

# L'ODOR SANCTITATIS NEI SERMONI DEDICATI A SANT'ANTONIO DI PADOVA TRA XIII E XIV SECOLO

ELEONORA LOMBARDO\*

Nel corso del XIII e XIV secolo l'interpretazione dei sensi supera il solo ambito teologico arricchendosi dell'apporto proveniente dalla filosofia e dalla medicina. Uno tra i sensi più toccati da questa trasformazione è l'olfatto, per la sua relazione con la malattia e la morte e per l'importanza attribuita fin dall'antichità all'*odor sanctitatis*, il profumo emanato dai corpi santi e ritenuto manifestazione 'dell'approvazione di Dio'. Pur essendo tra le fonti più interessanti per lo studio del cambiamento della percezione dell'odore nel basso medioevo, i sermoni non sono ancora stati interrogati sistematicamente su questo argomento. L'articolo presenta un primo caso di studio sull'*odor sanctitatis* nell'omiletica Due e Trecentesca attraverso i sermoni dedicati a sant'Antonio di Padova. L'analisi condotta dimostra che la discussione relativa al profumo e alla sua percezione ebbe un importante ruolo nella creazione di una 'iconografia mentale' del santo, ossia della fissazione di alcuni attributi a lui legati e del significato ad essi attribuito.

*During 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries the interpretation of the senses went beyond the mere theological sphere, being enriched by contributions from philosophy and medicine. One of the senses most affected by this process, is the one of smell, due to its relationship with disease and death and the importance attributed since ancient times to the odor sanctitatis, that is the perfume emanated from the holy bodies and considered a manifestation of 'the approval of God'. While being among the most interesting sources for studying the change in odor perception in the late Middle Ages, sermons have not yet been systematically questioned on this subject. The article presents a first case study on odor sanctitatis as it results in 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries homiletics through sermons dedicated to Saint Anthony of Padua. Analysing a selection of texts, the author shows that the discussion about perfume and its perception played an important role in the creation of a 'mental iconography' of the saint, that is, the fixation of some attributes related to him and their meaning.*

---

\* Università degli Studi di Padova - Dipartimento dei Beni Culturali (eleonora.lombardo@unipd.it)

Questo articolo si inserisce all'interno del progetto all'interno del progetto PNRR Young Researchers 'Preaching on Body and Wellness in the Middle Ages (POBIMA)' in corso presso il Dipartimento dei beni culturali dell'Università di Padova e finanziato dall'Unione europea - NextGenerationEU.

Fin dall'antichità la santità ha un odore, o meglio un profumo, che può sprigionarsi in qualsiasi momento, già durante la vita degli uomini e donne venerati o, più spesso, dopo la sua morte. Sebbene la memoria di un santo coinvolga sempre tutti i sensi, creando un'esperienza di condivisione completa della beatitudine a cui ogni fedele aspira a partecipare<sup>1</sup>, l'olfatto, l'*odoratus*, riveste un ruolo di primo piano nel Medioevo, che eredita dall'antichità diverse usanze legate alle pratiche sacrali e mediche, che si innestano nella tradizione della Bibbia – basti pensar alla benedizione di Isacco a Giacobbe nella Genesi o al Cantico dei Cantici – l'uomo medievale vive in un mondo pieno di odori a cui attribuisce una varietà di significati e proprietà<sup>2</sup>. Pur essendo spesso trascurato nella trattatistica medievale, l'olfatto, ossia la percezione dell'*odor*, assume in questi secoli valenze sociali che legano in modo indissolubile l'«essere profumati» con l'idea di una bontà morale e, insieme, di una superiorità all'interno della comunità dei credenti. Tali convinzioni si estrinsecano anche nella sopportazione dei cattivi odori. Al contrario, il superbo mostra il proprio vizio soffiando infastidito davanti all'olezzo dei poveri, gli infermi, i morti. Secondo Rodolfo Ardente (XII sec.), quest'atteggiamento rivelava il vizio di un'intera classe socio-economica a cui tali odori erano estranei. Parimenti, qualche decennio più tardi, Roberto Grossatesta dichiarava che chi si macchia del peccato di superbia, ormai saldamente legato all'immagine di chi prova ribrezzo di fronte all'odore della malattia e della povertà, finge solamente di essere «*delicatus et mundus*», termini che indicano uno stato di purezza morale propria del buon fedele, gradito a Dio e imitatore dei santi<sup>3</sup>.

A partire dal XIII secolo, la spiegazione del senso spirituale dell'olfatto supera la stretta interpretazione teologica, spesso legata ai commenti al Cantico dei Cantici<sup>4</sup>, per rapportarsi saldamente a quella filosofica e medica<sup>5</sup>, come si vede nell'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura o nell'*Ars catholicae philosophiae* di Arnau da Vilanova<sup>6</sup>. Questi nuovi strumenti, che mirano a conciliare medicina ed esegesi, tracciano strade innovative anche nella dottrina relativa alla percezione sensoriale, essendo i sensi quel *quid* che permette la congiunzione tra interno ed esterno, tra oggetto e individuo. Molte le questioni che si affacciano nei trattati, ma una in particolare richiamò l'attenzione dei teologi e degli uomini di Chiesa in generale, in quanto, proprio all'inizio del Duecento, si andava ad ancorare saldamente alle nuove dottrine sulla santità elaborate dal papato: qual è la relazione che lega il buon odore dei veri cristiani a Dio? Perché cioè un profumo gradevole è percepito in modo più potente qualora ci si avvicini a un santo o al suo tumulo? Qual è, infine, il rapporto che lega il buon odore dei veri cristiani e il divino e come può tale *odor* portare a una sorta di pre-conoscenza del Paradiso<sup>7</sup>.

1. CASEAU 2014; CHIAPPARINI 2022, pp. 18-20; PALAZZO 2017, pp. 31-83.

2. GUGLIEMMETTI 2008; MATTER 1990; MELONI 1975, pp. 165-169; ROBINSON 2020, pp. 164-166. Per una panoramica si veda il volume PARAVICINI BAGLIANI 2015, in particolare i saggi di MARTIN ROCH (pp. 221-240); MARTINE OSTORERO (pp. 259-288); PIETRO BASSIANO ROSSI (pp. 301-328); FRANCESCO SANTI (pp. 329-348); IOLANDA VENTURA (pp. 349-428).

3. Per un'analisi dei sensi nei trattati di Rodolfo Ardente e Roberto Grossatesta si veda CASAGRANDE 2022, in particolare, per l'*odoratus*, pp. 43-44.

4. Cfr. BELL 2008; DAHAN 2008; GAVRILYUK - COAKLEY 2012.

5. KÄRKKÄINEN 2014, pp. 127-132; WALLIS 2014, in particolare pp. 140-141 e 148-149 per l'olfatto.

6. WALLIS 2014, p. 185; vd. ZIEGLER 1998.

7. Guglielmo Peraldo parla di «preodoratio»: «Aliud est gaudium quod est de presentia bonorum de quibus dignum est gaudere. Gaudium spei est sicut arra eterni premii et preodoratio future suavitatis». GULIELMUS PERALDUS 1512, f. 71 Cfr. NEWHAUSER 2014a, p. 11.

L'importanza dell'*odor* per l'uomo medievale era tale da indurre gli scrittori dell'epoca a soffermarsi con dovizia di particolari sul profumo dei corpi dei santi al momento della morte o durante le esumazioni, dando all'olfatto una pari dignità rispetto alla vista nella fondamentale attestazione dell'incorruttibilità del corpo santo<sup>8</sup>. Inoltre, come dimostrato da André Vauchez, è l'*odor*, manifestazione percepibile della virtù<sup>9</sup>, a sancire talvolta la fortuna o il decadimento di devozioni e culti, diventando strumento essenziale per l'affermazione della *fama sanctitatis* di un individuo. Così la fragranza emanata da Raniero Da Borgo San Sepolcro (m. 1304) ne rafforzò nei fedeli la devozione, mentre il lezzo sprigionato dalla tomba di Alberto da Villa d'Ogna (m. 1279) mise fine a quella che Salimbene de Adam non esita a definire una superstizione<sup>10</sup>. D'altro canto, l'*odor*, o meglio le manifestazioni che accompagnano la sua percezione, fa parte di quel 'sovraccarico sensoriale' in grado di produrre «codici comunicativi, conoscenze e significati in un processo osmotico, in cui attori e oggetti interagiscono e assumono valore proprio in virtù di tali interrelazioni»<sup>11</sup>. Tale 'sovraccarico sensoriale' veniva regolarmente incentivato attraverso l'allestimento delle chiese e delle cappelle in cui venivano esibiti e venerati i corpi santi, attraverso immagini, incensi e lumi, in modo da creare una comunità devota, un senso di appartenenza e compartecipazione all'evento miracoloso costituito dalla presenza stessa del santo<sup>12</sup>. Alla luce di queste constatazioni, si comprende come lo studio del significato dell'*odor sanctitatis* e del rilievo ad esso attribuito attraverso i testi, permetta di cogliere un sistema di conoscenza costruito in modo da poter essere facilmente inteso non solo dagli intellettuali medievali, ma anche da persone appartenenti a qualsiasi ceto sociale<sup>13</sup> e, contemporaneamente, consenta di sondare il significato morale attribuito alla sensorialità nel Medioevo<sup>14</sup>.

Tale indagine assume maggiore rilevanza qualora si tenga conto del progetto didascalico delle trattazioni sulla percezione sensoriale emerso dal Concilio Lateranense IV, quando i sensi diventano uno dei sistemi di classificazione e individuazione delle colpe da enunciare durante la confessione<sup>15</sup>. Contestualmente, emerge nella letteratura pastorale la necessità di insegnare a distinguere i sensi buoni da quelli cattivi (attraverso una suddivisione interna ben individuata da Carla Casagrande<sup>16</sup>) e a preservare la sensorialità del corpo come porta dell'anima in quanto i sensi, se bene usati, possono generare comportamenti virtuosi. Quest'ultimo principio trovò larga attuazione all'interno dell'omiletica sui santi, confortata da una produzione agiografica in cui la *sensualitas*, e l'olfatto in particolare, avevano fin dall'antichità un ruolo di primo piano in relazione alla virtù del santo. In questo contesto, l'olfatto, la percezione di un odore buono o cattivo, ha un duplice scopo, ben illustrato dall'agiografia e, ancor di più, dall'omiletica: da un lato vi è il santo che emana un buon profumo, prova del suo essere imitatore di Cristo (secondo il passo paolino *Christi bonus odor sumus*, 2Cor. 2, 15<sup>17</sup>), dall'altro vi è il fedele che lo perce-

8. CASEAU - NERI 2021, pp. 36-38.

9. WOOLGAR 2014, p. 34.

10. VAUCHEZ 1981, pp. 499-501.

11. NOVI CHAVARRIA 2021, pp. 9, 17, 19. Vd. anche NEWHAUSER 2015, p. 1571; PALAZZO 2010.

12. Un esempio si ha nelle arche reliquiario di Venezia, vd. MURAT 2019.

13. NEWHAUSER 2014, pp. 14-15.

14. WOOLGAR 2014.

15. CASAGRANDE 2002, pp. 34-35.

16. CASAGRANDE 2002, pp. 38-39, 48-53.

17. Fondamentale propugnatore di questa visione fu Bernardo di Chiaravalle, per comprendere il quale si vedano

pisce e, facendo ciò, viene educato moralmente in virtù dell'esemplarità del santo stesso (una «*sensualitas* virtuosa», secondo la definizione di Carla Casagrande<sup>18</sup>). Un duplice movimento che trova la sua massima espressione proprio nei sermoni *de sanctis*, laddove l'*odor* e l'*odoratus* vengono ampiamente spiegati sia nelle loro manifestazioni fisiche (principalmente nei miracoli), sia nel loro significato morale, attraverso il ricorso a metafore, *exempla* e *auctoritates*.

È quanto si registra, per esempio, nei *sermones de sancto Antonio de ordine fratrum minorum*, i quali si differenziano dall'agiografia anche per l'enfasi posta sul suo *odor sanctitatis* celebrato con evidenti fini didascalico-morali volti a dimostrare l'imitabilità delle virtù di Antonio e, contemporaneamente, la sua eccezionale *imitatio Christi et Francisci*, un tema caro all'omiletica sul santo e 'propagandato' anche attraverso l'esposizione metaforica della sensualità.

Il focus sul caso di Antonio intende aggiungere una nuova tessera per ricomporre il complesso mosaico del 'modello sensoriale', fondamentale aspetto della conoscenza medievale, proposto dai religiosi nel XIII e XIV secolo, in questo caso i Minori, per sviluppare «l'intelligence d'un sens», secondo uno dei due significati attribuiti a questa formula da Martin Roch, ossia la «mise en évidence de l'intelligence produite [...] par les perceptions olfactives elles-mêmes»<sup>19</sup>.

#### ANTONIO DEI SENSI NELL'AGIOGRAFIA

Gli autori delle *Vitae* di sant'Antonio, pur soffermandosi fin dalle origini sui rumori e sugli odori che ne circondano il tumulo, sprigionati dalle folle che intorno ad esso si accalcavano<sup>20</sup>, non si attardarono a descrivere il corpo del santo, tanto che l'unica annotazione che si registra a questo proposito è la preoccupazione che esso non venisse corrotto dal calore estivo prima di poter essere tumulato<sup>21</sup>. La prima attestazione del profumo sprigionatosi dalla sua tomba venne riportata solamente all'inizio del XIV secolo dalla *Legenda Rigaldina* laddove, illustrando il transito del corpo alla fine delle battaglie cittadine che dilaniarono Padova nei giorni successivi alla morte di Antonio, l'agiografo scrisse: «Malgrado la canicola estiva, dal sacro corpo non esalava alcun lezzo cadaverico, piuttosto emanava quasi una fragranza d'aromi e unguenti così che la folla correva dietro al suo profumo»<sup>22</sup>. Il passaggio attesta, una volta di più, la stretta connessione tra la *Vita* di Giovanni Rigaldi e la predicazione su Antonio<sup>23</sup>, rimandando altresì alle

---

RUDY 2002, pp. 45-65 e FASSETTA 2012. Per una panoramica sui commenti patristici al passaggio paolino e alle teorie dei Padri sul buon odore di Cristo si veda ROCH 2009, pp. 43-69.

18. CASAGRANDE 2002, p. 47.

19. «En définitive, nous diront – en recourant à une expression volontairement ambivalente – que notre travail vise à 'l'intelligence d'un sens' dans les deux acceptions du mot: intelligence et compréhension du sens olfactif tel que nous pouvons le saisir à l'analyse des documents historiques, intelligence, donc, de l'importance et de la signification de l'odorat et des odeurs dans le cadre historique défini [per Martin Roch si tratta dei secoli V-VIII]; et, d'autre part, mise en évidence de l'intelligence produite – au dire de nos sources – par les perceptions olfactives elles-mêmes»: ROCH 2009, p. 22.

20. Le parole delle *Vitae* antoniane registrano 'sensory experiences' tipiche delle città medievali, per le quali si rimanda a REYERSON 2014, pp. 46, 60.

21. GAMBOSO 1981, 22, 1, pp. 386-388 (trad. it. STRAPPAZZON 2014, p. 261); GAMBOSO 1985, 11, 1 pp. 450-452 (trad. it. DOLSO 2014a, p. 314).

22. GAMBOSO 1992, cap. 10, 43, p. 624 (trad. it. RIGON 2014, p. 437): «Sed cum esset estivi ardoris vehementia, non erat in sacro corpore aliquis odor defuncti cadaveris, sed ex illo fragrabat quasi *odor aromatum* et etiam *unguentorum*, ut post eius odorem current universi».

23. LOMBARDO 2012, pp. 331-332.

Scritture e al patrimonio patristico sulle fragranze emanate dai corpi santi. Antonio non *olet*, come ci si sarebbe aspettato, come non puzzavano né i corpi dei santi<sup>24</sup>, né Lazzaro resuscitato, né tantomeno, Cristo nel sepolcro<sup>25</sup>. Antonio, che emana un odore di aromi e di unguenti, ossia di profumi legati alla liturgia della Passione<sup>26</sup>, è invece partecipe della resurrezione anche attraverso il profumo del suo corpo. Rigaldi, con questa breve notazione, dà prova della nuova sensibilità verso i fenomeni medico-naturali che aveva pervaso la cultura chiericale a partire dalla metà del Duecento divenendo parte integrante del corredo intellettuale dei frati già alla fine del secolo, aggiungendo al bagaglio ereditato dai Padri della Chiesa una serie di nozioni derivate dalla medicina. Alla luce di questo variegato patrimonio culturale, l'agiografo ritenne di non dover fornire ulteriori giustificazioni o dettagli<sup>27</sup>, in quanto era scontato che chiunque avesse letto la sua legenda su sant'Antonio cogliesse appieno il senso delle parole dell'agiografo. In poche parole, la *Rigaldina* crea una complessa serie di rimandi concettuali utili a consentire al lettore di cogliere la portata straordinaria del fenomeno olfattivo legato al corpo di Antonio, evento al di fuori dell'ordine naturale delle cose: la «fragranza di aromi e unguenti» rimandava immediatamente ad una dimensione altra, quella della salvezza garantita dall'adesione a Cristo e dall'ingresso nella comunità dei santi, messaggio ultimo di tutta la *Vita* redatta da Giovanni Rigaldi.

Ad eccezione della *Rigaldina*, la narrazione della vita di Antonio sembra fatta più di gusti, visioni e soprattutto suoni e contatti. Le legende agiografiche, così come i sermoni dedicati al santo, si soffermano ripetutamente sul gusto della predicazione, sul sapore che essa sprigionava nella bocca del predicatore e che veniva trasmesso ai fedeli. Ancora gli agiografi pongono un insistente accento sulla vista, senso principe della trattatistica medievale<sup>28</sup>, essenziale per riconoscere il santo, per ammirarlo e seguirne sia l'azione durante la vita, sia l'esempio glorioso dopo la morte. Antonio è però in primo luogo uomo di suoni: è tromba, è «alte tonans»<sup>29</sup>, è voce: intorno a lui si ergono cori e concerti angelici, ma anche lamenti, pianti e, non ultimi, rumori, narrati dall'*Assidua* quando registra i miracoli compiutisi intorno al tumulo, come quel clangore «simile a un battere di mani che fu udito da molti» emesso da due globi a forma d'uovo che «uscirono con forza tra il femore e il basso ventre» di Riccarda e «scorrendole all'interno in umore sottocutaneo uscirono fino ai piedi»<sup>30</sup>; oppure lo scricchiolio «alla maniera di noci che si schiacciano» emesso dalla spalla di Guina da Montagnana che veniva miracolosamente raddrizzata<sup>31</sup> o ancora il forte tremore di Bilia, paralizzata dall'età di tre anni e presa da «sudori e tremori» tali da indurre il pianto degli astanti<sup>32</sup>. Gli effetti sonori delle preghiere sulla tomba

24. ROCH 2009, pp. 249-328.

25. Il testo di Gv. 11, 39 viene presto associato al successivo Gv. 12, 1, che riporta l'unzione di Betania. INFANTE 2000, p. 48; ROCH 2009, pp. 42-43.

26. «Et revertentes paraverunt aromata, et unguenta: et sabbato quidem siluerunt secundum mandatum». Luc. 23, 56.

27. Recentemente l'acquisizione delle conoscenze mediche, anche nei testi omiletici, da parte dei frati è stata antedatata da SUTCLIFFE 2023, il quale ha dimostrato come già Luca da Bitonto, frate minore attivo tra Umbria ed Emilia negli anni '30 del Duecento avesse una buona padronanza dei testi e delle pratiche mediche, retrodatando le affermazioni di ZIEGLER 1995 sulla conoscenza medica dei frati nell'omiletica. Su questo si veda anche: BILLER 1997; COURTNEY 2001; ZIEGLER 2001.

28. CASAGRANDE 2002, p. 43.

29. GAMBOSO 1981, cap. 5, 14, p. 298 (trad. it. STRAPPAZZON 2014, p. 246): «Antonius enim quasi 'alte tonans' dicitur.»

30. GAMBOSO 1981, cap. 31, 10 (III), pp. 444-446 (trad. it. STRAPPAZZON 2014, p. 275).

31. GAMBOSO 1981, cap. 31, 58 (XIV), pp. 458-460 (trad. it. STRAPPAZZON 2014, p. 279).

32. GAMBOSO 1981, cap. 32 (XXIII), p. 466 (trad. it. STRAPPAZZON 2014, p. 281).

del santo si sentono anche a distanza, così – a titolo di esempio – Solagna di Montagnana viene svegliata due volte da un «rumore come se qualcuno avesse urtato il piede sul letto»<sup>33</sup>, Oliva grida per il «dolore fortissimo da cui fu colpita in tutto il corpo» dopo aver pregato sul tumulo di Antonio<sup>34</sup>. Infine, ereditando una lunga e ininterrotta tradizione topico-agiografica, il santo è uomo del tatto, in vita e in morte: è dal contatto troppo invadente che cerca di fuggire in vita<sup>35</sup> ed è l'atto del toccare il suo tumulo che ne fa sprigionare la forza taumaturgica. Sono manifestazioni esterne di quell'«emozione del popolo» che è «emozione della folla, turbolenta se non inquietante», che serve a «ordinare e a escludere»<sup>36</sup>, a creare un consenso collettivo, partecipato e identitario, intorno al santo e alla comunità che ne custodisce il corpo<sup>37</sup>.

Sebbene, stando alle sole *Vitae*, Antonio non sembri essere un santo in cui l'odorato riveste particolare rilievo, egli viene spesso celebrato come uomo 'odorifero' nei sermoni composti per la sua commemorazione liturgica principalmente dai propri confratelli nei secoli XIII e XIV. La sensazione che egli suscita attraverso i suoi attributi floreali – il giglio, la rosa e la vite *in primis*– e grazie al frequente accostamento della sua parola all'incenso, è fortemente pervasiva e veicola la memoria del santo fin dall'epoca della sua canonizzazione<sup>38</sup>. Seguendo alcune suggestioni provenienti da una selezione di sermoni *de sancto Antonio*, tutti di origine minoritica, nelle pagine che seguono verranno esposti alcuni tratti distintivi della memoria antoniana attraverso la rievocazione dei profumi legati alla sua persona, in particolare quello della rosa, del giglio e dell'incenso, a cui si aggiungono, seppur sporadicamente, le mele, la vite e l'oliva. Tali rievocazioni servivano a descrivere realtà, esperienze spirituali, concetti astratti, altrimenti difficili da spiegare. Si vedrà dunque come l'*odor* fosse un mezzo con cui i predicatori creavano una sorta di comunione tra Dio e il fedele, invitato a passare dalla percezione esterna (*sensus exterior*) al senso interno (*sensus interior*)<sup>39</sup> attraverso la memoria del santo e dei suoi attributi.

### SANT'ANTONIO ODOROSO NEI SERMONI DEI FRATI MINORI

L'importanza attribuita all'olfatto durante la predicazione sulla vita e sulla gloria di Antonio è ben rappresentata in diversi sermoni. Un interessante testo di Bonaventura da Bagnoregio, per esempio, enumerando le possibili interpretazioni dei vari sensi, dal tatto alla vista, dichiara che l'*odor* è ciò che permette di distinguere il fetore dei vizi dal profumo delle virtù. La percezione olfattiva di queste ultime richiama gli unguenti con cui fu cosparso Cristo. Percependo tali odori, i santi, tra cui, in primo luogo, Antonio, si affrettano per seguire Gesù ed imitarlo, cospargendosi simbolicamente di fragranze essi stessi: quello della viola dell'umiltà, del giglio

33. GAMBOSO 1981, cap. 32, 10 (XXIV), p. 468 (trad. it. STRAPPAZZON 2014, p. 281).

34. GAMBOSO 1981, cap. 41, pp. 488-490 (trad. it. STRAPPAZZON 2014, pp. 286-287).

35. GAMBOSO 1981, cap. 13, 9, p. 342 (trad. it. STRAPPAZZON 2014, p. 253); GAMBOSO 1985, cap. 8, 4, p. 434 (trad. it. DOLSO 2014a, p. 310). Sul significato del tatto per la devozione individuale: CASEAU 2014, pp. 103-106.

36. BOUQUET - NAGY 2018, pp. 254-255.

37. CASEAU 2014, p. 90.

38. NEWHAUSER 2015, pp. 1559-1560, 1569. Sull'importanza della metafora dell'incenso per la spiegazione dell'*odor sanctitatis* e il suo legame con l'attivazione sensoriale durante la liturgia si rimanda a PALAZZO 2017, *passim*.

39. Molti gli studi sull'argomento, basti qui citare NEWHAUSER 2015, pp. 1563-1570, rimandando alla bibliografia lì citata.

della castità e della rosa, che rappresenta il fuoco dell'amore per Dio<sup>40</sup>. Antonio si orna così del profumo dei fiori più belli, le virtù, attraendo a sua volta coloro che aspirano ad imitare Cristo.

Ancora più pervasivo è l'odor all'interno di un sermone dal *thema*: *Ecce odor filii mei, sicut odor agri pleni, cui benedixit Dominus!* [Gen. 27, 27] attribuito a Bindo Scremi da Siena, frate minore attivo in Italia centrale all'inizio del XIV secolo<sup>41</sup>. Secondo il predicatore ogni santo conduce una vita «valde odorifera» che lo rende gradito a Dio<sup>42</sup>. Il profumo appartiene così ad Antonio in quanto parte delle schiere dei santi e ne sottolinea non solo la gloria eterna, ma anche l'essere figlio di Francesco, in un gioco di rimandi tra i due santi dell'Ordine e Isacco con il figlio Giacobbe<sup>43</sup>. Centrale nel sermone di Bindo risulta la domanda relativa al motivo per cui Dio sceglie di manifestare la santità attraverso l'odor. Il passaggio è indicativo di quella temperie – creatasi intorno agli anni '50 e affermata definitivamente ben dopo gli anni '70 del Duecento – nella quale maturò la necessità di trovare un accordo tra filosofia, medicina ed esegesi biblica per tutto ciò che riguardava il corpo e i suoi sensi. Bindo, infatti, chiede: «Quare Sacra Scriptura sanctos commendat, et maxime istum, assimilando odori ante saporem, cum odor non sit primum in cognoscendo, ut dicit Philosophus in libro *De sensu et sensato?*». Perché cioè i santi, e soprattutto Antonio, sono più raccomandati per il loro *odor sanctitatis* che per il gusto o per il tatto<sup>44</sup>? Affrontando questo problema a inizio Trecento, Bindo si pone agli antipodi rispetto alla trattatistica dell'epoca, in cui gusto e tatto, sensi della vicinanza, sarebbero stati superiori all'odorato, all'udito e alla visione, sensi della distanza<sup>45</sup>. Attraverso una breve *quaestio*, Bindo dimostra proprio l'importanza della lontananza per la conoscenza di un santo, in quanto l'*utilitas* di quest'ultimo si misura attraverso la fama e questa deve coinvolgere un numero di fedeli molto più ampio di quelle che potrebbero raggiungere la perfezione solo attraverso una contiguità fisica con la persona venerata. Partendo da due affermazioni, una aristotelica (*Parva naturalia*) secondo cui «odor non nutrit, et ideo animalia non curant nisi de duobus sensibus, scilicet de hiis que faciunt ad nutrimentum, scilicet de

40. LOMBARDO 2022, p. 427, n. 147: «Item odorem uirtutum. Hec sunt unguenta quibus unctus fuit Christus, Ps. [44, 8]: *Vnxit te Deus, Deus tuus*. Horum unguentorum odor excitauit sanctus ad currendum post Christum, unde ait Iohannes: «Odor tuus in me concupiscentias excitauit eternas», Cant. I (1, 3): *In odore <m> unguentorum tuorum curremus*. Vt uenatores qui odoratu discernunt animalia que secuntur, Prou. XVIII [27, 9]: *Vnguento et uariis odoribus delectatur cor*. Variis, inquit, odoribus, quia alius odor florum, alius speciarum, alius uestimentorum. Flores uirtutes, species desideria, uestimenta famosa exempla, sed inter flores flagrat uiola humilitatis, aliter lilium castitatis, aliter rosa ignis amoris.» Berlino, Staatsbibliothek, ms. Theol. Lat. Oct. 31, ff. 82va-83rb: 82vb-83ra.

41. LOMBARDO 2022, p. 344, n. 49.

42. «Sed uiri sancti habent bonum istud perfectum in se, quia: sunt delectabiles in conuersando; sunt utiles in predicando et peccata arguendo; sunt honesti scilicet iusti in operando; et ideo eorum uita fuit ualde odorifera.» Assisi, BSC, ms. 466, ff. 68va-69rb: 68vb; Sarnano, Bibl. Com. ms. E.70, ff. 138v-139r: 138v.

43. «Et quia beatus Antonius istud bonum perfectum in se plene habuit, ideo sibi a Deo dicitur uerbum propositum: *Ecce odor filii mei* etc. Quod quidem uerbum dictum fuit ab Isaac filio suo Iacobi, qui Dei erat amicus et iustus. Ipse enim Isaac duos filios habuit, scilicet Iacob et Exau. Exau non dilexit, quia pessimus fuit, et ideo non ipsum benedixit, sed Iacob benedixit, de quo caute se habuit mater, ut patet in ystoria. Sic Deus duos habet populos, scilicet christianorum et paganorum: unus est bonus et alius malus. Sed de bono dicitur: *Ecce odor filii* etc. Et quamuis de omnibus sanctis dici potest, tamen precipue dicitur de beato Francisco et Antonio. In quo uerbo ponuntur de beato Antonio tria: primo euidencia suauitatis ibi: *ecce odor*; secundo ponitur eminentia filiationis, unde: *fili mei*; tertio ponitur affluentia libertatis, ibi: *cui benedixit Dominus*». Assisi, BSC, ms. 466, f. 68vb; Sarnano, Bibl. Com., ms. E.70, f. 138v.

44. NEWHAUSER 2015, pp. 1565-1566.

45. ROBINSON 2020, pp. 186-196.

gustu et tactu», e una agostiniana (*De libero arbitrio*, cap. 2, par. 3) secondo cui l'olfatto nutre, ma è il gusto a trasmettere la conoscenza delle cose, Bindo si chiede se la Sacra Scrittura non dovrebbe accostare i santi più per il sapore che per l'odore<sup>46</sup>. La risposta viene articolata in tre punti: uno concerne la volatilità del profumo, uno la sua conservazione e il terzo la proporzione. Ogni parola del predicatore senese rivela la sua conoscenza e partecipazione al dibattito sulla gerarchia dei sensi che si era sviluppato nei decenni a lui precedenti. L'osservazione relativa al gusto, per esempio, è indicativa della rivalutazione di questo senso alla luce delle elaborazioni sulla predicazione e sull'uso della parola, avvenuta fin dalla metà del Duecento, ma non totalmente recepita fino alla fine del secolo<sup>47</sup>. Bonaventura, per esempio, nel sermone *Optauit et datus est mihi sensus* a cui si è accennato sopra, compose una scala dei sensi, dal meno al più importante: tatto, odorato, gusto, udito e vista. Se la predominanza della vista non verrà scalfito neppure nel corso del Trecento, per tutto il XIII secolo il gradino dell'udito venne insidiato e spesso usurpato dal gusto, che emerse quale simbolo della parola del predicatore e dell'annuncio della Parola anche, ma non esclusivamente, in funzione antieretica in concomitanza con l'affermazione degli ordini mendicanti. La gerarchia dei sensi esposta da Bonaventura nel suo sermone era, dunque, tradizionale, appannaggio di una visione esegetica non ancora completamente mutata rispetto ai canoni antichi. Pochi decenni dopo, invece, Bindo si fece portavoce di un cambiamento dell'interpretazione della santità e dell'esegesi dei testi sacri che investiva la totalità dell'esperienza attraverso il mutamento gerarchico dei sensi.

Secondo Bindo, infatti, il profumo evapora in un luogo e disperdendosi attira ogni uomo nel punto da cui esso proviene. Questo è il compito dei santi che devono sprigionare il profumo della loro fama per attirare a sé i credenti. Antonio in particolare iniziò ad effondere il suo profumo già nella propria terra natia, ma con la predicazione fu in grado di emanare così tanta sapienza da attirare a sé molte persone, convertendo peccatori e infedeli<sup>48</sup>. In secondo luogo, il profumo si conserva più del sapore in quanto non ha bisogno di essere rotto con i denti per poterne godere: colui che gusta una vivanda infatti può sentirne il sapore, ma esso durerà solamente il tempo in cui egli mastica, frange, ciò che ha in bocca. L'*odor* invece non viene consumato tramite rottura, cioè masticazione, giungendo così a più persone e permanendo nell'aria a lungo. Inoltre, solamente il buon profumo, quello dei santi, tra cui si distingue Antonio, si mantiene e si espande, smascherando i peccatori ipocriti<sup>49</sup>. In ultimo, l'*odor* è migliore del gusto 'ratio pro-

46. «Vnde dicit: "Odor non nutrit" et ideo animalia non curant nisi de duobus sensibus, scilicet de hiis que faciunt ad nutrimentum, scilicet de gustu et tactu. Augustinus dicit tamen quod odor dat nutrimentum, et gustus dat rerum cognitionem, sed potest dicit: "Virtutes herbarum et aliarum rerum cognoscuntur magis per saporem quam per odorem. Ergo uidetur quod Scriptura magis debeat sanctos assimilare saporibus quam odoribus." Assisi, BSC, ms. 466, f. 69ra; Sarnano, Bibl. Com., ms. E.70, f. 138v.

47. CASAGRANDE - VECCHIO 2000, pp. 103-223

48. «Primo enim dico quod Sacra Scriptura assimilat odori suos sanctos ratione euaporationis. Nam statim quod odor euaporat de aliquo loco, homo illuc uadit. Vnde si unus esset hic qui haberet rem multum odoriferam, statim dicerent homines; ille est habens talem rem. Sic sanctus homo, dum per sanctitatem uite euaporat odorem bone fame, omnes ad eum currunt, ut odorem bonorum uerborum et exemplorum ab eo recipiant, ut patet de beato Antonio, qui dum in terra sua cepit predicare, odor sue sapientie euaporans ad se omnes trahebat et multi per eum conuertebantur tam peccatores quam infideles, sicut patet in Legenda sua. Et ideo dicere poterant [Cant. 1, 3]: *In odorem unguentorum tuorum currimus.*» Assisi, BSC, ms. 466, f. 69ra; Sarnano, Bibl. Com., ms. E.70, ff. 138v-139r.

49. «Secundo ratione conseruationis. Odor namque magis conseruatur quam sapor. Sapor enim cito transit, et non scitur nisi res frangatur. Odor autem non sic: etiam si non frangatur, res redolet. Nam peccatores qui uolunt laudari et boni reputari, opera faciunt ut uideantur ab hominibus bona que faciunt. Et ideo quia non bona intentione faciunt, eorum odor cito transit, sed beatus Antonius bona que faciebat, ad laudem Dei et ad utilitatem sui et pro-



portionis', forse il motivo più interessante tra quelli adottati dal senese. Adattando quanto scritto da Bonaventura nell'*Itinerarium mentis in Deum*<sup>50</sup> a proposito della *proportionalitas* di gusto e udito, nella terza *ratio* il senese dimostra che solamente alla giusta distanza si può godere del profumo dei santi: chi è troppo vicino non riesce a percepirlo perché lo confonde con l'odore della terra, mentre chi ne è distante non lo sente poiché la lontananza ne disperde la forza. Naturalmente, i peccatori sono coloro che non possono godere della piacevolezza dell'odor a causa della loro lontananza dal modello dei santi, ma per Bindo anche i contemporanei non riescono a cogliere l'essenza di questo profumo perché troppo vicini al santo. Come Antonio fu poco noto in vita e acquistò fama dopo la morte, così chi vive a stretto contatto con un uomo degno di venerazione non può riconoscerne facilmente e completamente la virtù in quanto distratto dalle vicissitudini contingenti<sup>51</sup>.

La profondità del pensiero del predicatore senese, il cui testo godette di discreta fortuna, è resa evidente dal confronto con un altro sermone dallo stesso *thema* e composto a pochi anni di distanza da quello di Bindo<sup>52</sup>. In questo testo, opera di un anonimo frate italiano di metà Trecento, la manifestazione della santità di Antonio sulla base dell'odor non pone alcuna questione. Il profumo infatti è la manifestazione dell'«*approbatio sanctitatis*» che investe interamente l'esistenza del santo, tanto che anche la sua predicazione, solitamente associata al gusto o all'udito, sprigiona qui un profumo, quello della salvezza e dell'autorità della Sacra Scrittura, che dimostra il suo essere perfetto seguace di Cristo secondo le parole paoline: *Christi bonus odor sumus* (2Cor. 2, 15)<sup>53</sup>. L'anonimo predicatore non intende inserirsi all'interno della riflessione sulla gerarchia dei sensi né al rapporto tra corpo e anima secondo le elaborazioni scolastiche a lui più prossime. Nonostante questo, le sue parole riassumono in modo efficace la più diffusa concezione della santità antoniana: il santo frate è *filius Dei* perché portatore di pace, imitatore di Cristo e virtuoso, è santo in quanto la sua azione riceve da Dio il sigillo dell'odor *sanctitatis* ed è benedetto con la vita eterna. L'odor emana da ogni opera di Antonio ed è caratterizzato da tre

---

ximi faciebat; nec laudari desiderabat nec honorari, sicut patet in Legenda in multis locis. Sed quanto magis sua humilitate se abscondebatur, tanto magis suus odor redolebat.» Assisi, BSC, ms. 466, ff. 69ra-69rb; Sarnano, Bibl. Com. ms. MANOS.D.19 (E.70), f. 139r.

50. BONAVENTURA 1891, pp. 300-301.

51. «Tertio ratione proportionis. Nam odor nec nimis de prope nec nimis de longe sentitur, sed proportionaliter, quia nimis de longe non habet tantam uirtutem, nimis de prope non etiam, quia odor sapit de natura terre. Sed quid est hoc dictum? Peccatores qui sunt elongati a sanctis, non sentiunt eorum odorem, nec nos quippe eos, dum in hac uita presenti sumus. Parum enim fuit notus beatus Antonius, dum nobiscum uiueret in mundo, sed in recessu plus eius odor euaporabat, et ideo assimilatur odori ante saporem. Sed si uis uidere quomodo potest quis esse filius Dei, oportet hoc, scilicet: quantum ad ingressum, per conuersionem; quantum ad progressum, per conuersionem; quantum ad egressum, per honorabilem mortem. Que omnia perfectissime fuerunt in beato Antonio, sicut patet per totam suam Legendam. Propter quod uere dicitur fuisse odor. Et ideo bene dicitur sibi a Deo Patre [Gen. 27, 27]: *Ecce odor filii mei* etc.» Assisi, BSC, ms. 466, f. 69rb; Sarnano, Bibl. Com., ms. MANOS. D.19 (E.70), f. 139r.

52. LOMBARDO 2022, p. 345, n. 50.

53. «Circa secundum notatur quod *approbatio sanctitatis* eius est odor ex eo mamans [*sic!*] qui est triplex, scilicet: odor edificationis de eius sanctitatem et iste est odor uestimentorum, Cant. 4 (4, 11): *Odor uestimentorum tuorum sicut thuris*, idest gratiarum et operationum que debet cremari igne caritatis; operationis due eius a potestate quoniam ad miracula et detracta miraculis, Cant. 4 (4, 10): *Odor unguentorum tuorum super omnia aromata*. Quia mille medicine [*sic!*] uel unguenta poterant conferre que conferebant eius merita, Cant. I (1, 3): *In odorem unguentorum tuorum* etc.; saluationis de eius predicatione, Cant. 7 (7, 8): *Odor oris tui sicut odor pomorum*. Poma sunt auctoritates Sacre Scripture quas allegabat, Cant. 7 (7, 13): *Omnia poma noua et uetera serua tibi dilecte mi*, id est auctoritates noui et ueteri testamenti. Vnde Cor. 2 [2Cor. 2, 5]: *Christ bonus odor sumus*». Assisi, BSC, ms. 463, ff. 21va-22rb: 22ra.

aromi, presentati anche da altri predicatori quali attributi del santo: l'incenso, «idest gratiarum et operationum que debet cremari igne caritatis», gli unguenti e le medicine, proprie dei miracoli, e le mele, esaltate non per il loro gusto, ma per la persistenza del loro profumo, simbolo, come si è visto, della predicazione antoniana.

#### GLI ATTRIBUTI ANTONIANI E IL PROFUMO DI SANTITÀ

Il sermone assisano si inserisce così in una tradizione originatasi già nel corso del Duecento e testimoniata da un testo di grande fortuna dal *thema*: *Christi bonus odor sumus* [2Cor. 2, 15]<sup>54</sup>. Entrambi i predicatori, in modo più o meno esteso, costruiscono un vero e proprio campionario degli attributi aromatici di Antonio, dimostrando il proprio debito nei confronti di fonti e insegnamenti comuni, probabilmente risentendo della tradizione esegetica sui sensi e sugli attributi della santità.

Come l'*Ecce odor filii* di Assisi, anche il *Christi bonus odor sumus*, opera di un anonimo frate minore francese, esalta la santità di Antonio ripercorrendone l'intera esistenza attraverso i simboli della rosa, del giglio, della vite, delle mele e degli unguenti. Sebbene le sue parole, così come quelle dei suoi confratelli, non si discostino troppo dalla tradizione, per lo più legata alle interpretazioni di alcuni passi del Cantico dei Cantici ricavabili da Gregorio Magno e, soprattutto, dai compilatori a lui ispirati<sup>55</sup>, esse permettono di costruire un'immagine mnemonica di Antonio legata anche all'olfatto, dimostrando l'importanza di questo senso in rapporto alla fama di santità, fama che necessitava di essere alimentata anche per questioni legate all'accettazione della festa del santo in diverse diocesi europee<sup>56</sup>. Va inoltre sottolineata l'abilità evocativa dei predicatori nel momento in cui si trovavano a dover affermare o confermare una devozione. Il testo, conservato in diversi manoscritti e all'interno di raccolte differenti, illustra la figura di Antonio attraverso tre tipi di odore: quello dei fiori, quello dei frutti e, infine, quello degli aromi, figure rispettivamente della vita, della predicazione e dei miracoli del santo<sup>57</sup>.

I fiori che rappresentano la vita di Antonio sono il giglio, la rosa e i fiori della vite. La struttura della prima *divisio* del sermone si apre, dunque, con un accostamento tradizionale, dato che fin dai primissimi testimoni della predicazione santantoniana, cioè dai tempi di Giovanni de la Rochelle intorno al 1235, il giglio e la rosa erano oggetto di un'interpretazione congiunta basata su Apoc. 10, 1-3: *Quasi flos rosarum in diebus uernis et quasi lilia que sunt in transitu aque et quasi thus redolens in diebus estatis*, a cui venivano affiancati versetti del Cantico e del Siracide (24, 18) in una rete interpretativa relativamente costante nel tempo. Nella maggior parte dei sermoni che trattano l'immagine del *lilium*, questo fiore, uno degli attributi più noti di An-

54. LOMBARDO 2022, p. 329, n. 28.

55. Cfr. DELCOGLIANO 2012, pp. 54-57.

56. LOMBARDO 2022, p. 41.

57. «Triplicem legimus odorem in diuina Scriptura, scilicet: florum, fructuum et aromatum. In quibus tribus commendatur beatus Antonius a sanctitate uite, a predicationis fructuositate, ab excellencia miraculorum.» Arras, Bibliothèque Municipale, ff. 103rb-103vb; Assisi, Bibliothèque Municipale, 432, ff. 67rb-67va; Colmar, Bibliothèque Municipale, 183 (288), ff. 103vb-104rb; Padova, Biblioteca Antoniana, ms. 470, ff. 135ra - 135vb; Città del Vaticano, BAV, Vat. Lat. 6005, f. 100va - 101ra. Le citazioni da questo sermone sono frutto della collazione di questi manoscritti già attuata in vista della pubblicazione dell'edizione. Per ragioni di economia non verranno indicati i fogli di ciascuno dopo ogni citazione. Il sermone verrà indicato come *Christi bonus odor*.

tonio, è il simbolo della castità del santo, a cui viene talvolta affiancata l'innocenza<sup>58</sup> sulla base dell'interpretazione del passo Cant. II (2,2): *Sicut liliū inter spinas, sic amica mea inter filias*. Per l'anonimo predicatore francese, invece, Antonio stesso è giglio in quanto diffuse il proprio profumo grazie alle preghiere, ai digiuni e alle veglie affrontate fino allo spasimo per fuggire alle tentazioni mondane<sup>59</sup>. L'importanza del *liliū* fin dai primordi della simbologia antoniana è dimostrata dalla polivalenza delle interpretazioni dei predicatori, decisi a collegare questo fiore ad Antonio evidenziandone alcune attitudini solitamente legate alla sfera della castità, ma non limitate solamente a questi aspetti. Il frate tedesco *Graeculus*, per esempio, associò il giglio alla predicazione, ossia al momento di maggior gloria in vita del santo, poiché la parola diffonde la castità di Antonio come il fiore fa con il suo profumo<sup>60</sup>. Proprio in virtù della sua opera di predicazione, il santo frate fu in grado di sconfiggere i quattro vermi velenosi della tentazione carnale, della gola, dell'oziosità e della *mala familiaritas*, simboleggiati dai quattro parassiti che possono intaccare la pianta e le sue infiorescenze<sup>61</sup>. Probabilmente mosso dalla stessa volontà di imprimere nella memoria degli ascoltatori le virtù di Antonio, per l'autore di un sermone *Quasi arcus refulgens* [Eccli. 50, 1] conservato a Barcellona, il profumo del giglio è figura della fama che nasce dalla capacità di rendere visibili le grazie ricevute dalla meditazione, dalla compassione di Antonio, intesa nel senso più profondo di *cum - passio*, ossia di partecipazione alla Passione di Cristo, alla devozione e al pudore<sup>62</sup>, riprendendo così le parole che Giovanni de

58. GIOVANNI DE LA ROCHELLE, *Quasi arcus refulgens*... vd. LOMBARDO 2022, p. 446, n. 176: «In statu adversitatis debet florere rosa patientie, in statu prosperitatis debet florere liliū castitatis bel innocentie [...] Et quasi lilia, que sunt in transitu aque, propter munditiam et innocentiam in prosperitate [...] Item, propter candorem munditie et innocentie floruit beatus Antonius in prosperitate ut liliū [...]». BALDUINUS AB AMSTERDAM 1958, p. 52.

59. *Christi bonus odor*: «Vnde notandum quod beatus Antonius fudit siue continuit odorem liliū quantum ad castitatis mundiciam. Vnde ipsius anime loquitur Christus Cant. II (2,2): *Sicut liliū inter spinas, sic amica mea inter filias*. Spine significant motus carnis, temptationes diaboli, oblectamenta huius mundi: in quibus omnibus beatus Antonius extitit sicut liliū, quia punctus per temptationes maiorem fudit odorem orando, ieiunando, longas uigilias pertrahendo. Ideo cantat Ecclesia: «Iustus germinabit sicut liliū». Sed iste flos perit in pluribus. Vnde Naum I (1, 4): *Flos Libani elanguit*. Libanus quidem interpretatur 'candidacio', et significat illum qui est candidus in moribus, cuius flos est mentis et carnis continentia uel castitas, que languescit per oculum, moritur per consensum operis, arescit et marcescit per consuetudinem».

60. «Hic commendatur et describitur uita beati Antonii a duobus: primo a pulchritudine aspectus delectabilis; secundo a predicatione effectus admirabilis. Primum ibi: *labia eius lilia*, secundum ibi: *stillancia mirram primam*. [...] Fuit et liliū, quia liliōsam uitam mundissime castitatis in corde corpore et ore secundum gloriam celestis patrie predicando. Labia eius lilia, quia uerba doctrine eius ad statum candidissime uite predixerunt». Sankt Florian, Augustiner-ChorherrenStift, ms. XI.289, ff. 69v-71r: 70r.

61. «Sunt autem quatuor uermes uenenosi qui liliū pulchritudinem extirpare nituntur corroderentes ipsis radicem et ut *decidat et arescat*: primum est diabolica siue carnalis temptatio plena ueneno mortifero. Secundum fomentum gula, uini, scilicet, et cibi repletio. Tertium occiositas. Quartum malus et familiaritas». Sankt Florian, Augustiner-ChorherrenStift, ms. XI.289, ff. 69v-71r: 70r.

62. «Quantum ad tercium subdicatur: *et quasi lilia que sunt in transitu aque* [Eccli. 50, 1]. Fuit autem beatus Anthonius sicut liliū in fama propter germinabilitatem radicis cordis per studium meditationis Osee ultimo (14, 6): *Ero quasi ros, Israel germinabit quasi liliū*; propter soliditatem stipitis mentis per fastigium contemplationis, Cant. 2 (2, 1): *Ego flos campi et liliū conuallium*; propter uiriditatem, scilicet folii coloris per speculum compassionis, Cant. 2 (2, 16-17): *Dilectus meus mihi et ego illi qui pascitur inter lilia, do<nec> aspiret dies et inclinentur umbre*; propter suauitatem odore per haustum deuotionis, Eccli. 29 [39, 19]: *Quasi liliū date odorem et frondete gratiam*; propter candorem floris per fructum uirginalis pudoris, Cant. 2 (2, 2): *Sicut liliū inter spinas* etc.; propter iocunditatem operis per aggressum generalis perfectionis, Iudit 4 [10, 3]: *Assumpsit dextraliola et lilia et in aures et anulos et in omnibus ornamentis suis ornauit se*. Barcellona, Arquivo de la Corona de Aragòn, ms. Ripoll 209, ff. 99vb-100va: 100ra-100rb.

la Rochelle aveva scritto qualche decennio prima sullo stesso *thema*. Attraverso la figura del giglio viene esaltata l'unione necessaria tra meditazione, conoscenza intima della Sacra Scrittura e predicazione, tra vita passiva e vita attiva, come richiesto a ogni frate minore e sostenuto dai difensori dell'Ordine di fronte ai loro detrattori già intorno alla metà del Duecento<sup>63</sup>.

La rosa è il secondo attributo floreale connesso alla vita di Antonio nel sermone *Christi bonus odor sumus*. Anche in questo caso il predicatore attinse a un patrimonio esegetico già associato ad Antonio dallo stesso Giovanni de la Rochelle, il quale introdusse una lettura della rosa invernale destinata a fissarsi nell'omiletica su Antonio e a venire ripresa da vari predicatori, tra cui l'anonimo autore del sermone sull'epistola ai Corinzi. Per il *magister* parigino<sup>64</sup>, così come per l'autore del sermone *Christi bonus odor sumus*<sup>65</sup>, per *Graeculus*<sup>66</sup> e per la quasi totalità dei predicatori esaminati, la rosa è il simbolo della volontà di martirio di Antonio e ne indica la pazienza nelle avversità. La volontà di martirio viene quindi cristallizzata in un profumo dolce, come dolce è, secondo la tradizione, il profumo del sangue di Cristo durante la Passione. Mi sembra che l'accostamento tra la rosa e la volontà di martirio mirino a rafforzare l'idea della *imitatio Christi* da parte del santo, anche nel momento in cui egli dovette rinunciare all'effusione del proprio sangue. Si distacca da questa lettura solamente l'autore del sermone custodito a Barcellona (*Quasi arcus refulgens*), secondo cui la rosa invernale è il simbolo della purezza e bellezza morale di Antonio, in una lettura tradizionalmente legata alla figura di Maria<sup>67</sup>. Secondo questo predicatore, come l'incenso è medicina per la malattia corporale, così la rosa lo è per quella spirituale e permette ai fedeli di conoscere l'approvazione di Dio per l'azione e le virtù antoniane<sup>68</sup>.

Sempre nel sermone *Christi bonus odor* il campionario di oggetti 'sensuali' che rappresentano Antonio introduce la vite quale simbolo dell'umiltà del santo. Si tratta di un'interessante innovazione, non seguita da altri predicatori e destinata a non avere fortuna iconografica<sup>69</sup>.

63. Per un inquadramento storiografico si veda la bibliografia riportata in LOMBARDO 2022, p. 133, nota 98.

64. BALDUINUS AB AMSTERDAM 1958, p. 52: «Ipse enim Antonius fuit rosa propter patientiam, et ei competit quod dicitur Eccli. XXXIX [24, 18]: Quasi plantatio rose in Jerico, quod interpretatur defectus et convenit optime religioni fratrum minorum. In beato Antonio fuerunt rose propter fervorem patientie, que movit ipsum ad ordinem dum audiret quinque fratres marturiatos apud Marrochium a paganis. Propter quam causam elegit consortium vite ut posset pervenire ad consortium martyrii et glorie».

65. *Christi bonus odor*: «Rose, quantum ad desiderium paciendi pro Christo et per compassionem infirmorum. Dixit enim fratribus: "Hoc pacto Ordinem uestrum introibo: ut me statim transmittatis ad Saracenos". Ideo dicere potest beatus Antonius Eccli. XXIV (24, 18): *ego quasi plantatio rose in Ierico*. Ierico quidem interpretatur 'luna' et significat mundum mutabilem ut luna, ubi beatus Antonius extitit sicut rosa per desiderium paciendi. Poterat enim dicere beatus Antonius illud Iob VI (6, 8-9): *Quis det ut ueniat peticio mea? Qui cepit, ipse me conterat, soluat manum suam et succidat me*».

66. «Hic quid quasi flos rosarum per feruorem martyrii, sicut de eo dicitur: "Feruetur ad martyrium" etc. "More enim elephantis uiso sanguine uue et mori funditur insoncium sanguinis" etc.». Sankt Florian, Augustiner-ChorherrenStift, ms. XI.289, ff. 69v-71r: 69v.

67. McMICHAEL - WRISLEY SHELBY 2019, *passim*.

68. «Quantum ad secundum subdicitur: *et quasi flores rosarum in di<ebus> uernis*. Fuit autem beatus Anthonius uere flos in uita sua: propter puritatem clarificationis mentalis, Cant. I [2, 5]: *Fulcite me floribus* etc.; propter speciositatem uenustatis moralis, Eccli. 24 (24, 23): *Flores mei fructus honoris et honestatis*, Cant. 2 (2, 12): *Flores apparuerunt in terra nostra*; propter medicinalitatem omnis infirmitatis spiritualis, Cant. [7, 12]: *Videamus si flores fructus parturiuntur, si floruerunt mala punica*; propter repululositatem caritatis, Num. 17 (17, 8): *Inuenit Moyses uirgam Aaron germinasse in domo Leui et turgentibus gemmis erumpebant flores*». Barcellona, ACA, Ripoll. 209, ff. 99vb-100va: 100ra.

69. Sull'iconografia di sant'Antonio di Padova si vedano almeno: ANDERGASSEN 2016; BAGGIO 2017; BERTAZZO 1995; FRANCO 2017; GIEBEN 1997.

Secondo il predicatore, il fiore della vite spande intorno a sé e per lunghe distanze un potente profumo in grado di scacciare i demoni e di infondere la speranza di una buona vendemmia, cioè della ricchezza dei premi della vita eterna<sup>70</sup>. La vite è naturalmente collegata alla simbologia dell'uva e al suo significato eucaristico, e intende rafforzare l'idea di un Antonio che si fa umile per imitare perfettamente Cristo. L'innovazione di questo passaggio, o meglio di quest'attributo, si coglie ancor meglio qualora se ne cerchi un parallelo all'interno del *corpus* omiletico santantoniano finora studiato: la simbologia della vite e dell'uva compare talvolta nei sermoni su sant'Antonio, ma raramente trova un legame con il senso dell'olfatto, anzi spesso neppure con il gusto o la vista, probabilmente in quanto troppo ricca di un significato preciso e portante per poter essere piegata alle esigenze dei predicatori, che pure su di essa si soffermano per ricordare la volontà del santo di sacrificarsi al fine di assomigliare a Cristo. Anche un predicatore attento all'odor e all'odoratus come il *Graeculus*, nel suo sermone *Porrexit manum suam*, ricorda la pianta non per il suo fiore, bensì solo per il gusto del frutto, l'uva, che è memoria del sacrificio di Cristo attraverso il vino dell'altare<sup>71</sup>. Un anonimo frate centroitaliano, invece, dedicando tutto il suo sermone all'immagine della vite, afferma che l'odore di tale pianta è il simbolo sia della predicazione di Antonio<sup>72</sup> sia della sua *conversatio*<sup>73</sup>, momenti raffigurati invece dalle mele nel già citato sermone *Christi bonus odor*, dove tocca a questi frutti ricordare la capacità del santo di attirare i fedeli attraverso parole uniche per bellezza, odore e sapore<sup>74</sup>. Come le mele, la predicazione di Antonio fu bella perché priva di ogni parola in grado di suscitare biasimo, dolce perché trasmetteva al popolo ciò che nasceva dalla contemplazione delle cose celesti, e profumata perché parlava di Sacra Scrittura e nasceva dalla concordanza tra dottrina e vita<sup>75</sup>. L'immagine delle mele non era inusuale all'interno dell'omiletica su Antonio, in quanto tale frutto era collegato alla predicazione attraverso la vista e il gusto e avrebbe trovato spazio all'in-

70. *Christi bonus odor*: «Vitis, quantum ad humilitatem. Vnde in eius persona dicit Eccli. XXIV (24, 23): *Ego quasi uitis fructificaui suauitatem odoris*. Flori autem uitis assimilatur humilitas: quia pellit animalia uenenata, idest demones. Vnde Iudith XV (15, 13): *Tunc ululauerunt castra Assyriorum, quando apparueunt humiles mei*; tunc enim demones terrentur quando humiles apparent; quia suauis odor et multum diffunditur. Vnde Iudith IX (9, 16): *Tu Domine cui semper mansuetorum et humilium placuit deprecatio. Oratio enim humiliantis se penetrat nubes, ut dicit Eccli. XXXV (35, 21), quia de ea speratur optimus fructus*. Vnde Matt. XXIII (23, 12): *Qui se humiliat, exaltabitur*».

71. LOMBARDO 2022, pp. 443-444, n. 171.

72. «Datione salutis est predicationis quia suauitatem odoratum. Odor iste non aliud fuit nisi sua predicatione. Dicit ergo: ego sicut uitis etc.». Sarnano, Bibl. Com., ms. E-G, f. 176v.

73. «Antonius fuit uitis [...] odorifera in floribus per conuersationis pulchritudinem [...]». Sarnano, Bibl. Com., ms. E-G, f. 176v.

74. *Christi bonus odor*: «A fructuositate predicationis, in odorem fructuum; de quibus dicit Ecclesia ipsi beato Antonio in Cant. VII (7, 8): *Odores tui sicut odores malorum*. Ideo in persona beati Antonii potest dici Iob IX (9, 25-26): *Dies mei transierunt sicut naues poma portantes*. Hec poma uerba beati Antonii, habuerunt pulchritudinem, odorem et saporem».

75. *Christi bonus odor*: «Pulchritudinem, quia ab omni stultiloquio aliena. Vnde Iudith VIII (8, 28): *Non est in sermonibus tuis ulla reprehensio*. Sic dicit Ps.: *Eloquia Domini, eloquia casta*. Ideo dicitur Prou. III (3, 14): *Primi et purissimi fructus eius*. Sed multorum sermo est ualde turpis, unde Prou. XV (15, 2): *Os stultorum ebullit stultitiam*. 'Ebullit' dicit, quia cor feruet per maliciam. Odorem suauem, quia de Scriptura diuina loquebatur et uita concordabat doctrine. Ideo dici potest beato Antonio Cant. VII (7, 9): *Guttur tuum sicut uinum optimum*. Sed quia multorum uerba ualde fetent, dum alios infamant; ideo dicit Ps.: *Sepulcrum patens est guttur eorum* etc. Saporem dulcem, quia auriebat in contemplationem quod postea populo effundebat. Ideo dicitur Cant. IV (4, 11): *Mel et lac sub lingua eius*. Sed quia amaros fructus multi proferunt per linguam, ideo dicit Ps. [13, 3]: *Quorum os maledictione et amaritudine plenum est*. Vnde Prou. X (10, 16): *Fructus impii ad peccatum*».

terno della predicazione per il 13 giugno con descrizioni talvolta vivaci ed evocative per il tipo di fonte. Ciò che rende unico l'anonimo autore del sermone *Christi bonus odor* non è quindi il suo apporto nel creare nuovi riferimenti degli attributi del santo, ma la sua spiccata capacità di appropriarsi di un patrimonio esegetico molto noto e rimaneggiarlo per ottenere un effetto nuovo e inusitato, destinato a riscuotere un discreto successo, se si guarda alla fortuna manoscritta del sermone.

Lo stesso apporto si nota qualora si vada a guardare ciò che egli scrisse sull'incenso e sugli unguenti, largamente presenti nei sermoni *de sancto Antonio*. Per il predicatore essi sono simbolo dei miracoli e sono in grado di superare anche la forza del profumo delle pomate più ricche. L'abbondante patrimonio esegetico legato all'incenso viene saccheggiano a piene mani dai predicatori<sup>76</sup>, in quanto proprio tale aroma, nei suoi usi liturgici e medici, porta con sé il duplice significato di produrre un fumo visibile con un odore invisibile – cioè di rivelare la virtù odorifera della sostanza solamente attraverso la sua distruzione<sup>77</sup> – e di essere direttamente associato alla preghiera e a Cristo attraverso la memoria del Salmo 141 e della Seconda lettera ai Corinzi (2Cor. 2, 12-16)<sup>78</sup>. L'azione taumaturgica del santo, visibile nei suoi risultati, ma che – a differenza di quanto avviene nella tradizione agiografica – trova espressione solo nella memoria di un buon profumo che libera dalle infermità del corpo e dell'anima e testimonia la certezza della resurrezione futura. Così nella versione assisana del sermone *Ecce odor filii* si legge che le vesti di Antonio profumano «sicut thuris» (da Cant. 4, 11) a causa del fuoco della carità e della potenza dell'opera del santo, opera che trova proprio nei miracoli la sua espressione e può essere eguagliata solamente da mille medicine e unguenti<sup>79</sup>. Nel più volte citato sermone di Barcellona *Quasi arcus refulgens* l'incenso, estivo in quanto espressione dell'ultima parte della gloria antoniana, è figura dei carismi del santo, espressi nei suoi miracoli e utili al riconoscimento universale della sua fama e grazia<sup>80</sup>. Tali grazie sono confermate anche dal profumo che – secondo l'autore del *Christi bonus odor* – aleggia intorno alle reliquie del corpo di Antonio<sup>81</sup>. È evidente

76. Cfr. PALAZZO 2017, pp. 49-50.

77. BENOÎT 2012, p. 6.

78. Salmo 141, 2: *La mia preghiera stia davanti a te come incenso, le mie mani alzate come sacrificio della sera*; 2Cor 2, 12-16: *Giunto a Tròade per annunciare il vangelo di Cristo, sebbene nel Signore mi fossero aperte le porte, non ebbi pace nel mio spirito perché non vi trovai Tito, mio fratello; perciò, congedatomi da loro, partii per la Macedonia. Siano rese grazie a Dio, il quale sempre ci fa partecipare al suo trionfo in Cristo e diffonde ovunque per mezzo nostro il profumo della sua conoscenza! Noi siamo infatti dinanzi a Dio il profumo di Cristo per quelli che si salvano e per quelli che si perdono; per gli uni odore di morte per la morte e per gli altri odore di vita per la vita. E chi è mai all'altezza di questi compiti?* Per la trattazione di questi passi si veda PALAZZO 2017, pp. 48-49.

79. Vd. *supra* nota 55, «mille medecene».

80. «Quantum ad quartum subdicitur [Eccli. 50, 8]: *Et quasi thus redolens in diebus estatis*. Fuit autem beatus Anthonius quasi thus redolens diuinis afflatibus: per orationis fragranciam, Cant. 3 (3, 6): *Sicut uirgula fumi ex aromatibus mirre et thuris*; propter martyrii flagranciam, Eccli. 50 (50, 9): *Quasi ignis effulgens et thus ardens in igne*; propter carismatum exuberanciam, Cant. 4 (4, 11): *Odor unguentorum tuorum sicut odor thuris*; propter miraculorum euidentiam, Eccli. 24 (24, 21): *Quasi libanus* – pro thure hic ponitur – *non incisus uaporauit habitationem meam*; propter uniuersorum beneficienciam et beniuolenciam ad famam et graciam, Ex. [30, 34]: *Thus lucidissimum offeres michi*. Sed ipsum etc.». Barcellona, ACA, Ripoll 209, ff. 100rb-100va.

81. *Christi bonus odor*: «Ab excellencia et prerogatiua miraculorum in odore aromatum; de quibus Cant. IV (4, 10): *Odor unguentorum tuorum super omnia aromata*. Miracula quidem facta per beatum Antonium uelud unguenta preciosa superant uirtutem et odorem aromatum: quia sanatiua corporalium infirmitatum. Vnde dici potest beato Antonio illud Sap. [16, 12]: *Non herba neque malagma sanauit eos, sed sermo tuus*, idest oratio tua ad Deum fusa; quia expulsio spiritualis infirmitatis id est infidelitatis, sicut de siphon pleno quem de alto proiecit hereticus

che non si tratta di una testimonianza su una realtà o notizia effettivamente riguardante il tumulo, quanto di un prestito letterario o, meglio, di una tradizione di lunghissima data secondo cui un corpo santo, per essere riconosciuto tale, deve emanare un buon profumo in ogni momento, anche anni dopo la morte<sup>82</sup>.

Non è difficile immaginare la capacità evocativa di queste parole in persone abituate a frequentare chiese in cui si ammassavano malati afflitti da ogni genere di male fisico e spirituale alla ricerca del miracolo che potesse liberarli da tali affanni. Già nell'*Assidua* (c. 1232) venivano richiamati ripetutamente il sudore, il pus, le piaghe o altre malattie che affliggevano coloro che da subito si recarono sulla tomba di Antonio per essere sanati e non abbiamo motivo di credere che in altri luoghi, davanti ad altri tumuli, le reazioni – e di conseguenza gli odori – fossero diverse. L'olezzo di questa umanità varia doveva essere ben presente al pubblico che ascoltava i predicatori, così come ognuno doveva ben conoscere il profumo degli incensi che per motivi non solo liturgici, ma anche sanitari impregnavano le chiese. Il richiamo a questi ultimi, l'associarli al momento in cui, per miracolo, svaniva la malattia e con essa anche il fetore da essa causato, era un espediente particolarmente efficace per ottenere un immediato effetto di stupore, di partecipazione e di approvazione verso la celebrazione della grandezza del santo. Ma la malattia non è solamente individuale, così come l'azione di Antonio non fu rivolta solamente al singolo, bensì alla comunità tutta. Come ricorda un anonimo frate minore attivo a Oxford tra il 1293 e il 1294 che compose un sermone conservato a Worcester<sup>83</sup>, in un continuo parallelo tra sant'Antonio e san Paolo, gli unguenti sono formati dalle necessità dei poveri e dei derelitti che affollano le chiese e questi, una volta infusi con l'olio della misericordia e con l'ardore della carità, diventano profumi in grado di risanare le ferite che lacerano il corpo di Cristo, come le divisioni e i conflitti che sconvolgono la Chiesa<sup>84</sup>. La percezione dell'odore della santità trascende dunque la sfera meramente teologica, per acquisire un rilievo sociale, ossia il potere di portare la pace all'interno della comunità, dato che ogni lotta o faziosità è una ferita, un morbo direi, che ne compromette la salute e l'integrità.

---

et inuentus est illesus. Vnde potuit dicere ille hereticus et similes eius illud Io. IV (4, 42): *Iam non propter tuam loquelam credimus; ipsi enim audiuimus et scimus; quia certificatiua future resurrectionis. Si enim sic doctavit Deus reliquias corporis extinctas beati Antonii in presenti seculo, neque credendum est quia multo gloriosius honorabit corpus eius in futuro iudicio. Ideo dicere possumus illud Cant. I (1,3): Curremus in odorem unguentorum tuorum*».

82. BENOIT 2012, p. 20.

83. LOMBARDO 2022, pp. 377-378, n. 86.

84. «Quarto implet eam unguento compassionis, Io. XII (12, 3): *Domus impleta ex odore unguenti. Vnguentum hoc odoriferum conficitur ex necessitatibus pauperum, culpulis delinquentium, perturbacionibus et tristium et omnibus proximorum, etiam si fuerunt inimici. Hec igitur, oculo pietatis inspecta, infuso oleo misericordie et ardore caritatis decocta, unguenta sunt odorifera. Hec sunt eis qui parati sunt magis dare quam accipere, ignoscere quam irasci proximorum necessitates sicut proprias respirantes. Hoc modo Paulus erat uas aromaticum et odoriferum et refectum omni puluere pigmentario quem sic afferant sollicitudo omnium ecclesiarum quia infirmabatur cum infirmantibus. Decebat enim purissimis aromatibus redolere ubera que Christi membra lacerauerunt, quorum Paulus uir erat percuciens semel, et iterum donec Christus formaretur in eis et membra sua capiti reformarentur*». Worcester, Cathedral Library, ms. 74, ff. 66r-67v: 67v.

## CONCLUSIONI

La cultura olfattiva cristiana, come viene definita da Katelynn Robinson<sup>85</sup>, trova nei sermoni su sant'Antonio un discreto campo di azione in cui i profumi vengono associati alla sua levatura spirituale, alla sua santità, più che al corpo stesso del santo<sup>86</sup>. Sono essenze, ritenute reali dai fedeli e dagli agiografi, che si sprigionano per lo più durante la vita del frate, testimoniando l'azione dello Spirito Santo, l'alito di Dio, nella vita di Antonio. L'*odor* di quest'ultimo diventa, nelle parole dei predicatori, testimonianza della fede stessa del credente, ritenuto il solo in grado di sentirlo e, a sua volta, di emanarlo in virtù dell'esempio del santo, la cui perfezione viene invitato ad emulare per compiacere Dio<sup>87</sup>.

Non è difficile immaginare i predicatori mentre indicano immagini o rievocano con gesti quanto detto su Antonio, anche grazie alla facile reperibilità degli oggetti evocati durante le prediche: una rosa, un giglio, un incensiere. Non è neppure un caso che sia la *Legenda Rigaldina* l'unica *Vita* antoniana a citare l'«odor aromatum et etiam unguentorum, ut post eius odorem currerent universi»<sup>88</sup>: ciò dimostra, una volta di più, la stretta connessione di questa legenda agiografica con l'omiletica sul santo. Nella *Rigaldina*, ma soprattutto nei sermoni, l'Antonio-profumo si accosta delicatamente all'Antonio-voce, creando un'atmosfera di dolcezza e piacevolezza nella predicazione dei suoi confratelli, i quali avvolgevano con le loro parole il proprio pubblico, accompagnandolo verso la contemplazione di Dio attraverso la memoria sensoriale dell'umile frate di Lisbona.

---

85. ROBINSON 2020, p. 157.

86. SBALCHIERO 2002, p. 561.

87. MELONI 1998, p. 643.

88. Vd. *supra* nota 19.



## ABBREVIAZIONI

BSC = Biblioteca del Sacro Convento.

### ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- ANDERGASSEN 2016 = L. Andergassen, *L'iconografia di sant'Antonio di Padova dal XIII al XVI secolo in Italia* (Centro Studi Antoniani, 60), Padova 2016.
- BAGGIO 2017 = L. Baggio, "Le immagini di Antonio nella tradizione iconografica padovana", in *Antonio di Padova e le sue immagini. Atti del XLIV Convegno internazionale (Assisi, 13-15 ottobre 2016)*, Spoleto 2017: 307-350.
- BALDUINUS AB AMSTERDAM 1958 = Balduinus ab Amsterdam, "Tres sermones inediti Ioannis de Rupella in Honorem S. Antonii Patavini", in *Collectanea Franciscana* 28, 1958: 33-58.
- BELL 2008 = D.N. Bell, *Twelfth-century commentaries on the Song of Songs and the nature of monastic spirituality: a reassessment*, in GUGLIEMMETTI 2008: 371-396.
- BENOÎT 2012 = J.-L. Benoît, "Autour de l'odeur de sainteté, les parfums dans le monde chrétien", in *IRIS* 33, 2012: 55-89.
- BERTAZZO 1995 = L. Bertazzo, "Note di iconografia antoniana", in *Antonio ritrovato. Il culto del Santo tra collezionismo religioso e privato*, Padova 1995: 19-25.
- BILLER 1997 = P. Biller, *Introduction: John of Naples Quodlibets and Medieval Theological concern with the Body*, in *Medieval Theology and the Natural Body*, ed. P. Biller - J. Minnis, York 1997: 3-12.
- BILLER - ZIEGLER 2001 = *Religion and Medicine in the Middle Ages*, ed. P. Biller - J. Ziegler, York 2001.
- BONAVENTURA 1891 = Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum* (Bonaventura, Opera Omnia, vol. 5), studio et cura pp. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas 1891: 293-316.
- BOUQUET - NAGY 2018 = D. Bouquet - P. Nagy, *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*, Roma 2018.
- CASAGRANDE 2002 = C. Casagrande, "Sistema dei sensi e classificazione dei peccati (secoli XII-XIII)", in *Micrologus* 10, 2002: 33-53.
- CASEAU 2014 = B. Caseau, *The Senses in Religion: Liturgy, Devotion, and Deprivation*, in NEWHAUSER 2014: 89-110.
- CASEAU - NERI 2021 = B. Caseau - E. Neri, "La question de la sensorialité en histoire antique et médiévale", in *Rituels religieux et sensorialité (Antiquité et Moyen-âge). Parcours de recherche*, eds. B. Caseau - E. Neri, Cinisello Balsamo 2021: 21-55.
- CHIAPPARINI 2022 = G. Chiapparini, "Note storico-religiose sulla percezione sensoriale della santità", in *Annali di scienze religiose* 15, 2022: 11-41.
- COURTNEY 2001 = W.J. Courtney, *Curers of Body and Soul: Medical Doctors as Theologians*, in BILLER - ZIEGLER 2001: 69-75.

- DAHAN 2008 = G. Dahan, *Recherches sur l'exégèse du Cantique des Cantiques au XIII<sup>e</sup> siècle*, in GUGLIEMMETTI 2008: 493-536.
- DEL COGLIANO 2012 = M. Del Cogliano, *Gregory the Great: On the Song of Songs* (Cistercian Studies Series, 244), Collegeville 2012.
- DOLSO 2014 = *Fonti agiografiche dell'Ordine francescano*, a cura di M.T. Dolso, Padova 2014.
- DOLSO 2014a = M.T. Dolso, *Vita di sant'Antonio confessore ovvero vita seconda o legenda anonima o giuliana. Autore Giuliano da Spira dell'Ordine dei Minori (c. 1235)*, in DOLSO 2014: 295-323.
- FASSETTA 2012 = R. Fassetta, "Le corps dans l'anthropologie monastique de saint Bernard", in *Cîteaux. Commentarii cistercienses* 63, 2012: 91-107.
- FRANCO 2017 = T. Franco, "Note sull'iconografia antoniana nel primo Trecento", in *Antonio di Padova e le sue immagini. Atti del XLIV Convegno internazionale (Assisi, 13-15 ottobre 2016)*, Spoleto 2017: 283-306.
- GAMBOSO 1981 = *Vita Prima di s. Antonio o «Assidua» (c. 1232)* (Fonti agiografiche antoniane, 1), a cura di V. Gamboso, Padova 1981.
- GAMBOSO 1985 = Giuliano da Spira, *Officio Ritmico e Vita Secunda* (Fonti agiografiche antoniane, 2), a cura di V. Gamboso, Padova 1985: 253-521.
- GAMBOSO 1992 = *Vite «Raymundina» e «Rigaldina»* (Fonti agiografiche antoniane, 4), a cura di V. Gamboso, Padova 1992: 329-687.
- GAVRILYUK - COAKLEY 2012 = *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*, eds. P.L. Gavrilyuk - S. Coakley, Cambridge 2012.
- GIEBEN 1997 = S. Gieben, "La componente figurativa dell'immagine agiografica. L'iconografia di sant'Antonio nel secolo XIII", in «*Vite*» e *vita di Antonio di Padova. Atti del Convegno internazionale sulla agiografia antoniana (Padova, 29 maggio-1 giugno 1995)* (Centro Studi Antoniani, 25), a cura di L. Bertazzo, Padova 1997: 321-333.
- GUGLIEMMETTI 2008 = *Il Cantico dei cantici nel Medioevo*, Atti del colloquio (Gargnano sul Garda, 22-24 maggio 2006), a cura di R. Guglielmetti, Firenze - Certosa del Galluzzo 2008.
- GUILELMUS PERALDUS 1512 = Guilelmus Peraldus, *Summa de virtutibus et vitiis, ex typiis Johannis Petit Johannis Frellon et Francisci Regnault, Parisius 1512*.
- INFANTE 2000 = R. Infante, "Maria di Betania e l'unzione di Gesù", in *Vetera Christianorum* 37, 2000: 35-55.
- KÄRKKÄINEN 2014 = P. Kärkkäinen, *The Senses in Philosophy and Science: Mechanic of the Body or Activity of the Soul*, in NEWHAUSER 2014: 111-132.
- LOMBARDO 2012 = E. Lombardo, "Auctoritates e sermoni. Un caso di studio: i sermoni su sant'Antonio di Padova (XIII-XIV secolo) e l'agiografia", in *La compilación del saber en la Edad Media. La compilation du savoir au Moyen Age. The Compilation of Knowledge in the Middle Ages*, editado por M.J. Muñoz - P. Cañizares - C. Martín, Porto 2013 (TEMA, 69): 315-332.
- LOMBARDO 2022 = E. Lombardo, *Parole e scritture per costruire un santo. Sant'Antonio dei frati minori nei sermoni medievali (1232-1350)* (Centro Studi Antoniani, 72), Padova 2022.
- MATTER 1990 = E. A. Matter, *The Voice of my Beloved. The Song of the Songs in Western Medieval Christianity*, Philadelphia 1990.

- McMICHAEL - WRISLEY SHELBY 2019 = *Medieval Franciscan Approaches to the Virgin Mary. Mater misericordiae sanctissima et dolorosa* (The Medieval Franciscans, 16), eds. S. McMichael - K. Wrisley Shelby, Leiden - Boston 2019.
- MELONI 1975 = P. Meloni, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1, 3* (Verba seniores, n.s., 7), Roma 1975.
- MELONI 1998 = P. Meloni, "Resurrezione di Cristo e vita del cristiano nell'esegesi di Ambrogio al *Cantico dei Cantici*", in *Nec timeo mori*, Atti del congresso di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio (Milano, 4-11 aprile 1997), a cura di L.F. Pizzolato - M. Rizzi, Milano 1998: 639-648.
- MURAT 2019 = Z. Murat, *Rappresentare la 'Natura Incorrotta': casse reliquiario e corpi santi a Venezia fra XIII e XV secolo*, in *Rappresentazioni della natura nel Medioevo*, a cura di O. Grassi - G. Catapano, Firenze 2019: 221-239.
- NEUHAUSER 2014 = *A cultural history of the senses in the Middle Ages*, ed. by R.G. Newhauser, London - Oxford - New Delhi - Sydney 2014.
- NEUHAUSER 2014a = R. Newhauser, *Introduction*, in NEUHAUSER 2014: 11-22.
- NEUHAUSER 2015 = R.G. Newhauser, "The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages", in *Handbook of medieval Culture. Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*, ed. by A. Classe, vol. 3, Berlin 2015: 1559-1575.
- NOVI CHAVARRIA 2021 = E. Novi Chavarría, "Tra emotion history e storia urbana: i percorsi della ricerca", in *Emozioni e luoghi urbani. Dall'antichità a oggi*, a cura di E. Novi Chavarría - Ph. Martin, Roma 2021: 9-25.
- PALAZZO 2010 = É. Palazzo, "Art, liturgy and the five senses in the Early Middle Ages", in *Viator* 41, 2010: 25-56.
- PALAZZO 2017 = É. Palazzo, *L'invenzione cristiana dei cinque sensi nella liturgia e nell'arte del Medioevo*, Napoli 2017.
- PARAVICINI BAGLIANI 2015 = *Parfums et odeurs au Moyen Âge. Sciences, usages, symboles* (Micrologus' Library, 67), textes réunis par A. Paravicini Bagliani, Firenze 2015.
- REYERSON 2014 = K. Reyerson, *Urban Sensations: the Medieval City Imagined*, in NEUHAUSER 2014: 45-65.
- RIGON 2014 = A. Rigon, *Vita del beato Antonio dell'Ordine dei frati minori ovvero Legenda Rigaldina. Autore frate Giovanni Rigaldi dell'Ordine dei Minori (Fine secolo XIII-inizi secolo XIV)*, in *Fonti agiografiche dell'Ordine francescano*, a cura di M.T. Dolso, Padova 2014: 403-447.
- ROBINSON 2020 = K. Robinson, *The sense of smell in the Middle Ages. A Source of Certainty*, London - New York 2020.
- ROCH 2009 = M. Roch, *L'intelligence d'un sens. Odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles)*, Turnhout 2009.
- RUDY 2002 = G. Rudy, *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*, New York - London 2002.
- SBALCHIERO 2002 = P. Sbalchiero, *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, Paris 2002.

- STRAPPAZZON 2014 = V.I. Strappazon, *Vita prima del beato Antonio detta anche legenda "Assidua" di un frate anonimo dell'Ordine dei Minori (circa 1232)*, in *Fonti agiografiche dell'Ordine francescano* 2014: 235-291.
- SUTCLIFFE 2023 = E. Sutcliffe, "Medical knowledge in thirteenth-century preaching: the sermons of Luca da Bitonto", in *Journal of Medieval History* 49, 2023: 45-71.
- VAUCHEZ 1981 = A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1981.
- WALLIS 2014 = F. Wallis, *Medicine and the Senses: Feeling the Pulse, Smelling the Plague, and Listening for the Cure*, in NEWHAUSER 2014: 133-152.
- WOOLGAR 2014 = C. Woolgar, *The Social Life of the Senses: Experiencing the Self, Others, and Environments*, in NEWHAUSER 2014: 23-43.
- ZIEGLER 1995 = J. Ziegler, "Medical Similies in Religious Discours: The case of Giovanni da San Gimignano OP (ca. 1250-ca. 1333)", in *Sciences in Context* 8, 1995: 103-131.
- ZIEGLER 1998 = J. Ziegler, *Medicine and Religion (c. 1300). The case of Arnau de Vilanova*, Oxford 1998.
- ZIEGLER 2001 = *Medicine and Immortality in Terrestrial Paradise*, in BILLER - ZIEGLER 2001: 201-242.