



Dio, il mare e gli uomini

Pesche miracolose, tempeste sedate
ed altri miracoli sul mare
nella prima agiografia latina (IV-VI secolo)

Edoardo Ferrarini

QUADERNI DI STORIA RELIGIOSA

2008

Pesche miracolose, tempeste sedate ed altri miracoli sul mare nella prima agiografia latina (IV-VI secolo)

Edoardo Ferrarini

«Quando eravamo bambini», ricorda Agostino in una delle sue lettere, «anche solo vedendo dell'acqua in un piccolo bicchiere, già potevamo immaginarci il mare»¹. Questo sguardo incantato e pieno di stupore per uno dei più grandiosi *mirabilia* operati da Dio con la creazione, la *congregatio aquarum*², è il medesimo che il vescovo di Ippona insegnerà un giorno ai fedeli della sua Chiesa, ricordando loro la grandezza dei *quotidiana miracula Dei*³, come sono, appunto, gli elementi della natura. Il fatto che questi spettacoli si ripresentino ogni giorno ai nostri occhi con duratura assiduità, insegna Agostino, non ci autorizza a guardarli con minore meraviglia: i miracoli della natura, in certo senso, superano anche quelli *contra naturam* delle narrazioni evangeliche⁴.

Ecco una prospettiva del tutto estranea alle fonti agiografiche. Per coloro che intendevano *scribere sanctorum gesta*, infatti, l'ambiente naturale, al pari di quello più antropizzato delle città, altro non era che l'inevitabile teatro dell'epopea dei santi. Più che la contemplazione dei *mirabilia Dei*, nei quali il Creatore ha lasciato un'impronta eloquente delle sue perfezioni, all'agiografo compete il racconto della santità di uomini che, nel contatto con la natura o nelle relazioni sociali, hanno reso se stessi perfetti, dell'identica perfezione del Padre loro celeste⁵. La prova della santità di questi uomini, il sigillo che ne autentica il cammino di perfezione e lo rivela come gradito a Dio sono, in vita e soprattutto *post mortem*, i miracoli⁶. Nonostante qualche resistenza di carattere teologico, affiorante qua e là fra le pagine di alcuni Padri della Chiesa dei primi secoli⁷, e sebbene sia esistita anche una corrente agiografica in apparenza impermeabile alla miracolistica ed alla taumaturgia (mi riferisco a quella

espressa dall'ambiente monastico di Lérins⁸), proprio con il VI secolo sembra nettamente prevalere una considerazione positiva e senza remore verso il miracolo: assunto il ruolo di *condicio sine qua non* dell'esperienza della santità individuale, diventa il tratto dominante e il vero movente narrativo delle agiografie medievali. Occuperà con prepotenza le pagine dei biografi, avrà la forza di costituirsi come genere a sé stante (i cosiddetti *libelli miraculorum*), arriverà talora a dilagare, senza misura, fino all'«accumulation monotone»⁹.

Dai *mirabilia Dei*, dunque, alle *virtutes sanctorum*. Il passaggio, si noti, non comporta alcuna perdita o riduzione della dimensione teocentrica, dal momento che l'autore indiscusso di questi *signa* è sempre considerato, in ultima istanza, Dio stesso¹⁰. Il santo, infatti, è costantemente presentato come un umile strumento, un mediatore che, per i suoi meriti, ottiene da Dio con la preghiera una manifestazione sensibile straordinaria della grazia. Lo strumento più formidabile a disposizione di un agiografo per affermare questo teocentrismo era il procedimento della stilizzazione biblica¹¹: i santi ripetono i miracoli dei giusti dell'Antico e del Nuovo Testamento, quando non quelli del Giusto per eccellenza, il Cristo dei Vangeli. La stilizzazione biblica dei racconti di miracoli o, in altre parole, l'impronta scritturistica rilevabile alla base di precise tipologie miracolistiche rappresenta, da un lato, un modo sicuro per agganciare l'esperienza e le vicende della santità contemporanea all'*historia salutis*, la storia della fedeltà del Dio biblico al suo popolo¹², dall'altro, un vero e proprio procedimento letterario, governato da precise regole compositive e ricorrenti stilemi. Non fanno eccezione, è chiaro, i casi in cui la *virtus* di un santo si rivolga verso gli elementi naturali. Riassumendo con le parole di un grande maestro: «I fatti naturali (...) sono elementi accessori del racconto agiografico. Corrispondono all'uso dei *τόποι* che non esclude in alcun modo la storicità eventuale del racconto, ma la esprime in forme convenzionali, nella prospettiva di una tipologia miracolistica»¹³.

Oggetto della presente ricerca saranno, appunto, le tipologie bibliche sottostanti ad alcuni dei miracoli che dimostrano il dominio dei santi sugli elementi della natura e, precisamente, sul mare e sulle acque in genere, presenti nella letteratura agiografica latina tra IV e VI secolo. All'interno di questi margini temporali, che vedono il progressivo esaurirsi

della letteratura martiriale, prendono forma le tradizioni agiografiche destinate a condizionare maggiormente la sconfinata produzione letteraria intorno alla santità del Medioevo latino.

1. Delle tre biografie di eremiti composte da Girolamo (quella giovanile di Paolo di Tebe e quelle, più tarde, dei monaci Ilarione e Malco) la *Vita Hilarionis* [390-396]¹⁴ è certamente la più teatrale e la più incline al gusto del meraviglioso. Dapprima eremita in Palestina (patriarca, anzi, dell'ascetismo palestinese), Ilarione, sempre in cerca di solitudine e mal sopportando le folle che lo assediano in cerca di guarigioni ed esorcismi, intraprende una lunga *peregrinatio* lungo le coste e le isole del Mediterraneo, una sorta di odissea contro voglia che non ottiene altro risultato, paradossalmente, che quello di diffondere la fama della sua santità e di procurargli nuove e sempre più mirabolanti occasioni per esercitare, vinta dalla pietà l'istintiva riluttanza, la sua *virtus* taumaturgica. «Gerolamo fa girare ad Ilarione tutto il Mediterraneo alla ricerca di un deserto che non si riesce a trovare»¹⁵. Una delle tappe di questa *peregrinatio*, quella presso la città dalmata di Epidauro (l'odierna Ragusa/Dubrovnik), venne provvidenzialmente a coincidere con il devastante terremoto, ricordato da numerosi storici e letterati del tempo¹⁶, che il 21 luglio dell'anno 365 scosse l'intero bacino del Mediterraneo. Preoccupati perché *maria egressa sunt terminos suos*¹⁷, gli abitanti di Epidauro, temendo che la città venisse travolta dal maremoto seguito al sisma, presero a forza il vecchio eremita e lo deposero sul litorale, proprio di fronte alla massa delle onde in movimento. Ilarione traccia tre segni di croce sulla sabbia, poi stende le mani contro il mare: l'onda gigantesca si ferma davanti al santo, si distende in altezza senza avanzare, freme lungamente, rifluisce, infine, su se stessa.

Il gesto del santo contro la massa minacciosa dei flutti (*manusque contra tenderet*¹⁸) è la riproposizione di quello analogo di Mosè di fronte al Mar Rosso (*cumque extendisset Moses manum contra mare*¹⁹), che consentì agli israeliti di passare all'asciutto in mezzo alle due muraglie d'acqua in cui s'era diviso il mare e condannò, in un secondo momento, l'esercito egiziano ad essere sommerso dalle acque che si richiudevano su se stesse durante il suo passaggio. Per i figli d'Israele, invece, *erat enim aqua quasi murus*²⁰, *et aquae eis erant quasi pro muro*²¹: così gli *immensi*

undarum montes del racconto di Girolamo si irrigidiscono e diventano pietra davanti ai piedi di Ilarione²². Questa insistenza dell'agiografo sull'immagine delle «montagne d'acqua» (*montes gurgitum*²³), insieme all'annotazione *incredibile dictu est, in quantam altitudinem intumescens mare ante eum steterit*²⁴, sono un indizio di come Girolamo avesse sotto gli occhi o, più probabilmente, nella memoria anche il racconto biblico di Ios 3-4. Dopo la morte di Mosè, le dodici tribù d'Israele, sotto la guida di Giosuè, attraversano il fiume Giordano, mentre si ripete per loro il prodigio: *steterunt aquae descendentes in uno loco / et instar montis intumescentes apparebant*²⁵. Tutto il racconto è modellato su quello di Ex 14, 15-31, perché il successore di Mosè ed il sovrintendente alla conquista israelitica della terra di Canaan, Giosuè, è chiamato a ripetere molte delle gesta della prima guida del popolo eletto, secondo la promessa di Dio: *Sicut fui cum Mose ero et tecum*²⁶. Girolamo, profondo conoscitore delle Scritture, può, quindi, citare ora l'uno, ora l'altro testo per dare corpo alla sua stilizzazione biblica: Ilarione, come un nuovo Mosè o un novello Giosuè, pietrifica il mare con un gesto delle sue mani ed oppone così alle acque un limite invalicabile²⁷.

Il problema di contenere le acque del mare e quello, analogo, di non permettere ai fiumi di uscire dal loro alveo è uno di quelli che i santi si trovano più spesso a dover affrontare, chiamati a porre la loro *virtus* al servizio di popolazioni inermi e sovente già duramente colpite dagli effetti devastanti di maremoti, inondazioni e straripamenti. Nelle narrazioni degli agiografi, però, raramente a questa tipologia miracolistica viene associata una stilizzazione biblica (come nel caso appena esaminato della *Vita Hilarionis*); sembrano piuttosto prevalere, nei loro racconti, motivi folklorici e tracce di un vero e proprio sostrato magico-superstizioso²⁸. Così accade nella *Vita Severini* di Eugippio [509-511], quando il santo marca il limite che da lì in avanti resterà invalicabile per il fiume *Businca* (in un villaggio della Rezia), facendo con un'ascia dei segni sulle palafitte²⁹; così nella grande raccolta di miracoli che sono i *Dialogi* di Gregorio Magno [593-594]³⁰, quando il vescovo di Piacenza Sabino detta ad un suo *notarius* l'ordine, indirizzato al fiume Po, di non uscire più dal suo letto e fa recapitare materialmente al destinatario la sua singolare *epistula*, ingiungendo di gettare il testo scritto nell'acqua del fiume³¹; o,

ancora, quando Frediano, vescovo di Lucca, devia addirittura il corso del Serchio, segnando per terra con un semplice rastrello la pista del nuovo alveo del fiume e guidandolo docilmente dietro di sé³².

Non così, invece, nel passo di *dial.* 3, 19, 1-4, in cui Gregorio sceglie di ricorrere alla tipologia biblica dell'attraversamento del Mar Rosso/Giordano, richiamandone, in particolare, il dettaglio dell'acqua *quasi pro muro*³³. L'Adige, il fiume che lambisce la città di Verona, rompe gli argini, inonda molti quartieri, arriva fino alla soglia della basilica di san Zenone:

*Cuius ecclesiae dum essent ianuae apertae, aqua in eam minime intravit. Quae paulisper crescens, usque ad fenestras ecclesiae quae erant tectis proximae pervenit, sicque stans aqua ecclesiae ianuam clausit ac si illud elementum liquidum in soliditatem parietis fuisset inmutatum*³⁴.

Se si tratta, poi, del popolo dei fedeli che deve attraversare un lembo di mare per raggiungere la meta del proprio pellegrinaggio, il riferimento alla tipologia biblica in questione è quasi obbligato. Lo è stato per Gregorio, vescovo di Tours, autore di un'imponente raccolta agiografica, i *Miraculorum libri octo* [574-594]³⁵, allorché gli capiterà di ricordare, nel *Liber in gloria martyrum*³⁶, la figura di san Clemente, che subì il martirio annegato con un'ancora al collo ed il cui culto conserverà sempre, nella religiosità popolare, un legame particolare con il mare. Questa la rapida descrizione che fa il Turonese del miracolo che si compirebbe ogni anno nel giorno della festa liturgica dedicata al martire:

*Clemens martyr, ut in passione eius legitur, anchora collo eius suspensa, in mari praecipitatus est. Nunc autem in die solemnitatis eius recedit mare per trea milia; siccumque gradientibus iter praebens, usque ad sepulchrum martyris pervenitur. Ibiq[ue] vota red-dentes, orantes populi, regrediuntur ad litus*³⁷.

Nel *prodigium* di un «sentiero all'asciutto» che si apre in mezzo al mare, in questo *iter siccum gradientibus* sono richiamate da vicino le parole di Jahweh al suo servo: *Tu autem eleva virgam tuam et extende manum super mare et divide illud / ut gradientur filii Israhel in medio mari per siccum*³⁸.

2. Di gran lunga più produttiva, sul piano agiografico, si dimostra la tipologia biblica della tempesta sedata, esemplata sul noto episodio presentato dai Sinottici (Mt 8, 23-27; Mc 4, 35-41; Lc 8, 22-25) ed ambientato presso il lago di Genezaret o lago di Tiberiade³⁹.

Un esempio assai significativo lo possiamo leggere nella *Vita Germani episcopi Autissiodorensis*, che si deve alla penna di Costanzo di Lione [480]⁴⁰ e che descrive, al capitolo 13⁴¹, la tempesta che colse i vescovi Germano e Lupo durante la navigazione dalla Gallia verso la Britannia, dove si recavano in missione allo scopo di arginare il diffondersi dell'eresia pelagiana (l'anno è il 429). Il procedimento della stilizzazione biblica è condotto, in questo passo, con una regia magistrale, a partire dal rispetto che la struttura compositiva dimostra, fin nei minimi particolari, per la successione delle scene come presentata nella fonte scritturistica: a) Germano, come il Gesù dei Vangeli, sta dormendo: *Et casu dux ipse vel pontifex, fractus corpore, lassitudine et sopore resolutus est*⁴² (cfr. Lc 8, 23); b) si scatena una furiosa tempesta e la nave è quasi sul punto di essere sommersa dalle onde: *tempestas excitata convaluit, et iam navigium superfusus fluctibus mergebatur*⁴³ (cfr. Mt 8, 24); c) Lupo e i compagni, spaventati, compiono il gesto degli apostoli e svegliano il maestro: *Tum beatus Lupus omnesque turbati excitant seniore*⁴⁴ (cfr. Mc 4, 38); d) Germano, allora, destatosi, *Christum invocat, increpat oceanum*⁴⁵ (cfr. Lc 8, 24); e) il santo ottiene da Dio che il mare e i venti obbediscano al suo comando e torna la bonaccia: *Adest divinitas, fugantur inimici, tranquillitas serena subsequitur, venti e contrario ad itineris ministeria vertuntur*⁴⁶ (cfr. Mc 4, 39); f) i naviganti, infine, guadagnano in fretta e senza altri ostacoli la meta desiderata: *decursisque immensis spatiis, brevi optati litoris quiete potiuntur*⁴⁷ (cfr. Io 6, 21).

L'agiografo pare ispirarsi ora all'uno, ora all'altro dei Sinottici, senza dimostrare una preferenza decisiva per nessuno; in chiusura, tratteggiando nel giro di poche parole il lieto fine della vicenda, riecheggia, invece, la chiusa della pericope del quarto Vangelo che presenta Gesù camminare sulle acque⁴⁸; sempre, però, l'autore evita di citare *ad litteram* il testo sacro, con il quale le coincidenze si limitano a ben poca cosa (i verbi *excitare* e *increpare*, il sostantivo *tranquillitas*). Ritengo, personalmente, che in casi come questo (e non si leggono raramente, soprattutto presso i 'buoni' agiografi) ci troviamo di fronte ad un esercizio squisitamente

letterario, un genere di virtuosismo volutamente ricercato e perseguito: più la stilizzazione biblica di un miracolo risalta con tutta evidenza ed il *factum* espone senza reticenza la sua impronta scritturistica, maggiore è la libertà che lo scrittore si prende rispetto al procedimento della citazione letterale. Il suo capolavoro, in certo senso, non ne ha bisogno⁴⁹. Così, per concludere, è stato sintetizzato il messaggio dei racconti di miracoli contenuti in questa parte della *Vita Germani*: «Natura e storia mediante il santo sono governate da Dio, il santo le possiede in nome di Dio»⁵⁰. Qui una stilizzazione biblica, virtuosamente eseguita, ha ottenuto uno degli effetti principali che si proponeva: riaffermare la dimensione teocentrica del proprio modello di perfezione.

La *Vita Martini*, tre *Epistulae* e i *Dialogi* sono le opere che l'elegante e raffinato avvocato d'Aquitania Sulpicio Severo, convertito all'ascetismo, dedicò alla figura di san Martino († 397), monaco, vescovo e potente taumaturgo, che lui stesso aveva personalmente incontrato. Il debito contratto dalla successiva storia del genere agiografico nei confronti dell'opera sulpicianiana è, in una parola, incalcolabile. È stato scritto, giustamente, che «la fortuna della *Vita Martini* di Sulpicio e dei *Dialogi* di Gregorio [Magno] è stata enorme e ha costituito per il Medioevo un binario agiografico di grande rilievo»⁵¹. A patto di non dimenticare, però, come i *Dialogi* di Sulpicio [404-405]⁵² siano una fonte di primaria importanza, tanto a livello di ideazione generale e modello formale, quanto a livello di singoli temi narrativi, dell'omonima opera dell'agiografo romano⁵³. Proprio nei *Dialogi* sulpiciani si legge il racconto di una tempesta sedata, anch'esso destinato, come tutta l'opera, a grande fortuna. Gallo, un anziano monaco di Marmoutier, il monastero fondato da Martino a due miglia dalle porte della città di Tours, riceve dagli amici l'incarico, nella finzione letteraria, di raccontare le gesta di Martino:

*Testantem quendam nuper audivi, cum in Tyrreno mari cursu illo, quo Romam tenditur, navigaret, subito turbinibus exortis extremum vitae omnium fuisse discrimen. In quo cum quidam Aegyptius negotiator necdum Christianus magna voce clamaverit 'Deus Martini eripe nos', mox tempestatem fuisse sedatam, seque optatum cursum cum summa placati aequoris quiete tenuisse*⁵⁴.

Il passo richiama, in maniera sapiente, la tempesta scatenata da Dio sulla nave che trasportava il profeta Giona, in fuga *a facie Domini*⁵⁵ e dalla missione affidatagli di predicare la parola di Dio alla città di Ninive. Mentre la nave è sul punto di sfasciarsi per la forza del vento e delle onde, i marinai invocano ciascuno il proprio dio (*et timuerunt nautae / et clamaverunt viri ad deum suum*⁵⁶) ed invitano anche il profeta a fare lo stesso: *surge invoca Deum tuum*⁵⁷. Ecco, a mio giudizio, l'archetipo letterario del *quidam Aegyptius negotiator* del racconto di Sulpicio, il quale ottiene che la tempesta sia placata non perché invoca il suo dio (non era ancora cristiano, *necdum Christianus*), ma perché prega il *Deus Martini*, «il Dio di Martino».

Per sollecitare la preghiera di Giona, si noti, i marinai devono prima cercarlo e poi svegliarlo, perché *Iona descendit ad interiora navis / et dormiebat sopore gravi*⁵⁸. Gli evangelisti conoscevano questo antecedente veterotestamentario ed il sonno del loro maestro sul lago di Genezaret ha lo stesso significato teologico di quello di Giona: è il sonno della morte, figura della Passione del Figlio di Dio. Come il passaggio del Mar Rosso e l'attraversamento del Giordano offrono agli agiografi materia per la costruzione di un'unica stilizzazione biblica, così il naufragio di Giona e la tempesta sedata dei Vangeli si configurano come referenti letterari equivalenti.

Il diciannovesimo vescovo di Tours, Gregorio⁵⁹, aveva ben presente questo passo di Sulpicio Severo (come tutta l'opera sua, del resto), quando scrive di una tempesta placata per intercessione di san Nicezio di Treviri⁶⁰. A riferire l'accaduto, in prima persona, è uno dei naviganti miracolati, colui che aveva proposto ai propri compagni, tutti pagani, di invocare nel pericolo l'intervento del santo che, proprio come Martino, non compare fisicamente sulla scena:

'Pagani vero invocabant deos suos, et ille Iovem, iste Mercurium proclamabat, alius Minervae, alius Veneris auxilium flagitabat. Cumque iam in discrimine mortis essemus [Sulp. Sev.: extremum vitae omnium fuisse discrimen; Mt 8, 25: Domine salva nos perimus], aio ad eos: Nolite, o viri, nolite hos invocare, non sunt enim dii isti, sed daemones. Nam si vultis de praesenti interitu erui, invocate sanctum Nicetium, ut ipse obteneat cum Domini misericordia vos salvari'. Cumque una voce elevata in huiusce-

modi clamore dixissent: 'Deus Niceti, eripe nos' [Sulp. Sev.: 'Deus Martini eripe nos'], protenus mare mitigatum est⁶¹.

I riferimenti al naufragio di Giona, echi delle narrazioni evangeliche, le citazioni letterali dei *Dialogi* di Sulpicio: tutto concorre, in questo passo di Gregorio, a realizzare una stilizzazione del miracolo di Nicezio che è, insieme, biblica e 'martiniana'. Il santo vescovo di Treviri ripete le gesta di Martino, a sua volta *gestarum a Salvatore virtutum (...) aemulator⁶²*: è come se ci trovassimo di fronte, mi si passi l'espressione, ad una tipologia miracolistica 'di seconda generazione', nella linea che va dal Cristo dei Vangeli a Martino e da Martino a Nicezio.

Ci penserà l'italiano Venanzio Fortunato, trapiantato nella turbolenta Gallia dei Merovingi, a realizzare, nella sua *Vita Radegundis* [588 ca.]⁶³, una stilizzazione martiniana eseguita, per così dire, 'in purezza', senza più alcuna impronta biblica evidente. Nel racconto della tempesta marina placata a favore di un pescatore che *in extremitate* invoca ed ottiene il soccorso della santa⁶⁴, leggiamo un estremo e raffinato omaggio di Fortunato alla regina († 587), vedova di Clotario e fondatrice del monastero della Santa Croce di Poitiers, devotissima di san Martino, presso la quale il poeta aveva trovato per lunghi anni rifugio e protezione. È l'omaggio di un agiografo 'di professione'⁶⁵.

La tipologia della tempesta sedata si presta, nelle fonti, ad una serie infinita di variazioni che mescolano, all'interno di uno stesso brano, riferimenti scritturistici più o meno letterali a quelli che Marc Van Uytfanghe chiama «développements postbibliques»⁶⁶, ossia tutti quegli elementi accessori del racconto che più da vicino riflettono la cultura contemporanea all'agiografo (a livello di teologia, spiritualità, mentalità, condizioni di vita ed altro) e che valgono ad 'incarnare' in questo nuovo contesto le pagine della Scrittura e ad attualizzarne il messaggio.

La ricca produzione agiografica di Gregorio di Tours, ancora una volta, ce ne può offrire più di un esempio. *Nolite timere⁶⁷* [Io 6, 20: *Ego sum nolite timere*] è l'invito che rivolge ai suoi compagni colui che in *Mart.* 2, 17 invoca il patrocinio di Martino, ma il vero miracolo ottenuto dal santo sembra più che altro consistere nel recupero del prezioso carico d'argento della nave: *Pervenerunt litore, ubi tam praesens occurrit*

*beati confessoris suffragium, ut etiam argentum, quod fluvio rapiente perdidit, ipso denique fluvio in litus restituente, reciperent*⁶⁸. Il soccorso, altrove, giunge materialmente dalle reliquie dei santi (*sanctorum pignora*): il *presbiter* che, nel passo di *glor. mart.* 75, vede ormai prossima la morte, dopo essere stato sorpreso sul lago da una violenta tempesta, si affida, appunto, alla *virtus* delle reliquie di alcuni martiri che portava al collo. *Extracta a collo capsula, quae sanctorum pignora contenebatur, undis tumentibus fidus obiecit*⁶⁹; subito calano le onde e, *cessante vento*⁷⁰ [Mc 4, 39: *et cessavit ventus*], la barca raggiunge la sponda del lago⁷¹.

Un'interessante *variatio*, nella fedeltà sostanziale alla tipologia, la offre, poi, la già citata *Vita Hilarionis* di Girolamo, quando descrive, secondo gli stilemi della tempesta sedata, un assalto di pirati contro la nave diretta a Cipro su cui era imbarcato anche Ilarione. Alla vista della flotta dei pirati che si avvicina, tutti si affannano attorno al vecchio eremita (come gli apostoli attorno a Gesù): *et quasi non sufficeret unus nuntius, certatim seni piratas adesse dicebant*⁷². Ilarione osserva da lontano le veloci imbarcazioni dei predoni, sorride, quindi apostrofa i suoi dicendo: *Modicae fidei, quare trepidatis? Numquid plures sunt hi quam Pharaonis exercitus? Tamen omnes Deo volente submersi sunt*⁷³. Il richiamo esplicito all'episodio di Ex 14, 26-28 può essere considerato come una sorta di 'depistaggio' del lettore, anche perché la vicenda non si conclude con alcuna *submersio* dei pirati; la domanda di Ilarione, invece, che riprende Mt 8, 26 (*Quid timidi estis modicae fidei?*), rivela con più esattezza quale sia la stilizzazione in atto e ne costituisce, allo stesso tempo, il culmine.

3. Caratteri del tutto particolari, invece, sono quelli del *Fortleben* agiografico di Mt 14, 22-33, dove prima Gesù, e poi Pietro, camminano sulle acque⁷⁴. Quando Gregorio Magno farà ripetere il *prodigium* al monaco Mauro, inviato dall'abate Benedetto a salvare il giovane confratello Placido che stava affogando nell'acqua di un lago, a ragione l'agiografo potrà introdurre l'episodio con le parole: *Res mira et post Petrum apostolum inusitata*⁷⁵. Troviamo, infatti, all'interno dei limiti cronologici che ci siamo imposti, uomini⁷⁶, o anche imbarcazioni⁷⁷, che vengono miracolosamente trasportati da una riva all'altra o lungo il corso di un fiume, ma nessuno capace di *ambulare super aquam*⁷⁸ come il discepolo

di Benedetto, il quale, a sua volta, si mostra stupito per quello che è riuscito a compiere, quasi senza accorgersene⁷⁹, e ne attribuisce interamente il merito alla *virtus* dell'abate. Giganteggia, per questa via, la figura di Benedetto da Norcia, *gratia Benedictus et nomine*⁸⁰, il protagonista indiscusso di questo secondo libro dei *Dialogi* gregoriani. L'episodio resta, in ogni caso, un *unicum* nel panorama della prima agiografia latina.

Più che agire in vista di una tipologia miracolistica, infatti, il brano evangelico che riguarda Pietro suggerisce in più occasioni agli agiografi il confronto con le vicende per mare dell'altro grande apostolo, Paolo, che nel passo di II Cor 11, 25 afferma di sé: *ter naufragium feci / nocte et die in profundo maris fui*⁸¹. Così Sulpicio Severo, impegnato spesso a ritrarre il suo campione, Martino, come *beatum et per omnia similem Apostolis*⁸², celebra insieme le figure di Pietro e Paolo e la loro vittoria sulle leggi della natura: il primo, *fide potentem, rerum obstante natura*⁸³, era stato capace di calcare con il suo passo l'instabilità delle acque; il secondo, inghiottito dagli abissi e tenuto a lungo prigioniero nelle profondità del mare⁸⁴, ne era riemerso incolume. L'eroismo mostrato nei pericoli dai due apostoli è il medesimo di Martino, come anche il potere miracoloso che essi rivelano di possedere sugli elementi della natura. A distanza di quasi due secoli, il papa Gregorio la pensa in modo radicalmente diverso:

*Petrus in mare pedibus ambulavit, Paulus in mari naufragium pertulit*⁸⁵. *En in uno eodemque elemento, ibi Paulus ire cum navi non potuit, ubi Petrus pedibus iter fecit. Aperte igitur constat quia cum utriusque virtus fuerit dispar in miraculo, utriusque tamen meritum dispar non est in caelo*⁸⁶.

La santità della fede e delle opere, quella di Paolo, anche quando priva di *virtus in miraculo*, non è inferiore, nel merito, alla santità 'certificata' dal potere di compiere segni prodigiosi, quella di Pietro, *quia vita et non signa quaerenda sunt*⁸⁷. Il confronto tra le figure dei due apostoli non genera, dunque, *exempla nova* che ripetano le loro *virtutes*: i santi si astengono dal gareggiare con loro e gli agiografi ne approfittano, invece, per palesare qualche tratto della loro teologia del miracolo e della loro spiritualità.

Gregorio di Tours non si sottrae a questa tendenza e si limita a ri-

chiamare l'avvenimento che riguarda Pietro al termine dell'ennesimo racconto di una tempesta sedata nel nome di Martino⁸⁸, nel *summarium* che chiude il brano (procedimento compositivo assai frequentato nella letteratura agiografica d'ogni tempo) e che mette, una dietro l'altra, alcune delle tipologie di miracolo sulle acque che abbiamo già incontrato:

Non enim defuit illa virtus, quae Iordanen scindens populum sub aquarum molibus margine arente traduxit, cum, de fundere fluvii duodecim lapidibus ablatis, signa apostolica gestientes, Iosue litori, cui advenerat, consecravit; vel illa quae Petrum pereuntem, piam amplectens dexteram, ne periret, eripuit; vel quae navitam submersurum, Martini Dominum invocantem, de profundo pelagi ad litus, quod optabat, elicuit⁸⁹.

Il passaggio del Giordano sotto la guida di Giosuè⁹⁰, Pietro che rischia di annegare nel tentativo di camminare sopra le acque⁹¹ ed il *navita* salvato da Martino⁹², in cui riconosciamo il *quidam Aegyptius* archetipico di ogni stilizzazione martiniana. Questo *summarium* dimostra sufficientemente la cultura e la memoria biblica del Turonese, ma non sono da sottovalutare i termini precisi con cui è presentato l'episodio di Pietro: non tanto una dimostrazione della *virtus* e della potenza dell'apostolo sulla natura (come in Sulpicio e Gregorio Magno), quanto piuttosto «il racconto di una periipezia drammatica nella quale a essere celebrato è il potere divino di Cristo, che viene in soccorso di Pietro, messo in pericolo dalla mancanza di fede»⁹³, quale di fatto è la pericope evangelica in questione. La medesima fedeltà ed attinenza al dettato scritturistico la dimostra Gregorio quando, in assenza di precedenti agiografici, racconta l'*adventus* mistico di Martino sulla nave del vescovo Baudeno, uno dei successori del santo sulla cattedra di Tours, alla maniera di quello miracoloso di Gesù sulla barca, sbattuta dalle onde ed ostacolata dal vento contrario, dei suoi discepoli. Baudeno invoca l'aiuto del santo ed invita tutti, sulla nave, a fare altrettanto:

Cum haec agerentur, subito supervenit odor suavissimus quasi balsamum in navi, tamquam si cum turabulo aliquis circuiret, odor timiamatis efflagravit. Quo odore adveniente, cessit violentia saeva ventorum [Mc 6, 51a: Et ascendit ad illos in navem et cessavit ventus], elisque aquarum adstantium molibus, redditur mare tranquil-

*lum. Mirantur omnes morte iam dediti fluctuum pacem*⁹⁴ [Mc 6, 51b: *et plus magis intra se stupebant*].

Martino non è chiamato a ripetere la stentata *performance* di Pietro, bensì le gesta miracolose del Salvatore: salito misticamente a bordo, con la sua presenza esercita il dominio sulle forze scatenate della natura e le riporta alla pace in favore dei suoi devoti.

4. Riuscire ad ottenere una pesca abbondante in un luogo che, di per sé, dovrebbe già essere pescoso, ma che in particolari momenti o per determinate condizioni non si mostra più tale, può rappresentare un chiaro esempio di ciò che si definisce miracolo *supra naturam*, che, cioè, vince la natura superandola nella sua stessa direzione⁹⁵; una tipologia miracolistica, quest'ultima, essenzialmente diversa dagli interventi per arginare, dividere, deviare o placare le acque (miracoli *contra naturam*), o anche dal camminare *super aquas*, un fenomeno inattuabile secondo le leggi naturali conosciute (miracolo *praeter naturam*).

Delle pesche miracolose, dunque, per concludere, è presto detto. Comincia Sulpicio Severo in *dial.* 2 (3), 10, 1-5: Martino chiede nei giorni della Pasqua al diacono Catone, *doctus ipse piscari*⁹⁶, di poter mangiare del pesce. Quello *negat per totum diem sibi ullam cessisse capturam*⁹⁷ [Lc 5, 5: *Et respondens Simon dixit illi: / Praeceptor per totam noctem laborantes nihil cepimus*]; allora Martino: *Vade, inquit, mitte linum tuum, captura proveniet*⁹⁸ [Lc 5, 4: *Dixit ad Simonem: / Duc in altum et laxate retia vestra in capturam*]. Si cattura al primo tiro, con una piccola rete, un enorme pesce (forse un luccio) e Sulpicio può concludere rivelando apertamente natura e finalità della stilizzazione biblica appena attuata: *Vere Christi iste discipulus, gestarum a Salvatore virtutum, quas in exemplum sanctis suis edidit, aemulator, Christum in se monstrabat operantem*⁹⁹. Si tratta, a ben guardare, di natura e finalità di ognuna delle stilizzazioni che abbiamo incontrato. Riprende la tipologia, con la consueta e consumata maestria, Gregorio di Tours: il vescovo Nicezio deve ripetere due o tre volte il suo ordine, prima che i cuochi si convincano a muoversi: *abierunt ad lapsum, aspicientesque invenerunt eum ita refertum piscibus, ut decim viri quae reppererant vix exhibere potuissent*¹⁰⁰. Proprio come Simon Pietro e i suoi compagni *con-*

*cluserunt piscium multitudinem copiosam / rumpebatur autem rete eorum / et annuerunt sociis qui erant in alia navi ut venirent et adiuvarent eos*¹⁰¹; o come, dopo la Resurrezione, gettate una seconda volta le reti sulla parola di Gesù, *iam non valebant illud trahere a multitudine piscium*¹⁰².

Ma un ultimo racconto, sempre tratto dalla *Vita* di Nicezio di Treviri, è il miglior candidato a chiudere la nostra rassegna. In apparenza, si tratta ancora di una tempesta sedata, ma stupisce l'insistenza dell'agiografo sul sonno profondo in cui piomba il santo a bordo della nave che, intanto, sta per affondare:

*Et ecce commotus vento fluvius coepit fluctus in excelsa porrigere, ita ut putaretur navis ipsa dimergi [Mc 4, 37: *Et facta est procella magna venti et fluctus mittebat in navem / ita ut impleretur navis*]. Sacerdos autem, ut praefati sumus, dormiens somnum nescio quem [Mt 8, 24: *ipse vero dormiebat*], ut plerumque dormientibus evenit, quasi ab aliquo obpraessus dabat*¹⁰³.

Il particolare tanto rimarcato del sonno di Nicezio serve certamente ad accentuare l'aderenza della stilizzazione biblica ai suoi modelli ed a condurla felicemente 'in porto' (Nicezio come Gesù), ma è ancora più necessario, narrativamente, per preparare ciò che segue il ritorno della bonaccia. Con la stessa curiosità, che è ormai anche quella del lettore, di sapere perchè il santo dormisse tanto profondamente, i suoi lo interrogano:

*Deinde suspirans crebrius, interrogatus a suis est, quid vidisset. Qui ait: 'Silere quidem decreveram, sed tamen dicam. Vidi enim me quasi per universum orbem retia ad capiendum extendere (...)'. Et merito eum Dominus retificem ostendere voluit, qui cotidie populos ad divinum officium capiebat*¹⁰⁴.

La rivelazione di Nicezio *retifex* presuppone il richiamo alla conclusione dell'episodio della pesca miracolosa nel Vangelo di Luca (5, 11): *Et ait ad Simonem Iesus: / Noli timere / ex hoc iam homines eris capiens*¹⁰⁵. Gregorio di Tours, insomma, riesce non solo a costruire, ma letteralmente ad 'incrociare' due processi di stilizzazione differenti. Il risultato dimostra, una volta di più, le sue eccezionali doti di narratore e la sua straordinaria memoria biblica, ma anche la densità testuale e, in definiti-

va, l'alto tasso di letterarietà che può celarsi al di sotto del *sermo humilis* delle leggende agiografiche.

Sarà apparsa evidente, inoltre, al termine di questo percorso, la sostanziale indifferenza degli agiografi verso le distinzioni dell'idrografia: mari, laghi e fiumi sono un teatro equivalente per le medesime tipologie di miracolo. Le motivazioni profonde di questa indifferenza potranno, certo, essere meglio indagate per via storiografica, ma dichiarano anch'esse un debito manifesto nei confronti della Bibbia, tanto a livello di *Weltanschauung* soggiacente, quanto sul piano lessicale. Una radice semitica comune (*yām*) indica, infatti, nell'ebraico biblico qualsiasi vasta massa di acqua, salata o dolce che sia¹⁰⁶. Le traduzioni latine della Bibbia trasmettono agli agiografi per intera quest'ambiguità, chiamando, ad esempio, «mare di Galilea» il lago di Genezaret¹⁰⁷.

Identiche considerazioni andrebbero svolte anche sul fatto che, per tutte le tipologie di stilizzazione incontrate, sono emerse evidenze soltanto di miracoli classificabili come 'protettivi', con i quali i santi, cioè, agiscono esclusivamente a difesa e protezione fisica di singoli o gruppi di fedeli. Israele è un popolo venuto dal deserto. Contrariamente ai Greci ed ai Fenici, non ha mai sentito la necessità di navigare e nei suoi testi religiosi ha lasciato indelebile l'impronta della propria paura verso il mare e le sue acque tumultuose, simbolo delle forze scatenate del male. Non l'uomo del Tardoantico, che avrà avuto i suoi buoni motivi per provare quella stessa paura, ma gli intellettuali cristiani, quando scrivono dei santi, restano fedeli anche in questo al loro testo sacro, la Bibbia, che, non dimentichiamolo, si conclude con la profetica rivelazione di «un nuovo cielo e una nuova terra, perché il cielo e la terra di prima erano scomparsi e il mare non c'era più»¹⁰⁸.

CCSL = *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien

CTP = *Collana di Testi Patristici*, Roma

MGH = *Monumenta Germaniae Historica*

MGH srm = *MGH Scriptores rerum Merovingicarum*

SCh = *Sources Chrétiennes*, Paris

1. Aug., *epist.* 7, 3, ed. A. Goldbacher, CSEL 34/1, 1895, p. 17: *Ita nos pueri apud mediterraneos nati atque nutriti vel in parvo calice aqua visa iam imaginari maria poteramus.*

2. Cfr. Gn 1, 10. In considerazione dei limiti cronologici della presente ricerca, le abbreviazioni dei libri biblici e le citazioni latine della Scrittura s'intendono sempre riferite a *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, edd. B. Fischer, J. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele, R. Weber, Stuttgart 1994⁴.

3. Aug., *serm.* 126, 44, ed. C. Lambot, in «Revue bénédictine», 69 (1959), pp. 183-190 (p. 184): *Quotidiana miracula dei non facilitate, sed assiduitate viluerant.* Sulla concezione del miracolo in Agostino e sulle sue implicazioni teologiche e pastorali restano fondamentali alcuni saggi di D.P. de Vooght, *La notion philosophique du miracle chez Saint Augustin, dans le De trinitate et le De genesi ad litteram*, in «Recherches des théologie ancienne et médiévale», 10 (1938), pp. 317-343; *Les miracles dans la vie de Saint Augustin, ibidem*, 11 (1939), pp. 5-16; *La théologie du miracle selon Saint Augustin, ibidem*, 11 (1939), pp. 197-222.

4. Agostino, ad esempio, oppone i *priora miracula* della creazione divina, tra cui elenca il mare e la *fecunditas maris*, ai *posteriora miracula*, quelli operati dal Verbo incarnato, nel seguente passo di *in evang. Ioh.* 8, 1, ed. R. Willems, CCSL 36, 1954, pp. 81-82: *Quia homines in aliud intenti perdiderunt considerationem operum dei, in qua darent laudem quotidie creatori, tamquam servavit sibi deus inusitata quaedam quae faceret, ut tamquam dormientes homines, ad se colendum mirabilibus excitaret. Mortuus resurrexit, mirati sunt homines; tot quotidie nascuntur, et nemo miratur. Si consideremus prudentius, maioris miraculi est esse qui non erat, quam reviviscere qui erat. Idem tamen deus pater domini nostri iesu christi per verbum suum facit omnia haec, et regit qui creavit. Priora miracula fecit per verbum suum deum apud se, posteriora miracula fecit per ipsum verbum suum incarnatum, et propter nos hominem factum. Sicut miramur quae facta sunt per hominem iesum, miremur quae facta sunt per deum iesum. Per deum iesum facta sunt caelum et terra, mare, et omnis ornatus caeli, opulentia terrae, fecunditas maris.*

5. Mt 5, 48: *Estote ergo vos perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est.*

6. La bibliografia sul tema è molto vasta e quasi ingovernabile. Valgano, come orientamento generale, le seguenti voci di enciclopedia: E. Josi, P. Toschi, *Miracolo*, in *Enciclopedia Cattolica*, VIII, Città del Vaticano 1952, coll. 1068-1078; R. Latourelle, *Miracolo*, in *Nuovo dizionario di teologia*, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Alba 1977, pp. 931-945; Idem, *Miracle*, in *Dictionnaire de spiritualité*, X, Paris 1980, coll. 1274-1286. Sulle raccolte di miracoli come genere letterario autonomo, i *libelli miraculorum*, vedi l'esautiva e classica rassegna di H. Delehaye, *Les recueils antiques de miracles des saints*, in «Analecta Bollan-

diana», 43 (1925), pp. 5-85, 305-325. Dedicano ampio spazio all'epoca tardoantica ed altomedievale il vol. di R.M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam 1952, e molti dei saggi contenuti in *Miracles. Cambridge Studies in their Philosophy and History*, a cura di C.F.D. Moule, London 1965. Sulla funzione del miracolo nell'agiografia altomedievale cfr. B. de Gaiffier, *Miracles bibliques et Vies de Saints*, in «Nouvelle revue théologique», 88 (1966), pp. 376-385, e S. Boesch Gajano, *La tipologia dei miracoli nell'agiografia altomedievale. Qualche riflessione*, in *Aspetti dell'agiografia nell'alto medioevo*. Testi del II Colloquio di studi medievali (Palermo, 20-21 marzo 1983), Palermo 1983 (= «Schede medievali», 5), pp. 303-312; altri contributi sull'argomento, di non minore rilevanza, saranno segnalati più avanti.

7. Passa in rassegna le più significative di queste prese di posizione e ne mostra l'influenza sull'agiografia latina dei primi secoli M. Van Uytfganghe, *La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin*, in *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e-XII^e siècles)*. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979), Paris 1981, pp. 205-233.

8. È il racconto di una 'santità senza miracoli' la testimonianza di Ilario di Arles sulla vita e le virtù del fondatore del cenobio lerinese, sant'Onorato († 429), del quale afferma sicuro, nel suo *Sermo de vita Honorati* [430-431]: *Non indignit meritum tuum signis probari* (Hil. Arel., *vita Honorat.* 37). Cfr. Van Uytfganghe, *La controverse biblique et patristique*, p. 215, e soprattutto l'accurata indagine di S. Pricoco, *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978, in particolare pp. 129-186.

9. Van Uytfganghe, *La controverse biblique et patristique*, p. 217.

10. Cfr. L. Cracco Ruggini, *Il miracolo nella cultura del tardo impero: concetto e funzione*, in *Hagiographie, cultures et sociétés*, pp. 161-204, in particolare pp. 180-181.

11. Esso è stato studiato, per la prima volta in modo approfondito e con il risultato di acquisizioni durature, da Marc Van Uytfganghe nel suo vol. *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600-750)*, Bruxelles 1987; lo studioso ne ha applicato la metodologia anche alla letteratura agiografia latina dei primi secoli nei saggi *Le culte des saints et l'hagiographie face à l'Écriture: les avatars d'une relation ambiguë*, in *Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*. Atti della XXXVI Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1989, pp. 155-204, e Idem, *L'impreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale*, in *Le monde latin antique et la Bible*, a cura di J. Fontaine e Ch. Pietri, Paris 1985 (Bible de tous les temps, 2), pp. 565-611. Non andrà dimenticato, tuttavia, sul tema il contributo di V. Saxer, *Bible et hagiographie. Textes et thèmes bibliques dans les Actes des martyrs authentiques des premiers siècles*, Berne-Francfort s. Main-New York 1986, che, pur dedicato alla letteratura martiriale, costituisce, a mio avviso, una brillante lezione di metodo per ogni ricerca sul rapporto tra Bibbia e agiografia. Cfr. ancora D. Von der Nahmer, *Agiografia altomedievale e uso della Bibbia*, Napoli 2001, e A. Degl'Innocenti, *La Bibbia e l'agiografia*, in *La Bibbia nel Medioevo*, a cura di G. Cremascoli e C. Leonardi, Bologna 1996, pp. 341-362.

12. «Une histoire du salut partielle et contemporaine dans laquelle le Dieu de la Bible, fidèle à son peuple qui est maintenant devenu l'Église, réitère les merveilles qu'il a accomplies jadis par les patriarches, les prophètes, les apôtres et surtout par son Fils»: Van Uytfanghe, *L'empreinte biblique*, pp. 572-573.

13. R. Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabiano 1996², p. 378. C'è da chiedersi, *en passant*, perché non abbia ancora trovato positiva accoglienza la sensata proposta dello studioso di distinguere tra l'«agiografia», intesa come genere letterario, e l'«agiologia», ossia la disciplina scientifica che si prefigge l'esegesi dei testi agiografici.

14. Hieronymi *Vita Hilarionis*, ed. A.A.R. Bastiaensen, trad. C. Moreschini, in *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, a cura di Ch. Mohrmann, Milano 1975 (Fondazione «Lorenzo Valla». Scrittori greci e latini. Vite dei santi, 4), pp. 69-143 (con bibliografia essenziale alle pp. 316-317); offrono una trad. it. delle tre *Vitae* composte da Girolamo i voll. *San Girolamo. Vite di Paolo, Ilarione e Malco*, trad. G. Lanata, Milano 1975, e *Girolamo. Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, trad. B. Degórski, CTP 126, 1996. Sulla produzione agiografica dello Stridonense cfr. E. Coleiro, *St. Jerome's Lives of the Hermits*, in «Vigiliae Christianae», 11 (1957), pp. 161-178; E. Hendriks, *Saint Jérôme en tant qu'hagiographe*, in «La Ciudad de Dios», 181 (1968), pp. 661-667; M. Fuhrmann, *Die Mönchsgeschichten des Hieronymus Formexperimente in erzählender Literatur*, in *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Genève 1977, pp. 41-99; A.A.R. Bastiaensen, *Jérôme hagiographe*, in *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, a cura di G. Philippart, I, Turnhout 1994, pp. 97-123.

15. C. Leonardi, *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al Medioevo*, in *Passaggio dal mondo antico al Medioevo. Da Teodosio a San Gregorio Magno*. Atti del Convegno internazionale (Roma, 25-28 maggio 1977), Roma 1980 (Atti dei Convegni Lincei, 45), pp. 435-476, in particolare p. 447.

16. Come il pagano Ammiano Marcellino (*Historia* 26, 10, 15), i cristiani Orosio (*Historiae adversus paganos* 7, 32), Socrate (*Historia ecclesiastica* 4, 3), Sozomeno (*Historia ecclesiastica* 5, 10, 2) e, altrove, lo stesso Girolamo (*In Esaiam* 5, 15, 1).

17. Hier., *Hilar.* 29, 1, 2 (ed. Bastiaensen, p. 132).

18. Hier., *Hilar.* 29, 3, 11 (ed. Bastiaensen, p. 132).

19. Ex 14, 21.27. In questi versetti, forse originariamente ascrivibili alla tradizione cosiddetta 'jahvista', non si fa cenno al bastone di Mosè (*portans virgam Dei in manu sua*: Ex 4, 20), tema che sarebbe caro, invece, secondo alcuni studiosi, alle tradizioni 'elohista' e sacerdotale.

20. Ex 14, 22.

21. Ex 14, 29.

22. Hier., *Hilar.* 29, 6, 21-23 (ed. Bastiaensen, p. 134): *Quid enim interest, utrum mons descendat in mare an immensi undarum montes repente obriguerint et, ante senis tantum pedes saxei, ex alia parte molliter fluxerint?*

23. Hier., *Hilar.* 29, 2, 6-7 (ed. Bastiaensen, p. 132).

24. Hier., *Hilar.* 29, 3, 11-12 (ed. Bastiaensen, p. 132).

25. Ios 3, 16.

26. Ios 1, 5.

27. I giusti dell'antico Israele ed i santi della Chiesa di Cristo ottengono, in questo modo, da Dio la grazia di ripetere la sua stessa azione creatrice. *Circumdedi illud terminis meis et posui vectem et ostia / et dixi usque huc venies et non procedes amplius et hic confringes tumentes fluctus tuos*, sarà una delle rivendicazioni che ascolterà Giobbe dalla bocca dell'Altissimo (Iob 38, 10-11).

28. Cfr. Grégoire, *Manuale di agiologia*, pp. 351-363 («La religiosità deformata: l'uso magico del santo»).

29. Eugippi., *Sev.* 15, 1-4. Parla di «motifs légendaires sous-jacents», in particolare per questo cap. della *Vita*, anche M. Van Uytvanghe, *La Bible dans la «Vie de saint Séverin» d'Eugippius. Quelques typologies bibliques dans un document historique*, in «Latomus», 33 (1974), pp. 324-352, in particolare p. 350 e nota n. 253, in un testo agiografico, d'altronde, che la sua ben documentata analisi mostra fortemente improntato alla tipologia biblica del profetismo e la cui lingua è ricca di citazioni, immagini e allusioni, dirette o indirette, alla Sacra Scrittura. Vedi anche Idem, *Les avatars contemporains de l'hagiologie. A propos d'un ouvrage récent sur saint Séverin du Norique*, in «Francia», 5 (1977), pp. 639-671; Von der Nahmer, *Agiografia altomedievale*, pp. 113-145; *Eugippio. Vita di Severino*, trad. A. Genovese, CTP 195, 2007 (con bibliografia aggiornata alle pp. 45-48).

30. *Gregorio Magno. Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*, a cura di S. Pricoco (introd. e comm.) e M. Simonetti (ed. e trad.), I-II, Milano 2005-2006 (Fondazione «Lorenzo Val-la». Scrittori greci e latini); non è ancora possibile, tuttavia, prescindere (soprattutto con riguardo alle note di commento) dall'ediz. in precedenza universalmente adottata: Grégoire *le Grand. Dialogues*, ed. A. de Vogüé, trad. P. Antin, I-III, SCh 251, 260, 265, 1978-1980. Sull'opera agiografica di Gregorio Magno possono fornire una valida introduzione i saggi contenuti nel vol. di S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004. Sulla funzione del miracolo nei *Dialogi* gregoriani cfr. P. Boglioni, *Miracle et nature chez Grégoire le Grand: théorie et thèmes*, in *Épopées, légendes et miracles*, Montréal-Paris 1974 (= «Cahiers d'études médiévales», 1), pp. 11-102; W.D. Mc Cready, *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great*, Toronto 1989; G. Cremascoli, *Il miracolo nell'agiografia di Gregorio Magno e di Gregorio di Tours*, in *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo*. Atti dell'incontro di studio delle Università degli Studi di Verona e Trento (Verona, 10-11 dicembre 2004), a cura di A. Degl'Innocenti, A. De Prisco e E. Paoli, Firenze 2007, pp. 245-256. Utili, anche se limitati al secondo libro dell'opera, M. Mähler, *Évocations bibli-*

ques et hagiographiques dans la Vie de saint Benoît par saint Grégoire, in «Revue bénédictine», 83 (1973), pp. 398-429, e J.C. Cavadini, *A Note on Gregory's Use of Miracles in the Life and Miracles of St. Benedict*, in «American Benedictine Review», 49 (1998), pp. 104-120.

31. Greg. M., *dial.* 3, 10, 1-4 (ed. Simonetti, II, pp. 38-40).

32. Greg. M., *dial.* 3, 9, 1-3 (ed. Simonetti, II, pp. 36-38).

33. Ex 14, 29.

34. Greg. M., *dial.* 3, 19, 2, 13-17 (ed. Simonetti, II, pp. 90-92). L'esondatazione è databile all'ottobre del 589 e l'episodio miracoloso sarà ricordato anche da Paolo Diacono nell'*Historia Langobardorum* (3, 23).

35. Gregorii Turonensis *Miracula et opera minora*, ed. B. Krusch, MGH srm I/2, Hannoverae 1885 (= Hannover 1969, ma con diversa numerazione delle pp., che qui non seguiremo). Sull'opera agiografica dello storico dei Franchi merovingi cfr. S. Boesch Gajano, *Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours*, in *Gregorio di Tours*. Atti del Convegno di Todi (10-13 ottobre 1971), Todi 1977 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 12), pp. 29-91; G.M. Oury, *Le miracle dans Grégoire de Tours*, in *Histoire des miracles*. Actes de la sixième Rencontre d'histoire religieuse (Fontevraud, 8-9 octobre 1982), Angers 1983, pp. 11-28; A. Monaci Castagno, *Il vescovo, l'abate e l'eremita: tipologia della santità nel Liber Vitae Patrum di Gregorio di Tours*, in «Augustinianum», 24 (1984), pp. 235-264; A. De Prisco, *Gregorio di Tours agiografo e la comunicazione verticale nella Gallia del VI secolo, in Origini del linguaggio. Frammenti di pensiero*, a cura di C. Milani, Colognola ai Colli 1999, pp. 113-126; Idem, *Gregorio di Tours agiografo. Tra ricerca e didattica*, Padova 2000; M. Heinzelmann, *Grégoire de Tours et l'hagiographie mérovingienne*, in *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo*, pp. 155-192. Per mostrare la profonda influenza della Sacra Scrittura sull'opera di Gregorio di Tours compiva un lavoro pionieristico P. Antin, *Emplois de la Bible chez Grégoire de Tours et Mgr Pie*, in «Latomus», 26 (1967), pp. 778-782, e Idem, *Notes sur le style de saint Grégoire de Tours et ses emprunts (?) à Philostrate*, in «Latomus», 22 (1963), pp. 273-284; lavoro che ho creduto io stesso di poter continuare in «*Cibus solidus scripturarum sanctarum*»: *Gregorio di Tours e la Bibbia*, in *Biblical Studies in the Early Middle Ages*. Proceedings of the Conference on Biblical Studies in the Early Middle Ages (Gargnano on Lake Garda, 24-27 June 2001), a cura di C. Leonardi e G. Orlandi, Firenze 2005, pp. 41-60.

36. È il primo libro che compone la raccolta gregoriana, dedicato ai miracoli attribuiti ai martiri. Seguono il *Liber de virtutibus sancti Iuliani*, interamente consacrato alla figura di san Giuliano di Brioude, patrono della città natale di Gregorio, Clermont-Ferrand; ben quattro libri *de virtutibus sancti Martini*; venti biografie, di cui molte vescovili, raccolte nell'unico *Liber vitae patrum*, che lo stesso vescovo di Tours sembra considerare a volte come opera a sé stante; e, da ultimo, un *Liber in gloria confessorum*.

37. Greg. Tur., *glor. mart.* 35 (ed. Krusch, p. 510, 10-13).

38. Ex 14, 16.

39. Lungo 21 e largo 12 km, presenta nella zona settentrionale acque calde e particolarmente pescose che, fin dall'antichità, hanno consentito lo sviluppo sul luogo di attività di pesca, salatura e commercio ittico. A motivo dell'altezza delle colline che circondano questo lago, posto sotto il livello del mare, si verificano con frequenza ancora oggi improvvisi sbalzi di temperatura che sono all'origine di forti correnti ventose e violenti temporali. Cfr. M.K. Milne, *Tiberiade (Lago di)*, in *Il dizionario della Bibbia*, a cura di P. Capelli, Bologna 2003 (New York 1996), pp. 875-876.

40. *Vita Germani episcopi Autissiodorensis auctore Constantio*, ed. W. Levison, MGH srm VII, Hannoverae 1919, pp. 225-283; trad. it.: *Costanzo di Lione. Vita di San Germano d'Auxerre*, a cura di A. Corona e C. Sempio, Santhià 1998.

41. Per questo episodio, in particolare, vedi le osservazioni di J. Rougé, «*Topos et realia*»: *la tempête apaisée de la Vie de saint Germain d'Auxerre*, in «*Latomus*», 27 (1968), pp. 197-202.

42. Constantius, *vita Germ.* 13 (ed. Levison, p. 260, 8-9).

43. Constantius, *vita Germ.* 13 (ed. Levison, p. 260, 10-11).

44. Constantius, *vita Germ.* 13 (ed. Levison, p. 260, 11).

45. Constantius, *vita Germ.* 13 (ed. Levison, p. 260, 12-13).

46. Constantius, *vita Germ.* 13 (ed. Levison, p. 260, 16-17).

47. Constantius, *vita Germ.* 13 (ed. Levison, p. 260, 18).

48. Io 6, 16-21.

49. Un esempio di questa tecnica compositiva, che rasenta il manierismo, lo si legge in Greg. Tur., *vit. patr.* 1, 4, dove il monaco Romano lava i piedi ai lebbrosi alloggiati in un piccolo ospizio. Al lettore cristiano non può non sovvenire della *lotio pedum* compiuta da Gesù ai Dodici durante l'ultima cena prima della sua Passione, ma il testo di Gregorio non presenta alcuna corrispondenza verbale col brano evangelico di Io 13, 1-15. Come ha scritto Elena Giannarelli con riguardo alla *Vita Martini* di Sulpicio Severo: «Bisogna notare che sono relativamente pochi i passi della Scrittura chiaramente identificabili: il testo sacro incide molto più profondamente a livello strutturale, con allusioni e raffinate riprese» (*Sulpicio Severo. Vita di Martino*, trad. E. Giannarelli, Milano 1995, pp. 135-136, nota n. 9).

50. C. Leonardi, *I modelli dell'agiografia latina*, pp. 471-472.

51. C. Leonardi, *Agiografia*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1: *Il Medioevo latino*, I/2: *La produzione del testo*, Roma 1993, pp. 421-462 (p. 439).

52. Sulpicii Severi *Dialogi*, ed. C. Halm, CSEL 1, 1866 (= Hildesheim-Zürich-New York 1983), pp. 152-216; recente e molto curata la trad. it. di D. Fiocco, *Sulpicio Severo. Lettere e Dialoghi*, CTP 196, 2007 (con bibliografia essenziale alle pp. 62-67). Su tutta l'opera agiografica di Sulpicio si veda la classica introduzione di H. Delehaye, *Saint Martin et Sulpice Sévère*, in «*Analecta Bollandiana*», 38 (1920), pp. 5-136, o l'ultima messa a punto, in ordine

di tempo, di E. Giannarelli, *L'agiografia di Sulpicio Severo*, in *Gregorio Magno e l'agiografia fra IV e VII secolo*, pp. 53-72, ma soprattutto la magistrale introduzione di Jacques Fontaine alla sua ediz. commentata della *Vita Martini* e delle *Epistulae* di Sulpicio Severo, nei tre voll. di SCh 133-135, 1967. Esplora la nascita e la fortuna della tradizione agiografica martiniana tra IV e VI secolo, Idem, *Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat, in La christianisation des pays entre Loire et Rhin (IV^e-VII^e siècle)*. Actes du Colloque de Nanterre (3-4 mai 1974), Paris 1976 (= «Revue d'histoire de l'Église de France», 62), pp. 113-140.

53. Cfr. S. Pricoco, *Introduzione*, in *Gregorio Magno. Storie di santi e di diavoli*, I, pp. IX-LXXIX, in part. pp. L-LI.

54. Sulp. Sev., *dial.* 2 (3), 14, 1-2 (ed. Halm, p. 212, 3-8).

55. Ion 1, 3.

56. Ion 1, 5.

57. Ion 1, 6.

58. Ion 1, 5.

59. Cfr. Greg. Tur., *Franc.* 10, 31, 18.

60. A lui è dedicata la diciassettesima biografia del *Liber vitae patrum* (*De sancto Nicetio Treverorum episcopo*).

61. Greg. Tur., *vit. patr.* 17, 5 (ed. Krusch, p. 732, 32-37).

62. Sulp. Sev., *dial.* 2 (3), 10, 5 (ed. Halm, p. 208, 4-5).

63. *De vita sanctae Radegundis libri duo. Liber primus*, ed. B. Krusch, MGH srm II, Hannoverae 1888 (= Hannover 1984), pp. 364-377; trad. it.: *Venanzio Fortunato. Vite dei santi Ilario e Radegonda di Poitiers*, trad. G. Palermo, CTP 81, 1989, pp. 93-134. Tra le molte biografie in prosa scritte da Venanzio Fortunato è proprio questa, sinora, ad aver attirato maggiormente l'attenzione degli studiosi: C. Leonardi, *Fortunato e Baudonivia*, in *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friedrich Kempf zu seinem fünfundsiebzigsten Geburtstag und fünfzigjährigen Doktorjubiläum*, a cura di H. Mordek, Sigmaringen 1983, pp. 23-32; F.E. Consolino, *Due agiografi per una regina: Radegonda di Turingia tra Fortunato e Baudonivia*, in «Studi storici», 29 (1988), pp. 143-159; S. Gäbe, «Radegundis: sancta, regina, ancilla». *Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudonivia*, in «Francia», 16, 1 (1989), pp. 1-30; M. Cristiani, *Venanzio Fortunato e Radegonda. I margini oscuri di un'amicizia spirituale*, in *Venanzio Fortunato e il suo tempo*. Atti del Convegno internazionale di studio (Valdobbiadene, 29 novembre 2001-Treviso, 30 novembre-1 dicembre 2001), Treviso 2003, pp. 117-131.

64. Ven. Fort., *vita Radeg.* 31 (ed. Krusch, p. 374, 18-23).

65. Così sarà ricordato anche da Paolo Diacono quando, nell'*Historia Langobardorum* (2, 13), trascrive l'epitaffio che lui stesso dice di aver composto per il sepolcro del poeta (*cuius ab ore sacro sanctorum gesta priorum discimus*).

66. Van Uytfanghe, *L'empreinte biblique*, pp. 601-605 («Stylisation biblique et développements postbibliques»).

67. Greg. Tur., *Mart.* 2, 17 (ed. Krusch, p. 614, 30).

68. Greg. Tur., *Mart.* 2, 17 (ed. Krusch, p. 614, 32-615, 2).

69. Greg. Tur., *glor. mart.* 75 (ed. Krusch, p. 538, 37-539, 1).

70. Greg. Tur., *glor. mart.* 75 (ed. Krusch, p. 539, 5).

71. Elenco brevemente altri episodi raccontati dal Turonese che, sebbene appartenenti alla tipologia delle tempeste sedate, sembrano solo superficialmente interessati da un processo di stilizzazione biblica: *glor. mart.* 5 (l'imperatrice Elena calma l'Adriatico, *vorago navigantium*, gettando nel mare uno dei chiodi della croce di Cristo); *glor. mart.* 33 (il protomartire Stefano, *adhuc guttis stillantibus marinis* dalla sua veste, racconta, in visione, un suo intervento miracoloso per mare); *glor. mart.* 82 (una nave, che riportava da Roma un importante 'carico' di reliquie di martiri, evita providenzialmente uno scoglio); *glor. conf.* 45 (una testimonianza autoptica di Gregorio di Tours, caso non infrequente all'interno della sua produzione agiografica come storiografica). L'altro Gregorio, curiosamente, non pare sensibile alla forma semplice di questa tipologia miracolistica. Le avventure per mare del vescovo di Siracusa Massimiano (*dial.* 3, 36, 2-5), del marinaio Varaca (*dial.* 4, 59, 2-5) o della nave che trasporta la salma del vescovo Cerbonio, miracolosamente risparmiata dalla pioggia che cade tutt'intorno (*dial.* 3, 11, 4-6), non presentano, infatti, apprezzabili riferimenti scritturistici.

72. Hier., *Hilar.* 29, 8, 32-33 (ed. Bastiaensen, p. 134).

73. Hier., *Hilar.* 29, 9, 34-37 (ed. Bastiaensen, p. 134).

74. Nelle pericopi evangeliche di Mc 6, 45-52 e Io 6, 16-21, invece, non si fa cenno alla richiesta di Pietro, poi esaudita da Gesù, di poter anch'egli camminare *super aquas*.

75. Greg. M., *dial.* 2, 7, 2, 12 (ed. Simonetti, I, p. 132).

76. Come il monaco Amun nella *Vita Antonii* di Atanasio (60, 4-10), composta in greco e di cui presto circolarono in Occidente le prime traduzioni latine.

77. Come la *navicella* di Greg. Tur., *Mart.* 4, 29.

78. Mt 14, 29: *et descendens Petrus de navicula ambulabat super aquam ut veniret ad Iesum*.

79. Greg. M., *dial.* 2, 7, 2, 17-19 (ed. Simonetti, I, p. 132): *Qui mox ut terram tetigit, ad se reversus posterga respexit, et quia super aquas cucurrisset agnovit, et quod praesumere non potuisset ut fieret, miratus extremuit factum*.

80. Greg. M., *dial.* 2, *prol.* 1, 2 (ed. Simonetti, I, p. 104).

81. Le circostanze concrete restano, tuttavia, sconosciute, se si eccettua il naufragio tra Creta e Malta narrato diffusamente in Act 27, 9-44.

82. Sulp. Sev., *epist.* 1, 5 (ed. Fontaine, I, p. 318).

83. Sulp. Sev., *epist.* 1, 6 (ed. Fontaine, I, p. 318).

84. Sulp. Sev., *epist.* 1, 6 (ed. Fontaine, I, p. 318): *post triduum totidemque noctes emergentem e profundo unda restituit*. Il testo biblico non autorizza l'esagerazione dell'autore, che lascia Paolo nelle profondità del mare per tre giorni e tre notti, ed il Fontaine (III, pp. 1134-1140), nella ricerca di una spiegazione, chiama giustamente in causa la vicenda di Giona (Ion 2, 1) e la sua esegesi in direzione marcatamente cristologica, già presente nei Vangeli (nel *signum Ioniae prophetae* di Mt 12, 39).

85. Un breve cenno al naufragio di Paolo, con riferimento al resoconto di Act 27, si trova anche in *dial.* 2, 17, 2.

86. Greg. M., *dial.* 1, 12, 5, 55-60 (ed. Simonetti, I, p. 102).

87. Greg. M., *dial.* 1, 12, 6, 62 (ed. Simonetti, I, p. 102); cfr. Van Uytfanghe, *La controversie biblique et patristique*, pp. 218-219.

88. Cfr. Greg. Tur., *Mart.* 1, 2.

89. Greg. Tur., *Mart.* 1, 2 (ed. Krusch, p. 588, 31-589, 4).

90. Cfr. Ios 3, 14-4, 9.

91. Cfr. Mt 14, 30-31.

92. Cfr. Sulp. Sev., *dial.* 2 (3), 14, 1-2.

93. S. Pricoco, *Commento*, in *Gregorio Magno. Storie di santi e di diavoli*, I, p. 295.

94. Greg. Tur., *Mart.* 1, 9 (ed. Krusch, p. 594, 10-14).

95. Cfr. Grégoire, *Manuale di agiologia*, p. 294.

96. Sulp. Sev., *dial.* 2 (3), 10, 2 (ed. Halm, p. 207, 18).

97. Sulp. Sev., *dial.* 2 (3), 10, 2 (ed. Halm, p. 207, 19).

98. Sulp. Sev., *dial.* 2 (3), 10, 3 (ed. Halm, p. 207, 21).

99. Sulp. Sev., *dial.* 2 (3), 10, 5 (ed. Halm, p. 208, 4-6).

100. Greg. Tur., *vit. patr.* 17, 4 (ed. Krusch, p. 732, 4-5).

101. Lc 5, 6-7.

102. Io 21, 6.

103. Greg. Tur., *vit. patr.* 17, 5 (ed. Krusch, p. 732, 16-19).

104. Greg. Tur., *vit. patr.* 17, 5 (ed. Krusch, p. 732, 20-24).

105. Identica metafora missionaria in Mt 4, 19 e Mc 1, 17.

106. Per questa e per le prossime brevi note sul lessico e sulla percezione del mare nella Sacra Scrittura basterà, in questa sede, la segnalazione di R.J. Clifford, *Mare*, in *Il dizionario della Bibbia*, pp. 525-526, e della voce *Mer*, in *Petit dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout 1992, p. 582.

107. Cfr. Io 6, 1.

108. Apc 21, 1: *Et vidi caelum novum et terram novam / primum enim caelum et prima terra abiit / et mare iam non est.*