

FRANCESCO LUBIAN

L'episodio dell'Annunciazione (Lc. 1:26-38) nei *tituli historiarum* tardoantichi:
Ambrogio, Prudenzio, Pseudo-Claudiano

1. Premessa

I *tituli historiarum* costituiscono una tipologia particolare e fortemente omogenea di *tituli* latini tardoantichi, a cui sono state riconosciute le caratteristiche tematico-formali di un vero e proprio (sotto-)genere letterario¹. Gli epigrammi a cui con questa definizione ci si riferisce si presentano come didascalie metriche riferite a cicli pittorici o musivi dedicati a vicende vetero- e neotestamentarie, ma in realtà, a prescindere dal fatto che tali raffigurazioni siano state effettivamente realizzate (non se ne ha alcuna evidenza nei casi specifici che verranno presentati, anche se a partire da fine IV sec. si diffondono negli edifici di culto cristiani apparati decorativi costituiti da cicli di carattere narrativo, che almeno talvolta erano accompagnati da *tituli*, come testimonia esplicitamente Paolino di Nola nel *Carmen XXVII*), sono i testi stessi a 'costruire' con mezzi linguistici il proprio referente figurativo, in un esempio di quella che J. Hollander ha definito 'notional *ekphrasis*'². Nonostante la brevità, tali testi sembrano richiedere una specifica attenzione critica, per via del loro statuto irriducibilmente complesso: eredi almeno ideali della tradizione epigrafico-monumentale cristiana inaugurata da papa Damaso, i *tituli* (dotati come si vedrà di un coefficiente di letterarietà piuttosto elevato) rappresentano un caso di *carmina 'epigraphico more'* che rivela un aspetto dell'integrazione tardoantica fra epigrafia e letteratura «di formato epigrafico»³; essi fanno uso degli stilemi della *forma brevis* epigrammatica⁴, e allo stesso tempo risultano tematicamente affini alla parafrasi biblica, di cui rappresentano una sorta di *uersio* ultrabreve⁵, ma con specifiche

¹ Fra gli altri si vedano Bernt 1968, 63-75; Quacquarelli 1986, 166-171; Stella 1993, 147-149.

² Hollander 1988; Cometa 2012, 48-62. Fra le caratteristiche dei *tituli* vorrei richiamare la predilezione per il tempo presente 'commentativo', l'impiego di marche testuali funzionali alla *deixis ad oculos* come averbi, pronomi e aggettivi dimostrativi, forme verbali che richiamano l'attenzione dello spettatore, nonché lo sporadico impiego di allocuzioni intra- ed extra-diegetiche che introducono un elemento drammatico o metanarrativo o esplicitano la funzione didascalica.

³ Mayer - Miró - Velaza 1998, 23-85; Velázquez 2006.

⁴ Nosarti 2010, 49-64.

⁵ Già Kartschoke 1975, 111-114, prendendo ad esempio i *Miracula Christi*, parlava dei *tituli* come di «Extremfälle kürzender Bibelphrase»; cf. anche Charlet 1985, 636, Kässer 2010

peculiarità, dato che si prefiggono l'obiettivo di descrivere oggetti d'arte: sotto questo aspetto, essi devono essere inquadrati nel più ampio gruppo dei cosiddetti 'Bildertituli'⁶.

Fra i cicli di *tituli historiarum* vanno annoverati, per il periodo compreso fra la fine del IV e l'inizio del VI sec., i *Disticha* attribuiti ad Ambrogio (21 coppie di esametri, diciassette dedicati ad episodi dell'Antico e quattro a vicende del Nuovo Testamento), il *Dittochaeon* di Prudenzio (48 tetrastici esametrici, equamente divisi fra scene vetero- e neotestamentarie), l'epigramma *Miracula Christi* pseudoclaudiano (9 distici elegiaci dedicati a prodigi di Cristo) ed i *Tristicha* di Elpidio Rustico (24 tristici esametrici, costituiti da 8 coppie di eventi di Antico e Nuovo Testamento tipologicamente collegati, e da altri 8 *tituli* di argomento neotestamentario). Mentre il *Dittochaeon* è presente in tutti i codici non lacunosi dell'opera di Prudenzio, gli altri tre cicli rimontano a un *codex unicus et deperditus* e risultano pertanto testimoniati esclusivamente dalla rispettiva *editio princeps* cinquecentesca che ha valore *codicis instar* per la costituzione del testo⁷. Essendo in questa sede impossibile fornire un quadro adeguato delle vicende relative alla trasmissione dei nostri cicli di epigrammi ci si permetterà di rimandare agli studi più recenti⁸, anticipando soltanto che le questioni relative ad attribuzione e datazione saranno ripercorse ed approfondite in altra sede.

Veniamo dunque subito all'analisi dei *tituli* relativi all'Annunciazione, tema scelto soprattutto perché la sua presenza in tre dei quattro cicli⁹ consentirà anche di operare subito un confronto fra i testi analizzati. Nello studio, che vale anche come *specimen* dell'indagine che sto conducendo in sede di tesi dottorale, si cercherà di prestare attenzione a tutte le risonanze dei *tituli*, con l'intenzione di mettere a fuoco sia i legami formali che essi intrattengono con la poesia precedente sia i loro contenuti specificamente cristiani, in particolare per gli aspetti che li avvicinano alle forme catechetico-parenetiche dell'omilesi. L'ipotesto di riferimento è *Lc. 1:26-38*¹⁰.

e Nosarti 2010, 30-31, dove i *tituli* sono classificati come «forme ultrabrevi caratterizzate da *narratio dilucida*».

⁶ Bernt 1968, 30-37; Lausberg 1982, 219-223; Lubian 2013, 217-24.

⁷ Per i *Disticha* di Ambrogio, si tratta del tomo VIII della seconda edizione della *Sacrae Bibliothecae Sanctorum Patrum* di M.De La Bigne (Parisiis 1589, coll. 1203-1206); per l'epigramma *Miracula Christi*, l'edizione claudiana di I.Camers (Viennae 1510, fol. CIII = 171); per i *Tristicha* di Elpidio Rustico, la *Poetarum Veterum Ecclesiasticorum Opera Christiana* di G.Fabricius (Basileae 1564, coll. 753-755).

⁸ Per i *Disticha* di Ambrogio, Visonà 2008, 51-55; per Prudenzio, Pillinger 1980, 9-15; per i *Miracula Christi*, Calcagnini 1993, 17-26; per i *Tristicha* elpidiani, Arnulf 1997, 115-119; cf. anche Lubian 2013, 214-219.

⁹ Il secondo tristico di Elpidio Rustico, nonostante nell'*editio princeps* porti il titolo *Angeli ad Mariam aduentus*, è in realtà dedicato all'annuncio dell'angelo a Giuseppe di *Mt. 1:18-25*.

¹⁰ Così il testo latino nella versione pre-geronimiana: ²⁶*Eodem autem tempore missus est angelus*

2. *Il rossore della Vergine: Ambr: tituli III (18)*

Angelus affatur Mariam, quae parca loquendi
Ora uerecundo soluit suffusa rubore¹¹

Il *titulus* dedicato all'Annunciazione è il terzo dei *Disticha* ambrosiani nell'ordine dell'*editio princeps*, ed è chiamato a chiudere il micro-ciclo iniziale di argomento neotestamentario, costituito da tre epigrammi che hanno per tema le manifestazioni del Verbo (Trasfigurazione, Rivelazione a Giovanni, Incarnazione)¹².

Angelus: il nome del protagonista divino, rilevato dalla posizione incipitaria, è come nell'ipotesto calco del gr. ἄγγελος¹³. Si tratta di un cristianismo lessicografico diretto¹⁴ che come noto non appare mai in Giovenco, dove è sempre sostituito da *minister* o *nuntius*, più accettabili dal punto di vista della tradizione poetica¹⁵; in poesia il lessema fa comunque la sua comparsa già nella dizione meno sorvegliata di Commodo, per poi entrare definitivamente nel vocabolario di Prudenzio e Paolino di Nola.

affatur: caratteristico della poesia soprattutto di stile epico, il verbo esprime bene l'idea di un'allocuzione solenne (Arator *act.* I 52 parlerà di *angelicis... affatibus*) e traduce la *salutatio* di Gabriele a Maria, sostituendo il lucano *euangelizauit*.

Mariam: la quantità della seconda sillaba è breve, come sempre in Giovenco, Prudenzio e Paolino e contrariamente a quanto succederà in Sedulio (la vocale è lunga in *carm. pasch.* II 30; 36; IV 142; 280; V 359; unica eccezione: II 49) e in epoca più tarda con Aratore (sempre lunga: *act.* I 57; II 70; 298) e Venanzio Fortunato (lunga in *Mart.*

Gabriel a Domino in ciuitatem Galilaeae, cui nomen Nazareth, 27 ad uirginem desponsatam uiro, cui nomen erat Ioseph de domo Dauid, et nomen uirginis Maria. 28 Et ingressus angelus euangelizauit eam et dixit illi: Habe gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu inter mulieres. 29 Ipsa autem ut uidit eum, mota est in introitu eius et erat cogitans, quod sic benedixisset eam. 30 Et ait ei angelus Domini: Ne timeas, Maria, inuenisti enim gratiam apud deum. 31 Et ecce concipies in utero et paries filium et uocabis nomen eius Iesum. 32 Hic erit magnus et filius Altissimi uocabitur et dabit illi Dominus Deus thronum Dauid patris eius. 33 Et regnabit in domum Iacob in aeternum; et regni eius non erit finis. 34 Dixit autem Maria ad angelum: Quomodo fiet istud, quod uirum non noui. 35 Et respondens angelus dixit illi: Spiritus sanctus superueniet te et uirtus Altissimi obumbrabit te. Ideoque quod nascetur, sanctum uocabitur filius Dei. 36 Et ecce Elisabeth cognata tua et ipsa concepit filium in senecta sua et hic mensis est sextus illi, quae uocabatur sterilis, 37 quia non est impossibile Deo omne uerbum. 38 Dixit autem Maria: Ecce ancilla Domini, contingat mihi secundum uerbum tuum. Et discessit ab illa angelus. Per le varianti cf. Jülicher 1976, 6-8.

¹¹ Biffi - Biffi 1994, 118; traduzione di chi scrive: «L'Angelo si rivolge a Maria, che, ritrosa nel parlare, / Dischiude le labbra, soffusa di pudico rossore».

¹² Visonà 2008, 105. Le edizioni che, sulla scorta di quella di L. Biraghi (Milano 1862), riordinano i *tituli* secondo la cronologia biblica, collocano invece il distico in diciottesima posizione.

¹³ Marangoni 2007, 11.

¹⁴ Mohrmann 1965, 49.

¹⁵ Orbán 1992, 231.

III 459 e *carmin.* I 15,55; 15,57; IV 26,96; VI 5,359; VIII 1,45; 3,25; 3,102; 3,136; 4,33; X 5,8; XI 6,6; unica eccezione: *Mart.* III 441), costituendo un tenue *terminus ante quem* che sembrerebbe confermare la paternità di un autore anteriore alla metà del V sec., compatibile con l'identificazione con Ambrogio.

parca loquendi: Ambrogio¹⁶ affronta più volte il tema dell'Annunciazione, nel *De Abraham* (II 8,49; 9,61), nell'*Expositio in Psalmum 118* (*serm.* 1,16) e naturalmente nell'*Expositio in euangelium s. Lucae*. Il *pudor* di Maria, messo in confronto con quello di Elisabetta (le due donne vengono considerate fattispecie una della condizione di *uirgo*, l'altra di quella di *mulier*) è soprattutto al centro del commento a *Lc.* 1:28-29, in cui la Vergine viene lodata perché pudicamente si astiene dalla *uerborum... lasciuiia* (*in Luc.* II 8):

Trepidare uirginum est et ad omnes uiri ingressus pauere, omnes uiri adfatus uereri. Discant mulieres propositum pudoris imitari. Sola in penetralibus, quam nemo uirorum uideret, solus angelus repperiret: sola sine comite, sola sine teste, ne quo degeneri deprauaretur adfatu, ab angelo salutatur. Disce, uirgo, uerborum uitare lasciuiam; Maria etiam salutationem angeli uerebatur¹⁷.

Se Maria verrà presto ad incarnare per i Cristiani l'ideale di *παρθενία*¹⁸, e in generale il vescovo, anche seguendo la traccia dell'*Epistola alle vergini* pubblicata nel 1929¹⁹ e persuasivamente attribuita ad Atanasio (cf. *infra*), propone all'imitazione delle vergini la figura di Maria già nel secondo libro del *De uirginibus* (377) e poi in altri trattati²⁰,

¹⁶ La mariologia ambrosiana, coerentemente improntata alla difesa della perpetua verginità di Maria, specie nella polemica con Bonoso vescovo di Serdica (contrario alla verginità *post partum*) e Gioviniano, le cui teorie che avversavano la verginità *in partu* di Maria furono respinte durante il Concilio di Milano del 390, è tema naturalmente vastissimo: si vedano, oltre alle parti polemiche del *De institutione uirginis* e all'*Epist. extra coll.* 15 (= Maur. 42), almeno Huhn 1954, 74-90; Jouassard 1961, 20-36; Iacoangeli 1983; Madec 1998; Moorhead 1999, 51-54.

¹⁷ Ad avvicinare le opere in prosa di Ambrogio e i *Disticha* contribuisce non solo la prossimità delle sottolineature esegetiche, ma anche delle opzioni lessicali (Visonà 2008, 58): tale caratteristica, che non sembra potersi attribuire ad un autore semplicemente 'influenzato' dal magistero del presule milanese, è fra le più importanti per confermare la paternità ambrosiana degli epigrammi. Nel nostro caso, mi pare abbastanza significativo il dulpice impiego di *adfatus*, corradicale del verbo adoperato nel *titulus* e lessema raro in Ambrogio, dato che conta in totale solo cinque attestazioni, tutte nell'*Expositio in euangelium*.

¹⁸ Giannarelli 1991.

¹⁹ Lefort 1929.

²⁰ Ai fini della nostra ricerca è particolarmente interessante che Ambrogio, in una similitudine relativa a Maria, sembra rivelarsi consapevole del potere didattico-parenetico delle *imagines*,

più in particolare è proprio l'atteggiamento della Vergine nei confronti dell'angelo ad essere spesso proposto come modello di comportamento femminile: nel *De uirginibus*, con un'espressione di nuovo assai simile a quella del *titulus*, Ambrogio invita le vergini a mantenersi sobrie nel parlare per evitare il peccato, citando come esempio della virtù somma del silenzio l'atteggiamento di Maria in *Lc. 2:19* (III 3,11: *Nullum ex ore uerbum quod reuocare uelis proferes, si parciior loquendi fiducia sit. Copiosum quippe in multiloquio peccatum*). Di frequente la parenesi ambrosiana elogia la virtù del silenzio, da intendere sia traccia esteriore di un atteggiamento improntato al pudore, sia come disposizione all'ascolto della *lectio diuina* (cf. *uirg.* II 2,7, dove le virtù di Maria sono ancora proposte all'imitazione delle vergini: *Virgo erat... corde humilis, uerbis grauis, animi prudens, loquendi parciior, legendi studiosior*; II 2,11; III 3,9; *uirginit.* 1,46; 11,60; 13,80-81; *inst. uirg.* 1,4; 10,66; *exhort. uirg.* 10,72-73; 13,86). Da notare che la *uerecundia*, una delle virtù più lodate da Ambrogio nel primo libro del *De officiis ministrorum* (cf. nel distico *uerecundo... rubore*) trova per il vescovo la propria manifestazione privilegiata nel silenzio, di cui è esempio, oltre a Susanna, proprio Maria, che ascolta l'annuncio dell'angelo in silenzio, e quando parla lo fa solo per conoscere la natura di ciò che sarebbe avvenuto in lei, non per porre obiezioni (I 18,68-69):

Silentium quoque ipsum, in quo est reliquarum uirtutum otium, maximus actus uerecundiae est. Denique si aut infantiae putatur aut superbiae, probro datur; si uerecundiae, laudi ducitur. [...] Itaque quamuis [sc. Maria] esset humilis, prae uerecundia tamen non resalutauit nec ullum responsum rettulit nisi ubi de suscipienda Domini generatione cognouit, ut qualitatem effectus disceret, non ut sermonem praeferreret.

uerecundo ... suffusa rubore: il secondo stico, collegato al primo da *enjambement*, è stato a ragione definito «ben costruito»²¹, racchiuso com'è dall'allitterazione a cornice, quasi paronomastica, *ora... rubore*. Ambrogio vi rivela con tutta evidenza il proprio rapporto con i precedenti classici; in particolare, dai critici²² è stato inizialmente messo in luce il legame con Verg. *georg.* I 430-431 (*At si [sc. Luna] uirgineum suffuderit ore ruborem, / Ventus erit*). Un più attento esame contestuale mostra tuttavia che Ambrogio resta piuttosto lontano dal supposto modello virgiliano, in cui il rossore della Luna, metafori-

da cui è possibile trarre *exempla uiuendi* (*uirginib.* II 2,6 *Sit igitur uobis tamquam in imagine descripta uirginitas uita Mariae, e qua uelut speculo refulget species castitatis et forma uirtutis. Hinc sumatis licet exempla uiuendi, ubi tamquam in exemplari magisteria expressa probitatis, quid corrigere, quid effugere, qui tenere debeatis ostendunt*).

²¹ Visonà 2008, 64.

²² Biraghi 1862, 149; Merkle 1896, 215.

camente verginale, serve ai contadini per prevedere il tempo ventoso del giorno seguente. Si potrebbe pensare piuttosto alla descrizione di Lavinia, dove la fanciulla (*Aen.* XII 69: *uirgo*) accoglie il discorso della madre Amata *lacrimis... / Flagrantis perfusa genas* (v. 64-65) e con un intenso rossore del volto (v. 65-66: *plurimus ignem / Subiecit rubor et calefacta per ora cucurrit*)²³. Per la relazione intercorrente fra pudore verginale, arrossimento e rapporto con la divinità, è tuttavia un altro il passo classico che sembra più vicino, dal punto di vista testuale e contestuale, al dettato ambrosiano. Recuperando una suggestione di C. Weyman²⁴, mi sembra possibile ipotizzare un richiamo ad un intertesto ovidiano (certo esso stesso, almeno dal punto di vista linguistico, dipendente dal passo virgiliano, in cui compare l'unico precedente per l'impiego attivo di *suffundo*²⁵), vale a dire al celebre passo delle *Metamorfosi* in cui il poeta descrive l'atteggiamento della ritrosa Dafne, che prega di poter conservare la propria verginità richiamando il modello di Diana (I 483-487):

Illa uelut crimen taedas exosa iugales
 Pulchra uerecundo subfuderat ora rubore
 Inque patris blandis haerens ceruice lacertis
 «Da mihi perpetua, genitor carissime», dixit
 «Virginitate frui: dedit hoc pater ante Dianae».

Traccia non trascurabile del legame intercorrente fra i due versi sembra in particolare il comune e rarissimo²⁶ impiego in ipallage dell'agg. *uerecundus* in riferimento al *rubor* delle due vergini. La descrizione del pudore verginale di Dafne sembra dunque consapevolmente ricontestualizzata da Ambrogio, che la adatta ad esprimere la reazione di Maria alla vista di Gabriele: ad una verginità violata da parte del dio si contrapporrebbe dunque, nell'orizzonte cristiano, una verginità 'assoluta' che ha per frutto la Salvezza.

La *uerecundia*, spesso in nessi sinonimici con *pudor*, è considerata *bonum in adulescente signum* da Seneca (*epist.* 11 1) ed è definita da Ambrogio *uirginitatis... dos quaedam* (*inst. uirg.* 1,5); il vescovo afferma inoltre che essa è quanto di più santo in una vergine (*epist.* 56 [=Maur. 5],6). Sono le guance ad essere luogo privilegiato di manifestazione del *pudor* (Plin. *nat.* XI 157 *Pudoris haec sedes: ibi maxime ostenditur rubor*); in ambito cristiano si pensi a Greg. Naz. *carm.* I 2,2,305, dove nei consigli alle vergini si afferma che «il rossore per chi guarda è indizio di pudore» (*αἰδῶς δ' ὀρώωντι ἔρευθος*). Seguendo la topica polemica cristiana, Ambrogio precisa inoltre nel *De officiis*

²³ Devo la segnalazione al Prof. Marco Fernandelli, che ringrazio sentitamente, insieme al Prof. Lucio Cristante, per l'ospitalità a Trieste e per l'attenzione riservata al mio lavoro.

²⁴ Weyman 1926, 41; Virgilio e Ovidio sono entrambi segnalati come possibili modelli da Biffi - Biffi 1994, 119 e Visonà 2008, 64.

²⁵ Bömer 1969, 153-154.

²⁶ La medesima *iunctura* compare ancora soltanto in Ou. *epist.* 4,72.

la bellezza naturale di un volto imporporato a causa del pudore, opposto a quello ottenuto artificialmente con prodotti cosmetici (I 19,83 *Nos certe in pulchritudine corporis locum uirtutis non ponimus, gratiam tamen non excludimus, quia uerecundia et uultus ipsos solet pudore offundere gratioresque reddere*)²⁷.

L'imporporamento delle guance di Maria costituisce un'interessante *amplificatio* rispetto al tema del turbamento della Vergine messo in luce in *Lc.* 1:29. Il dettaglio cromatico, estraneo all'ipotesi nonché agli apocrifi neotestamentari, è citato anche nel *Expositio in euangelium* (II,9 *Erubescibat ergo Maria, erubescibat etiam Elisabet, et ideo cognoscamus quid intersit inter mulieris et uirginis uerecundiam. Illa de causa erubescibat, haec per uerecundiam; in muliere modus pudoris adhibetur, in uirgine pudoris augetur gratia*), dove il pudore di Maria è paragonato a quello di Elisabetta, già ricordato in I 43-46²⁸. Non è dato trovare per questo particolare alcun precedente nell'esegesi dei Padri, nemmeno negli scritti pervenutici di Origene (*fr. in Luc.* 13a Crouzel - Fournier - Périchon = 22 Rauer), che della Vergine, in conformità con il dettato evangelico, sottolineava esclusivamente il turbamento (*ταραχή*) all'apparizione dell'angelo²⁹. La somiglianza più marcata sembra quella rispetto alla già citata *Epistola alle vergini* di Atanasio, certamente nota ad Ambrogio che ne fa uso nel *De uirginibus*, anche se ancora discusso è il suo grado di dipendenza dal modello³⁰. L'epistola, che ci è giunta solo in condizioni frammentarie nella redazione copta, così recita nella traduzione francese: «La jeune fille, en entendant qu'on lui parlait avec une voix masculine, aussitôt se troubla fort, parce qu'elle n'était pas habituée à une voix masculine; et Marie, dans la pureté de son entendement, songea à fuir, ou plutôt à mourir, jusq' à ce que celui qui lui parlait enleva d'elle la crainte»³¹. Pur non nominando esplicitamente il rossore di Maria, il passo è interessante perché individua la ragione del suo turbamento nell'apparizione virile dell'angelo, con un approfondimento che sarà caro ad Ambrogio nei suoi trattati sulla verginità e crea forse i presupposti per l'attribuzione a Maria della pudica reazione verginale dell'arrossimento³².

²⁷ Sul tema del rapporto fra rossore e *αἰδώς* nella poesia greca cf. Massimilla 2010-11, 240-247.

²⁸ Ambrogio afferma che la sorella della Vergine *erubescibat* a causa del suo *pudor*; in quel caso, lo spunto è derivato dal fatto che Elisabetta dopo il concepimento si tenne nascosta in casa per cinque mesi (*Lc.* 1:24-25).

²⁹ Lomiento 1966, 122.

³⁰ Si vedano in particolare Dossi 1951; Jouassard 1954; Aubineau 1955, 158-169; Rosso 1983; Zelzer 1997.

³¹ Lefort 1955, 62.

³² L'arrossimento di Maria all'annuncio dell'angelo, presentato come reazione a tutti nota, compare solo nel sermone *In natiuitate praecursoris*, attribuito ad Atanasio ma sicuramente spurio e probabilmente databile al VI sec.: ἵσ τε πάντες σαφῶς καὶ πῶς ἐρυθριᾶ παρὰ τὰς ἀρχὰς τοῦ συναλλάγματος ἢ Παρθένος κάτω τὰς ὄψεις φέρουσα, ἡμέρα λαλοῦσα, μὴ ἀνανεύουσα, πάσης σωφροσύνης ἐπιμελουμένη (*PG XXVIII*, c. 912, ll. 39-41).

Sia pure senza che si possa dimostrare il ricorso alle stesse fonti o addirittura un legame diretto di derivazione fra i testi, si segnala invece che il motivo del rossore compare, in poesia, anche nella sezione cristiana del libro VIII degli *Oracula Sibyllina*, uno dei più antichi della raccolta e certo il più noto in epoca tardoantica³³: qui Maria è descritta mentre reagisce all'Annuncio di Gabriele con un arrossimento che testimonia gioia e pudore (v. 467-468 ἐὶν δ' ἐρύθηγε παρειῆν / Χάρματι τερπομένη καὶ θελγομένη φρένας αἰδοῖ). Soprattutto, il particolare ritornerà nella parafrasi dell'Annunciazione del *Carmen VI* di Paolino di Nola. La datazione esatta del carme rimane problema di difficile soluzione, ma in termini generali esso è attribuibile alla prima fase dell'attività poetica del Nolano, ossia probabilmente al periodo fra il 390 e il 394, cioè al quinquennio trascorso in Spagna con la moglie Terasia³⁴, più precisamente a una data successiva al 393³⁵. Da segnalare inoltre che è stata recentemente proposta una datazione della *Laus Iohannis* successiva all'*Epistola* 58 di Girolamo e dunque collocabile intorno alla metà del 395³⁶, datazione in linea di principio del tutto compatibile con la possibilità della conoscenza dei *Disticha* da parte di Paolino, tenuto anche conto che egli, diretto dalla Gallia a Nola, passò assai probabilmente per Milano nel 395³⁷. Così Paolino ai v. 113-115:

Cui postquam insignis caelesti forma decore
 Constitit ante oculos, uultus demissa pudicos
 Tinxit suffuso rutilantes sanguine malas.

³³ Monaca 2008, 27-28.

³⁴ Lienhard 1977, 190; Nazzaro 1983, 96-97; Ruggiero 1996, 123; Trout 1999, 289-292. Tendevano ad antedatate il carme al 390, periodo in cui Paolino si preparava a ricevere il battesimo, Fabre 1948, 111-113 e Prete 1974.

³⁵ Duval 1989.

³⁶ Cerati 2012.

³⁷ Sui rapporti fra Paolino ed Ambrogio insuperato per equilibrio Costanza 1976, 220-232. L'*Epistola* 3 (autunno 395), in cui Paolino affermava di essere stato *ad fidem innutritus* da Ambrogio, suo superiore nonostante la distanza (3,4), se non dimostra che Paolino fosse stato catecumeno a Milano o realmente associato al clero milanese come talvolta affermato, prova comunque che egli ebbe ammaestramenti da Ambrogio già prima del battesimo, e anche in seguito restò con lui in rapporto. Per Costanza, inoltre, «nulla escluderebbe» la possibilità che l'incontro fra i due, che pare implicato dalla citata *Epistola* di Paolino, specie se confrontata con quella precedente di Ambrogio al vescovo di Piacenza Sabino (*epist.* 27 [=Maur. 58], 1-3), sia avvenuto a Milano nel 395 (in passato, quando l'arrivo a Nola era datato all'anno precedente, l'incontro era ambientato a Firenze, dove Ambrogio visse fino all'agosto 394 in esilio volontario dalla Milano dell'usurpatore Eugenio). Sul passaggio milanese sembra concordare anche Visonà 2008, 93, n. 146, che pure giustamente ritiene, in assenza di altre prove, «nulla più che una suggestione» l'ipotesi di Borella 1966, 75 (ma in realtà già di Chierici 1942, 328) secondo cui Paolino avrebbe tratto ispirazione dalla *Basilica martyrum* per le raffigurazioni accompagnate da *tituli* citate nel *Carmen XXVII*.

Se il richiamo al ricorrente motivo dello sguardo abbassato per *pudor* è certo tradizionale (Ou. *am.* II 4,11-12; Val. Fl. VII 104-105; si pensi specialmente a Verg. *Aen.* I 561, dove Didone parla ai Troiani *uultu demissa*), l'imporporamento delle guance, un «painterly detail» del tutto estraneo allo stile dei Vangeli e a quello di Giovenco³⁸, è tuttavia un particolare che rende la scena ritratta da Paolino «lebendiger» in confronto a quella giovenchiana³⁹, e recentemente anche A.V. Nazzaro ne ha rilevato la sostanziale originalità rispetto ai possibili modelli classici⁴⁰. Il dettaglio dell'arrossimento delle guance della Vergine in Paolino, finora passato inosservato o al massimo messo in collegamento solo con l'esegesi ambrosiana di *in Luc.* II 8-9⁴¹, si iscrive dunque in una tradizione che ha specifici precedenti poetici, e permette di associare sotto questo aspetto il suo ritratto della Vergine a quello che traspare anche dagli *Oracula Sibyllina* e dal nostro distico, che, se è veramente attribuibile ad Ambrogio, poteva senz'altro essere noto a Paolino al momento della composizione della *Laus Iohannis*.

ora... soluit: facendo uso di una delle *iuncturae* poetiche privilegiate per indicare l'apertura della bocca e conseguentemente l'azione del parlare, Ambrogio allude alla risposta di Maria di *Lc.* 1:34 (cf. Iuenc. I,64 *Ad quem uirgo dehinc pauido sic inchoat ore*). Prima nel silenzioso rossore e poi nella pudica risposta, dunque, il distico mette in luce l'adesione della Vergine al progetto del Signore che la vede protagonista. In ragione della funzione non puramente descrittiva, ma anche parenetico-catechetica dei *Disticha*, anche nel nostro *titulus* l'*obsequium* di Maria sembra dunque proposto come un esempio di accettazione e attiva collaborazione al piano divino, analogamente a quanto accade nell'*Expositio in euangelium*⁴² e nei trattati dedicati alla verginità.

3. *L'annuncio che sorprende: Prud. ditt. XXV*

Aduentante Deo descendit nuntius alto
 Gabriel Patris ex solio sedemque repente
 Intrat uirgineam: «Sanctus te Spiritus - inquit -
 Inplebit, Maria; Christum paries, sacra uirgo»⁴³

³⁸ Springer 2003, 121.

³⁹ Flury 1973, 136-137.

⁴⁰ Nazzaro 2004, 25-26, n. 22.

⁴¹ Piscitelli Carpino 1991, 140; Piscitelli Carpino 2007, 139.

⁴² Graumann 1994, 144.

⁴³ Cunningham 1966, 395; traduzione di chi scrive: «Nell'imminenza dell'avvento di Dio, discende dall'alto / Regno del Padre l'angelo Gabriele e improvvisamente irrompe nella / Dimora della Vergine: 'Lo Spirito Santo', dice, / 'Ti renderà feconda, o Maria; genererai Cristo, o sacra Vergine!'».

Il tetrastico, il venticinquesimo del *Dittochaeon*, occupa il primo posto della serie neotestamentaria e dà inizio ad una macrosequenza di cinque *tituli* che è stata definita «ciclo della infanzia di Cristo»⁴⁴, in cui sono trattati episodi risalenti al periodo precedente all'inizio della vita pubblica di Gesù. Prudenzio affronta diffusamente l'episodio dell'Annunciazione anche nell'*Apotheosis*, ai vv. 563-604.

Aduentante Deo descendit nuntius: è stato da tempo messo in luce che la *iunctura* incipitaria si rifà al nesso *Aduentante dea* di Verg. *Aen.* VI 258, riferito alla manifestazione della dea Ecate durante il sacrificio notturno ordinato dalla Sibilla per consentire l'ingresso nel Tartaro. Schemi narrativi analoghi, in cui un *nuntius* di natura divina scende dal cielo per riportare il suo messaggio, sono comunque tipici della poesia epico-classica (cf. in part. Verg. *Aen.* VIII 423 *Hoc tunc Ignipotens caelo descendit ab alto*) e frequenti anche nell'ambito della poesia cristiana^{44bis}. Si confronti però soprattutto la descrizione della parusia del Signore del *Carmen XXXI* di Paolino di Nola, databile intorno al 394-396⁴⁵ (vv. 561-563 *Cumque tuba signum Domini aduentantis ab alta / Sede Patris princeps angelus ediderit / Primi, qui in Christo mortes obiere, resurgent*): al di là della generica affinità tematica, i due passi sono accomunati dal riferimento all'angelo (*angelus* ~ *nuntius*) che segnala l'imminente manifestazione del Signore, dall'impiego del participio del frequentativo e dalle *iuncturae* analoghe, entrambe in *enjambement*, *ab alta / Sede Patris* ed *alto / ... Patris ex solio*, strutturalmente e semanticamente omologhe, che segnalano un identico movimento sul vettore alto/basso. Se si considera valido tale riferimento, che allargherebbe la casistica delle riprese della *consolatio* da parte di Prudenzio già messe in luce dagli studiosi⁴⁶, il *titulus* dedicato alla «erste Parusie Christi»⁴⁷ mostrerebbe dunque di fare allusione alla descrizione paoliniana della Parusia finale del Signore, di cui l'angelo è testimone: la discesa di Gabriele, insomma, testimonierebbe anche per via del richiamo intertestuale l'imminenza della venuta di Cristo. Tutto il verso incipitario, infine, è percorso dall'allitterazione della dentale sorda e sonora.

Gābriēl: come in *perist.* 2,454, Prudenzio allunga la seconda vocale, di regola misurata breve⁴⁸. Prima che nel poeta iberico, il nome di Gabriele è associato all'appellativo *nuntius* solo nel già citato *Carmen VI* di Paolino di Nola (v. 108 *sanctus Gabriel... nuntius*).

repente: l'avverbio costituisce un'*amplificatio* rispetto all'ipotesto, ma più che

⁴⁴ Rodriguez-Herrera 1950, 87.

^{44bis} Cf. qui *Addendum* a p. 56

⁴⁵ Guttilla 1987, 91-94 sostiene con buoni argomenti che la *consolatio* paoliniana per la morte di Celso sia anteriore, anche se di poco, all'*Epistola* 13 di Paolino (lettera consolatoria a Pammachio per la morte della moglie), datata al 396.

⁴⁶ Si veda in particolare Costanza 1984, 56-60.

⁴⁷ Smolak 2010, 179.

⁴⁸ Cunningham 1966, XXXVI.

rappresentare «un particolare estraneo all'intero passo»⁴⁹ esso mira a sottolineare la subitanità dell'apparizione angelica ed il conseguente sbigottimento di Maria, frutto dell'irruenza di cui l'intervento angelico si connota.

sedem... / ... uirgineam: arricchita da un notevole iperbato in *enjambement*, l'espressione sembra ricordarsi di Val. Fl. VI 478 (*Atque hinc uirgineae uenit ad penetralia sedis*), dove Giunone sotto le sembianze di Calciope visita nelle sue stanze Medea. Nel tetrastico l'espressione *sedis uirginea* indica però non solo, in ipallage, l'abitazione della Vergine, ma anche la stessa persona di Maria, l'intimità del suo cuore, dato che la rivelazione la coinvolge in modo totale: è stato messo in luce che anche in *apoth.* 583-584 (*Virginitas et prompta fides Christum bibit aluo / Cordis et intactis condit paritura latebris*) convergono le significazioni di 'interiorità, intimità' (ventre > parte più intima) e 'maternità' (ventre > grembo materno)⁵⁰. Sul concepimento verginale di Maria (*apoth.* 575 *Iam mater, sed uirgo tamen, maris inscia mater*), profetizzato da Is. 7:14 (*apoth.* 594-604), Prudenzio insiste con l'impiego di agg. e sostantivo omoradicali; cf. subito *infra*.

Sanctus te Spiritus... / Inplebit: il contenuto dell'annuncio è riportato tramite un discorso diretto (allocuzione intradiegetica, o 'ad enunciatore ed enunciatario interno') che dinamizza la descrizione, secondo una scelta rara nel *Dittochaeon* e in questo caso certamente influenzata dall'ipotesto. Il verbo *impleo* è usato in senso tecnico per indicare il concepimento⁵¹; è possibile che l'accentuazione della concretezza terminologica sia intenzionalmente volta a ribadire la realtà materiale dell'Incarnazione, in polemica con dottrine di stampo docetista e priscillianista. Prudenzio afferma qui che la gravidanza avverrà per opera dello Spirito Santo, come in *cath.* 9,19-20 (*O beatus ortus ille, uirgo cum puerpera / Edidit nostram salutem, feta Sancto Spiritu*; si veda anche *infra*).

Mariā: solo in chiusura del tetrastico compare il nome di Maria, prima della cesura pentemimere e con allungamento di posizione dell'ultima vocale.

inplebit... paries: rifacendosi a *Lc.* 1:31, il verso finale è fondato su un netto parallelismo strutturale, con due sintagmi costituiti entrambi da un verbo al futuro con ultima sillaba in arsi, seguito da un vocativo; il soggetto passa dallo Spirito Santo a Maria, a sottolineare anche sul piano sintattico il coinvolgimento della Vergine nel piano divino, mentre al centro campeggia Cristo, che, già nominato nella sezione veterotestamentaria (*ditt.* 24; 79; 83), sarà incontrastato protagonista della seconda parte del *Dittochaeon*. Prudenzio sancisce la verginità di Maria sia *ante partum (inplebit)*⁵²,

⁴⁹ Calcagnini 1993, 28.

⁵⁰ Garuti 2005, 133-134. Sull'importanza della verginità di Maria anche nella logica narrativa di *Lc.* 1:26-38, dove è ripetuto due volte (come qui: *uirgineam... / ... uirgo*) il termine *παρθένος*, cf. Lyonnet 1954, 435-437; Landry 1995, 72.

⁵¹ Pillinger 1980, 69.

⁵² Questa è la lezione dei codd. **D, P, O, S, g** ed **U**, che compare nelle edizioni di I.Sichardus

sia *in partu (paries)*, secondo un'acquisizione dottrinarica che ha impegnato al pari di poche altre i primi secoli della Chiesa; dopo la metà del IV sec. la dottrina della verginità perpetua di Maria, vinti i sospetti di docetismo, era in ogni caso ormai prevalente in Occidente, dove, nonostante le resistenze, si arrivò a una sostanziale unanimità su questo punto ben prima del Concilio di Efeso (431)⁵³.

4. *Verbo e concepimento verginale: Ps. Claud. carm. min. app. 21 = AL 879 R.², 1-2*

Angelus alloquitur Mariam, quo praescia uerbo
Concipiat salua uirginitate deum⁵⁴

Il distico, il primo dei *Miracula Christi*, costituisce insieme al seguente (dedicato ai doni dei Magi) una sorta di preambolo rispetto alla vera e propria serie dedicata ai miracoli; con la loro esplicita insistenza sulla natura divina di Cristo, anche questi due distici mostrano tuttavia di condividere l'obiettivo comune all'intero ciclo, quello di «celebrare ed esaltare la figura di Cristo»⁵⁵ ed il suo potere soteriologico.

alloquitur: il composto poetizzante, incorniciato dai nomi dei due protagonisti, è allitterante con *angelus* precedente ed è tipico per introdurre, con sfumatura epico-solenne, il discorso di un personaggio (Verg. *Aen.* I 229; Ou. *met.* IX 243; XV 22; Drac. *Rom.* VIII 220). Il modulo allitterante dell'*incipit* ricompare, nel VI sec., in Auit. *carm.* VI 256 (*Angelus adloquitur sancto quas taliter ore*: annuncio alle donne della resurrezione di Cristo) e Arator *act.* I 672 (*Angelus alloquitur plenum uirtute Philippum*: annuncio dell'angelo a Filippo di *Act.* 8,26).

Mariam: l'accusativo, in posizione rilevata al centro dell'esametro, è retto da *alloquitur*, secondo una costruzione più solenne di quella con il dativo⁵⁶. La quantità breve della seconda sillaba (cf. *supra*) potrebbe essere vista come un indizio, seppur certo

(Basileae 1527), V.Giselinus (Parisiis 1562; Antuerpiae 1564²), G.Fabricius (Basileae 1564), I.Weitzius (Hanoviae 1613), A.Rivinus (Lipsiae 1652), F.Arèvalo (Romae 1788-89), Th.Obbarius (Tubingae 1845) e A.Dressel (Lipsiae 1860), oltre in quelle moderne di I.Bergman (Vindobonae-Lipsiae 1926), M.Lavarenne (vol. IV, Paris 1951) e M.P.Cunningham (Turnholti 1966); la lezione *impleuit* dei codd. **C, V, N, T** ed **E**, senz'altro meno felice non corrispondendo al tempo futuro dell'annuncio di *Lc.* 1:31, è attestata, oltre che nell'Aldina (Venetiis 1501), nelle edizioni di N.Heinsius (Amstelodami 1667), S.Chamillard (Parisiis 1687), C.Cellarius (Halaë Magdeburgicae 1703; 1739²) e I.Teolius (Parmae 1788).

⁵³ Per le posizioni relative a concepimento e parto verginale prima del Concilio di Efeso si vedano almeno Koch 1929; de Aldama 1961; Gianotto 1993, 63-78.

⁵⁴ Hall 1985, 426; traduzione di chi scrive: 'L'angelo si rivolge a Maria, così che ella, ricevuto l'annuncio ad opera del Verbo / Concepisca, intatta la sua verginità, Dio'.

⁵⁵ Cupaiuolo 1989, 180.

⁵⁶ *ThLL* II, 1694, 39-48.

tenue e che deve necessariamente fare sistema con gli altri dati finora messi in luce⁵⁷, per collocare l'attività dell'autore dei *Miracula Christi* non oltre la metà del V sec.

praescia: l'aggettivo deverbativo esprime una conoscenza anticipata del futuro, che si connota assai spesso come frutto dell'ispirazione divina; in Virgilio, che ne inaugura l'impiego, l'agg. è riferito alla Sibilla (*Aen.* VI 66), e da lì in poi si applica a figure come ad es. l'indovina Manto, figlia di Tiresia (*Ou. met.* VI 157; *Sen. Ag.* 319) o Temi (*Ou. met.* IX 418-419); nell'ambito della poesia cristiana, l'attributo è associato alla *uirtus* profetica di Simeone da Giovenco (I 191-192) e a Maria nel *Cento Probae*, dove al v. 362 è recuperato l'emistichio virgiliano relativo alla Sibilla. Nel nostro caso il valore di *praescia* è indebolito fino quasi a risultare sinonimo di *sciens*, dato che per l'annuncio della nascita del Signore, una volta verbalizzato dall'angelo, non si può a rigore parlare di premonizione.

uerbo: in un distico dallo spiccato interesse dottrinale, e dove il lessico - pur piuttosto elementare - della teologia è impiegato con sicurezza, fa qualche difficoltà interpretare il sostantivo come riferito esclusivamente all'annuncio dell'angelo, come finora fatto da tutti gli studiosi che si sono occupati dei *Miracula Christi*, e anche A.-C. Zoppi (*ThLL* s.v., X 2, 821,76), che interpreta *quo praescia uerbo* come sinonimo di *nuntio accepto*, paragonando il passo a *Tac. ann.* XI 29,2 (*Ne quo sermone praesciam criminis et accusatoris faceret Narcissus Messalinam*). Ritengo produttivo pertanto sondare un'altra possibilità che valorizzi il collegamento dell'ablativo al seguente *concupere* in *enjambement* (per *concupio* + abl. sempl. di causa/persona cfr. *ThLL* IV 56,79-57,9). La scelta, se crea qualche relativa difficoltà di carattere stilistico (solo in un altro dei distici, quello dedicato alla tempesta sedata, si registra un caso di scavalco del limite di verso, mentre solitamente è rispettata una rigorosa, quasi schematica autonomia sintattico-semantiche di esametro e pentametro), consentirebbe di inquadrare assai meglio l'epigramma dal punto di vista teologico.

Certo fra IV e V sec., nell'ambito di una sempre maggiore consapevolezza del ruolo dello Spirito nella Trinità, si andava ormai affermando l'idea del concepimento *de Spirito*, non *de Verbo*; nell'espressione riconoscevi però non tanto un retaggio della teologia trinitarista dell'Incarnazione⁵⁸, espressa dalle antichissime formule di *Prot. Iac.* 11,2-3 (καὶ συλλήψῃ ἐκ Λόγου αὐτοῦ) e *Tert. adu. Iud.* 13,22 (*in conceptu cum Virgo Maria a Verbo Dei praegnans inueniretur*), quanto il riflesso delle persistenti difficoltà teologiche che, ancora per tutto il IV sec. (e, soprattutto in poesia, anche ben oltre questo limite temporale) ostacolavano una chiara comprensione del ruolo dello Spirito Santo.

Così ad es. in Prudenzio l'agente divino dell'Incarnazione è indicato per due volte nello Spirito Santo (lo si è visto *supra*), ma altrove si trovano menzioni esplicite del

⁵⁷ Cupaiuolo 1989, 197.

⁵⁸ Cantalamessa 1966, 69-80.

Verbo quale soggetto agente⁵⁹. Tale oscillazione è stata messa in rapporto proprio con l'ancora scarsa consapevolezza con cui, ancora a fine IV sec., molti autori occidentali, anche quelli del tutto immuni da tendenze binitariste, interpretavano il ruolo dello Spirito Santo⁶⁰.

Numerose e ben più ampie di quelle finora messe in luce⁶¹ sono infatti, anche nell'e-segesi occidentale di fine IV sec., le affermazioni relative all'intervento del Figlio preesistente come agente divino dell'Incarnazione: così Febadio di Agen (*c. Arr. 24,3 Viuit ex uirtute Dei, utique ex semetipso. Ipse [sc. Christus] enim Dei uirtus, habens uitam in semetipso, quod credimus Dominum nostrum ex duabus substantiis constitisse: humana scilicet atque diuina*), Zeno di Verona (I 54,2,3 *Mariae superbus emicat uenter, non munere coniugali, sed fide, uerbo, non semine*; 59,4,8 *Ad huius ergo personam Christi refertur uerecunda natiuitas, sed uirginalis uteri aula secretior: diuini sermonis arte formata in se tabescentis corporis uulua portauit*; II 8,4,8 *Per idem tempus duae cognatae concipiunt, una contra spem, altera uerbo. Haec miratur se habere, quod nescit, laetatur illa quia scit*; 12,1,2 *Mira res! Concipit Maria de ipso, quem parit; tumet uterus maiestate, non semine, capitque uirgo, quem mundus mundique non capit plenitudo*), Ambrogio (*in Luc. II 25 Miraculum sentio, cognosco mysterium: mater Domini uerbo feta, deo plena est*) e Cromazio (*in Matth. 2,5 Sed huius ipsius carnis ipse fundator est quia ipse sibi corporeae natiuitatis suae et auctor existit et creator. [...] Christus qui Dei sapientia est corpus sibi in utero uirginis figurauit*). Per quanto riguarda la poesia, meritano di essere segnalati i casi dell'antico *Psalmus responsorius*, conservatosi in forma incompleta nel codice papiraceo *P.Barco. 149b-153* (v. 3 *Christus, uerbo natus*)⁶², Paolino di Nola (*carm. 6,120-122 Cuius et ille pater! Felix age concipe pondus, / Impolluta uiro coituque immunis ab omni, / Verbo feta dei*; 25,171-172 *Inde manet mater aeterni semine uerbi / Concipiens populos et*

⁵⁹ Oltre ai passi in cui il soggetto agente dell'Incarnazione viene chiamato semplicemente *spiritus* (*apoth. 571-572*) o *spiritus ille deus* (*apoth. 435-437*), su cui si rimanda a Padovese 1980, 122-131, Prudenzio si riferisce esplicitamente al Verbo quale agente divino dell'Incarnazione in *cath. 3,1-3* (*O crucifer bone, lucisator, / Omniparens, pie, uerbigena, / Edite corpore uirgineo*); 11,17-18 (*Ex ore quamlibet Patris / Sis ortus et Verbo editus*); *apoth. 524-525* (*Verbo factum Domini, non uoce sonora, / sed Verbo quod semper erat*).

⁶⁰ Per quanto riguarda Prudenzio, Padovese 1980, 122-131 era incline a vedere anche nei passi in cui l'agente dell'incarnazione è indicato come *Spiritus* un riflesso della 'Geistchristologie', che appunto con tale termine indicava la componente divina del Cristo; si pronuncia contro la presenza di ogni residuo binitarista Micaelli 1984, 110-112. Sul tema della 'Geistchristologie' in riferimento a *Lc. 1:35* fondamentale Simonetti 1972, 217-226; cf. anche Gašpar 2000, 91-120.

⁶¹ Padovese 1980, 13, n. 90.

⁶² Roca-Puig 1965, 55-60 e, sul nostro stico, 158-159; cf. inoltre Peretto 1967, 255-265; Salzano 2006, 33-53.

pariter pariens)⁶³, Sedulio (*hymn.* 2,13-16 *Domus pudici pectoris / Templum repente fit Dei, / Intacta nesciens uirum / Verbo creauit filium*), l'anonimo autore del *Carmen de Euangelio* (2-3 *Hunc postquam uerbo conceptum numinis alti / Plena deo uirgo utero est enixa pudico; 34 uerbigena diues*)⁶⁴, Avito di Vienne (*carm.* IV 203-205 *Hic dominum caeli uenturum corpore sumpto / Virginis intactam iussus praedixit in aluum / Sacraque do tali compleuit uiscera uerbo*), Draconzio (*laud. dei* II 60-61 *Quo libuit genuisse deum ante omnia Christum, / Semine quem uerbo conceptum corde ferebas*)⁶⁵, ma anche, addirittura nel VII sec., l'inno *Agnoscat omne saeculum* attribuito a Venanzio Fortunato (*carm. app.* 7,9-10: *Maria uentre concipit / Verbi fidelis semine*).

Fatte queste osservazioni, e senza pretendere di eliminare del tutto (anche nella traduzione) la sottile ambiguità dell'espressione, è forse preferibile considerare quella di *uerbo* come una reggenza ἀπὸ κοινού, dove il termine può riferirsi tanto all'annuncio dell'angelo, quanto all'agente divino del concepimento: nell'espressione, insomma, bisogna percepire a mio avviso la virtù creatrice del Verbo divino, della voce trasmessa attraverso Gabriele, che rimanda alla potenza della creazione genesiaca. In maniera simile, ad es., è presentata la maternità di Anna nel già citato *Psalmus responsorius* (v. 19: *Vocem audibit, uerbo concepit*), mentre in Pietro Crisologo compare un poliptoto in cui il sost. *uerbum* è usato, nel contesto dell'Annunciazione, per due referenti diversi, rispettivamente l'annuncio dell'angelo e il Λόγος giovanneo oggetto del concepimento verginale (*serm.* 142,13: *Quae credit uerbo merito concipit uerbum*).

salua uirginitate: l'abl. assoluto al centro dello stico, funzionale alla programmatica *breuitas* del distico⁶⁶ e valorizzato dall'accostamento ossimorico con *concupere* prelevato dall'ipotesto, celebra con grande incisività la verginità di Maria. Il nesso compariva nella stessa sede di pentametro già in *Ou. epist.* 16,162; ma tutto il secondo emistichio è da mettere in relazione con l'*Epitalamio* di Paolino da Nola, poeta di cui finora non è stata studiata l'influenza sui *Miracula Christi* ma che dai miei sondaggi sembra senz'altro

⁶³ Come in Prudenzio, anche in Paolino peraltro compare (*carm.* 27,279-280) anche la teoria dell'azione dello Spirito nell'Incarnazione.

⁶⁴ Kreuz 2006, 342 mette piuttosto questi ultimi tre passi in connessione con la teoria del concepimento di Maria attraverso l'orecchio: «Die Wendung ist vor Ps. Hil. nicht belegt (und ihr späteres Erscheinen bei Drac. *laud.* 2, 61 hängt möglicherweise, jenes bei Victorin. *vita dom.* 10 fast sicher von Ps. Hil. ab), kam doch auch der Gedanke von der Empfängnis Christi durch das Wort, nämlich bei der Verkündigung und somit durch das Ohr Mariens (*conceptio per aurem*, wobei das Ohr als Symbol für "Glauben" verstanden wird), offenbar erst im späten vierten Jahrhundert zum Durchbruch, während zuvor meist gemäß *Luc.* 1, 35 von *spiritus* die Rede ist (vgl. etwa *Lact. inst.* 4, 12, 1; *Iuenc.* 1, 69)».

⁶⁵ Qui però i motivi e il lessico dell'Incarnazione, della generazione e della prolezione del Verbo si intrecciano in maniera complessa (Moussy - Camus 1985, 332).

⁶⁶ Cupaiuolo 1989, 185, n. 20.

noto al nostro anonimo autore⁶⁷. Argomento è nel *Carmen* 25 sempre la verginità di Maria, stavolta in relazione non al concepimento, ma al parto (153-154):

His Mariam sponsis domini decet adfore matrem,
Quae genuit salua uirginitate deum.

Interessante ancora rilevare che lo stesso ablativo assoluto, per le doti di stringatezza e incisività già evidenziate, intorno alla metà del V sec. assunse valore pressoché dogmatico, comparando nel *Tomus I*, la celeberrima epistola di Leone Magno a Flaviano⁶⁸. La lettera costituisce un documento dottrinale che, accolto negli Atti del concilio di Calcedonia (451) nel capitolo relativo alla duplice natura di Cristo e al concepimento e al parto verginali di Maria, fu destinato ad esercitare già dagli anni immediatamente successivi una grandissima influenza⁶⁹ (28,2):

Conceptus quippe est de Spiritu Sancto intra uterum uirginis matris, quae illum
ita salua uirginitate edidit quemadmodum salua uirginitate concepit.

deum: l'esplicita menzione in clausola della natura divina del Figlio può essere vista come riferimento ortodosso e antiereticale, in particolare antinestoriano, ed è un esempio della consapevolezza teologica del poeta, ben riflettendo le posizioni ortodosse già elaborate nel corso del IV sec. che porteranno a sancire definitivamente il ruolo di Θεοτόκος di Maria ad Efeso nel 431. L'autore dei *Miracula Christi*, dunque, fa mostra di iscriversi nello stesso filone ortodosso relativo alla verginità del concepimento che, già a partire dalla fine del IV sec., era stato percorso con sicurezza anche in poesia da autori come Paolino di Nola e Prudenzio⁷⁰. Tale filone, che conoscerà costante fortuna nella poesia successiva, nell'ambito della poesia iscrizionale sarà ad esempio testimoniato dal *titulus* della controfacciata della basilica di S. Maria Maggiore, dell'epoca di Sisto III (432-440), dalle medesime connotazioni teologiche⁷¹.

⁶⁷ Si vedano inoltre Ps. Claud. *carm. min. app.* 21,5-6 *Permutat lymphas in uina liquentia Christus / Quo primum facto se probat esse deum* ~ Paul. Nol. *carm.* 27,50-52 *Siue dies eadem magis illo sit sacra signo, / Quo primum deus egit opus, cum flumine uerso / Permutauit aquas praedulcis nectare uini*; Ps. Claud. *carm. min. app.* 21,9-10 *Editus ex utero caecus noua lumina sentit / Et stupet ignotum se meruisse diem* ~ Paul. Nol. *carm.* 23,293 *Ex utero et caecum noua lumina fecit habere*.

⁶⁸ Per il testo dell'epistola si veda Silva-Tarouca 1932, 20-33.

⁶⁹ Silva-Tarouca 1932, 3-19; Uthemann 2001, 572-604.

⁷⁰ Maritano 2009.

⁷¹ *ILCV* 976, 1-4 *Virgo Maria tibi Xystus noua tecta dicauit / Digna salutifero munera uentre tuo / Tu genetrix ignara uiri te denique feta / Visceribus saluis edita nostra salus*.

5. Tituli historiarum e parafrasi 'ultrabreve': linee per un confronto

Conviene ora passare a un rapido confronto degli epigrammi analizzati, che operano rispetto all'ipotesto lucano un esperimento 'estremo' della tecnica parafrastica 'per abbreviazione ed omissione' categorizzata da M. Roberts⁷², riducendo in pratica la pericope evangelica che funge da ipotesto al suo nucleo narrativo fondamentale, nel nostro caso l'*Anrede* dell'angelo alla Vergine. In tutti e tre gli epigrammi, la totale assenza di indicatori spazio-temporali e delle informazioni di carattere genealogico presenti nell'ipotesto (ma anche nelle più estese riscritture di Giovenco e Paolino) contribuisce a conferire alla *narratio* una dimensione a-temporale. L'introduzione *in medias res* dei protagonisti dell'episodio, certo dovuta innanzitutto all'estrema *brevitas* imposta dalla misura epigrammatica, sembra però tradurre anche la subitanità dell'intervento di Gabriele (Prud. *ditt.* 98: *repente*), mai resa esplicita nell'ipotesto ma evidente dalle analisi di carattere narratologico della pericope evangelica⁷³.

Fra il *titulus* ambrosiano ed il distico dei *Miracula Christi* va rilevata una stretta somiglianza anche di natura formale, che sembrerebbe giustificare l'ipotesi di una conoscenza del distico di Ambrogio da parte di Ps. Claudiano: il primo emistichio fino alla cesura semisettenaria risulta infatti perfettamente sovrapponibile, per struttura (*Angelus* + verbo + *Mariam*; segue in entrambi i casi un relativo) e scelte lessicali (con la variante *alloquor* ~ *affor*). I due *tituli* si differenziano però nella caratterizzazione della Vergine; quel che emerge dal confronto è il maggior interesse teologico di Ps. Claudiano, che nella sua «prägnante Formulierung»⁷⁴ ricorda esplicitamente il ruolo del Verbo quale agente divino dell'Incarnazione, la natura verginale del concepimento e, con il nesso *concipiat... deum*, sembra ricorrere a una formula consapevolmente ortodossa, se non proprio antiereticale, relativa alla natura divina di Cristo in quanto concepito da Maria-Θεοτόκος. Il distico ambrosiano invece, non orientato all'approfondimento esegetico, si concentra maggiormente sulla reazione di Maria alla comparsa di Gabriele: il pudico rossore della Vergine è descritto con spiccata sensibilità coloristica (e, direi, felicità poetica), con la scoperta intenzione di fare della Vergine una figura esemplare, in sintonia con quanto accade nei trattati dedicati al tema dal vescovo di Milano.

Prudenzio, che ha a disposizione quattro esametri, si segnala per una maggiore distensione narrativa (il tetrastico è stato definito «bibelparaphrastisch und ohne Exegese gestaltet»⁷⁵): il poeta ricorda l'imminenza della discesa sulla Terra di Dio e menziona il nome di Gabriele, descrivendone la discesa dal cielo secondo i modi tradizionali del *nuntius* divino; Prudenzio inoltre, pur omettendo anch'egli presentazione e *salutatio*

⁷² Roberts 1985, 108-127.

⁷³ Lyonnet 1954; Landry 1995.

⁷⁴ Kartschoke 1975, 112.

⁷⁵ Smolak 2010, 179.

dell'angelo, è l'unico ad utilizzare il discorso diretto per l'*Anrede* di Gabriele, a differenza di Ambrogio e Ps. Claudiano che effettuano una 'variazione modale'⁷⁶ obbligata dalle ferree regole della forma *ultrabreuis* del distico. Il poeta iberico non manca comunque di ricordare i punti salienti della teologia dell'Incarnazione: il ruolo dell'agente divino, la natura verginale del concepimento e la divinità del Figlio.

Prudenzio⁷⁷ e l'anonimo autore dei *Miracula Christi* fanno riferimento a Maria mettendone in luce esclusivamente maternità e verginità: anche in consonanza con le tendenze dell'esegesi di IV-V sec.⁷⁸, nei due *tituli* il personaggio della Vergine non gode di alcuno sviluppo autonomo, e pressoché esclusivo è l'interesse cristologico. Nella descrizione ambrosiana, invece, sembra di poter cogliere anche un più precipuo interesse mariologico; a questo proposito, si noti che in Ps. Claudiano ed in Prudenzio Maria resta in silenzio, al contrario che nel distico ambrosiano, dove ella, con il volto imporporato, apre la bocca per rispondere all'angelo (*ora... soluit*). Se nei primi due casi Maria, con il suo silenzio, mostra per via implicita l'indiscussa adesione al proprio ruolo nell'economia della Salvezza, Ambrogio sembra renderla una protagonista attiva, e in questo senso un *exemplum* forse più efficace ai fini della traduzione parenetica della pericope evangelica.

6. Per una ridefinizione dei rapporti dei *tituli* *historiarum* con l'*iconografia*

In conclusione, e fatte salve le premesse iniziali, si deve segnalare che tutti e tre gli epigrammi analizzati sarebbero del tutto compatibili con il tipo iconografico dell'Annunciazione attestato in epoca paleocristiana, che dev'essere stato senz'altro notissimo ai compositori dei nostri *tituli*, e certo anche ai loro lettori. L'antica teoria di T.Hach, secondo cui non erano immaginabili raffigurazioni dell'Annunciazione precedenti al Concilio di Efeso⁷⁹, è stata infatti smentita già dai ritrovamenti della fine del XIX sec., anche se è vero che l'episodio era stata illustrato, secondo gli ultimi studi, soltanto tre volte negli affreschi catacombali⁸⁰; esso diventerà invece uno dei temi prediletti dell'arte

⁷⁶ Roberts 1985, 139-148.

⁷⁷ Lo ha dimostrato per tutto il *corpus* prudenziano Padovese 1980, 131-137.

⁷⁸ Norelli 2003, 51-63.

⁷⁹ Hach 1885.

⁸⁰ Pietri 1989, 589-603; Quacquarelli - Bisconti 1989; Utro 2009. La prima raffigurazione nota (metà del III sec.) è quella di un affresco del cubicolo per l'appunto detto 'dell'Annunciazione' delle catacombe di Priscilla sulla via *Salaria noua*, dove Maria, vestita con tunica e *pallium*, è seduta di fronte all'angelo aptero che avanza verso di lei stendendo il braccio (Mazzei 1999; Taylor 2013). Le altre raffigurazioni sepolcrali si incontrano nel *cubiculum* 54 delle catacombe dei SS. Pietro e Marcellino (Deckers - Seeliger - Mietke 1987, 223-226) e nel *cubiculum* A di quelle della Via Latina (Bisconti 2006, 160-162; ha rivisto l'interpretazione di A. Ferrua, che pensava piuttosto alla scena genesiaca dell'incontro di Giuda e del suo pastore con Tamar).

cristiana post-costantiniana, sviluppando presto schemi iconografici piuttosto diversi sotto l'influsso degli apocrifi neotestamentari⁸¹. Molto più costante, invece, è lo schema della rappresentazione dell'angelo gradiente (per lo più da destra, a differenza di quanto avverrà in epoca più tarda), che fino alla fine del IV sec. è aptero⁸² e spesso porta il bastone crucifero che ne indica l'autorità⁸³. Nelle raffigurazioni inoltre l'angelo era caratterizzato dall'impiego della *loquela digitorum*, vale a dire dall'uso espressivo delle dita della mano, che costituiva il sostituto iconografico dell'*actio* del *nuntius*⁸⁴ ed in pratica traduceva, nelle forme della semiosi visuale, l'*Anrede* di Gabriele, il cuore della pericope evangelica che i *tituli* non mancano di trasmettere.

È questa la cultura visuale nell'ambito della quale nascono e vengono fruiti i *tituli historiarum*: per questo, pur evitando ogni ipotesi semplicistica o arbitraria sulla 'reale' natura delle relazioni fra singoli cicli di epigrammi e relative iconografie, non si può prescindere da un preciso studio dei loro rapporti con le coeve raffigurazioni, rapporti che restano decisivi per la comprensione di questo (sotto-)genere letterario e che consentono di mettere in luce lo specifico valore intermediale della poesia dei *tituli*, costantemente impegnati nella definizione di un rapporto deittico con un referente figurativo che, grazie ai procedimenti di integrazione ermeneutica attivati dai testi, supera la pura virtualità della condizione di mero *uacuum* referenziale per esistere (almeno) nel momento stesso in cui emittente e destinatario lo (ri-)costruiscono.

⁸¹ Maria è raggiunta da Gabriele presso una fonte secondo *Prot. Iac.* 11,1 e *Ps. Mt.* 9,1; l'Annunciazione avviene in casa, mentre ella tesse la porpora per il tempio, secondo *Prot. Iac.* 11,2, *Ps. Mt.* 9,2; in epoca più tarda, la Vergine sarà intenta alla lettura del libro dei Salmi. Per i risvolti iconografici cf. Wellen 1961, 37-44; Quacquarelli 1985, 41-67; Cartlidge - Elliott 2001, 78-82; si pensi, per gli esempi più famosi e precoci, al sarcofago di Adelfia a Siracusa (340-345) o al dittico eburneo del Tesoro di Milano di V sec. (Volbach 1976³, 84-85, tav. 63), con la scena di Maria alla fonte, o, in epoca postefesina, al sarcofago detto 'di Eliseo' o 'Pignatta' di Ravenna (Testini 1977) e soprattutto ai mosaici dell'arco trionfale di S. Maria Maggiore a Roma (Brenk 1975, 9-13), con chiari riferimenti a Maria filatrice.

⁸² Pirani 2000.

⁸³ Wellen 1961, 44.

⁸⁴ Estivill 1997; Pillinger 2012.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Arnulf 1997

A.Arnulf, *Versus ad picturas. Studien zur Titulusdichtung als Quellengattung der Kunstgeschichte von der Antike bis zum Hochmittelalter*, München 1997.

Aubineau 1955

M.Aubineau, *Les écrits de Saint Athanase sur la virginité*, «Revue d'Ascétique et de Mystique» XXXI (1955), 140-173.

Bergman 1926

Aurelii Prudentii Clementis *Carmina*, ed. I.Bergman, Vindobonae-Lipsiae 1926 (CSEL LXI).

Bernt 1968

G.Bernt, *Das lateinische Epigramm im Übergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter*, München 1968.

Biffi – Biffi 1994

G.Biffi – I.Biffi (ed.), *Iscrizioni - Titoli*, in G.Banterle – G.Biffi – I.Biffi – L.Migliavacca (cur.), *Sant' Ambrogio. Opere poetiche e frammenti. Inni - Iscrizioni - Frammenti*, Milano-Roma 1994, 107-121.

Biraghi 1862

L.Biraghi, *Inni sinceri e carmi di Sant' Ambrogio vescovo di Milano cavati specialmente da monumenti della chiesa Milanese e illustrati*, Milano 1862.

Bisconti 2006

F.Bisconti, *Le pitture del cubicolo A nell' ipogeo di Via Dino Compagni*, in M.Andaloro (ed.), *L'orizzonte tardoantico e le nuove immagini*, 312-468, Milano 2006.

Bömer 1969

F.Bömer, *P. Ovidius Naso Metamorphosen, Kommentar (Buch I-III)*, Heidelberg 1969.

Borella 1966

P.Borella, *L'arte a servizio della catechesi nella Milano di S. Ambrogio*, «Arte Cristiana» LIV (1966), 73-80.

Brenk 1975

B.Brenk, *Die frühchristlichen Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom*, Wiesbaden 1975.

Calcagnini 1993

D.Calcagnini, *Tra letteratura e iconografia. L'epigramma Miracula Christi*, «VetChr» XXX (1993), 17-45.

Cantalamessa 1966

R.Cantalamessa, *La primitiva esegesi cristologica di Rm. 1, 3-4 e Lc. 1, 35*, «RSLR» II (1966), 69-80, poi in Id., *Dal kerygma al dogma. Studi sulla cristologia dei Padri*, Milano 2006, 215-227.

Cartlidge – Elliott 2001

D.R.Cartlidge – J.K.Elliott, *Art and the Christian Apocrypha*, London-New York 2001.

Cerati 2012

G.Cerati, *La quarta ecloga nella «Laus sancti Iohannis» di Paolino di Nola e una possibile mediazione geronimiana*, «ACME» LXV (2012), 53-87.

Charlet 1985

J.-L.Charlet, *L'inspiration et la forme bibliques dans la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle*, in J.Fontaine – C.Pietri (ed.), *Le monde latin antique et la Bible*, Paris 1985, 613-643.

Chierici 1942

C.Chierici, *Sant'Ambrogio e le costruzioni paoliniane di Cimitile*, in *Ambrosiana. Scritti di storia, archeologia ed arte pubblicati nel XVI centenario della nascita di Sant'Ambrogio*, Milano 1942, 315-331.

Cometa 2012

M.Cometa, *La scrittura delle immagini. Letteratura e cultura visuale*, Milano 2012.

Costanza 1976

S.Costanza, *I rapporti tra Ambrogio e Paolino di Nola*, in G.Lazzati (ed.), *Ambrosius Episcopus* («Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel 16. centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milano, 2-7 dicembre 1974»), Milano 1976, vol. II, 220-232.

Costanza 1984

S.Costanza, *Rapporti letterari tra Paolino e Prudenzio*, in «Atti del convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981), Nola, 20-21 marzo 1982», Roma 1984, 25-65.

Cunningham 1966

Aurelii Prudentii Clementis *Carmina*, ed, M.P.Cunningham, Turnholti 1966. (CCSL CXXVI)

Cupaiuolo 1989

G.Cupaiuolo, *Note ai Miracula Christi (A. L. 879 R.)*, in *Polyanthema. Studi di Letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza*, Messina 1989, vol. II, 177-198.

Dal Covolo – Serra 2009

E.Dal Covolo – A.Serra (ed.), *Storia della Mariologia. Vol. 1: Dal modello biblico al modello letterario*, Roma 2009.

de Aldama 1961

J.A.de Aldama, «*Natus ex Maria Virgine*», «Gregorianum» XLII (1961), 37-62.

Deckers – Seeliger – Mietke 1987

J.G.Deckers – H.R.Seeliger – G.Mietke, *Die Katakombe «Santi Marcellino e Pietro»: Repertorium der Malereien*, Città del Vaticano 1987.

Dossi 1951

L.Dossi, *S. Ambrogio e S. Atanasio nel «De virginibus»*, «ACME» IV (1951), 241-262

Duval 1989

Y.-M.Duval, *Les premiers rapports de Paulin de Nole avec Jérôme: moine et philosophe? Poète ou exégète?*, in *Polyanthema. Studi di Letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza*, Messina 1989, vol. I, 177-216.

Estivill 1997

D.E.Estivill, *Un contributo per lo studio dell'iconografia degli angeli nel secolo IV*, «Arte Cristiana» LXXXV (1997), 3-10.

Fabre 1948

P.Fabre, *Essai sur la chronologie de l'oeuvre de saint Paulin de Nole*, Paris 1948.

Felici 1991

S.Felici (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (Età postnicena)*, Roma 1991.

Flury 1973

P.Flury, *Das sechste Gedicht des Paulinus von Nola*, «VChr» XXVII (1973), 129-145.

Garuti 2005

Prudentius, *Apotheosis*. Testo critico, traduzione, commento e indici di G.Garuti, Modena 2005.

Gašpar 2000

V.Gašpar, *Cristologia pneumatologica*, Roma 2000.

Gianotto 1993

C.Gianotto, *La figura di Maria nella letteratura patristica dei primi secoli*, in A.Ceresa-Gastaldo (ed.), *Maria di Nazaret nell'antica letteratura cristiana*, Genova 1993, 63-78.

Giannarelli 1991

E.Giannarelli, *Maria come «exemplum» per la tipologia femminile nei sec. IV-V*, in Felici 1991, 233-246.

Graumann 1994

T.Graumann, *Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand*, Berlin-New York 1994.

Greene 1963

T.M.Greene, *The Descent from Heaven: a Study in Epic Continuity*, New Heaven-London 1963.

Guttilla 1987

G.Guttilla, *Una nuova lettura del Carme 31 di S. Paolino di Nola*, «Koinonia» XI (1987), 69-97.

Hach 1885

T.Hach, *Die Darstellung der Verkündigung Mariae im christlichen Altertum*, «Luthards Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft» VI (1885), 379-391; 425-443.

Hall 1985

Claudii Claudiani *Carmina*, edidit J. B. Hall, Leipzig 1985.

Hollander 1988

J.Hollander, *The Poetics of Ekphrasis*, «Word & Image» IV (1988), 209-219.

Huhn 1954

J.Huhn, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, Würzburg 1954.

Iacoangeli 1983

R.Iacoangeli, *Incarnazione in Ambrogio: sacramentum incarnationis e sacramentum sanguinis in Sant' Ambrogio*, in F.Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana*, Roma 1983, 1231-1265.

Jouassard 1954

G.Jouassard, *Un portrait de la Sainte Vierge*, «Vie spirituelle» XC (1954), 477-489.

Jouassard 1961

G.Jouassard, *Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IVème siècle: saint Epiphane et saint Ambroise*, «Gregorianum» XLII (1961), 5-36.

Jülicher 1976²

A.Jülicher (ed.), *Itala. Das neue Testament in altlateinischer Überlieferung nach den Handschriften herausgegeben. III Lucas-Evangelium*, Berlin-New York 1976² [1954¹].

Kässer 2010

C.Kässer, *Text, Text, and Image in Prudentius' Tituli Historiarum*, in Zimmerl – Panagl – Weber 2010, 151-165.

Kartschoke 1975

D.Kartschoke, *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvencus bis Otfrid von Weissenburg*, München 1975.

Koch 1929

H.Koch, *Adbuc virgo. Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Ueberlieferung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts*, Tübingen 1929.

Kreuz 2006

G.E.Kreuz (ed.), *Pseudo-Hilarius Metrum in Genesin, Carmen de Evangelio. Einleitung, Text und Kommentar*, Wien 2006.

Landry 1995

D.T.Landry, *Narrative Logic in the Annunciation to Mary (Luke 1:26-38)*, «Journal of Biblical Literature» CXIV (1995), 65-79.

Lausberg 1982

M.Lausberg, *Das Einzeldistichon. Studien zum antiken Epigramm*, München 1982.

Lefort 1929

L.Th.Lefort, *Saint Athanase, Sur la virginité*, «Muséon» XLII (1929), 197-264.

Lefort 1955

S. Athanase, *Lettres Festales et Pastorales en Copte*, editées et traduites par L.Th. Lefort, Louvain 1955.

Lienhard 1977

J.T.Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, Köln-Bonn 1977.

Lomiento 1966

G.Lomiento, *L'esegesi origeniana del Vangelo di Luca (studio filologico)*, Bari 1966.

Lubian 2013

F.Lubian, *Il genere iconologico e i suoi rapporti con i "Bildepigramme" dell'antichità*, in M.-F.Gineste – Guipponi – C.Urlacher-Becht (ed.), *La renaissance de l'épigramme dans la latinité tardive* («Actes du Colloque International de Mulhouse, 6-7 octobre 2011»), Paris 2013, 211-227.

Lyonnet 1954

S.Lyonnet, *Il racconto dell'Annunciazione e la maternità divina della Madonna*, «La Scuola Cattolica» LXXXII (1954), 411-446.

Madec 1998

G.Madec, *Marie, Vierge et mère, selon Saint Ambroise et Saint Augustin*, in J.Longère (ed.), *La virginité de Marie*, Paris 1998, 71-83.

Marangoni 2007

C.Marangoni, *Supplementum etymologicum Latinum I*, Trieste 2007.

Maritano 2009

M.Maritano, *Maria nell'area culturale latina: da Tertulliano († 240) a Sant'Ildefonso di Toledo († 667)*, in Dal Covolo – Serra 2009, 306-327.

Massimilla 2010-2011

G.Massimilla, *Αἰδώς negli occhi e sul volto*, «Incontri di Filologia Classica» X (2010-2011), 233-254.

Mayer – Miró – Velaza 1998

M.Mayer – M.Miró – J.Velaza, *Litterae in titulis, tituli in litteris. Elements per a l'estudi de la interacció entre epigrafia i literatura en el món romà*, Barcelona 1998.

Mazzei 1999

B.Mazzei, *Il cubicolo dell'Annunciazione nelle catacombe di Priscilla. Nuove osservazioni alla luce dei recenti restauri*, «RAC» LXXV (1999), 233-280.

Merkle 1896

S.Merkle, *Die ambrosianischen tituli*, «RQA» X (1896), 185-222.

Mohrmann 1965

C.Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, vol. III, Roma 1965.

Micaelli 1984

C.Micaelli, *Note di teologia prudenziana*, «VetChr» XXI (1984), 83-112.

Monaca 2008

M.Monaca (ed.), *Oracoli sibillini*, Roma 2008.

Moorhead 1999

J.Moorhead, *Ambrose. Church and Society in the Late Roman World*, London-New York 1999.

Moussy – Camus 1985

Dracontius, *Œuvres Tome I. Louanges de Dieu: Livres I et II*, texte établi, traduit et commenté par C.Moussy et C.Camus, Paris 1985.

Nazzaro 1983

A.V.Nazzaro, *La parafrasi salmica di Paolino di Nola*, in «Atti del Convegno XXXI Cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981) Nola, 20-21 marzo 1982», Roma 1983, 93-115.

Nazzaro 2004

A.V.Nazzaro, *L'Annunzio dell'angelo a Maria (Lc. 1, 26-38) nelle riscritture metriche di Giovenco (1, 52-79) e Paolino di Nola (Carm. 6, 108-138)*, in A.M.Taragna (ed.), *La poesia tardoantica e medievale* («Atti del II Convegno internazionale di studi»), Alessandria 2004, 19-33.

Norelli 2003

E.Norelli, *La formation de l'imaginaire de la naissance de Jésus aux deux premiers siècles*, in J.-P.Boyer – G.Dorival (ed.), *La Nativité et le temps de Noël*, Aix-en Provence 2003, 51-63.

Nosarti 2010

L.Nosarti, *Forme brevi della letteratura latina*, Bologna 2010.

Orbán 1992

A.P.Orbán, *Die Versifikation von Lk. 1, 5-80 in den Euangeliorum libri quattuor des Juvencus. Eine Analyse von Juvenc. I 1-132*, «ZNTW» LXXXIII (1992), 224-244.

Padovese 1980

L.Padovese, *La cristologia di Aurelio Clemente Prudenziario*, Roma 1980.

Peretto 1967

L.Peretto, «*Psalmus responsorius*». *Un inno alla Vergine Maria di un papiro del IV secolo*, «Marianum» XXIX (1967), 255-265.

Pietri 1989

C.Pietri, *Le premières images de Marie en Occident*, in *Quaeritur inventus colitur. Miscellanea in onore di Padre Umberto Maria Fasola*, B., Città del Vaticano 1989, vol. II, 589-603.

Pillinger 1980

R.Pillinger, *Die tituli historiarum oder das sogenannte Dittochaeon des Prudentius. Versuch eines philologisch-archäologischen Kommentars*, Wien 1980.

Pillinger 2012

R.Pillinger, *Parola e silenzio nell'arte paleocristiana*, in *Silenzio e parola nella patristica. XXXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma 2012, 685-690.

Pirani 2000

F.Pirani, *Quando agli angeli spuntarono le ali?*, in S.Ensoli – E.La Rocca (ed.), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, Roma 2000, 389-394.

Piscitelli Carpino 1991

T.Piscitelli Carpino, *La figura di Maria nell'opera di Paolino di Nola*, in Felici 1991, 139-157.

Piscitelli Carpino 2007

T.Piscitelli Carpino, *Maria in Paolino da Nola*, «Theotokos» XV (2007), 137-176.

Prete 1974

S.Prete, *Paolino di Nola: la parafrasi biblica della Laus Iohannis (carm. 6)*, «Augustinianum» XIV (1974), 625-635, poi in Id., *Motivi ascetici e letterari in Paolino di Nola*, Napoli-Roma 1987, 21-34.

Quacquarelli 1985

A.Quacquarelli, *La conoscenza della natività dalla iconografia dei primi secoli attraverso gli apocrifi*, in *Sponsa, mater, virgo. La donna nel mondo biblico e patristico*, Genova 1985, 41-67.

Quacquarelli 1986

A.Quacquarelli, *Reazione pagana e trasformazione della cultura*, Bari 1986.

Quacquarelli – Bisconti 1989

A.Quacquarelli – F.Bisconti, *L'iconologia mariana antenicena e i suoi presupposti*, in S.Felici (ed.), *La Mariologia nella Catechesi dei Padri (Età prenicena)*, Roma 1989, 241-256.

Roberts 1985

M.Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool 1985.

Roca-Puig 1965

R.Roca-Puig, *Himne a la Verge Maria "Psalmus responsorius". Papir llatí del segle IV*, Barcelona 1965.

Rodriguez-Herrera 1950

I.Rodriguez-Herrera, *Prudencio, poeta de la Hispanidad*, «Helmantica» I (1950), 85-101, poi in Id., *Antigüedad clásica y Cristianismo*, Salamanca 1983, 421-434.

Rosso 1983

G.Rosso, *La "Lettera alle Vergini" - Atanasio e Ambrogio*, «Augustinianum» XXIII (1983), 421-452.

Ruggiero 1996

A.Ruggiero, *Paolino di Nola. I carmi*, Napoli-Roma 1996.

Salzano 2006

A.Salzano, *Agli inizi della poesia cristiana latina. Autori anonimi dei secc. IV-V*, Salerno 2006.

Silva-Tarouca 1932

C.Silva-Tarouca, *Sancti Leonis Magni Tomus ad Flavianum Episcopum Constantinopolitanum (Epistula XXVIII) additis testimoniis patrum et eiusdem S. Leonis M. Epistula ad Leonem I imperatorem*, Roma 1932.

Simonetti 1972

M.Simonetti, *Note di cristologia pneumatica*, «Augustinianum» XII (1972), 201-232.

Smolak 2010

K.Smolak, *Ut pictura poesis? Symmikta zum sogenannten Dittochaeon des Prudentius*, in Zimmerl – Panagl – Weber 2010, 167-193.

Springer 2003

C.Springer, *The Biblical Epic in Late Antiquity and the Early Modern Period: the Poetics of Tradition*, in Z.von Martels – V.M.Schmidt (ed.), *Antiquity Renewed*, Leuven-Paris-Dudley, MA, 2003, 103-126.

Stella 1993

F.Stella, *La poesia carolingia latina a tema biblico*, Spoleto 1993.

Taylor 2013

C.Taylor, *Painted Veneration: The Priscilla Catacomb Annunciation and the Protoevangelion of James as Precedents for Late Antique Annunciation Iconography*, «Studia Patristica» LIX (2013), 21-38.

Testini 1977

P.Testini, *Su una discussa raffigurazione del sarcofago detto del profeta Eliseo o Pignatta*, «Felix Ravenna» 113-114 (1977), 321-327.

Trout 1999

D.E.Trout, *Paulinus of Nola. Life, Letters, and Poems*, Berkeley 1999.

Uthemann 2001

K.-H.Uthemann, *Zur Rezeption des Tomus Leonis in und nach Chalkedon*, «Studia Patristica» XXXIV (2001), 572-604.

Utro 2009

U.Utro, *Maria nell'iconografia crisitana dei primi secoli*, in Dal Covolo - Serra 2009, 353-381.

Velázquez 2006

I.Velázquez, *Carmina epigraphico more. El códice de Azagra (Madrid BN ms. 10029) y la práctica del 'género literario' epigráfico*, in C.Fernández Martínez – J.Gómez Pallarés (ed.), *Temptanda Viast. Nuevos estudios sobre la poesía epigráfica latina*. Bellaterra (Cerdanyola del Vallès) 2006, 1-29.

Visonà 2008

G.Visonà, *I titoli ambrosiani: un riesame*, «StAmbr» II (2008), 51-107.

Volbach 1976³

W.F.Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Mainz am Rhein 1976³ [1916¹].

Wellen 1961

H.G.Wellen, *Theotokos: eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristlicher Zeit*, Utrecht-Antwerpen 1961.

Weyman 1926

C.Weyman, *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, München 1926.

Zelzer 1997

M.Zelzer, *Gli scritti ambrosiani sulla verginità*, «La Scuola Cattolica» CXXV (1997), 801-821.

Zimmer-Panagl – Weber 2010

V.Zimmerl-Panagl – D.Weber (ed.), *Text und Bild. Tagungsbeiträge*, Wien 2010.

ADDENDVM alla p. 38

^{44bis} Già Springer 2003, 117-125 ha rilevato che il motivo letterario di matrice epica del messaggero celeste non è estraneo alla letteratura cristiana, come invece voleva Greene 1963, 104: «The convention of the celestial messenger's descent disappears from classical literature after Claudian to reappear only in the wave of post-Petrarchian Humanism which swept Italy in the fifteenth century»