

**UN CASO DI RISCrittura METRICA 'ULTRABREVE'
DEI VANGELI: i distichi *Miracula Christi*
(Ps. Claud. *carm. min. app. 21* = *Anth. Lat. 879 R.2*)**

FRANCESCO LUBIAN

ABSTRACT

**A case of extremely condensed metrical rewriting
of the Gospels: the distichs *Miracula Christi*
(Ps. Claud. *carm. min. app. 21* = *Anth. Lat. 879 R.2*)**

This paper provides a new study of the short poem entitled *Miracula Christi* (Ps. Claud. *carm. min. app. 21* = *Anth. Lat. 879 R.2*). After having provided an Italian translation of the text, I reconstruct its editorial history and the scholarly debate on its paternity. The authenticity of Claudian's attribution is highly disputable; some unnoticed reprises from Paulinus of Nola, together with the distichs' orthodox theological content and stylistic peculiarities, may suggest a dating around the middle of the 5th c. The structure and intonation of the poem can reveal the author's willing to celebrate Christ, highlighted by a peculiar interest for the most prodigious aspects of miracles. Similarly to other cycles of Late Antique *tituli historiarum*, with all probability the *Miracula Christi* did not describe a pre-existing iconographic cycle with baptismal theme, and have to be considered as a literary text which aims to involve the readers in the supplementation of visual elements.

Keywords: Ps. Claudian; *Miracula Christi*; *tituli historiarum*; Late Antique Christian poetry; intermediality

1. I cosiddetti *tituli historiarum*, cicli di epigrammi che si presentano come descrizioni e chiarificazioni di progetti iconografici di tema biblico, rappresentano un prodotto peculiare della tarda antichità latina, caratterizzato da uno statuto letterario irriducibilmente complesso. Pur nella consapevolezza dei limiti del concetto di *Kreuzung der Gattungen*, inadeguato soprattutto a cogliere l'effettiva struttura gerarchica in cui si organizzano gli elementi derivati da generi diversi¹ nonché la dinamica immanente alle forme letterarie, si può affermare che i *tituli*, eredi almeno ideali della prassi romana della scrittura esposta ed in specie della tradizione epigrafico-monumentale cristiana inaugurata da papa Damaso,² rivelino un aspetto peculiare dei rapporti fra epigrafia e letteratura «di formato

¹ Stella (2005–2006: 21).

² Fontaine (1981: 111–125); Mazzoleni (1989: 322–332); Charlet (1997: 539–543).

epigrafico» nella Tarda antichità;³ essi sono inoltre tematicamente affini alla parafrasi biblica, di cui rappresentano una sorta di versione ‘ultrabreve’,⁴ ma con specifiche peculiarità, dato il loro obiettivo di descrivere oggetti d’arte: sotto questo aspetto, essi risultano piuttosto assimilabili alla tradizione antica del *Bildepigramm*.⁵

In questa sede mi propongo di prendere in esame il componimento intitolato *Miracula Christi* (Ps. Claud. *carm. min. app.* 21 = *Anth. Lat.* 879 R.²), per il quale D. Kartschoke, nel suo influente saggio del 1975 sulla poesia biblica, ha adoperato la definizione di «Extremfall kürzender Bibelparaphrase»⁶ che ha ispirato il titolo del presente lavoro.

2. I *Miracula Christi* sono costituiti da nove distici elegiaci, fra loro indipendenti⁷ e dedicati ad altrettanti episodi della vita di Cristo; mentre i primi due distici si riferiscono a episodi dell’infanzia (Annunciazione e doni dei Magi), i sette *tituli* successivi sono dedicati a prodigi compiuti dal Signore. Se considerati all’interno della tradizione tardoantica dei *tituli historiarum* a tema biblico, i *Miracula* costituiscono dunque l’unico ciclo pervenutoci dalla tematica esclusivamente neotestamentaria. Si riporta quindi il testo del breve componimento, che corrisponde – tranne che in un punto – a quello dall’edizione claudiana di J. B. Hall,⁸ e di seguito una traduzione italiana:

*Angelus alloquitur Mariam, quo praescia uerbo
Concipiat salua uirginitate deum.
Dant tibi Chaldaei praenuntia munera reges:
Myrrham homo, rex aurum, suscipe tura deus.
Permutat lymphas in uina liquentia Christus,
Quo primum facto se probat esse deum.
Quinque explent panes, pisces duo milia quinque,
Et deus ex paruo plus superesse iubet.*

5

³ Velázquez (2006).

⁴ Cfr. in particolare Charlet (1985: 636): «Cette série d’épigrammes narratives constitue une espèce d’anthologie poétique de la Bible (peut-être d’intention simplement didactique?). Elle crée en tout cas une forme nouvelle de paraphrase poétique du texte sacré»; Quacquarelli (1986: 166–171); i *tituli*, che vengono inquadrati dallo studioso all’interno di un cosiddetto ‘genere iconologico’, rappresentano «una particolare parafrasi biblica a carattere popolare», come anche per Mazzoleni 1989: 331–332); Belting-Ihm (1994: 843); i *tituli historiarum* sono prodotti della stessa ‘ambizione poetica’ che aveva portato nel quarto secolo alla nascita di una poesia latina cristiana di tema biblico); Dinkova-Bruun (2007: 321): «Even though they [scil.: i *tituli* di Prudenzio ed Elpidio Rustico] remain outside the main corpus of biblical epics, they are important, because they are examples of the biblical epigrammatic genre that founded its continuation in the medieval verse *tituli* and various *versus memoriales*, as well as in the influential biblical epigrams of Hildebert»; Kässer (2010: 162–165; è rimarcata la relazione fra il genere dei *tituli historiarum* e l’epica biblica: i *tituli* fanno uso di metri dattilici – per lo più l’esametro – e di alcune analoghe convenzioni narrative nel tradurre la materia biblica in forma non epica, ma epigrammatica).

⁵ Si vedano su questo punto le osservazioni di Downey (1959: 929–930), cui si riferisce, limitandone la portata, anche Lausberg (1982: 557, n. 2). L’analisi più aggiornata è ad oggi quella di Arnulf (1997: 23–32); alcune riflessioni preliminari in Lubian (2013: 217–224).

⁶ Kartschoke (1975: 112).

⁷ I distici sono stati separati per la prima volta nell’edizione claudiana di Claverius (1602: 251; cfr. n. 47).

⁸ Hall (1985: 426–427). Il carme figura inoltre nell’*Anthologia Latina* (Riese: 1894–1906: vol. II, 329), come componimento numero 879, naturalmente incluso fra i *Carmina quae libri tantum typis descripti exhibent*.

Editus ex utero caecus noua lumina sentit,
Et stupet ignotum se meruisse diem. 10
Lazarus e tumulo Christo inclamante resurgit,
Et durae mortis lex resoluta perit.
Nutantem quatit unda Petrum, cui Christus in alto
Et dextra gressus firmat et ore fidem.
Exanguis Christi contingit femina uestem: 15
Stat cruor in uenis, fit medicina fides.
Iussus post multos graditur paralyticus annos,
(Mirandum!) lectus⁹ portitor ipse sui.

L'angelo rivolge la parola a Maria, così che ella, ricevuto l'annuncio ad opera del Verbo Concepisca, intatta la sua verginità, Dio.

I re Caldei ti omaggiano con doni profetici:

Accogli la mirra in quanto uomo, in quanto re l'oro, l'incenso in quanto Dio.
 Cristo trasforma le acque in vino fluente; 5
 con questo miracolo per la prima volta dimostra di essere Dio.

Cinque pani e due pesci sfamano cinquemila uomini
 E Dio ordina che da tale scarsa quantità avanzi più di quanto c'era all'inizio.
 Un uomo, cieco dalla nascita, si accorge dei suoi nuovi occhi
 E stupisce di essersi guadagnato la luce del giorno a lui sconosciuta. 10

Lazzaro risorge dal sepolcro al richiamo della voce di Cristo
 E annullata vien meno la legge dell'inclemente morte.

L'onda scuote il vacillante Pietro, a cui Cristo nell'alto mare
 Rinsalda i passi con la mano e con la parola la fede.
 Una donna malata di emorragia tocca la veste di Cristo: 15

Il flusso di sangue si ferma nelle vene, la fede diventa medicina.

Un uomo, paralitico da molti anni, ricevutone l'ordine, cammina
 (cosa straordinaria!), portatore lui stesso del proprio lettuccio.

3. Il carme ha fatto la sua prima apparizione nell'edizione viennese delle opere di Claudiano, pubblicata nel 1510 per le cure di Giovanni Ricuzzi Vellini, noto come Camers dalla sua città d'origine nelle Marche, Camerino.¹⁰ Il componimento (fol. CIII = 171) è presentato dall'editore con un'intestazione che fa esplicito riferimento alla paternità claudiana (CLAVDIANI MIRACVLA CHRISTI), come la *Laus Christi* che lo precede. I due carmi, a differenza dell'altro epigramma cristiano *De Salvatore* cui subito fanno seguito nell'edizione, e analogamente invece alla *Laus Herculis* e al carme *In Sirenas* che pure appaiono qui per la prima volta nel *corpus* claudiano, non fanno parte della tradi-

⁹ Ripristino in questo punto la lezione *lectus* dell'*editio princeps*, corretta in *lecti* a partire dall'edizione isengriniana e poi in tutte le successive edizioni claudiane. La sostituzione della lezione attestata in Camers (che del nostro componimento, come si vedrà, è unico testimone) non risponde che a criteri di normalizzazione (*contra* Jeep 1876–1879: vol. II, 203); aggiungerei che chiasmo ed iperbatto, che incorniciano la menzione del protagonista della guarigione (*portitor ipse*), costituiscono un dispiegamento retorico sufficiente ad evidenziare la *iunctura*; *lecti* costituirebbe inoltre l'unico caso di corrispondenza 'rimica' fra cesura e clausola dei *Miracula Christi*, caratteristica tipicamente tarda e non particolarmente affine alle caratteristiche generali della tecnica versificatoria di cui dà prova l'autore del componimento.

¹⁰ Sulla vita del filologo e teologo francescano (29 settembre 1447 – 2 settembre 1546), attivo presso le Università di Padova e, dal 1497, di Vienna, cfr. Dienbauer (1976).

zione manoscritta dei *Carmina minora*.¹¹ Essi provengono da una tradizione indipendente: lo afferma lo stesso Camers nella sua *Claudiani vita* pubblicata in coda al volume, dove li dice ricavati da un «codice antichissimo» (fol. FIIIv = 191v: *quae ex uetustissimo codice addidimus*), ma lo testimonia anche il fatto che l'editore aggiunga il nome dell'autore nell'intitolatura, come fa sempre (lo notava già Th. Birt,¹² e in seguito K. Strieder¹³) quando integra l'*editio princeps* dei *Carmina minora* di Taddeo Ugoletto (Parma, 1493), edizione che altrimenti egli mostra di seguire fedelmente per quanto riguarda i *carmina minora*, anche per l'ordine in cui presenta i testi.

Il *codex unicus* su cui si era basato Camers, di cui nessuna fonte successiva all'edizione del 1510 ricorda l'esistenza, risulta oggi irrimediabilmente perduto: ciò significa che nessun testimone manoscritto noto trasmette i *Miracula Christi*,¹⁴ e che dunque, nel caso del carne, l'*editio princeps* rappresenta l'unico testimone su cui fondare *codicis instar* l'edizione. Sebbene nel caso dei *Miracula* non emergano particolari problemi di carattere testuale, le condizioni materiali relative alla loro trasmissione (comuni ai *Disticha* ambrosiani ed ai *Tristicha historiarum testamenti ueteris et noui* di Elpidio Rustico) devono orientare ogni considerazione sui distici, così come sulla loro relazione con un supposto modello iconografico. Al contrario, la sola *Laus Christi*, a cui i *Miracula* come detto venivano associati nel codice a disposizione di Camers con l'attribuzione a Claudiano, ricompare – ma con il titolo *De Christo* – nella fortunata raccolta intitolata *Poetarum veterum ecclesiasticorum Opera christiana*, apparsa a Basilea nel 1564 per le cure di Georg Fabricius (pseudonimo di G. Goldschmidt).¹⁵ Nel *Commentarius* pubblicato in coda al volume la paternità del componimento viene tuttavia attribuita non a Claudiano, ma ad un cosiddetto 'Merobaude scolastico' (p. 87: *Merobaude Hispani Scholastici Carmen de Christo transcriptum e libro antiquo, quem ad nos Oporinus misit*). Per quanto tale componimento non sia stato rinvenuto nella *scriptio inferior* degli otto fogli del codice palinsesto Sangallensis 908 (V–VI sec.) indagato da B. G. Niebuhr nel 1823 e contenente i frammenti delle altre opere di Merobaude, la testimonianza di Fabricius appare oggi generalmente accettata come autentica¹⁶ e, anche sulla base di uno studio delle caratteristiche stilistiche e intertestuali, la paternità del panegirista di Aezio per il carne *De Christo* risulta sostanzialmente accolta,¹⁷ a meno di non considerare, in accordo con

¹¹ Schmidt (1992: 643–660).

¹² Birt (1892: CLXX–CLXXI).

¹³ Strieder (1941: 17–18).

¹⁴ Eccezion fatta per un interessante libro manoscritto, l'*Enchiridion orationum meditationum et psal-morum quorundam ex lectione S. Patrum selectorum* (Chantilly, Musée Condé 102, olim 1398), sorta di libro d'ore riccamente illuminato dedicato all'ambasciatore a Roma di Francesco I, il cardinale Georges d'Armagnac (1501–1585), da F. Vidonius (François Wydon). Il codice fu copiato a Roma nel 1543–1544, dunque dopo l'edizione di Camers e anche quella isengriniana del 1534 (cfr. *infra*), e per i testi in questione (foll. 69v–72) segue fedelmente queste edizioni, anche nella collocazione dopo il carne *De Salvatore*; cfr. su questo codice Ploton-Nicollet (2013: 57–80).

¹⁵ Fabricius (1564: col. 763).

¹⁶ È stato notato che Fabricius, che conosceva l'edizione di Camers, in presenza esclusiva di testimonianze relative alla paternità claudiana avrebbe dovuto comportarsi come nel caso del *De Salvatore*, che egli attribuisce a Damaso non potendolo concepire come opera del *paganus peruicacissimus* Claudiano, e che in generale egli assai difficilmente disponeva, nella seconda metà del XVI sec., di cognizioni adeguate ad elaborare autonomamente l'ipotesi dell'attribuzione a Merobaude (Ploton-Nicollet 2008: vol. I, 102–103).

¹⁷ Niebuhr (1824: X–XI); Jeep (1873a: 299–301); Birt (1892: CLXXI–CLXXII); Vollmer (1905: 14); Lenz (1931: 1045–1046); Gennaro (1959: 23–37; 52–55); Clover (1971: 8–9); Bruzzone (1999:

F. Ploton-Nicollet, come possibile autore un omonimo, anch'egli in ogni caso di origine spagnola, cristiano e di formazione scolastica, come il *poeta lyricus* cieco il cui *floruit* nella cronaca dello Ps. Lucius Dexter è collocato a Barcellona in riferimento all'anno 423 d. C. (*Marabaudes poeta lyricus, caecus, Barcinone floret*).¹⁸

È chiaro dunque che esisteva almeno un altro testimone manoscritto contenente la *Laus Christi*, indipendente da quello adoperato da Camers: si trattava del codice miscelaneo fatto pervenire a G. Fabricius dal suo editore di Basilea, il celebre Johannes Oporinus; in tale testimone tuttavia l'opera risultava attribuita a Merobaude ed in esso non dovevano essere contenuti i *Miracula Christi*, che altrimenti Fabricius non avrebbe di certo escluso dal suo variegato *corpus* di poesia cristiana.

Non è altresì possibile affermare che Camers abbia attinto i due carmi cristiani da fogli poi perduti del Codex Veronensis Cap. CLXIII (Δ), codice antologico mutilo e acefalo in minuscola precarolina, risalente all'VIII-IX sec., come immaginava L. Jeep che lo scoprì nel 1872.¹⁹ Se è vero infatti che *Laus Herculis*²⁰ e *In Sirenas*, gli altri due carmi dei quali Camers fornisce l'*editio princeps*, risultano oggi testimoniati da questo solo codice, è difficilmente ipotizzabile che l'umanista francescano da qui li abbia tratti per la sua edizione, dato che alcune lezioni testimoniate dall'edizione viennese non sono solo diverse, ma in alcuni casi obiettivamente migliori rispetto a quelle del codice veronese (cfr. spec. la lacuna dovuta ad omeoteleuto di *carmin. min. app. 2, 75b-76a*).²¹ A maggior ragione, assai difficilmente Camers avrebbe ricavato dalla stessa fonte i due carmi cristiani: questi ultimi non sono oggi contenuti nel codice Veronese e neppure, al contrario della *Laus Herculis* e del carme *In Sirenas*, compaiono nell'Aldina di Claudiano (Venezia, 1523), per cui Giovanni Francesco d'Asola ha con tutta probabilità fatto uso, oltre che dell'edizione viennese, proprio del Codex Veronensis (fol. 2v: *ex fragmento quodam uetustissimo*).²²

4. In conseguenza di quanto appena messo in luce, appare opportuno tenere distinta la storia del componimento intitolato *Miracula Christi*, e con questa ogni ipotesi sulla sua paternità, sia da quella del carme *De Salvatore* (come detto facente parte organica della tradizione manoscritta dei *carmina minora* e oggi – superate le difficoltà di accettare la paternità di un *paganus peruicacissimus* per un carme di contenuto cristiano, e al netto delle diverse opinioni sulla personale adesione al cristianesimo di Claudiano – persuasivamente identificato con un componimento d'occasione composto dal poeta alessandri-

20–21); Bodelón (1998–1999: 353–354); Ucciero (2004: 87); una traduzione italiana, con l'attribuzione a Merobaude, è stata curata da Manzoni (1993). Rivelando maggiore prudenza, conclude che l'attribuzione non può essere né respinta né accolta Smolak (2000b: 7–8). Le analogie esisterebbero invece non con la lingua di Merobaude, dal cui stile la *Laus Christi* apparirebbe anzi «del tutto difforme», ma con il *De Salvatore* ed altri carmi claudiane per Romano (1958: 47–51), incline all'ipotesi di paternità claudiana per il carme, che è definito «senz'altro di Claudiano» in Romano (1996: 267–272). Difende la paternità claudiana di tutti i carmi, latini e greci, di argomento cristiano attribuiti al poeta alessandrino Lo Cicero (1976–1977: 5–51; per la *Laus Christi* in particolare 35–45).

¹⁸ Ploton-Nicollet (2008: vol. I, 98–105). Conviene tuttavia ricordare che il *Chronicon omnimodaе historiae* è opera pseudoepigrafa, composta dal gesuita spagnolo Jerónimo Román de la Higuera (1538–1611).

¹⁹ Jeep (1873a: 291–304).

²⁰ Jeep (1873b: 405–415).

²¹ Hall (1986: 144); Guex (2000: 63–87).

²² Guex (2000: 75–76). I quattro carmi di cui l'edizione di Camers rappresenta l'*editio princeps* non comparivano invece nella Giuntina pubblicata a cura di Antonio Francino Varchiese (Firenze, 1519).

no per la celebrazione della Pasqua alla corte di Onorio),²³ sia da quella della *Laus Christi*, che nella tradizione manoscritta testimoniata dall'edizione di Fabricius, in cui i *Miracula Christi* non comparivano, veniva attribuita a Merobaude.²⁴

Come sottolineato già da Th. Birt nella sua monumentale edizione, labilissimo indizio di attribuzione dei *Miracula Christi* a Merobaude, a suo tempo ipotizzata da B. G. Niebuhr²⁵ e riproposta da I. Bekker,²⁶ sarebbe solo la loro trasmissione insieme alla *Laus Christi* nel *codex uetustissimus* di Camers, ma con l'attribuzione a Claudiano;²⁷ a queste osservazioni aggiungerei che Merobaude è autore di due componimenti ecfrastici relativi alla corte ravennate, secondo la teoria di J. B. Bury oggi unanimemente accettata sulla natura dei *Carmi* 1 e 2.²⁸ Sarebbe tuttavia azzardato trarre conclusioni a partire da questi semplici dati, ed è a ragione che F. Ploton-Nicollet sembra escludere da ultimo la paternità di Merobaude per i *Miracula Christi*.²⁹

Per altro verso implausibile è la stessa paternità claudiana, che, dopo Camers (il quale, lo ricordiamo, esplicitamente intendeva i due carmi cristiani come prova dell'adesione alla religione cristiana da parte del poeta alessandrino, fol. FIIIv = 191v: *Carmina quoque Claudiani quae [...] addimus [...] ostendunt quid Claudianus de Christo et eius fide sanctissima senserit*), era ancora accolta nell'edizione isengriniana curata da Michael Bentin († 1527) e Johannes Honter (Basileae, 1534, foll. 189v–190r) e nelle successive stampe dell'opera claudiana, ovvero l'edizione plantiniana di Theodor Poelmann (Antverpiae, 1571), quella di Étienne de Clavière (Parisiis, 1602), l'edizione leidense curata anonimamente dallo Scaligero³⁰ per i tipi di Frans van Ravelingen II (Leidae, 1603), nonché le due edizioni approntate da Caspar von Barth nel 1612 e nel 1650. In particolare, se nel suo commento alla prima edizione C. von Barth non prendeva in considerazione i carmi cristiani attribuiti a Claudiano, nell'edizione del 1650 l'erudito si spingeva a difendere, in base a ragioni stilistiche, la paternità claudiana dei *Miracula Christi*, anche a dispetto dell'assenza dai manoscritti.³¹

È curioso che il primo esplicito, per quanto lapidario, intervento in difesa della paternità claudiana del carme, quello di C. von Barth, si manifesti nello stesso anno in cui

²³ Vollmer (1899: 2656); Alfonsi (1956: 173–178); Cameron (1970: 214–227); Sebesta (1980: 33–37); Charlet (1984: 273–287); Gualandri (1989: 26, n. 4); Ricci (1994: 365–374); Ricci (2001: 234–239); Hofmann (1997: 4); Moreschini (2004: 59–61).

²⁴ Questo senza considerare la possibilità che esistesse un altro testimone manoscritto per la *Laus Christi*, ovvero uno dei codici dell'erudito e giurista Jacques Cujas di cui avrebbe fatto uso Claverius per la sua edizione (Koch 1889: 7–8). Nella sua edizione del 1602, al v. 29 egli accoglie infatti la stessa lezione di Camers (*Quid nisi*), ma annota: «Haec est antiqua lectio. Excusi omnes eam secuti aliter habent, nempe: Qui nisi praestares, quod videtur aptius. Sed enim hic auctor, ut alii poetae, verba sua intricavit.» Che Claverius abbia potuto inventare artatamente la lezione erronea per giustificare una propria correzione è ipotesi già di J. Koch e Th. Birt.

²⁵ Niebuhr (1824: XI): «Disticha de miraculis Christi pariter Merobaudem nostrum auctorem habere, valde probabile est.»

²⁶ Bekker (1836: VIII).

²⁷ Birt (1892: CLXXII); già Riese (1869–1870: vol. II, XXXII), nella *Praefatio* al secondo fascicolo della prima edizione dell'*Anthologia Latina*, affermava che tali carmi «eiusdem omnia poetae esse possunt». Associava dubitativamente a Merobaude i *Miracula Christi* anche Fontaine (1981: 278).

²⁸ Bury (1919); Monti (1966); Clover (1971: 16–19); Mazza (1984: 402–414).

²⁹ Ploton-Nicollet (2008: vol. III, 801).

³⁰ Bernays (1860).

³¹ Barthius (1650: 1071): «Claudio non indignum, cuius aequabilitatem, facilitatem, amoenitatemque egregie exhibet.»

emergono esplicitamente i dubbi, ad oggi ancora attuali, sull'effettiva ascrivibilità dei *Miracula Christi* al poeta alessandrino: i *Miracula* figurano infatti in un gruppo di epigrammi *quae Claudiani non uidentur*, non solo per l'assenza dai codici ma anche per questioni stilistiche, per la prima volta nell'influente edizione claudiana di Nikolaes Heinsius, anch'essa apparsa alla metà del XVII sec. (Ludguni Batavorum, 1650; 1665²), così come in quella di Johann Matthias Gesner (Lipsiae, 1759). Se gli epigrammi di attribuzione claudiana venivano di nuovo pubblicati tutti insieme, senza distinzioni, nell'edizione *ad usum Delphini* a cura di Guillaume Pyrrho (Parisiis, 1667) ed in quella di Pieter Burman il Giovane (Amstelaedami, 1760), nelle moderne edizioni critiche di L. Jeep,³² Th. Birt,³³ J. Koch,³⁴ e da ultimo nella teubneriana di J. B. Hall, i *Miracula Christi* sono definitivamente relegati nell'*Appendix spuriorum carminum*, che ha assunto definitivamente con l'edizione di Th. Birt la sua fattispecie attuale, sostanzialmente immutata anche nelle più recenti edizioni.³⁵

A rendere insostenibile la paternità claudiana dei *Miracula*, nonostante il tentativo di difesa ancora da parte di C. Lo Cicero, la quale immaginava che la composizione dei *tituli* da parte di Claudiano avesse avuto luogo dopo l'ascolto della predicazione di Ambrogio durante la Settimana santa del 395,³⁶ sono per altro verso – al di là delle peculiarità della loro trasmissione e di ogni altra possibile considerazione³⁷ – alcune tracce di dipendenza del carne rispetto alla tradizione poetica latina cristiana della prima metà del V sec., con particolare riferimento a Paolino di Nola³⁸ e, nel caso dei distici V. e VI. (come già messo in luce da G. Cupaiuolo³⁹ e C. Springer⁴⁰), probabilmente anche a Sedulio. Pur nell'esiguità dei 18 versi di cui il carne è costituito e con la consapevolezza che alcune ricorrenze possono essere dovute non ad una cosciente ripresa, quanto piuttosto all'identità del codice, ossia alle caratteristiche della *langue* poetica latina applicata ai medesimi episodi scritturistici, gli indubitabili legami con la poesia precedente di cui si è parlato per i *Miracula Christi*⁴¹ trovano nei seguenti casi – per la gran parte finora non presi in

³² Jeep (1876–1879: vol. II, 202–203).

³³ Birt (1892: 412–413).

³⁴ Koch (1893: 309–310).

³⁵ Sulla configurazione dei *Carmina minora* e dell'*Appendix claudiana* cfr. Luck (1979).

³⁶ Lo Cicero (1976–1977: 35–45).

³⁷ I rilievi più approfonditi in questo senso in Strieder (1941: 51–52 e 66); cfr. inoltre Alfonsi (1956: 178, n. 1); Romano (1958: 51, n. 50); Cameron (1970: 203–204); Lausberg (1982: 219).

³⁸ L'ipotesi inversa, che presupporrebbe l'imitazione da parte di Paolino di Nola dell'autore dei *Miracula Christi*, sembra assai meno plausibile: va ricordato che Paolino, legato da rapporti epistolari con le personalità più eminenti della sua epoca, fu rappresentante di punta dell'élite culturale e letteraria del tempo e si impose da subito come modello degno d'imitazione, come dimostrato in maniera inequivocabile almeno nel caso di Prudenzio (Charlet 1975). Se avesse scritto prima di Paolino, inoltre, l'autore dei *Miracula Christi* avrebbe dovuto precedere anche la composizione del *Dittochaeon*, e sarebbe quindi una figura potentemente originale, da cui l'operazione letteraria prudenziana sarebbe stata in certo modo influenzata; invece il componimento dell'anonimo, per quanto di buona fattura, sembra tradire in più di un punto una natura in qualche modo 'derivativa', caratterizzata dalla combinazione di influenze provenienti da modelli letterari pagani (cfr. spec. Cupaiuolo [1989: 186, n. 21; 197]) e cristiani (per il ruolo di Giovenco cfr. specialmente Lo Cicero [1976–1977: 41–42]). Meno decisivo, ma comunque meritevole di menzione, è il fatto che il *De Christo*, a cui come detto i *Miracula* erano associati nel codice edito da Camers, è opera attribuita pressoché unanimemente al pieno V sec.

³⁹ Cupaiuolo (1989: 183).

⁴⁰ Springer (1988: 60).

⁴¹ Ha affrontato tale aspetto dell'opera soprattutto Cupaiuolo (1989: 181–192), pur non comprendendo nell'analisi Paolino di Nola.

considerazione dagli studiosi – oggettive conferme, sia a livello testuale che della comune impostazione conferita alla presentazione dei prodigi, dei quali vengono spesso messi in luce i medesimi tratti salienti:

Ps. Claud. *carm. min. app.* 21, 2: *concipiat salua uirginitate deum.*
Paul. Nol. *carm.* 25, 154: *Quae genuit salua uirginitate deum.*

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.*
Sedul. *carm. pasch.* 4, 261–263: *Mox ergo gemellae / Vultibus effulgent acies tandemque merentur / Ignotum spectare diem.*

Ps. Claud. *carm. min. app.* 21, 11–12: *Lazarus e tumulo Christo inclamante resurgit / Et durae mortis lex resoluta perit.*
Sedul. *carm. pasch.* 4, 283–287: *Ergo ubi clamantis Domini sonuit tuba dicens / “Lazare, perge foras” ... / ... / ... mortisque profundae / Lex perit.*

5. Se questi paralleli risultano almeno in parte convincenti, e nonostante la perdurante impossibilità di avanzare, allo stato attuale, alcuna plausibile ipotesi attributiva per il carme *Miracula Christi*, si è in grado comunque di escluderne, credo con maggior sicurezza, la paternità claudiana, e di ipotizzare una plausibile datazione intorno alla metà del V sec., sia per i debiti mostrati dal poeta verso la tradizione poetica cristiana precedente,⁴² sia anche per le caratteristiche ortodosse della teologia dell'autore, in particolare in riferimento al concepimento verginale di Maria e alla natura divina del concepito, oggetto di una formulazione pregnante (v. 2: *concipiat salua uirginitate deum*) conforme al Credo niceno-costantinopolitano e alle posizioni che, già in parte elaborate nel corso del IV sec., porteranno a sancire definitivamente il ruolo della Vergine ad Efeso nel 431 d. C.⁴³ Una datazione molto più tarda, diciamo posteriore al VI sec., dovrebbe viceversa essere esclusa per la *facies* linguistica complessiva del carme, piuttosto schematico⁴⁴ ma in cui vige un rigoroso rispetto delle quantità prosodiche (in particolare la quantità della seconda sillaba del nome *María*, al v. 1 ancora breve come in Giovenco, Paolino di Nola e Pru-

⁴² Secondo la cronologia di Fabre (1948: 114; 35–39; 122–123), i carmi paoliniani che l'autore dei *Miracula Christi* sembrerebbe conoscere vanno datati al 401 (Paul. Nol. *carm.* 23), al 403 (Paul. Nol. *carm.* 27; si noti inoltre che è questo il *Natalicium* in cui Paolino descrive le raffigurazioni bibliche della *basilica noua* di Cimitile, accompagnate da *tituli*) e agli anni 401–404 (Paul. Nol. *carm.* 25; ma una datazione dell'epitalamio per le nozze di Giuliano e Tizia al 407 è teoricamente possibile, cfr. da ultimo Trout [1999: 215, n. 103]); Sedulio fu invece come noto attivo sotto gli imperatori Teodosio II e Valentiniano III, ossia fra il 425 e il 450 (cfr. da ultimo Springer [2013: XIV–XVI]).

⁴³ Riguardo al primo distico, un commento più approfondito in Lubian (2012–2013: 40–44).

⁴⁴ Tranne che ai distici I e VII, è praticata una rigorosa, quasi schematica separazione sintattica fra esametro (per lo più descrittivo) e pentametro (dedicato all'interpretazione dell'episodio); fra i tratti di ricorsività stilistica e lessicale dell'opera vanno citati, nei pentametri, l'*et* incipitario (v. 8; 10; 12; 14) e le clausole *deus/deum* (v. 2; 4; 6; *diem* al v. 10) e *fidem/fides* (v. 14; 16).

denzio, diventerà lunga in Aratore e Venanzio Fortunato) e delle regole metriche,⁴⁵ e da cui risultano assenti fenomeni tipici (anche se, va naturalmente precisato, non onnipresenti) della versificazione tardoantica, come la coincidenza piede-parola in corrispondenza del secondo o terzo piede d'esametro o – se all'ultimo verso si ritorna alla lezione *lectus* dell'*editio princeps*⁴⁶ – la corrispondenza 'rimica' fra parole in cesura e in clausola.

6. Dopo un primo pronunciamento in questo senso da parte di É. de Clavière,⁴⁷ la dipendenza dei *Miracula Christi* da un ciclo iconografico preesistente è stata ribadita con poche eccezioni dalla critica.⁴⁸ In particolare, il principio unificatore del ciclo è stato individuato da G. Turcio nella tematica della *regeneratio baptismalis*;⁴⁹ questa tesi, sviluppata ed approfondita in tempi più recenti da parte di D. Calcagnini,⁵⁰ ha condotto ad ipotizzare che i distici fossero destinati a comparire sulle pareti di un battistero.

La mancanza di ogni evidenza extratestuale e anche di testimonianze indirette relative all'effettivo impiego dei nostri distici come didascalie per un ciclo figurativo sembra tuttavia richiedere maggiore prudenza in relazione a quest'ipotesi. Sebbene un'analogia selezione di episodi evangelici non fosse in principio incompatibile con la cultura visuale attestata a partire dalla fine del IV sec. (i temi affrontati dai distici non sono privi di paralleli nell'arte paleocristiana, non solo per quanto riguarda le singole scene affrontate,⁵¹ ma anche – come si vedrà meglio in seguito – per l'associazione di vicende miracolose in

⁴⁵ Tre i casi di sinalefe, di cui uno con eclissi di *-m*. Pur nella scarsa base statistica costituita da 9 esametri, si può osservare una discreta varietà di *patterns* metrici (7 diversi, con doppia occorrenza solo di DSSD e del più raro SSSD), la prevalenza per il primo piede dattilico (5 casi) ed un'identica presenza di dattili e spondei nei primi quattro piedi (18 e 18), in sostanziale continuità con la prassi classica, mentre solo la predominanza di dattili al quarto piede (6 casi) segna una differenza rispetto alle norme versificatorie più sorvegliate. Gli esametri sono regolari anche per quel che riguarda le clausole, in 7 casi su 9 (77,7%) del tipo $x + 2$ (*condere gentem*), in un caso del tipo $x + 3$ (*conde sepulchro*) ed in un caso anche del tipo più raro, ma comunque regolare, $2 + 1 + 2$ (*gente tot annos*), mentre le cesure, di cui almeno alcune usate in funzione espressiva (vv. 1; 7; 11; 13), mostrano un'apprezzabile varietà, evitando il meccanico ricorso alla semiquinaria tipico della versificazione tarda.

⁴⁶ Cfr. n. 9.

⁴⁷ Claverius (1602: 251): «Non dubito quin haec in totidem disticha separanda sint, mihique persuaserim libens ea singulis miraculis, a pictore expressis, subiecta fuisse, aut subiicienda, sunt vero facilia et pulcra.»

⁴⁸ Barthius (1650: 1071): «Non inepta vel Cuiacii vel Claverii opinio, singula hinc disticha singulis miraculorum picturis fuisse subiecta. Delectabatur enim iam tum Ecclesia repraesentandis penicillo rebus et historiis utriusque Testamenti»; Gesnerus (1759: vol. II, 711); Birt (1892: CLXXII); lo studioso sottolinea anche il parallelismo con gli Ἐπιγράμματα ἐν Κυζικῷ del III libro dell'*Anthologia Palatina*; Turcio (1928: 339–344); Calcagnini (1993: 24–26); Arnulf (1997: 138). Diversa l'opinione di Cupaiuolo (1989: 184–192), che suggerisce l'ipotesi che l'opera sia stata piuttosto composta per una lettura orale, a fine mnemonico e pedagogico, forse ad uso degli iniziandi. Tali osservazioni risultano decisamente interessanti, specie alla luce delle recenti ricerche sulla versificazione biblica come *aide-mémoire* in epoca medievale (cfr. in particolare Dinkova-Bruun [2010]); tuttavia nel nostro caso le caratteristiche stilistiche dei distici (cfr. n. 52), anche secondo Cupaiuolo (1989: 195) affini a quelle degli altri *tituli*, sembrano implicare l'instaurazione di un legame – per quanto con tutta probabilità *in absentia* – con un referente extratestuale, creando le condizioni perché il lettore, facendo leva sulle proprie competenze culturali, attivi l'indispensabile cooperazione ermeneutica da cui trae origine la visualizzazione. È dunque a partire da questa impostazione *in nuce* intermediale, caratteristica precipua del (sotto-)genere dei *tituli*, che possono essere indagate le possibili funzioni di questa forma 'ultrabreve' di riscrittura evangelica.

⁴⁹ Turcio (1928).

⁵⁰ Calcagnini (1993: 31–45).

⁵¹ Calcagnini (1993) ha il merito di sottolinearlo nel suo studio; così anche Arnulf (1997: 138).

progetti iconografici unitari), riterrei più prudente immaginare che l'autore dell'opera abbia tratto spunto dall'effettiva diffusione dei *tituli* in epoca tardoantica (cfr. soprattutto Paul. Nol. *carm.* 27, 580–584) per 'costruire' poeticamente il proprio referente extratestuale,⁵² facendo leva su una serie di procedimenti stilistici comuni alle altre serie di *tituli*⁵³ per prestrutturare l'*Ergänzungsspiel* del lettore, il quale, fondandosi sulla *Appellstruktur* del testo, attiva l'indispensabile strategia di cooperazione ermeneutica da cui trae origine la visualizzazione.⁵⁴

Anche la questione relativa alla predominante tematica battesimale dei *Miracula Christi* merita a mio avviso di essere ripensata. Se è infatti vero che alcuni dei distici, presi singolarmente, possono essere obiettivamente ricondotti a tale simbologia, pare forzato ricondurre tutte le scene ad un'unica tipologia sacramentale, tanto più che ad esempio nel miracolo della guarigione del cieco nato (V.) non viene esplicitamente tematizzata la funzione guaritrice dell'acqua, ossia precisamente il dato che, sulla base del legame fra elemento liquido e $\varphi\omega\rho\tau\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$, consentiva l'attivazione dell'interpretazione tipologica nei Padri. Non è inoltre sicuro che nell'ultimo distico il poeta si riferisca alla guarigione del paralitico avvenuta presso la Piscina Probatica di Gerusalemme (*Ioh.* 5, 1–15), episodio dal preminente significato battesimale: la guarigione di un uomo paralitico è infatti raccontata anche dai Sinottici, che la ambientano a Cafarnao (*Matth.* 9, 2–7; *Marc.* 2, 3–12; *Luc.* 5, 18–24), e non vi è consenso fra gli studiosi in merito a quale dei due episodi fosse presente al poeta, che tace ogni particolare relativo all'ambientazione della scena ma afferma che il paralitico era malato «da molti anni».⁵⁵ Per parte mia, credo che il silenzio sulla Piscina sia un elemento troppo importante per essere sottovalutato, e possa suggerire che alla base del distico conclusivo stia la versione dei Sinottici: sia nell'esegesi che nell'iconografia, infatti, era proprio l'elemento acquatico quello più valorizzato della redazione giovannea. Nell'arte paleocristiana, nei casi in cui la scena viene resa senza alcuna concessione alla raffigurazione ambientale, la critica ritiene più probabile il riferimento all'episodio di Cafarnao, nel quale il miracolo viene innescato dall'ostinazione del paralitico, espressione emblematica della fede nella capacità salvifica di Cristo premiata con il risanamento fisico e la salvezza. Le versioni per cui è sicuro il riferimento al testo

⁵² Roncoroni (1975: 219–220) considera i *Miracula Christi* come un'opera che testimonia «anche formalmente» una fase in cui il genere dei *tituli* epigrafici, dotati ormai di autonomo valore poetico, veniva forse coltivato come proposta o suggerimento per cicli da realizzare.

⁵³ Innanzitutto i distici rappresentano nove pannelli isolati, che descrivono scene separate; generalizzato (al v. 10, *sentit* è correzione di Th. Birt per il trådito *sensit*) è inoltre l'impiego del presente, il tempo del «mondo commentato» o «besprochene Welt» (Weinrich [2004: 63]) tipico per didascalie e titoli di quadri; al v. 3, il modulo costituito dal v. *dare* unito ad una apostrofe diretta (da enunciatore ad enunciatario interno, secondo il modulo tipico della preghiera e della lode) è tipico della poesia iscrizionale (*CLE* 865, 7; 1110, 9; 1181, 7; 1229, 1; 1405, 13–14; 1988, 35; 2150, 1–2; *AE* 2005, 498, 7; Zarker 1958: 82, 4), così come l'allocuzione intradiegetica, ossia ad enunciatore ed enunciatario interno (funzionale alla drammatizzazione della descrizione) costituita dall'imperativo di *suscipio* (v. 4), che, in concorrenza con quello di *accipio*, rappresenta un modulo tipico della poesia iscrizionale, soprattutto – ma non solo – epitombica, per l'invito a ricevere doni (*CLE* 627, 13; 755, 9; 1338, 1; 1339, 7; 1371, 2; 1405, 1; 1429, 9; 1477, 1; 2103, 1; *ICVR* II, 4140, 3).

⁵⁴ Per le riflessioni sulla fenomenologia della lettura come atto di integrazione si rimanda fra gli altri a Iser (1987: 207–238).

⁵⁵ Mentre Lo Cicero (1976–1977: 40) ritiene che l'ipotesto vada identificato nella versione dei Sinottici, e l'aggiunta *post multos annos* sia da attribuire al poeta, secondo Cupaiuolo (1989: 180, n. 11), Calcagnini (1993: 20, n. 27) e Dulaey (2007: 100) proprio tale particolare sarebbe spia dell'impiego del brano giovanneo, dato che solo nel quarto Vangelo è precisato che il paralitico era malato da 38 anni.

giovanneo, viceversa, fanno esplicito riferimento a *Ioh.* 5, 1–15 per l’ambientazione architettonica e soprattutto per la presenza dell’acqua:⁵⁶ così nell’affresco delle catacombe di sant’Ermete sulla via Salaria, in un ristretto numero di sarcofagi di epoca teodosiana detti appunto ‘di Bethesda’, probabilmente provenienti da un medesimo *atelier* romano, in cui l’episodio è raffigurato in due scene in registri sovrapposti e separati da linee ondulate, alludenti alle acque della piscina,⁵⁷ o ancora, a inizio VI sec., nei mosaici del terzo registro ‘cristologico’ della navata centrale di S. Apollinare Nuovo a Ravenna. D’altro canto, anche se le pericopi evangeliche dei Sinottici e di Giovanni avevano senz’altro una qualche tendenza a sovrapporsi nella memoria, dato che nell’omiletica si sente l’esigenza di precisare agli uditori che le due guarigioni andavano tenute distinte (*Ioh. Chrys. in Matth. hom.* 29 [PG 57, col. 357, l. 42–46]: ‘Ο μέντοι παραλυτικός ἕτερος οὗτός ἐστι παρὰ τὸν ἐν τῷ Ἰωάννῃ κείμενον [...] ὁ μὲν τριακονταοκτὼ εἶχεν ἔτη, περὶ τοῦτου δὲ οὐδὲν τοιοῦτον εἶρηται,⁵⁸ cfr. anche *Aug. cons. euang.* 2, 25), la percezione della distinzione da operare fra i due episodi, oltre che nell’esegesi,⁵⁹ appare netta anche al livello dell’arte paleocristiana: i due miracoli sono giustapposti, e perciò evidentemente distinti, proprio nella basilica ravennate di S. Apollinare Nuovo. Ritengo pertanto improbabile che il poeta abbia proceduto ad una contaminazione dei due ipotesti, e l’ipotesi più verosimile mi sembra quella che il poeta si sia basato sulla versione dei Sinottici, aggiungendo il particolare enfatico (e non precisamente giovanneo) relativo alla lunga durata della malattia.⁶⁰ Come possibile conferma dell’identificazione dell’ipotesto con la versione tramandata da Matteo e Luca, si noti che *paralyticus*, il termine usato dal poeta, compare nella versione dei Sinottici (*Matth.* 9, 2; 9, 6; *Marc.* 2, 3–4; 2, 9–10; *Luc.* 5, 18; 5, 24), ma non nella redazione giovannea, dove il malato è definito soltanto: *quidam homo triginta et octo annos habens in infirmitate sua* (*Ioh.* 5, 5) e *infirmus* (5, 7), e che anche il termine *lectum* compare solo in *Matth.* 9, 6 e *Luc.* 5, 24, mentre in Marco e nel quarto Vangelo (5, 8–12) viene impiegato il sinonimo *grabatum*,⁶¹ di per sé non incompatibile con la poesia dattilica (*Comm. apol.* 650; *Prud. apoth.* 967; *Sedul. carm. pasch.* 3, 98).

Se quest’identificazione della scena appare convincente, occorre ripensare anche il significato assunto dall’episodio nella serie dei distici: l’interpretazione più diffusa nei Padri della guarigione di Cafarnao non prevedeva infatti alcuna tipologia battesimale. Mentre infatti la guarigione del paralitico presso la piscina Probatica, ottenuta grazie alla potenza dell’acqua, era regolarmente utilizzata nella catechesi per la sua connotazione figurale,⁶² riguardo alla guarigione narrata dai Sinottici l’esegesi generalmente non

⁵⁶ Dulaey (2006: 321–327).

⁵⁷ Nicoletti (1981: 52–69); Noga-Banai (2007).

⁵⁸ Trad.: «Questo paralitico [scil.: quello di *Matth.* 9, 2–7] è diverso da quello presente in Giovanni [...] Quello fu malato per trentotto anni, riguardo a questo nulla del genere viene detto.»

⁵⁹ Dulaey (2006: 287).

⁶⁰ Un’analoga allusione alla lunga degenza del paralitico, con probabile riferimento alla versione dei Sinottici, compare in Cipriano (*Cypr. epist.* 69, 13, 2: *Ego enim qui clinicum de Euangelio noui scio paralytico illi et debili per longa aetatis curricula in lecto iacenti nihil infirmitatem suam obfuisse quominus ad firmitatem caelestem plenissime perueniret*).

⁶¹ Si fa qui riferimento sia al testo della *Vulgata* sia a quello delle precedenti versioni latine; per le isolate forme alternative registrate da alcuni testimoni dei Vangeli di Matteo, Luca e Giovanni (*grabatum* in *Matth.* 9, 6 nei codici *a h* ed in *Luc.* 5, 24 nei codici *c d r*¹; *lectum* in *Ioh.* 5, 8; 12 nel solo *q*) si vedano rispettivamente Jülicher (1938: 49); Jülicher (1954: 54); Jülicher (1963: 43–44).

⁶² Dulaey (2006: 302–305).

mette in luce una tipologia sacramentale, concentrandosi piuttosto – come sembra fare anche il nostro distico (si noti l’enfasi data da *mirandum!*) – sull’ordine impartito al paralitico di trasportare il proprio lettuccio. Nella lettura allegorica più diffusa, il malato di Cafarnao rappresenta l’uomo primordiale, la cui paralisi è figura della condizione postlapsaria (Iren. *adv. haer.* 5, 17, 2) e la cui guarigione sta a rappresentare una «figure globale du Salut». ⁶³ Secondo questa linea esegetica, il lettuccio del paralitico rappresenta il corpo umano (Orig. *in Cant.* 2, 4) e il paralitico guarito raffigura la restaurazione piena dell’uomo nella Resurrezione (Chromat. *serm.* 44, 4; Aug. *serm.* 124, 1; 362, 14; Max. Taur. *serm.* 19, 3), mentre la guarigione stessa prefigura la salvezza eterna. ⁶⁴ La tematica della resurrezione, testimoniata già dalla compilazione delle *Costituzioni apostoliche* (Const. App. 5, 7, 27: ὁ τὸν παραλυτικὸν σῶον ἀνεγείρας [...] ὁ αὐτὸς καὶ ἡμᾶς ἀνεγειρεῖ), ⁶⁵ è oltretutto propria dei commenti all’episodio sicuramente più noti in Occidente fra IV e V sec., quelli di Ilario di Poitiers (Hil. *in Matth.* 8, 7–8) ⁶⁶ e Ambrogio (Ambr. *in Luc.* 5, 12–14), ⁶⁷ che il poeta può forse aver conosciuto.

7. Si passi ora a prendere in esame la struttura del componimento, analizzata nel dettaglio da G. Cupaiuolo, ⁶⁸ il quale ha visto nel carme un’organizzazione tripartita. L’opera risulterebbe dunque introdotta da una sezione dedicata all’annuncio (v. 1: *praescia*), al riconoscimento (v. 3: *praenuntia munera*) e alla dimostrazione (v. 6: *se probat esse deum*) della divinità di Cristo (I.: Annunciazione; II.: doni dei Magi; III.: miracolo di Cana), che funge in pratica da prologo delle effettive manifestazioni miracolose. Nella seconda sezio-

⁶³ Dulaey (2006: 292).

⁶⁴ Dulaey (2007: 85–88).

⁶⁵ Trad.: «Colui che ha fatto levare in piedi il paralitico risanato [...], egli anche noi farà risorgere.»

⁶⁶ Porro *autem ut ipse esse in corpore positus intelligi posset, qui et animis peccata dimitteret et resurrectionem corporibus praestaret, [...] ait paralytico: «Surge et tolle lectum tuum». [...] Primum remissionem tribuit peccatis, dehinc uirtutem resurrectionis ostendit, tum sublatione lectuli infirmitatem ac dolorem corporibus docuit afuturum, postremo reditu in domum propriam iter in paradysum credentibus esse redhibendum.* Trad.: «Inoltre, affinché si potesse comprendere che lui stesso si era incarnato in un corpo umano per rimettere i peccati alle anime e procurare la resurrezione ai corpi [...], disse al paralitico: “Sollevati, e prendi il tuo letto.” In primo luogo ha concesso la remissione dei peccati, quindi ha mostrato la potenza della resurrezione, poi con la sollevazione del lettuccio ha insegnato che infermità e dolore non avrebbero più gravato sui corpi, infine con il ritorno alla propria casa ha insegnato ai credenti che bisogna riprendere il cammino verso il Paradiso.»

⁶⁷ *Quo loco plenam speciem resurrectionis ostendit, qui mentis uulneribus corporisque sanatis, peccata donat animorum, debilitatem carnis excludit; hoc est enim totum hominem esse curatum. Quamuis igitur magnum sit hominibus peccata dimittere [...], tamen multo diuinius est resurrectionem donare corporibus; quandoquidem ipse Dominus resurrectio est. Hic lectus qui tolli iubetur, quid est aliud nisi quia humanum iubetur corpus adtollit? [...] Nec solum leuare lectum, sed etiam domum suam repetere, hoc est, ad paradysum redire censetur.* Trad.: «E qui Egli ha mostrato un’immagine piena della resurrezione, poiché, avendo guarito le ferite dell’animo e del corpo, rimette i peccati alle anime, elimina la debolezza della carne: ciò è a dire, l’uomo è stato risanato nella sua totalità. Benché dunque sia una grande cosa perdonare i peccati agli uomini [...], tuttavia è molto più divino far resuscitare i corpi; perché il Signore è lui stesso resurrezione. Questo letto che viene ordinato di sollevare, cos’altro significa, se non che viene ordinato di sollevare il corpo umano? E non solo gli ordina di sollevare il letto, ma anche di rientrare a casa sua, ovvero di ritornare al Paradiso.»

⁶⁸ Evidentemente quest’ipotesi interpretativa presuppone che l’opera non proseguisse con altri distici non pervenuti, come per la prima volta ipotizzato da Gesnerus (1759: vol. II, 711: «Ceterum videtur hoc fragmentum modo esse longioris opusculi, quo alia quoque miracula Domini nostri poeta prosecutus est»); la medesima opinione è condivisa da Riese (1894–1906: vol. II, 329), il quale, richiamandosi anche all’opinione di J. Ziehen, in coda al componimento aggiunge: «Post 18 disticha nonnulla desunt.»

ne sono ricordati i principali miracoli di Cristo, che implicano uno stravolgimento delle leggi di natura (IV.: moltiplicazione di pani e pesci; V.: guarigione del cieco nato; VI.: resurrezione di Lazzaro), mentre i tre epigrammi conclusivi mettono in luce l'indispensabilità della fede (v. 14: *firmat et ore fidem*; v. 16: *fit medicina fides*) per la salvezza (VII.: salvataggio di Pietro; VIII.: guarigione dell'emorroissa; IX.: guarigione del paralitico).⁶⁹

Tali osservazioni appaiono del tutto condivisibili, fatto salvo per due precisazioni: innanzitutto il distico III., facendo esplicitamente riferimento alla trasformazione del vino come al primo σμμεῖον (v. 6), sembra appartenere di diritto alla parte miracolistica dell'opera⁷⁰ e, insieme al distico precedente (cfr. spec. v. 4), può piuttosto costituire una sotto-sezione a sé stante, da prevalente valore teofanico,⁷¹ che rappresenterebbe una 'cerniera' fra la parte dedicata all'infanzia (II.: Magi) e quella relativa ai prodigi (III.: Cana). In secondo luogo, se si ritiene che il componimento rifletta un'architettura voluta dal poeta (la successione dei primi tre distici sembrerebbe dimostrarlo), e si accetta l'ipotesi che l'ultimo distico si riferisca al paralitico di Cafarnaò, va almeno valutata la possibilità che l'episodio collocato in ultima posizione rappresenti una conclusione studiata per il ciclo dei distici. Con l'immagine del paralitico che sorge sulle proprie gambe, l'autore richiamerebbe da un lato la resurrezione di Lazzaro dal sepolcro (collocata in sesta posizione, al centro dei sette distici effettivamente dedicati ad episodi miracolosi e al culmine della sezione centrale, dal carattere più spiccatamente prodigioso) e dall'altro concluderebbe l'opera con un'allusione alla resurrezione e alla restaurazione dell'uomo nel Paradiso, ossia con uno scarto – almeno sul piano allegorico – dalla prospettiva soteriologica prevalente nei *Miracula* alla dimensione anche escatologica della redenzione.

Queste osservazioni sull'articolazione interna dell'opera non impediscono di riconoscere che i *Miracula Christi* sono caratterizzati, a livello macrotestuale, anche da un forte principio unificatore. Tale elemento comune è rintracciabile, credo, non tanto in un'onnipervasiva simbologia battesimale, quanto piuttosto nella volontà di «celebrare ed esaltare la figura di Cristo»⁷² ed il suo potere soteriologico tramite i miracoli. Anche in ragione dell'estrema sintesi imposta dalla misura del distico, dei prodigi è selezionato un singolo particolare,⁷³ che di regola coincide con l'aspetto più portentoso dell'evento,

⁶⁹ Cupaiuolo (1989: 192–195). Lo Cicero (1976–1977: 41) ha invece visto nel carne una differente tripartizione: vv. 1–4 (Annunciazione e doni dei Magi), vv. 5–12 (miracoli tratti dal *Vangelo* di Giovanni, e ricordati anche da Giovenco: Cana, moltiplicazione di pani e pesci – ma il miracolo è raccontato anche dai Sinottici –, guarigione del cieco nato – assente dalla parafrasi di Giovenco –, e resurrezione di Lazzaro), vv. 13–18 (miracoli non più tratti da Giovanni e che hanno l'ordine inverso rispetto a Giovenco e ai *Vangeli*, «come se l'autore, volendo aggiungere altri episodi alla lista presentata fino al v. 12, avesse sfogliato a ritroso le fonti»: Pietro sulle acque, guarigione dell'emorroissa e del paralitico).

⁷⁰ Di quest'avviso anche Lo Cicero (1976–1977: 41), secondo cui, come già accennato nella nota precedente, i quattro versi iniziali rappresentavano una prima sezione dedicata al 'Vangelo dell'infanzia'.

⁷¹ Proprio in questo senso i due episodi erano associati – insieme al Battesimo di Cristo – nella liturgia dell'Epifania (*Theophania*, τὰ θεοφάνεια, τὰ Φῶτα, ἐπιφάνεια), come dimostrato, nel secondo quarto del V sec., da Pietro Crisologo (*serm.* 160, 7: *Tribus autem modis hodie Christi deitas est probata: magorum munere, Patris testimonio, aquae mutatione in uinum*); cfr. Talley (1989: 148–149). Nell'impossibilità di affrontare qui nel dettaglio il complesso problema cronologico legato alla diffusione di tale festa liturgica, si accenna soltanto al fatto che la discussione sulle fonti è legata a doppio filo a quella relativa all'autenticità dell'*Inno VII (Inluminans altissimus)* attribuito ad Ambrogio, in cui è dato riscontrare la giustapposizione dei tre episodi.

⁷² Cupaiuolo (1989: 180).

⁷³ Lausberg (1982: 220): «Die Kenntnis der ausführlicheren biblischen Erzählung kann beim Betrachter vorausgesetzt werden; wie das Bild greift das Epigramm nur ein Moment aus dem Geschehen heraus.»

di cui, tramite l'ἄδύνατον, viene rimarcata la miracolosa paradossalità⁷⁴ (IV.: gli avanzi della moltiplicazione sono più numerosi di quanto era a disposizione all'inizio;⁷⁵ VI.: è la stessa Legge della morte a perire con la resurrezione di Lazzaro).⁷⁶ Altro fulcro tematico

⁷⁴ È forse proprio questa una delle possibili ragioni per cui i *Miracula Christi* sono stati associati nella tradizione alla *Laus Christi* con la falsa attribuzione a Claudiano. Si tratta infatti non solo di due poemi dalla cristologia rigorosamente ortodossa, ma anche di componimenti che esprimono il miracolo attraverso l'estetica del paradosso. Si può aggiungere che è possibile che i *Miracula*, che parlano della vita di Cristo, siano stati considerati complementari alla *Laus Christi*, che viceversa parla dell'Incarrazione, della morte e della resurrezione di Cristo, ma pochissimo della sua vita pubblica. Devo queste osservazioni a F. Ploton-Nicollet, che ringrazio sentitamente della benevola attenzione con cui ha letto la prima redazione di questo studio.

⁷⁵ Anche Giovanni Cassiano ricorda che, di quello che era stato predisposto per togliere la fame, molto avanzò per la sazietà (Cassian. c. *Nest.* 7, 3), ma l'espressione più simile a quella del nostro distico mi pare quella che compare nel sermone *De Salomone*, oggi attribuito a Gregorio di Elvira. In un elenco dei miracoli di Cristo, di quello della moltiplicazione si afferma che, dopo aver saziato la folla, restarono più pani di quelli che c'erano all'inizio (15, 34: *Quid ille solidus gressus in fluctibus, quid reliquiae, de paucis panibus plus superesse saturata multitudine quam fuisse?*). Tale particolare è interpretato in chiave eucaristica da Ambrogio, il quale lo associa al fluire del vino dalle idrie d'acqua di Cana che portò al colmo la fede dei discepoli (Ambr. in *Luc.* 6, 85–87). Per quanto riguarda la poesia, tale caratteristica è inoltre ricordata, in termini molto simili, anche nell'inno di attribuzione ambrosiana *Inluminans altissimus* (21–26: *Sic quinque milibus uirum / dum quinque panes diuidit, / edentium sub dentibus / in ore crescebat cibus, / multiplicabatur magis / dispendio panis suo*). Ancora, il particolare del cibo che cresce con lo spezzarlo è menzionato in Prud. *apoth.* 716 (*crecenscens cibo per fragmina*) e Paul. Nol. *epist.* 13, 11, forse dipendente da Ambr. in *Luc.* 6, 87 (*Ut inter manus uel in ore sumentium crescentibus cibus sentirent potius escarum suarum copiam quam uiderent morsibus redeunte consumpto et dentibus subeunte sumentium*). Tale caratteristica costituisce anche per Sedulio l'elemento più straordinario del prodigio, quello che più deve suscitare l'ammirazione dei fedeli (Sedul. *carm. pasch.* 3, 216–218: *Quodque magis stupeas, cophinos ablata replerunt / Fragmina bis senos, populisque uorantibus aucta / Quae redit a cunctis non est data copia mensis* e, sulla seconda moltiplicazione, 3, 272: *adtritae creuerunt morsibus escae; cfr. anche Sedul. op. pasch.* 3, 18: *Quodque magis amplius admireris quisquis ista perlegeris, si neccudum tibi nota didiceris, post expulsam saturatae plebis esurieri cophinos ablata duodecim fragmentorum mole impleuit. Nec tanta fuit copia, quum daret, quanta fuit in reliquiis iam fastidita, quum tollitur*); così è anche nel caso della parafrasi di Nonno (Nonn. *par. Ioh.* Z, 55: ἀρτων αὐτομάτων παλιναυξῆα δαίτα γεραίρων).

⁷⁶ La vittoria di Cristo sulla legge della morte originatasi con il Peccato è immagine teologicamente fondamentale che fa naturalmente riferimento alla riflessione paolina di *I Cor.* 15, 20–22 e 54–55 e soprattutto a quella, tutta concentrata sui poli peccato-(Legge)-morte / Grazia-vita, dell'*Epistola ai Romani* (*Rom.* 5, 20–7, 25); cfr. fra i primi almeno Ign. *Eph.* 19, 1–3; Ps. Barn. 5, 6; Iust. *dial. Tryph.* 20; 49; Iren. *adv. haer.* 2, 32, 2; 3, 18, 7; Tert. *adv. Marc.* 5, 6, 7. Il motivo ha larghissima diffusione in tutta la poesia latina cristiana: cfr. ad es. le anonime *Laudes Domini* (v. 113: *Imperium <tu> morti adimis*), ma anche Prudenzio (Prud. *cath.* 1, 70: *Tunc lex subacta est Tartari; 9, 75: lege uersa; 11, 45–48: Mortale corpus induitur / Ut excitato corpore / Mortis catenam frangeret*), Paolino di Nola (Paul. Nol. *carm.* 22, 66: *rigidae disrumpere uincula mortis*) e Aratore (Arator, *act.* 2, 118–124: *Mors denique uicta est / ... / ... / ... sors ultima coepit Auerni / lam uita praesente mori, quaeque omnia subdens / Ante fuit, tunc ipsa perit*). In questo quadro, il distico si distingue per l'impiego ossimorico del v. *pereo* per riferirsi alla vittoria sul peccato e di conseguenza sulla morte (*per peccatum mors*): è la morte stessa, insomma, a perire per opera del Salvatore. L'immagine è paragonabile ad alcune formulazioni paronomastiche agostiniane relative alla Resurrezione (Aug. in *euang. Ioh.* 12, 11: *in morte Christi mors mortua est; in psalm.* 51, 1: *Nam mortuus ille mortis interfecto fuit, et magis in illo mors mortua est, quam ipse in morte; serm.* 231, 5: *Tertio die resurgens, finito labore, mortua morte; 308A, 6: In morte Christi mors mortua est*), nonché, in poesia, soprattutto a Sedulio, come già illustrato *supra*. Va ricordato in ogni caso che anche altre riscritture poetiche si fanno portatrici della medesima interpretazione dell'episodio, con il sovvertimento della legge fondamentale della vita umana: così Commodiano (Comm. *apol.* 641–642: *Si Hic lege<m> tartaream derupit uerbo praesenti / Et leuat de tumulis Lazarum die quarta fetentem*), Damaso (Damas. *epigr.* 12 *Ferrua* = 9 *Ihm*, 3–6: *Soluere qui potuit letalia uincula mortis, / Post tenebras fratrem, post tertia lumina solis / Ad superos iterum Marthae donare sorori, / Post cineres Damasum faciet quia surgere credo*), Prudenzio (Prud. *apoth.* 767: *O mors auritis iam mitis legibus!*), ancora Sedulio nell'inno cristologico (Sedul. *hymn.* 2, 61–64: *Quarta die iam fetidus / Vitam receptit*

dei *Miracula Christi* è l'insistita celebrazione della divinità del Signore (v. 2: *Concipiat ... deum*; 6: *se probat esse deum*;⁷⁷ 8: *deus*), di cui peraltro è anche sottolineata, in maniera rigorosamente ortodossa, la natura insieme divina ed umana (v. 4: *homo, rex ... deus*; si ricordi che quella relativa a monofisismo e difisismo è questione particolarmente scottante nel V sec., in particolare intorno alla metà del secolo).

8. Per questo i distici dei *Miracula Christi*, forse indirettamente influenzati anche dalla celebrazione delle πράξεις tipica della codificazione retorica del λόγος βασιλικός tardo-antico, sembrano intrattenere i rapporti di affinità più stretti, per quanto riguarda le opere poetiche, con gli elenchi di *gesta Christi insignia*⁷⁸ che spesso selezionano i medesimi episodi miracolosi: per l'affinità con cui sono costruite le scene, si pensi in particolare ai tetrastici XXXII–XXXVIII del *Dittochaeon* prudenziano e ai versi 28–69 di *Cathemerinon* IX,⁷⁹ ma anche ad altri casi di elenchi di episodi miracolosi, con fine precipuamente celebrativo e di dimostrazione della divinità di Cristo.⁸⁰ In campo iconografico invece, pur riconoscendo che gli episodi dei distici, presi singolarmente, avevano tutti conosciuto una traduzione figurativa in pitture catacombali e sarcofagi,⁸¹ mi pare che i *Miracula Christi* rivelino le maggiori affinità, sia per la selezione degli episodi che per le probabili finalità (al di là degli specifici impieghi liturgici),⁸² rispetto ad alcuni progetti iconografici specificamente dedicati all'infanzia ed ai prodigi del Signore, operanti una selezione almeno parzialmente analoga di scene neotestamentarie in funzione celebrativa della natura divina e della missione salvifica del Figlio. Nello specifico, sto pensando alla celebre lastra policroma con scene cristologiche del Museo Nazionale romano (fine III – inizio IV sec.),⁸³ o ancor meglio ai casi delle due valve laterali di un dittico eburneo (prima metà del V sec.) proveniente da un *atelier* romano o norditaliano oggi conservate a Berlino (SMB – Preußischer Kulturbesitz, Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst, Ident.Nr. 2719 [Fig. 1]) e Parigi (Musée du Louvre, Département des objets d'art, Inv.-Nr. OA 7876-7877-7878), in cui compaiono scene dell'infanzia e miracoli fra cui quelli di Cana, dell'emorroissa e del paralitico,⁸⁴ e delle valve eburnee della copertura di evangelionario del Tesoro del Duomo di Milano detto «dittico delle cinque parti» (seconda

Lazarus, / Mortisque liber uinculis / Factus superstes est sibi), ed Elpidio Rustico (Rust. *Help. hist. testam.* 71: *Et pariunt animas mutata lege sepulchra*). Anche nell'omiletica la resurrezione di Lazzaro è vista come segno della vittoria sulla morte; così ad es. in Giovanni Crisostomo (c. *Anom. hom.* 9, 3 [PG 48: col. 784, l. 5–7]: Ἦκουσε τοῦ δεσποτικοῦ προστάγματος ὁ νεκρὸς, καὶ εὐθὺς τοῦ θανάτου τοὺς νόμους παρέλυσεν) e Pietro Crisologo (Petr. *Chrys. serm.* 65, 6: *Ubi Christus coepit Inferi pulsare fores, portas Tartari submouere, ianuas aperire mortis, Gehennae soluere legem uetustam, deturbare antiquissimum ius poenarum, repscere Lazari animam, ab Inferis uiam reditus innouare, occurrit ei Tartari tota furens potestas*).

⁷⁷ Come sottolineato da Lausberg (1982: 220), la collocazione di *Christus* in clausola al v. 5 accentua l'identità Cristo-Dio.

⁷⁸ Prud. *cath.* 9, 2.

⁷⁹ Esempio in questo senso lo studio di Smolak (2000a).

⁸⁰ Penso fra gli altri a Comm. *apol.* 639–660; Sedul. *hymn.* 2, 49–72; Drac. *laud. Dei* 2, 115–153. Lo Cicerro (1976–1977: 45) parla di «fine apologetico di dimostrare la divinità di Cristo» e sottolinea anche l'affinità con gli elenchi di fatti prodigiosi del tipo di quelli riportati nel *Liber prodigiorum* di Giulio Ossequente.

⁸¹ Cfr. n. 51.

⁸² Sugli impieghi liturgici dei dittici eburnei cfr. Navoni (2007: 305–312).

⁸³ Dinkler (1980: 7–38); Bisconti (2007).

⁸⁴ Vollbach (1976: 80–81, tav. 60); Kötzsche (1979: 446–448).

metà del V sec. [Figg. 2–3]), dove i due pannelli centrali con le raffigurazioni simboliche della croce e dell’Agnello divino sono circondati da scene evangeliche fra cui l’Annunciazione, l’adorazione dei Magi, il miracolo di Cana, la guarigione del cieco e del paralitico e la resurrezione di Lazzaro,⁸⁵ tutti episodi affrontati anche nei *Miracula Christi*.

Al di là di tale aspetto, non va comunque ignorato che i distici appaiono lunghi dall’essere meramente descrittivi come talvolta sostenuto⁸⁶ e non mancano in alcuni casi di tradurre l’aspetto celebrativo dei prodigi di Cristo in messaggio soteriologico, enfatizzando il potere salvifico della fede (V: il cieco nato si è meritato la guarigione; VII: la fede di Pietro è rafforzata dal Signore, che non lo lascia affondare; VIII: la fede dell’emorroissa è per la stessa donna medicina). In questo senso, si può dire che i *Miracula* rivelino anche un elementare interesse teologico; anche per l’estrema *breuitas* che contraddistingue l’opera, esso non prende naturalmente le forme di una ‘ermeneutica in versi’, ossia di un autonomo approfondimento esegetico dell’ipotesto di riferimento,⁸⁷ ma da quest’ultimo sembra partire per mettere in luce, almeno in alcuni casi, i particolari più rilevanti a fini edificanti, come ben evidenziato da M. Lausberg per il distico VII, dedicato al salvataggio di Pietro.⁸⁸

9. I *Miracula Christi* costituiscono dunque una semplice ma efficace riscrittura epigrammatica di natura ‘ultrabreve’ di episodi salienti dei Vangeli. Essi risultano caratterizzati da una tonalità entusiasticamente celebrativa e da una spiccata attenzione per i particolari più stupefacenti dei miracoli, senza tuttavia disinteressarsi al dato più propriamente spirituale ed edificante della materia scritturistica. L’adozione di alcuni stili caratteristici del (sotto-)genere dei *tituli historiarum*, senza escludere la possibilità di altre eventuali finalità per il carne, permette di affermare che il presupposto dell’operazione letteraria attivata dai distici passasse per l’evocazione dei modelli iconografici corrispondenti alle diverse scene, che dovevano essere ben note all’autore ed ai lettori tardoantichi anche in assenza di un rapporto deittico *in praesentia* con un ciclo figurativo. Se il problema viene posto in questi termini, l’effettiva preesistenza di un referente pittorico

⁸⁵ Delbrück (1951); Bovini (1969); Volbach (1976: 84–85, tav. 63).

⁸⁶ Arnulf (1997: 138): «Die Distichen sind überwiegend beschreibend.»

⁸⁷ Parziale eccezione è costituita dal v. 4, che costituisce un’*auxesis* prettamente esegetica (ma ampiamente tradizionale) del tema dei doni dei Magi, di cui è adottata l’interpretazione ‘cristologica’ o ‘ireneana’, per cui si veda Scorza Barcellona (1985). In poesia, tale interpretazione era diffusa fin da Giovenco, che mostra di conoscerla in un passo famoso (Iuvenc. 1, 246–251), e ritorna nel *Dit-tochaëon* di Prudenzio (Prud. *tituli* 105–108), in Sedulio (Sedul. *carm. pasch.* 2, 93–96) ed Elpidio Rustico (Rust. *Help. benef.* 84–85). Per quanto riguarda il nostro componimento, si osservi che il v. 4 è giocato su una triplice scansione asindetica, con *uariatio* chiasmica, tramite la quale vengono presentati insieme l’elenco e la chiarificazione esegetica dei doni, ognuno legato ad un aspetto e ruolo della figura di Cristo. L’elenco, che non rispetta la sequenza che i doni hanno nel racconto di Matteo, sembra organizzato in forma di *climax*: l’aspetto umano è seguito da quello regale (*aurum* in evidenza al centro dello stico), per culminare infine con quello divino (*deus* è in clausola di pentametro, come nel distico precedente).

⁸⁸ Lausberg (1982: 220–221): «In seiner kurzen antithetischen Gestalt gibt das ED dem Gegensatz zwischen einem mit äußerer Bedrohung verbundenen schwankenden Glauben und der Stärkung durch Christus eine Form, die über die konkrete Szene hinausweisend etwas für die Situation des Christen allgemein Gültiges klar sichtbar macht. Es vermag so den theologischen Gehalt des zugehörigen Bildes dem Betrachter zu verdeutlichen, aber auch losgelöst vom Bild den Blick auf den wesentlichen Kern der Geschichte zu lenken.»

o musivo diventa meno rilevante ai fini dell'inquadramento dei *Miracula Christi* entro il perimetro letterario dei *tituli*.

BIBLIOGRAFIA

- AE = *L'Année Épigraphique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1888–.
- Alfonsi, L., 1956. «Su una fonte del *Carmen de Christi Iesu beneficiis* di Elpidio Rustico». *Rivista Italiana di Filologia* 84, 173–178.
- Arnulf, A., 1997. *Versus ad picturas. Studien zur Titulusdichtung als Quellengattung der Kunstgeschichte von der Antike bis zum Hochmittelalter*. München: Deutscher Kunstverlag.
- Barthius, C. (ed.), 1612. *Claudi Claudiani poetae praegloriosissimi quae extant*. Caspar Barthius recensuit, et animaduersionum librum adiecit. Hanoviae: in Bibliopolio Willieriano.
- Barthius, C. (ed.), 1650. *Cl. Claudiani, Principum Heroumque Poetae praegloriosissimi, quae exstant*. Caspar Barthius ope septemdecim manuscriptorum exemplarium restituit: Commentario multo locupletiore, Grammatico, Critico, Philologico, Historico, Philosophico, Politicoque ita illustravit, ut auctor pretiosissimus omni aetati, Scholasticae, Academicae, Aulicae, Politicaeque esse debeat ex commendato commendatissimus. Francofurti: apud Ioannem Naumannum.
- Bekkerus, I. (ed.), 1836. *Merobaudes et Corippus*. Bonnæ: impensis ed. Weberi.
- Belting-Ihm, C., 1994. «Zum Verhältnis von Bildprogrammen und *Tituli* in der Apsisdekoration früher westlicher Kirchenbauten». In: *Testo e immagine nell'Alto Medioevo. Vol. II* [= Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo 41]. Spoleto: presso la sede del centro, 839–884.
- Bentinus, M., Honterus, J. (eds.), 1534. *Cl. Claudiani poetae celeberrimi omnia quae quidem extant opera, ad veterum exemplariorum fidem quam fieri potuit emendatissime excusa: versibus etiam aliquot, eorundem beneficio, supra omnes hactenus aeditiones sparsim locupletata*. Basileae: Michael Isengri-nius, sub palma Io. Bebelii.
- Bernays, J., 1860. «Scaligers Ausgabe des Claudians». *Rheinisches Museum für Philologie* 15, 163–165.
- Birt, Th. (ed.), 1892. *Claudii Claudiani Carmina. Accedit appendix vel spuria vel suspecta continens* [= Monumenta Germaniae historica. Auctorum antiquissimorum tomus X]. Recensuit Theodorus Birt. Berolini: apud Weidmannos.
- Bisconti, F., 2007. «Le lastre policrome del Museo Nazionale Romano: immagini di salvezza e guarigione». In: Brandenburg, Heid, Marksches 2007: 93–106.
- Bodelón, S., 1998–1999. «Merobaudes. Un poeta de la Bética en la corte de Rávena». *Memorias de Historia Antigua* 19/20, 343–368.
- Bovini, G., 1969. «Il dittico eburneo “delle cinque parti” del Tesoro del Duomo di Milano». In: *XVI Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina* (Ravenna, 16–29 marzo 1969). Ravenna: Longo, 65–70.
- Brandenburg, H., Heid, S., Marksches, Ch. (eds.), 2007. *Salute e guarigione nella tarda antichità: Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma, 20 maggio 2004)*. Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- Bruzzone, A. (ed.), 1999. *Flavio Merobaude, Panegirico in versi*. Roma: Herder.
- Burmans, P. (ed.), 1760. *Claudii Claudiani opera, quae exstant, omnia: ad membranarum veterum fidem castigata*. Cum notis integris Martini Antonii Delrii, Stephani Claverii, et Thomae Dempsteri, auctoribus Nicolai Heinsii, et ineditis Petri Burmanni. Amstelaedami: ex officina Schouteniana.
- Bury, J. B., 1919. «*Justa Grata Honoria*». *The Journal of Roman Studies* 9, 1–13.
- Calcagnini, D., 1993. «Tra letteratura e iconografia: l'epigramma *Miracula Christi*». *Vetera Christianorum* 30, 17–45.
- Cameron, A., 1970. *Claudian: Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford: Clarendon Press.
- Camers, I. (ed.), 1510. *Claudiani Opera novissime per D. Io. Camertem accuratissime recognita*. Viennae Austriae: Hieronymi Victoris Philovallis Calcographi et Ioannis Singrenii sociorum solertia, expensis vero Leonhardi Alantse Biblioplae Viennensis.
- Charlet, J.-L., 1975. «Prudence lecteur de Paulin de Nole. A propos du 23^e quatrain du *Dittochaeon*». *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques* 21, 55–62.

- Charlet, J.-L., 1984. «Theologie, politique et rhétorique : La célébration poétique de Pâques à la cour de Valentinien et d'Honorius, d'après Ausone (*Versus Paschales*) et Claudien (*De Salvatore*)». In: *Poesia tardoantica* 1984: 259–287.
- Charlet, J.-L., 1985. «L'inspiration et la forme bibliques dans la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle». In: J. Fontaine, Ch. Pietri (eds.), *Le monde latin antique et la Bible*. Paris: Beauchesne, 613–643.
- Charlet, J.-L., 1997. «Die Poesie». In: J. L. Engels, H. Hofmann (eds.), *Spätantike: mit einem Panorama der byzantinischen Literatur*. Wiesbaden: AULA-Verlag, 495–564.
- Claverius, S. (ed.), 1602. *Cl. Claudiani, poetae in suo genere principis opera, serio emendata, neque non aucta, ex fide vett. Codicum, qui olim in Bibliotheca Cujaciana*. Cum annotationibus perpetuis St. Claverii in suprema Curia Advocati. Parisiis: apud Nicolaum Buon.
- CLE = Carmina Latina Epigraphica*. Conl. F. Bücheler, suppl. ed. E. Lommatzsch. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1895–1926.
- Clover, F. M., 1971. *Flavius Merobaudes. A Translation and Historical Commentary* [= Transactions of the American Philological Society. New Series. Volume 61, part 1]. Philadelphia: The American Philological Society.
- Cupaiuolo, G., 1989. «Note ai *Miracula Christi* (A. L. 879 R.)». In: *Polyanthes. Studi di Letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza. Vol. II*. Messina: Sicania, 177–198.
- Delbrück, R., 1951. «Das fünfteilige Diptychon in Mailand (Domschatz)». *Bonner Jahrbücher* 151, 96–107.
- Dienbauer, L., 1976. *Johannes Camers. Der Theologe und Humanist im Ordenskleid*. Wien: Wiener Katholische Akademie.
- Dinkler, E., 1980. *Christus und Asklepios. Zum Christustypus der polychromen Platten im Museo Nazionale Romano*. Heidelberg: C. Winter Verlag.
- Dinkova-Bruun, G., 2007. «Biblical versifications from Late Antiquity to the Middle of the Thirteenth Century: History or Allegory?». In: W. Otten, K. Pollmann (eds.), *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation*. Leiden/Boston: Brill, 315–342.
- Dinkova-Bruun, G., 2010. «The Verse Bible as *Aide-mémoire*». In: L. Doležalová (ed.), *The Making of Memory in the Middle Ages*. Leiden/Boston: Brill, 115–131.
- Downey, G., 1959. «Ekphrasis». In: *Reallexikon für Antike und Christentum. Band IV. Dogma II – Empore*. Stuttgart: Hiersemann, 921–944.
- Dulaey, M., 2006. «Les paralytiques des Évangiles dans l'interprétation patristique». *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques* 52, 287–328.
- Dulaey, M., 2007. *Symboles des Évangiles (I^{er}-VI^e siècles)*. «Le Christ médecin et thaumaturge». Paris: Librairie Générale Française.
- Fabre, P., 1948. *Essai sur la chronologie de l'œuvre de Saint Paulin de Nole*. Paris: Les Belles Lettres.
- Fabricius, G. (ed.), 1564. *Poetarum veterum ecclesiasticorum Opera christiana, et operum reliquiae atque fragmenta: Thesaurus catholicae et orthodoxae Ecclesiae, et Antiquitates religiosae, ad utilitatem iuuentutis Scholasticae*. Collectus, emendatus, digestus, et Commentario quoque expositus, diligentia et studio Georgii Fabricii Chemnicensis. Basiliae: per Ioannem Oporinum.
- Fontaine, J., 1981. *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie chrétienne du III^e au VI^e siècle*. Paris: Études Augustiniennes.
- Gennaro, S., 1959. *Da Claudiano a Merobaudes*. Catania: Centro di Studi sull' Antico Cristianesimo.
- Gesnerus, J. M. (ed.), 1759. *Cl. Claudiani quae exstant, varietate lectionis et perpetua adnotatione illustrata a Io. Matthia Gesnero accedit index uberrimus, I-II*. Lipsiae: in officina Fritschia.
- Gualandri, I., 1989. «Il classicismo claudiano: aspetti e problemi». In: A. Garzya (ed.), *Metodologie della ricerca sulla Tarda Antichità. Atti del primo convegno dell'Associazione di studi tardoantichi*. Napoli: D'Auria, 25–48.
- Guex, S. (ed.), 2000. *Ps.-Claudian, Laus Herculis. Introduction, texte, traduction et commentaire*. Bern/Berlin/Bruxelles/Frankfurt a. M./New York/Wien: Peter Lang.
- Hall, J. B. (ed.), 1985. *Claudii Claudiani carmina*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Hall, J. B., 1986. *Prolegomena to Claudian*. London: Institute of Classical Studies.
- Heinsius, N. (ed.), 1650. *Cl. Claudiani quae extant*. Nic. Heinsius, Dan. F. recensuit ac notas addidit. Lugduni Batavorum: ex officina Elzeviriana [Amstelodami 21665].

- Hofmann, H., 1997. «Claudius C. [= Claudianus 2]». In: H. Cancik, H. Schneider (eds.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, III. Stuttgart: Metzler, 3–6.
- ICVR = *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*. Colligere coepit Ioannes Baptista De Rossi. Nova series. Compleverunt et ediderunt A. Silvagni, A. Ferrua, D. Mazzoleni, C. Carletti. Romae; In civitate Vaticana, 1922–1992.
- Iser, W., 1987. *L'atto della lettura. Una teoria della risposta estetica*. Bologna: il Mulino [ed. or. ingl. 1978].
- Jeep, L., 1873a. «Die älteste Textrecension des Claudian». *Rheinisches Museum für Philologie* 28, 291–304.
- Jeep, L., 1873b. «L'autore del poema *Laudes Herculis*». *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 1, 405–415.
- Jeep, L. (ed.), 1876–1879. *Claudii Claudiani Carmina. Accedunt nonnulla aliorum carmina quae in mss. Claudiani leguntur*, I–II. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri.
- Jülicher, A. (ed.), 1938. *Itala. Das neue Testament in altlateinischer Überlieferung nach den Handschriften herausgegeben. I. Matthäus-Evangelium*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Jülicher, A. (ed.), 1954. *Itala. Das neue Testament in altlateinischer Überlieferung nach den Handschriften herausgegeben. III. Lucas-Evangelium*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Jülicher, A. (ed.), 1963. *Itala. Das neue Testament in altlateinischer Überlieferung nach den Handschriften herausgegeben. IV. Johannes-Evangelium*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kartschoke, D., 1975. *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvenus bis Otfried von Weissenburg*. München: Fink.
- Kässer, C., 2010. «Text, Text, and Image in Prudentius' *Tituli historiarum*». In: V. Zimmerl-Panagl, D. Weber (eds.), *Text und Bild. Tagungsbeiträge*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 151–165.
- Koch, J., 1889. *De codicibus Cuiacianis quibus in edendo Claudiano Claverius usus est*. Marpurgi Catorum: typis Friederici Typographi Academici.
- Koch, J. (ed.), 1893. *Claudii Claudiani carmina*. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri.
- Kötzsche, L., 1979. «406., 407. Plaques with scenes of the infancy and miracles of Christ». In: K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century: Catalogue of the Exhibition at the Metropolitan Museum of Art, November 19, 1977 through February 12, 1978*. New York: Metropolitan Museum of Art and Princeton University Press, 446–448.
- Lausberg, M., 1982. *Das Einzeldistichon. Studien zum antiken Epigramm*. München: Fink.
- Lenz, F., 1931. «Merobaudes 3». In: W. Kroll (ed.), *Paulys-Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. [Fünftehnter Band.] Neunundzwanzigster Halbband*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1039–1047.
- Lo Cicero, C., 1976–1977. «I carmi cristiani di Claudiano». *Atti della Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo. Classe di Lettere* 36, 5–51.
- Lubian, F., 2012–2013. «L'episodio dell'Annunciazione (Lc. 1, 26–38) nei *tituli historiarum* tardoantichi: Ambrogio, Ps. Claudiano, Prudenzi». *Incontri di Filologia Classica* 12, 29–56.
- Lubian, F., 2013. «Il genere iconologico e i suoi rapporti con i *Bildepigramme* dell'Antichità». In: M.-F. Gineste-Guipponi, C. Urlacher-Becht (eds.), *La renaissance de l'épigramme dans la latinité tardive. Actes du colloque international de Mulhouse, 6–7 octobre 2011*. Paris: De Boccard, 211–227.
- Luck, G., 1979. «*Disiecta membra*: On the Arrangement of Claudian's *Carmina minora*». *Illinois Classical Studies* 4, 200–213.
- Manzoni, F., 1993. *Canto a Cristo*. In: V. Guarracino (ed.), *Poeti latini tradotti da scrittori italiani contemporanei. Vol. II*. Milano: Gruppo editoriale Fabbri-Bompiani-Sonzogno-ETAS, 986–989.
- Mazza, M., 1984. «Merobaudes. Poesia e politica nella tarda antichità». In: *Poesia tardoantica* 1984: 379–430.
- Mazzoleni, D., 1989. «Patristica ed epigrafia». In: A. Quacquarelli (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*. Roma: Città Nuova, 321–365.
- Monti, S., 1966. «Per l'esegesi dei carmi 1 e 2 di Merobaudes». *Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* 41, 3–21.
- Moreschini, C., 2004. «Paganus *pervicacissimus*: Religione e "filosofia" in Claudiano». In: W.-W. Ehlers, F. Felgentreu, S. M. Wheeler (eds.), *Aetas Claudiana: eine Tagung an der Freien Universität Berlin vom 28. bis 30. Juni 2002*. München/Leipzig: K. G. Saur, 57–77.
- Navoni, M., 2007. «I dittici eburnei nella liturgia». In: M. David (ed.), *Eburnea Diptycha. I dittici d'avorio tra Antichità e Medioevo*. Bari: Edipuglia, 299–315.

- Nicoletti, A., 1981. *I sarcofagi di Bethesda*, Milano: Stendhal.
- Niebuhr, B. G. (ed.), 1824. *Fl. Merobaudis carminum panegyricique reliquiae ex membranis Sangallensibus*. Editio altera emendatio. Bonnae: impensis ed. Weberi.
- Noga-Banai, G., 2007. «*Loca sancta and the Bethesda Sarcophagi*». In: Brandenburg, Heid, Marksches 2007: 107–123.
- PG = *Patrologiae cursus completus ... Series Graeca*, 1–161. Lutetiae Parisiorum: apud J.-P. Migne, 1857–1866.
- Ploton-Nicollet, F. (ed.), 2008. *Édition critique, traduction et commentaire de l'œuvre de Flavius Mérobaude*, I–III. Thèse doctorale. Université de Paris IV – Sorbonne.
- Ploton-Nicollet, F., 2013. «Les épigrammes de François Wydon et l'*Enchiridion* du cardinal Georges d'Armagnac (Chantilly, Musée Condé 102)». *Studi Umanistici Piceni* 33, 57–80.
- Poesia tardoantica*, 1984 = *La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica. Atti del 5. Corso della Scuola superiore di archeologia e civiltà medievali presso il Centro di cultura scientifica E. Majorana, Erice (Trapani), 6–12 dicembre 1981*. Messina: Centro di studi umanistici, Facoltà di lettere a filosofia, Università degli studi di Messina.
- Pulmannus, Th. (ed.), 1571. *Cl. Claudianus Theod. Pulmanni Craneburgii diligentia, et fide summa, e vetustis codicibus restitutus*. Antverpiae: ex officina Christophori Plantini.
- Pyrrho, G. (ed.), 1667. *Cl. Claudiani Opera quae extant, interpretatione et annotationibus illustravit Gulielmus Pyrrho, in Academia cadomensis doctor eloquentiae, consiliariusque et professor regius: Iussu Christianissimi Regis, in usum Serenissimi Delphini*. Parisiis: apud Fredericum Leonard.
- Quacquarelli, A., 1986. *Reazione pagana e trasformazione della cultura (fine IV sec. d. C.)*. Bari: Edipuglia.
- Ricci, M. L., 1994. «Note al carme *De Salvatore*». In: *Paideia cristiana: studi in onore di Mario Naldini*. Roma: Gruppo Editoriale Internazionale, 365–374.
- Ricci, M. L. (ed.), 2001. *Claudii Claudiani Carmina minora*. Bari: Edipuglia.
- Riese, A. (ed.), 1869–1870. *Anthologia Latina sive Poesis Latinae Supplementum. Pars prior: Carmina in codicibus scripta*, I–II. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri.
- Riese, A. (ed.), 1894–1906. *Anthologia Latina sive Poesis Latinae Supplementum. Pars prior: Carmina in codicibus scripta*, I–II. Editio altera denuo recognita. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri.
- Romano, D., 1958. Appendix Claudiana. *Questioni d'autenticità*. Palermo: G. B. Palumbo.
- Romano, D., 1996. «Dalla *Phoenix* alla *Laus Christi*». *Siculorum Gymnasium* 49, 267–272.
- Roncoroni, A., 1975. «Sul *De passione Domini* pseudolattanziano». *Vetera Christianorum* 29, 208–219.
- Scaliger, Io. Io. (ed.), 1603. *Cl. Claudiani quae exstant: Ex emendatione virorum doctorum*. Leidae: ex officina Plantiniana Raphelengii.
- Schmidt, P. L., 1992. «Zur niederen und höheren Kritik von Claudians *Carmina minora*». In: M.-H. Jullien (ed.), *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine à l'occasion de son 70^e anniversaire, par ses élèves, amis et collègues*, I. Paris: Institut des Études Augustiniennes, 643–660.
- Scorza Barcellona, F., 1985. «"Oro, incenso e mirra" (Mt. 2, 11), I». *Annali di Storia dell'Esegesi* 2, 137–147.
- Sebesta, J. L., 1980. «Claudian's Credo: the *De Salvatore*». *Classical Bulletin* 56, 33–37.
- Smolak, K., 2000a. «Der Hymnus für jede Gebetsstunde (Prudentius, *Cathemerion* 9)». *Wiener Studien* 113, 216–236.
- Smolak, K., 2000b. «Flavius M. [= Merobaudes 2]». In: H. Cancik, H. Schneider (eds.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, VIII. Stuttgart: Metzler, 7–8.
- Springer, C. P. E., 1988. *The Gospel as Epic in Late Antiquity: the Paschale Carmen of Sedulius*. Leiden: Brill.
- Springer, C. P. E. (ed.), 2013. *Sedulius, The Paschal Song and Hymns. Translated with an Introduction and Notes*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Stella, F., 2005–2006. «Imitazione interculturale e poetiche dell'alterità nell'epica biblica latina». *Incontri Triestini di Filologia Classica* 5, 9–24.
- Strieder, K., 1941. *Die Appendix-Gedichte Claudius Claudianus (Echtheitsfrage)*. Dissertation. Universität Wien.
- Talley, T. J., 1989. *Le origini dell'anno liturgico*. Brescia: Editrice Queriniana [ed. or. ingl. 1986].
- Trout, D. E., 1999. *Paulinus of Nola. Life, Letters, and Poems*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Turcio, G., 1928. «Sull'epigramma "Miracula Christi" attribuito a Claudio Claudiano». *Rivista di Archeologia Cristiana* 5, 337–344.

- Ucciero, R., 2004. «Recenti studi su Flavio Merobaude». *Atti della Accademia Pontaniana* 53, 81–93.
- Velázquez, I., 2006. «*Carmina epigraphico more*. El código de Azagra (Madrid BN ms. 10029) y la práctica del “género literario” epigráfico». In: C. Fernández Martínez, J. Gómez Pallarés (eds.), *Temptanda Viast. Nuevos estudios sobre la poesía epigráfica latina*. Bellaterra (Cerdanyola del Vallès): Servicio de Publicaciones de la UAB, 1–29.
- Vollbach, W. F., 1976. *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*. 3., völlig neu bearbeitete Aufl. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern.
- Vollmer, F., 1899. «Claudianus 9». In: G. Wissowa (ed.), *Paulys-Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Dritter Band. Sechster Halbband*. Stuttgart: J. B. Metzlerscher Verlag, 2652–2660.
- Vollmer, F. (ed.), 1905. *Fl. Merobaudis reliquiae. Blossii Aemilii Dracontii Carmina. Eugenii Toletani episcopi Carmina et epistulae. Cum appendicula carminum spuriorum* [= *Monumenta Germaniae historica. Auctorum antiquissimorum tomus XIV*]. Edidit F. Vollmer. Berolini: apud Weidmannos.
- Weinrich, H., 2004. *Tempus. Le funzioni del tempo nel testo*. Nuova ed. Bologna: il Mulino [ed. or. ted. 1964].
- Zarker, J. W., 1958. *Studies in the Carmina Latina Epigraphica*. Dissertation. Princeton University.

**PŘÍPAD „ULTRAKRÁTKÉ“ VERŠOVANÉ PARAFRÁZE EVANGELÍÍ:
DISTICHA MIRACULA CHRISTI
(PS. CLAUD. CARM. MIN. APP. 21 = ANTH. LAT. 879 R.2)**

Shrnutí

Článek představuje nový rozbor krátké básně označované jako *Miracula Christi* (Ps. Claud. *carm. min. app.* 21 = *Anth. Lat.* 879 R.2). Obsahuje její italský překlad a přehled dějin jejího vydávání i diskuse mezi badateli o jejím autorství. Atribuce Claudianovi je velmi sporná; několik dosud neidentifikovaných výpůjček od Paulina z Noly, stejně jako teologicky ortodoxní obsah dvojverší a jejich stylistické zvláštnosti, naznačuje dataci kolem poloviny 5. století. Struktura i celkový tón básně odhalují autorův záměr oslavit Krista, jak vyplývá ze zvláštního zájmu o nejpodivuhodnější aspekty zázraků. Podobně jako jiné pozdněantické sbírky typu *tituli historiarum* tato báseň pravděpodobně nepopisovala existující ikonografický cyklus s tématem křtu, a je tedy třeba ji chápat jako literární text, jehož cílem je přivést čtenáře k tomu, aby si vizuální prvky doplnili sami.

Francesco Lubian
Università degli Studi di Macerata – Universität Wien
aosta14@libero.it

APPENDIX

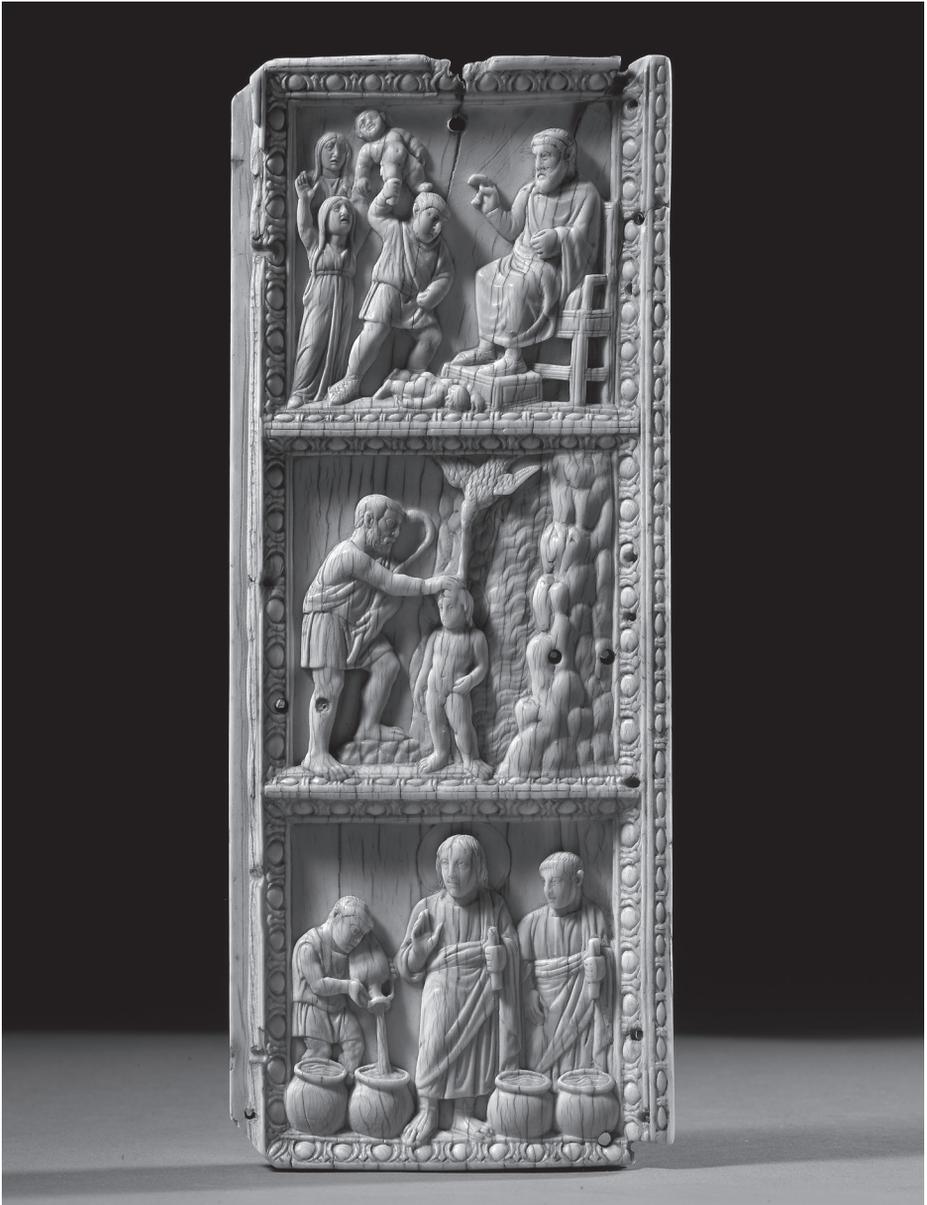


Figura 1. SMB – Preußischer Kulturbesitz, Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst (Ident. Nr. 2719), valva laterale di dittico eburneo con scene dell'Infanzia e cristologiche (fra cui il miracolo di Cana), prima metà del V sec. d. C., © Antje Voigt-SMB-Museum für Byzantinische Kunst



Figura 2. Tesoro del Duomo di Milano, «Dittico delle cinque parti» con scene dell'Infanzia e cristologiche (fra cui l'Annunciazione), seconda metà del V sec. d. C., DiFaB (Digitales Forschungsarchiv Byzanz), o:284921



Figura 3. Tesoro del Duomo di Milano, «Dittico delle cinque parti» con scene dell'Infanzia e cristologiche (fra cui l'adorazione dei Magi, il miracolo di Cana, le guarigioni del cieco e del paralitico e la resurrezione di Lazzaro), seconda metà del V sec. d. C., DiFaB (Digitales Forschungsarchiv Byzanz), o:284684