

Questa è la *versione* editoriale del seguente contributo:

Beatrice Girotti, *Sul lessico tardoantico nella strategia della comunicazione politica: equilibri nell'uso di clementia, di misericordia e di sapientia*, «Rivista Storica dell'Antichità», 48 (2018), pp. 233-245.

L'articolo, pubblicato su «Rivista Storica dell'Antichità», è disponibile al seguente indirizzo:

<https://www.patroneditore.com/articoli/7755/sul-lessico-tardoantico-nella-strategia-della-comunicazione-politica-equilibri-nell-rsquo-uso-di-clementia-di-misericordia-e-di-sapientia>

nel sito web della rivista:

<https://www.patroneditore.com/riviste/3/rivista-storica-dell-rsquo-antichit>.

© Pàtron editore. Quest'opera è soggetta alla licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale (CC BY-NC-SA 4.0), <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>)

When citing, please refer to the published version.

ANNO XLVIII 2018

RIVISTA STORICA DELL'ANTICHITÀ

Direttori

GIOVANNI BRIZZI

GABRIELLA POMA



ISSN: 0300-340 X

PÀTRON EDITORE



Questo è il primo numero della Rivista Storica dell'Antichità che va in stampa non curato da Angela Donati, scomparsa il 13 ottobre del 2018. Una scomparsa dolorosa per tutti, nella sua repentinità. Gli antichisti sono a continuo colloquio con i morti, nel tentativo spesso vano di interpretarne pensieri ed azioni, ma quando ci lascia una collega e un'amica il vuoto si spalanca improvviso e poco aiuta la consapevolezza della mortalità dell'uomo. Questa rivista, fondata da Giancarlo Susini, il Suo maestro, oggi viene dedicata al Suo ricordo.

LA DIREZIONE

NORME PER I COLLABORATORI

Ogni numero è diviso in tre sezioni: articoli, note e discussioni (che raccolgono anche resoconti di seminari, di convegni e notiziari), recensioni e annunci bibliografici.

I testi, tranne le recensioni, devono essere accompagnati da un breve abstract e cinque parole chiave, in lingua inglese ed inviati a:

Daniela Rigato, Via Zamboni 38, 40126 Bologna
daniela.rigato@unibo.it

La Redazione rispetta di regola i criteri redazionali, le abbreviazioni e le citazioni bibliografiche adottate dai singoli Autori, purché siano facilmente comprensibili; si prega, comunque, di fare uso delle seguenti abbreviazioni e indicazioni:

art. cit.	= articolo citato	nota	= nota
col., coll.	= colonna, colonne	op. cit.	= opera citata
fig., figg.	= figura, figure	p., pp.	= pagina, pagine
ibid.	= <i>ibidem</i>	passim	= <i>passim</i>
loc. cit.	= luogo citato	s., ss.	= seguente, seguenti
n., nn.	= numero, numeri	tav., tavv.	= tavola, tavole
<i>DictAnt</i>	= Daremberg - Saglio, <i>Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines</i> .		
<i>DizEp</i>	= <i>Dizionario epigrafico di Antichità Romane</i> .		
<i>PW</i>	= Pauly - Wissowa, <i>Realencyclopädie</i> .		

monografie: A.E. ASTIN, *Scipio Aemilianus*, Oxford 1967;

articoli da periodici: J. VOGT, *Zu Pausanias und Caracalla*, «Historia», 18, 1969, pp. 299-308;

voci da enciclopedie: R. HELM, *Praetexta*, *PW*, XXII, 2 (1954), coll. 1569-1575.

Eventuali richieste di estratti cartacei, a spese dell'Autore, dovranno essere segnalate all'editore.

Aggiunte e correzioni non tipografiche apportate dagli Autori sulle bozze verranno eseguite a loro spese.

RIVISTA STORICA DELL'ANTICHITÀ

Direzione: Giovanni Brizzi, Gabriella Poma (Direttore Responsabile)

Responsabile della Redazione: Angela Donati †, Daniela Rigato

Comitato di Redazione: Beatrice Girotti, Guido Migliorati, Manuela Mongardi, Giovanni Parmeggiani, Mattia Vitelli Casella

Comitato scientifico: François Chausson, Jonathan Charles Edmonson, Olivier Picard, Isabel Roda, Marjeta Šašel Kos

Peer-review.

I contributi inviati alla rivista sono valutati ai fini della pubblicazione, con procedura di peer-review, da un componente del Comitato scientifico e da un revisore esterno, nella forma del doppio anonimato.

Valutatori 2017-2018: Silvia Bassignano, Francesca Cavaggioni, José De Encarnacao, Sylvain Destephen, Luca Fezzi, Sergio Lazzarini, Federico Muccioli, Valerio Neri, Laura Pepe, Francesca Rohr, Antonio Sartori, Riccardo Vattuone

RIVISTA STORICA DELL'ANTICHITÀ

DIRETTORI
GIOVANNI BRIZZI – GABRIELLA POMA

ANNO XLVIII/2018

PÀTRON EDITORE
BOLOGNA 2019



Università degli Studi di Bologna

Direzione: Giovanni Brizzi, Gabriella Poma (Direttore Responsabile)

Responsabile della Redazione: Angela Donati †, Daniela Rigato

Comitato di Redazione: Beatrice Girotti, Guido Migliorati, Manuela Mongardi, Giovanni Parmeggiani, Mattia Vitelli Casella

Comitato scientifico: François Chausson, Jonathan Charles Edmonson, Olivier Picard, Isabel Roda, Marjeta Šašel Kos

This journal is abstracted and indexed by Arts and Humanities Citation Index and Current Contents/Art & Humanities (Thomson Reuters)

Questa rivista è censita e indicizzata da Arts and Humanities Citation Index e Current/Arts & Humanities (Thomson Reuters)

Ufficio abbonamenti: abbonamenti@patroneditore.com

Abbonamento cartaceo Italia € 54,00 Abbonamento cartaceo estero € 80,00

Fascicoli arretrati Italia € 54,00 Fascicoli arretrati estero € 80,00

Abbonamento on-line privati € 50,00 PDF singoli articoli € 14,00

Abbonamento on-line Enti, Biblioteche, Università € 110,00

Per abbonamenti e ordini di arretrati, rivolgersi all'Ufficio Abbonamenti:

abbonamenti@patroneditore.com o collegarsi al sito www.patroneditore.com/riviste.html

I pdf dei singoli articoli e gli abbonamenti online possono essere richiesti solo collegandosi al sito www.patroneditore.com/riviste.html

Gli abbonamenti hanno decorrenza gennaio-dicembre, con diritto di ricevimento dei fascicoli già pubblicati, se sottoscritti in corso d'anno.

I fascicoli cartacei non pervenuti vengono reintegrati non oltre 30 giorni dopo la spedizione del numero successivo.

Modalità di pagamento:

Versamento anticipato adottando una delle seguenti soluzioni:

- c.c.p. n. 000016141400 intestato a Patron editore - Via Badini, 12 - Quarto Inferiore - 40057 Granarolo dell'Emilia - Bologna - Italia
- bonifico bancario a CARISBO - Agenzia 68 - Via Pertini, 8 - Quarto Inferiore - 40057 Granarolo dell'Emilia - Bologna - Italia
BIC IBSPIT2B; IBAN IT 03 M 06385 36850 07400000782T
- carta di credito o carta prepagata a mezzo PAYPAL www.paypal.it specificando l'indirizzo e-mail amministrazione@patroneditore.com nel modulo di compilazione per l'invio della conferma di pagamento all'Editore.

Le fotocopie per uso personale possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun fascicolo dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere realizzate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

Copertina di Arturo Galletti

Copyright © 2019 by Patron editore

Stampa: Editografica S.r.l., Rastignano, Bologna
per conto della Patron editore, gennaio 2019

INDICE

GIOVANNI BRIZZI, <i>Laudatio</i>	pag.	7
ANTONIO SARTORI, <i>Ricordo</i>	»	9
SAGGI		
ALESSANDRO RONCAGLIA, <i>L'eredità di Giulio Cesare: alcune ipotesi di lavoro</i>	»	13
DANIELA RIGATO, <i>Le iscrizioni a matrice religiosa dei vilici (II parte): la documentazione della penisola italica escluse Roma e Ostia ...</i>	»	41
FULVIA MAINARDIS, <i>A proposito dell'ethnos dei Carni tra Italia e Pannonia in età imperiale</i>	»	79
MARGHERITA CASSIA, <i>Schiavi e liberti cappadoci nella prima età imperiale: fra echi letterari e documentazione epigrafica</i>	»	103
LORENZO BORAGNO, <i>A Damsel in Distress: A Dacian princess in a wrong place at the wrong time. Notes on Decebalus' policy</i>	»	139
SERGIO ESPAÑA-CHAMORRO, <i>La frontera occidental de la Baetica con la Lusitania: (Ad) Fines, Serpa, Moura y la invención historiográfica de Arucci Nova</i>	»	183
GAETANO ARENA, <i>Olimpiade, non del tutto libera né per sempre schiava: diritto greco nella Pisidia romana</i>	»	207
BEATRICE GIROTTI, <i>Sul lessico tardoantico nella strategia della comunicazione politica: equilibri nell'uso di clementia, di misericordia e di sapientia</i>	»	233

ELENA SANTAGATI, *Reggio tra Pirro, Roma e Cartagine* pag. 247

RECENSIONI

R. VATTUONE, *Pericle. Storia, tradizione, mito*, Il Mulino, Bologna 2017 (Cinzia Bearzot) » 263

LORENZO FABBRI, *Il Papavero da oppio nella cultura e nella religione romana*, Olschki, Firenze 2017 (Gabriele Costa) » 267

PAOLO NENCINI, *L'estasi farmacologica. Uso magico-religioso delle droghe nel mondo antico*, Giovanni Fioriti Editore, Roma 2014 (Gabriele Costa) » 271

A. MASTROCINQUE, *The Mysteries of Mithras, A different account*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017 (Tommaso Gnoli) » 274

CECILIA RICCI, *Security in Roman Times. Rome, Italy and the Emperors*, Routledge, London - New York 2017 (Davide Redaelli)..... » 277

S. DESTEPHEN, *Le voyage impérial dans l'antiquité tardive. Des Balkan au Proche-Orient*, éditions de Boccard, Paris 2016 (Cecilia Ricci)..... » 282

BEATRICE GIROTTI*

SUL LESSICO TARDOANTICO NELLA STRATEGIA DELLA COMUNICAZIONE POLITICA: EQUILIBRI NELL'USO DI *CLEMENTIA*, DI *MISERICORDIA* E DI *SAPIENTIA*

Abstract

On Late Antique lexicon in the strategy of political communication: balance between the use of *clementia*, *misericordia* and *sapientia*

*We propose an analysis related to some concepts that represent a certain kind of virtue or behavior in the Late Antique lexicon. Certain virtues and words in Late Antiquity seem to be characterized by a subtle ambiguity and used in a flexible way by authors such as Ammianus and Orosius. Our focus is on the term *sapientia*, starting from the consideration that this term and this virtue is inserted among the virtues of the good princeps.*

Keywords: *sapientia*, *misericordia*, dialectic of power, lexicon in Late Antiquity, Orosius, Ammianus Marcellinus.

1. Nota introduttiva

Il fenomeno che si intende indagare si colloca all'interno di un ampio scenario di trasformazioni politiche, sociali e culturali nell'ambito del quale la pratica politica di alcuni imperatori, e del loro *entourage*, si avvale anche di modalità inusuali; pertanto, la ricerca nasce dall'intento di riscontrare elementi di rilievo anche nello specifico livello di dialogo e di comunicazione politica. Dunque, su base della narrazione storiografica antica, il lavoro si propone di esplorare i contenuti e le forme della comunicazione stabilitasi tra i vertici della corte e suoi rappresentanti, a livello storiografico e a livello lessicale, per verificare se e quanto il lessico può andare ad incidere sul coinvolgimento di un pubblico¹.

* Università di Bologna.

¹ Il problema della comunicazione ad un pubblico vasto fa coincidere l'aspetto letterario

Tenendo conto di alcune convincenti considerazioni che, applicate a diverso periodo storico e a diverso contesto, sono sostenute da R. Mangiameli, si procede condividendo l'affermazione che «la comunicazione, sia essa affidata al canale verbale, gestuale, scritto o iconico, denota l'intenzione del soggetto mittente, include il punto di vista del destinatario, genera un messaggio che si giova di significati e pratiche condivise dagli interlocutori, nel segno della reciprocità. Assumendo tali requisiti ed instaurando la dinamica di un dialogo verticale, la comunicazione politica di ogni epoca e contesto coincide con il multiforme riprodursi di un medesimo modello di interazione, che consegna il ruolo di protagonisti ai vertici di potere e alle basi delle quali essi si rendono *partners* comunicativi»².

Su queste basi preliminari, si può proseguire entrando nello specifico della ricerca storiografica, che verterà principalmente sui termini *humanitas*, *pietas*, *miserericordia*, *sapientia*, *prudencia*, e ancora, *clementia*, non estranei al mondo classico greco e latino e nemmeno alla tardantichità, caratterizzata da un'innegabile compresenza di temperie sociali e religiose che si riversano in maniera assai evidente sul versante storico e letterario³.

Quello che preme sottolineare è che alcuni concetti che rappresentano un determinato tipo di virtù o comportamento nel lessico tardoantico sono dotati di una sottile ambiguità, e sembrano essere usati con quello che potremmo, con un linguaggio contemporaneo, definire uno stile piuttosto flessibile: diversi termini insomma subiscono trasformazioni e talvolta assumono valenze semantiche contraddittorie. Questo è, si crede, dovuto per lo più al clima di religiosità che scorre per così dire parallela tra paganesimo e cristianesimo nell'arco di un periodo di

e quello sociale; nell'età tardoantica in particolare è stata indagata la necessità di trasmettere contenuti cristiani e messaggi di salvezza, ma anche la difficoltà a stabilire, per esempio da parte di alcuni imperatori pagani quali Giuliano, una comunicazione con il popolo. Cfr. E. MALASPINA, *Ars temperans, Itinerari verso la comunicazione polivalente del mondo antico*, Genova 1988; R. TEJA, *Il cerimoniale imperiale*, in *Storia di Roma III, 1, L'età tardoantica, Crisi e trasformazioni*, Torino 1993, pp. 613-642; B. MORONI, *Virtù stilistiche e virtù politiche: alcuni giudizi sul sermo degli imperatori nel IV secolo*, «Koinonia», 20, 1996, pp. 33-52.

² R. MANGIAMELI, *Tra duces et milites. Forme della comunicazione politica al tramonto della Repubblica*, Trieste 2012, p. XI.

³ Lo scopo di questo lavoro non è certo quello di fornire una chiave ideologica per valutare tutti questi termini. Si crede opportuno rendere esplicito ancora una volta come il lessico sia in effetti usato in maniera pressoché autonoma e parziale da parte di alcuni storici tardoantichi. Per un'indagine sul lessico cfr. V. NERI, *Il lessico sociologico della tarda antichità, l'esempio delle Variae di Cassiodoro*, «STUDI STORICI», 2010, 1, 51, pp. 5-52; P. ARGÁRATE, *Reconnaître la vraie sagesse, celui que est vraiment Dieu: Σοφία dans les écrits de Syméon le Nouveau Théologien*, in TH. HAINTHALER, F. MALI, G. EMMENEGGER UND M. LENKAITYTE OSTERMANN (Hg.), *SOPHIA The Wisdom of God-Die Weisheit Gottes. Forscher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens*. Innsbruck, 2017, pp. 371-386.

tempo notevole, e che può applicarsi anche al lessico storiografico⁴, che qui si interpreta in senso per lo più politico-culturale.

Si propongono dunque alcune riflessioni relative al concetto della *sapientia* (cfr. *infra*), partendo però da una breve premessa relativa al lemma *misericordia*, che può avere non solo l'accezione positiva a cui noi modernamente l'associamo ma può essere inteso come legato ad un comportamento negativo, questo per esempio nella morale stoica⁵. In realtà la stessa considerazione base può essere applicata anche ad altri termini: si nota infatti, alla lettura e al confronto tra testi

⁴ Sul concetto di osmosi, interscambio, trasformazione e transizione religiosa (non applicate però al lessico) cfr. R. LIZZI TESTA, *Dal conflitto al dialogo: nuove prospettive sulle relazioni tra pagani e cristiani in Occidente alla fine del IV secolo*, in *Trent'anni di studi sulla Tarda Antichità: bilanci e prospettive*. Atti del Convegno Internazionale (Napoli, 21-23 Novembre 2007), cur. U. Criscuolo, L. Di Giovanni, pp. 167-190; EAD., *Pagani e cristiani in dialogo. Tempi e limiti della cristianizzazione dell'impero nel IV-VI secolo d.C.* (Bose, 20-22 ottobre 2008), Berlin 2011; EAD., *Le trasformazioni delle élites in età tardoantica*. Convegno internazionale (Perugia, 15-16 marzo 2004), a c. di R. LIZZI TESTA, Roma 2006; A. CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, in *The Transformation of Urbs Roma in Late Antiquity*, Rhode Island 1999, pp. 109-111; ID. *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011 (su cui cfr. la recensione di F. PASCHOUD, «AntTard», 20, 2012, pp. 359-388); ST. RATTI, *Antiquus error. Les ultimes feux de la résistance païenne*, Paris 2010; ID., *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris 2012; R. LIM, *Christians, Dialogues and Patterns of Sociability in Late Antiquity*, in *The End of Dialogue in Antiquity*, cur. S. GOLDHILL, Cambridge 2008, pp. 151-172. Utili le riflessioni sulle trasformazioni del lessico tardoantico e altomedievale per lo più in ambito giuridico di M. GUSO, *A proposito di alcune locuzioni interregionali in fonti tardoantiche e altomedievali*, «Studia et documenta historiae et iuris», 1991, 57, pp. 431-444.

⁵ Cfr. M. AMERISE, *L'idea di misericordia tra paganesimo tardoantico e cristianesimo: il caso di Giuliano l'Apostata*, «Salesianum», 54, 2002, pp. 221-229. Cfr. anche V. LOI, *Il concetto di "iustitia" e i fattori culturali dell'etica di Lattanzio*, «Salesianum», 28, 1966, pp. 583-625. Sul valore cristiano della misericordia cfr. P.M. BLOWERS, *Pity, empathy and the tragic spectacle of human suffering: exploring the emotional culture of compassion in late ancient christianity*, «JECS», 18, 2010, pp. 1-27. Su questa affermazione in generale si è concordi: si citano qui gli studi più vicini al tema: V. LOI, *Iustitia*, cit.; C. INGREMEAU, *Lactance et la Justice: du livre V au livre VI des Institutions Divines*, in *Autour de Lactance: hommages à Pierre Monat*. Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2003, pp. 43-52; J.-Y. GUILLAUMIN, *Arts libéraux et philosophie chez Lactance (Institutions divines 3, 25)*, in *Autour de Lactance: hommages à Pierre Monat*, cit., pp. 27-42.; V. NERI, *L'idea di misericordia* (c.d.s.), J. AUBIN, *La notion de religio dans le De ira Dei de Lactance: la Providence et la crainte de Dieu au fondement de la religion comme réponse à la philosophie épicurienne source des hérésies* (PHD Thèse), Canada 2016. NERI, *L'idea di misericordia*, cit., rileva come tra la visione di Seneca e quella di Lattanzio vi sia diversa e sostanzialmente opposta consapevolezza del valore del sentimento di *misericordia*. Per Seneca la *misericordia* era una tristezza che aveva radici egoistiche, che oscurava la chiara percezione dei beni e dei mali. La *misericordia*, come all'opposto la severità, sono eccessi rispetto ai quali la clemenza si pone come giusto mezzo: Sen., *de clem.* 2, 4, 4; *Utraque circa severitatem circa que clementiam posita sunt, quae vitare debemus; per speciem enim severitatis in crudelitatem incidimus, per speciem clementiae in misericordiam*. Per Lattanzio invece la *misericordia* è un sentimento di reale partecipazione alle sofferenze altrui che non resta chiuso in sé stesso ma trova sbocco nell'azione benefica fino ad identificarsi con essa, nelle *opera misericordiae*. Se la

cristiani e pagani del IV secolo d.C., come parimenti di interesse risultano le diverse accezioni che alcuni vocaboli sono andati assumendo.

2. Sul diverso uso di *miser*, *clemens* e *humanus*: un punto di partenza per la *sapientia*?

Come anticipato, non si intende qui trattare nello specifico del termine *miser*, *misericordia*, o *clementia*, o *humanitas*⁶. Questi termini sono usati solo come punto di partenza per focalizzarsi su un altro lemma utilizzato in maniera particolare, cioè quello della *sapientia*.

Partendo dunque da alcune valide osservazioni di Marilena Amerise⁷, si ritiene opportuno ribadire come l'uso cristiano della parola *miser* designa inizialmente per lo più una qualità di Dio, che oltre ad essere *miser*, è anche *clemens*.

Con il passare del tempo, la *miser* cristiana si trasforma in una qualità etica, che consiste nel fare carità verso chi ne ha bisogno⁸. Appare poi eloquente, come sottolineato anche da Vincenzo Loi, un ulteriore passaggio di significato. Con Lattanzio infatti assistiamo a un tentativo di conciliazione tra morale cristiana e etica pagana.

Se prestiamo attenzione all'opera di Lattanzio, lo storico cerca di fare coincidere la *miser* con la *iustitia*, e nello stesso tempo di indicare il *miser* come colui che è dotato di una certa disposizione interiore che lo porta ad essere solidale con il prossimo. La *miser*, passando per la *iustitia*, diventa quindi per Lattanzio *humanitas*, quella concreta azione che si esplicita nell'aiutare il prossimo⁹. Nel concetto dichiarato in maniera manifesta da Lattanzio troviamo menzionata, oltre all'*humanitas*, anche la *pietas*¹⁰.

miser è opposta alla *severitas*, bisogna però ricordare che negli autori pagani spesso la *severitas* assume accezione positiva.

⁶ Questo contributo si lega a un più ampio progetto dal titolo "Assolutismo e dialettica del potere imperiale nella tarda antichità: l'imperatore e la sua corte nella storiografia del IV-V secolo d.C.". Si rinvia a B. GIROTTI, *Assolutismo e dialettica del potere nella tarda antichità. La corte di Ammiano Marcellino*, Parte prima, Milano 2017: qui l'indagine è per lo più su termini *humanitas* e *aequitas* nella rappresentazione giuliana costruita da Ammiano nelle sue *Res Gestae*. Per il passaggio *miser*-*humanitas* cfr. anche cfr. G. LUCCHETTI, *La misericordia nella legislazione tardoantica e giustiniana*, «KOINONIA» 41, 2017, pp. 167-181.

⁷ Cfr. AMERISE, *Misericordia*, cit. Cfr. anche NERI, *Misericordia*, cit.

⁸ Cfr. AMERISE, *Misericordia*, cit., p. 222, e nota 8, con riferimento a Exod., 34,6 e a Tertull., *Apol.*, 9,17; 42,8 per l'evoluzione del significato di *miser*.

⁹ Lact., *Ep.*, 33,9; cfr. AMERISE, *Misericordia*, cit., p. 223.

¹⁰ Lact., *Ep.*, 33,9 *hanc misericordiam ille Zeno licet humanitatem licet pietatem vocet, non rem sed nomen mutat.*

Ora, ad una lettura moderna, i termini appena menzionati possono apparire semplici sinonimi utilizzati in maniera variegata dagli storici, sia pagani che cristiani.

La realtà storiografica è però lontana da questa mentalità: la scelta di un singolo termine, la sua collocazione e la sua connessione con un personaggio non sono quasi mai casuali.

In Ammiano già si è cercato di evidenziare, partendo dal termine *humanitas*, come decisamente significative in questo senso appaiono le sezioni in cui molti termini, in condivisione con il lessico cristiano, sono affiancati a quelli che potremmo definire gli *officia* dei governanti¹¹. Questi ultimi infatti devono porsi come obiettivo l'interesse collettivo, non personale, e non prendersi cura di una parte, ma di tutto lo Stato per evitare pericolose lacerazioni: questo concetto è in realtà condiviso anche dal cristiano Lattanzio, che afferma che i governanti devono agire *ut totum corpus rei publicae curent*. Costoro devono quindi possedere *facilitas, placabilitas et clementia*; ma ancora, *patientia, temperantia, prudentia*, oltre alle *virtutes* già menzionate.

Sulla *clementia*, da un punto di vista prettamente lessicale in relazione alla dialettica di corte, già mi sono soffermata altrove¹². Ricordo però che *clemens* e *clementia* sono sinonimi di *humanus-humanitas*, e corrispondono entrambi a *philanthropos-philanthropia* nella terminologia greca etico politica¹³.

Ammiano Marcellino da parte pagana, Lattanzio da parte cristiana, attraverso un uso piuttosto flessibile di un lessico che si presta a varie evoluzioni, riescono a integrare questo patrimonio classico in maniera estremamente feconda, e in un certo senso lo condividono, applicando a loro discrezione il significato da attri-

¹¹ Cfr. almeno G. SABBAH, *La méthode d'Ammien Marcellin. Recherches sur la construction du discours historique dans les Res Gestae*, Paris, 1978, pp. 65-111; G. KELLY, *Ammianus Marcellinus. The Allusive Historian*, Cambridge, 2008; F. MATTHEWS, *The Roman Empire of Ammianus*, London, 1989; T.D. BARNES, *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, Cornell 1998.

¹² Cfr. GIROTTI, *Assolutismo*, cit., pp. 31-33.

¹³ È stato sottolineato come già dal *corpus* dei Panegirici gallici le *virtutes* in essi contenute siano funzionali a quello che è stato definito un «processo “camaleontico” che vede continuamente mutare, a seconda delle fasi politiche e militari, la rappresentazione che l'imperatore fornisce di sé». Cfr. A. MANARESI, *Formazione del consenso e panegirici all'epoca dell'imperatore Giuliano*, Istituto Lombardo (Rend. Lettere) 145, 2011, pp. 43-55. Tra le *virtutes* che riprendono anche le virtù cristiane, la misericordia non compare. Nel *Pan.* VI (307) la *clementia* non compare, ma sono *virtutes Aeternitas, Pietas, Concordia, Fortuna, Providentia, Prudentia, Constantia, Felicitas* e *Gravitas*. Nel *Pan.* VII (310): oltre alla *Pietas*: VII, 1; 7; 14; 14; 19; 20; 22; 22; 23 e la *Felicitas*: VII, 3; 8; 8; 15; 21; 22, compare la *Clementia* a VII, 5; 10, seguita poi da *Fortitudo, Fortuna, Aeternitas, Continentia, Fecunditas, Gravitas, Iustitia, Liberalitas, Prudentia, Sapientiae* e *Tranquillitas*. Nel *Pan.* IX troviamo sia la *Clementia*: IX, 4; 5; 6; 7; 12; 13 che l'*Humanitas*: IX, 12; 14. Rispetto agli altri Panegirici compare la *Levitas* a IX, 10. Nel *Pan.* X la *Clementia* è a X, 8; 9; 21. 15.

buire caso per caso e inserendo in questo rinnovato vocabolario anche i ben noti termini *pietas*, *integritas*, *fides*, *modestia* e *clementia*, e ancora, *iustitia*, *aequitas* e *sapientia*.

È indubbio che tutte queste *virtutes*, siano esse di stampo pagano o di stampo cristiano, vanno inserite tra le fonti della comunicazione politica e contribuiscano alla creazione del consenso e della legittimazione¹⁴.

Ammiano, naturalmente, inserisce Giuliano tra i buoni imperatori. Giuliano si trova dunque investito di questa caratteristica di *humanitas* che in maniera singolare non ha nulla in comune con il senso di *philantropia* che l'imperatore stesso attribuisce al termine nei suoi scritti¹⁵.

Giuliano sembra muoversi abilmente: si assiste infatti a una presa di posizione molto particolare ottenuta con la traslitterazione del termine *misericordia/humanitas* in *philantropia*, che è caratteristica della divinità suprema e dote essenziale del buon sovrano nel senso di clemenza, pietà, mitezza, carità ed imitazione di Dio. Giuliano stesso dunque sembra abilmente muoversi in un doppio circuito, quello pagano e quello cristiano, con una predilezione nei confronti del concetto concreto di *misericordia* assunto nella prassi cristiana¹⁶.

Va rilevato un punto di contrasto quindi tra Ammiano e Giuliano: mentre Giuliano fa uso (in greco) del termine *misericordia* traslitterandolo tra senso cristiano e senso pagano, lo stesso imperatore, in Ammiano, è definito da molte *virtutes* ma non è mai associato alla *misericordia*.

È pur vero che il termine *misericordia* in Ammiano non sembra avere un peso significativo, dato che nelle *Res Gestae* viene usato con molta parsimonia e com-

¹⁴ MANARESI, *Formazione del consenso*, cit., p. 46.

¹⁵ Iul., OR 6, 258b. L'*humanitas* pagana, o perlomeno il concetto di quella di cui si avvale Ammiano Marcellino, esula dal puro significato di "umanità" e va a comprendere una serie di significati legati all'etica e alla cultura: queste ultime due caratteristiche devono ovviamente appartenere al buon imperatore. Cfr. B. GIROTTI, *Considerazioni sul legame tra cultura e potere nelle Res gestae di Ammiano Marcellino*, «Koinonia», 40, 2016, pp. 617-634; W. DRIVJERS, *Decline of Political Culture: Ammianus Marcellinus' Characterization of the Reigns of Valentinian and Valens*. in D. BRAKKE-D. MAUSKOPF-D. WATTS edd., *Shifting cultural frontiers in late antiquity*, Farnham, Ashgate, 2012, pp. 85-97; P. BROWN, *Power and persuasion in late antiquity: towards a Christian empire*, Madison, 1992; D. SANCHEZ VENDRAMINI, *Paideia and self-fashioning in Ammianus Marcellinus*, «Histos» 10, 2016, pp. 34-64, partic. p. 34. Per la posizione di Ammiano nei confronti di Giuliano si rimanda per esempio al necrologio dell'imperatore, a XXV, 4. Sebbene Ammiano muova critiche mirate anche all'operato di Giuliano, è indubbio che nelle *Res Gestae* questo imperatore occupa una posizione unica, non paragonabile a quella di nessun'altra personalità presente nella narrazione: cfr. bibliografia nota 11 e S. BOCCI, *Ammiano Marcellino XXVII e XIX, Problemi storici e storiografici*, Roma 2011, pp. 22-23.

¹⁶ Cfr. AMERISE, *Misericordia*, cit. p. 229: «Giuliano propone il concetto di misericordia... reponendo in tal modo i risultati di sintesi di un cristianesimo ormai trionfante».

pare soltanto due volte, con accezione generica, mai associato a una delle qualità che rendono un imperatore, o un alto funzionario imperiale, buono o ottimo¹⁷.

Quella assunta da Giuliano, che scrive in greco e probabilmente tende a translitterare anche certa terminologia latina, sembra caratterizzarsi comunque come una posizione intermedia: *philantropia* e *humanitas* comprendono la *gravitas*, la dignità personale, la profondità ma anche il gusto della cultura, dell'eloquio, della parola ben argomentata¹⁸; nell'*humanitas* confluiscono i valori della tradizione retorica e della morale platonico-stoica, ossia i problemi morali e sociali dell'uomo, la questione del cittadino e il suo atteggiarsi e confrontarsi politicamente e socialmente all'impero.

3. Il "buon" *princeps*: *humanus* e *sapiens*? Armonie e bilanciamenti tra testi pagani e testi cristiani

Spostando la riflessione ora su un altro termine che rinvia a un preciso tipo di cultura, ci si focalizza sul termine latino *sapientia*, e, così come già è stato fatto per il termine *miser cordia*, nel collegarsi al suo corrispondente nel linguaggio stoico si possono evidenziare tratti molto singolari. Infatti dall'analisi e dall'accostamento di fonti parallele, nella fattispecie i Breviari, i Panegirici, *l'Historia Augusta*, Ammiano Marcellino, Lattanzio e Orosio relativamente all'uso della *virtus* della *sapientia*, nel linguaggio della comunicazione politica e della rappresentazione

¹⁷ Cfr. Amm., 17.12 *et amisso uocis officio prae timore tum, cum orare deberet, maiorem misericordiam mouit conatus aliquotiens parum que impediende singultu permissus explicare, quae posebat*; 27.12.7 *multis post haec ultro citroque dictitatis, heulanteque muliere truces mariti fortunas, proditionis acerrimi compulsores in misericordiam flexi mutauere consilium, et spe potiorum erecti, secretis conloquiis ordinarunt hora praestituta nocturna, reclusis subito portis validam manum erumpere, vallumque hostile caedibus adgredi repentinis, ut lateant id temptantes, polliciti se provisuros*. Su *miser cordia*, e sull'uso di *miser* e *miserabilis* in Ammiano cfr. A. Brandt, *Möralische Werte in den Res gestae des Ammianus Marcellinus*, Göttingen, 1999, partic. pp. 98-103.

¹⁸ Cfr. W. SCHADEWALDT, 'Humanitas Romana', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 4, Berlin-New York, 1973, pp. 52 ss.; Cfr. H. KUPISZEWSKI, *Humanitas et le droit romain*, in *Scritti minori*, Napoli, 2000, p. 89; A. PALMA, *Humanior interpretatio. Humanitas nell'interpretazione e nella normazione da Adriano ai Severi*, Torino, 1992, p. 21. Da ricordare anche la posizione di Gell. 13.17, che registra anche il fenomeno della progressiva riduzione di significato di *humanitas*, che finirà per designare unicamente, almeno presso la gente comune, una generica inclinazione e benevolenza verso la specie umana, dopo aver indicato pure, e anzi soprattutto, ciò che nel mondo greco è detto *paideia*, di cui sono manifestazioni l'*eruditio* e l'*institutio in bonas artes*. Cfr. ancora S. RICCOBONO jr., *L'idea di 'humanitas' come fonte di progresso del diritto*, in *Studi in onore di B. Biondi*, II, Milano, 1965, pp. 596 ss.

emergono dati a volte convergenti, a volte decisamente divergenti, e altre volte in bilico tra le due posizioni.

Per gli stoici, il termine greco traslitterato dalla *sapientia* latina è *phronesis*. Lattanzio traduce *phronesis* con il termine *prudentia*. Il termine corrispondente dei platonici a *phronesis* è *sofia*, che, per i latini, è ancora una volta *sapientia*. Lattanzio conosce e usa il termine *sapientia*, che può fare anche coincidere con la *prudentia* (*Inst.* V.17.34); da rilevare inoltre è poi come talvolta Lattanzio fa coincidere, in maniera netta, *sapientia* e *iustitia*. Ancora, è bene sottolineare che Lattanzio in ogni caso espande il significato di *sapientia* (cristianamente) alla conoscenza di Dio, trasportando dunque su un piano teologico il concetto derivatogli dall'etica stoica e da quella platonica. Una considerazione di non poca rilevanza è che Lattanzio, sebbene non sulla linea di Seneca, accusa in certo qual modo il *sapiens* di mancanza di *miser cordia*¹⁹.

Allargando il confronto ad un testo redatto da un contemporaneo cristiano ai Breviari e più o meno ad Ammiano, e cioè Orosio, nella cui opera sono riscontrabili contatti storiografici da imputare a una tradizione in comune con gli storici pagani, un primo punto da considerare è che nulle sono le accezioni di *humanitas* che possono accostarsi al significato di *paideia* di cui si è parlato. Orosio sembra utilizzare il termine *humanitas* in senso prettamente cristiano, come del resto ha già fatto, prima di lui, Lattanzio²⁰. Orosio utilizza in realtà poche volte anche i termini *sapientia* e *prudentia*: per lo più viene usato il termine *sapientia*, anche se in un caso viene usato il termine *prudentia* come sinonimo e con lo stesso significato di *sapientia*. Qui sembra opportuno ricordare che per il pagano Ammiano *prudentia* è più volte sinonimo di *humanitas* (= *paideia*).

La definizione di *prudentia* in Orosio coincide con un significato attribuito dallo stesso Lattanzio (*phronesis*) e proprio per questo dunque si può ritenere che venga a convergere pure con qualcosa di vicino all' *humanitas* ammiana, cioè la cultura, l'erudizione (la *prudentia* è, anche se non solo, usato con il senso

¹⁹ Cfr. NERI, *Miser cordia*, cit.: Sen., *de clem.* 2, 5, 2: *Scio male audire apud inperitos sectam stoicorum tanquam duram nimis et minime principibus regibus que bonum daturam consilium; obicitur illi, quod sapientem negat misereri, negat ignoscere*. Neri mette in evidenza come Lattanzio faccia coincidere la mancanza di misericordia con una caratteristica della cultura antica in generale. L'accusa agli Stoici di insensibilità in quanto consideravano la misericordia un *vitium* da estirpare nell'animo del sapiente era già riportata anche da Seneca, e lo sarà più tardi anche da Agostino: era dunque un luogo comune anche in ambito non cristiano della polemica contro l'etica stoica. Seneca dice che la maggioranza, costituita da ignoranti, *inperiti*, ritiene la misericordia una virtù e accusa di durezza l'etica stoica.

²⁰ Interessante però appare l'identità tra tre concetti fondamentali quali *Romanitas*, *Christianitas* e *Humanitas*: cfr. P. MARTÍNEZ CAVERO, *El pensiameto histórico de Orosio*, Murcia 2002, p. 240 e n. 985.

di saggezza dell'uomo colto): non va però dimenticato che ovviamente Orosio avvicina, in prospettiva cristiana, la scienza, cioè la conoscenza, di Dio.

Già si è menzionato l'equilibrio di Giuliano rispetto all'*humanitas* e alla *philantropia*. Orosio sembra assumere un atteggiamento stilistico altrettanto in bilico: l'autore cristiano usa il termine *prudentia* come sinonimo di *humanitas* pagana, ma gli conferisce esattamente il significato cristiano aggiungendo parte della polemica lattanziana contro il sapere *humanus*, cioè privo di conoscenza religiosa²¹. Se ci si focalizza sul termine *sapientia*, da parte pagana questo termine, e questa virtù, viene inserita tra le virtù del buon *princeps*, anche se il lemma non è tra i più menzionati, a cominciare dai testi dei Panegiristi gallici, che mettono in relazione la *sapientia* con la *fortitudo* e con il *decorum* del *princeps* (sia Costantino, sia Diocleziano, sia Massimiano). Un tratto che non deve essere però trascurato in ambito di strategia di comunicazione politica è che i Panegiristi collegano la *sapientia* anche a una dote posseduta da filosofi greci, e nello specifico, Socrate, nel Panegirico di Eumene: non può essere un caso che nelle *Res Gestae* Ammiano si riferisca indirettamente alla *sapientia* come virtù citando la sapienza dei filosofi (*ut dicunt sapientes* - espressione variamente citata in tutta l'opera ammiana²²). Ancora, la *sapientia* è virtù di Teodosio, nel panegirico di Pacato, testo di controversa attribuzione religiosa²³.

²¹ Oros., Hist. adv pag., VI.1. *Omnes homines cuiuslibet uel sectae uel uitae uel patriae ita semper ad prospectum prudentiae naturali bono eriguntur; ut oblectamento corporis rationale mentis etsi non actu praeferant, iudicio tamen praeferendum sciant. quae mens, ratione duce inlustrata, in medio uirtutum, quibus genuino fauore, quamuis uitii inclinatur, adsurgit, scientiam Dei quasi arcem prospicit. Deum enim quilibet hominum contemnere ad tempus potest, nescire in totum non potest. unde quidam dum in multis Deum credunt, multos deos indiscreto timore finxerunt. sed hinc iam uel maxime cum auctoritate ueritatis operante tum ipsa etiam ratione discutente discessum est. quippe cum et philosophi eorum, ut de nostris sanctis sileam, dum intento mentis studio quaerunt scrutanturque omnia, unum Deum auctorem omnium reppererunt, ad quem unum omnia referrentur; unde etiam nunc pagani, quos iam declarata ueritas de contumacia magis quam de ignorantia conuincit, cum a nobis discutiuntur, non se plures deos sequi sed sub uno deo magno plures ministros uenerari fatentur. restat igitur de intellegentia ueri Dei per multas intellegendi suspiciones confusa dissensio, quia de uno deo omnium paene una opinio est. hucusque humana scrutatio, etsi cum labore, potuit. at ubi ratiocinatio deficit, fides subuenit. nisi enim crediderimus, non intellegemus: ab ipso audias ipsique Deo credas, quod uerum uelis scire de Deo.*

²² Per le varie espressioni cfr. BRANDT, *Möralische*, cit., pp. 103-104.

²³ Pan. Lat., VI (VII), 16.1: Costantino *sapiens*. Pan. Lat. V (VIII): *sapientia* di Socrate. Pan. Lat. X (II). 4: *fortitudo* e *sapientia* per Massimiano e Diocleziano. Pan. Lat., XII, 6 e 15: la *sapientia* di Teodosio è legata alla *fortitudo* e al *decorum*. Pan. Lat. XI (III), 19.2 per il genetliaco di Massimiano: vera e propria definizione di *sapientia*: *Etenim ceterae virtutes et bona cetera processu aetatis eveniunt: fortitudo annis accedentibus roboratur, continentia disciplinae praeceptis traditur, iustitia cognitione iuris addiscitur, ipsa denique illa quae videtur rerum omnium domina esse sapientia perspectis hominum moribus et exploratis rerum docetur eventis. Solae cum nascentibus pariter oriuntur pietas atque felicitas; naturalia sunt enim animorum*

L'*Historia Augusta* usa spesso il termine *sapientia*, accostandolo per lo più agli Antonini (tutti buoni, dotati di *pietas* e sapienti) e al singolo Marco Aurelio, la cui *sapientia* è esemplare: del resto, Marco Aurelio anche per Aurelio Vittore è caratterizzato da *sapientia*, *lenitas* e *innocentia* nelle lettere²⁴. L'imperatore Claudio Gotico è *sapiens*²⁵, così come lo è Aureliano (sono però imperatori militari ben lontani da un ideale filosofico di sapienza, è una sapienza che piuttosto si acquista con l'esperienza), che, all'interno di un passo piuttosto interessante vede anche l'accostamento della *sapientia* alla filosofia greca²⁶. Per i tetrarchi, la posizione dell'autore della *Historia Augusta* è pressochè la stessa dei Panegiristi gallici: i quattro imperatori sono forti e sapienti (come nei Panegirici) e inoltre sono definiti benigni e liberali. L'*Historia Augusta* collega inoltre la *sapientia* all'esperienza, e si assiste a una biforcazione interessante del concetto da parte dell'anonimo autore: esiste una *sapientia* filosofica e una *sapientia* che deriva da costumi e da fatti (quella dei tetrarchi appunto)²⁷. Aurelio Vittore insiste sulla mancanza di cultura dei tetrarchi, anche se la *sapientia* per Diocleziano è menzionata al capitolo 39; posizione leggermente differente si riscontra invece nell'*Epitome de Caesaribus*, dove l'autore a 40.10 definisce il solo Galerio *cultor verum sapientissimi ac litterarum, ingenium quieto*. Una rappresentazione particolarmente interessante è quella fornita dall'*Epitome* per Giuliano, che *aequaverat philosophos et Graecorum sapientissimos*: Giuliano quindi è definito in un certo senso *sapiens* per comparazione²⁸. Una sola volta

bona et praemia datorum. I testi tardoantichi pagani sembrano proseguire la tradizione classica che associa la *sapientia* alle doti del buon imperatore/ buon uomo politico. Si veda anche solo a titolo di esempio l'uso in Tacito: *Ann.*, XII.42 (*sapientia/philosophia*); XIV.16 (*sapientia/doctores*); XIII.8 (*sapientia/experientia/verbis magnificis*); XIV. 56 (*sapientia/decorum* e *sapientia/studium* associati a Seneca); XV.62 (*sapientia/firmitudo/ratio*); *Agri.*, 2 (*sapientia/bonas artes*); *Agr.* 4 (*sapientia/studio/eloquentia*). Si discute se Pacato sia autore cristiano o pagano: cfr. considerazioni e bibliografia in B. GIROTTI, *Sugli insignes apicibus sacerdotes di Pacatus e il Chorus beatorum di Gerolamo: forme di convivenza religiosa o resistenze pagane ad Emona e ad Aquileia?*, *Quis est qui ligno pugnat? Missionari ed evangelizzazione nell'Europa tardoantica e medievale* (secc. IV-XIII), *Quis est qui ligno pugnat? Missionaries and evangelization in Late Antique and Medieval Europe (4TH-13TH Centuries)*, E. PIAZZA (ed.), Verona 2016, pp. 65-80.

²⁴ HA, *M.A.*, 6.4.

²⁵ Aurelio Vittore definisce, unico tra tutti, Claudio Gotico *aequus*, ma non *sapiens*. Il Claudio *sapiens* per Aurelio Vittore è Claudio I (*exemplum sapientiae*). Cfr. anche HA, *Claud.*, 2.6 (e il collegamento operato da BRANDT, *Möralische*, cit., p. 108, tra questo passo e Sall., *Cat.*, 2.7).

²⁶ HA, *Aurel.*, 3.3-4. A 24.1-3 ancora accostamento greco-*sapientia*. Altri passi degni di menzione: HA, *Tac.* 6.1 e 19.5; ancora, *Saturn.*, HA, *Tyr. Trig.* 7.2 e 9.1-2: *vir sapiens de Alexandrini civitate*.

²⁷ Nell'*Historia Augusta* si trova quindi anche una *sapientia* non genericamente culturale; se i tetrarchi avessero avuto anche una cultura sarebbero stati degni di ogni lode: per es. HA, 18.4. La *sapientia* per Diocleziano è menzionata anche da Aurelio Vittore (*AV.*, 39).

²⁸ *Epit.*, 43.5: questa descrizione dell'anonimo autore ha più o meno la stessa valenza nella

l'ottimo *princeps* Giuliano è definito *vir sapiens* da Ammiano; nelle *Res Gestae* l'imperatore è in ogni modo spesso collegato ai *sapientes*, quasi sempre greci o filosofi greci, e alle loro opinioni²⁹.

Gli autori pagani, vicini a medesima tradizione, sembrano tutti concordi sul concetto e sul significato della virtù della *sapientia*: ritornando ora al testo di Orosio, sulla *sapientia* meritano di essere menzionati due passi che inducono poi alle considerazioni finali relative a certo lessico tardoantico. A VII, 42, 13, all'interno della rappresentazione fatta dell'imperatore Adriano, questi è definito *instructus atque eruditus* da due filosofi greci, Quadrato e Aristide l'Ateniese, quest'ultimo pieno di fede e di *sapientia*. In questo caso l'imperatore è per collegamento lui stesso sapiente, ma alla nozione pagana di *sapientia* (legata alla filosofia greca) Orosio accosta la fede cristiana (come già Lattanzio, cfr. *supra*). Orosio si spinge anche oltre, e in un altro passo, parla di vera *ratio* e di ignoranza dei filosofi, andando quindi contro la tradizione relativa alla *sapientia* pagana. All'interno del medaglione che riguarda Sabino però, a VII., 29.42, il genere di Eracliano viene definito *ingenio callidum industriaque sollertem*; Orosio aggiunge inoltre che la *sapientia* la avrebbe posseduta se avesse applicato la sua potenza di spirito a studi che l'autore definisce *tranquillis*. I due passi, proprio grazie alle specifiche che Orosio aggiunge alla menzione di *sapientia*, si presentano come emblematici di un comportamento di Orosio, in bilico tra lessico pagano e lessico cristiano: Orosio conosce la stessa tradizione dei testi pagani con cui ho applicato il confronto lessicale. Da questa tradizione Orosio contrasta, cristianamente, la *sapientia* dei filosofi greci, che deve definire ignoranti perché non in possesso della fede, e cerca quindi, per Adriano, un insegnante greco, filosofo, sapiente, a cui attribuisce il dono della fede, che viene poi passata all'imperatore. Per quanto riguarda Sabino e Eracliano, soprattutto il secondo è noto ai testi pagani posteriori

descrizione di Giuliano fornitaci da Eutropio (10.16.3) che però elimina il concetto preciso di *sapientia* (assente in tutto il Breviario) e si avvicina molto al testo di Ammiano soprattutto nei due qui sotto citati casi 21.1.7 e 25.3.23. Nello stesso modo, questa comparazione tra *scientia* e *sapientia* di Giuliano e i filosofi greci arriva, concettualmente, anche al tardo Zonaras (13.13.27).

²⁹ Amm., 21.7: Giuliano è *vir sapiens eruditus et studiosus*; i *sapientes*, e le loro opinioni positive su Giuliano, sono variamente citate a 22.19, in cui la *sapientia* è quella gloriosa di Platone, e ad esempio a 25.4.1. (i *sapientes* definiscono Giuliano caratterizzato da quattro virtù: temperanza, giustizia, forza e prudenza). Cfr. anche 25.4.7; 26.2.9; 29.2.18: non c'è *imperium*, *ut sapientes dicunt, nisi cura salutis aliena* (Giuliano si occupa costantemente della *salus* e della cura dei suoi). Mancano di *sapientia* i Valentinianidi; merita di essere ricordata una lezione lasciataci dai *sapientes* che evidenziano la mancanza di virtù nei due fratelli e in particolare per Valentiniano, a 30.8.4: *atquin potuit exempla multa contueri maiorum et imitari peregrina atque interna humanitatis et pietatis, quas sapientes consanguineas virtutum esse definiunt bona*. Secondo i *sapientes* Valentiniano era dunque anche privo di *humanitas* e *pietas*, che sono buone sorelle delle virtù che dovrebbe possedere un imperatore.

a quelli qui presi in esame e anche ad altri testi cristiani, che mostrano evidenti connessioni e una tradizione, perduta, in comune³⁰.

La menzione della *sapientia* di Sabino, che in realtà non è sapiente ma lo sarebbe stato solo se si fosse dedicato a un certo tipo di studi compare nel solo testo orosiano e suscita alcune perplessità. Riflettendo sul lessico, vale infatti la pena di interrogarsi sul motivo che spinge Orosio a definire Sabino *sapiens* se avesse applicato il suo spirito a studi tranquilli: una prima riflessione porta forse a ritenere che gli studi tranquilli siano quelli dei testi sacri, ma in realtà non si trova altrove negli autori cristiani questa caratteristica di studi tranquilli. La *tranquillitas animi* è certo uno stato d'animo che porta alla *sapientia*, ma la tranquillità del *sapiens* è di colui che compie studi filosofici, certo non cristiani.

Una proposta in merito potrebbe essere la seguente: la menzione della *sapientia* era collegata a una stretta conoscenza di Orosio dei testi pagani, o delle loro fonti, ma la fede cristiana ha portato Orosio a elaborare, anche per questa virtù, accostamenti, e avvicinamenti, alla definizione di *sapientia* fornitaci da Lattanzio. Ma per la considerazione sul poco noto Sabino, l'atteggiamento di Orosio è non necessariamente cristianamente inteso: pur essendo dotato di spirito d'iniziativa e intelligenza, Sabino ha sbagliato a indirizzare i suoi talenti (*vires animi*), tentando la carriera politica attaccandosi a Eracliano; se avesse studiato argomenti tranquilli, (forse *otiosi*? quindi non necessariamente testi cristiani) sarebbe potuto diventare un *sapiens*.

Non si può affermare che Orosio consegna una definizione specifica degli studi, ma piuttosto si può pensare che egli tenda a fornire una connotazione generale dell'attività sapienziale, in linea con la morale antica, per cui lo studio speculativo esalta l'*animus* perché lo può elevare oltre le attività che troppo hanno a che fare con l'effimero e il distruttivo.

Orosio si dimostra perciò in grado di dialogare e ricomprendere la cultura di base, quella della lingua che si parla e soprattutto delle nozioni che elevano al livello umano (cioè intellettuale per noi moderni) attraverso la scuola e l'erudizione, che si basano su Virgilio e Cicerone, ma anche Livio e Ammiano.

Quello che preme sottolineare, in sede conclusiva, è che l'analisi fin qui fatta, non certo definitiva, dovrebbe aver messo in evidenza come – pur nella differente articolazione e con le variazioni richieste da un diverso uditorio – si condividano spesso temi, intenzioni, messaggio. La rappresentazione dell'assolutismo imperiale, e della dialettica del potere ad esso collegata, pur con tutti gli

³⁰ Hier., 130.7; *Dialogus contra Pelagianos*, 3.19; *Commentaria in Ezechielem*, 9.28; Jord., *Rom.*, 325; Olymp., frg. 23; Marc., *Chronicon*, sub anno 413; Proc. *BV*, 1.2.30.36; Soz., 9.8.3-7; Theoph. AM 5904; Zos., 5.37; 6.7-11. Su Sabino, genero e *domesticus* di Eracliano, crudele verso i fuggiti da Roma per Gerolamo *PLRE II Sabinus* 4.

aggiornamenti richiesti dal modificarsi delle situazioni, mantiene alcune costanti che la attraversano e di cui possiamo seguire gli sviluppi anche all'interno di una stessa opera.

Come per l'*humanitas* ammiana, anche la *sapientia* rappresenta una delle *virtutes* che permangono nella corte, in questo caso pagana, tardoantica. Il richiamo ai modelli tradizionali del passato rappresenta ancora nel IV secolo il miglior modo per trovare una legittimazione alla propria posizione. Ammiano e l'*Historia Augusta*, con la mediazione anche dei Breviari e della tradizione che sta dietro essi, recepiscono questa tipologia di rappresentazione e, per ciò che concerne la *sapientia*, non la applicano mai in nessun caso a una virtù morale (come invece fanno i cristiani). Un atteggiamento in bilico, o meglio, equilibrato, si ha invece da parte di Giuliano stesso, che mostra di destreggiarsi altrettanto ambiguamente nell'uso del lessico (per esempio con la definizione di *philantropos*). Giuliano quindi assume, come già sosteneva Marilena Amerise, una posizione di compromesso tra le due tradizioni: la sua rappresentazione ufficiale sembra dunque essere idealmente consegnata alla creazione ammiana; parlando invece in prima persona Giuliano assume una posizione più cauta. Nello stesso modo, ma riferendoci ad altra storiografia, mentre Lattanzio sembra essere più deciso nelle sue scelte lessicali, Orosio si caratterizza a volte in bilico tra due tradizioni, a conferma della sua posizione come autore di Storie, intrise di materiale pagano e cristiano, ma scritte *Adversus paganos*.