

Barbara Del Giovane

SENECA, LA DIATRIBA E LA RICERCA DI UNA MORALE AUSTERA

Caratteristiche, influenze, mediazioni di un rapporto complesso



PREMIO RICERCA CITTÀ DI FIRENZE — 2014

PREMIO RICERCA «CITTÀ DI FIRENZE»

- 42 -

COLLANA PREMIO RICERCA «CITTÀ DI FIRENZE»

Commissione giudicatrice, anno 2014

Giampiero Nigro (coordinatore del Consiglio)

Maria Teresa Bartoli

Maria Boddi

Roberto Casalbuoni

Cristiano Ciappei

Riccardo Del Punta

Anna Dolfi

Valeria Fargion

Siro Ferrone

Marcello Garzaniti

Patrizia Guarnieri

Alessandro Mariani

Mauro Marini

Andrea Novelli

Marcello Verga

Andrea Zorzi

Barbara Del Giovane

**Seneca, la diatriba e la ricerca
di una morale austera**

Caratteristiche, influenze, mediazioni
di un rapporto complesso

Firenze University Press
2015

Seneca, la diatriba e la ricerca di una morale austera :
Caratteristiche, influenze, mediazioni di un rapporto complesso
/ Barbara Del Giovane. – Firenze : Firenze University Press,
2015.

(Premio Città di Firenze; 42)

<http://digital.casalini.it/9788866559573>

ISBN 978-88-6655-956-6 (print)

ISBN 978-88-6655-957-3 (online)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández, Pagina Maestra snc
Immagine di copertina: Jean-Léon Gérôme, *Diogenes*, 1860, olio
su tela, Walters Art Museum, Baltimora, USA, CC BY-SA 3.0.

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul catalogo on-line della casa editrice (www.fupress.com).

Consiglio editoriale Firenze University Press

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, A. Mariani, M. Marini, A. Novelli, M.C. Torricelli, M. Verga, A. Zorzi.

La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

CC 2015 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy
www.fupress.com
Printed in Italy

Ai miei genitori

Sommario

Introduzione	9
Capitolo 1	
Seneca e il ‘discorso diretto’ con la diatriba. Le citazioni di Bione	19
1. Bione prima di Seneca. Citazioni e testimonianze	19
2. Cicerone e il <i>facete dictum</i>	22
3. Διατριβή- <i>sermo</i> . Orazio e la paternità bionea	28
4. Le citazioni di Bione nel <i>De tranquillitate animi</i> senecano	36
4.1 Bione: conoscenza diretta o fonte intermedia?	41
4.2 La citazione bionea di <i>tranq.</i> 8.3. Cornice e ipotesi	46
4.3 <i>Tranq.</i> 15.4. Bione e la teorizzazione (sconfessata) dello σπουδαιογέλοιον	64
4.5 La citazione di Bione del <i>De beneficiis</i>	65
Capitolo 2	
I maestri di Seneca, ‘filtri paideutici’ per una morale austera	71
1. Un quadro introduttivo	71
2. Cinismo, filosofi cinici, Demetrio: l’eccezione esemplare	75
2.1 La parola al Cinico: i discorsi di Demetrio nel <i>De beneficiis</i> (7.1.1; 7.8.1)	100
2.2 La scuola dei Sestii	153
Capitolo 3	
Seneca, Orazio e il «filtro prezioso» del <i>genus bioneum</i>	199
1. Seneca e Orazio	199
2. Per (l’instabile) equilibrio tra ἀντάρκεια e giusto mezzo: ispirazioni dall’Ode 3.16 tra <i>sermo</i> e <i>carmen</i>	204
3. La citazione oraziana dell’epistola 86: costruzione di una tecnica satirica	215
4. Tra moralismo diatribico e <i>sal niger</i> oraziano: la citazione dell’epistola 119	223
5. L’epistola 120: la coerenza della virtù dallo stoicismo antico alla satira	233
6. La dimensione della prova ascetica: l’intimo racconto di due <i>experimenta</i> in tarda età (<i>epp.</i> 87; 123)	243
6.1 Λᾶσκησις senecana e l’ <i>imaginaria paupertas</i>	243
6.2 L’epistola 87. Uniformi ciniche e retroterra satirici	248
6.3 L’epistola 123. L’ultimo <i>experimentum</i> : moralismo e autobiografia	261

Capitolo 4

Cibo, <i>luxuria</i> e digestione nel moralismo senecano. Ricezioni e modelli	277
1. Metafore e lessico 'fisiologico' del cibo	277
1.1 L'importanza dell'assimilazione e la nefasta <i>varietas</i>	281
2. L'epistola 95: una satira sulla <i>scientia</i> gastronomica?	288
2.1 Contemporaneità/antichità. L'evoluzione dicotomica di cibi e malattie	288
2.2 La 'gastrosofia'. Modelli e superamento	292
3. L'inarrestabile caccia della golosa <i>luxuria</i> . Il modello della menippea varroniana	305
Bibliografia	317
Ringraziamenti	333

Introduzione

«Infine, Seneca è un artista [...]. La tradizione è diatribica, ma l'arte è di Seneca. Frammenti di mimi danno alla sua pagina il sapore della vita».
A. Traina, Intr. a Seneca. *La brevità della vita*

L'esergo con la citazione di Alfonso Traina mi è di aiuto per introdurre e presentare questo lavoro che, come si legge nel titolo, si occupa in primo luogo di indagare i rapporti tra Seneca e la cosiddetta diatriba cinico-stoica. Sarebbe più giusto impiegare la frase al condizionale – «si sarebbe dovuto occupare» –, poiché tale finalità iniziale, se, come mi auguro, non è stata del tutto disattesa, è andata quantomeno incontro a una ri-definizione e infine a un superamento.

La mia esigenza di ridefinire i rapporti tra Seneca e la diatriba risale alla stesura della tesi magistrale, quando, nell'accostarmi alla sterminata bibliografia senecana, tra le tante tematiche e i motivi ricorrenti suggeriti e indagati da studiosi più o meno recenti, cominciarono a essere presenti anche nel mio lessico critico espressioni relative «all'influenza della diatriba cinico-stoica».

Se facciamo ancora ricorso all'autorevole guida di Alfonso Traina, in sue celebri pagine, senza dubbio definitive per quanto concerne l'interpretazione dello stile senecano, leggiamo che quest'ultimo «è tenuto a battesimo da due madrine greche: la retorica con gli schemi convulsi dell'asianesimo e la filosofia con l'aggressività della diatriba cinica»¹. Così anche, per fare un solo esempio, in un recente e documentato articolo di Piazzì², che indaga sugli elementi diatribico-moralistici presenti negli epigrammi di Marziale, Seneca viene definito come il «punto di arrivo dell'evoluzione della diatriba a Roma», evidenziando come in nessun altro autore i temi popolari della morale figurino in maniera tanto pervasiva e sistematica.

Il rapporto tra Seneca e la diatriba cinico-stoica è dunque un elemento di confronto dato per scontato e, nella stragrande maggioranza degli studi che si sono occupati di Seneca, dal manuale scolastico o divulgativo ai saggi più scientificamente fondati, non sembra mai mancare almeno un cenno che sottolinei la forte influenza che la diatriba avrebbe esercitato sul pensiero e sullo stile senecano.

¹ A. Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Pátron, Bologna 1987⁴ (edd. origg. 1974, 1978², 1984³), p. 27.

² L. Piazzì, *Elementi diatribico-moralistici negli epigrammi di Marziale*, «Atene e Roma», 49, 2004, p. 55.

Di fronte alla necessità di confrontarmi con un lavoro che fosse incentrato particolarmente su tale rapporto e ne fornisse in un certo senso la genesi e l'esegesi, uno studio si è imposto preliminarmente su tutti: il celeberrimo saggio del 1926 di André Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*³. L'opera è concepita con il preciso intento di voler percorrere la storia della diatriba cinico-stoica, dalla Grecia fino a Roma, e si conclude coll'enucleare di seguito ben novantaquattro tematiche diatribiche. Lo studioso si impegna poi con la medesima acribia per ricavare altrettanti temi nell'opera di Seneca filosofo. Vedremo meglio tra breve come, in un certo senso, la mia ricerca si ponga in piena antitesi rispetto al lavoro di Oltramare, ma come esso costituisca in ogni caso «un'opera memorabile», condividendo il giudizio di un altro grande studioso senecano, Italo Lana⁴.

Una breve dissertazione datata al 1895, a opera di Weber⁵, dall'eloquente titolo *De Senecae philosophi dicendi genere bioneo*, rimane a tutt'oggi l'unico saggio specificamente dedicato a lumeggiare invece i rapporti stilistici tra Seneca e il genere diatribico. Il Weber dapprima individua ventotto marcatori stilistici della diatriba, basandosi sui frammenti di Bione, Telete, i testi di Orazio, Musonio Rufo, Epitteto e Plutarco; poi passa a un dettagliato riscontro di tutte le ventotto caratteristiche enucleate cercando di rintracciarle all'interno della prosa senecana.

Gli studi di Weber e Oltramare sembrano tuttavia entrambi affetti da un preliminare difetto formale, che arriva a inficiarne parzialmente i risultati: infatti tralasciano in primo luogo quello che, in relazione alla diatriba cinico-stoica, mi sembra rappresentare l'interrogativo critico fondamentale e che riguarda proprio la natura stessa di questo presunto genere letterario. Dico 'presunto', così come ho impiegato il termine 'cosiddetta' all'inizio della mia introduzione, poiché la definizione stessa del concetto di diatriba si presenta per la filosofia antica e la filologia classica come una questione dalla genesi molto incerta e controversa, solo parzialmente risolvibile nel prendere atto che a partire da Bione di Boristene, che ne sarebbe l'inventore e il principale esponente, si fa strada un approccio all'etica scandito da sue peculiari caratteristiche, un filone di pensiero asistemico e quasi estemporaneo per sua natura, che diviene una sorta di magmatico sistema filosofico per una postulazione moderna⁶.

Nel primo capitolo della presente ricerca, nella sezione dedicata all'analisi delle citazioni e delle testimonianze bionee precedenti a quella di Seneca, che riguardano prima il testo di Cicerone (*Tusc.* 3.62) e poi di Orazio (*epist.* 2.2.60), si discute la va-

³ A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Payot, Lausanne 1926.

⁴ I. Lana, *La Scuola dei Sestii*, in *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La sapienza» (Rome, 17-19 mai 1990)*, École française de Rome, Rome 1992, p. 110.

⁵ H. Weber, *De Senecae philosophi dicendi genere Bioneo*, diss., Marpurgi 1895.

⁶ O. Halbauer, *De diatribis Epicteti*, diss., Lipsiae 1911, p. 3, ponendosi la domanda: «Quid est διατριβή?», mette per primo in luce come nel termine διατριβή, impiegato da Diogene Laerzio 2.77 in riferimento alle opere di Bione, non sia implicata nessuna indicazione stilistica, con cui riconoscere e identificare un determinato genere letterario.

lità dell'ipotesi, avanzata in primo luogo da Heinze⁷, che Orazio, con l'espressione *Bioneus sermo*, potesse glossare il termine διατριβή, con cui Diogene Laerzio definisce l'opera di Bione «e quelli a lui associati» (2.77 ὡς φασιν οἱ περὶ τὸν Βίωνα ἐν ταῖς Διατριβαῖς). Pur non potendo confermare con certezza tale supposizione, credo almeno di poter suggerire nuovi elementi per poter quantomeno corroborare l'ipotesi che Orazio alluda all'opera di Bione, dimostrando di conoscere, se non i discorsi per intero, almeno sezioni per così dire 'antologizzate'. L'ipotesi mi ha dunque fornito lo spunto per riprendere le fila della 'questione diatribica', laddove l'equivoco per cui la parola διατριβή indicherebbe un preciso genere letterario, di cui Bione sarebbe l'inventore e anche il principale portavoce, deriva probabilmente dall'Usener⁸, che associa alle opere di Bione il titolo di *Diatribae*.

Di fronte a un'opera come quella di Oltramare è dunque doveroso porsi più di un interrogativo: è possibile allora parlare di una storia, addirittura di un'evoluzione della diatriba, se quest'ultima non è da considerarsi come un genere letterario ben determinato? È possibile delineare le caratteristiche di un genere, enuclearne le tematiche principali, se tale genere è in gran parte una costruzione della critica moderna? Infine: se davvero non esiste nessun genere diatribico, ha senso e che cosa significa parlare di 'diatriba'?

A mio avviso, anche se accettiamo (e a ragione) che la diatriba come genere o filone letterario, di cui gli antichi potessero avere una qualche consapevolezza, sia da considerarsi una mera postulazione moderna, non possiamo evitare di confrontarci con l'evidenza di una personalità autoriale come Bione di Boristene, citata da Cicerone, Orazio e Seneca, e di un *corpus* di testi, certo incompleto e frammentario, che vede protagonisti ancora Bione e Telete di Megara, figura di filosofo probabilmente di poco posteriore a Bione.

A seguito di un'approfondita lettura dei frammenti, che ho svolto senza lasciarmi condizionare da approcci critici precostituiti, mi è parso comunque inevitabile individuare e sottolineare determinate caratteristiche, nella forma come nei contenuti, per l'analisi delle quali i testi di Oltramare e Weber, liberato il campo dal presupposto della diatriba come genere ben determinato, hanno i requisiti per fornire una ricca documentazione. Ecco dunque che, anche se la diatriba come genere ben determinato non esiste, ciò che si deve tenere in considerazione è la 'tradizione diatribica', come suggerisce la citazione di Traina in esergo. Tale tradizione sembra far capo a quelli che dovevano essere i testi di Bione – che, già ai tempi di Cicerone, come vedremo, circolavano probabilmente in una forma antologizzata – ed esercita un'influenza, con esiti differenti, su autori come Orazio, Seneca, Musonio Rufo, Epitteto.

⁷ R. Heinze, *De Horatio Bionis imitatore*, diss., Bonnæ 1889, pp. 6 sg.; l'ipotesi è riproposta da J. Moles, s.v. *Diatribae*, in, *OCD*, Oxford University Press, Oxford 2012⁴ (edd. origg. 1949, 1970², 1996³, 2003³), pp. 446 sg.; Id., *Philosophy and Ethics*, in S. Harrison (a cura di), *The Cambridge Companion to Horace*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 165 sg.

⁸ H. Usener, *Epicurea*, Teubner, Leipzig 1887, p. 69; cfr. *infra* p. 29 nota 66.

Seneca, la cosiddetta diatriba cinico-stoica e la ricerca di una morale austera

Seneca cita sovente *chreiai*, gnome e apoftegmi⁹ di cui riconosciamo il carattere ‘diatribico’, grazie al riscontro con i frammenti di Bione, ma soprattutto di Telete. Hense, in calce alla sua edizione di Telete¹⁰, annota accuratamente le consonanze senecane con il testo del filosofo di Megara, proponendo, anche in questo caso, un’incredibile congerie di materiale da comparare, che inevitabilmente manca di una prospettiva di ampio respiro, capace di illuminare sulla dialettica stabilita tra il testo senecano e il materiale diatribico.

Con questo presupposto ritengo che persistere nel chiamare ‘diatriba’ questa tradizione, questo «tono, colore, dato alle idee diffuse dai post-socratici, fedeli alla tradizione di un Socrate popolare»¹¹, non costituisca affatto un problema¹², ma risponda bene a un’esigenza di sintesi critica, e nello stesso tempo si riallacci a una pagina della filologia di straordinario interesse. Mi sembra una situazione analoga a quella che si pone per l’uso consapevole del termine *epillio*, che non è un genere codificato per gli antichi, ma che è comunque un termine utile da impiegare per configurare una tipologia di poemetto erudito attestato in Grecia e a Roma. Da questo momento in poi, offerto questo breve chiarimento, ritengo di poter eliminare il ‘cosiddetta’ preliminarmente indicato nell’introduzione, continuando a usare il solo termine ‘diatriba’.

Superata questa iniziale riserva, l’approccio a lavori come quello di Oltramare ha portato immediatamente alla luce un altro limite, identificato da Citroni Marchetti¹³ con la definizione di ‘pandiatribismo’, consistente nell’individuare costanti ed eccessive influenze diatribiche, laddove si formuli una predicazione morale contro i *vitia*. Se parliamo di testi latini focalizzati su una riflessione etica di impianto moralistico, oltre a considerare il peso della diatriba, appare inevitabile non prescindere dal «rigorismo di tipo catoniano», la tradizione dell’austerità contadina romana, oltre che dalla retorica di scuola. Citroni Marchetti ritiene così di impiegare il «termine generico di moralismo», efficace nel coagulare gli elementi della filosofia post-socratica con quelli romani succitati. Pur accordando pieno valore ai distinguo indicati dalla studiosa, cui va il merito di aver messo in luce la natura eterogenea del moralismo

⁹ Per una puntualizzazione terminologica e una spiegazione sui significati di *χρεία*, *ἀπόφθεγμα*, *γνώμη*, si veda J.F. Kindstrand, *Diogenes Laertius and the Chreia tradition*, «Elenchos», 7, 1986, pp. 217-243.

¹⁰ O. Hense, *Teletis reliquiae. Recognovit prolegomena scripsit*, Mohr, Tubingae 1909² (ed. orig. 1889, rist. Olms, Hildesheim-New York 1969).

¹¹ S. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Giardini, Pisa 1991, p. 82 nota 1; la riflessione si rifà all’interpretazione di P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l’Empire*, Les Belles Lettres, Paris 1978, p. 174.

¹² Questa è soprattutto l’idea di H.D. Jocelyn, *Diatribes and Sermons*, «Liverpool Classical Monthly», 7/1, 1982, pp. 3-7; Id., *Diatribes and the Greek Book-Title Διατριβαί*, «Liverpool Classical Monthly», 8/6, 1983, pp. 89-91; per la rassegna degli studiosi d’accordo con l’utilità sottesa alla nozione di diatriba, P.P. Fuentes González (a cura di), *Les diatribes de Télès: Introduction, texte revu, traduction et commentaire des fragments (avec en appendice une traduction espagnole)*, Vrin, Paris 1998, p. 73 nota 5, con ricchissima bibliografia.

¹³ Cfr. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, cit., p. 82 nota 1.

romano, ritengo una scelta critica necessaria¹⁴ assegnare comunque un carattere proprio alla diatriba, che è profondamente influenzata dalla tradizione del Socrate ‘popolare’, tramandata da Senofonte, e citando Mazzoli, «adunava sotto i comuni colori del cinismo stoiceggianti, dell’*εἶδος σπουδαιογέλοιον*, della mordace contestazione e della retoricità una materia etica priva di precise *σφραγίδες* scolastiche»¹⁵.

Per offrire un’ulteriore, doverosa precisazione terminologica, l’espressione ‘filosofia popolare’, che si incontrerà talvolta nel corso di questa dissertazione, è impiegata non tanto come sinonimo di diatriba, quanto per connotare la tradizione di una predicazione filosofica più ampia, portavoce appunto di una morale ‘popolare’, che poteva essere sostenuta tanto dalla predicazione diatribica come da altre espressioni della *parenese* etica tra cui Conte enuclea le *διαλέξεις*, le *διατριβαί*, i *προτρεπτικοί*, definiti «tutti aspetti di uno stesso genere». Come puntualizza Fuentes González¹⁶, l’errore di approcci come quello di Oltramare è quello di non distinguere tra la «“diatriba” (en tant que prétendu genre littéraire) et la “philosophie populaire” (en tant que contenus véhiculés par ce genre».

Con queste premesse, approdando a Seneca, mi sono in breve tempo accorta dei gravi limiti che poteva presupporre un’operazione focalizzata esclusivamente sull’enucleare in maniera catalogica i caratteri diatribici ricorrenti nella prosa senecana, nello stile e nel contenuto. Se, già per la dissertazione di Weber, nonostante l’ostentata sistematicità, il risultato complessivo rimane sul piano compilativo e non offre una disamina in grado di contestualizzare i singoli stilemi portatori di un sigillo di preteso diatribismo, il trattato di Oltramare, nel redigere una lista di *pensées diatribiques* slegati dai singoli contesti retorico-espressivi come un semplice elenco dei passi di riferimento, appare, anche in questo caso, ben lontano da un ideale di ricerca che sappia *in primis* coniugare, dopo lo spartiacque segnato da studi come quelli di Traina e Mazzoli, i contenuti moralistici con le forme stilistiche, la predicazione filosofica con la costruzione retorica e, non da ultimo, tenere conto anche di ciò che si può ricostruire della cronologia dell’opera senecana.

Nell’analizzare le citazioni di Bione di Boristene presenti nell’opera senecana, cui ho dedicato ancora parte del primo capitolo, ho dunque cercato di commentarne ampiamente i contesti e i retroterra e, più in generale, piuttosto che enucleare i temi

¹⁴ Sono pienamente d’accordo con le riflessioni di E. Berti, *Aspetti del moralismo nell’epica di Lucano*, in E. Auriemma e P. Esposito (a cura di), *Lucano e la tradizione dell’epica latina. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Fisciano-Salerno, 19-20 ottobre 2001*, Guida, Napoli 2004, p. 110: «In realtà la diatriba [...] è qualcosa di sostanzialmente diverso dal moralismo, che è fenomeno ben più complesso e attraverso trasversalmente vari generi letterari e si nutre di apporti culturali disparati».

¹⁵ G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Ceschina, Milano 1970, p. 237.

¹⁶ Sono in sintonia con quanto si legge in Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 71 sg. nota 3, che afferma di concepire la filosofia popolare alla maniera di G.B. Conte, *Ἔπος e diatriba nello stile di Lucrezio (De rer. Nat. II 1-61)*, «Maia», 18, 1966, pp. 358 sg.: «[...] “filosofia popolare”: che non deve essere intesa come un’astrazione di comodo per indicare (e raccogliere in un limbo scolorito) quanto di certi motivi di filosofia prevalentemente etica non possa essere ricondotto a un determinato ambito di pensiero; ma per indicare come quei motivi, a varie scuole filosofiche comuni e da ciascuna di esse conseguentemente adattati, rappresentino esigenze più genericamente diffuse dell’anima e della cultura del tempo».

diatribici 'in' Seneca, ho preferito soffermarmi sulla trattazione di topiche, similitudini, stilemi e colori diatribici, via via che il contesto senecano da me prescelto come significativo lo suggerisse. Nel primo capitolo, le citazioni di Bione hanno offerto lo spunto per affrontare la questione se Seneca leggesse direttamente i testi del Boristennita. Formulando una risposta negativa a tale interrogativo, mi sono orientata per l'ipotesi, già avallata da Hense¹⁷, che le citazioni del *De tranquillitate animi* (8.3; 15.4) possano derivare da una fonte intermedia, costituita dal testo di Atenodoro; dietro la citazione del *De beneficiis* 7.7.1, sono invece portata a scorgere una possibile influenza di un discorso del Cinico Demetrio, supposizione, quest'ultima, che mi vede d'accordo con Setaioli¹⁸.

Nell'abbracciare la finalità di offrire una nuova, per quanto possibile originale, prospettiva sui rapporti tra Seneca e la diatriba, il campo del mio lavoro si è inevitabilmente aperto a un'indagine eziologica, che tentasse di spiegarne le origini del substrato diatribico, di illuminarne i canali recettivi e le eventuali mediazioni, tenendo anche in considerazione il possibile percorso biografico senecano. Ecco che, affiancata alla 'diatriba', la 'ricerca di una morale austera', citata nel titolo, corrisponde alla complessa cronaca delle costanti oscillazioni di uno stoicismo, che assume forme spesso più radicali, fino a mostrare coloriture ciniche che non mirano a inficiare certamente l'ortodossia stoica del nostro filosofo, ma certo talvolta lo avvicinano allo stoicismo 'cinicheggiante' delle origini. Di grande interesse, in questo senso, è risultato lo studio del celebre paradosso che «solo il saggio è ricco», che, nell'uso ricorrente senecano, dimostra di guardare tanto alla retorica stoica quanto alla radice cinica, per cui rimando alla testimonianza di Antistene sul maestro Socrate, che rifletteva sulla «ricchezza della propria anima» (Xen. *Smp.* 4.43)¹⁹.

La ricerca ha dunque coinvolto l'analisi di quella che Mazzoli definisce la «vocazione ascetica dell'ultimo Seneca»²⁰, in cui l'impiego di *topoi* diatribici trova un'integrazione precisa con la cronaca della propria esperienza biografica e in cui compaiono figure, la cui rappresentazione ci illumina proprio sulla funzione mediatrice che queste dovevano aver esercitato sull'approccio senecano alla tradizione diatribica. È il caso dei maestri senecani, i Sestii e l'ecclettico Attalo, nell'approfondire la cui lezione ho tentato di restituire quella polifonia di apporti tra retorica, morale austera e diatribismo, che abbiamo individuato come essenziale nella definizione del moralismo romano. Questi personaggi sembrano aver rivestito un ruolo fonamen-

¹⁷ Cfr. O. Hense, *Seneca und Athenodorus*, Lehmann, Freiburg 1893, p. 38.

¹⁸ A. Setaioli, *Seneca e i Greci*, Pàtron, Bologna 1988, p. 170.

¹⁹ Si veda ancora Xen. *Smp.* 4.34: «Socrate diceva "Antistene, su, dicci un'altra volta come, pur avendo così poco, sei così così orgoglioso della tua ricchezza". "Io ritengo, amici, che gli uomini non abbiano la ricchezza e la povertà nella casa, ma nelle anime. [...] 43] Il nostro Socrate, infatti, dal quale io l'ho acquistata, non la forniva né a misura né a peso, ma me ne dava tanta quanta io ero in grado di riceverne; io ora non la nego a nessuno, ma a tutti gli amici la metto a disposizione in abbondanza e condivido con chi vuole la ricchezza della mia anima".», trad. L. De Martinis.

²⁰ Cfr. G. Mazzoli, *Le Epistulae morales ad Lucilium di Seneca. Valore letterario e filosofico*, «ANRW», 2.36.3, 1989, Berlin-New York, p. 1873.

tale nell'approccio a un modello etico caratterizzato evidentemente dalla ricerca di un ideale di *austeritas* e dalla costante insistenza sul concetto di ἀσκησις, l'«esercizio», concentrato soprattutto sulla pratica della *frugalitas*. Analizzando i passi in cui si concretizza il ricordo dei maestri – tutti evocati in particolare nell'ultima parte delle *Epistulae ad Lucilium* – è possibile rilevare una propensione per temi, motivi, precetti pratici e stilemi comuni anche alla predicazione diatribica, insieme all'esibita adozione di un'eloquenza che rispondesse in teoria alla fondamentale esigenza di aderenza al *verum*, e prediligesse le *res* rispetto ai *verba*, nel rifiuto conclamato di ogni genere di artificio retorico.

A queste figure educative della gioventù, ho voluto aggiungere il Cinico Demetrio, maestro vivente, esempio irraggiungibile di *exacta sapientia*, cioè di «sapienza perfetta», e incarnazione di un modello filosofico basato sull'ideale di αὐτάρκεια: l'approfondita e capillare analisi dei due discorsi del *De beneficiis* ci restituisce due eccezionali casi di διατριβαί estemporanee, intendendo qui il termine διατριβή proprio nel suo significato presente in Diogene Laerzio di «discorso, trattazione». Per il primo discorso si è ipotizzato che Seneca potesse riprodurre più o meno fedelmente una lezione di Demetrio, in cui si espone un vero e proprio compendio del sapere, un elenco di *praecepta sapientiae*, che definirei un magistrale esempio del sincretismo cinico-stoico che doveva caratterizzare la predicazione del filosofo. Per il secondo discorso, formulato nei termini deliberatamente fittizi di una *sermocinatio*, non ho escluso che Seneca stesse qui riproducendo la grande enfasi retorica, le tecniche impiegate dal Cinico, di cui altrove si esalta l'eloquenza. L'elogio dichiarato di una figura come Demetrio ha richiesto un doveroso approfondimento del rapporto che Seneca istituisce con il modello filosofico proposto dal cinismo, argomento, questo, che, con l'eccezione del volume di Billerbeck²¹, non mi pare sia stato mai oggetto di studi specifici. La dialettica tra Seneca e il modello di vita cinico genera l'inevitabile, inquieta piega della contraddizione, polarizzata tra il categorico rifiuto di una certa grossolana ostentazione e l'ammirazione per Demetrio, *Cynicae institutionis doctor*, per usare la definizione di Tacito *ann.* 16.34. È La Penna²² a suggerire a mio avviso il più giusto ed equilibrato approccio interpretativo, nella pacifica consapevolezza che la contraddizione non è eliminabile, ma anzi, alla pari di molte altre riflessioni senecane, «restando vicina [...] agli ondeggiamenti della vita quotidiana (*ondoyant et divers* lo disse, con bellissima immagine il congeniale Montaigne), spesso esprime le contraddizioni dell'anima, piuttosto che spiegarle o superarle». Con queste premesse, è nella coerenza del personaggio, nella capacità di integrarsi nel tessuto sociale romano, senza però rinunciare al proprio radicalismo, che va individuata la sincera e appassionata ammirazione senecana.

Oggetto del terzo capitolo è l'analisi di come l'approccio senecano al moralismo diatribico sia significativamente mediato da un modello oraziano che agisce, per im-

²¹ Cfr. M. Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*, Brill, Leiden 1979.

²² A. La Penna, *Da Lucrezio a Persio. Saggi, studi, note*, Sansoni, Milano 1995, p. 270.

piegare ancora una definizione di Mazzoli²³, come un «filtro prezioso» di una topica, che viene in questo depurata da ogni radicalismo e su cui un peso significativo è esercitato pure dalla retorica di scuola e dalla tradizione del moralismo romano. Guardando agli studi di Mazzoli, i cui risultati²⁴ rappresentano un punto di partenza fondamentale per comprendere i rapporti tra Seneca e Orazio, il «bionismo oraziano» provoca in primo luogo un effetto catalizzatore sulla memoria poetica di Seneca, tant'è che le uniche citazioni oraziane provengono tutte dal primo libro dei *Sermones* (Hor. *serm.* 1.2.27 e 1.4.92 in Sen. *epist.* 86.13; *serm.* 1.2.114 in *epist.* 119.13-14; *serm.* 1.3.11-17 in *epist.* 120.20-21), inserite in contesti in cui un'eccezionale *vox*, caratterizzata da un'espressività degna del *genus* satirico, costruisce vivaci bozzetti sul *vitium* contemporaneo. Parte del capitolo è così dedicata a tratteggiare la figura di un Seneca lettore e interprete delle *Satire*, tenendo in primo luogo conto del dato che vede tutte le citazioni oraziane collocate tra le ultime lettere dell'epistolario senecano. Nell'epistola 86, scritta dalla villa liternina di Scipione, la citazione di Orazio è inserita in un contesto in cui la critica all'eccessiva cura del corpo dei contemporanei sembra generare un'evoluzione stilistico-retorica, che passa dal combinare elementi declamatori e descrittivo-architettonici a un dialogo dai tratti diatribici. Nella lettera 119, che ritengo costituire un vero e proprio manifesto della propensione ascetica del vecchio Seneca, ritroviamo l'energica affermazione del principio cinico per cui la vera ricchezza consiste nel non aver bisogno di nulla. L'epistola è un esempio eccezionale di come Seneca riesca a dare nuova linfa interpretativa al retroterra diatribico, forgiando una sapiente costruzione retorica che intreccia motivi popolari (su tutti, quello di tradizione socratica della fame come migliore appetito) a *chreiai* bionee e a una tecnica che ho definito di 'mimesi satirica', che culmina con la citazione di Orazio. Nell'epistola, sulla base di confronti con la lettera 110, ho anche ipotizzato un'eco degli insegnamenti di Attalo e le tracce di una possibile *chreia* popolare, forse ascoltata proprio a lezione dal maestro. L'epistola 120 presenta l'ultima citazione oraziana, evocata dal tema della coerenza degli esseri umani, e che presenta, anche in questo caso, una rielaborazione di un motivo diatribico: la vita come uno spettacolo di teatro. Ampio spazio è poi anche dedicato all'analisi del *carmen* oraziano 3.16, a voler dimostrare come anche le *Odi* oraziane possano aver esercitato un ruolo di tutto rispetto per l'elaborazione di un lessico, che rispecchiasse un modello filosofico in oscillazione tra una tensione autarchica più radicale e un ideale di *μετρίότης*.

Oltre alle citazioni, è possibile rilevare la presenza in sordina o in sottofondo di una filigrana oraziana, anzitutto in epistole in cui si racconta un'esperienza personale, che si esplica nella pratica di esercizi di austerità. Dopo una panoramica sulle lettere in cui troviamo una teorizzazione significativa sull'importanza dell'esercizio di povertà, come una prova, un *experimentum* di *firmitas animi*, mi sono focalizzata sulle lettere 87 e 123.

²³ G. Mazzoli, s.v. Seneca, in *Enciclopedia oraziana*, Treccani, Roma 1998, vol. III, p. 63.

²⁴ Id., *Seneca e la poesia*, cit.; Id., *Seneca*, cit.

Nell'epistola 87, Seneca si ritrae nel realizzare una prova volontaria di *paupertas*, e la descrizione di un viaggio in cui si celebrano i simboli cinici di povertà ci restituisce un *exemplum Catonis* che guarda tanto alla figura di Diogene Cinico, quanto alle *Satire* oraziane. Nella medesima epistola ritroviamo un lessico e immagini ascrivibili a un preciso sostrato satirico e di cui la descrizione dei *trossuli* fornisce un significativo campione. Nell'epistola 123, secondo *specimen* analizzato, l'*incipit* realistico di un viaggio scomodo e faticoso potrebbe celare il ricordo del celebre *iter Brundisium*; la situazione in cui l'arrivo notturno nella villa albana profila il consumarsi di un pasto modesto sembra inoltre creare una sapiente costruzione in cui alla topica tradizionale della 'fame che rende appetitoso il cibo' si unisce la lezione oraziana del *parvo vivere*.

È al retroterra che definirei socratico-diatribico, ma anche alla tradizione del moralismo popolare e della satira romana (compresa quella della *menippea varro-niana*), che Seneca guarda nello sviluppare temi gastronomico-alimentari, sia nei termini positivi della descrizione di diete austere e modeste, che negativi, con la composizione di bozzetti sugli eccessi culinari contemporanei. Il mio soggiorno di studi a Cambridge, sotto la guida di Gowers, il cui campo di ricerca comprende l'Orazio satirico e l'analisi di temi gastronomici nella letteratura romana²⁵, è stato lo stimolo per realizzare il sesto e ultimo capitolo, focalizzato sul cibo e sui motivi moralistici a esso legati. Tra questi spicca su tutti il tema della *varietas* alimentare, considerato un vero e proprio morbo gastronomico, specialmente esecrato nell'epistola 95, in cui pure è possibile rilevare un registro stilistico satirico e in cui sembrano emergere contatti con le *satire* oraziane.

²⁵ Ricordo qui il volume *The loaded table. Representation of food in Roman Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, che, come è noto, offre notevoli e originali riflessioni.

Capitolo 1

Seneca e il ‘discorso diretto’ con la diatriba. Le citazioni di Bione

1. Bione prima di Seneca. Citazioni e testimonianze

In un lavoro che si propone di indagare le fonti, le mediazioni, le figure intermedie di stilemi e motivi diatribici all’interno della prosa senecana, sarà necessario prendere le mosse dall’analisi dei rapporti tra il nostro filosofo e il testo di Bione di Boristene¹, considerato, vedremo quanto a ragione, l’iniziatore o l’inventore della diatriba. Differentemente che per Bione, citato da Seneca tre volte, di Telete di Megara, l’autore diatribico di cui ci è pervenuto – tramite un’epitome citata da Stobeo – il materiale più significativo, non è fatta nessuna menzione. Se Bione possiede infatti una personalità autoriale, che non soltanto gli ha consentito di essere annoverato tra i filosofi celebri dell’antichità rubricati da Diogene Laerzio, ma gli ha anche attribuito l’invenzione di un presunto genere letterario – quello diatribico, appunto –, pesante è il giudizio di Norden su Telete: «il principale rappresentante della diatriba è nell’età imperiale Epitteto e, in quella di cui ora ci occupiamo, almeno per noi, Telete, uno scribacchino insignificante, che non ricordato da nessun autore e ci è in parte conservato solo per il fatto che un certo Teodoro ne fece dei compendi, che Stobeo ci riporta»². Le parole di Norden riflettono sostanzialmente il giudizio di Hense, primo editore moderno di Telete³, che si è imposto sulla successiva *Quellenforschung* relativa al filosofo di Megara. Wilamowitz, nel 1881, al termine del celebre saggio *Antigo-*

¹ Su Bione di Boristene, il testo di riferimento essenziale è il commento di J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthene. A collection of the fragments with introduction and commentary*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1976, con l’introduzione generale alle pp. 21-55; fondamentali, ma inevitabilmente datati, sono Weber, *De Senecae philosophi*, cit., pp. 6-33; Hense, *Teletis*, cit., pp. C sgg.; si vedano anche i contributi di A. Pennacini, «*Bionis sermonibus et sale nigro*», in *Prosimetrum et Spoudogeloion*, Istituto di Filologia Classica e Medievale, Genova 1982, pp. 55-61; Id., *Bione di Boristene. La retorica al servizio della filosofia*, in *Mnemosynum. Studi in onore di Alfredo Ghiselli*, Pàtron, Bologna 1989, pp. 451-456; Id., *Riso e conoscenza in testi pagani: diatriba cinica e satira romana*, in C. Mazzucco (a cura di), *Riso e comicità nel cristianesimo antico. Atti del convegno di Torino (14-16 febbraio 2005) e altri studi*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2007, pp. 59-78.

² Cfr. E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Teubner, Leipzig 1995⁴ (edd. origg. 1898, 1923², 1958³), tr. it. Salerno 1986, vol. II, pp. 142 sg.

³ La prima edizione di Telete a opera di Hense è del 1889, cui fa seguito la seconda edizione del 1909. Seguiranno le edizioni di E.N. O’Neill, *Teles. The Cynic Teacher*, The Society of Biblical Literature, Missoula 1977 e di Fuentes González, *Les diatribes*, cit.

Seneca, la cosiddetta diatriba cinico-stoica e la ricerca di una morale austera

nos von Karystos, pubblica l'*excursus* «*Der Kynische Prediger Teles*⁴», in cui ipotizza per Telete un ruolo di filosofo-predicatore itinerante, mettendo per primo in luce le caratteristiche della sua predicazione, a metà tra dialogo filosofico e declamazione retorica⁵; dopo Wilamowitz, Hense prova tuttavia a dimostrare come in realtà il Megarese non faccia altro che riprodurre e imitare pedantemente Bione di Boristene. Per lo studioso, oltre alle citazioni bionee, anche gli aneddoti su Socrate, Diogene e Cratete deriverebbero dal Boristenita. Le citazioni di Stilpone, presenti in Telete, farebbero eccezione e rappresenterebbero invece il frutto di un uso diretto del filosofo. Così si esprime Fuentes González: «La vision des sources de Télès qui a acquis valeur de dogme est celle de Hense dans sa forme la plus radicale: Télès = Bion»⁶. Lo studioso spagnolo, cui va il merito di aver compilato un'attenta ed esaustiva *Quellenaalyse*, tenta di valorizzare e in un certo senso di 'riabilitare' la figura del Megarese, sforzandosi di individuare e definire i caratteri autonomi e peculiari della sua personalità filosofica.

Il silenzio di Seneca, che cita Bione tre volte e riporta numerosi aneddoti sui Cini e sul filosofo Stilpone, sembra tuttavia offrire una prova di come, nell'antichità, la personalità di Telete non avesse lasciato una traccia autoriale significativa, schiacciata sì dalla «Biomania»⁷, ma anche dal peso di quella stessa tradizione diatribica di cui egli sembra farsi portavoce, ben presto «sminuzzata in una serie vasta ma tipologicamente circoscritta di frammenti apoftegmatici e di esempi tradizionali»⁸, e veicolata perlopiù da raccolte gnomologiche. Se la prosa senecana mostra talvolta una vicinanza sorprendente con il testo di Telete, non sarà dunque da ipotizzare una diretta dipendenza di Seneca da Telete. Le coincidenze tematiche e testuali si condensano quasi sempre in *chreiai*, che hanno un carattere sentenzioso già nell'originale greco, e, come per primo ipotizza Hense⁹, saranno sicuramente da imputare all'influenza della diatriba, alla consultazione di raccolte antologiche, alla lettura di autori vicini alla diatriba come Atenodoro, o alle lezioni dei suoi maestri, come anche del Cinico Demetrio, attraverso il quale Seneca poteva aver conosciuto quelle stesse gnomiche, che riporta anche Telete.

Hense inserisce via via, in calce al testo della sua edizione, i numerosi contatti tra Seneca e Telete. Basti citare qui l'immagine del melograno, impiegata da Seneca

⁴ Si tratta dell'«Excurs 3»: cfr. U. V. Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1881, pp. 292-319.

⁵ Sull'importanza dell'analisi di Wilamowitz, torna Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 11 sgg. e *passim*, dove si mettono in luce le parole-chiave individuate da Wilamowitz, nell'interpretazione di Telete: *Predigt*, «predicazione», *Vortrag*, «conferenza», *Wanderlehrer*, «maestro itinerante».

⁶ Cfr. il capitolo dell'edizione Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 23 sgg. intitolato *Télès et la Quellenforschung*.

⁷ Mi avvalgo qui della definizione coniata da G. Siefert, *Plutarchs Schrift Περὶ εὐθυμίας*, Druck von H. Sieling, Naumburg 1908, p. 3 nota 4, che, definisce «Biomania» l'approccio interpretativo di Hense e Heinze, prendendo in prestito il termine da O. Ribbeck, che lo aveva impiegato in una conversazione privata con lo studioso.

⁸ Cfr. Mazzoli, *Seneca e la poesia* (A), cit., p. 237.

⁹ Cfr. Hense, *Teletis*, cit., p. LI; si veda anche Setaioli, *Seneca*, cit., p. 166, d'accordo con Hense.

nell'epistola 85.5, a rappresentare come gli Stoici intendessero l'ἀπάθεια diversamente dai Peripatetici ("Sic" inquit "sapiens imperturbatus dicitur quomodo apyrina dicuntur non quibus nulla inest duritia granorum sed quibus minor". Falsum est. Non enim deminutionem malorum in bono viro intellego, sed vacationem; nulla debent esse, non parva), presente in Telete, nel fr. 7, *Sull'impassibilità*, p. 55.1-2 Hense: Μήποθ' ὄν τρόπον ἀπύρηνος ρόα λέγεται καὶ ἀτράχηλοι καὶ ἄπλευροι ἄνθρωποι¹⁰. Come nota Setaioli¹¹, è significativo che, in un passo di derivazione diatribica, Seneca, nell'imprestito *apyrinus* adotti la pronuncia itacistica che doveva essere in uso nel greco corrente, come a voler denunciare il carattere orale e sentenzioso di una *chreia* popolare, divenuta oramai proverbiale.

Per quanto riguarda Bione, Seneca vi fa diretto riferimento tre volte¹², inserendo delle citazioni che, se pur già analizzate e commentate dalla critica¹³, ritengo possano ancora offrire qualcosa di nuovo sulle relazioni che intercorrono tra Seneca e il Boristenita. In particolare, questione di primaria importanza è comprendere se Seneca leggesse direttamente il testo di Bione, o se invece impiegasse delle fonti intermedie. Come è noto, quello che oggi possediamo di Bione – frammenti e testimonianze – sono raccolti in un'edizione valida, anche se non troppo recente, a opera di Kindstrand¹⁴. Quest'ultimo suppone e si apre alla possibilità di una conoscenza diretta dei

¹⁰ Sul passo di Telete in relazione a Seneca, cfr. Hense, *Teletis*, cit., p. 55; R. Coleman, *The Artful Moralists: a Study of Seneca's Epistolary Style*, «Classical Quarterly», 68/2, 1974, p. 289 nota 3; Setaioli, *Seneca*, cit., p. 166; Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 504 sg.

¹¹ Setaioli, *Seneca*, cit., p. 166 nota 697.

¹² Sen. *tranq.* 8.3; 15.4; *benef.* 7.7.1.

¹³ Per l'analisi più lucida delle citazioni bionee in Seneca, ma che anche rivede e passa in rassegna le posizioni della critica sui rapporti tra Seneca e la diatriba, rimando al contributo di Setaioli, *Seneca*, cit., pp. 165-170. Per i principali studi sulle relazioni tra Seneca e la diatriba, cfr. Hense, *Teletis*, cit., *passim*; Weber, *De Senecae philosophi*, cit., pp. 33-54; W. Summers, *Select Letters of Seneca: Edited with introduction and Explanatory Notes*, Macmillan, London 1910, pp. XXII sg.; R.K. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1910, p. 7; A. Bourgery, *Sénèque prosateur. Etudes littéraires et grammaticales sur la prose de Sénèque le philosophe*, Les Belles Lettres, Paris 1922, p. 96; E. Albertini, *La Composition dans les Ouvrages philosophiques de Sénèque*, Boccard, Paris 1923, pp. 304-312; Oltramare, *Les origines*, cit., pp. 252-295, in cui leggiamo un'ordinata e precisa catalogazione dei temi diatribici impiegati da Seneca; L. Castiglioni, *Motivi diatribici*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo», 64, 1931, pp. 535-550; W. Trillitzsch, *Senecas Beweisführung*, Akademie-Verlag, Berlin 1962, pp. 20-22; Mazzoli, *Seneca e la poesia* (A), cit., pp. 237 sg.; Coleman, *The Artful Moralists*, cit., pp. 288 sg.; G. Cupaiuolo, *Introduzione al De ira di Seneca*, Società editrice napoletana, Napoli 1975, p. 64 nota 15; Traina, *Lo stile*, cit., *passim*; M. Griffin, *Seneca. A Philosopher in Politics*, Clarendon Press, Oxford 1992² (ed. orig. 1976), pp. 13-16; G. Gianotti, *Dinamica dei motivi comuni*, in P. Donini e G. Gianotti (a cura di), *Modelli filosofici e letterari. Lucrezio, Orazio, Seneca, Pitagora*, Bologna 1979, pp. 101-143; F. Bellandi, *Etica diatribica e protesta sociale nelle Satire di Giovenale*, Pàtron, Bologna 1980, pp. 11 sgg.; V. Zangrado, *L'espressione colloquiale nelle «Diatribes» di Epitteto*, «Quaderni urbinati di cultura classica», 59/2, 1998, *passim*; da ultimo, G. Williams, *Style and Form in Seneca's Writing*, in S. Bartsch e A. Schiesaro (a cura di), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 139 sg. offre una breve ma lucida ed efficace *summa* della definizione di diatriba, in cui mette anche in guardia sui rischi di applicare tale concetto – un'invenzione moderna – al discorso senecano, caratterizzato da «a wide and diverse stream of literary-philosophical influence».

¹⁴ Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit.

testi di Bione da parte di Seneca, come anche di Plutarco, che pure citerà Bione numerose volte.

Prima di Seneca, Bione era stato citato a Roma soltanto da Cicerone, nelle *Tusculanae disputationes*¹⁵, e da Orazio. Il poeta, in un passo celeberrimo dell'epistola dedicata a Floro¹⁶, parlando del proprio lavoro poetico, associa il nome di Bione alle sue *Satire*, definite appunto *Bionei sermones*, e deliberatamente appellandosi alla tradizione di mordace polemica, che doveva essere legata al nome del Boristenita.

2. Cicerone e il *facete dictum*

Cicerone cita un detto di Bione in un contesto in cui si parla dei diversi modi di affliggersi: *Tusc.* 3.26 (fr. 69 Kind.) *Ex hac opinione sunt illa varia et detestabilia genera legendi: paedores, muliebres lacerationes genarum, pectoris feminum capitis percussiones; hinc ille Agamemno Homericus et idem Accianus "Scindens dolore identidem intonsam comam"; in quo facetum illud Bionis, perinde stultissimum regem in luctu capillum sibi evellere, quasi calvitio maeror levaretur.* Tra le maniere di reagire all'afflizione considerate detestabili, Cicerone indica anche lo strapparsi i capelli, come il re Agamennone, alludendo sia alla descrizione omerica di *Il.* 10.15 (πολλὰς ἐκ κεφαλῆς προθελύμνους ἔλκετο χαιτάς) che di Accio, di cui riporta un verso (fr. 672 R.²). Ecco che, per enfaticizzare la stoltezza del gesto, Cicerone ricorda un «detto arguto» di Bione, impiegando l'espressione *illud* (scil. *dictum*) *facetum*, e l'ironia del motto bioneo si basava proprio sul fatto che la calvizie non fosse affatto utile ad alleviare le sofferenze. Epitteto sembra guardare alla medesima fonte bionea, quando cita ancora il verso omerico dell'*Iliade* 10.15¹⁷, per descrivere l'infelicità di Agamennone, causata, come leggiamo in seguito al § 32, dal fatto che la parte direttrice dell'anima (τὸ ἡγεμονικόν) ignori «la vera natura del bene, verso cui è naturalmente portata, la vera natura del male, che cosa possiede di proprio, cosa invece le è estraneo».

L'aggettivo *facetus*¹⁸ già nella *Rhetorica ad Herennium* 4.16¹⁹ esprime una delle caratteristiche dello stile cui l'oratore deve mirare: all'«elegantissima delicatezza delle

¹⁵ Cic. *Tusc.* 3.26 (= fr. 69 Kind.).

¹⁶ Cfr. Hor. *epist.* 2.2.60 *Bionei sermonibus et sale nigro* (t14 Kind.); per un commento al celebre passo, si veda C.O. Brink, *Horace on poetry. Epistles, Book 2. The letters to Augustus and Florus*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 300 sgg.

¹⁷ Epict. 3.22.30 ἀλλ' οὐδ' Ἀγαμέμνων εὐδαίμων ἦν καίτοι κομψότερος ὢν Σαρδαναπάλλου καὶ Νέρωτος, ἀλλὰ τῶν ἄλλων ῥεγκόντων ἐκεῖνος τί ποιεῖ; 'πολλὰς ἐκ κεφαλῆς προθελύμνους ἔλκετο χαιτάς'. καὶ αὐτὸς τί λέγει; 'πλάζομαι ὡδε', φησὶν, καὶ 'ἀλαλύκτῃμαι· κραδίη δέ μοι ἔξω / στηθῆων ἐκθρόσκει'.

¹⁸ Per l'impiego e il significato che l'aggettivo *facetus* riveste per Cicerone, utile B.A. Krostenko, *Cicero, Catullus, and the Language of Social Performance*, University of Chicago Press, Chicago-London 2001, pp. 90-94.

¹⁹ Cfr. *Rhet. Her.* 4.16 *Qui non possunt in illa facetissima verborum attenuatione commode versari, veniunt ad aridum et exangue genus orationis, quod non alienum est exile nominari*; si veda il commento al

parole» (*facetissima verborum attenuatio*) si oppone infatti lo stile «arido ed esanguineo» (*aridum et exangue genus orationis*). L'aggettivo è inoltre impiegato per connotare il *sermo* ideale nelle parole di Crasso, all'inizio del *De oratore*²⁰, serve a descrivere i discorsi di Catone nel *Brutus* 21 e, più in generale, ricorre nell'opera retorica ciceroniana e non solo per definire un'ironia caratterizzata da intelligenza e arguzia elegante, un'ironia «that is socially distinctive»²², come afferma Krostenko, cui rimando per una più completa analisi del termine *facetus* nell'uso di Cicerone. Quintiliano interpreta il *genus facetum*²³ non soltanto come attinente alla sfera del ridicolo, ma ne rivendica l'affinità con il «decoro e una certa ricercata eleganza».

Di mio interesse è un passo del *De officiis* 1.104²⁴, dove si delinea una duplice categoria di scherzi (*duplex omnino est iocandi genus*), la prima definita «volgare, aggressiva, scandalosa, turpe», cui si oppone una «elegante, garbata, ingegnosa, fine», con gli aggettivi *elegans, urbanus, ingeniosus, facetus*. All'impiego di quest'ultima tipologia di scherzo, Cicerone associa Plauto, la commedia attica, i libri dei filosofi socratici e i numerosi ἀποφθέγματα di vari autori, che venivano riuniti in collezioni antologiche. Tra le raccolte di *facete dicta*, Cicerone ricorda quella compilata da Catone il Vecchio, e anche Plutarco, in relazione agli scritti del Censore, parla di «numeroso traduzioni dal greco, presenti tra le massime e le collezioni di massime»²⁵. Cicerone poteva dunque trovare il *dictum* bioneo proprio in una raccolta di *facete dicta* alla stregua di quella catoniana, in cui la tradizione bionea doveva essere piuttosto consistente; questo supporterebbe l'affermazione di Kindstrand che, pur non riportando il fondamentale passo ciceroniano del *De officiis*, sulla base di altri avverbi indicanti arguzia e sottigliezza associati a citazioni bionee, interpreta l'aggettivo *facetus* come caratteristica di un apoftegma, di una gnome o di una *chreia*²⁶. Riguardo alla menzione dei *philosophorum Socraticorum libri*, Socrate è definito *facetus* an-

passo in G. Calboli (a cura di), *Cornifici Rhetorica ad C. Herennium*, Pàtron, Bologna 1993³ (ed. orig. 1969), pp. 297 sg.

²⁰ Cic. *De orat.* 1.32 *Age vero, ne semper forum, subsellia, rostra curiamque meditare, quid esse potest in otio aut iucundius aut magis proprium humanitatis, quam sermo facetus ac nulla in re rudis?*

²¹ Cic. *Brut.* 63 (scil. *Catonis orationes*) *acuti sunt, elegantes faceti breves; sed ille Graecus ab omni laude felicior.*

²² Krostenko, *Cicero*, cit., p. 221.

²³ Quint. *inst.* 6.3.20 *Facetum quoque non tantum circa ridicula opinor consistere; neque enim diceret Horatius facetum carminis genus natura concessum esse Vergilio. Decoris hanc magis et excultae cuiusdam elegantiae appellationem puto. Ideoque in epistulis Cicero haec Bruti refert verba: "illi sunt pedes faceti ac delicis ingredientis mollius". † Quod convenit cum illo Horatiano: "molle atque facetum Vergilio".*

²⁴ Cic. *off.* 1.104 *Duplex omnino est iocandi genus, unum inliberale, petulans, flagitiosum, obscenum, alterum elegans, urbanum, ingeniosum, facetum, quo genere non modo Plautus noster et Atticorum antiqua comoedia, sed etiam philosophorum Socraticorum libri referti sunt, multaque multorum facete dicta, ut ea, quae a sene Catone collecta sunt, quae vocantur ἀποφθέγματα; per un commento al passo, rimando a A.R Dyck, *A commentary on Cicero, De officiis*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1996, pp. 265 sg.*

²⁵ Plut. *Cat. Ma.* 2.6 τὰ μέντοι συγγράμματα καὶ δόγμασιν Ἑλληνικοῖς καὶ ἱστορίαις ἐπεικῶς διαπεποικιλταὶ καὶ μεθρημενευμένα πολλὰ κατὰ λέξιν ἐν τοῖς ἀποφθέγμασι καὶ ταῖς γνωμολογίαις τέτακται; i §§ 7-8 della biografia plutarchea citano invece *dicta* composti dallo stesso Catone.

²⁶ Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., pp. 187; 283 e *passim*.

che in *off.* 1.108²⁷, in cui pure si accenna alla capacità di dissimulare, che è chiamata ‘ironia’ dai Greci, e che è caratteristica di ogni discorso del filosofo. Anche nel *Brutus* 292²⁸ l’ironia socratica, che è possibile rintracciare negli scritti di Platone, Senofonte ed Eschine, cioè in quei *philosophorum Socraticorum libri* di *off.* 1.104, è definita *facetata*.

Seneca, nel *De beneficiis*²⁹, nel ritrarre Socrate in coppia con il re Archelao, definisce il filosofo *vir facetus*, descrivendone il *sermo* che procedeva «per sottintesi». Ancora, Socrate è rappresentato come *derisor omnium maxime potentium*, con un termine – *derisor* – che sarà impiegato soltanto un’altra volta e con accezione fortemente negativa, in relazione al parassita Satellio Quadrato, in *epist.* 27.7³⁰.

L’avverbio *nasute*³¹ suggella il comportamento del filosofo, che, nel rifiutare l’offerta del re, evita di assumere un comportamento superbo e altezzoso. Il termine *nasutus* si rifà in primo luogo all’idea che ‘avere naso’ comportasse ‘avere fiuto’, vale a dire fiuto stilistico, ma anche fiuto per riconoscere i *vitia*, che implica quindi la capacità di essere impietosamente critici, come attesta il verso 8 della satira 1.4 di Orazio, *facetus, emunctae naris* (detto di Lucilio)³², o la satira 1.3.29 sg., *minus aptus acutis / naribus horum hominum*, in riferimento a un uomo rustico. Tale sfumatura di critica è presente ad esempio in Fedro, dove il vocativo *nasute* è impiegato in un contesto di critica letteraria³³. Come analizza diffusamente Bernardi Perini e ribadì-

²⁷ Cic. *off.* 1.108 *De Graecis autem dulcem et facetum festivique sermonis atque in omni oratione simulatorem, quem εἰρωνία Graeci nominarunt, Socratem accepimus*; sul materiale socratico, che doveva costituire una parte dell’opera paneziana Περί αἰρέσεως, cfr. Dyck, *A commentary*, cit., pp. 266 e 275.

²⁸ Cic. *Brut.* 292 *Tum ille: ego, inquit, ironiam illam quam in Socrate dicunt fuisse, qua ille in Platonis et Xenophontis et Aeschinis libris utitur, facetam et elegantem puto.*

²⁹ Sen. *benef.* 5.6.6 *Gratiam Archelao referre non posset, si illum regnare vetuisset? parum scilicet magnum beneficium a Socrate accipiebat, si ullum dare Socrati potuisset. Quare ergo hoc Socrates dixit? Vir facetus et cuius per figuras sermo procederet, derisor omnium, maxime potentium, maluit illi nasute negare quam contumaciter aut superbe.*

³⁰ Cfr. G. Laudizi, *Lucio Anneo Seneca. Lettere a Lucilio. Libro III, epp. XXII-XXIX*, Loffredo, Napoli 2003, pp. 212 sg., per un commento al passo.

³¹ Il termine *nasutus* è impiegato, oltre a Seneca, soltanto in *Phaedr.* 4.7.1 sg. *Tu qui, nasute, scripta destringis mea / Et hoc iocorum legere fastidis genus*, in relazione a un critico della sua poesia; *Plin. nat.* 24.176.1 *Philanthropon herbam Graeci appellant nasute, quoniam vestibus adhaerescat*, dove connota l’acuto sarcasmo dei Greci, nell’aver denominato ‘attaccamani’ un tipo di erba che rimane attaccata alle vesti; in una qualifica di acutezza e di spirito, si trova in Seneca il Vecchio, attribuito all’oratore Cestio Pio (*suas.* 7.12 *Cestius, homo nasutissimus, dissimulavit exaudisse se* [...]), e tre volte in Marziale: si legga ad esempio l’epigramma 13.2.1 sgg., dove l’aggettivo, con polemica ironia, descrive la finezza poetica di un uomo, critico degli epigrammi di Marziale, *Nasutus sis usque licet, sis denique nasus, / [...] Non potes in nugas dicere plura meas, / Ipse ego quam dixi.*

³² Da cui Plinio il Vecchio affermerà: *nat. praef.* 7 *Quod si hoc Lucilius, qui primus condidit stili nasum [...].*

³³ *Phaedr.* 4.7.1 sg. *Tu qui, nasute, scripta destringis mea / Et hoc iocorum legere fastidis genus*; sul “nasuto”, inteso come «interlocutore ostile» cui «si oppone sia in Orazio che in Fedro il *lector prudens*», si veda C. Renda, *Illitteratum plausum nec desidero. Fedro, la favola, la poesia*, Loffredo, Napoli 2012, pp. 223 sg.

sce poi Pasoli³⁴, nei passi oraziani in cui si leggono metafore sul naso³⁵, non c'è ancora traccia dell'idea di derisione³⁶, ma, prendendo ad esempio in analisi la satira 1.6.5 sg.³⁷, si possono individuare le sfumature semantiche di 'avere il naso arricciato' in segno di disgusto o ancora di critica severa. È con Persio e la sua abile costruzione imitativa del *sermo* oraziano presente in 1.40 sg. e 1.118³⁸, che, citando Pasoli³⁹, alla metafora del *suspendere naso*, «si aggiunge la probabile idea di derisione». La dichiarazione di Plinio il Vecchio, presente in *nat.* 11.158.2 – *quem novi mores subdolae inrisioni dicavere, nasus* – ne sarebbe un'ulteriore prova. A ogni modo, è il greco, con il termine *μυκτήρ*, «naso, narice», a mostrare una valenza semantica che, se da una parte implica un atteggiamento di arguzia, dall'altra veicola soprattutto quella sfumatura di scherno⁴⁰ e derisione⁴¹, che ritroviamo anche nel termine *nasutus*. Ritengo del tutto significativi per il passo del *De beneficiis* un epigramma dell'*Antologia Palatina* e il frammento 25 D. dai *Silli* di Timone di Fliunte⁴², in cui il termine è impiegato in relazione a Socrate. L'epigramma – anonimo – celebra Platone, affermando che il filosofo fu capace di fondere «l'arguzia socratica» (*Σωκρατικός μυκτήρ*)⁴³ con «il senno di Pitagora» (*Σάμιον φρόνημα*), mentre i versi di Timone attribuiscono a Socrate un *μυκτήρ ῥητορόμυκτος*, un «naso soffiato dai retori», vale a dire un sarcasmo alla maniera dei retori⁴⁴.

³⁴ Sulla metafora del *suspendere naso* in Orazio e in Persio, ma anche, più genericamente, sulle metafore impennate sul naso, cfr. G. Bernardi Perini, *Suspendere naso. Storia di una metafora*, «Memorie e Atti dell'Accademia Patavina», 79, 1966-1967, pp. 233-264, ora in A. Cavarzere e E. Pianezzola, *Giorgio Bernardi Perini. Il Mincio in Arcadia. Scritti di filologia e letteratura latina*, Pàtron, Bologna 2001, pp. 155-181, da cui cito (un cenno al passo del *De beneficiis* 5.6.6 è a p. 175); E. Pasoli, *Attualità di Persio*, in «ANRW», 2.32.3, 1985, Berlin-New York, pp. 1824-1826.

³⁵ I passi in questione sono *serm.* 1.3.29 sg.; 1.4.8; 1.6.5 sg.; 2.8.64; *epist.* 1.5.22 sg.; 1.19.45 sg.

³⁶ Bernardi Perini, *Suspendere*, cit.; Pasoli, *Attualità*, cit., p. 1825.

³⁷ Hor. *serm.* 1.6.5 sg. *Naso suspendis adunco / ignotos*, versi riferiti all'atteggiamento di Mecenate: si veda Gowers, *Horace*, cit., pp. 221 sg.

³⁸ Pers. 1.40 sg. "*Rides*" ait "*et nimis unciis / naribus indulges*"; 1.118 *Callidus excusso populum suspendere naso*, verso, quest'ultimo, riferito a Orazio.

³⁹ Pasoli, *Attualità*, cit., p. 1826.

⁴⁰ Cfr. M. Di Marco, *Timone di Fliunte. Silli. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1989, p. 168, che, citando ad esempio Trypho *Trop.* 205.22 sgg., spiega come nel termine *μυκτήρ* il passaggio dal significato di «narice» a quelli di «motteggio» e «sarcasmo» derivi dall'azione di arricciare il naso in segno di critica.

⁴¹ Si veda ad esempio [Long.] *subl.* 34.2 su Iperide, cui viene attribuito un *μυκτήρ πολιτικώτατος*, cioè un «sarcasmo che si addice a un cittadino»; sul passo, si veda il commento di D.A. Russel, *Longinus. On the Sublime. Edited with introduction and commentary*, Oxford University Press, Oxford 1964, p. 161; per l'espressione, si veda anche Plut. *De mal. Herod.* 860e; cfr. anche Lucian. *Prom. es* 1.

⁴² *AP* 9.188.5 *Σωκρατικῶ Σάμιον κεράσας μυκτῆρι φρόνημα*; per il fr. 25.3 D. *μυκτήρ ῥητορόμυκτος, ὑπατικῶς εἰρωνευτής*, rimando all'edizione con commento di Di Marco, *Timone*, cit., pp. 82; 165-171.

⁴³ Accosta il *Σωκρατικός μυκτήρ* dell'epigramma al passo di Seneca *benef.* 5.6.6, K. Freudenburg, *Satires of Rome. Threatening poses from Lucilius to Juvenal*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 121.

⁴⁴ Sulla giusta interpretazione dell'*hapax ῥητορόμυκτος* come «a rhetoribus emunctus», si osservino le conclusioni di Di Marco, *Timone*, cit., p. 169.

Oltre alle attestazioni del verbo $\mu\kappa\tau\eta\rho\iota\zeta\omega$ ⁴⁵, nella sua accezione di «deridere», e quel $\mu\kappa\tau\epsilon\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$, che Quintiliano glossa con *dissimulatus quidam sed non latens derisus*⁴⁶, è sorprendentemente una lettera di Cassio a Cicerone⁴⁷, a formulare un composto del verbo – *l'hapax* ἀντιμυκτηρίζειν – in un contesto in cui si parla della reazione del figlio di Pompeo, che si è sempre sentito deriso dai loro comportamenti (*scis Gnaeum [...] se semper a nobis derisum putet*): come leggiamo, il timore che Cassio esprime con una tragica ironia è che l'uomo «voglia a sua volta sbeffeggiarli in modo rozzo, con la spada» (*vereor ne nos rustice gladio velit ἀντιμυκτηρίσαι*). Significativamente, nella prima Suasoria senecana, l'oratore Cestio Pio, nel citare a memoria, con qualche imprecisione, il passo in questione⁴⁸, introduce le parole di Cassio con l'avverbio *eleganter*⁴⁹, un termine, questo – lo vedremo meglio in seguito –, che è distintivo di motti e apoftegmi caratterizzati da un'acuta ironia e da un ragionamento tagliente. Lo stesso Cestio Pio è definito da Seneca il Vecchio *'homo nasutissimus'*⁵⁰, mentre si appresta a rispondere con una battuta scherzosa a un giovane oratore privo di modestia.

Per concludere la parentesi sull'avverbio *nasute* impiegato da Seneca, ritengo che, sulla base dei testi greci presi in esame, il termine veicola efficacemente una tradizione che esprimeva l'arguzia di Socrate tramite il significato traslato del termine 'naso'. L'avverbio è inoltre usato in opposizione a *contumaciter* e *superbe*, e tale contrasto lascerebbe certamente intendere un significato che esprima un atteggiamento di critica privo dell'ostentazione di arroganza e dimostrato piuttosto con fine e sottile arguzia. Tuttavia, è innegabile che il senso di derisione individuato nel termine greco $\mu\kappa\tau\eta\rho$ e nei suoi derivati sia percepibile anche nell'avverbio *nasute*, tenendo soprattutto conto che, appena prima, Seneca aveva appellato Socrate *derisor omnium maxime potentium*. L'avverbio esprimerebbe dunque un atteggiamento sarcastico, finalizzato a deridere il sovrano, ma non senza movenze sagaci e argute.

⁴⁵ Cfr. per esempio Lys. fr. 325 S.; Sext. M. 2.117, dove si accenna proprio al fatto che il verbo $\mu\kappa\tau\eta\rho\iota\zeta\epsilon\upsilon$ non significhi «colpire al naso», ma «sbeffeggiare qualcuno».

⁴⁶ Quint. inst. 8.6.59.

⁴⁷ Cic. fam. 15.9.4.

⁴⁸ Come afferma R. Degl'Innocenti Pierini, *Cicerone nella prima età imperiale. Luci e ombre su un martire della repubblica*, in E. Narducci (a cura di), *Aspetti della fortuna di Cicerone nella cultura latina. Atti del III Symposium Ciceronianum Arpinas (Arpino 2002)*, Le Monnier, Firenze 2003, p. 20, si tratta della prima citazione dall'epistolario ciceroniano che leggiamo in Seneca il Vecchio.

⁴⁹ Sen. suas. 1.5 *Eleganter in C. Cassi epistula quadam ad M. Ciceronem missa positum: multum iocatur de stultitia Cn. Pompei adulescentis, [...] deinde ait: "nos quidem illum deridemus, sed timeo ne ille nos gladio ἀντιμυκτηρίσῃ"*; sul passo, cfr. E. Migliario, *Retorica e Storia. Una lettura delle Suasoriae di Seneca Padre*, Edipuglia, Bari 2007, p. 70 e *passim*; come bene mette in luce la studiosa, in un'epoca politica ormai mutata, Seneca il Vecchio riteneva inopportuno «il motteggio mordace nei confronti dei sovrani»: cfr. a riguardo *contr.* 2.4.12 *Mihi videtur admiratione dignus divus Augustus, sub quo tantum licuit, sed horum non possum misereri qui tanti putant caput potius quam dictum perdere.*

⁵⁰ Cfr. Sen. suas. 7.12.8 *Cestius, homo nasutissimus, dissimulavit exaudisse se, ut adulescentem ornatum quasi inpudens <esset> obiurgaret: "quid dixisti? quid? ita te fruar?"*.

Il filosofo che sbeffeggia i potenti in pubblico è un *topos* che ritroviamo per la coppia Diogene e Alessandro Magno e che riguarda appunto anche Bione: proprio il resoconto autobiografico dell'incontro con il re Antigono Gonata, riportato da Diogene Laerzio 4.46-47 (fr. 1a Kind.) – lo vedremo tra breve – mostra come, all'interrogatorio del sovrano, il filosofo risponderà con atteggiamento beffardo. Non a caso, subito dopo la citazione del racconto bioneo, il filosofo verrà descritto da Diogene Laerzio con l'aggettivo *πολύτροπος*, a connotare una sagacia simile quella attribuita a Socrate⁵¹. Vale la pena citare anche Frontone, che, in un'epistola all'imperatore Antonino Pio, alluderà ancora a Socrate, stimato dall'imperatore come un uomo *scitus atque facetus*⁵².

Se, nelle *Tusculanae Disputationes*, un motto del Boristenita è definito *facetus*, è dunque possibile cogliere un'affinità tra la percezione ciceroniana dell'ironia e del personaggio Socrate – la medesima che rileviamo nel passo senecano citato dal *De beneficiis* – e la considerazione mostrata verso «l'eleganza arguta» degli apoftegmi bionei.

Kindstrand mette in luce come la tradizione socratica potesse aver influenzato il linguaggio e lo stile di Bione: «Socrate's general attitude and his way of teaching, combining humour, irony and a mixture of the amusing and the serious are similar in many respects to what we know about Bion»⁵³. Poco prima, lo studioso cita proprio un passo di Cicerone dal *De officiis* 1.134 come prova dell'apprezzamento mostrato per l'εἶδος Σωκρατικόν, considerato un esempio da imitare (*sit ergo hic sermo, in quo Socratici maxime excellunt, lenis minimeque pertinax, insit in eo lepos*), ma non viene in nessun modo evidenziata l'affinità, che accomuna il giudizio sullo stile socratico e la citazione di un *dictum facetum*.

Inoltre, nelle opere filosofiche, Cicerone inserisce sovente episodi socratici che si rifanno a quella versione del Socrate popolare, mediata da un influsso antisthenico e veicolata dal discepolo Senofonte⁵⁴. Come vedremo, questa rappresentazione di Socrate contraddistinta dai tratti tipici dell'uomo virtuoso cinico-antisthenico, e il cui massimo insegnamento è l'autarchia morale, ha esercitato non poca influenza sulla predicazione diatribica.

Significativamente nelle *Tusculanae*, in particolare nel quinto libro, ritroviamo un marcato sostrato popolare identificabile *in primis* nella traduzione di una lettera del saggio Anacarsi in cui il saggio descrive le sue abitudini di vita ciniche⁵⁵ e poi nella

⁵¹ Il *TLL*, s.v. *nasutus*, vol. IX, 1, p. 119, 65, nel glossare il termine nella sua accezione di «fine acutezza», impiega gli aggettivi *sagax*, *acutus*, e, soprattutto, *versutus*, celeberrima traduzione latina, a opera di Livio Andronico, dell'aggettivo odissiaco.

⁵² Fronto 3.6 p. 230.15 van den Hout *Socratem autem ex Soraticorum sumposiis et dialogis et epistulis existimes hominem multum scitum et facetum fuisse, Socratem intelleges Aspasiae discipulum, Alcibiadi magistrum*.

⁵³ Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., p. 43.

⁵⁴ Per la raffigurazione di un Socrate con elementi antisthenici, cfr. S. Prince, *Socrates, Antisthenes, and the Cynics*, in S. Ahbel-Rappe e R. Kamtekar (a cura di), *A companion to Socrates*, Blackwell, Malden-Oxford 2005, pp. 75-92.

⁵⁵ Cic. *Tusc.* 5.90.

presenza di numerosi aneddoti socratici, da cui si svilupperanno *topoi* della tradizione popolare: basti citare l'episodio di Socrate sorpreso a passeggiare di notte per procurarsi il companatico per la cena⁵⁶, collegato al motivo topico della fame come migliore appetito, già presente nei *Memorabili* senofontei⁵⁷. L'episodio di Socrate vagante nella notte, assente nell'opera senofontea, è presente, oltre che in Cicerone, soltanto in Ateneo⁵⁸, da cui credo sia possibile ipotizzare il probabile impiego di raccolte antologiche di materiale socratico, dove l'Arpinate potrebbe aver reperito l'episodio.

3. Διατριβή-*sermo*. Orazio e la paternità bionea

Per quanto riguarda Orazio, l'aggettivo *Bioneus*, riferito ai propri *Sermones*, sembra presupporre e rivendicare una tradizione associata a mordace ironia, sebbene non sia di per sé sufficiente a provare la diretta conoscenza di un *corpus* di testi bioneo.

Inoltre, come è stato supposto a partire da Heinze⁵⁹, e poi riaffermato da Moles⁶⁰, il termine *sermo*, nelle intenzioni di Orazio, potrebbe costituire una glossa del greco διατριβή, termine impiegato da Diogene Laerzio proprio per definire l'opera di Bione «e quelli a lui associati»⁶¹ (2.77 ὡς φασιν οἱ περὶ τὸν Βίωνα ἐν ταῖς Διατριβαῖς). Gowers si spinge oltre⁶² nel formulare una sua originale ipotesi. Nell'esordio della satira 1.1, Orazio sviluppa il tema della μεμψιμοιρία, descrivendo vicende di uomini scontenti della propria sorte (vv. 1-12). Ai vv. 13-14 il poeta chiosa alludendo all'esistenza di altri numerosi esempi «che sfinirebbero persino il loquace Fabio»: *Cetera de genere hoc-adeo sunt multa-loquacem / delassare valent Fabium*. Nel verbo *delasso*⁶³ la studiosa vede una traduzione-glossa del verbo διατριβεῖν⁶⁴, come se il poeta affermasse di evitare la banalità degli *exempla* relativi al repertorio diatribico tradizionale: «he is only just avoiding the irritating insistence of the sermonizing genre». Con una tale affermazione Gowers dimostra quindi di accettare per Orazio

⁵⁶ Cic. *Tusc.* 5.89 *Socraten ferunt, cum usque ad vesperum contentius ambularet quaesitumque esset ex eo, quare id faceret, respondisse se, quo melius cenaret, obsonare ambulando famem.*

⁵⁷ Cfr. Xen. *Mem.* 1.3.5.

⁵⁸ Athen. 4.157e Σωκράτης δὲ καὶ πολλάκις κατελαμβάνετο διαπεριπατῶν ἑσπέρας βαθείας πρὸ τῆς οἰκίας καὶ πρὸς τοὺς πυνθανομένους 'τί τηνικάδε;' ἔλεγεν ὄψον συνάγειν πρὸς τὸ δειπνον.

⁵⁹ Heinze, *De Horatio*, cit., pp. 6 sg.

⁶⁰ Moles, s.v. *Diatribes*, cit., pp. 463 sg.; Id., *Philosophy*, cit., pp. 165 sg.

⁶¹ Sulla base del confronto con altri passi di Diogene Laerzio, Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., pp. 148 sg. interpreta invece l'espressione οἱ περὶ τὸν Βίωνα come riferita al solo Bione.

⁶² E. Gowers, *The Restless Companion. Horace, Satires 1 and 2*, in K. Freudenburg (a cura di), *The Cambridge Companion to Roman Satire*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 54 nota 41, ed Ead. *Horace. Satires. Book I*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, p. 66.

⁶³ Cfr. A. Minarini, Q. Orazio Flacco. *La satira 1,1*, Pàtron, Bologna 1977, p. 50, che definisce il verbo «un volgarismo, almeno ai tempi di Orazio, il cui unico antecedente è Plaut. *Asin.* 872 *labore delassatum*».

⁶⁴ «*Delassare*: [...] Glosses Greek διατριβεῖν 'to wear out time (in talking)', hence a further labelling of Horace's manoeuvres so far as wearisome 'diatribe'», Gowers, *Horace*, cit., p. 66.

la consapevolezza che il verbo διατριβεῖν, «sfinire» e, conseguentemente, la parola διατριβή, fossero impiegate per indicare quella produzione di età ellenistica, che appunto siamo soliti definire, vedremo quanto a ragione, 'diatribica'.

Prima di entrare nel merito, per confutare o accettare tale ipotesi, è infatti necessario soffermarsi qui sul controverso dibattito⁶⁵ circa la legittimità dell'impiego della parola 'diatriba', nelle varie accezioni che le sono state assegnate dalla critica moderna.

È a partire dall'Usener⁶⁶, che alle opere di Bione viene associato il titolo di *Diatribē*, fornendo probabilmente lo spunto per l'equivoco per cui la parola διατριβή indicherebbe un preciso genere letterario, di cui Bione sarebbe il *protos eureses* e anche il più influente portavoce⁶⁷. Sostiene infatti Usener: «Bio Borysthenita sermonibus suis (διατριβαί nomen erat) genus cynicum severitate risuque mixtum perfecit».

Credo che, nel caso di Diogene Laerzio, il termine διατριβή alluda più che altro a una generica esposizione orale di argomento etico, una trattazione filosofica, una lezione che prevede uno scambio con studenti-uditori, come anche la possibilità di una trascrizione scritta. Come già lo studio di Halbauer sottolinea lucidamente⁶⁸, nel termine διατριβή non c'è nessuna indicazione di forma stilistica, nessuna allusione quindi a quel genere 'popolare' dotato di caratteristiche proprie e riconoscibili, che, come cosa ormai pacifica, appare mera postulazione moderna⁶⁹. Nell'analisi dello studioso, la parola διατριβή indicherebbe in primo luogo una sorta di occupazione, poi un insegnamento filosofico e infine la trascrizione di queste lezioni, che assumerebbero così la forma di trattati scritti. Tantomeno mi sembra possibile pensare all'impiego del termine διατριβή per intendere il titolo complessivo delle opere di Bione. A questo proposito, gli unici due titoli fornitici dallo Stobeo per quanto riguarda le singole trattazioni filosofiche sono Περὶ τῆς ὀργῆς e Περὶ δουλείας⁷⁰, e corroborano l'idea di un discorso, che doveva sviluppare un tema etico prestabilito.

⁶⁵ Rimando al capitolo *La question de la diatribe* di Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 42 sgg., che offre una vasta rassegna sulle posizioni riguardo alla nozione di 'diatriba cinico-stoica'; utile anche Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., pp. 21-25; S.K. Stowers, *The Diatribe*, in D.E. Aune (a cura di), *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*, Scholars Press, Atlanta 1988, pp. 71-83.

⁶⁶ Usener, *Epicurea*, cit., p. 69.

⁶⁷ Cfr. l'importante volume di P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen*, Mohr, Tübingen 1972⁴ (edd. origg. 1907, 1912², 1912³), pp. 39 sgg., in cui si insiste sul concetto di 'genere letterario' diatribico che, da Bione fino a Epitteto, subirebbe una chiara evoluzione di stile e funzione letteraria: la diatriba, da un discorso vivace, di intrattenimento, in cui al tono serio si unirebbe quello comico – lo σπουδαιογέλοιοιον –, diverrebbe più seria e pedante nelle composizioni di Musonio Rufo, Plutarco o Dione di Prusa, per ritornare, con Epitteto, alla vivacità del discorso bioneo.

⁶⁸ Halbauer, *De diatribis*, cit., pp. 3 sgg.

⁶⁹ Ribadisce Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., p. 23: «The name διατριβή tells us nothing of the literary form but refers exclusively to the circumstances under which this literary work was originally delivered».

⁷⁰ Stob. 3.2.28; 4.19.42 (= t9a-b Kind.).

In un acceso, quanto breve, contributo del 1982⁷¹, Jocelyn non soltanto polemizza con l'impiego della parola διατριβή nell'accezione di genere letterario con caratteristiche riconoscibili, di cui Bione sarebbe l'inventore, ma rifiuta anche l'uso del termine per indicare qualsiasi forma di trattazione filosofica orale o scritta. La polemica mi pare giustificata a patto che ci si limiti a non accettare il significato di 'diatriba' intesa come genere letterario codificato, che certamente non doveva essere percepito dagli antichi in questi termini. Tuttavia, per quanto emerge dal breve articolo, Jocelyn si sforza di dimostrare che, laddove non esisteva il genere della 'diatriba cinico-stoica', non è neppure giusto impiegare il termine διατριβή per indicare un discorso, una lezione filosofica di forma orale, come anche scritta. Lo studioso cerca di mettere in evidenza come la parola διατριβή possa indicare innanzitutto il luogo, cioè la scuola in cui si svolgevano le lezioni filosofiche⁷², oppure come il verbo διατρίβειν riguardasse esclusivamente il tempo che il filosofo spendeva nella propria attività filosofica⁷³. Laddove è invece innegabile che la parola διατριβή implichi il significato di «discorso»⁷⁴, Jocelyn specifica che si tratta di un discorso che non coinvolge soltanto la persona nominata, ma che riguarda anche gli altri presenti, prefigurando quindi una sorta di dibattito, che escluderebbe in questo modo la forma del monologo bioneo.

A mio avviso, nelle intenzioni di Diogene Laerzio, il termine διατριβή relativo a Bione poteva indicare una trascrizione, una rielaborazione di discussioni avvenute tra il filosofo e un uditorio. Da qui, se pur non si tratti di un dialogo inteso alla maniera platonica, l'impiego della parola διατριβή attribuita alle opere di Bione e a «quelli a lui associati», potrebbe suggerire una dissertazione etica in cui era previsto l'intervento, nella sua fase orale, di un possibile interlocutore. La presenza dell'interlocutore sembra essere ancora percepibile in quella voce 'avversaria', che esprime provocatoriamente un concetto negativo, in antitesi alla morale predicata, oppure una semplice obiezione. La *vox ficta*, insieme alla movenza retorica di rivolgersi a un secondo interlocutore con domande o con semplici «formule interrogative meccanizzate»⁷⁵, è rintracciabile nei frammenti bionei posseduti sebbene, come nota Kindstrand⁷⁶, sia un tratto stilistico eccessivamente esasperato dalla critica; tali elementi retorici sono in ogni caso presenti nei frammenti di Telete e ricorreranno ad

⁷¹ Jocelyn, *Diatribes*, cit., e Id., *Diatribes and the Greek*, cit.

⁷² Cfr. Jocelyn, *Diatribes*, cit., p. 3 per i passi citati; riporto qui soltanto Athen. 5.213d μη περιδωμεν δέ, ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τὴν ἱερὰν τοῦ Ἰάκχου φωνὴν κατασειγασμένην καὶ τὸ σεμνὸν ἀνάκτορον τοῖν θεοῖν κεκλημένον καὶ τῶν φιλοσόφων τὰς διατριβὰς ἀφώνους.

⁷³ Cfr. *Ibidem* per gli esempi addotti; si legga ad esempio Athen. 5.211e ἐν τῇ Ἐρυμνέως τοῦ περιπατητικοῦ σχολῇ διέτριβέ τις Ἀθηνίων προσκαρτερῶν τοῖς λόγοις.

⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 4 per l'elenco dei passi citati.

⁷⁵ Mi avvalgo della formula impiegata da Zangrado, *L'espressione*, cit., pp. 91 sgg., che offre una ricca panoramica degli stilemi retorici 'diatribici' impiegati in una rosa di testi scelti, che prevedono Orazio, Seneca, Plutarco, Dione Crisostomo e naturalmente Epitteto (a partire da p. 86).

⁷⁶ Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., p. 30; sulle domande a un interlocutore fittizio e sulla *vox* dell'avversario, si veda Weber, *De Senecae philosophi*, cit., pp. 24 sgg.

esempio nella predicazione di Epitteto, i cui discorsi, nella forma della trascrizione del suo allievo Arriano, sono non a caso definiti con il termine διατριβαί⁷⁷.

Altrove⁷⁸, Diogene Laerzio 4.47, parlando ancora dell'opera di Bione, oltre a citare gli ἀποφθέγματα, nomina gli ὑπομνήματα. Nonostante il termine abbia un ampio raggio di utilizzo⁷⁹, si potrebbe qui intendere come «nota, appunto», sempre presupponendo un'origine da una trattazione orale, che viene poi in qualche modo trascritta dall'autore⁸⁰.

Se si presuppone in via ipotetica che Diogene Laerzio impieghi il termine διατριβή per indicare trattazioni-dissertazioni, in cui, anche in presenza di un testo scritto, permane una traccia di oralità, non sembra comunque che la parola fosse già impiegata da Bione per definire la propria produzione letteraria. Né possiamo avere la certezza che, ai tempi di Orazio, il termine διατριβή potesse designare la produzione bionea. Lo pseudo Acrone mostra di interpretare il termine oraziano *sermo* come una possibile traduzione delle διατριβαί cui fa cenno Diogene Laerzio, se, nello *scholium a epist.* 2.2.60, parla di *Bionei lividi et amari ioci* – cioè la satira – e poi delle *disputationes* di Bione, con l'impiego di una parola che sembra glossare il greco διατριβή nella sua accezione di 'dibattito-conversazione'. Tuttavia, si tratta ancora di una testimonianza troppo tarda per rendere accettabile l'ipotesi che il termine oraziano *sermo* alluda o glossi il lavoro filosofico del Boristenita; in questo modo, anche l'affascinante supposizione avanzata da Gowers, secondo cui il verbo *delassare*, nella satira 1.1.14, sia da interpretare come una glossa di διατριβω, difficilmente può essere verificata.

Se dunque non possiamo avere la certezza che Orazio, nel definire *sermones* le proprie satire, voglia glossare la definizione delle διατριβαί bionee, nel medesimo verso oraziano dell'*epist.* 2.2.60, sembra però nascondersi un altro indizio che Orazio voglia alludere all'opera di Bione. Il *sal niger*, infatti, da una parte rappresenta lo spirito 'nero', aggressivo e abrasivo che contraddistingue la satira e il suo tono pungente: il verso sarebbe così da interpretare come un'endiadi che voglia significare «sale abrasivo delle satire nello stile di Bione»⁸¹. La famosa descrizione di Lucilio in *serm.* 1.10.3-482, in cui il poeta è ritratto nell'azione di strofinare di sale la città, richiama proprio questa stessa immagine relativa alla mordacità satirica. Tuttavia, come sug-

⁷⁷ Sulle diatribe di Epitteto e i moduli stilistici diatribici, cfr. Halbauer, *De diatribis*, cit.; per un lavoro recente sul debito che Epitteto contrae con la predicazione diatribica, si veda invece Zangrado, *L'espressione*, cit.

⁷⁸ Cfr. D.L. 4.47 πλεῖστά τε καταλέλοιπεν ὑπομνήματα, ἀλλὰ καὶ ἀποφθέγματα χρειώδη πραγματεῖαν περιέχοντα.

⁷⁹ Cfr. *TLG*, s.v. ὑπόμνημα, vol. VIII, p. 383-384: *Omnis philosophica et historica scripta [...] a Diogene Laertio in enumerandis philosophorum opusculis ὑπομνήματα alias tamen συγγράμματα vel βιβλία promiscue vocata sunt*; cfr. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., pp. 21 sg.

⁸⁰ Sono d'accordo con Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., pp. 23 sg., sull'ipotizzare che fosse Bione a trascrivere gli appunti, e non i suoi studenti.

⁸¹ Cfr. Brink, *Horace*, cit., p. 300.

⁸² *Hor. serm.* 1.10.3-4 *At idem, quod sale multo / urbem defricuit, charta laudatur eadem.*

gerito in primo luogo da Fritzsche⁸³, nel *sal niger* potremmo anche leggere un riferimento al mestiere del padre di Bione – il venditore di pesce sotto sale –, a enfatizzare così l'eredità bionea sulla poesia satirica oraziana fin dagli ascendenti familiari. Che il padre di Bione fosse un liberto (ἀπελεύθερος) «che si forbiva il naso con il braccio, cioè un venditore di pesci in salamoia» è Bione stesso a riferirlo, nel racconto autobiografico dell'incontro con il re Antigono Gonata, episodio, questo, testimoniato nei frammenti 1-2 Kind.⁸⁴ Nel racconto bioneo vi sono tracce di tradizioni che sono presenti in testi letterari, e, per esempio, quando il re Antigono si rivolge al filosofo per avere informazioni sulla sua persona, cita il verso omerico τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν, ποίη πόλις ἠδὲ τοκῆς⁸⁵, presente sette volte nell'*Odissea*. Una volta spiegata la propria situazione familiare, Bione cita a sua volta un verso omerico (ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὐχομαι εἶναι)⁸⁶, e la citazione dall'*Iliade*, come giustamente sottolinea Bonandini⁸⁷, è da interpretare come una dichiarazione programmatica di presa di distanza dal mondo dell'*epos* e dai suoi ideali⁸⁸. La medesima apostrofe omerica impiegata dal re Antigono Gonata è rivolta da Zeus al filosofo Menippo, protagonista del dialogo luciano *Icaromenippo*⁸⁹, ma è anche presente nell'*Apocolocyntosis* di Seneca⁹⁰. Nel *Ludus* senecano è Ercole che interroga sospettoso l'imperatore Claudio,

⁸³ Cfr. T. Fritzsche, *Menipp und Horaz. Ein Beitrag zur Geschichte der Satire*, Opitz, Güstrow 1871; si vedano anche, oltre a Brink, *Horace*, cit., p. 300, i commenti di A. Kiessling e R. Heinze, Q. *Horatius Flaccus. Briefe*, Berlin 1961⁷ (edd. origg. 1884, 1889², 1914³, 1930⁴, 1955⁵, 1957⁶), p. 253 e di P. Fedeli (a cura di), *Quinto Orazio Flacco. Le epistole. L'arte poetica*, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato: Libreria dello Stato, Roma 1997, pp. 1410 sg.; cfr. inoltre Heinze, *De Horatio*, cit., p. 6; E. Fraenkel, *Horace*, Clarendon Press, Oxford 1966² (ed. orig. 1957), tr. it. Salerno 1993, pp. 6 sg.

⁸⁴ Fr. 1a Kind. (= D.L. 4.46.47) 'ἐμοῦ ὁ πατὴρ μὲν ἦν ἀπελεύθερος, τῷ ἀγκῶνι ἀπομυσοσόμενος (διεδήλου δὲ τὸν ταρχέμπορον) γένος Βορυσθενίτης'; fr. 1b (= Suda α 249 Adler); 1c (= Suda σ 1377 Adler); 2 Kind. (= Stob. 4.29.13).

⁸⁵ Il verso ricorre in sette punti diversi dell'*Odissea*: 1.170; 5.264; 10.325; 14.187; 15.264; 19.105; 24.298; è presente, variato nel secondo emistichio, in 7.238; cfr. anche *Il.* 21.150; il primo emistichio è citato anche da Senofane (*VS* 21 B 22.4).

⁸⁶ Cfr. *Il.* 6.211 = 20.241.

⁸⁷ Cfr. A. Bonandini, *Il contrasto menippeo: prosimetro, citazioni e commutazione di codice nell'Apocolocyntosis di Seneca. Con un commento alle parti poetiche*, Università degli Studi di Trento-Dipartimento di studi Letterari, Linguistici e Filologici, Trento 2010, p. 67.

⁸⁸ «Nella tradizione menippea e diatribica, dunque, delle citazioni è fatto per lo più un uso dialogico e integrato nella narrazione [...] esso serve a rimarcare il contrasto tra i punti di vista diversi, che risulta sottolineato con forza sia che l'interlocutore risponda a sua volta con un altro *excerptum*, sia che scelga invece di esprimersi in prosa», Bonandini, *Il contrasto*, cit., p. 67.

⁸⁹ Luc. *Icar.* 23 ὁ δὲ Ζεὺς μάλα φοβερῶς, δριμύ τε καὶ τιτανῶδες εἰς ἐμὲ ἀπιδῶν, φησὶ 'Τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν, πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆς'; cfr. A. Camerotto (a cura di), *Luciano di Samosata. Icaromenippo o L'uomo sopra le nuvole*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2009, p. 130; si veda ivi, pp. 130 sg. per contesti aristofanei in cui, pur senza ricorrere al verso omerico, si chiedono notizie a qualcuno circa i natali e la patria.

⁹⁰ Per la citazione omerica nel *Ludus* senecano, ma anche per le citazioni omeriche in testi della tradizione satirico-menippea, cfr. Bonandini, *Il contrasto*, cit., pp. 58-70.

appena giunto nell'Olimpo⁹¹. Claudio, come Bione, risponde a sua volta con una citazione omerica, in questo caso però concatenata a quella precedentemente citata da Ercole. La trovata senecana di ribattere a una citazione con quella appena successiva, va ricondotta alla «medesima tecnica contrastiva»⁹², come afferma ancora Bonandini⁹³. A riprova di quanto 'il botta e risposta' delle citazioni omeriche fosse significativo per la tradizione menippea e diatribica, la studiosa adduce inoltre un passo di Epitteto⁹⁴ in cui Alessandro si rivolge a Diogene Cinico, impiegando un verso dell'*Iliade* (Il. 2.24), cui il filosofo risponde con il verso successivo a quello impiegato dal macedone (v. 25).

Non è possibile provare se Seneca e Luciano, impiegando il verso omerico, tenessero a mente proprio il bozzetto bioneo del filosofo di fronte al tiranno. Fatto sta che l'uso dell'apostrofe diviene un *topos* in una tradizione significativamente 'menippea', tenendo obbligatoriamente presente il legame che la perduta opera del Cini-co Menippo aveva stabilito con la tradizione popolare della diatriba.

Tornando ai legami tra Orazio e Bione, Moles, in un recente studio⁹⁵, avalla l'ipotesi, sostenuta già da Heinze⁹⁶, che, nella satira sesta del primo libro, Orazio voglia deliberatamente tracciare un parallelismo biografico con la figura di Bione, volendo evocare, con la narrazione della prima visita a Mecenate, l'incontro tra il Boristenita e il re Antigono. Ben diciassette ipotetici punti di contatto vengono rintracciati tra le due figure⁹⁷, sulla base dell'idea, espressa da entrambi, che il valore dell'uomo non deriva inevitabilmente da nobili natali, e soprattutto per il simile status sociale delle due figure paterne. Se, a mio avviso, Moles esercita non poche forzature nell'individuare una deliberata e costante immedesimazione da parte di Orazio con la figura di Bione, tuttavia mi pare innegabile che, nella satira VI, si percepisca un tentativo di rivendicare una paternità letteraria bionea.

A prova di ciò, colpisce ancora di più il fatto che lo studioso non abbia preso in considerazione anche la vita di Orazio svetoniana⁹⁸, di cui ci occuperemo tra breve,

⁹¹ Sen. *Apoc.* 5 *Diligentius intuenti visus est quasi homo. Accessit itaque et quod facillimum fuit Graeculo, ait: τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν, ποιη πόλις ἡδὲ τοκῆς; Claudius gaudet esse illic philologos homines, sperat futurum aliquem historiis suis locum.*

⁹² Cfr. Bonandini, *Il contrasto*, cit., p. 68 nota 93 per la bibliografia ivi citata.

⁹³ Ivi, p. 67.

⁹⁴ Ivi, p. 68; Epict. 3.22.92 πάλιν Ἀλεξάνδρῳ ἐπιστάντι αὐτῷ κοιμωμένῳ καὶ εἰπόντι 'οὐ χρὴ παννύχιον εὔδειν βουλευφόρον ἄνδρα' ἔνυπνος ἔτι ὦν ἀπήνητησεν 'ῥ' λαοί τ' ἐπιτετράφαται καὶ τόσσα μέμνην'.

⁹⁵ Cfr. Moles, *Philosophy*, cit., pp. 165-180.

⁹⁶ Heinze, *De Horatio*, cit., pp. 5 sgg.

⁹⁷ Moles, *Philosophy*, cit., pp. 166 sg.

⁹⁸ Sul *De poetis* di Svetonio, cfr. l'edizione datata, ma non ancora superata, di A. Reifferscheid, *C. Svetoni Tranquilli praeter Caesarum libros reliquiae*, Teubner, Lipsiae 1860. Utile è anche l'edizione di A. Rostagni, *Svetonio De poetis e biografii minori. Restituzione e commento di Augusto Rostagni*, Chiantore, Torino 1944 (rist. Loescher, Torino 1964), come anche la nuova edizione del volume di E. Paratore, del 1946 (E. Paratore, *Una nuova ricostruzione del 'De poetis' di Svetonio. Nuova edizione a cura di C. Questa et al. Saggio introduttivo di A. Barchiesi*, Quattroventi, Urbino 2007), che si può anche considerare una *summa* della vivace querelle 'svetoniana' intrapresa dal Paratore proprio contro il Rostagni.

ma soprattutto, che non abbia ritenuto rilevante il v. 29 della satira oraziana analizzata.

Nella satira 1.6.24, dall'*exemplum* di Tillio, che si candida al tribunato della plebe, scaturisce la riflessione sull'invidia che colpisce i personaggi dediti alla vita pubblica (vv. 24-26 *quo tibi, Tilli, / sumere depositum clavom fierique tribuno? / invidia adcrevit, privato quae minor esset*). Orazio si focalizza quindi sulla situazione di quanti decidono di rivestire una carica senatoria, qui rappresentata dal laticlavio e dalle corregge di pelle nera, dovendo poi predisporre alla curiosità morbosa sulle origini dei propri antenati (vv. 27-29 *nam ut quisque insanus nigris medium impediit crus / pellibus et latum demisit pectore clavom / audit continuo «quis homo hic est? Quo patre natus?»*). Nelle interrogative *quis homo hic est? Quo patre natus?* sembra possibile scorgere una chiara eco del verso omerico τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν, ποίη πόλις ἦδὲ τοκῆς, che, come abbiamo osservato nel racconto di Bione, è impiegato da Antigono Gonata per informarsi sulle origini del filosofo, ma è anche presente nei contesti menippeï di Luciano e Seneca. Questo dettaglio sembrerebbe accreditare l'ipotesi di una tradizione in cui la citazione del verso omerico diviene emblematica per ottenere informazioni sulle origini familiari di un personaggio e che, probabilmente, trovava, se non il primo, un esponente quantomeno significativo in Bione. Una tradizione, quindi, di cui Orazio dimostrerebbe di essere consapevole. Nella satira 1.6, le domande *quis homo hic est? Quo patre natus?* non sono direttamente formulate da un potente e rivolte a un secondo interlocutore, ma ricorrono come parole di una *vox ficta* per esemplificare la tendenza comune a informarsi sulle origini degli aspiranti senatori (vv. 27 *ut quisque*; 29 *audit continuo*). In questo modo, Orazio sembra compiere un passo successivo nella tradizione, traducendo liberamente il verso formulare omerico, ma anche manipolandolo nel creare un meta-procedimento per cui gli interrogativi assurgono a simbolo tradizionale dell'eccessiva preoccupazione per la discendenza dei familiari.

Dopo il paragone con i ragazzi che, come il personaggio di Barro, hanno fama di seduttori, spingendo le ragazze a esaminare loro ogni parte del corpo (vv. 30-33), Orazio ribadisce che chi aspira a prendersi cura dello stato «costringe l'umanità intera a chiedergli da quale padre fosse nato e se fosse disonorato da una madre di origine plebea» (vv. 36 sg. *quo patre sit natus, num ignota matre inhonestus, / omnis mortalis curare et quaerere cogit*).

Oltre all'interrogativa indiretta *quo patre natus*, che riprende la domanda formulare sopra citata, anche la prospettiva di un'*ignota mater* di cui sopportare l'onta sembra evocare il quadro familiare di Bione, che, come leggiamo aveva per madre una donna «tale e quale un uomo come suo padre avrebbe potuto sposare, cioè proveniente da una casa di malaffare»⁹⁹. Non soltanto Orazio allude al personaggio di Bione, come a rivendicarne l'eredità satirica, ma trasforma anche il quadro familiare bioneo in paradigma, in *exemplum* tradizionale delle umili origini con cui doversi rapportare. Se la satira 1.6 apre quindi uno scorcio allusivo sull'episodio di Bione alla

⁹⁹ Fr. 1a.8 Kind. μήτηρ δὲ οἶαν ὁ τοιοῦτος ἀν γήμαι, ἀπ' οἰκήματος.

corte del re Antigono, l'emistichio *quis homo hic est? Quo patre natus?* e poi il v. 36 accreditano da una parte la similitudine tra il poeta e il Boristenita, dall'altra mostrano come Orazio giocasse con l'episodio biografico di Bione fino a creare una meta-allusione in cui l'interrogatorio sulle proprie origini, espresso nella formularità omerica, diviene una situazione topica, che riguarda, come viene non a caso specificato, *omnis mortalis* (v. 37).

Per quanto riguarda la vita di Orazio svetoniana, all'inizio della biografia è presente in primo luogo il riferimento al padre di Orazio¹⁰⁰, liberto ed esattore delle aste pubbliche, elementi, questi, di cui si evidenzia la veridicità, data la fonte diretta oraziana (*ut ipse tradit*). Di seguito, il testo fornisce una seconda tradizione (*ut vero creditum est*) secondo cui il padre di Orazio sarebbe stato un venditore di pesce salato, un *salsamentarius*¹⁰¹. Questa diceria è spiegata con l'aneddoto di una lite in cui un acceso interlocutore avrebbe rinfacciato a Orazio di aver visto molte volte suo padre «pulirsi il naso con il braccio». Certamente, alludere con disprezzo al gesto di pulirsi il naso con il braccio, come conseguenza del vendere pesci in salamoia, e specialmente in riferimento a un padre, era un'offesa tradizionale. Già nella *Rhetorica ad Herennium* 4.67¹⁰², per spiegare la figura della *consequentia*, si riporta proprio l'esempio di un figlio di un venditore di pesci salati redarguito con l'associazione a un padre che «soleva pulirsi il naso con il gomito». Plutarco¹⁰³ impiega la stessa immagine proprio per spiegare la differenza tra l'offesa (λοιδορία), che avviene direttamente, e il motteggio (σκώμμα), che è indiretto. Se è un'offesa apostrofare qualcuno definendolo 'mercante di aringhe', affermare che questi si pulisce il naso con il braccio rappresenta invece un motteggio. Macrobio *Sat.* 7.3.6 tradurrà quasi alla lettera concetti come quelli presenti nel passo di Plutarco, mentre, più interessante ai nostri fini è un passo del commento a *Il.* 6.211 di Eustazio¹⁰⁴, in cui il medesimo aneddoto bioneo, riportato quasi fedelmente, è associato al Cinico Antistene, un errore di memoria, probabilmente, ma anche dimostrazione della fluidità cui era soggetta l'aneddotica cinica.

¹⁰⁰ Svet. *Vita Hor.* p. 44, 1-4 R. Q. *HORATIVS FLACCVS, Venusinus, patre ut ipse tradit libertino et auctionum coactore, [ut vero creditum est salsamentario, cum illi quidam in altercatione exprobrasset: quotiens ego vidi patrem tuum brachio se emungentem!]*.

¹⁰¹ Un cenno a tale notizia biografica in A. La Penna, *Saggi e studi su Orazio*, Sansoni, Firenze 1993, p. 233.

¹⁰² *Rhet. Her.* 4.67 *Per consequentiam significatio fit, cum res, quae sequantur aliquam rem, dicuntur, ex quibus tota res relinquitur in suspitione; ut si salsamentari filio dicas: «Quiesce tu, cuius pater cubitis emungi solebat»; per un commento al passo, cfr. Calboli, *Cornifici Rhetorica*, cit., pp. 303 sg.*

¹⁰³ Plut. *Quaest. conv.* 631d ὁ γὰρ εἰπὼν ταριχοπώλην αὐτόθεν ἐλοιδορήσεν, ὁ δὲ φήσας ἑμνήμεθά σε τῷ βραχίονι ἀπομυττόμενον ἔσκωψεν, «infatti chi chiama un altro "mercante di aringhe" lo offende direttamente, ma chi dice: "mi ricordo che tu ti pulivi il moccolo con il braccio" pronunzia un motteggio», tr. A. Caiazza.

¹⁰⁴ Eust. *ad Il.* 6.211 p. 294 Van Der Valk Ἐντεῦθεν καὶ ὁ Κυνικός Ἀντισθένης χρησάμενος πρὸς τὸν ἀνακρίνοντα τὸ γένος αὐτοῦ εἰπὼν, ὡς ἐμοὶ πατήρ μὲν ἦν τῷ ἀγκῶνι ἀπομωσσομένος, ἤγουν ταριχέμπορος; cfr. anche *ad Il.* 8.457 p. 615 Van Der Valk.

Seneca, la cosiddetta diatriba cinico-stoica e la ricerca di una morale austera

Tornando a Orazio, la notizia sul padre *salsamentarius* è dunque prova di un'assimilazione tra la figura di Orazio satirico e quella di Bione, che certamente era stata suggerita dallo stesso poeta, ma che ha indotto la tradizione a sovrapporre i dettagli biografici bionei a quelli del Venosino.

Il fatto che, nella biografia svetoniana, si insista proprio sulla non provata veridicità della fonte (*ut vero creditum est*) esorta infatti a ipotizzare una tradizione che, sulla base delle allusioni oraziane, arriva a far coincidere le due figure. Reifferscheid, nella sua ormai datata edizione dei frammenti di Svetonio¹⁰⁵, considerava un'interpolazione il passo in questione, ma ritengo che l'affermazione *ut vero creditum est*, a chiosare la notizia del padre pizzicagnolo, sia da prendere in considerazione come una prova di una sovrapposizione tra i due personaggi, percepita già ai tempi della composizione delle vite svetoniane¹⁰⁶.

Se la *Vita Horatii* svetoniana serve quindi a suffragare una *communis opinio* che sovrapponeva la figura di Orazio a quella di Bione, l'assimilazione con il Boristenita appare suggerita in primo luogo dal poeta.

Sulla base di questa deliberata associazione, sembrerebbe quindi che Orazio avesse presente il testo di Bione in cui si alludeva ai propri dettagli biografici, e, se certa e nitida è la volontà di ascrivere la propria opera satirica tra le fila della tradizione bionea, marcandone l'eredità sul *modus* stilistico cosiddetto diatribico e sulla salace mordacità, sembrerebbe scontato supporre che il poeta conoscesse perlomeno una parte rappresentativa dell'opera bionea, anche se ipoteticamente in forma diciamo così 'antologica'.

4. Le citazioni di Bione nel *De tranquillitate animi* senecano

Per quanto riguarda i rapporti tra Seneca e l'opera di Bione, sono tre le citazioni in cui compare il nome del Boristenita, due delle quali nel *De tranquillitate animi*. La prima sentenza bionea è presente nell'ottavo capitolo del dialogo dove si tratta del tema dei patrimoni, definiti «massima causa delle preoccupazioni umane». Cito per comodità l'intero capitolo:

Tranq. 8.1-9

[1] Transeamus ad patrimonia, maximam humanarum aerumnarum materiam. Nam, si omnia alia quibus angimur compares, mortes, aegrotationes, metus, desideria, dolorum laborumque patientiam, cum iis quae nobis mala pecunia nostra exhibet, haec pars multum praegravabit. [2] Itaque cogitandum est quanto levior dolor sit non habere quam perdere, et intellegemus paupertati eo minorem tormentorum quo minorem damnorum esse materiam. Erras enim si putas animosius detrimenta divites ferre: maximis minimisque corporibus par

¹⁰⁵ Svet. *Vita Hor.* p. 44, 1-4 R.: cfr. *supra* p. 35 nota 100.

¹⁰⁶ Cfr. Rostagni, *Svetonio*, cit., p. 110, contro la scelta di Reifferscheid di espungere il passo con la 'diceria', giacché «corrisponde in pieno al metodo di Svet. di affiancare tradizioni contrapposte, e particolarmente corrisponde alla curiosità e all'interesse suo per le voci scandalistiche».

est dolor vulneris. [3] Bion eleganter ait non minus molestum esse calvis quam comatis pilos velli. Idem scias licet de pauperibus locupletibusque, par illis esse tormentum: utriusque enim pecunia sua obhaesit nec sine sensu revelli potest. Tolerabilius autem est, ut dixi, faciliusque non acquirere quam amittere, ideoque laetiores videbis quos numquam fortuna respexit quam quos deseruit. [4] Vidit hoc Diogenes, vir ingentis animi, et effecit ne quid sibi eripi posset. Tu istud paupertatem, inopiam, egestatem voca, quod uoles ignominiosum securitatis nomen impone: putabo hunc non esse felicem, si quem mihi alium inveneris cui nihil pereat. Aut ego fallor, aut regnum est inter avaros, circumscriptores, latrones, plagarios unum esse cui noceri non possit. [5] Si quis de felicitate Diogenis dubitat, potest idem dubitare et de deorum immortalium statu, an parum beate degant quod nec praedia nec horti sint nec alieno colono rura pretiosa nec grande in foro faenus. Non te pudet, quisquis divitiis astupes? Respice aedem mundum: nudos videbis deos, omnia dantes, nihil habentes. Hunc tu pauperem putas an diis immortalibus similem, qui se fortuitis omnibus exuit? [6] Feliciorum tu Demetrium Pompeianum vocas, quem non puduit locupletiorum esse Pompeio? Numerus illi cotidie seruorum velut imperatori exercitus referebatur, cui iamdudum divitiae esse debebant duo vicarii et cella laxior. [7] At Diogeni servus unicus fugit nec eum reducere, cum monstraretur, tanti putavit: «Turpe est, inquit, Manen sine Diogene posse vivere, Diogenem sine Mane non posse». Videtur mihi dixisse: «Age tuum negotium, Fortuna, nihil apud Diogenem iam tui est: fugit mihi servus, immo liber abii». [8] Familia petit vestiarium victumque; tot ventres avidissimorum animalium tuendi sunt, emenda vestis et custodiendae rapacissimae manus et flentium detestantiumque ministeriis utendum. Quanto ille felicior, qui nihil ulli debet nisi cui facillime negat, sibi! [9] Sed, quoniam non est nobis tantum roboris, angustanda certe sunt patrimonia, ut minus ad iniurias fortunae simus expositi. Habiliora sunt corpora in bello quae in arma sua contrahi possunt quam quae superfunduntur et undique magnitudo sua vulneribus obicit; optimus pecuniae modus est, qui nec in paupertatem cadit nec procul a paupertate discedit.

La seconda citazione è invece inserita nel capitolo 15, quando Seneca riflette sul migliore atteggiamento da tenere di fronte ai *vulgi vitia*:

Tranq. 15.4

[4] Singula propter quae laeti ac tristes sumus sibi quisque proponat, et sciet verum esse quod Bion dixit, omnia hominum negotia simillima initiis esse nec vitam illorum magis sanctam aut se veram esse quam conceptum.

Commentatori e studiosi non hanno mancato di evidenziare le influenze ciniche, o diatribiche, che innervano entrambi i capitoli in cui sono inserite le citazioni¹⁰⁷, così come numerose altre sezioni del dialogo¹⁰⁸. Per quanto riguarda il repertorio diatribico a proposito del *De tranquillitate animi*, Gianotti¹⁰⁹ si focalizza proprio sul tentativo di dimostrare come l'utilizzo di questi materiali da parte di Seneca «sia sta-

¹⁰⁷ Cfr. M.G. Cavalca Schioli, *Lucio Anneo Seneca. De tranquillitate animi*, Clueb, Bologna 1981, pp. 88; 126 sg.; P. Ramondetti, *Lucio Anneo Seneca. Dialoghi*, Utet, Torino 1999, pp. 674-678; 704.

¹⁰⁸ Cfr. Gianotti, *Dinamica*, cit., pp. 102 sgg. e *passim*.

¹⁰⁹ Cfr. *Ibidem*.

to affrontato e risolto nelle sue implicazioni per così dire, teoriche, giungendo [...] a lucide formulazioni di una sorta di teoria della letteratura», individuando soprattutto in Orazio e Lucrezio una mediazione fondamentale per la ricezione di tali motivi. Anche Bellandi¹¹⁰ mette bene in evidenza come, mentre per Orazio il sostrato diatribico corrisponda soltanto a riferimenti brevi o, addirittura, a «succo morale penetrato alla rappresentazione satirica», Seneca sfrutti il bagaglio dei materiali tradizionali per farne oggetto di discussioni teoriche, lasciando così affiorare più chiaramente il sottofondo ideologico del moralismo popolare.

Per quanto riguarda il passo del *De tranquillitate animi* 8, Seneca sembra trattare il motivo topico del possesso di patrimoni, sviluppando però una raffinata esegesi sul tema che appare tanto più interessante in quanto in apparente contrasto con la fonte principale del dialogo, «il grande intermediario», avvalendomi dell'efficace definizione di Barigazzi¹¹¹, costituito dal Περὶ εὐθυμίας di Panezio¹¹². Dapprima si vuole riconoscere e, in un certo senso, ossequiare la 'tradizionalità' del *topos*, con la citazione di Bione di Boristene, e poi, dopo aver illustrato una posizione *de patrimoniis*, che si avvicina al radicalismo cinico e che trova la sua congeniale rappresentazione nel personaggio di Diogene, Seneca si orienta verso la definizione di una morale più moderata, convalidata, in questo caso, da un'eco oraziana.

La cronologia senecana¹¹³, per quanto incerta nei particolari, nel suo complesso può permettere di comprendere come la posizione nei confronti delle ricchezze mostri un'oscillazione e un'evoluzione che passa dall'abbracciare una piena ortodossia stoica, dimostrata, ad esempio, nel *De vita beata*, presumibilmente composto nei primi anni del principato di Nerone – verso il 58 d.C.¹¹⁴ – alla tensione ascetica e agli esercizi di povertà sperimentati, sempre più costantemente, nelle *Epistulae ad Lucilium*.

Accettando, per il *De tranquillitate animi*, una datazione agli anni appena precedenti il *secessus* filosofico (60-61?)¹¹⁵, ne consegue che la posizione *de divitiis* ricalca

¹¹⁰ Cfr. Bellandi, *Etica*, cit., p. 11.

¹¹¹ «Panezio, il grande intermediario fra il trattato di Democrito e quelli dell'età imperiale di Seneca e Plutarco», A. Barigazzi, *Democrito e il proemio del De tranquillitate animi di Plutarco*, «Rivista di filologia e di istruzione classica», 90, 1962, p. 120.

¹¹² Sul perduto trattato di Panezio, fonte comune sia del *De tranquillitate animi* senecano sia del Περὶ εὐθυμίας plutarco, cfr. A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Fratelli Bocca, Milano 1953, pp. 124; 137-164; Mazzoli, *Seneca e la poesia* (A), cit., p. 51 e nota 92; Cavalca Schirotti, *Lucio Anneo Seneca*, cit., pp. 15 sg.; Setaioli, *Seneca*, cit., pp. 98 sgg. e nota 387 con ricca bibliografia.

¹¹³ Sulla cronologia dei *Dialoghi* senecani, è a tutt'oggi valido come raccolta di materiali utili il volume di F. Giancotti, *Cronologia dei "Dialoghi" di Seneca*, Loescher, Torino 1957.

¹¹⁴ Per la cronologia del *De vita beata*, cfr. F.-H. Mutschler, *De vita beata*, in G. Damschen e A. Heil (a cura di), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Brill, Leiden-Boston 2014, p. 141.

¹¹⁵ Sulla datazione del *De tranquillitate animi*, cfr. Giancotti, *Cronologia*, cit., pp. 193 sgg.; Cavalca Schirotti, *Lucio Anneo Seneca*, cit., pp. 16-18; per una recente messa a punto della cronologia, si veda F.-H. Mutschler, *De tranquillitate animi*, in Damschen e Heil, *Brill's Companion to Seneca*, cit., p. 153. Nel datare il dialogo a prima del ritiro filosofico del 62 d.C., concorrerebbe non soltanto la morte di Sereno, avvenuta probabilmente nel 62 (su questo punto, rimando alle considerazioni di Griffin, *Seneca*, cit., pp. 447 sg.), ma anche l'atteggiamento di Seneca, quando controbatte la possibilità di ritirarsi dal foro e dalla

ancora una certa moderatezza, che rivela però profonde suggestioni di impronta cinica, vicine allo stoicismo delle origini¹¹⁶, su cui l'influsso cinico era appunto dominante: «nothing shows up more clearly the complexity of Seneca's thought than the way two of these ideals are offered in *De tranquillitate animi*»¹¹⁷, afferma Griffin, mettendo l'accento proprio sulla contrapposizione tra l'ideale cinico di povertà, proposto al capitolo 8, e l'atteggiamento ortodosso esibito in altri momenti del dialogo.

La studiosa ha in mente il capitolo 11¹¹⁸, in cui si discute la necessità dell'indifferenza rispetto ai beni della Fortuna, che l'uomo deve essere pronto a restituire, mostrando un atteggiamento di distacco¹¹⁹. Anche in questo caso, l'*exhortatio* rivolta all'*imperfectus et mediocris* Seneca rielabora un *topos* della diatriba. I beni, secondo il rigore stoico, sono qui assimilati ad ἀδιάφορα, ma il motivo della Fortuna che assegna i beni soltanto in *usus*, formulato mediante un lessico giuridico, ha un retroterra popolare¹²⁰, e trova un forte riscontro nella tradizione diatribica, tra cui si segnala in primo luogo fr. 39b Kind.¹²¹, dove Bionne afferma che «i beni non sono donati ai ricchi dalla sorte, ma dati soltanto in prestito», gnome che sembra riecheggia-

vita pubblica (3.2), contraddicendo quanto sostenuto da Atenodoro, e mettendo invece in pratica il *secessus* filosofico nel *De otio*. D'altra parte, come sostenuto in *primis* da Hense, Seneca, cit., pp. 30 sg., sarei comunque propensa ad attenuare la portata del rifiuto sostenuto da Atenodoro, poiché, sebbene Seneca reagisca al consiglio di Atenodoro di ritirarsi in *otium* filosofico (4.1 *Mihi carissime Serene, nimis videtur summisse temporibus se Athenodorus, nimis cito refugisse*), sembra poi riaffermare comunque la validità di un'azione che è benefica per lo Stato, anche se esercitata fuori dalla vita civile.

¹¹⁶ Cfr. il discepolato di Zenone presso Cratete e la sua opera giovanile – *La Repubblica* – scritta «sulla coda del cane», SVF 1.2: sulla formazione 'cinica' di Zenone, si osservi R. Radice, «Oikeiosis». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 5 sgg.; per i rapporti tra cinismo e stoicismo, cfr. il classico I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung. Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze*, Marcus, Breslau 1932 (rist. Olms, Hildesheim-New York 1973), pp. 431 sgg.; D.R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A. D.*, London 1937 (rist. Olms, Hildesheim-New York 1967), pp. 96-103; 187-199 e *passim*; J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, pp. 54 sgg.; M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 10-13; A. Brancacci, *I κοινῆ ἀπέσκοντα dei Cinici e la κοινωλία tra cinismo e stoicismo nel libro VI (103-105) delle "Vite" di Diogene Laerzio*, «ANRW», 2.36.6, 1992, Berlin-New York, pp. 4049-4075; M.-O. Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, Steiner, Stuttgart 2003, che cita proprio il *De tranquillitate animi* 8 (p. 78 nota 248), sul tema dell'autarchia.

¹¹⁷ Cfr. Griffin, Seneca, cit., pp. 297 sg.

¹¹⁸ Sen. *tranq.* 11.2-3 *Nec ideo vilis est sibi, quia scit se suum non esse; sed omnia tam diligenter faciet, tam circumspecte, quam religiosus homo sanctusque solet tueri fidei commissa. Quandoque autem reddere iubebitur, non queretur cum fortuna, sed dicit: "Gratias ago pro eo quod possedi habuique. Magna quidem res tuas mercede colui, sed, quia ita imperas, do, cedo gratis libensque. Si quid habere me tui volueris etiannunc, servabo; si aliud placet, ego vero factum signatumque argentum, domum familiamque meam reddo, restituo"*.

¹¹⁹ «The orthodox *sapiens* appears: he can receive and return wealth without impairing his serenity», Griffin, Seneca, cit., p. 298.

¹²⁰ Come annotano R.G.M. Nisbet e M. Hubbard, *A Commentary on Horace. Odes, Book II*, Clarendon Press, Oxford 1978, p. 236, nel commento a *carm.* 2.14.21-24, il motivo è attestato a partire da Eur. *Phoen.* 555 οὔτοι τὰ χρήματ' ἴδια κέκτηνται βροτοί, ed è stato accolto dal cinismo: si segnala Lucian. *Nigr.* 26.

¹²¹ Cfr. fr. 39b Kind. Βίων ἔφη 'τὰ χρήματα τοῖς πλουσίοις ἢ τύχη οὐ δεδωρόνται, ἀλλὰ δεδάνεικεν'; si vedano anche i fr. 39a e c, per una variante sul detto.

ta dal frammento di Lucilio 700 M. *cum sciam nihil esse in vita proprium mortali datum*. Ancora, il fr. 38a Kind. ridicolizza le preoccupazioni circa la ricchezza, poiché «quello che la sorte offre, l'avarizia lo difende e la bontà lo dà via»¹²². Già Antistene, citato da Epitteto attraverso le parole del discepolo Diogene¹²³, insegnava che i beni di possesso come «i consanguinei, i familiari, gli amici, la reputazione, i luoghi, i discorsi con gli uomini, sono di altri (πάντα ταῦτα ὅτι ἀλλότρια)», mentre invece è del sapiente «l'utilizzo delle rappresentazioni (χρήσις φαντασιῶν)». Che il tema fosse topico nella tradizione satirica, è confermato anche dal frammento luciliano 500 M. *cetera contemnit et in usura omnia ponit / non magna: proprium vero nil neminem habere*, come anche dalla satira oraziana 2.2.129-130, dove il motivo diatribico fornisce una sorta di consolazione per l'esproprio delle terre da parte dei veterani. Al termine del suo sermone, con un linguaggio giuridico, Ofello spiega che la natura non assegna terre in proprietà (*nam propriae telluris erum natura nec illum / nec me nec quemquam statuit*) e, poco dopo, ribadisce che agli uomini è sì concesso l'*usus*, ma non la proprietà di un *ager*: vv. 134-135 *erit nulli proprius, sed cedit in usum / nunc mihi, nunc alii*.

Il medesimo linguaggio economico-giuridico illustra «l'antitesi tra usufrutto e possesso»¹²⁴, ancora con fini consolatori, nell'*ad Marciam* senecana: 10.2 *mutua accepimus. Usus fructusque noster est, cuius tempus ille arbiter muneris sui temperat*¹²⁵.

Nell'epistola 8.9¹²⁶, per corroborare il messaggio espresso dalla sentenza di Publio Siro *alienum est omne quidquid optando evenit*, Seneca cita anche un verso dell'amico Lucilio più adatto, nell'opinione del filosofo, a dimostrare come i beni della fortuna non siano concessi all'uomo in proprietà: *non est tuum fortuna quod fecit tuum*. Seneca ribadisce il concetto nell'epistola 72.7, in cui la Fortuna personificata è raffigurata con un linguaggio mutuato dalla sfera del commercio. Con l'espressione tecnica della vendita *dare mancipio*¹²⁷, si afferma infatti che «niente è venduto con diritto di proprietà dalla Fortuna» (*nihil dat fortuna mancipio*).

Nell'epistola 87, in un quadro 'ciniceggiante', cui sarà dedicato più ampio spazio successivamente, si eseca la pratica di contrarre debiti, da cui deriva una ric-

¹²² Cfr. fr. 38a Kind. Βίων ἔλεγε καταγελάστους εἶναι τοὺς σπουδάζοντας περὶ πλοῦτον, ὃν τύχη μὲν παρέχει, ἀνελευθερία δὲ φυλάττει, χρηστότης δὲ ἀφαιρεῖται; i fr. 38b e c sono varianti sulla medesima citazione.

¹²³ Cfr. Epict. 3.24.68 'ἐδίδαξέν με τὰ ἐμὰ καὶ τὰ οὐκ ἐμὰ. κτήσις οὐκ ἐμή· συγγενεῖς, οἰκεῖοι, φίλοι, φήμη, συνήθεις τόποι, διατριβή, πάντα ταῦτα ὅτι ἀλλότρια. 'σὸν οὖν τί; χρήσις φαντασιῶν'.

¹²⁴ Ramondetti, *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 485 evidenzia che il motivo è tipico delle consolazioni, citando *ad Pol.* 9.5; 10.2-5; 11.3; *ad Helv.* 5.1; 8.4.

¹²⁵ Poco prima, si affermava: *ad Marc.* 10.1 *Quidquid est hoc, Marcia, quod circa nos ex aduenticio fulget, liberi honores opes, ampla atria et exclusorum clientium turba referta vestibula, clarum <nomen>, nobilis aut formosa coniux ceteraque ex incerta et mobili sorte pendencia alieni commodatque apparatus sunt; nihil horum dono datur*; Ramondetti, *Lucio Anneo Seneca*, cit., pp. 485 sg.

¹²⁶ Sen. *epist.* 8.9 *Unum versum eius, qui ad philosophiam pertinet et ad hanc partem quae modo fuit in manibus, referam, quo negat fortuita in nostro habenda: alienum est omne quidquid optando evenit. Hunc sensum a te dici non paulo melius et adstrictius memini: non est tuum fortuna quod fecit tuum.*

¹²⁷ Per l'espressione, cfr. Plaut. *Curc.* 617 *Quis tibi hanc dedit mancipio? aut unde emisti? fac sciam.*

chezza effimera che, secondo un ragionamento paradossale, equivale a povertà¹²⁸. Se, nell'epistola 72.7, la Fortuna mette i beni in vendita senza assicurarne il diritto, nella lettera 87.7 essa è ritratta nel concedere debiti agli uomini, pratica dannosa, questa, riprodotta anche tra gli stessi esseri umani.

Nel contesto similmente 'cinico' dell'epistola 119, con una citazione di Catone¹²⁹, in cui è impiegata la medesima espressione tecnica dalla sfera economica *mutuum sumere*, Seneca afferma che l'unico *mutuum* che ci si può concedere è quello offerto da noi stessi: § 2 *paratum tibi creditorem dabo Catonianum illud, a te mutuum sumes*.

4.1 Bione: conoscenza diretta o fonte intermedia?

Quest'ambivalenza od 'ondeggiamento' di pensiero riscontrato nel *De tranquillitate animi* potrebbe riflettere proprio un modello, una lettura le cui suggestioni si riverberano e si dispiegano durante tutto lo svolgimento dell'opera. Se non accettiamo la possibilità di una lettura diretta del testo di Bione, il fatto che due delle citazioni bionee siano inserite nel medesimo dialogo e che, con l'eccezione della testimonianza del *De beneficiis* VII, il resto della produzione senecana manchi del nome del Boristenita, ci conduce in prima analisi a considerare come fondamentali, per comprendere i rapporti tra Seneca e la tradizione diatribica, i testi, le figure che hanno esercitato un'influenza letteraria e filosofica sulla composizione del *De tranquillitate animi*. Come si osserverà meglio tra breve, per la collocazione, la natura stessa delle citazioni e il *modus operandi* senecano, sarei orientata a credere che il nostro filosofo non abbia fruito di una conoscenza diretta dell'opera di Bione, ma che abbia piuttosto ricavato le sue citazioni in una fonte intermedia, in un ipotetico contesto, quindi, che potrebbe anche aver suggerito l'ispirazione per il sostrato cinico che caratterizza il passo, e su cui spiccano gli *exempla* di Diogene Cinico, presentati dopo la citazione di Bione.

Sono quanto mai d'accordo con Gianotti¹³⁰, quando, nel difendere il dialogo dal giudizio negativo di 'disorganicità' – si cita, in particolare, Waltz¹³¹, che, a partire dal sesto capitolo, giudica il dialogo «absolument flottant» – rivendica l'importanza di una dialettica tra una tradizione che ha perso la sua «primitiva collocazione entro i contesti, per così dire, d'origine, ed è suscettibile di nuove possibilità combinatorie» e la capacità senecana di riformulare e risemantizzare tali motivi convenzionali. Per quanto riguarda il nostro passo, la citazione di Bione è una σφραγίς paradossale e

¹²⁸ Cfr. Sen. *epist.* 87.7 *Divitem illum putas quia aurea supellex etiam in via sequitur, quia in omnibus provinciis arat, quia magnus kalendari liber volvitur, quia tantum suburbani agri possidet quantum invidiose in desertis Apuliae possideret: cum omnia dixeris, pauper est. Quare? quia debet. "Quantum?" inquis. Omnia; nisi forte iudicas interesse utrum aliquis ab homine an a fortuna mutuum sumpserit.*

¹²⁹ Cfr. Sen. *benef.* 5.7.6 (= fr. 13 J.) *quod tibi deerit a te ipso mutuare.*

¹³⁰ Cfr. Gianotti, *Dinamica*, cit., p. 102.

¹³¹ R. Waltz, *Sénèque. Dialogues. De la providence, De la constance du sage, De la tranquillité de l'âme, De l'oisiveté*, vol. IV, Les Belles Lettres, Paris 1927, p. 64.

colorita, riferita al monito etico di non essere attaccati ai beni materiali. La capacità senecana di risemantizzare è dispiegata in questo caso nel tessere una trama argomentativa in cui il *topos* tradizionale della φιλαργυρία, suggellato dal nome di Bione, veicola un immaginario di austerità, ma che, anche avvalendosi della mediazione lessicale oraziana, è capace di incastonarsi nell'esperienza personale autobiografica, che Seneca associa qui a quella del suo destinatario e amico Sereno.

Con l'eccezione di Weber e Kindstrand¹³², che accettano l'ipotesi della lettura diretta dell'opera di Bione, e di Hirzel¹³³, che supporta invece la tesi, piuttosto plausibile, di uno gnomologio, gli studiosi si sono orientati a supporre un autore o autori intermedi in cui Seneca potesse leggere le citazioni di Bione.

Se, come vedremo, la lettura dell'ottavo capitolo del *De tranquillitate animi*, ci riporta in un terreno in cui appare predominante un sostrato cinico e diatribico, l'ipotesi di Oltramare¹³⁴ è che Seneca leggesse i motti di Bione nell'opera di Aristone di Chio¹³⁵, sulla scorta di Heinze¹³⁶, che individuava nel filosofo stoico la fonte secondaria del *De tranquillitate animi*. Quello che leggiamo di Aristone in Seneca mostra certamente contatti con motivi diatribici, e le citazioni delle lettere 36 e 115¹³⁷ rivelano un gusto per la comparazione con immagini tratte dalla vita quotidiana, che supportano e illustrano un messaggio morale. Tuttavia, non soltanto mi trovo d'accordo con quanti ritengono che Seneca citasse Aristone tramite fonti secondarie – si pensa, in particolare, agli ὁμοιώματα, che consistevano in una raccolta di similitudini composta e pubblicata dagli allievi di Aristone, oppure a scritti di carattere dossografico, come anche, in terza ipotesi, all'opera di Posidonio – ma ritengo più convincente supporre, come fonte secondaria per il *De tranquillitate animi*, il filosofo Atenodoro¹³⁸, che, a mio avviso, avrebbe quindi veicolato anche la conoscenza delle sentenze bionee¹³⁹.

Se, come afferma Setaioli, «non si può pensare che il *De tranquillitate animi* derivi essenzialmente da Atenodoro», abbiamo perlomeno la certezza che Seneca ne

¹³² Weber, *De Senecae philosophi*, cit., p. 5; Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., pp. 86 sg.

¹³³ R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, S. Hirzel, Leipzig 1895 (rist. Olms, Hildesheim-New York 2013), vol. II, p. 29 nota 2.

¹³⁴ Cfr. Oltramare, *Les origines*, cit., pp. 261 sg.

¹³⁵ Sui contatti tra Seneca e Aristone di Chio, cfr. Setaioli, *Seneca*, cit., pp. 277-287; per l'opera monografica più recente sul filosofo di Chio, si veda A.M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Bibliopolis, Napoli 1980.

¹³⁶ Cfr. R. Heinze, *Ariston von Chios bei Plutarch und Horaz*, «Rheinisches Museum für Philologie», 45, 1890, pp. 497-523.

¹³⁷ Cfr. Sen. *epist.* 36.3 (= *SVF* 1.388); *epist.* 115.8 (= *SVF* 1.372).

¹³⁸ Sulla personalità di Atenodoro, cfr. Hense, *Seneca*, cit., pp. 20-27: lo studioso ritiene che Atenodoro rivestisse un ruolo di prim'ordine, nella composizione del *De tranquillitate animi*; si vedano anche R. Philippon, s.v. Athenodoros, *RE Suppl.* V, 1931, 47-55; P. Grimal, *Auguste et Athénodore de Tarse*, «Revue des études anciennes», 47, 1945, pp. 261-273; M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, tr. it., La nuova Italia, Firenze 1967, vol. II, p. 502; I. Dionigi, *Seneca, De otio 3,3 e Platone, Respublica 496 C-D: analogia o dipendenza?*, in *Satura. Studi in memoria di Elio Pasoli. Prefazione di Alfonso Traina*, Pàtron, Bologna 1981, p. 26 nota 6.

¹³⁹ Ipotesi suffragata in primo luogo da Hense, *Seneca*, cit., p. 38.

leggesse gli scritti¹⁴⁰. La lunga citazione di Atenodoro¹⁴¹ presente nel terzo capitolo del dialogo, e poi l'articolata replica¹⁴² provano come Seneca, entrando tanto nel vivo di un dibattito sull'impegno civile che il *sapiens* è tenuto a svolgere, potesse leggere il filosofo direttamente. Se analizziamo anche la seconda citazione di Atenodoro, presente poco dopo, in *tranq.* 7.2, e le citazioni presenti nelle *Epistulae*, il legame con la diatriba appare innegabile¹⁴³.

La prima citazione di Atenodoro, dal *De tranquillitate animi* 3.1-8 mostra una marcata propensione per la formulazione di immagini metaforiche, che illustrano lo svolgimento del ragionamento filosofico. Dapprima si formula un paragone in negativo tra gli uomini capaci di compiere grandi azioni *in seducto* e le fiere represses nella gabbia¹⁴⁴ (§ 2); poi una similitudine bellica tra chi trascorre il proprio tempo negli studi e i soldati delle retrovie, che svolgono compiti meno pericolosi dei combattenti delle prime linee, ma che sono altrettanto utili (§ 5)¹⁴⁵. Seneca, nella sua replica, paragona la virtù, che spande il suo effetto benefico anche da lontano, ai medicinali che giovano anche soltanto per l'odore profuso¹⁴⁶ (4.7), impiegando una similitudine medica, campo semantico d'eccezione per quanto riguarda le metafore che reperiamo nei testi diatribici¹⁴⁷, ma ovviamente carissima a Seneca¹⁴⁸. Un parallelo di gran-

¹⁴⁰ Cfr. Setaioli, *Seneca*, cit., p. 358 e nota 1666, per una rassegna di studiosi che riconoscono una lettura diretta di Atenodoro, da parte di Seneca; pagine fondamentali per i rapporti tra Seneca, Atenodoro e Panezio, per quanto riguarda il *De tranquillitate animi*, in Grilli, *Il problema*, cit., pp. 236 sgg.

¹⁴¹ Cfr. *Sen. tranq.* 3.2-8.

¹⁴² Cfr. *Sen. tranq.* 4.1 *Mihi, carissime Serene, nimis videtur summisisse temporibus se Athenodorus, nimis cito refugisse*; se gli studiosi sono divisi nell'interpretazione della confutazione senecana, mi trovo d'accordo con quanti hanno sposato una posizione più intermedia (cfr. *supra* pp. 38 sg. nota 115), leggendo, nella risposta di Seneca, una sorta di variazione sul medesimo consiglio di attendere agli *officia hominis*, qualora i doveri civili fossero impediti; sull'analisi della reazione di Seneca, alle riflessioni di Atenodoro, valutata in termini più o meno polemic, cfr. Hense, *Seneca*, cit., pp. 30 sg.; Grilli, *Il problema*, cit., pp. 237 sg.; 240; Gianotti, *Dinamica*, cit., pp. 113 sg.; Setaioli, *Seneca*, cit., p. 359 nota 1674.

¹⁴³ Weber, *De Senecae philosophi*, cit., pp. 63 sg. fa risalire tanto i tratti stilistici senecani quanto quelli di Atenodoro al *sermo* bioneo; giusta e doverosa è la precisazione di Setaioli, *Seneca*, cit., p. 361, che osserva come, nelle citazioni di Atenodoro, è l'impronta e la mediazione dello stile di Seneca a emergere, perdendo in questo modo un possibile confronto con «l'Atenodoro autentico».

¹⁴⁴ *Sen. tranq.* 3.2 *Sed habet ubi se etiam in privato laxè explicet magnus animus, nec, ut leonum animaliumque impetus caveis coerctetur, sic hominum, quorum maximae in seducto actiones sunt*; per le metafore animali nella diatriba, cfr. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., p. 32; Weber, *De Senecae philosophi*, cit., pp. 106 sgg.; per uno studio recente sugli 'animali in Seneca', dal punto di vista antropologico, si veda F. Tutrone, *Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*, ETS, Pisa 2012.

¹⁴⁵ *Sen. tranq.* 3.5 *Ergo, si tempus in studia conferas quod subduxeris officiis, non deserueris nec munus detractaveris: neque enim ille solus militat qui in acie stat et cornu dextrum laevumque defendit, sed et qui portas tuetur et statione minus periculosa, non otiosa tamen fungitur vigiliasque servat et armamentario praeest quae ministeria, quamvis incruenta sint, in numerum stipendiorum veniunt*.

¹⁴⁶ *Sen. tranq.* 4.7 *Ut salutaria quaedam citra gustum tactumque odore proficiunt, ita virtus utilitatem etiam ex longinquo et latens fundit*.

¹⁴⁷ Cfr. Weber, *De Senecae philosophi*, cit., p. 17; Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., p. 31: basti citare il paragone che Antistene, nella testimonianza del Socrate senofonteo, traccia tra gli avidi di ricchezze e le persone affette dal morbo dell'insaziabilità alimentare, per cui, pur avendo mangiato, non si sentono mai

de rilievo proviene dall'epistola 108.⁴¹⁴⁹, dove l'immagine dell'*unguentaria taberna*, i cui profumi impregnano anche chi vi soggiorna per breve tempo, rappresenta l'effetto benefico scaturito dalla frequentazione di un filosofo, che attecchisce anche sugli animi dei più distratti. Nella lettera, fondamentale per quanto riguarda la teorizzazione del giusto comportamento che maestri e discepoli devono assumere, si concentrano i ricordi di Attalo e di Sozione, e mi pare interessante notare come i due contesti del *De tranquillitate animi* e dell'epistola 108 tratteggino una similitudine tanto affine, che potrebbe essere stata quantomeno suscitata, in entrambe le occasioni, da una 'dialettica compositiva' stabilita con personalità, la cui predicazione filosofica era caratterizzata da un gusto metaforico tanto spiccato.

Sempre a proposito della virtù, nello spiegare come questa sia capace di *proficere* in qualsiasi condizione si trovi ad agire, il paragone nautico con la barca che ammaina le vele, nell'impossibilità di movimento (4.7 [...] *sive precarios habet excessus cogiturque vela contrahere*), disvela un parallelo oraziano, evocando *carm.* 2.10.23-24 (*contrahes vento nimium secundo / turgida vela*)¹⁵⁰, ma trova anche il suo retroterra diatribico in due frammenti di Telete. In entrambi i passi, il paragone con i marinai è impiegato per chiarire il comportamento da tenere in diverse circostanze, non cercando un cambiamento, quanto piuttosto adattandosi a esse. Nel fr. 2, *Sull'autosufficienza del saggio*, p. 10.1 sg. Hense, i marinai impiegano i remi, issano o arrotolano le vele, a seconda del vento¹⁵¹, mentre nel fr. 6, *Sulle circostanze*, p. 53.13-15 Hense, è l'atteggiamento da mostrare verso le ricchezze a essere comparato a quello dei marinai, che decidono di navigare, dopo aver guardato «il vento e le circostanze»: οὐ δεῖ δὲ τρυφᾶν οὐδὲν τῶν πραγμάτων μὴ φερόντων, ἀλλ' ὥσπερ οἱ ναυτικοὶ πρὸς τοὺς ἀνέμους καὶ πρὸς τὴν περίστασιν ὀρώντες.

La seconda citazione di Atenodoro nel *De tranquillitate animi* è presente nel capitolo 7, appena precedente quello *de patrimoniis*, con la citazione bionea. Nella citazione diretta, Atenodoro afferma che «non andrebbe neppure a cena, da chi non si sentisse poi in debito di nulla con lui per questo» (*Athenodorus ait ne ad cenam qui-*

riene: Xen. *Smp.* 4.37 ὁμοία γάρ μοι δοκοῦσι πάσχειν ὥσπερ εἴ τις πολλὰ ἔχοι καὶ πολλὰ ἐσθίων μηδέποτε ἐμπίπλατο, cfr. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., p. 241.

¹⁴⁸ Per un catalogo delle immagini mediche in Seneca, utile il volume di M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Les Belles Lettres, Paris 1989, pp. 132 sg.

¹⁴⁹ Sen. *epist.* 108.4 *Qui in unguentaria taberna resederunt et paulo diutius commorati sunt odorem secum loci ferunt.*

¹⁵⁰ Cfr. Mazzoli, *Seneca e la poesia* (A), cit., p. 235; si veda anche l'*epist.* 19.9, in cui Seneca, dopo l'esempio di Mecenate che fu «snervato e svirilizzato» dal successo politico, esorta a «calare in tempo le vele»: *Hic te exitus manet nisi iam contrahes vela, nisi, quod ille sero voluit, terram leges*; per un commento al passo oraziano, si veda Nisbet e Hubbard, *A commentary*, cit., p. 166; sulla consonanza tra l'invito a Lucilio a *vela contrahere* e l'Ode oraziana 2.2.22-24, cfr. anche R. Degl'Innocenti Pierini, *Tra filosofia e poesia. Studi su Seneca e dintorni*, Pàtron, Bologna 1999, pp. 46-49.

¹⁵¹ Teles fr. 2, p. 9.8-10.5 Hense διὸ δεῖ μὴ τὰ πράγματα πειρᾶσθαι μετατιθέναι, ἀλλ' αὐτὸν παρασκευάζειν πρὸς ταῦτά πως ἔχοντα, ὅπερ ποιοῦσιν οἱ ναυτικοὶ οὐ γὰρ τοὺς ἀνέμους καὶ τὴν θάλατταν πειρῶνται μετατιθέναι, ἀλλὰ παρασκευάζουσιν αὐτοὺς δυναμένους πρὸς ἐκεῖνα στρέφεσθαι. εὐδία, γαλήνη· ταῖς κώπαις πλέουσι. κατὰ ναῦν ἄνεμος· ἐπῆραν τὰ ἄρμενα. ἀντιπέπνευκεν· ἐστείλαντο, μεθείλαντο.

dem se iturum ad eum qui sibi nil pro hoc debiturus sit). Come è stato fatto notare¹⁵², l'affermazione ricalca il detto di Diogene presente in D.L. 6.34 κληθεῖς ἐπὶ δεῖπνον οὐκ ἔφη παρέσεσθαι· μη δὲ γὰρ πρώην αὐτῷ χάριν ἐγνωκέναι («invitato a cena disse che non sarebbe stato presente, perché la volta prima il padrone di casa non lo aveva ringraziato») e vedremo, durante il corso di questa trattazione, come la diatriba proponesse come archetipo morale il filosofo di Sinope, di cui vengono costantemente riportati aneddoti, *chreiai* e apoftegmi.

La terza citazione di Atenodoro è presente nella decima Lettera a Lucilio e presenta il tema della preghiera rivolta silenziosamente agli dèi per esprimere un desiderio non confessabile ad alta voce¹⁵³. Il motivo è rintracciabile nel filone satirico, nella «diatriba romana», per citare Setaioli¹⁵⁴ – nella seconda satira di Persio¹⁵⁵ e in Orazio¹⁵⁶ –, come anche nel sesto libro del *De beneficiis*¹⁵⁷, dove, ugualmente che in Persio, il voto silenzioso è rivolto a chiedere la morte dei patroni-amici per ottenerne l'eredità. Differentemente che per il *De tranquillitate animi*, Setaioli ritiene che qui Seneca non avesse fruito della lettura diretta di Atenodoro¹⁵⁸, poiché la citazione è inserita nel gruppo delle prime 29 lettere, che contengono massime – quasi tutte sul tema della povertà e ricchezza – che deriverebbero da gnomologi. Anche l'*inveni* con cui Hense e D'Agostino¹⁵⁹ giustificano una fruizione diretta di Atenodoro, per Setaioli, non sarebbe sufficiente a provare una lettura di prima mano, poiché ricorre anche nelle citazioni di Ecatone¹⁶⁰, probabilmente reperite in raccolte gnomologiche.

A mio avviso, non ci sarebbe difficoltà a supporre, anche in questo caso, una lettura diretta di Atenodoro, tanto meno della stessa opera impiegata nella stesura del *De tranquillitate animi*. Un motivo in più per ritenere che la citazione fosse stata atinta direttamente dall'opera di Atenodoro è fornito dall'apoftegma di Cratete,

¹⁵² Cfr. Setaioli, *Seneca*, cit., p. 361.

¹⁵³ Sen. *epist.* 10.5 *Sed ut more meo cum aliquo munusculo epistulam mittam, verum est quod apud Athenodorum inveni: "tunc scito esse te omnibus cupiditatibus solutum, cum eo perveneris ut nihil deum roges nisi quod rogare possis palam"*.

¹⁵⁴ Cfr. Setaioli, *Seneca*, cit., p. 362.

¹⁵⁵ Pers. 2.21-23 *Hoc igitur quo tu Iovis aurem inpellere temptas / dic agedum Staiο. "pro Iuppiter, o bone" clamet / "Iuppiter!" at sese non clamet Iuppiter ipse?*

¹⁵⁶ Hor. *epist.* 1.16.59-62 *"Iane pater!" clare, clare cum dixit: "Apollo!" / labra movet, metuens audiri: "Pulchra Laverna, / da mihi fallere, da iusto sanctoque videri, / noctem peccatis et fraudibus obice nubem"*.

¹⁵⁷ Sen. *benef.* 6.38.4-5 *Denique se quisque consulat et in secretum pectoris sui redeat et inspiciat, quid tacitus optaverit: quam multa sunt vota, quae etiam sibi fateri pudet! quam pauca, quae facere coram teste possimus!*; cfr. anche *benef.* 2.1.4 *Vota homines parcius facerent, si palam facienda essent; adeo etiam deos, quibus honestissime supplicamus, tacite malumus et intra nosmet ipsos precari.*

¹⁵⁸ Cfr. Setaioli, *Seneca*, cit., p. 362; al contrario, G. Scarpat, *Lucio Anneo Seneca. Lettere a Lucilio. Libro primo (ep. I-XII). Testo, introduzione, versione e commento*, Paideia, Brescia 1975, p. 246 e Philippon, s.v., *Athenodoros*, cit., p. 53 ritengono che Seneca impiegasse la stessa opera di Atenodoro utilizzata nella stesura del *De tranquillitate animi*.

¹⁵⁹ Hense, *Seneca*, cit., p. 29; V. D'Agostino, *Seneca e il De tranquillitate animi*, «Athenaeum», 7, 1929, pp. 65 sg.

¹⁶⁰ Sen. *epist.* 5.7; 6.7.

all'inizio dell'epistola 10¹⁶¹. Per supportare la lezione sulla solitudine che bene si confà al saggio, dopo l'incisiva affermazione rivolta a Lucilio “*audeo te tibi credere*”, Seneca inserisce un motteggio tra Cratete e un giovinetto solitario, che affermava di parlare con sé stesso, e cui il filosofo si rivolge con le parole “*cave*” *inquit* “*rogo et diligenter adtende: cum homine malo loqueris*”. Si tratta dell'unico *exemplum* del filosofo cinico presente nell'opera senecana, e, sulla base del retroterra diatribico presente nel *De tranquillitate animi*, che ci apprestiamo ad analizzare, ritengo possa essere un indizio che, dietro la lettera, suffragata dalla citazione di Atenodoro, si celasse una lettura diretta di una sua opera, la stessa opera che Seneca poteva aver consultato durante la composizione del *De tranquillitate animi*. Vedremo tra breve come anche nel *De tranquillitate animi* Seneca dà ampio spazio alla figura di Diogene, additandola come esempio morale, ma anche riportandone un aneddoto, che trova un riscontro preciso nella tradizione diatribica.

4.2 La citazione bionea di *tranq.* 8.3. Cornice e ipotesi

La prima citazione di Bione è preceduta da una riflessione sulla perdita dei beni, che si rivela tanto più dolorosa in rapporto al non averne posseduti affatto. Di conseguenza, la povertà è una condizione che, in caso di perdita, arrecherebbe minor preoccupazione e tormento, come anche un danno più lieve¹⁶². Castiglioni¹⁶³, sia pure in maniera più equilibrata di Oltramare, offre una lettura di brani senecani alla luce di una larga trama di testi e «motivi» che, come suggerito dal titolo del suo studio, definisce «diatribici». Per quanto riguarda il *De tranquillitate animi* 8, lo studioso esorta a riconoscere un'evidente «inserzione di una diatriba nel piano del trattato»¹⁶⁴. Pur prendendo le distanze da un'affermazione che, alla luce di quanto premesso fino a ora, potrebbe apparire del tutto ingenua, ritengo che la concentrazione delle già citate innervature ciniche, della citazione bionea e di un aneddoto veicolato da testi diatribici possa indurre quanto meno a interrogarci sulle possibili influenze, dietro la composizione del capitolo *De patrimoniis*.

Nella definizione del patrimonio come *maxima humanorum aerumnarum materia*, il Castiglioni individua un concetto 'stoico-cinico' e una consonanza con quanto denunciato nel *Timone* di Luciano: 56 κάκιστον τοῦτο καὶ ἐπιβουλότατον κτήμα ὁ πλοῦτος, ὁ πολλοῖς πολλάκις αἴτιος ἀνηκέστων συμφορῶν γεγενημένος. Anche nell'affermazione *itaque cogitandum est quanto levior dolor sit non habere quam perdere* lo studioso rintraccerebbe un «motivo diatribico», stilisticamente vicino a un passo della *Ciropedia*, dove si legge che «il piacere di possedere una fortuna non uguaglia la tristezza che si prova a perderla»¹⁶⁵. La vicinanza al passo luciano e il fat-

¹⁶¹ Motivazione, questa, proposta in primo luogo da Hense, *Seneca*, cit., p. 38.

¹⁶² Sen. *tranq.* 8.2 *Itaque cogitandum est quanto levior dolor sit non habere quam perdere, et intellegemus paupertati eo minorem tormentorum quo minorem damnorum esse materiam.*

¹⁶³ Castiglioni, *Motivi*, cit.

¹⁶⁴ Ivi, p. 538.

¹⁶⁵ Xen. *Cyr.* 8.3.42 Οὗτοι, ὦ Σάκα, οὕτως ἡδύ ἐστι τὸ ἔχειν χρήματα ὡς ἀνιαρὸν τὸ ἀποβάλλειν.

to che anche Senofonte sviluppasse una simile comparazione basata sulla dicotomia morale del possedere o meno beni sono certamente prova della tradizionalità di motivi e formulazioni retoriche che, divenute topiche, affiorano in testi dalla natura diversa. Come precisato, se la mera catalogazione dei 'temi diatribici' in Seneca produrrebbe un risultato senz'altro sterile, rimane tuttavia l'interesse per l'analisi di una costruzione testuale in cui la ποικιλία delle diverse influenze, le tecniche compositive, le molteplici voci risultino giustamente approfondite e armonizzate tra loro. Nel caso del *De tranquillitate animi* 8, l'apertura del capitolo con la formulazione di un concetto che sembrerebbe trovare un ideale archetipo nel brano senofonteo, non fa che preparare il terreno al ragionamento supportato dalla citazione di Bione e dall'esempio di Diogene e confermerebbe, in ultima analisi, la probabile influenza di una fonte che veicolasse se non altro la citazione, attivandone il composito sostrato popolare.

L'incapacità di sopportare una perdita con animo coraggioso, caratteristica dei ricchi¹⁶⁶, è espressa dall'impiego del verbo *fero* unitamente all'avverbio *animose*, termini, questi, particolarmente significativi nella rappresentazione dell'ideale stoico dell'impavida sopportazione dei tormenti¹⁶⁷. Segue poi una prima comparazione con i corpi degli uomini, che, siano essi di grande o di piccola dimensione, percepiscono ugualmente il dolore di una ferita: *8.2 maximis minimisque corporibus par est dolor vulneris*.

È a questo punto che Seneca inserisce la citazione di Bione, in cui si afferma che farsi strappare i capelli non è meno doloroso per i calvi che per chi ha una folta capigliatura: § 3 *Bion eleganter ait non minus molestum esse calvis quam comatis pilos velli*. Di seguito, l'immagine metaforica è applicata a un piano reale, dove la perdita dei beni è descritta come un tormento che affligge sia i ricchi che i poveri: *Idem scias licet de pauperibus locupletibusque, par illis esse tormentum: utrique enim pecunia sua obhaesit nec sine sensu revelli potest*. Questo secondo concetto è generalmente considerato parte della citazione bionea¹⁶⁸ ma, a mio avviso, se pur con qualche dubbio, si potrebbe ipotizzare che la sentenza di Bione sia limitarsi soltanto alla prima immagine, che veicola la metafora 'tricotica'¹⁶⁹: quanto segue sarebbe invece da interpretare alla stregua di una riflessione senecana.

Setaioli ritiene che l'avverbio *eleganter* sia da riferire solo alla prima parte della citazione, che definisce «bizzarra ma efficace», riconoscendo tuttavia una «movenza di stampo nettamente diatribico» anche nell'immagine seguente e nella stessa tecnica di giustapporre due immagini, una dalla vita quotidiana e una che si riferisce a una verità etica¹⁷⁰. Come accennato, ipotizzerei invece che la paternità bionea sia da at-

¹⁶⁶ Sen. *tranq.* 8.2 *Erras enim si putas animosius detrimenta divites ferre: maximis minimisque corporibus par est dolor vulneris*.

¹⁶⁷ Cfr. ad esempio *epist.* 120.9 *Hunc vidimus in bello fortem, in foro timidum, animose paupertatem ferentem, humiliter infamiam: factum laudavimus, contempsimus virum*.

¹⁶⁸ Si leggano Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., pp. 124; 252; Setaioli, *Seneca*, cit., pp. 166-168.

¹⁶⁹ Così sembra interpretare anche Cavalca Schiroti, *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 89.

¹⁷⁰ Setaioli, *Seneca*, cit., p. 167.

tribuire alla sola immagine dei capelli strappati, e, di conseguenza, che l'*idem* con cui si introduce il paragone con la perdita dei beni, affrontata tanto dai ricchi quanto dai poveri, introduca in realtà una sorta di parafrasi tramite la quale sarebbe Seneca a glossare la verità morale, cui Bione *elegant*, cioè «acutamente», alludeva con la sua stravagante metafora. Oltretutto, la giustapposizione analogica di due immagini non è presente in nessuna delle altre citazioni bionee tramandateci e, per quello che possiamo di Bione, leggiamo perlopiù similitudini e metafore ricavate da numerosi campi semantici e applicate alla sfera morale¹⁷¹. Certamente, come avvertito da Setaioli, il campo delle immagini, che formulassero metafore e similitudini, o che comportassero una giustapposizione di concetti, è privilegiato della predicazione diatribica, ma non vedrei troppe difficoltà a interpretare il paragone con i ricchi e i poveri come un riuscito tentativo di mimesi stilistica senecana, dopo la citazione bionea.

Come Setaioli mette ancora bene in luce, è un passo di Plutarco¹⁷² dal *De virtute et vitio* a presentare lo stesso procedimento retorico della citazione bionea. In *de virt.* 100b-c, prima si afferma che non sono i vestiti in sé a offrire calore al corpo umano, ma è quest'ultimo a esalare il calore che poi viene soltanto trattenuto dai vestiti. Con l'espressione ταῦτό δὴ τοῦτο si introduce la seconda affermazione in cui non sono gli oggetti di cui si circonda l'uomo a donargli una vita felice, ma è in stesso che l'essere umano trova la risorsa per inondare di gioia e felicità gli elementi che lo circondano. L'espressione ταῦτό δὴ τοῦτο equivale all'*idem scias licet* con cui Seneca introduce l'immagine dei ricchi e dei poveri, e che ritroviamo anche in un brano del *De providentia* in cui significativamente si accosta l'immagine del saggio, forte nella sopportazione della sorte, a quella dell'atleta¹⁷³. Se prendiamo in considerazione l'*incipit* del fr. 2 di Telete, *Sull'autarchia*, ritroviamo una situazione simile, con il nome di Bione che suffraga una similitudine tra la Fortuna e una poetessa (fr. 16a Kind.)¹⁷⁴. A partire da Hense¹⁷⁵, seguito dalla maggioranza degli studiosi, tra cui

¹⁷¹ Sull'impiego di comparazioni e metafore in Bione, cfr. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., pp. 31 sg.

¹⁷² Plut. *De virt.* 100b-c Τὰ ἱμάτια δοκεῖ θερμαίνειν τὸν ἄνθρωπον οὐκ αὐτὰ δῆπου θερμαίνοντα καὶ προσβάλλοντα τὴν θερμότητα [...] ταῦτό δὴ τοῦτο τοῖς πράγμασιν [...].

¹⁷³ Cfr. Sen. *prov.* 2.3-4 *Athletas videmus* [...] *Scias licet idem viris bonis esse faciendum, ut dura ac difficilia non reformident nec de fato querantur, quidquid accidit boni consulant, in bonum vertant; non quid sed quemadmodum feras interest*; per un commento *ad locum*, rimando a N. Lanzarone, *L. Annaei Senecae. Dialogorum Liber I. De Providentia*, Le Monnier, Firenze 2008, pp. 153 sgg.; si veda inoltre, T. Kroppen, *Mortis dolorisque contemptio. Athleten und Gladiatoren in Senecas philosophischem Konzept*, Weidmann, Hildesheim 2008, p. 120, sul passo di *prov.* 2.3-4, e *passim* per una più ampia rassegna commentata di contesti senecani sull'immagine dell'atleta.

¹⁷⁴ Teles fr. 2, pp. 5.2-6.1 Hense (= fr. 16a Kind.) Δεῖ ὡσπερ τὸν ἀγαθὸν ὑποκριτὴν ὃ τι ἂν ὁ ποιητὴς περιθῆ πρόσωπον τοῦτο ἀγωνίζεσθαι καλῶς, οὕτω καὶ τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα ὃ τι ἂν περιθῆ ἢ τύχη. καὶ γὰρ αὐτῆ, φησὶν ὁ Βίων, ὡσπερ ποιήτρια, ὅτε μὲν πρωτολόγου, ὅτε δὲ δευτερολόγου περιτίθησι πρόσωπον, καὶ ὅτε μὲν βασιλέως, ὅτε δὲ ἀλήτου. μὴ οὖν βούλου δευτερολόγος ὦν τὸ πρωτολόγου πρόσωπον· εἰ δὲ μὴ, ἀνάρμοστόν τι ποιήσεις; cfr. *infra* pp. 79 sg. nota 55, per ulteriori considerazioni sul frammento e sulla sua lunghezza.

¹⁷⁵ Hense, *Teletis*, cit., pp; XLVI; CVII; CX; 5: «singula huius sermonis tmemata quomodo ad Bionem revocanda sint exposui in prolegomenis»; si veda Fuentes González, *Les diatribes*, cit., p. 205 sgg. per una rassegna degli studiosi che hanno preso in analisi il frammento di Telete e la citazione bionea.

Kindstrand, nella sua edizione di Bione¹⁷⁶, si individua la citazione bionea sin dall'inizio del frammento di Telete, dove l'espressione δει ὡσπερ introduce una similitudine tra l'attore, cui conviene rispettare il ruolo attribuito dal poeta, e l'uomo, che deve agire secondo quanto stabilito dalla τύχη. Come leggiamo, segue la considerazione per cui la τύχη, nella trasfigurazione metaforica di Bione (αὕτη [scil. ἡ τύχη], φησὶν ὁ Βίων [...]), è da considerarsi alla stregua di una poetessa. Anche in questo caso, come sostenuto da Fuentes González¹⁷⁷, la prima parte della supposta citazione sembrerebbe più una riflessione, operata in questo caso da Telete, che subito dopo richiamerebbe la forza allegorica dell'immagine di Bione. Non a caso, tra il XIV e il XV secolo, Arsenio, nella raccolta di proverbi *Violetum*, p. 150 Walz (fr. 16b Kind.) riporterà l'apoftegma di Bione proprio a partire dalla sezione di testo appena presa in considerazione¹⁷⁸.

L'*eleganter* con cui si introduce la citazione è considerato da Kindstrand un segno distintivo di un apoftegma, una gnome o una *chreia*¹⁷⁹, e, come si è detto, anche altri detti di Bione vengono caratterizzati da avverbi che ne indicano l'arguzia, la raffinata acutezza come in greco ἀστείως, χαριέντως, χάριεν, καλῶς, e quel *facetum illud* con cui Cicerone introduce la sua testimonianza su Bione. Anche Seneca impiega l'avverbio *eleganter* per introdurre apoftegmi, cioè risposte argute e dal carattere sentenzioso di Panezio¹⁸⁰, Lutazio Catulo¹⁸¹, Lelio¹⁸², un detto di Epicuro¹⁸³, e significativamente anche per introdurre un'affermazione del Cinico Demetrio¹⁸⁴, su cui ci soffereremo nuovamente in seguito: *epist.* 91.19 *Eleganter Demetrius noster solet dicere eodem loco sibi esse voces inperitorum quo ventre redditos crepitus*. "Quid enim" inquit "mea, susum isti an deosum sonent?". In questo caso, diversamente che nel caso degli apoftegmi sopracitati, si potrebbe supporre¹⁸⁵ che l'*eleganter* non sia da considerare soltanto un avverbio per così dire 'standard' per introdurre una citazione caratterizzata da un'arguzia colorita; l'*eleganter* alluderebbe piuttosto al fatto che Demetrio sia capace di formulare una metafora crudamente realistica, potenzialmente 'oscena' – quella tra le chiacchiere degli stolti e le flatulenze –, mantenendo tuttavia

¹⁷⁶ Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., p. 84.

¹⁷⁷ Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 144 sgg.; in particolare, si vedano le pp. 152 sg.; 159.

¹⁷⁸ Fr. 16b Kind. Ὁ αὐτὸς (scil. ὁ Βίων) ἔλεγεν, ἡ τύχη ὡσπερ ποιήτρια, ὅτε μὲν πρωτολόγου, ὅτε δὲ ὑπερολόγου περιτίθησι πρόσωπον, καὶ ὅτε μὲν βασιλέως, ὅτε δὲ ἀλήτου.

¹⁷⁹ Cfr. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., pp. 187; 252 e *passim*.

¹⁸⁰ Cfr. Sen. *epist.* 116.5 *Eleganter mihi videtur Panaetius respondisse adulescentulo cuidam quaerenti an sapiens amaturus esset [...]*.

¹⁸¹ *Epist.* 97.6 *Itaque eleganter illis Catulus absoluto reo "quid vos" inquit "praesidium a nobis petebatis? an ne nummi vobis eriperentur?"*

¹⁸² *Nat. quaest.* 6.21.11 *Eleganter ille Laelius sapiens dicenti cuidam "Sexaginta annos habeo", – "hos, inquit, dicis sexaginta quos non habes".*

¹⁸³ *Epist.* 97.13 *Eleganter itaque ab Epicuro dictum puto [...]*.

¹⁸⁴ Sul passo, cfr. Billerbeck, *Der Kyniker*, cit., pp. 39 sgg.; cenni anche in R. Degl'Innocenti Pierini, *Modelli etici e società da Cicerone a Seneca*, in M. Citroni (a cura di), *Letteratura e civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero. In ricordo di Emanuele Narducci*, ETS, Pisa 2012, p. 218; La Penna, *Da Lucrezio*, cit., p. 266; Setaioli, *Seneca*, cit., p. 168.

¹⁸⁵ L'ipotesi è frutto di una riflessione stimolata dalla professoressa Gabriella Moretti.

un mirabile decoro verbale. Se così fosse, la citazione di Demetrio sarebbe da individuare soltanto nel discorso diretto “*Quid enim*” [...] “*mea, susum isti an deosum sonent?*”, mentre l’*eleganter* introdurrebbe dunque una considerazione di Seneca¹⁸⁶, che glosserebbe, in maniera più diretta e scurrile, quanto Demetrio è riuscito invece a dire in maniera allusiva, vale a dire «in modo raffinato». In un certo senso, se identificassimo le parole di Demetrio nella sola battuta “*Quid [...] sonent?*” e se, come proposto, limitassimo la citazione di Bione del *De tranquillitate animi* 8.3 (fr. 44 Kind.) alla sola prima parte, ritroveremmo la medesima tecnica allusivo-metaforica ad esempio presente nel *dictum* bioneo riportato da Cicerone (fr. 69 Kind.), con ancora un’immagine di capelli strappati¹⁸⁷.

La citazione bionea di *tranq.* 8 è seguita da una nuova comparazione ‘morale’ sul tema del possesso dei beni, in particolare, dalla considerazione secondo cui non soltanto è più tollerabile, ma anche più facile non acquisire piuttosto che perdere: in questo modo, sono più lieti quanti non sono mai stati guardati benevolmente, noi diremmo ‘baciati dalla fortuna’, che quelli da essa abbandonati: § 3 *Tolerabilius autem est, ut dixi, faciliusque non acquirere quam amittere, ideoque laetiores videbis quos numquam fortuna respexit quam quos deseruit*. Ritengo che l’avverbio *facilius* rimarchi il retroterra cinico del passo, poiché, col mettere in evidenza la facilità, la naturale semplicità che comporta l’abbracciare un atteggiamento di rinuncia, Seneca dimostra di percepire la filosofia cinica nella sua primaria finalità di mostrare all’uomo il modello per uno stile di vita ‘facile’, o meglio ‘facilmente’ comprensibile, vale a dire, in piena sintonia con la natura. Tra le massime di Diogene, ritengo del tutto rilevante quella «acclamata a gran voce» dal filosofo, in cui si proclama proprio la ‘facilità’ della vita concessa dagli dèi, che tuttavia sembra rimanere nascosta, dato che gli uomini ricercano costantemente piaceri sofisticati¹⁸⁸.

L’elemento di gioia, espresso dal comparativo *laetiores* e riferito a chi non ha mai avuto la fortuna dalla propria parte, è generalmente impiegato da Seneca per qualificare una ‘lieta’ accettazione della sorte, che implichi soprattutto la morte, la perdita dei beni, come in questo caso, o un atteggiamento di ‘cinica’ rinuncia. Come si approfondirà in seguito, sarà la morte di Socrate, nella rappresentazione offerta da Senofonte, nell’*Apologia* 33, e riproposta da Seneca nel *De providentia* 3.13¹⁸⁹, a evidenziare tale condizione di gioia e di piacere, percepita dal filosofo nell’affrontare il proprio fatale destino.

¹⁸⁶ Setaioli, *Seneca*, cit., p. 168 ritiene che l’intero passo sia da considerarsi una citazione di Demetrio, una «sconveniente battuta [...] significativamente introdotta da *eleganter!*».

¹⁸⁷ Vedi *supra* p. 22.

¹⁸⁸ D.L. 6.44 ἐβόα πολλάκις λέγων τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ῥάδιον ὑπὸ τῶν θεῶν δεδόσθαι, ἀποκεκρῦφθαι δ’ αὐτὸν ζητούντων μελίπηκτα καὶ μύρα καὶ τὰ παραπλήσια, «andava spesso in giro gridando che gli dèi avevano concesso agli uomini una vita facile, ma che questa facilità rimane nascosta, poiché essi vanno cercando focacce al miele, unguenti e simili», tr. G. Reale.

¹⁸⁹ Cfr. *infra* pp. 285 sg.; rimando qui a Lanzarone, *L. Annaei Senecae*, cit., pp. 261 sg. che, a partire dal passo di *prov.* 3.13, offre importanti *loci paralleli* sul tema della ‘gioiosa’ accettazione della morte: cito qui soltanto l’epistola 30.3 *Hoc philosophia praestat, in conspectu mortis hilarem <esse> et in quocumque corporis habitu fortem laetumque*.

Proseguendo con il passo del *De tranquillitate animi* 8, la citazione di Bione diviene tanto più interessante poiché, al § 4, a suggellare l'idea che il non possedere nulla sia la migliore difesa contro gli attacchi della Fortuna, Seneca inserisce la figura di Diogene Cinico, *exemplum virtutis* caro alla predicazione diatribica ed evocato numerose volte nei frammenti di Telete, insieme alle fondamentali figure di Cratete e Socrate.

Il filosofo, qui definito uomo dall'animo grandissimo, non possedendo nessun bene, fece in modo che nulla potesse essergli sottratto: *vidit hoc Diogenes, vir ingentis animi, et effecit ne quid sibi eripi posset*. In questo modo, la povertà di Diogene, la mancanza di bisogni e, quindi, l'impossibilità di perdere qualcosa coincidono con la condizione della felicità, che è caratteristica del filosofo di Sinope¹⁹⁰.

Questa rappresentazione di un'αὐτάρκεια, in cui è evidente la prerogativa cinica dell'annullamento dei bisogni, è variamente rappresentata in Seneca, con una galleria di personaggi in cui il totale distacco verso i beni esterni è esibito sempre di fronte alla prepotenza di un tiranno, e in cui la mancanza di possesso offre la possibilità di preservarsi immuni dagli strappi rovinosi della sorte. L'esempio più celebre è quello di Stilpone¹⁹¹, il celebre filosofo megarico, allievo di Diogene Cinico, di cui le più ampie testimonianze, prima di Seneca, sono soprattutto presenti nei frammenti di Telete¹⁹². In Seneca, nell'*epist.* 9.1, dove si affronta la questione se al saggio sia lecito aver bisogno degli amici, Stilpone è prima presentato come bersaglio di Epicuro, per la teorizzazione della completa insensibilità dell'animo (*animus impatiens*) come sommo bene¹⁹³. Al § 18¹⁹⁴, a convalidare la tesi stoica per cui, sebbene il saggio possa provare un grande affetto per gli amici, è in sé stesso che deve porre il termine del bene, vi è nuovamente Stilpone. Il filosofo è qui contrapposto al re Demetrio Poliorcete che, dopo aver espugnato Megara, chiese a Stilpone quali beni avesse perso. Per il saggio, i veri beni – giustizia, virtù e prudenza – non possono essere strappati, e il distacco dal possesso materiale è condensato dal celebre motto *omnia mea mecum sunt*, sentenza, questa, che Cicerone e Valerio Massimo¹⁹⁵ associano, con qualche variazione, al saggio Biante, quando fuggì da Priene, senza portare via nulla. Il mede-

¹⁹⁰ Sen. *tranq.* 8.4 *Tu istud paupertatem, inopiam, egestatem voca, quod voles ignominiosum securitati nomen impone: putabo hunc non esse felicem, si quem mihi alium inveneris cui nihil pereat.*

¹⁹¹ Sulla figura di Stilpone, cfr. anche D.L. 2.113-120; 7.24; Plut. *Demetr.* 9; *De tranq.* 468a; 475c.; sull'aneddoto di Stilpone, «tradizionale nella diatriba», e sul motivo del *se habere*, cfr. Traina, *Lo stile*, pp. 13 sg.

¹⁹² Per la presenza di Stilpone nei frammenti di Telete, cfr. Teles fr. 3, p. 21.6; 7, p. 59.11 Hense. Per l'importanza della predicazione di Stilpone, alla base del testo di Telete, cfr. Hense, *Teletis*, cit., pp. XLIX sgg.; CXXIII sg.

¹⁹³ Sen. *epist.* 9.1 *An merito reprehendat in quadam epistula Epicurus eos qui dicunt sapientem se ipso esse contentum et propter hoc amico non indigere, desideras scire. Hoc obicitur Stilboni ab Epicuro et iis quibus summum bonum visum est animus in patiens.*

¹⁹⁴ Ivi, § 18 *Ecce vir fortis ac strenuus! ipsam hostis sui victoriam vicit. "Nihil" inquit "perdidi": dubitare illum coegit an vicisset. "Omnia mea mecum sunt": iustitia, virtus, prudentia, hoc ipsum, nihil bonum portare quod eripi possit.*

¹⁹⁵ Cfr. Cic. *Parad.* 1.1.8; Val. Max. 7.2. ext. 3.

simo aneddoto su Stilpone è riportato anche nel *De constantia sapientis*¹⁹⁶ in un contesto in cui si disserta sulla capacità autarchica del *sapiens* stoico.

Nel *De beneficiis* 7.11.1¹⁹⁷, è il Cinico Demetrio a rifiutare l'offerta di Caligola di duecentomila sesterzi, ritenendola una somma «che non meritava neppure che ci si vantasse di non averla accettata» e, appena prima dell'aneddoto, Seneca fa pronunciare al Cinico un lungo discorso contro le personificazioni di *luxuria* e *avaritia* (7.8.1), dove in conclusione si legge un appello a essere liberato e «restituito» alle vere ricchezze¹⁹⁸. La sentenza che ribadisce il possesso di tutti i beni “*ego sic omnia habeo*”, ci riporta al motto di Stilpone e la rivendicazione di appartenere al *regnum sapientiae* si riallaccia alla contrapposizione, cara all'immaginario cinico, tra le figure di un filosofo povero e un sovrano di un regno terreno, caratterizzato da una ricchezza materiale, di cui ci occuperemo più diffusamente tra breve, nell'analizzare gli *exempla* senecani di Diogene e di Alessandro Magno.

Ritengo inoltre significativo in questo contesto il confronto con l'aneddoto su Sestio padre, presente in *epist.* 98, che rifiuta il laticlavio offertogli da Caligola, poiché consapevole che «quello che può essere dato può anche essere strappato» (§ 13 *honores reppulit pater Sextius, qui ita natus ut rem publicam deberet capessere, latum clavum divo Iulio dante non recepit; intellegebat enim quod dari posset et eripi posse*). Proprio nella Scuola dei Sestii, Seneca entra in contatto con un modello educativo, che da una parte mostra una marcata influenza cinica, che si concretizza nell'espressione della rigorosa asceti, dall'altra, una veemenza predicatoria dalle coloriture diatribiche, declinate nelle tematiche morali affrontate, come anche negli stilemi retorici.

Tornando al passo del *De tranquillitate animi*, Seneca paragona la condizione di chi è immune da ogni danno a quella di un re¹⁹⁹, evocando qui l'idea *naturaliter* stoica dell'imperturbabilità del saggio e il celebre paradosso che rappresenta il *sapiens* come un sovrano²⁰⁰. Vale la pena notare come la forma del paradosso²⁰¹ veicolasse

¹⁹⁶ Sen. const. 5.6 *Megaram Demetrius ceperat, cui cognomen Poliorcetes fuit. Ab hoc Stilbon philosophus interrogatus num aliquid perdidisset, “nihil,” inquit “omnia mea mecum sunt”*.

¹⁹⁷ Sen. benef. 7.11.1 *Itaque cum <C.> Caesar illi ducenta donaret, ridens reiecit ne dignam quidem summam iudicans, qua non accepta gloriaretur*.

¹⁹⁸ Sen. benef. 7.10.6 *Dimitte me et illis divitiis meis redde; ego regnum sapientiae novi, magnum, securum; ego sic omnia habeo, ut omnium sint*.

¹⁹⁹ Sen. tranq. 8.4 *Aut ego fallor, aut regnum est inter avaros, circumscriptores, latrones, plagiariorum unum esse cui noceri non possit*.

²⁰⁰ Cfr. SVF 3.617; per la trasposizione lirica del celebre paradosso stoico che ‘solo il saggio è re’, cfr. il *Thyestes* senecano, vv. 348 sg. *Rex est qui posuit metus / et diri mala pectoris; 380 mens regnum bona possidet; 388-390 Rex est qui metuet nihil, / rex est qui cupiet nihil: / hoc regnum sibi quisque dat*; per un commento ai versi, cfr. R.J. Tarrant, *Seneca's Thyestes. Edited with introduction and Commentary*, Scholars Press, Atlanta 1985, p. 146, che dubita della genuinità dei versi 388 sg.; sul paradosso, in relazione ai versi senecani, utili G. Picone, *La fabula e il regno. Studi sul Thyestes di Seneca*, Palumbo, Palermo 1984, pp. 66-68; C. Monteleone, *Il Thyestes di Seneca: sentieri ermeneutici*, Schena, Fasano 1991, pp. 224-232; E. Malaspina, *Pensiero politico ed esperienza storica nelle tragedie di Seneca*, in M. Billerbeck e E.A. Schmidt (a cura di), *Sénèque le tragique*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 2004, pp. 284 sg.; per uno studio recente e un inquadramento della tradizione del paradosso, rimando al recente lavoro di F.

anche il motivo dell'autosufficienza della virtù²⁰², rappresentato dal secondo *paradoxum* trattato da Cicerone: *in quo virtus sit, ei nihil deesse ad beate vivendum*²⁰³. La fortuna di tale paradosso, all'interno della tradizione satirica, è testimoniata anzitutto da Lucilio 1225-1226 M. *nondum etiam <qui> haec omnia habebit, / formonsus dives liber rex solus ut extet*, in cui è pure presente il saggio-re, e 515-516 M. *paenula, si quaeris, cantherius, servus segestre / utilior mihi quam sapiens*, la cui impressionante vicinanza con il passo varroniano dalla *Virgula divina* (Var. *Men.* 571 C.) *non quaerenda est homini, qui habet virtutem, paenula in imbri?*, conferma una medesima parodia della massima stoica, per quanto riguarda il filone della satira menippea. Orazio rappresenta la conferma della fortuna del paradosso nella tradizione satirica²⁰⁴.

Tornando al *De tranquillitate animi*, la felicità di Diogene è associata alla condizione degli dèi immortali, che non possiedono nulla, «né poderi, né giardini, né campi che costa caro mantenere con il lavoro di contadini salariati né capitali da prestare nel foro, ad alto tasso d'interesse»²⁰⁵. L'ὁμοίωσις θεῶν è ancora ribadita in seguito, rifiutando la semplice definizione di 'povero' per chi, come Diogene si è spogliato di tutto ciò che dipende dalla Fortuna, raggiungendo in questo modo una condizione divina, giacché gli dèi sono nudi: § 5 *Hunc tu pauperem putas an diis immortalibus similem, qui se fortuitis omnibus exiit?*

Quello dell'uguaglianza al dio era un concetto certamente affine allo stoicismo, per cui gli uomini sapienti, per citare solo il frammento crisippeo SVF 3.606, «sono divini, poiché è come se avessero in sé stessi un dio»²⁰⁶. E se il tema del μηδενὸς δεῖσθαι, cioè la totale assenza di bisogni considerata pari a un attributo divino, come nota Brancacci, era già presente in Senofane, Eraclito e Parmenide²⁰⁷, l'assimilazione

Citti, Cura sui. *Studi sul lessico filosofico di Seneca*, Hakkert, Amsterdam 2012, pp. 55 sgg.; per un'eco del paradosso, oltre al già citato Lucil. 1226 M., cfr. Varro *Men.* 245 C.; Cic. *ac.* 2.136; *Mur.* 61; *fin.* 3.75-76; Hor. *serm.* 1.3.124 sgg.; *epist.* 1.1.106-108; Luc. *vit. auct.* 20; Stob. *eccl.* 2.7.11.

²⁰¹ Per l'impiego senecano del paradosso, si veda Traina, *Lo stile*, cit., pp. 111 sg.; G. Moretti, *Acutum* dicendi genus. *Brevità, oscurità, sottigliezze e paradossi nelle tradizioni retoriche degli Stoici*, Pàtron, Bologna 1995, p. 169-172; per l'espressione paradossale, come forma retorica privilegiata degli autori del I secolo d.C., si veda G.B. Conte, *Memoria dei poeti e sistema letterario. Catullo, Virgilio, Ovidio, Lucano*, Einaudi, Torino 1985² (ed. orig. 1974), p. 80.

²⁰² Cfr. Moretti, *Acutum*, cit., pp. 174-176.

²⁰³ Cfr. Cic. *parad.* 2.16.

²⁰⁴ Hor. *epist.* 1.1.106-108.

²⁰⁵ Sen. *tranq.* 8.5 *Si quis de felicitate Diogenis dubitat, potest idem dubitare et de deorum immortalium statu, an parum beate degant quod nec praedia nec horti sint nec alieno colono rura pretiosa nec grande in foro faenus. Non te pudet, quisquis divitiis astupes? Respice aedem mundum: nudos videbis deos, omnia dantes, nihil habentes. Hunc tu pauperem putas an diis immortalibus similem, qui se fortuitis omnibus exiit?*

²⁰⁶ Si vedano pure i frr. SVF 1.564; 3.246; 252; sul tema, Pohlenz, *La Stoa*, cit., vol. I, p. 314; per Seneca, cfr. *const.* 8.2; *epist.* 9.16; 73.13-14; 110.18-20 (per gli ultimi due riferimenti, vedi *infra* pp. 195 sgg.; 190 sgg.); il tema dell'ὁμοίωσις θεῶν sul presupposto della mancanza dei bisogni è presente in Seneca nell'*epist.* 25.4, con un sostrato epicuro (vedi *infra* pp. 190; 257).

²⁰⁷ Cfr. Brancacci, *I κοινῆ*, cit., p. 4070 e nota 73; si vedano i frr. Xen. 21 B 2; A 32; Heracl. 22 B 5; B 15; Parmen. 28 B 8.33 D.-K.

del sapiente al dio sulla base della mancanza assoluta di bisogni è in primo luogo di derivazione cinica²⁰⁸ e trova un precedente proprio nella predicazione di Diogene per cui «è proprio degli dèi non avere bisogno di nulla, di chi è simile agli dèi aver bisogno di poco»²⁰⁹. Anche Dione Crisostomo, nel discorso 6.31, afferma che «Diogene imitava soprattutto la vita degli dèi: Omero, infatti, afferma che essi soltanto vivono nella prosperità e con facilità, intendendo che invece gli uomini vivono tra le pene e le difficoltà». Epitteto, nel *Manuale*²¹⁰, convalida il tema dell' ὁμοίωσις θεῶν legata alla rinuncia 'cinica', quando paragona il comportamento da tenere nella vita, in relazione ai figli, alla moglie, alle cariche politiche e alla ricchezza, a quella moderazione, che si addice di fronte a un banchetto²¹¹ e che, se sapientemente perseguita, conduce a essere «commensali degli dèi». Oltre alla misura, Epitteto suggerisce però anche la possibilità di una definitiva rinuncia delle portate, e tale disprezzo permerebbe all'uomo di essere non soltanto invitato degli dèi, ma anche «loro collega nel governo del mondo». A suggellare la dichiarazione di uguaglianza divina, sul presupposto del rifiuto – fuor di metafora – dei beni, compaiono non a caso Diogene ed Eraclito, «uomini divini».

Medesimo concetto è riscontrabile nei *Memorabili* di Senofonte 1.6.10, in cui Socrate, con parole che ricordano da vicino la dichiarazione di Diogene, afferma: «mi sembra, Antifonte, che la felicità consista, secondo te, nella mollezza e nel dispendio: io credo invece che non aver bisogno di nulla è cosa divina e che l'aver bisogno del meno possibile è la condizione più vicina al divino»²¹². È appena il caso di ricordare qui come la versione del Socrate 'popolare', che emerge dall'opera senofontea avesse esercitato un'influenza fondamentale sulla predicazione cinica e sulla stessa diatriba. Nei frammenti di Telete, sono la figura e gli aneddoti su Socrate, accanto a quelli relativi a Diogene e a Cratete, a trovare lo spazio più ampio. Proprio nell'interpretazione della filosofia socratica trasmessaci da Senofonte, come ribadisce

²⁰⁸ Un'ottima trattazione del motivo è offerta ancora da Brancacci, *I κοινῆ*, cit., pp. 4069 sgg.; cfr. Usener, *Epicurea*, cit., p. 339: «praeiverant Cynici», cui seguono vari *exempla*.

²⁰⁹ Cfr. D.L. 6.105 ἔνιοι γούν καὶ βοτάναις καὶ παντάπασιν ὕδατι χρῶνται ψυχρῶ σκέπαις τε ταῖς τυχοῦσαις καὶ πίθοις, καθάπερ Διογένης, ὃς ἔφρασκε θεῶν μὲν ἴδιον εἶναι μηδενὸς δεῖσθαι, τῶν δὲ θεοῖς ὁμοίωιν τὸ ὀλίγων χρῆζειν.

²¹⁰ Epict. *Ench.* 15 Μέμνησο, ὅτι ὡς ἐν συμποσίῳ σε δεῖ ἀναστρέφεσθαι. [...] καὶ ἔση ποτὲ ἄξιος τῶν θεῶν συμπότης. ἂν δὲ καὶ παρατεθέντων σοι μὴ λάβῃς, ἀλλ' ὑπερίδῃς, τότε οὐ μόνον συμπότης τῶν θεῶν ἔση, ἀλλὰ καὶ συνάρχων. οὕτω γὰρ ποιῶν Διογένης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι ἀξίως θεῶν εἶσι τὴν ἡσαν καὶ ἐλέγοντο.

²¹¹ La similitudine tra la vita e il banchetto è un *topos* divenuto quasi proverbiale e che ricorre, nell'idea che è giusto lasciare la vita sazi, come dopo un simposio, in numerosi contesti. Ricordo qui solo Epicuro, in Cic. *Tusc.* 5.118 (= fr. 499 Us.), Bione, citato da Telete (= fr. 68 Kind.), Lucrezio 3.938-940, Orazio *serm.* 1.1.118-119 ed *epist.* 2.2.214-215, Plutarco, nella *Consolatio ad Apollonium* 120b. Per un incisivo ed efficace inquadramento, cfr. F. Romana Berno, *Seneca e la semantica della pienezza*, «Bollettino di studi latini», 38/2, 2008, pp. 551 sg. e nota 12; utili, per la raccolta di passi, Usener, *Epicurea*, cit., p. 310 e Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., p. 281 sg.

²¹² Xen. *Mem.* 1.6.10 ἔοικας, ὦ Ἀντιφῶν, τὴν εὐδαιμονίαν οἰομένῳ τρυφῆν καὶ πολυτέλειαν εἶναι. ἐγὼ δ' ἐνομίζον τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῶν εἶναι, τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θεοῦ, καὶ τὸ μὲν θεῶν κρατίστον, τὸ δ' ἐγγυτάτω τοῦ θεοῦ ἐγγυτάτω τοῦ κρατίστου.

Berti, troviamo per la prima volta rappresentati «quell'invito alla frugalità, alla moderazione nei piaceri, all'autosufficienza (i concetti di ἐγκράτεια e αὐτάρκεια) che è alla base di tante successive variazioni sul tema»²¹³. La connotazione degli dèi «nudi, che tutto danno e nulla possiedono», al § 5 del passo senecano in questione (*nudos videbis deos, omnia dantes, nihil habentes*), sembra riportarci, non a caso, a un'altra raffigurazione di Diogene, questa volta presente nel quinto libro del *De beneficiis*.

In *benef.* 5.4.3²¹⁴, tra gli *exempla* di uomini autosufficienti, cui la Fortuna non può offrire nulla, immediatamente dopo Socrate, evocato per l'ineguagliabile generosità nei benefici, troviamo proprio Diogene. Il filosofo è ritratto nudo, mentre avanza attraverso i tesori macedoni, calpestando con disprezzo le ricchezze di Alessandro. Con un rovesciamento paradossale dei valori, è Diogene a essere più ricco e più potente del sovrano, proprio perché il Cinico, libero da ogni bisogno, si era messo in condizioni di rifiutare qualunque cosa Alessandro avesse potuto offrirgli: *plus enim erat, quod hic nollet accipere, quam quod ille posset dare*²¹⁵.

Diogene era normalmente raffigurato abbigliato con il mantello cinico²¹⁶, e il dettaglio della nudità serve certamente a esasperare il distacco da ogni bisogno non naturale e il disprezzo per il corpo, ma sembrerebbe anche alludere all'idea di assimilazione divina propria dei Cinici, per cui il filosofo e il dio sono accomunati dalla totale mancanza di bisogni.

La conclusione dell'epistola 31 (§§ 9 sgg.)²¹⁷ mi pare costituisca un testo utile per meglio comprendere l'assimilazione operata anche da Seneca tra la concezione stoica dal *sapiens* dotato di natura divina e l'interpretazione dell'ὁμοίωσις θεῶ di matrice cinica. Nel passo, Seneca esorta Lucilio a percorrere la via offerta dalla natura per raggiungere il sommo bene, definita sicura e gioiosa, dove l'aggettivo *iucundus* risulta spesso rappresentativo di una gioia caratterizzata da un tentativo ascetico di ri-

²¹³ Cfr. Berti, *Aspetti*, cit., p. 129.

²¹⁴ Sen. *benef.* 5.4.3 *Necesse est a Socrate beneficiis vincar, necesse est a Diogene, qui per medias Macedonum gazas nudus incessit calcatis regiis opibus; o! ne ille tunc merito et sibi et ceteris, quibus ad dispiciendam veritatem non erat obfusa caligo, supra eum eminere visus est, infra quem omnia iacebant. Multo potentior, multo locupletior fuit omnia tunc possidente Alexandro; plus enim erat, quod hic nollet accipere, quam quod ille posset dare*; un cenno in M. Coccia, *Seneca e Alessandro Magno*, «Vichiana», 13, 1984, pp. 16 sg.

²¹⁵ M. Griffin, *Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis*, Oxford University Press, Oxford, pp. 266 sg. suppone che qui Seneca potesse alludere all'aneddoto narrato in Diogene Laerzio 6.26, in cui Diogene Cinico calpesta i tappeti di Platone, a oltraggiare simbolicamente la vanagloria del filosofo.

²¹⁶ Per l'abbigliamento e gli accessori dei Cinici, fondamentale è G. Giannantoni (a cura di), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Bibliopolis, Napoli 1990, vol. IV, pp. 499 sgg.

²¹⁷ Cfr. Sen. *epist.* 31.9 *Tutum iter est, iucundum est, ad quod natura te instruxit. Dedit tibi illa quae si non deserueris, par deo surges. [10] Parem autem te deo pecunia non faciet: deus nihil habet. Praetexta non faciet: deus nudus est. Fama non faciet nec ostentatio tui et in populos nominis dimissa notitia: nemo novit deum, multi de illo male existimant, et impune. Non turba servorum lecticam tuam per itinera urbana ac peregrina portantium: deus ille maximus potentissimusque ipse vehit omnia. Ne forma quidem et vires beatum te facere possunt: nihil horum patitur vetustatem. [11] Quaerendum est quod non fiat in dies peius, cui non possit obstari. Quid hoc est? animus, sed hic rectus, bonus, magnus. Quid alii voces hunc quam deum in corpore humano hospitantem?*

nuncia: *tutum iter est, iucundum est, ad quod natura te instruxit*. È la natura a offrire gli strumenti per raggiungere in vita una condizione divina, cioè quel «dio ospite di un corpo umano» che, come si affermerà poco dopo, corrisponde a un animo «buono, retto e grande». Se l'assimilazione del *sapiens* al dio esprime quindi una piena adesione all'ortodossia stoica, la coloritura cinica del passo è data proprio dal contrapporre al dio, che non possiede nulla e che è connotato come nudo, il denaro e un oggetto materiale di abbigliamento, anche simbolico di un potere terreno: la *toga praetexta* (*deus nihil habet [...] deus nudus est*). Ancora, inutili per raggiungere la parità con il dio sono la fama e il possesso degli schiavi e vale la pena ricordare che proprio Diogene riteneva «i più nobili» (εὐγενέστατοι) coloro che disprezzavano la ricchezza, la fama, il piacere e la vita²¹⁸, professando invece la povertà, la mancanza di fama, la fatica e la morte. Il disprezzo della fama, in particolare, è concetto caro al cinismo ed è già presente tra i precetti di Antistene, che considera ἄδοξια un bene al pari della fatica (D.L. 6.11).

Un altro passo dal quinto libro del *De beneficiis*²¹⁹ presenta ancora la sequenza Socrate-Diogene e poi, di seguito, la coppia Diogene-Alessandro, scandita nuovamente dall'opposizione tra l'impossibilità a offrire e il non aver bisogno di nulla. Se Socrate avrebbe infatti potuto vantarsi di aver superato Alessandro in fatto di benefici, anche Diogene viene rappresentato come vincitore di Alessandro, proprio perché il superbo sovrano non avrebbe potuto dargli né togliergli nulla: *Quidni victus sit illo die, quo homo super mensuram iam humanae superbiae tumens vidit aliquem, cui nec dare quicquam posset nec eripere?*

Ecco che anche il paragone con la figura del re, nel passo di *tranq.* 8, potrebbe non soltanto riecheggiare il paradosso stoico della similitudine tra *sapiens* e sovrano, ma rifarsi anche a quel preciso retroterra aneddotico, in cui il 'povero' Diogene veniva contrapposto al potente Alessandro, con un rovesciamento morale per cui il filosofo, non bisognoso di nulla e privo di tutto, risultava vincitore. Il più celebre episodio con protagonisti Diogene e Alessandro, tramandatoci da Diogene Laerzio, descrive il Cinico come sprezzante di qualsiasi offerta materiale proposta dal sovrano, corroborando tale rifiuto con un'unica richiesta, cioè di spostarsi dal sole²²⁰. È ancora Diogene Laerzio a riportare la testimonianza di come Alessandro affermasse che, se non fosse nato Alessandro, sarebbe voluto nascere Diogene²²¹, a evidenziare la tradizionale dicotomia tra le due figure antitetiche e allo stesso tempo speculari, una

²¹⁸ Stob. 4.29.27; 4.29.56 (= fr. Vb 302 G.).

²¹⁹ Sen. *benef.* 5.6.1 *Eadem re gloriari Socrates potuit, eadem re gloriari Socrates potuit, eadem Diogenes, a quo utique victus est. Quidni victus sit illo die, quo homo super mensuram iam humanae superbiae tumens vidit aliquem, cui nec dare quicquam posset nec eripere?* per un cenno al passo, Griffin, *Seneca on Society*, cit., p. 268, in cui la studiosa ipotizza che Seneca avesse in mente il famoso aneddoto di Diogene che chiede ad Alessandro di spostarsi dal sole (D.L. 6.38).

²²⁰ D.L. 6.38 ἐν τῷ Κρανεῖῳ ἡλιουμένῳ αὐτῷ Ἀλέξανδρος ἐπιστάς φησιν, 'αἰτησόν με ὁ θέλεις.' καὶ ὅς, 'ἀποσκότησόν μου,' φησὶ; Plut. *Alex.* 14.2; *De exil.* 605d-e; l'aneddoto è inoltre ricordato da Cic. *Tusc.* 5.92; Val. Max. 4.3 *ext.* 4 e Arr. *An.* 7.2.1.

²²¹ D.L. 6.32 φασι δὲ καὶ Ἀλέξανδρον εἰπεῖν ὡς εἴπερ Ἀλέξανδρος μὴ ἐγγόνει, ἐθελῆσαι ἂν Διογένης γενέσθαι.

quale esempio del potere regale, e l'altra quale massima rappresentazione della grandezza sul piano morale.

Proseguendo con l'esame del nostro passo di *tranq.* 8, al modello cinico di povertà vengono contrapposte due figure della storia romana recente, emblematiche di ricchezza sfrenata: Pompeo e il suo liberto Demetrio Pompeiano (§ 6)²²². In particolare, di quest'ultimo si evidenzia l'ingente quantità di schiavi al seguito. Ecco che, come nuova controparte a questi *exempla* di *luxuria*, viene nuovamente scelta la figura di Diogene e l'aneddoto sulla fuga del suo schiavo Mane. Pur essendogli stato riferito dove fosse, Diogene rinuncia a recuperare lo schiavo, affermando: «È vergognoso che a Mane sia possibile vivere senza Diogene, e a Diogene senza Mane non lo sia» (§ 7 *At Diogeni servus unicus fugit nec eum reducere, cum monstraretur, tanti putavit: "Turpe est, inquit, Manen sine Diogene posse vivere, Diogenem sine Mane non posse"*). L'aneddoto è presente, prima della testimonianza dello Stobeo, di Diogene Laerzio ed Eliano²²³ – unico autore ad aggiungere particolari originali, come il dettaglio sulla morte dello schiavo, sbranato dai cani a Delfi –, soltanto in Seneca e nei frammenti di Telete. Quest'ultimo, narrando l'episodio di Metrocle, convertitosi alla vita cinica dopo l'incontro con Cratete, riporta esclusivamente la citazione delle parole di Diogene, nel fr. 4a, sulla comparazione tra povertà e ricchezza, p. 41.13-15 Hense *θαυμαστὸν μὲν γάρ, φησὶν <ὁ Διογένης>, εἰ Μάνης μὲν Διογένους ἄνευ δυνήσεται ζῆν, Διογένης δὲ ἄνευ Μάνους οὐ δυνήσεται θαρρεῖν*, senza spiegarne il contesto, da cui potremmo ricavare che l'aneddoto doveva essere già tradizionale e piuttosto celebre.

Seneca da parte sua commenta così l'episodio di Mane in *tranq.* 8.7: *Videtur mihi dixisse: "age tuum negotium, fortuna, nihil apud Diogenem iam tui est: fugit mihi servus, immo liber abii"*, riprendendo quindi il *topos* dell'allocuzione alla Fortuna²²⁴. Il concetto dell'essere pronti agli attacchi della Τύχη è in primo luogo cinico, se Diogene, alla domanda su che vantaggio avesse ricevuto dalla filosofia, rispose: «se non altro, almeno l'essere preparato a ogni caso della sorte»²²⁵. La stessa movenza retorica dell'allocuzione alla Fortuna è in primo luogo attestata nella letteratura diatribica²²⁶. In Telete, al termine del fr. 7 *Sull'impassibilità*, p. 62.2 Hense²²⁷, la sentenza sul pilota che, in ogni caso, deve mantenere la prua dritta, proseguendo la propria rotta, citata

²²² Sen. *tranq.* 8.6 *Feliciorem tu Demetrium Pompeianum vocas, quem non puduit locupletiozem esse Pompeio? Numerus illi cotidie seruorum velut imperatori exercitus referebatur, cui iam dudum divitiarum esse debuerant duo vicarii et cella laxior.*

²²³ Stob. 4.19.47; D.L. 6.55; Ael. *VH* 13.28.

²²⁴ Sull'apostrofe alla fortuna, ricchissimo materiale in Fuentes González, *Les diatribes*, cit., p. 160.

²²⁵ Cfr. D.L. 6.63 *ἐρωτηθεὶς τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη, 'καὶ εἰ μὴδὲν ἄλλο, τὸ γοῦν πρὸς πᾶσαν τύχην παρεσκευάσθαι*'.

²²⁶ Utile la raccolta di passi di Oltramare, *Les origines*, cit., p. 57 tema 57; per quanto riguarda Seneca, si veda *ivi*, p. 282; Hense, *Teletis*, cit., p. 62; Traina, *Lo stile*, cit., p. 92 nota 1.

²²⁷ Teles fr. 7, p. 62.2-4 Hense *καλῶς τὸ τοῦ κυβερνήτου ἐκείνου 'ἄλλ' οὖν γε, ὡς Πόσειδον, ὀρθήν'. οὗτω καὶ ἄνθρωπος ἀγαθὸς εἶποι πρὸς τὴν τύχην 'ἄλλ' οὖν γε ἄνδρα, καὶ οὐ βλάκα*'.

quasi letteralmente nell'epistola 85 di Seneca²²⁸, è glossata dall'esortazione «solo così un uomo valoroso potrebbe dire alla Fortuna: “hai davanti a te un uomo, non uno stolto”».

Proprio quest'apoftegma è ripreso, quasi alla lettera, nell'epistola a Lucilio 98.14²²⁹, in cui, non a caso, dopo l'*exemplum* di Sestio, si esorta a non allontanarsi dalla condotta di vita segnata dalla natura, per non cadere in balia di cupidigie, paure e capricci della sorte. È la natura che costituisce la via per l'integrità, per essere capaci di sopportare qualsiasi dolore, apostrofando la sorte in questo modo: «Tu hai di fronte a te un uomo; se vuoi vincere, rivolgiti altrove» (*cum viro tibi negotium est: quaere quem vincas*), dove l'espressione *negotium est*, in riferimento alla Fortuna, richiama l'*agere negotium* di *tranq. 8* (*restituamur, ut possimus [...] et fortunae dicere “cum viro tibi negotium est: quaere quem vincas”*). Medesima movenza retorica è testimoniata anche in un apoftegma di Diogene, formulato proprio in relazione alle sciagure della sorte, che ci è riportato dallo Stobeo²³⁰. Il filosofo si rivolge infatti alla Τύχη, dopo essere caduto nuovamente nelle disgrazie (περιπεσὼν δ' αὖ τισι συμπτώμασιν ἔλεγεν), apostrofandola in questo modo: 'εὖ γε, ὦ Τύχη, ὅτι μου ἀρρένωος προέστηκας', «hai fatto davvero bene, o Fortuna, a ergerti in modo virile di fronte a me».

Un passo di *epist. 64.2*²³¹ ci riporta invece alla figura di Sestio Padre, più precisamente, alla reazione suscitata in Seneca dalla lettura del filosofo. Di fronte ai suoi scritti, Seneca si descrive come incoraggiato verso un atteggiamento mentale che spinge a sfidare ogni evento (*libet omnis casus provocare*), apostrofando in questo modo la sorte: “*quid cessas, fortuna? congregere: paratum vides*”, con il participio *paratus* che evoca il verbo παρασκευάζω, «l'essere preparati» di fronte alla sorte, che rappresenta, per Diogene, il vantaggio più grande della filosofia²³². L'allocuzione alla Fortuna è anche presente in *ira 3.25.4*²³³, dove, come nota Traina²³⁴, «a *libet ... pro-*

²²⁸ Sen. *epist. 85.33* *Qui hoc potuit dicere, “Neptune, numquam hanc navem nisi rectam”, arti satis fecit: tempestas non opus gubernatoris impedit sed successum.*

²²⁹ Sen. *epist. 98.14* *Quidquid fieri potuit potest, nos modo purgemus animum sequamurque naturam, a qua aberranti cupiendum timendumque est et fortuitis serviendum. Licet reverti in viam, licet in integrum restitui: restituamur, ut possimus dolores quocumque modo corpus invaserint perferre et fortunae dicere “cum viro tibi negotium est: quaere quem vincas”.*

²³⁰ Cfr. Stob. Διογένους, 4.44.71 (= fr. Vb G.) Περιπεσὼν δ' αὖ τισι συμπτώμασιν ἔλεγεν 'εὖ γε, ὦ Τύχη, ὅτι μου ἀρρένωος προέστηκας'. ἐν δὲ τοῖς τοιοῦτοις καιροῖς καὶ τερετίζων ἀνεχώρει; sul passo, un cenno all'apoftegma, in relazione a Demetrio, in Goulet-Cazé, *Le cynisme*, cit., p. 2771.

²³¹ Sen. *epist. 64.2* *Cum legeris Sextium, dices, “vivit, viget, liber es, supra hominem est, dimittit me plenum ingentis fiduciae”. In qua positione mentis sim cum hunc lego fatebor tibi: libet omnis casus provocare, libet exclamare, “quid cessas, fortuna? congregere: paratum vides”.*

²³² Cfr. *supra* p. 57 nota 225.

²³³ Cfr. Sen. *ira 3.25.4* *At ille quem modo altiozem omni incommodo posui tenet amplexu quodam summum bonum, nec homini tantum sed ipsi fortunae respondet: “omnia licet facias, minor es quam ut serenitatem meam obducas. Vetat hoc ratio, cui uitam regendam dedi. Plus mihi nocitura est ira quam iniuria. Quidni plus? illius modus certus est, ista quo usque me latura sit dubium est”.*

²³⁴ Cfr. Traina, *Lo stile*, cit., p. 92 nota 1.

vocare corrisponde in forma diretta (*ipsi fortunae respondet*) [...] “*Omnia licet facias, minor es etc.*”».

Dopo l'esempio di Diogene e Mane, la polemica di Seneca si sposta sul possesso degli schiavi e sui numerosi bisogni che essi comportano, ribadendo la necessità dell'autarchia, che implica il «non dovere niente a nessuno, se non a colui che dice no nel modo più facile, a sé stesso»²³⁵.

La conclusione del capitolo ottavo del *De tranquillitate animi* vede, da una parte, affiorare l'esperienza personale, giacché Seneca probabilmente non ha ancora assistito al fallimento del proprio *officium* politico, e non è ancora percorso da quella costante tensione ascetica che dimostra nella composizione della tarda età, dall'altra, la necessità di adattare l'*exhortatio* filosofica all'amico Sereno, *imperfectus* ancora ai primi passi nel percorso verso la *virtus*. Ecco che, con l'ammissione di non possedere la forza morale di Diogene, Seneca corregge e ridimensiona l'esortazione a non possedere, invitando soltanto a limitare l'entità dei patrimoni: § 9 *sed, quoniam non est nobis tantum roboris, angustanda certe sunt patrimonia, ut minus ad iniurias fortunae simus expositi*. Il termine-chiave impiegato poco dopo in relazione al denaro – il *modus* –, che non deve scadere nella povertà, né da questa essere troppo lontano²³⁶, è di chiara eco oraziana²³⁷, ed esprime quell'operazione di mediazione che il «bionismo oraziano», per citare Mazzoli, esercita sulla diatriba, depurandola da ogni radicalismo cinico²³⁸.

Per offrire un'ulteriore possibile suggestione diatribica nel passo, vale la pena concentrarci sulla metafora bellica, che paragona l'esposizione alle minacce della sorte ai corpi di quanti stanno combattendo in guerra, e che serve a glossare il concetto dei patrimoni ridotti, che meno si espongono ai danni della fortuna. I corpi capaci letteralmente di contrarsi per adattarsi alle proprie armi di difesa sono naturalmente più avvantaggiati di quanti *superfunduntur*, cioè «debordano», esposti alle ferite proprio dalla loro stessa *magnitudo*: § 9 *habiliora sunt corpora in bello quae in arma sua contrahi possunt quam quae superfunduntur et undique magnitudo sua vulneribus obiectit*. In Telete, nella conclusione del fr. 6, *Sulle circostanze*, p. 53.16

²³⁵ Sen. *tranq.* 8.8 *Familia petit vestiarius victumque; tot ventres avidissimorum animalium tuendi sunt, emenda vestis et custodiendae rapacissimae manus et flentium detestantiumque ministeriis utendum. Quanto ille felicior, qui nihil ulli debet nisi cui facillime negat, sibi!* Per quest'ultima affermazione, rimando ad A. Traina, *Observatio sui. Sul linguaggio dell'interiorità nel De tranquillitate animi di Seneca*, in C. Santini, L. Zurlì e L. Canali, (a cura di), *Concentus ex dissonis. Scritti in onore di Aldo Setaioli*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2006, pp. 729-749; p. 737: «siamo ancora nell'ambito dell'αὐτάρκεια»; sul *sibi* «finale, isolato dalla pausa, che racchiude un messaggio di libertà», si veda Cavalca Schirolli, *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 91.

²³⁶ Sen. *tranq.* 8.9 *Optimus pecuniae modus est, qui nec in paupertatem cadit nec procul a paupertate discedit*.

²³⁷ Sul concetto del *modus* oraziano e le sue espressioni, riterrei 'definitivo' il saggio di F. Citti, *Studi oraziani: tematica e intertestualità*, Pàtron, Bologna 2000, pp. 76 sgg.; si veda anche Id., s.v. *modus* e *angulus*, in *Enciclopedia oraziana*, cit., vol. II, pp. 890-893; per uno studio sulla morale oraziana del *modus* nei cori delle tragedie di Seneca, cfr. Degl'Innocenti Pierini, *Tra filosofia*, cit., pp. 39 sgg.

²³⁸ Cfr. Mazzoli, s.v. *Seneca*, cit., p. 63; Id., *Seneca e la poesia*, cit., pp. 235 sg.

Hense²³⁹, troviamo un'immagine militare in cui, dopo la menzione dei ruoli tipici della guerra – fante e oplita – si costruisce un'articolata similitudine tra il soldato armato alla leggera, che, in caso di attacco, è facilitato nel ritrarsi più agilmente nell'accampamento, e il κυνικὸς βίος, in cui l'ascetico atteggiamento di rinuncia, in caso di malattia e povertà, permette una ritirata verso «un pasto al giorno, il servirsi da sé, il mantello, e infine la morte», scandendo ed esprimendo, in questo caso, le caratteristiche della più radicale scelta di vita cinica.

Per trarre delle conclusioni, nel capitolo *de patrimoniis*, oltre alla presenza di una citazione di Bione e di un episodio – Diogene e lo schiavo Mane – celebre nell'aneddotica cinica e veicolato anche dalla diatriba, è dunque possibile cogliere un'oscillazione verso una morale vicina all'austerità cinica. Supporre, per il *De tranquillitate animi*, una fonte in cui Seneca potesse reperire e rielaborare tale sostrato cinico-diatribico, identificando questa fonte con l'opera di Atenodoro – figura deliberatamente invocata nel dialogo – mi sembra l'ipotesi che in maniera più soddisfacente possa chiarire la compresenza delle citazioni bionee con il resto degli elementi fino a ora presi in considerazione.

Vorrei inoltre provare a suggerire la possibilità che anche gli apoftegmi citati uno di seguito all'altro nel capitolo 14.2, e riferiti a Zenone e Teodoro di Cirene, fossero presenti nella medesima fonte.

Nel primo aneddoto²⁴⁰, Zenone²⁴¹, appellato come *noster*, secondo la consuetudine senecana di citare gli Stoici, riceve la notizia che tutte le sue sostanze sono affondate nel naufragio della nave che le trasportava, affermando: “*iubet*” inquit “*me fortuna expeditius philosophari*”²⁴². La risposta di Zenone ricalca il tema cinico del liberarsi letteralmente dei pesi costituiti dai beni esterni, e l'avverbio *expeditius* rende bene l'idea dello sbarazzarsi al più presto di un impaccio fisico. È Diogene Laerzio a riferire la *chreia* antistenica che definisce le giuste provvigioni per un viaggio come quelle che «anche nel caso di un naufragio, possano insieme galleggiare sull'acqua»²⁴³, a volerne indicarne la necessaria leggerezza. Se già Democrito, proprio nella testimonianza di Seneca²⁴⁴, è ritratto nel gettare via le ricchezze, poiché considerate un *onus* per la *bona mens*, il medesimo tema è evocato in un bozzetto su Dio-

²³⁹ Teles fr. 6, p. 53.16-54-4 Hense: καὶ ὡσπερ ἐπὶ στρατείας ὁ μὲν ἵππον ἔχων ἵππεὺς ἀγωνίζεται, ὁ δὲ ὄπλα ὀπλίτης, ὁ δὲ μηδὲν ἔχων ψιλός, καὶ ὡσπερ ἐκεῖσε ὅταν ἐπικέωνται οἱ πολέμιοι καὶ βάλλωσιν, εἰς τὰ ὄπλα ἀναχωρεῖς ψιλὸς ὦν· οὕτως αὐτὸ δεῦρο ἐπικείται ἐνίοτε πόλεμος, ἀπορία ἀρρωστία, ἀναχώρει εἰς μονοσιτίαν, εἰς αὐτοδιακονίαν, εἰς τρίβωνα, ἔσχατον εἰς ἄδου.

²⁴⁰ Sen. *tranq.* 14.2 *Nuntiatio naufragio Zenon noster, cum omnia sua audiret submersa, “iubet” inquit “me fortuna expeditius philosophari”*.

²⁴¹ Per la citazione zenoniana, cfr. Setaioli, *Seneca*, cit., pp. 262 sgg.

²⁴² Cfr. G. Garbarino, *Naufragi e filosofi, (a proposito dell'epistola 87 a Lucilio)*, «Paideia», 52, 1997, pp. 154 sg., dove l'aneddoto di Zenone si inserisce in una più ampia trattazione sui naufragi, materiali e filosofici.

²⁴³ D.L. 6.6 τοιαῦτ' ἔφη δεῖν ἐφόδια ποιεῖσθαι ἃ καὶ ναυαγήσαντι συγκολυμβήσει.

²⁴⁴ Sen. *prov.* 6.2 *Democritus divitias proiecit, onus illas bonae mentis existimans*; si veda il commento *ad locum* di Lanzarone, *L. Annaei Senecae*, cit., pp. 380 sg.

gene, narrato in *epist.* 90.14²⁴⁵. Il filosofo, avendo visto un bambino bere l'acqua dal cavo della mano, butta via il calice contenuto nella bisaccia, e il rimprovero che il Cinico muove a sé stesso è quello di aver posseduto troppo a lungo *supervacuae sarcinae*, cioè «bagagli inutili».

Che il tema del 'bagaglio superfluo' fosse topico nel repertorio della predicazione diatribica, sembra provarlo il passo di Diogene Laerzio precedentemente citato, dalla vita di Aristippo (2.77)²⁴⁶. Il filosofo di Cirene è raffigurato nel rivolgersi al proprio schiavo oberato di bagagli, esortandolo a liberarsi del superfluo, e affermando: «lascia perdere il superfluo e portane la quantità che riesci», episodio e motto, questi, cui Diogene Laerzio associa la fonte di «Bione e quelli a lui associati». Orazio narra il medesimo aneddoto, con qualche variazione, nella satira 2.3.99-102, mantenendo il dettaglio del peso di cui disfarsi (*propter onus*) e confermando così quel ruolo di congiunzione con la tradizione bionea, da lui stesso rivendicato: *quid simile isti / Graecus Aristippus? qui servos proicere aurum / in media iussit Libya, quia tardius irent / propter onus segnes*²⁴⁷.

L'episodio di Zenone è anche narrato da Plutarco, in tre diverse sedi²⁴⁸, e presente in Diogene Laerzio²⁴⁹, che ne riferisce quattro differenti versioni, di cui la terza²⁵⁰ sembra avvicinarsi al nostro passo. Tra le versioni plutarchee, quella più affine al contesto senecano è quella del *De exilio*, in cui compare un cenno al τρίβων, il mantello dei Cinici²⁵¹, del resto indossato anche da Zenone²⁵², e del tutto rilevante è che,

²⁴⁵ Sen. *epist.* 90.14 *Quomodo, oro te, convenit ut et Diogenem mireris et Daedalum? Uter ex his sapiens tibi videtur? qui serram commensus est, an ille qui, cum vidisset puerum cava manu bibentem aquam, fregit protinus exemptum et perula calicem <cum> hac obiurgatione sui: "quamdiu homo stultus supervacuas sarcinas habui!", qui se complicuit in dolio et in eo cubitavit?*; l'episodio è anche presente in D.L. 6.37, nello *Gnom. Vat.* 185 Sternbach, in Plut. *De prof.* 79e, in Simplic. *in Epict.* 32; sull'apoteigma e le sue 'applicazioni', si veda M.-O. Goulet-Cazé, *La livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques*, «ANRW», 2.36.6, 1991, Berlin-New York, pp. 4029 sgg.; Giannantoni, *Socratis*, cit., vol. IV, p. 500; p. G. Zago, *Sapienza filosofica e cultura materiale. Posidonio e le altre fonti dell'Epistola 90 di Seneca*, Il mulino, Bologna 2012, p. 262 nota 39.

²⁴⁶ D.L. 2.77 ὡς φασιν οἱ περὶ τὸν Βίωνα ἐν ταῖς Διατριβαῖς, ἀπόχρε, ἔφη (scil. ὁ Ἀριστιππος), τὸ πλεόν καὶ ὅσον δύνασαι βάσταζε' (= fr. 40b Kind.).

²⁴⁷ Sul passo della satira, con l'aneddoto di Aristippo, si veda A. Traina, *Orazio e Aristippo. Le "Epistole" e l'arte di convivere*, «Rivista di filologia e istruzione classica», 119, 1991, pp. 288 sg.: «in realtà Stertino, o meglio Orazio che lo manovra, si è accorto che l'esempio non calza non tanto per ragioni di logica formale, quanto perché nella tradizione diatribica, quei *Bionei sermones* [...] da cui attinge Orazio [...] l'aneddoto era riportato come esempio non di prodigalità, ma di dominio del denaro, da gettarsi quando fosse di peso (*propter onus*)».

²⁴⁸ Cfr. Plut. *De tranq.* 467d; *De cap. ex in. ut.* 87a; *De exil.* 603d.

²⁴⁹ D.L. 7.4-5.

²⁵⁰ *Ibidem*, ἄλλοι δὲ διατρίβοντα ἐν ταῖς Ἀθήναις ἀκοῦσαι τὴν ναυαγίαν καὶ εἰπεῖν, εὖ γε ποιεῖ ἡ τύχη προσελαύνουσα ἡμᾶς φιλοσοφία' (= SVF 1.277).

²⁵¹ Plut. *De exil.* 603d Ὁ μὲν οὖν Ζήνων πυθόμενος ἦν ἔτι λοιπὴν εἶχε ναῦν μετὰ τῶν φορτίων καταπεπομένην ὑπὸ τῆς θαλάσσης 'εὖγ', εἶπεν ὧ τύχη, ποιεῖς, εἰς τρίβωνα καὶ βίον φιλόσοφον συνελαύνουσι' ἡμᾶς' per una nota al passo, rimando a R. Caballero e G. Viansino (a cura di), *Plutarco. L'esilio*, M. D'Auria Editore, Napoli 1995, pp. 101 sg. nota 154.

²⁵² Su Zenone e il τρίβων, cfr. D.L. 7.27.

nella versione dell'episodio riportataci pure da Gregorio di Nazianzo²⁵³, l'apoteigma sia attribuito non a Zenone, ma al suo maestro, il Cinico Cratete. Lo stesso Gregorio riflette tuttavia sulla tradizione fluida dell'aneddoto²⁵⁴ e gli scolasti del Nazianzeno segnalano un'ulteriore attribuzione, secondo la quale sarebbe Antistene il protagonista dell'episodio²⁵⁵. Setaioli ritiene con certezza che Seneca ricavasse la citazione di Zenone da uno gnomologio, sia per il carattere tradizionale dell'aneddoto, confluito anche nello *Gnomologio Vaticano*²⁵⁶, sia per la vicinanza, nel testo del *De tranquillitate animi* con il secondo apoteigma di Teodoro²⁵⁷. Non vedo tuttavia troppe difficoltà perché entrambi gli apoteigmi potessero essere stati ispirati dalla medesima fonte del dialogo, che ritengo si possa identificare con Atenodoro.

Per quanto riguarda l'*exemplum* di Teodoro di Cirene²⁵⁸, il cui epiteto era 'l'Ateo', non soltanto avanzerei l'ipotesi che esso possa rappresentare un ennesimo elemento diatribico reperibile in Atenodoro, ma oserei suggerire anche una possibile paternità bionea. Teodoro era stato maestro di Bione, prima di Teofrasto, come leggiamo in D.L. 4.52, e da cui era stata attribuita al Boristenita la capacità «di disquisire con abilità di sofista su ogni argomento».

La risposta al re Lisimaco, che minacciava di ucciderlo, senza offrirgli una sepoltura, rivela in primo luogo un atteggiamento beffardo e sprezzante: "*cur tibi placeas, hemina sanguinis in tua potestate est*" e, in più, l'indifferenza mostrata per la mancata sepoltura (*o te ineptum, si putas mea interesse supra terram an infra putrescam*) bene si addice all'atteggiamento ateo al limite del sacrilego, condiviso da Bione, nei confronti della religione tradizionale²⁵⁹. In D.L. 4.54, a questo proposito, leggiamo che Bione pronunciava frasi piuttosto empie contro gli dèi, «compiacendosi di seguire in questo l'indirizzo di Teodoro»²⁶⁰, e, nel terzo frammento di Telete, sull'esilio, si cita Bione, a proposito della preoccupazione umana per la propria sepoltura (p. 30.1 Hense ἢ τὴν ἀρχὴν εἰ μὴ ταφήσῃ, τί σοι μέλει). Con una sfumatura di forte ironia, Bione afferma che l'angoscia intorno alla sepoltura ha prodotto numerose tragedie,

²⁵³ Greg. Naz. *car. 1.2.10* vv. 236 sgg.; rimando qui all'edizione con commento di C. Crimi e M. Kertsch (a cura di), *Gregorio Nazianzeno. Sulla virtù. Carme giambico (I, 2, 10). Introduzione, testo critico e traduzione*, ETS, Pisa 1995, pp. 243 sgg.

²⁵⁴ *Ibidem*, vv. 236-237 Φασὶν τὸν αὐτὸν – ὡς τινες δ', ἄλλον τινὰ / τῶν φιλοσοφούντων ἐξ ἴσου φρονήματος – [...].

²⁵⁵ Cosm. Hierosol. *ad. car. Greg.* 236 sgg.; Ps. Nonn. in *Greg. Naz. or.* 4 29.

²⁵⁶ *Gnom. Vat.* 298 Sternbach; si veda anche Suda v 604 Adler, che mescola la seconda e la terza versione degli apoteigmi riportati da Diogene Laerzio.

²⁵⁷ Setaioli, *Seneca*, cit., p. 262.

²⁵⁸ Sen. *tranq.* 14.2 *Minabatur Theodoro philosopho tyrannus mortem et quidem inseputam: "habes" inquit "cur tibi placeas, hemina sanguinis in tua potestate est; nam quod ad sepulturam pertinet, o te ineptum, si putas mea interesse supra terram an infra putrescam"*.

²⁵⁹ Si osservino a questo riguardo i fr. 25-33 Kind.

²⁶⁰ Cfr. anche l'affermazione attribuita a Bione in D.L. 2.117 (fr. 25 Kind.), che, interrogato se gli dèi esistano, risponde: 'οὐκ ἂν' ἐμοῦ σκεδάσεις ὄχλον, ταλαίριε πρέσβυ'; una simile risposta è offerta da Stilpone, ed è citata da Diogene Laerzio appena prima dell'aneddoto bioneo.

citando in seguito quattro versi dalle *Fenicie* di Euripide²⁶¹. Inoltre, nella conclusione del frammento, si insiste con l'atteggiamento di sprezzante indifferenza riguardo all'essere sepolti, molto vicino a quello sostenuto da Teodoro, nel *De tranquillitate animi*: p. 31.1 Hense εἰ δὲ μὴ κρυφθεῖς, ἀλλὰ ἄταφος <ρίφθεις>, τί τὸ δυσχερές; Nell'asserire dunque che la mancanza di sepoltura non costituisce nessun fastidio, di seguito, nel passo di Telete, si mettono sul medesimo piano le possibilità che un cadavere bruci nel fuoco, sia divorato da un cane o dai corvi se giace sopra la terra, oppure dai vermi, se è invece posto sotto terra: ἢ τί διαφέρει ὑπὸ πυρὸς κατακαυθῆναι ἢ ὑπὸ κυνὸς καταβρωθῆναι ἢ ἐπάνω τῆς γῆς ὄντα ὑπὸ κοράκων ἢ κατορυχθέντα ὑπὸ σκωλήκων (p. 31.1-3); Se la noncuranza mostrata per la propria sepoltura ricorda le parole di Diogene²⁶², che «morendo aveva lasciato la disposizione di essere gettato a terra insepolto, affinché ogni animale selvatico potesse prendere il suo corpo, oppure di essere spinto in un fosso e di cospargere il cadavere di polvere», come già nota Hense²⁶³, l'epistola 92.34 di Seneca sembra mostrare una chiara consonanza con il passo di Telete. Dopo il paragone con i capelli tagliati, di cui non abbiamo più cura, che pure sembra nascondere un'ascendenza diatribica, Seneca, a dimostrazione di come al *divinus animus* non interessino le sorti del proprio corpo terreno, elenca le possibilità che esso venga distrutto dal fuoco, ricoperto dalla terra o fatto a pezzi dalle fiere: *sed ut ex barba capilloque tonsa neglegimus, ita ille divinus animus egressurus hominem, quo receptaculum suum conferatur, ignis illud texcludat an terra contegat an ferae distrahant.*

Tornando al *De tranquillitate animi*, se il medesimo aneddoto è riportato anche da Cicerone²⁶⁴ e da Valerio Massimo²⁶⁵, soltanto in Seneca troviamo il dettaglio ripugnante dell'*hemina sanguinis*, particolare che non stonerebbe nella predicazione 'sconveniente' di Bione, che pure è citato due volte nel dialogo. Ecco che, se la mia ipotesi cogliesse nel segno, nell'opera di Atenodoro Seneca non soltanto avrebbe trovato le due citazioni di Bione ma anche, forse, un apoftegma di Teodoro, suo maestro, narrato dal Boristenita stesso. La vicinanza del passo dell'epistola 92 con il testo di Telete sopra citato sembra inoltre essere la prova che qui, nel contesto della lettera, Seneca stia riportando un *dictum* popolare sull'indifferenza per la sepoltura, fatto

²⁶¹ Teles fr. 3, p. 30.1-2 Hense ἀλλ' ἡ περὶ ταφῆς ἀγωνία, φησὶν ὁ Βίων, πολλὰς τραγωδίας ἐποίησεν. ὡσπερ καὶ ὁ Πολυνεϊκὸς ἐντέλλεται [...].

²⁶² D.L. 6.29 Ἐνοιὶ δὲ φασὶ τελευτῶντα αὐτὸν [καὶ] ἐντειλασθαι ἄταφον ῥίψαι ὡς πᾶν θηρίον αὐτοῦ μετᾶσχοι, ἢ εἷς γε βόθρον συνῶσαι καὶ ὀλίγην κόνιν ἐπαμῆσαι (οἱ δὲ, εἰς τὸν Ἰλισσὸν ἐμβαλεῖν) ἵνα τοῖς ἀδελφοῖς χρήσιμος γένηται.

²⁶³ Cfr. Hense, *Teletis*, cit., p. 31; Albertini, *La composition*, cit., p. 309; Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 353 sgg., con un'accurata ricostruzione del *dictum* e delle sue riprese posteriori.

²⁶⁴ Cic. *Tusc.* 1.102 *Cyrenaicum Theodorum, philosophum non ignobilem, nonne miramur? cui cum Lysimachus rex crucem minaretur, "istis, quaeso" inquit "ista horribilia minitare purpuratis tuis; Theodori quidem nihil interest, humine an sublimi putescat"*; cfr. anche ivi, 5.117.

²⁶⁵ Val. Max. 6.2. ext. 3 *Inter has et Theodorum Cyrenaicum quasi animosi spiritus coniugium esse potuit, virtute par, felicitate dissimile: is enim Lysimacho regi mortem sibi munitanti, "enimvero" inquit "magnifica res tibi contigit, quia cantharidis vim adsecutus es". cumque hoc dicto accensus cruci eum suffigi iussisset, "terribilis" ait "haec sit purpuratis tuis, mea quidem nihil interest humi an sublimi putescam"*.

Seneca, la cosiddetta diatriba cinico-stoica e la ricerca di una morale austera

che accrediterebbe l'ipotesi che la tradizione diatribica e forse, dunque, bionea, potesse veicolare anche la *chreia* su Teodoro.

4.3 *Tranq.* 15.4. Bione e la teorizzazione (sconfessata) dello σπουδαιογέλιον

Se precedentemente abbiamo discusso della capacità senecana di sviluppare discussioni teoriche sulla base del repertorio diatribico tradizionale, la seconda citazione bionea è forse ancora più rilevante, poiché non soltanto offre un significativo esempio della crudezza espressiva e dell'icastica capacità rappresentativa del Boristennita, ma si pone come snodo, come punto cruciale di un dibattito teorico che indaga sul giusto atteggiamento da tenere di fronte agli errori e ai vizi umani. Il passo di *tranq.* 15.4 è un esempio di quella «tensione tra la presenza delle fonti e le continue precisazioni, meglio, correzioni di Seneca [...] che rivede e modifica il messaggio “veicolato” dalle citazioni», per citare ancora Gianotti²⁶⁶, e che ci permette di porre l'accento sulla capacità senecana di impiegare un «materiale inerte», rivestendolo di nuova linfa e valenza espressiva, plasmandolo a seconda della necessità del messaggio filosofico propugnato, ma anche tessendo mimetiche costruzioni argomentative, che assecondano e sublimano il materiale convenzionale consultato.

Sulla scorta della lezione di Democrito, che rideva ogni volta che usciva di casa, Seneca consiglia di sdrammatizzare e di ridimensionare le supposte preoccupazioni, sopportando con animo benevolo (§ 2 *elevanda ergo omnia et facili animo ferenda*). Si formula in questo modo la teoria dello εἶδος σπουδαιογέλιον, l'oraziano *ridentem dicere verum*, affermando che *humanius est deridere vitam quam deplorare*. A conferma della necessità di mantenere un atteggiamento indulgente, capace di sdrammatizzare il vizio, è chiamato in causa Bione, con una citazione di cui si mette in evidenza la veridicità del messaggio morale, dimostrabile nell'esaminare le gioie e le tristezze (§ 4 *singula propter quae laeti ac tristes sumus sibi quisque proponat, et sciet verum esse quod Bion dixit, omnia hominum negotia simillima initiis esse nec vitam illorum magis sanctam aut severam esse quam conceptum*). Per Bione, i *negotia* umani sono assimilati ai loro inizi, e la vita, sminuita nella sua gravità, è paragonata all'atto del concepimento sessuale²⁶⁷, intendendo, come suggerito da Setaioli, *conceptus* nel suo significato 'osceno' di atto sessuale e non di embrione²⁶⁸, che annullerebbe invece l'ironico contrasto con la pretesa serietà (*sanctam et severam*) che si attribuisce alla vita.

Tuttavia, subito dopo la citazione, Seneca sembra superare il *risus* polemico, e afferma la propria preferenza per un atteggiamento indulgente e placido, controbat-

²⁶⁶ Gianotti, *Dinamica*, cit., p. 123.

²⁶⁷ «Metafore, similitudini, paradigmi nelle sentenze di Bione sono attinti dalla realtà sensibile, concreta sperimentale: [...] non con dimostrazioni di logica astratta, ma con esempi di comportamenti naturali e pratici Bione prova l'importanza della filosofia», A. Pennacini, *Il cibo e il corpo nella diatriba e nella satira*, in O. Longo e P. Scarpi (a cura di), *Homo Edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nelle civiltà del Mediterraneo*, Diapress, Milano 1987, p. 76.

²⁶⁸ Cfr. Cavalca Schiroli, *Lucio Anneo Seneca*, cit., pp. 126 sg.

tendo che «è meglio accettare le abitudini comuni e i difetti umani serenamente, senza cadere nel riso né nelle lacrime» (§ 5 *sed satius est publicos mores et humana vitia placide accipere, nec in risum nec in lacrimas excidentem*), comportamento che La Penna ha efficacemente accostato all'ἄθραμβία, il *nil admirari*²⁶⁹ oraziano. Tuttavia, se Seneca opera quindi una sorta di sconfessione o superamento della verità di Bione, la preferenza per l'atteggiamento indulgente sembra essere frutto di un dovere formale, e sono d'accordo con Mazzoli, quando afferma che difficilmente la serietà che contraddistingue l'impegno morale senecano avrebbe potuto supportare, in sede dottrinale, «*indignati fletus* o complici *lusus*». La preferenza per un'ironia mordace, arguta, che sconfina nel *risus* satirico e rivendica, quindi, una paternità bionea, è dimostrata non soltanto in un'opera come l'*Apocolocyntosis*, ma da numerosi passaggi dell'intera opera morale senecana.

4.5 La citazione di Bione del *De beneficiis*

La terza citazione bionea è presente nel settimo libro del *De beneficiis*²⁷⁰, a mio avviso composto nell'ultima stagione letteraria di Seneca, probabilmente nell'anno 64²⁷¹. Seneca sta illustrando il paradosso stoico secondo cui tutto appartiene al sapiente, ma in modo tale, come leggiamo in 7.5.1, «che ciascuno conservi il diritto di proprietà sulle sue cose» (*Etenim sic omnia sapientis esse dico, ut nihilo minus proprium quisque in rebus suis dominium habeat*). Seneca distingue così il possesso universale, relativo all'*animus*, da quello privato, per cui «la proprietà delle singole cose è suddivisa tra i singoli individui»²⁷². La trattazione si sposta poi sul possesso divino e, al paragrafo 7, Seneca inserisce la citazione di Bione, che si configura come una coppia di argomentazioni antitetiche e contrapposte, la prima resa in un discorso diretto, la seconda in *oratio obliqua*.

²⁶⁹ «(Scil. *nil mirari*), il non meravigliarsi di nulla nella coscienza che tutto è caduco e mortale, come la sola via che conduce alla beatitudine, e la virtù come medicina nell'anima», A. La Penna, *Orazio e l'ideologia del principato*, Einaudi, Torino 1963, p. 220.

²⁷⁰ Fr. 33 Kind.; sul passo, si veda Griffin, *Seneca on Society*, cit., p. 328.

²⁷¹ Riguardo alla cronologia del *De beneficiis*, sono d'accordo con quanti estendono la composizione del trattato fino al 64; in particolare, ritengo che l'ultimo libro del trattato – il settimo – sia da considerarsi scritto negli ultimi anni di vita senecani; forse, l'importanza conferita alla figura di Demetrio, cui vengono dedicati due ampi brani che ne riportano i discorsi, potrebbe confermare, per il VII libro del *De beneficiis*, una composizione che riflette il momento di massima tensione ascetica senecana, che vedeva in Demetrio il principale, irraggiungibile, ma concreto modello; anche Griffin, *Seneca on Society*, cit., p. 94, dopo l'«attempt at narrowing the chronological limits for *De beneficiis* to before his semi-retirement in 62» conclude che «it is better to rest content with the limits of 56 and summer 64». Per una messa a punto sulla cronologia del *De beneficiis*, cfr. M. Lentano, *De beneficiis*, in G. Damschen e A. Heil (a cura di), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Brill, Leiden 2014, pp. 201-206.

²⁷² Sen. *benef.* 7.6.2 *Possum donare sapienti, quod viritum meum est, licet illius sint omnia; nam cum regio more cuncta conscientia possideat, singularum autem rerum in unumquemque proprietas sit sparsa, et accipere munus et debere et emere et conducere potest [... 3] Sic sapiens animo universa possidet, iure ac dominio sua.*

Benef. 7.7.1-2

[1] Bion modo omnes sacrilegos esse argumentis colligit, modo neminem. Cum omnes de saxo deiecturus est, dicit: “Quisquis id, quod deorum est, sustulit et consumpsit atque in usum suum vertit, sacrilegus est; omnia autem deorum sunt; quod quisque ergo tollit, deorum tollit, quorum omnia sunt; ergo, quisquis tollit aliquid, sacrilegus est.” [2] Deinde, cum effringi templa et expilari inpune Capitolium iubet, dicit nullum sacrilegum esse, quia, quidquid sublatum est, ex eo loco, qui deorum erat, in eum transfertur locum, qui deorum est.

Nella prima argomentazione, si vuole dimostrare che tutti sono sacrileghi. Per introdurre la citazione diretta, Seneca afferma relativamente a Bione: “*cum omnes de saxo deiecturus est, dicit [...]*”. Il riferimento al *saxum*, cioè la Rupe Tarpea da cui si gettavano i sacrileghi, non mi pare debba costituire per forza una sostituzione di un particolare geografico dell’originale greco²⁷³. L’affermazione sembra piuttosto rappresentare una cornice retorica modellata dal punto di vista di chi sta per citare il passo, per ottenere una maggiore chiarezza espositiva, per dare un’immagine concreta del sillogismo esposto.

Il ragionamento prende le mosse dalla premessa che «chiunque abbia preso, distrutto o usato a proprio vantaggio ciò che appartiene agli dèi è sacrilego» (*Quisquis id, quod deorum est, sustulit et consumpsit atque in usum suum vertit, sacrilegus est*). La seconda proposizione afferma che, dal momento che gli dèi posseggono tutto, qualsiasi cosa si prenda, la si prende agli dèi. La conclusione del sillogismo è dunque che chiunque prenda qualcosa è sacrilego. Diogene Cinico sviluppava un’argomentazione simile, riportata da D.L. 6.37 e poi al § 72. Partendo dalla premessa che tutto appartiene agli dèi, si afferma che «amici degli dèi sono i sapienti; i beni degli amici sono comuni; dunque, tutto appartiene ai sapienti»²⁷⁴. Mi pare evidente il retroterra cinico del passo, che permea anche la seconda affermazione, subito dopo contrapposta. La cornice introduttiva a quest’argomentazione raffigura Bione nell’impartire l’ordine di forzare l’ingresso dei templi e di spogliare il Campidoglio, per dimostrare che nessuno è sacrilego (7.1.2 *Deinde, cum effringi templa et expilari inpune Capitolium iubet, dicit nullum sacrilegum esse*). Anche in questo caso, appare chiaramente il punto di vista di chi sta esponendo il sofisma di Bione, a voler proporre un’immagine vivida che riassume e chiarisca il concetto espresso. Il sillogismo dimostra qui che nessuno è da considerarsi sacrilego, poiché «qualsiasi cosa sia stata sottratta, viene semplicemente trasferita da quel luogo che era degli dèi a quell’altro che è sempre degli dèi»²⁷⁵. Il cinismo offre ancora una volta il chiaro im-

²⁷³ Così Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., p. 239.

²⁷⁴ D.L. 6.37 Συνελογίζετο δὲ καὶ οὕτως· τῶν θεῶν ἐστὶ πάντα· φίλοι δὲ οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς· κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων· πάντ’ ἄρα ἐστὶ τῶν σοφῶν; § 72 Πάντα τῶν σοφῶν εἶναι λέγων καὶ τοιοῦτους λόγους ἐρωτῶν οἶους ἄνω προειρήκαμεν· πάντα τῶν θεῶν ἐστὶ· φίλοι δὲ τοῖς σοφοῖς οἱ θεοί· κοινὰ δὲ τὰ τῶν φίλων· πάντα ἄρα τῶν σοφῶν.

²⁷⁵ Sen. *benef.* 7.7.1 *quidquid sublatum est, ex eo loco, qui deorum erat, in eum transfertur locum, qui deorum est.*

maginario di riferimento per la citazione e, se Kindstrand interpreta il passo come uno «shocking paradox», per Hense, che dà all'argomentazione il peso di un'*argutiola*²⁷⁶, Bione «interpreta il crimine del sacrilego con ironia e gioco dialettico». Sappiamo che Diogene non considerava una cosa inopportuna sottrarre oggetti da un tempio²⁷⁷, e ancora, in D.L. 6.45²⁷⁸, leggiamo un aneddoto che rimarca, per il filosofo, un atteggiamento non ossequioso nei confronti della religione tradizionale. Nell'osservare i custodi degli oggetti sacri mentre arrestavano un uomo che aveva rubato una coppa del tesoro, Diogene prende le difese dell'uomo, e il commento «i grandi ladri stanno arrestando il piccolo ladro», svela ancora il carattere sacrilego del cinismo, la cui influenza, come vediamo anche dalla citazione senecana del *De beneficiis*, è percepibile nella diatriba. Anche Teodoro di Cirene, maestro di Bione, che propugnava un ateismo spregiudicato, esorta a saccheggiare i templi ἐν καιρῷ, cioè all'occorrenza, affermando che «non si tratta di un'azione turpe per natura, una volta eliminata l'opinione che vi è connessa, la quale sta lì allo scopo di condizionare gli stolti»²⁷⁹.

Se il contenuto dei sofismi svela dunque una forte sintonia tematica con l'atteggiamento sacrilego tipico del cinismo, come anche della scuola cirenaica, la forma della citazione, con le due argomentazioni contrapposte e incompatibili (*argumentis colligit*), come suggerito da Setaioli, è da interpretare come prova del rifiuto della dialettica²⁸⁰, sulla scia di Aristone di Chio, che raffigurava «le argomentazioni dialettiche in forma di ragnatele, le quali, pur dando l'impressione d'aver una forma elaborata, non hanno alcuna utilità»²⁸¹. Come suggerisce Hirzel²⁸², la natura antitetica dei due ragionamenti qui presentati sarebbe la prova che le due argomentazioni non potevano trovarsi in uno scritto di Bione, tantomeno in un unico contesto. In questo modo, lo studioso ipotizza per Seneca l'impiego di uno gnomologio, in cui sarebbero stati reperiti i due apoftegmi separati. Weber, d'altra parte, adduce a prova di una lettura diretta di Bione proprio la meticolosa riproduzione dei due sofismi²⁸³.

A mio avviso, come già sostenuto da Setaioli, le due argomentazioni sono da interpretare come parti contrapposte di un medesimo ragionamento e, se non sono sufficienti a provare la provenienza da un'opera scritta bionea, suggerirebbero perlomeno l'unitarietà di uno stesso contesto. Differentemente che nelle altre citazioni bionee, Seneca non ricorre alla *vox* di Bione per supportare la propria tesi morale,

²⁷⁶ Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., p. 240; Hense, *Teletis*, cit., pp. LXXV sg.: «eum locum quo sacrilegii crimen risu iocoque dialectico solvitur interpretatus est Seneca de benef. VII, 7, 1 sq.».

²⁷⁷ D.L. 6.73 Μηδέν τε ἀποπον εἶναι ἐξ ἱεροῦ τι λαβεῖν.

²⁷⁸ Ivi, § 45 Θεασάμενός ποτε τοὺς ἱερομνήμονας τῶν ταμιῶν τινα φιάλην ὑψηρῆμενον ἄγοντας ἔφη, οἱ μεγάλοι κλέπτει τὸν μικρὸν ἄγουσι'.

²⁷⁹ D.L. 2.99 Κλέψειν τε καὶ μοιχεύειν καὶ ἱεροσυλῆσειν ἐν καιρῷ· μηδὲν γὰρ τούτων φύσει αἰσχροὺν εἶναι, τῆς ἐπ' αὐτοῖς δόξης αἰρομένης ἢ σύγκειται ἔνεκα τῆς τῶν ἀφρόνων συνοχῆς.

²⁸⁰ Cfr. Oltramare, *Les origines*, cit., p. 44 tema 3: «Il faut renoncer à l'étude de la dialectique».

²⁸¹ SVF 1.351 Ἐοικέναι δὲ τοὺς διαλεκτικούς λόγους τοῖς ἀραχνίοις, ἃ καίτοι δοκοῦντα τεχνικὸν τι ἐμφαίνειν, ἀχρηστά ἐστιν.

²⁸² Hirzel, *Der Dialog*, cit., vol. II, p. 29 nota 2.

²⁸³ Weber, *De Senecae philosophi*, cit., p. 5.

ma per contraddire entrambe le affermazioni. Nell'obiezione alle parole di Bione si ribadisce che gli dèi posseggono ogni cosa, ma l'accusa di sacrilegio si limita solamente alla spoliatura di oggetti e alla violazione di luoghi dedicati agli dèi. La confutazione²⁸⁴ è inoltre presentata come *opinio communis (hic respondetur)*, e si potrebbe ipotizzare, ancora in accordo con Setaioli, che facesse parte del medesimo contesto delle citazioni bionee. L'ipotesi avanzata è che dietro quest'ultima citazione di Bione ci possa essere Demetrio Cinico, personaggio di spicco del settimo libro del *De beneficiis*, di cui vengono rielaborati due lunghi discorsi prima e dopo il passo con la citazione bionea. Trovandomi sostanzialmente d'accordo con tale ipotesi, si potrebbe aggiungere che il passo sembrerebbe riprodurre un andamento orale in cui i dettagli della Rupe Tarpea e del Campidoglio svolgono quella funzione retorica di concretezza espositiva che ritroviamo, non a caso, anche nella *sermocinatio* di Demetrio, in *benef.* 7.9.1²⁸⁵. Qui, come vedremo, l'insistenza a 'mettere di fronte agli occhi' gli oggetti della *luxuria* contemporanea, la ripetizione del verbo *video* con cui si propongono le vivide immagini del lusso, richiamano naturalmente il procedimento retorico della διατύπωσις o ὑποτύπωσις, impiegata per conseguire l'ἐνδάργεια o *evidentia*²⁸⁶, cioè la «vividezza» o «chiarezza» espositiva. Anche l'affermazione *cum omnes de saxo deiecturus est*, impiegata per introdurre la prima argomentazione mi pare essere un chiaro esempio di quella che Cicerone definisce «spiegazione chiara delle cose, come se stessero accadendo, in un certo senso, ponendole sotto gli occhi

²⁸⁴ Sen. *benef.* 7.7.3 *Hic respondetur omnia quidem deorum esse, sed non omnia dis dedicata; in iis observari sacrilegium, quae religio numini adscripta. Sic et totum mundum deorum esse immortalium templum, solum quidem amplitudine illorum ac magnificentia dignum: tamen a sacris profana discerni; non omnia licere in angulo, cui fani nomen inpositum est, quae sub caelo et conspectu siderum licent.*

²⁸⁵ Cfr. *infra* pp. 134 sgg.

²⁸⁶ Per l'ἐνδάργεια, si veda la recente monografia di F. Berardi, *La dottrina dell'evidenza nella tradizione retorica greca e latina*, Editrice 'Pliniana', Perugia 2012; cfr. inoltre A.D. Leeman, *Orationis ratio. Teoria e pratica stilistica degli oratori, storici e filosofi latini*, tr. it., Il Mulino, Bologna, 1974, pp. 41 sgg.; G. Zanker, *Enargeia in the Ancient Criticism of Poetry*, «Rheinisches Museum für Philologie», 124, 1981, pp. 297-311; H. Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric. A foundation for literary study*, Engl. transl., Brill, Leiden 1998, pp. 361-366, §§ 810-819; A. Manieri, *L'immagine poetica nella teoria degli antichi. "Phantasia" ed "enargeia"*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1998, pp. 123-154, specialmente pp. 137 sgg., dedicate al mondo latino; R.D. Anderson, *Glossary of Greek Rhetorical Terms Connected to Methods of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian*, Peeters, Leuven 2000, pp. 43 sg.; A. Stramaglia, [Quintiliano]. *La città che si cibò dei suoi cadaveri (Declamazioni maggiori, 12)*, Edizioni dell'Università degli studi di Cassino, Cassino 2002, p. 153; L. Calboli Montefusco, Ἐνδάργεια et ἐνέργεια: l'évidence d'une démonstration qui signifie les choses en acte (Rhet. Her. 4, 68), «Pallas», 69, 2005, pp. 43-58; M.S. Celentano, *L'evidenza esemplare di Cicerone oratore*, in G. Petrone e A. Casamento (a cura di), *Lo spettacolo della giustizia*, Flaccovio, Palermo 2007, pp. 33-48, con ricca bibliografia aggiornata; R. Webb, *Imagination and the arousal of the emotions in Greco-Roman rhetoric*, in S. Morton Braund e C. Gill (a cura di), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 112-127; Ead., *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Ashgate, Aldershot 2009, pp. 87 sgg.; per un contributo che si focalizza su *descriptio* ed ἐκφράσεις nelle tragedie senecane, cfr. J.P. Aygon, *Pictor in fabula. L'ekphrasis-descriptio dans les tragédies de Sénèque*, Latomus, Bruxelles 2004.

dell'uditorio»²⁸⁷. Se supponiamo che la citazione provenga dall'ascolto di una lezione di Demetrio, avvenuta quindi in un ambiente romano, la raffigurazione della rupe Tarpea sarebbe dunque da interpretare come un'esemplificazione retorica dell'immagine di un sacrilego, così come la forzatura dei templi e la spoliazione del Campidoglio avrebbero aggiunto quella «vivida chiarezza» nell'espone la tesi bionica secondo cui maneggiare oggetti sacri non equivale a commettere empietà. In questo caso, dunque, l'introduzione di *Realien* romani non mi pare tanto ascrivibile al gusto senecano²⁸⁸, ma piuttosto a quello della fonte-Demetrio che li impiegherebbe tra le proprie tecniche retoriche.

²⁸⁷ Cic. *de orat.* 3.202 *Nam et commoratio una in re permultum movet et inlustris explanatio rerumque, quasi geruntur, sub aspectum paene subiectio; quae et in exponenda re plurimum valent et ad inlustrandum id, quod exponitur, et ad amplificandum.*

²⁸⁸ Cfr. Setaioli, *Seneca*, cit., p. 170.

Capitolo 2

I maestri di Seneca, ‘filtri paideutici’ per una morale austera

1. Un quadro introduttivo

Figure-chiave per gli anni della formazione filosofica senecana¹ furono Sozione della Scuola neopitagorica dei Sestii, lo Stoico Attalo, il filosofo-declamatore Papirio Fabiano², anch'esso di indirizzo neopitagorico e allievo di Sestio³. Questi personaggi hanno rivestito per Seneca un ruolo essenziale nell'approccio a un modello filosofico che, se non è definibile cinico *stricto sensu*⁴, è caratterizzato evidentemente dalla ricerca di un ideale di *austeritas* e dalla costante insistenza sul concetto di ἄσκησις⁵, l'«esercizio», che prevede, tra le altre cose, la pratica della *frugalitas*⁶.

Tra questi maestri mi sembra opportuno includere anche Demetrio Cinico⁷, filosofo contemporaneo a Seneca e suo intimo amico, che, pur non avendo mai rivestito

¹ Cfr. il contributo di A. Grilli, *Seneca e l'ambiente stoico intorno a lui*, in G. Bernardi Perini (a cura di), *La storia, la letteratura e l'arte a Roma: da Tiberio a Domiziano. Atti del convegno (Mantova, Teatro Accademico, 4-5-6-7 ottobre 1990)*, Publi Paolini, Mantova 1992, pp. 27-42, per un'efficace, breve rappresentazione dell'ambiente filosofico stoico del I d.C.; si vedano inoltre V. Tietze Larson, *Seneca and the Schools of Philosophy in Early Imperial Rome*, «Illinois Classical Studies», 17, 1992, pp. 49-56 e M. Morford, *The Roman Philosophers. From the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*, Routledge, London 2002.

² Sulle figure dei maestri di Seneca, rimando al mio recente contributo, B. Del Giovane, *Attalus and the others. Diatribic Morality, Cynicism and Rhetoric in Seneca's Teachers*, «Maia», 67/1, 2015, pp. 3-24, con bibliografia aggiornata.

³ Cfr. Sen. *contr.* 2, *praef.* 4 *Cum Sextium audiret*.

⁴ Per i rapporti tra Seneca e il pensiero cinico, cfr. Billerbeck, *Der Kyniker*, cit.; M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme a l'époque impériale*, «ANRW», 2.36.4, 1990, Berlin-New York, pp. 2768-2773; M. Griffin, *Cynicism and the Romans: Attraction and Repulsion*, in R. Bracht Branham e M.-O. Goulet-Cazé (a cura di), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, University of California Press, Berkeley-London 1996, pp. 198-204; C. Manning, *School Philosophy and Popular Philosophy in the Roman Empire*, «ANRW», 2.36.7, 1994, Berlin-New York, pp. 5018-5023; utilissime riflessioni nel recente Zago, *Sapienza*, cit., pp. 261 sgg.

⁵ Per il concetto di asceti in relazione ai maestri di Seneca, si veda M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Vrin, Paris 1986, pp. 180-187; utile inoltre K. Abel, *Seneca. Leben und Leistung*, «ANRW», 2.32.2, 1985, Berlin-New York, pp. 662 sgg.

⁶ Cfr. Tietze Larson, *Seneca*, cit., pp. 50 sgg.

⁷ «Finally, Seneca was also to come into contact with Cynic philosophy in the person of Demetrius, and although this meeting occurred later in life, when Seneca was no longer an impressionable youth, he writes of Demetrius' teachings with as much enthusiasm as he shows for those of the Stoic Attalus and the

a tutti gli effetti il ruolo di insegnante, è da lui rappresentato con i tratti di un vero e proprio maestro morale il cui esempio è letteralmente portato «sempre con sé», come leggiamo in *epist.* 62.3: *Demetrium, virorum optimum, mecum circumfero*. Come si osserverà meglio in seguito, l'ammirazione e la scelta di seguire le lezioni di Demetrio corrobora l'idea che Seneca, nella sua età più avanzata, senta l'esigenza di riscoprire l'insegnamento filosofico dei suoi maestri, quella παιδεία marcata dall'*austeritas* e dalla proclamazione di un'autarchia intesa nella maniera cinica del «bastare a sé stessi», e fondata sulla prerogativa di abbandonare ogni desiderio non necessario. La grande affinità tra l'insegnamento e la rappresentazione di questi personaggi appartenenti a scuole filosofiche differenti, può essere compresa anzitutto se vi riconosciamo una comune influenza della morale diatribica, su cui un peso non indifferente aveva esercitato anche la retorica delle scuole di declamazione⁸.

Come sottolinea efficacemente Grimal, il diatribismo non può limitarsi ad asurgere a sterile tratto identificativo dell'educazione senecana, ma sarà da interpretare alla stregua di un'impronta ricalcata sulla retorica, «au sens où nous l'entendons, c'est ce que Cléanthe devait à la poésie, le sens d'une expression totale, adressée à toutes les ressources de l'esprit, et non seulement à la faculté de raisonnement»⁹. La citazione di Grimal è tanto più opportuna se si tiene conto dell'epistola 108, su cui ci soffermeremo più diffusamente in seguito, in cui il modello dei maestri di Seneca serve a supportare l'affermazione di una predicazione morale e di un'eloquenza che sappiano trascinare e far presa sull'uditorio. Sulla scorta delle massime morali recitate in teatro¹⁰, che provocano un sentimento di piacere in un pubblico pur *sordidissimus*, anche se viene colpito dal *convicium* dei propri vizi, Seneca consiglia, anche per il filosofo, di intercalare versi ai *salutaria praecepta*. La σφραγίς poetica arriva con una notissima citazione di Cleante¹¹, in cui si paragona la metrica del verso al suono di una tromba, per la capacità che la poesia ha di vivificare l'esortazione morale.

Sextian Fabianus», Tietze Larson, *Seneca*, cit., p. 50; sulla figura di Demetrio, «il contemporaneo da lui così caldamente elogiato come predicatore e modello del κυνικὸς τρόπος», Mazzoli, *Seneca e la poesia* (A), cit., p. 238, ancora valida la monografia di Billerbeck, *Der Kyniker*, cit.; si veda B. Del Giovane, *Retorica, immaginazione e autopsia. Seneca e il caso della colpevole luxuria (epist. 110.14 e benef. 7.10.2)*, «Athenaeum», 102/2, 2014, p. 490 nota 2, per la bibliografia aggiornata; per la presenza di Demetrio nell'opera senecana, cfr. *prov.* 3.3; 5.5; *vit. beat.* 18.3; *epist.* 20.9; 62.3; 67.13; 91.19; *benef.* 7.1.3-7; 7.2.1; 7.8.2-11; *nat.* 4 a, *praef.* 7.

⁸ «Dans la jeunesse de Sénèque, deux influences ont contribué à achever en lui cette union de la philosophie et de l'éloquence, celle des Sestii et celle de Papirius Fabianus», P. Grimal, *Sénèque*, cit., p. 33.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 31.

¹⁰ Cfr. *Sen. epist.* 108.8 *Non vides quemadmodum theatra consonent quotiens aliqua dicta sunt quae publice adgnosimus et consensu vera esse testamur?*

¹¹ *Ivi*, § 10 *Nam ut dicebat Cleanthes "quemadmodum spiritus noster clariorem sonum reddit cum illum tuba per longi canalis angustias tractum patientiore novissime exitu effudit, sic sensus nostros clariores carminis arta necessitas efficit"*; sulla citazione di Cleante, rimando al classico contributo di Setaioli, *Seneca*, cit., pp. 273 sgg.; sul passo si vedano soprattutto Moretti, *Acutum*, cit., pp. 167 sgg.; F. Magi, *La tromba di Cleante*, «Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», 48, 1975-1976, pp. 159-164; Mazzoli, *Seneca e la poesia* (A), cit., pp. 103 sgg.

Tietze Larson, in un breve ma efficace contributo¹², individua nella «parenese etica» il punto comune nell'insegnamento di queste figure, declinandovi tre elementi fondamentali: «ethics, eloquence, and illustrative imagery». Trovandomi particolarmente d'accordo con l'analisi della studiosa, rimando alle pagine seguenti per una più approfondita analisi della materia etica e dell'eloquenza di questi personaggi. Per quanto riguarda il terzo punto, «the illustrative imagery», cioè il «recupero della metafora come forma privilegiata nella diatriba per garantire l'aggancio con il mondo reale», citando Zangrado¹³, basti qui fornire preliminarmente tre *specimina*, che rappresentino la potenza icastica della predicazione di Attalo.

In *epist.* 9¹⁴, per spiegare che farsi un amico dà più gioia che mantenerlo, Attalo impiega l'immagine del pittore che trae più piacevolezza dall'azione 'attiva' del dipingere, che dall'aver concluso un'opera. Nell'epistola 63¹⁵, sull'atteggiamento da tenere nei confronti degli amici scomparsi, la consueta locuzione *dicere solebat* introduce una similitudine di Attalo in cui la memoria dei cari scomparsi è definita *iucunda* e paragonata prima a certi frutti «dolcemente aspri», poi al vino vecchio la cui amarezza è dilettevole. Nell'epistola 72¹⁶, in cui Seneca associa ad Attalo proprio l'azione di *imagine uti*, troviamo la metafora animale di un cane che attende a bocca aperta i pezzi di pane gettatigli dal padrone, pronto a divorarli avido e sempre in attesa di riceverne ancora. Il paragone rimanda all'immagine degli stolti ritratti in angosciosa attesa che la Fortuna gli elargisca dei beni, da cui sono persino incapaci di trarre giovamento. Nell'epistola 81¹⁷, che si configura come un vero e proprio compendio *de beneficiis*, una citazione del maestro suffraga invece la tesi che chi è stato ingrato col prossimo non può essere gradito a sé stesso. Ecco che la *malitia* personificata è descritta nel bere la massima parte del suo veleno, e, a coronare la sentenza

¹² Tietze Larson, *Seneca*, cit., p. 51.

¹³ Zangrado, *L'espressione*, cit., p. 104.

¹⁴ Sen. *epist.* 9.10 *Attalus philosophus dicere solebat iucundius esse amicum facere quam habere, "quomodo artificii iucundius pingere est quam pinxisse". Illa in opere suo occupata sollicitudo ingens oblectamentum habet in ipsa occupatione: non aequae delectatur qui ab opere perfecto removet manum. Iam fructus artis suae fruitur: ipsa fruebatur arte cum pingeret. Fructuosior est adulescentia liberorum, sed infantia dulcior.*

¹⁵ Sen. *epist.* 63.5 *Nam, ut dicere solebat Attalus noster, "sic amicorum defunctorum memoria iucunda est quomodo poma quaedam sunt suaviter aspera, quomodo in vino nimis veteri ipsa nos amaritudo delectat; cum vero intervenit spatium, omne quod angebat exstinguitur et pura ad nos voluptas venit". Si illi credimus, "amicos incolumes cogitare melle ac placenta frui est: eorum qui fuerunt retractatio non sine acerbitate quadam iuvat. Quis autem negaverit haec acria quoque et habentia austeritatis aliquid stomachum excitare?"*

¹⁶ Sen. *epist.* 72.8 *Attalus hac imagine uti: "vidisti aliquando canem missa a domino frustra panis aut carnis aperto ore captantem? quidquid excepit protinus integrum devorat et semper ad spem venturi hiat. Idem evenit nobis: quidquid exspectantibus fortuna proiecit, id sine ulla voluptate demittimus statim, ad rapinam alterius erecti et attoniti".*

¹⁷ Sen. *epist.* 81.22 *Quemadmodum Attalus noster dicere solebat, "malitia ipsa maximam partem veneni sui bibit". Illud venenum quod serpentes in alienam perniciem proferunt, sine sua continent, non est huic simile: hoc habentibus pessimum est.*

di Attalo, Seneca oppone il veleno della malvagità, dannoso per chi lo possiede, a quello del serpente, fatale per gli altri animali, ma non per il corpo che lo produce.

Alla luce di quanto premesso, sarà quindi opportuno analizzare la presenza dei Sestii, Papirio Fabiano, Attalo e anche Demetrio all'interno della produzione filosofica di Seneca, evidenziando in primo luogo il dato che riguarda la cronologia dei brani relativi alle rappresentazioni di queste figure. Il ricordo dei maestri compare infatti soltanto nell'ultima stagione letteraria di Seneca, nelle *Epistulae ad Lucilium* e nelle *Naturales quaestiones*. In particolare, due delle ultime epistole – la 108 e la 110 – ne contengono le descrizioni più ampie e saranno oggetto di analisi e discussione più approfondite.

Se certamente la composizione epistolare si presta a rappresentare ricordi personali e a dar spazio alla descrizione di figure della vita vissuta, ritengo che la presenza di questi personaggi sia motivata dalla tipologia di predicazione e di insegnamento praticato, riabbracciata da quella «vocazione ascetica» del vecchio Seneca, per impiegare ancora la felice definizione di Mazzoli¹⁸. Come è noto, Seneca negli ultimi anni abbraccia un *secessus* filosofico, un ritiro di cui le *Epistulae* costituiscono il frutto e che rappresenta un ideale di vita in cui, con la meditazione, l'esercizio della virtù e l'oblio delle passioni, sarà possibile per il *sapiens* giovare all'umanità intera¹⁹: in particolare, l'epistola 8 sembra elevarsi a nuovo manifesto programmatico del ritiro filosofico, della «chiusura delle porte» che ha come scopo quello di «giovare a molti» (§ 1 *In hoc me recondidi et fores clusi, ut prodesse pluribus possem*). Il *secessus* conseguente al fallimento del proprio *officium* politico mostra tuttavia anche un'evoluzione verso una morale più austera e radicale, più in sintonia con lo stoicismo 'ciniceggiante' delle origini, come se nel cinismo Seneca potesse trovare un modello filosofico 'pratico' da imitare, una guida che fornisse precetti e dettami cui aderire.

A prova di questa evoluzione verso una morale più austera, in sintonia con il percorso cronologico senecano, come detto, vi è la figura di Demetrio. Il Cinico, pur marginalmente presente sin dai tempi del *De vita beata*²⁰, acquista importanza nelle *Epistulae*, fino a divenire protagonista assoluto del settimo libro del *De beneficiis*, che ritengo composto, insieme alle *Epistulae*, nell'ultima stagione letteraria di Seneca. Inoltre, la presenza del Cinico in opere sicuramente tarde e poi nel *De Providentia*, la cui data di composizione è invece dubbia²¹ e in cui leggiamo due importanti citazio-

¹⁸ Cfr. Mazzoli, *Le Epistulae*, cit., p. 1873.

¹⁹ «L'*otium* senecano recupera così le prerogative del *negotium* e s'iscrive perfettamente nell'ideologia e – oso dire – nella struttura mentale romana, le quali fondavano nel principio d'azione il contenuto profondo della virtù e della stessa vita e individuavano nel principio d'utilità il ruolo dell'intellettuale», I. Dionigi (a cura di), *Lucio Anneo Seneca. De otio (dial. VIII). Testo e apparato critico con introduzione, versione e commento*, Paideia, Brescia 1983, p. 73.

²⁰ Cfr. Sen. *vit. beat.* 18.3.

²¹ Circa il *De providentia*, si discute se sia da datare agli anni dell'esilio in Corsica oppure a quelli del definitivo ritiro dalla scena politica, dopo il 62; per il dibattito cronologico, rimando al contributo di Lanzarone, *L. Annaei Senecae*, cit., pp. 13-20, con il materiale bibliografico ivi citato.

ni di Demetrio, potrebbe essere una prova a favore di una datazione del dialogo agli anni del *secessus* filosofico. Nella citazione di *prov.* 3.3³²², in particolare, Seneca afferma di aver ascoltato di recente una *magnifica vox* di Demetrio. Se Seneca ammette la dichiarata frequentazione (*epist.* 62.3 *Demetrium [...] mecum circumfero*) di un oppositore di Nerone soltanto nel periodo successivo al disimpegno politico, ecco che anche il detto del Cinico, «ascoltato di recente», sembrerebbe ricondurre a una situazione posteriore al 62²³. Si potrebbe obiettare che Demetrio è citato anche nel *De vita beata*, dialogo sicuramente anteriore al ritiro filosofico²⁴, ma, come vedremo, si tratta di un ritratto, se pur già colmo di ammirazione, funzionale all'apologia senecana delle *divitiae*, in cui non è citata nessuna *chreia* del Cinico e in cui non si allude ancora alla possibilità di una frequentazione assidua.

2. Cinismo, filosofi cinici, Demetrio: l'eccezione esemplare

«Seneca non poteva non sentire che il radicalismo era più coerente dei suoi compromessi: eliminate le ostentazioni dell'*ambitiosa egestas*, il nocciolo della morale di Diogene restava saldo; e Demetrio, in modo più chiaro del Davo oraziano, diventava per Seneca la sua coscienza ammonitrice, l'ideale etico irraggiungibile, ma ineliminabile, se si voleva togliere dall'uomo la sua essenza»²⁵.

L'elogio dichiarato di una figura come Demetrio, *Cynicae institutionis doctor*, per usare la definizione di Tacito²⁶, richiede un doveroso approfondimento del rapporto che Seneca istituisce con il modello filosofico proposto dal cinismo, argomentato, questo, che, con l'eccezione del volume di Billerbeck²⁷, non mi pare essere stato mai oggetto di studi specifici.

Da stoico, Seneca non può accettare *tout court* il rigorismo radicale e il carattere antisociale del cinismo, né può mostrare stima per la versione contemporanea dei filosofi cinici, quegli ἀπαίδευτοι κύνεις che l'imperatore Giuliano, se pur in un mo-

²² Cfr. Sen. *prov.* 3.3 *Inter multa magna Demetri nostri et haec vox est, a qua recens sum – sonat adhuc et vibrat in auribus meis.*

²³ Il «recente» incontro con Demetrio, è per Lanzarone, *L. Annaei Senecae*, cit., p. 213 un «dettaglio importante» per la datazione del *De providentia* agli anni posteriori all'esilio.

²⁴ Cfr. *supra* p. 38.

²⁵ La Penna, *Da Lucrezio a Persio*, cit., p. 269: come affermato nell'introduzione, ritengo che le pagine dedicate da La Penna alla figura di Demetrio raggiungano il senso più compiuto, sottile e profondo sul rapporto tra il Cinico e Seneca.

²⁶ Tac. *ann.* 16.34.

²⁷ Mi riferisco a Billerbeck, *Der Kyniker*, cit., studio specifico sulla figura di Demetrio, da cui il titolo *Der Kyniker Demetrius*, che, oltre ad analizzare il ricco materiale offerto dalla prosa senecana, fornisce anche una ricca prospettiva sui rapporti che intercorrono tra Seneca e il cinismo; rimando inoltre allo studio di Griffin, *Cynicism*, cit., fonte di grande ispirazione per questo paragrafo. Come preannunciato dal titolo, la studiosa mette bene in rilievo l'ambiguità di una prospettiva che, da una parte, per struttura della mentalità romana tradizionale, non può che rifiutare l'elemento cinico popolare, dall'altra mostra invece un certo fascino per figure che, come Demetrio, danno prova di un autentico κυνικός βίος.

mento successivo a Seneca, descriverà con icastica efficacia, nella sua sesta orazione, e di cui anche Luciano, in più di un'occasione, traccia una tagliente parodia. Anche Epitteto, nella diatriba 3.22, che pure testimonia un elogio del cinismo inteso nella sua originaria prospettiva, offrirà un icastico scorcio sulla negativa *opinio communis*, che si limita a vedere nel comportamento cinico «una piccola bisaccia, un bastone e delle grandi mascelle» e da un Cinico si aspetta soltanto «il divorare tutto quel che gli darai, o metterlo in serbo, o ingiuriare intempestivamente chi gli viene incontro o mettere in mostra la bella spalla» (3.22.50).

Dietro atteggiamenti stravaganti e l'ostentata trascuratezza, questi filosofi svelano una noncuranza per le norme elementari della condotta civile e la volontà non tanto «di far progressi, ma piuttosto di mettersi in mostra» (*epist.* 5.1 *non proficere sed conspici cupiunt*), come leggiamo nell'epistola 5 di Seneca²⁸. La lettera, dove è formulato l'invito a esercitare una *non incompta frugalitas*²⁹, cioè una frugalità che rispetti il fondamentale requisito del decoro, rifuggendo da qualsiasi atteggiamento in disaccordo con il dettame fondamentale del vivere *secundum naturam*, registra l'esempio più significativo di questo rifiuto. Vedremo tuttavia come, nel corso delle *Epistulae*, accanto all'elenco dei comportamenti che l'opinione comune associa allo *squalor* cinico, e che Seneca consiglia di evitare, si assisterà al crescente tentativo del filosofo di mettere in pratica quegli stessi precetti simbolici di povertà, nella descrizione dei quali si innervano, acquistando una nuova linfa interpretativa, i motivi diatribici *de paupertate* e *de luxuria*.

Basti citare qui l'esortazione a non dormire in un giaciglio posto nella nuda terra, formulata nell'epistola 5 (5.2 *cubile humi positum [...] evita*)³⁰, e poi la soddisfazione del filosofo, nell'epistola 87, nel raccontare un viaggio in cui il letto era costituito proprio da un pagliericcio posto in terra (§ 2 *culcita in terra iacet, ego in culcita*). Non è un caso che, nell'epistola 108, tra le abitudini che il maestro Attalo amava lodare, Seneca ricordi anche il dormire in una *culcita* dura, capace di resistere al corpo (§ 23 *laudare solebat Attalus culcitam quae resisteret corpori*), né che al Cinico Demetrio, in *epist.* 20.9, sia associato l'uso di coricarsi *in stramentis*³¹, nel corso delle proprie dissertazioni.

Anche il giudizio che Seneca esprime sulla ricchezza mostra un atteggiamento non privo di oscillazioni, ma che appare soprattutto segnato dal passaggio da una

²⁸ Sull'epistola, rimando a Scarpat, *Lucio Anneo Seneca*, cit., pp. 92 sgg.; L.C. Richardson-Hay, *First Lessons. Book 1 of Seneca's Epistulae Morales. A Commentary*, Peter Lang, Bern-Oxford 2006, pp. 203 sgg.

²⁹ Cfr. *Sen. epist.* 5.5 *Frugalitatem exigit philosophia, non poenam; potest autem esse non incompta frugalitas*.

³⁰ Cfr. *Epict.* 3.22.47, dove, nell'apologia che il filosofo cinico fa della propria serenità data dal non possedere nulla, compare l'energica affermazione «il mio giaciglio è la terra» (χαμαι κοιμῶμαι); d'altra parte, in ivi, § 10, il «letto duro», insieme al mantello, alla mazza e alla bisaccia, rappresenta soltanto un oggetto simbolico, che presuppone un cinismo di superficie.

³¹ *Sen. epist.* 20.9 *Ego certe aliter audio quae dicit Demetrius noster, cum illum vidi nudum, quanto minus quam [in] stramentis incubantem*.

più stretta ortodossia stoica, rilevabile ad esempio nel *De vita beata*, a posizioni più vicine al radicalismo cinico, abbracciate soprattutto nelle ultime epistole³².

Nel *De vita beata*, aderendo al principio stoico per cui le ricchezze sono considerate ἀδιάφορα preferibili³³, Seneca ne legittima il possesso, se queste possono favorire l'accesso alla virtù: 22.4 *ne erres itaque, inter potiora divitiae sunt*; 23.1 *habebit philosophus amplas opes sed nulli detractas [...]; in quantum vis exaggeras illas (scil. opes); ille vero (scil. sapiens) fortunae benignitatem a se non summovebit et patrimonio per honesta quaesito nec gloriabitur nec erubescet*. Il dialogo, come è ben noto, costituisce un'apologia in cui Seneca si difende dalla critica di vivere in contrasto con la propria predicazione (18.1 *aliter, inquis, loqueris, aliter vivis*) e, nel capitolo 17.1-3, vengono formulate le accuse dei suoi detrattori, qui ritratti nell'azione di «abbaiare contro la filosofia»: *si quis itaque ex istis, qui philosophiam conlatrant, quod solent dixerit [...]*. Ritengo che l'*hapax* 'conlatro', «abbaiare in coro contro»³⁴, per il naturale collegamento con l'etimologia di termini come κυνικός³⁵, possa svelare una polemica contro quei filosofi cinici che ostentavano una trascuratezza esasperata, il cui principale motivo di critica, lo leggiamo subito dopo, al capitolo 18.3, era disprezzare il denaro e poi chiederlo in elemosina. La stessa critica è ribadita nel secondo libro del *De beneficiis*³⁶. Con un apoftegma che ritroviamo anche in Plutarco³⁷, Seneca narra l'aneddoto di un Cinico che chiede dei soldi al re Antigono Monofalmo. Se quest'ultimo nega il denaro con un sottile sofisma, provocando la disapprovazione di Seneca, la movenza di 'chiedere soldi e poi disprezzarli' è considerata *intolerabilis res*³⁸. L'importanza di dimostrare coerenza nel proprio comportamento è espressa da una metafora teatrale³⁹, tramite cui Seneca esorta a non abbandonare il ruolo che si è

³² Sulla 'contraddizione' senecana, sul tema della ricchezza, soprattutto in relazione al *De vita beata*, rimando a M. Giacchero, *Economia e società nell'opera di Seneca. Intuizioni e giudizi nel contesto storico dell'età giulio-claudia*, in Φιλίας χάριν. *Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni*, Bretschneider, Roma 1980, vol. III, pp. 1093 sgg.

³³ SVF 3.111; 118; 121; 119; 122; cfr. Pohlenz, *La Stoa*, cit., vol. I, p. 486; II, pp. 75 sg.; 304.; cfr. Giacchero, *Economia*, cit., pp. 1096 sg.

³⁴ Il verbo è impiegato transitivamente, come *adlatro*, o il semplice *latro*, già a partire da Plauto *Poen.* 1234 *Etiam me meae latrant canes?*; cfr. *TLL*, s.v. *latro*, vol. VII, p. 1014, 59 sgg.

³⁵ Per l'etimologia 'cinica', rimando alla ricca spiegazione di Giannantoni, *Socratis*, cit., vol. IV, pp. 491 sgg.; per i «Cinici che "latrano" contro i mali della società», così come le persone amorali [...] "latrano" contro chi propone nuovi valori esistenziali, sottopone a critica un certo modo di vita», cfr. G. Viansino, *Lucio Anneo Seneca. I dialoghi*, Mondadori, Milano 1988, vol. II, p. 581.

³⁶ Sen. *benef.* 2.17.1 *Ab Antigono Cynicus petit talentum: respondit plus esse, quam quod Cynicus petere deberet; repulsus petit denarium: respondit minus esse, quam quod regem deceret dare. "Turpissima eiusmodi cavillatio est: invenit, quomodo neutrum daret. In denario regem, in talento Cynicum respexit, cum posset et denarium tamquam Cynico dare et talentum tamquam rex. Ut sit aliquid maius, quam quod Cynicus accipiat, nihil tam exiguum est, quod non honeste regis humanitas tribuat"*.

³⁷ Plut. *Reg. et imp. ap.*, 182e 15; 531f.

³⁸ Sen. *benef.* 2.17.2 *Si me interrogas, probo; est enim intolerabilis res poscere nummos et contemnere. Indixisti pecuniae odium; hoc professus es, hanc personam induisti: agenda est*; sul «ruolo» esistenziale, che a ciascuno tocca gestire fino in fondo con coerente responsabilità e rispetto del πρέπον», cfr. G. Mazzoli, *Un'immagine senecana: il sapiens come generis humani paedagogus*, «Paideia», 60, 2005, p. 201.

³⁹ Per le metafore teatrali, si veda *infra* pp. 127 nota 288; 238 sgg. e note 197 e 201.

scelto di recitare: *indixisti pecuniae odium; hoc professus es, hanc personam induisti: agenda est.*

Se il verbo *conlatro* è impiegato da Seneca per criticare e allo stesso tempo ‘bollarre’ un certo tipo di filosofi, recuperando la più accreditata etimologia⁴⁰ del cinismo, che riconduce κυνικός a κύων, epiteto, quest’ultimo, che caratterizza in primo luogo Diogene⁴¹, un passo di Svetonio⁴² dimostra la medesima associazione lessicale-etimologica, questa volta applicata alla rappresentazione del Cinico Demetrio. Nel raccontare l’incontro tra Vespasiano e Demetrio, avvenuto appena dopo la condanna del filosofo alla *relegatio in insulam*⁴³, il Cinico è descritto mentre si rifiuta di salutare l’imperatore e mentre gli ‘abbaia’ qualche ingiuria. Il verbo impiegato è *oblatro* e, a suffragare questa azione che descrive il gesto di ‘scagliarsi contro qualcuno’, ma allo stesso tempo glossa con valenza negativa «la natura filosofica del cane»⁴⁴, caratteristica di Demetrio, vi è anche l’appellativo *canis* con cui Vespasiano si rivolge al filosofo. Anche Cassio Dione riporta la notizia della decisione di Vespasiano di cacciare i filosofi e di mandare in esilio Demetrio. L’atteggiamento sprezzante nei confronti del filosofo che non voleva cedere è efficacemente sintetizzato nell’intenzione di non voler uccidere un «cane che abbaia» (κύων ὑλακτῶν)⁴⁵, testimoniando ancora una volta il ricorso a κύων per glossare, con accezione fortemente negativa, i filosofi cinici d’età imperiale.

Nel *De vita beata*, con un’operazione inversa, è la figura di Demetrio Cinico, qui presentato probabilmente per la prima volta⁴⁶ nell’opera senecana, a opporsi positivamente a questa tipologia di falsi filosofi: tanto è paradossale l’accusa di ricchezza che essi muovono a Seneca, che persino Demetrio, ai loro occhi, appare *parum pauper*. Per la forza morale dimostrata, Demetrio è appellato *vir acerrimus*, epiteto che caratterizzerà significativamente anche Sestio, così chiamato nell’epistola 64, e ritratto nell’azione bellica di «combattere» contro ogni esigenza della natura (*contra omnia naturae desideria pugnans*). In un passo dal *De providentia*, il *robur* di Demetrio, l’eccezionale forza è condensata invece nell’epiteto *fortissimus vir* (5.5). Anche Filostrato, nella *Vita di Apollonio di Tiana*, individua nella forza, la καρτερία cinica, la

⁴⁰ L’altra etimologia vede l’aggettivo κυνικός derivare dal ginnasio Cinosarge (cfr. D.L. 6.13), ma, come spiega Giannantoni, *Socratis*, cit., vol. IV, pp. 223 sgg. e 494, non sembra essere verosimile.

⁴¹ Cfr. D.L. 6.60; per un *excursus* sulla storia dell’epiteto ‘cane’, si veda Giannantoni, *Socratis*, cit., vol. IV, pp. 491 sgg.

⁴² Svet. *Vesp.* 13 *Demetrium Cynicum in itinere obvium sibi post damnationem, ac neque assurgere neque salutare se dignantem, oblatrantem etiam nescio quid, satis habuit canem appellare.*

⁴³ Per la condanna all’esilio, cfr. Dio Cass. 65.13.

⁴⁴ Cfr. Giannantoni, *Socratis*, cit., vol. IV, p. 491.

⁴⁵ Dio Cass. 66.13.2 τῷ δὲ Δημητρίῳ μὴδ’ ὡς ὑπέκοντι ἐκέλευσεν ὁ Οὐεσπασιανὸς λεχθῆναι ὅτι ‘σὺ μὲν πάντα ποιεῖς ἵνα σε ἀποκτείνω, ἐγὼ δὲ κύνα ὑλακτοῦντα οὐ φοβεύω’.

⁴⁶ Sen. *vit. beat.* 18.3 *Curet aliquis an istis nimis dives videatur quibus Demetrius Cynicus parum pauper est? Virum acerrimum et contra omnia naturae desideria pugnans, hoc pauperiorem quam ceteros Cynicos quod, cum sibi interdixerit habere, interdixit et poscere, negant satis egere. Vides enim: non virtutis scientiam sed egestatis professus est;* sul passo, Billerbeck, *Der Kyniker*, cit., pp. 29-31.

principale caratteristica di Demetrio⁴⁷. Differentemente da tutti gli altri Cinici, Demetrio non si limita a non possedere nulla, ma evita anche di chiedere l'elemosina, professando in questo modo non tanto la conoscenza della virtù, ma della povertà ed è proprio per quest'atteggiamento radicale, per quest'integrità nello sposare uno stile di vita povero, che Demetrio diverrà un *exemplum* morale via via più rilevante nel corso dell'opera senecana⁴⁸.

Nell'affermazione *vides enim: non virtutis scientiam sed egestatis professus est*, il verbo tecnico per l'insegnamento *profiteor* e il termine *scientia* conferiscono a Demetrio un ruolo di precettore, di 'professore morale'. Il motivo del filosofo rappresentato come un pedagogo svela il retroterra cinico del passo. Di Diogene è divenuta infatti proverbiale l'azione del «comandare gli uomini»⁴⁹, professata in D.L. 6.74, e grande insistenza, come bene mette in luce Giannantoni⁵⁰, è data dalla tradizione cinica al ruolo di δούλος-ἄρχων rivestito dal filosofo di Sinope e specialmente assolto nei confronti dei figli del suo compratore Seniade⁵¹, di cui conosciamo il dettagliato programma educativo, all'insegna dell'esercizio e della moderazione. Inoltre, è ad Antistene che va fatto risalire il principio della virtù che può essere insegnata⁵², come testimoniano D.L. 6.11 e 6.105⁵³, motivo, questo, che ricorrerà significativamente in una delle ultime epistole senecane – la 123⁵⁴ – in cui si proclama che «la virtù deve essere appresa» e di cui ci occuperemo più diffusamente in seguito.

Bione, nella testimonianza di Telete⁵⁵, di fronte al re Antigono Gonata che educa «molti», si definisce ἐνὸς τουτουῖ παιδαγωγός, cioè «pedagogo di solo questo qui»,

⁴⁷ Philo. *Vit. Ap.* 4.25 ἐν Κορίνθῳ δὲ φιλοσοφῶν ἐτύγχανε τότε Δημήτριος ἀνὴρ ξυνεληφῶς ἅπαν τὸ ἐν Κυνικῇ κράτος [...]; 6.31 'παρρησία' εἶπε 'καὶ τὸ ἀληθεύειν ἐκπλήττεσθαι τε ὑπὸ μηδενός, ἐστὶ γὰρ τοῦ Κυνικοῦ κράτους'.

⁴⁸ «There is a clear contradiction between what Seneca says here in *ep.* 5 and his obvious admiration for the Cynic philosopher Demetrius [...] who distinguished himself openly by his ragged appearance and impoverished way of life (*ep.* 20)», Richardson-Hay, *First Lessons*, cit., p. 207.

⁴⁹ D.L. 6.74 καὶ τοῦ κήρυκος ἐρωτῶντος τί οἶδε ποιεῖν, ἔφη, 'ἀνθρώπων ἄρχειν'.

⁵⁰ Cfr. Giannantoni, *Socratis*, cit., vol. IV, pp. 487-489: «certamente Diogene fu un «maestro», ma non nel senso scolastico del termine. Soprattutto all'esempio, fondato sul suo stesso comportamento e sulla παρρησία, sulla sua costante polemica contro le δόξαι correnti, egli raccomandò la propaganda delle sue idee».

⁵¹ D.L. 6.30.

⁵² L'insegnabilità della virtù era sostenuta da Antistene nell'*Eracle*: sul tema, si vedano A. Braccacci, *'Oikeios Logos'. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Bibliopolis, Napoli 1990, p. 80; Id., *I κοινῆ*, cit., p. 4074; Giannantoni, *Socratis*, cit., vol. IV, pp. 390 sg. e *passim*; F.D. Caizzi, *Anthisthenis Fragmenta*, Cisalpino, Milano-Varese 1966, p. 111 nota 69.

⁵³ D.L. 6.10 (= fr. Va 134 G.) Ἦρεσκεν αὐτῷ καὶ τάδε. Διδασκτὴν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετὴν; D.L. 6.105 (= fr. Va 99 G.) Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ τὴν ἀρετὴν διδασκτὴν εἶναι, καθὰ φησιν Ἀντισθένης ἐν τῷ Ἡρακλεῖ, καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν.

⁵⁴ Cfr. Sen. *epist.* 123.16 *nemo est casu bonus: discenda virtus est*.

⁵⁵ Fr. 16a Kind. (= Teles fr. 2, p. 6.1-3 Hense) σὺ μὲν ἄρχεις καλῶς, ἐγὼ δὲ ἄρχομαι, φησί, καὶ σὺ μὲν πολλῶν, ἐγὼ δὲ ἐνὸς τουτουῖ παιδαγωγός γενόμενος; *supra* pp. 48 sg., ho sostenuto in via ipotetica che la prima parte del frammento (p. 5.1-3 Hense Δεῖ ὡσπερ τὸν ἀγαθὸν ὑποκριτὴν ὃ τι ἂν ὁ ποιητὴς περιθῆ πρόσωπον τοῦτο ἀγωνίζεσθαι καλῶς, οὕτω καὶ τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα ὃ τι ἂν περιθῆ ἢ τύχη) sia da considerarsi una riflessione di Telete, che glosserebbe la citazione vera e propria di Bione (p. 5.3-6.1 Hense καὶ

vale a dire di sé stesso⁵⁶, ironizzando dunque, come sottolineano Kindstrand e Ioppolo⁵⁷, con l'ideale del pedagogo dell'umanità propugnato dal cinismo⁵⁸, ma anche ponendo l'attenzione sull'importanza di dominare sé stessi. Epitteto suggera l'immagine del filosofo cinico come «maestro di tutti e pedagogo»⁵⁹ e la stessa definizione del *sapiens* come «pedagogo del genere umano» è impiegata da Seneca in *epist.* 89.13⁶⁰, dove il filosofo reagisce polemicamente alla concezione di Aristone di Chio,

γάρ αὕτη, φησὶν ὁ Βίων, ὡσπερ ποιήτρια, ὅτε μὲν πρωτολόγου, ὅτε δὲ δευτερολόγου περιτῆσι πρόσωπον, καὶ ὅτε μὲν βασιλέως, ὅτε δὲ ἀλήτου. μὴ οὖν βούλου δευτερολόγος ὦν τὸ πρωτολόγου πρόσωπον· εἰ δὲ μὴ, ἀνάμμοστὸν τι ποιήσεις); la citazione bionea troverebbe un termine logico dopo ὅτε δὲ ἀλήτου, e quanto segue rientrerebbe di conseguenza nel monito morale di Telete; tuttavia, il φησί che spezza la frase appena seguente – l'enunciato preso da noi questione (p. 6.1-3 Hense σὺ μὲν ἄρχεις καλῶς, ἐγὼ δὲ ἄρχομαι, φησί [...]) – pone di nuovo la problematica di una seconda voce che, a partire da Hense, *Teletis*, cit., pp. LXXIX e 6 è stata interpretata come quella di Bione, che in questo caso si rivolgerebbe al re Antigono Gonata. Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 166 sgg., appoggiando la tesi di E. Weber, *De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore*, Hirschfeld, Leipzig 1887, p. 212 nota 1, ritiene invece che il φησί, sull'esempio del fr. 3, p. 25.4 Hense, provenga dalla mano dell'epitomatore – Teodoro –, che lo impiega per riferirsi a Telete, con il fine «de maintenir la présence de Télès en tant qu'auteur»; l'interlocutore verso cui si rivolgerebbe Telete non sarebbe di conseguenza il re Antigono Gonata, ma una figura avversaria che incarnerebbe una situazione favorevole, opposta al ruolo di «vagabond» rivestito dal filosofo. Non essendo del tutto persuasa da tale ipotesi, pur con molti dubbi, preferisco sostenere l'idea di Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., p. 205, quando, sulla scorta di Hense e altri studiosi (rimando a Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 166 sg., per bibliografia aggiornata), afferma che il φησί di p. 6.2 Hense sia ancora da riferirsi a Bione, prolungando in questo modo la citazione fino a p. 6.8 Hense.

⁵⁶ Interpreto l'espressione ἐνὸς τούτου παιδαγωγός come «maestro di sé stesso», se pur con qualche difficoltà; Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., p. 209 esclude la possibilità che il pronome οὗτος si riferisca al re Antigono, poiché mostrerebbe «a certain flavour of contempt», inopportuno al cospetto del sovrano; d'altra parte, il pronome dimostrativo οὗτος non è generalmente impiegato in riferimento alla persona che sta parlando; lo studioso ovvia al problema ipotizzando che οὗτος sia stato qui impiegato al posto di ὅδε, divenuto più raro nel greco più tardo. Coerentemente con l'interpretazione secondo cui sarebbe Telete, e non Bione, a parlare, Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 171 sgg., confutando la spiegazione di Kindstrand, interpreta τούτου, in riferimento a una seconda persona, più verosimilmente a un gruppo di persone uditrici verso cui il 'precettore' Telete si sta rivolgendo: «avec l'expression "commander sur celui-ci seul" [...] nous défendons que Télès peut se référer, par extension, à plusieurs personnes dans leur individualité respective (cf. fr. III 24, 4 sqq.)». Messe in evidenza le difficoltà interpretative del passo, ciò che appare in ogni caso rilevante è la menzione del ruolo del filosofo come pedagogo, sia che sia presentato attraverso l'ottica dissacrante di Bione, sia che venga rivendicato da Telete, precettore 'vagabondo'.

⁵⁷ Cfr. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., p. 209; Ioppolo, *Aristone*, cit., pp. 129 sg.

⁵⁸ Anche Diogene Cinico, in un apoftegma riportato dallo Stobeo (3.1.55), interrogato su come si diviene «maestro di sé stessi» (ἐαυτοῦ διδάσκαλος) risponde: «nel rimproverare a sé stessi ciò che si rimprovera agli altri».

⁵⁹ Epict. 3.22.17 ἄν δ' ἀπὸ τύχης ἐμπέσῃ ὁ παιδευτὴς ὁ κοινός, ὁ παιδαγωγός, οἷα πάσχειν ἀνάγκη.

⁶⁰ Sen. *epist.* 89.13 *Ariston Chius non tantum supervacuas esse dixit naturalem et rationalem sed etiam contrarias; moralem quoque, quam solam reliquerat, circumcidit. Nam eum locum qui monitiones continet sustulit et paedagogi esse dixit, non philosophi, tamquam quidquam aliud sit sapiens quam generis humani paedagogus*; l'immagine, «suggestiva e originale [...] è il punto avanzato d'un processo di rivalutazione che prende le mosse fin dalle basi dell'azione educativa», Mazzoli, *Un'immagine senecana*, cit., p. 203; il contributo offre un'analisi dell'immagine del *generis humani paedagogus*, che tocca anche il ricordo dei suoi maestri, Attalo e i Sestii.

che limitava lo studio della fisica e della logica alle attività del solo *paedagogus*, operando in questo modo una distinzione con il ruolo del *philosophus*.

Tornando al passo del *De vita beata*, Seneca sembra quasi operare una sublimazione della concezione antisteniciana, nella rappresentazione di chi, per la coerenza tra *oratio* e *vita*, è ritratto nella veste di insegnante non soltanto della virtù, ma anche della povertà.

Un passo dell'epistola 85⁶¹ può aiutarci a comprendere questa raffigurazione di Demetrio. L'epistola, al § 38, presenta la situazione del *sapiens* che, pur oppresso dalle necessità, può comunque essere di giovamento agli altri (*praeterea ne aliis quidem tunc prodesse prohibetur cum illum aliquae necessitates premunt*). Tra le *necessitates*, Seneca prende in considerazione proprio la povertà, che può impedire di insegnare l'arte di governare lo Stato, ma non di insegnare l'arte di essere povero, con il verbo *doceo* che non lascia dubbi sulla valenza didattica conferita da Seneca all'azione del *sapiens*: *propter paupertatem prohibetur docere quemadmodum tractanda res publica sit, at illud docet, quemadmodum sit tractanda paupertas*.

Nel frammento 4b di Telete, troviamo un retroterra che sembrerebbe chiarificatore del contesto senecano. A p. 45.3 Hense si descrive la povertà come migliore condizione per dedicarsi alla filosofia. L'uomo povero, per lo stato d'indigenza in cui vive, è costretto a «sopportare» (p. 45.9 ἢ οὐχ ὄρας ὅτι διὰ μὲν ἔνδειαν καρτερεῖν βιάζονται), e, non avendo altro a cui dedicarsi, con l'impiego del verbo πράττω, tecnico anche per esprimere l'azione dell'«occuparsi della cosa pubblica», è naturalmente volto all'azione del φιλοσοφεῖν. Questa è invece preclusa ai ricchi per gli impegni cui sono sottoposti (p. 46.4-6 ἢ πάλιν οὐχ ὄρας διότι οἱ μὲν πλούσιοι πλείω πράττοντες κωλύονται τοῦ σχολάζειν, ὁ δὲ πέννης οὐκ ἔχων τί πράττη, πρὸς τὸ φιλοσοφεῖν γίνεται). Dietro il ritratto del *sapiens* profilato nell'epistola, Inwood individua la figura di Socrate⁶², che era troppo povero per partecipare attivamente alla vita politica della *polis*. L'allusione al carcere, tra le possibili sciagure che il saggio è capace di sopportare, potrebbe essere un riferimento a Socrate, e l'aneddoto del filosofo che, pur nella condizione di ritrovare la libertà, decide di rimanere in prigione per scontare la sua pena è pure presente nel frammento 2 di Telete, *Sull'autosufficienza del saggio*. Proprio per la caratterizzazione del *sapiens* che è troppo povero per reggere lo Stato si potrebbe individuare anche un'allusione al personaggio di Diogene, il Cinico, che della povertà faceva la propria caratterizzazione di vita. In Telete, sempre nel fr. 2, dopo aver ribadito che alla povertà non è associata alcuna difficoltà, si riportano gli esempi di Cratete e Diogene, poveri per eccellenza,

⁶¹ Sen. *epist.* 85.38 *Propter paupertatem prohibetur docere quemadmodum tractanda res publica sit, at illud docet, quemadmodum sit tractanda paupertas*; cfr. R. Marino, *Lucio Anneo Seneca. Ad Lucilium epistula 85*, Palumbo, Palermo 2005, p. 132: «l'azione del saggio, moralmente perfetta, si sostanzia del bene morale eticamente e socialmente desiderabile che ne fa il perfetto *artifex* di ogni azione in ogni circostanza e il precettore dell'umanità».

⁶² B. Inwood, *Selected philosophical letters*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 237: «Socrates [...] cannot participate directly in the political education of others since he is too poor to participate in political life; but he can nevertheless educate his fellow citizens in how to manage poverty».

che «facilmente condussero la loro esistenza, essendo stati modesti e mendicanti, capaci di impiegare un regime di vita frugale e semplice» (p. 14.3-5 Hense ἢ οὐ Κράτης καὶ Διογένης πένητες ἦσαν; καὶ πῶς <οὐ> ῥαδίως διεξήγαγον, ἄτυφοι γενόμενοι καὶ ἐπαίται καὶ διαίτη εὐτελεῖ καὶ λιτῇ δυνάμενοι χρῆσασθαι). Ancora di seguito, leggiamo una vera e propria lezione di povertà suggellata dal ‘maestro’ Cratete: «l’indigenza e il credito ci circondano: raccogli minestra di lenticchie col guscio e fava e cibi simili a questi; e se tu farai queste cose, alzerai facilmente un trofeo guadagnato per la povertà» (pp. 14.6-15.2 ἀπορία καὶ δάνεια περιέστηκεν· κόγχον καὶ κύαμον συνάγαγε, φησὶν. Κράτης, καὶ τὰ τούτοις πρόσφορα· κἂν τάδε δράσης, ῥαδίως στήσεις τρόπαιον κατὰ πενίας). Ancora, in un altro passaggio di Telete, troviamo un aneddoto su Diogene, che vede il filosofo alle prese con un cittadino che si lamentava della vita ateniese, eccessivamente cara⁶³. Diogene trascina il cittadino prima a ispezionare le botteghe che vendono prodotti costosi, rappresentativi di una città cara e lussuosa, poi al mercato dei lupini, dei fichi secchi e del mirto, cibi economici e quindi prova palmare della possibilità di vivere in totale frugalità. La conclusione dell’aneddoto, il significato della lezione morale *de paupertate*, è che, come è il modo di vivere a fare la differenza e non la città in sé, è anche la maniera in cui si prendono le circostanze a renderle più o meno difficili. L’aneddoto è riportato, con qualche variazione, anche nello *Gnomologium Parisinum* 333, p. 34 Sternbach, ed è presente in Plutarco⁶⁴; in quest’ultimo però, al posto di Diogene, troviamo il personaggio di Socrate, a testimoniare il carattere fittizio dell’episodio e la duttilità della predicazione popolare nel tramandare un’aneddotica, che si rifaceva a motivi e temi divenuti tradizionali.

Per tornare all’*exemplum* di Demetrio, ecco che anche il filosofo cinico, nella sua scelta di povertà che si dispiega nella totale astensione da ogni necessità, diviene degno di ammirazione, soprattutto se il suo esempio, nell’ottica dell’epistola 85, è interpretato nella prospettiva stoica del *prodesse* universale, da attuare, in questo caso, tramite l’insegnamento del proprio modello di vita radicale. E l’impressione, come vedremo, è proprio che Demetrio, nello svolgimento dell’opera di Seneca e quindi lungo il percorso cronologico ivi presupposto, divenga per il filosofo un vero e proprio maestro, un modello esemplare nella scelta non soltanto di ritirarsi dalle attività dello Stato, ma anche di distaccarsi, quanto più possibile, dai *supervacua*.

Billerbeck, nell’opera del 1979 che a tutt’oggi rimane il riferimento fondamentale per la figura storica e letteraria di Demetrio, sostiene che la rappresentazione del Cinico tratteggiata da Seneca sia da interpretare come una versione idealizzata del vero personaggio, in cui sarebbe stata anche operata una censura di certe peculiarità ciniche, come ad esempio la franchezza ostinata, quella *παρρησία* rilevata invece in altre

⁶³ Teles fr. 2, pp. 12.8-9 Hense. Καὶ ὅπερ Διογένης ἐποίησεν πρὸς τὸν πολυτελεῖ φάμενον πόλιν εἶναι τὰς Ἀθήνας. [...] 13.9-13 Ὅν τρόπον οὖν ὦδε οὐχ ἡ πόλις εὐτελής καὶ <πολυτελής, ἀλλ’ ἐὰν μὲν τις οὕτω ζῆ,> πολυτελής, ἐὰν δὲ οὕτως, εὐτελής, οὕτω καὶ τὰ πράγματα, ἐὰν μὲν αὐτοῖς οὕτω χρῆται, εὐπετῆ καὶ ῥάδια φανεῖται, ἐὰν δὲ οὕτως, δυσχερῆ; sull’episodio, cfr. Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 227-229.

⁶⁴ Plut. *De tranq.* 470f.

fonti. Il personaggio di Demetrio sarebbe così modellato da Seneca alla stregua di un esempio morale utile per i propri scopi pedagogici e, proprio nel *De beneficiis* 7.8.2, il Cinico è preferito rispetto alla testimonianza dei grandi filosofi – Socrate, Crisippo, Zenone – e di «tutti gli altri grandi uomini»⁶⁵.

Billerbeck mette a confronto in primo luogo la testimonianza di Seneca con quella di Tacito⁶⁶, in cui, come è noto, soprattutto per la scelta di difendere il delatore Egnazio Celere nel processo contro Barea Sorano⁶⁷, a sua volta difeso da Musonio Rufo, la figura del Cinico è ritratta nell'ambiguità di luci e ombre, esemplificabile soprattutto nella lapidaria espressione *ambitiosius quam honestius*, con cui si caratterizza la scelta di difendere Celere, *manifestus reus*⁶⁸. Per von Arnim⁶⁹ l'episodio è significativo dell'imparzialità di Seneca nel tratteggiare gli elogi di certi personaggi, mentre Dudley riconosce una certa confusione, ascrivendo la scelta di Demetrio a un senso profondo di correttezza: «Celer [...] however guilty, had a claim to be represented»⁷⁰. Toynbee⁷¹ ipotizza un punto di rottura tra la professione di cinismo di Demetrio e lo stoicismo che caratterizzava invece la cerchia senatoria, e, dietro alla scelta di difendere Celere, individua «the proverbial cussedness and the perversity of the Cynic extremists, here reacting against the official and respectable Stoicism impersonated by Musonius, the defender of monarchy». Griffin⁷², dal canto suo, mette l'accento sull'eloquenza di Demetrio, supponendo che il Cinico, accettando di difendere un uomo chiaramente colpevole, abbia intravisto la possibilità di intraprendere un «rhetorical tour de force», in cui mettere in mostra le proprie abilità oratorie. In un'ottica differente, Kindstrand⁷³ ipotizza – a mio avviso ingenuamente – l'innocenza di Egnazio Celere, mettendo dunque in risalto la possibilità che Demetrio avesse difeso il delatore nel rispetto di una giusta causa, mentre Moles⁷⁴ costruisce una lunga e, a tratti tuttavia capziosa, apologia di Demetrio, per dimostrare che il filosofo agisce ossequiando la «funzione missionaria»⁷⁵ caratteristica del cinismo, quel principio dell'«aiutare insegnando» chi ha commesso un errore o chi è ottenebrato dall'ignoranza e dalla corruzione. L'interpretazione di Moles, se può apparire

⁶⁵ Cfr. Sen. *benef.* 7.8.2 *Non referam tibi Socraten, Chrysippum, Zenonem et ceteros magnos quidem viros, maiores quidem, quia in laudem vetustorum invidia non obstat.*

⁶⁶ Cfr. Billerbeck, *Der Kyniker*, cit., p. 47.

⁶⁷ Si vedano i versi di Iuv. 3.116-118 *Stoicus occidit Baream delator amicum / discipulumque senex ripa nutritus in illa / ad quam Gorgonei delapsa est pinna caballi.*

⁶⁸ Tac. *hist.* 4.40.3 *Iustum iudicium explesse Musonius videbatur, diversa fama Demetrio Cynicam sectam professo, quod manifestum reum ambitiosius quam honestius defendisset.*

⁶⁹ Cfr. J. von Arnim, s.v. Demetrios, 91, *RE* IV 8, 1901, 2843-2844.

⁷⁰ Dudley, *A History*, cit., p. 134 nota 4.

⁷¹ J. Toynbee, *Dictators and Philosophers in the First Century AD*, «Greece and Rome», 13, 1944, p. 53.

⁷² Cfr. Griffin, *Seneca*, cit., p. 312 nota 2.

⁷³ J.K. Kindstrand, *Demetrius the Cynic*, «Philologus», 124, 1980, pp. 96-98.

⁷⁴ Cfr. J. Moles, «*Honestius quam ambitiosius? An exploration to the Cynic's Attitude to Moral Corruption in his Fellow Man*», «The Journal of Hellenic Studies», 103, 1983, pp. 103-123.

⁷⁵ Sulla funzione missionaria, si veda anche il contributo di J. Moles, *Cynic Cosmopolitanism*, in Bracht Branham e Goulet-Cazé, *The Cynics*, cit., p. 114.

di ridondante pleonasma, ha il pregio di voler difendere il carattere autenticamente cinico di Demetrio, mettendone in luce due essenziali caratteristiche: la componente pedagogica e l'elemento dell'esibizionismo, che assume il ruolo di «deliberate pedagogical device», e che viene definito «the vehicle by which honestum is advertised or performed»⁷⁶.

In accordo con lo studioso, e ripercorrendo le tracce già segnate da Syme, sono anche io propensa a leggere, nel giudizio di Tacito, un riflesso di quell'avversione verso i filosofi⁷⁷ mostrata anche nella descrizione di Elvidio Prisco. Tuttavia, insisterò di più nel porre attenzione sull'avverbio *ambitiose*, da intendere come una chiara allusione a quel carattere ostentato, paradossale e provocatorio che i Cinici, a partire da Diogene, avevano deliberatamente mostrato nel dispiegare le proprie lezioni di virtù. L'affermazione dello studioso, per cui Tacito «simply is wrong», poiché non riesce a comprendere la positiva sfumatura di un comportamento che è esibizionista, ma comunque asservito a una giusta causa, mi sembra alquanto riduttiva, ma, ancor di più, pretende a tutti i costi di individuare le parti di una ragione e di un torto, laddove lo sforzo non sembra essere necessario.

A mio avviso, non è tanto importante comprendere se Tacito avesse ragione o meno, rispetto al giudizio entusiasta di Seneca, ma si tratta più che altro di mantenere una doverosa obiettività, rispetto a due *voces* che si limitano una a descrivere un gesto 'cinicamente' esibizionista, l'altra a 'strumentalizzare' la figura del filosofo, ammirato proprio per la sua autentica componente cinica, fino a modellarne una personale guida morale di ascetismo. Non si può non tener conto che proprio Seneca, nella già citata epistola 5, esorta a evitare quegli atteggiamenti che, attraverso una *perversa via*, intendessero perseguire un'*ambitio*⁷⁸, intesa proprio nel suo significato originario di «pompa», «parata», in riferimento al seguito dei clienti che dovevano procurare consensi elettorali ai propri patroni. Tra questi atteggiamenti, il filosofo elenca l'*asper cultus*, l'*intonsum caput*, la *neglegentior barba*, l'odio dichiarato all'argenteria e il dormire per terra, con un repertorio tipologico che chiaramente punta il dito contro i seguaci di un cinismo inteso soltanto nel suo *habitus* esteriore. Tant'è che nella stessa epistola, in un passaggio in piena sintonia con la teoria stoica

⁷⁶ Moles, 'Honestius', cit., p. 8 e nota 38.

⁷⁷ Cfr. Tac. Agric. 4.3 *Memoria teneo solitum ipsum narrare se prima in iuventa studium philosophiae acrius, ultra quam concessum Romano ac senatori, hausisse [...]*; 42.5, in cui è la morte a essere definita '*ambitiosa*': *in nullum rei publicae usum ambitiosa morte inclauerunt*; Hist. 4.6.1, dove l'accusa di «aspirare troppo alla gloria» è rivolta a Elvidio Prisco: *erant quibus adpetentior famae videretur, quando etiam sapientibus cupido gloriae novissima exiit*; 3.81.1, in cui Musonio Rufo è ritratto tra gli ambasciatori inviati da Vitellio per mediare con Antonio Primo, generale di Vespasiano: il filosofo, «dissertando sui beni della pace e i rischi della guerra», cominciò a essere vessato dai soldati, quando finalmente, secondo il celebre giudizio di Tacito, interruppe lo sfoggio di quella «saggezza inopportuna» (*intempestiva sapientia*); si veda infine ann. 14.16, in cui i filosofi attirano l'attenzione di Nerone con «discorsi seri e compassati»; per quest'attitudine, cfr. R. Syme, *Tacitus*, Clarendon Press, Oxford 1958, vol. II, pp. 547-565.

⁷⁸ Sen. epist. 5.2 *Asperum cultum et intonsum caput et neglegentior barbam et indictum argento odium et cubile humi positum et quidquid aliud ambitionem perversa via sequitur evita*.

degli indifferenti (§ 6 *nec ille minor est qui sic argento utitur quemadmodum fictilibus; infirmi animi est pati non posse divitias*), Seneca individua una sostanziale differenza tra il *vulgus* e il *sapiens*, ma che è tuttavia percepibile soltanto con uno sguardo più intimo (*dissimiles esse nos vulgo sciat qui inspexerit propius*).

L'accusa o meglio la connotazione di esibizionismo evidenziata da Tacito, che è qui naturalmente fornita dalla scelta di difendere un filosofo manifestamente colpevole di delazione e per di più accusatore di un amico di Trasea Peto, personaggio a sua volta vicinissimo a Demetrio, non ha bisogno di essere giustificata: da lettori e studiosi, non possiamo essere tentati da forzature, ma dobbiamo necessariamente limitarci a cogliere, nella preziosa testimonianza tacitiana, l'espressione anche per il Cinico Demetrio di quella componente eccessiva e anticonvenzionale, quell'*ἀναίδεια* cinica che poteva comunque essere uno strumento utile al fine dell'insegnamento filosofico.

Appare dunque chiaro come la rappresentazione di Demetrio propostaci da Seneca possa sì costituire una versione idealizzata, un ritratto di virtù, un vero e proprio *vademecum* di moralità, utile alla propria *admonitio* filosofica, ma anche e soprattutto funzionale, necessario e oserei dire 'strumentale' in primo luogo allo svolgimento e al riconoscimento dell'efficacia del proprio percorso filosofico ascetico.

Se in *epist.* 83.13 si ammonisce a «dare alla nostra vita il sostegno di esempi ben noti, evitando di ricorrere sempre a quelli antichi» (*instruenda est enim vita exemplibus inlustribus, nec semper confugiamus ad vetera*), ecco che nella figura di Demetrio Seneca intravede la possibilità di un *exemplum* vivente, in particolare, un esempio di come si possa realizzare una *concordia actionum*, nella prospettiva filosofica di un autarchico distacco dai beni terreni. Ancora, l'affermazione di portare Demetrio «sempre con sé», come leggiamo in *epist.* 62.3, è una prova della funzione di modello esemplare svolta dal Cinico⁷⁹, e il verbo *circumfero* può alludere tanto alla persona fisica, che Seneca ammette di portare con sé, quanto ricordo sempre vivo della sua testimonianza morale. Nel *De beneficiis* 7.8.2 Demetrio è descritto da Seneca come un uomo che la *natura* ha prodotto *nostris temporibus*, con il dativo che bene mette in luce l'identificazione del Cinico con una sorta di dono offerto da un'entità superiore – poco dopo, si indicherà la *providentia*⁸⁰ – alla generazione contemporanea⁸¹.

Ecco che la funzione prefissasi dalla natura nel donare Demetrio all'umanità è quella di *ostendere* qualcuno che non possa essere corrotto dal vizio contemporaneo,

⁷⁹ «The would-be philosopher, drawing on his reading (as well as remembering his own mentors) must choose a model that suits his own character and develop a mental image of this model, picturing him in his mind's eye and conjuring up his voice in his imagination», C. Edwards, *Absent Presence in Seneca's Epistles*, in Bartsch e Schiesaro, *The Cambridge Companion*, cit., p. 50.

⁸⁰ Cfr. Sen. *benef.* 7.8.3 *Huic non dubito quin providentia et talem vitam et talem dicendi facultatem dederit*.

⁸¹ Sen. *benef.* 7.8.2 *Paulo ante Demetrium rettuli, quem mihi videtur rerum natura nostris tulisse temporibus, ut ostenderet nec illum a nobis corrumpi nec nos ab illo corrigi posse, virum exactae, licet neget ipse, sapientiae firmaeque in iis, quae proposuit, constantiae, eloquentiae vero eius, quae res fortissimas deceat, non concinnatae nec in verba sollicitae, sed ingenti animo, prout impetus tulit, res suas prosequentis*.

ma anche di mostrare che gli uomini vicini a Seneca non possono essere corretti da lui (*paulo ante Demetrium rettuli, quem mihi videtur rerum natura nostris tulisse temporibus, ut ostenderet nec illum a nobis corrumpi nec nos ab illo corrigi posse*). È interessante notare come una formula simile fosse già presente nella *Consolatio ad Helviam* 10.4⁸², per presentare l'*exemplum* negativo di Caligola, qui stigmatizzato per aver speso dieci milioni di sesterzi per organizzare una sola cena. In questo caso, *natura* avrebbe messo al mondo (*edidisse*) l'imperatore per mostrare, con ancora l'impiego del verbo *ostendo*, la forza e la capacità che i *summa vitia* possono raggiungere in concomitanza di una *summa fortuna*. Non sarà un caso che, nel *De beneficiis* 7.11.1, al termine della *sermocinatio* di Demetrio, sarà inserito proprio l'aneddoto di Caligola che offrì al Cinico duecentomila sesterzi, a voler confermare la polarità morale dei due *exempla*, cui è conferita la funzione di *ostendere* la rappresentazione del *vitium* e della *virtus*. Per quanto riguarda inoltre Demetrio, l'affermazione sull'impossibilità di essere corretti dal Cinico suonerebbe quasi paradossale, poiché la prima funzione di un *exemplum* è normalmente proprio quella di raddrizzare il *vitium*, proponendo un modello virtuoso da imitare. Ritengo che l'impossibilità di esercitare una funzione correttiva sia un'annotazione che ci avvicina ancora di più all'idea che il Cinico, nell'ultima fase della vita di Seneca, rappresenti per il filosofo un modello di perfezione insuperabile, di coerenza morale cui aspirare, una sorta di *alter ego* in cui intravedere la compiutezza e la piena realizzazione di un percorso ascetico di annullamento di tutti i bisogni. Quel percorso che Seneca aveva dunque già cominciato a intraprendere con i suoi maestri di gioventù e di cui certi dettami di austerità, come vedremo tra breve, vengono ancora messi in pratica e ricordati nell'epistola 108. Non a caso, di seguito, nel *De beneficiis*, Demetrio, dopo essere stato altrove definito *vir magnus, virorum optimus, ed egregius vir*, arriva a essere appellato un uomo dall'*exacta sapientia*, una «saggezza perfetta», in cui la prerogativa fondamentale è costituita dalla *firma costantia*, cioè l'«incrollabile coerenza nella propria condotta»⁸³. L'esaltazione di una perfezione di virtù tanto grande al punto di non poter essere imitata può essere interpretata anche come una sorta di giustificazione, che Seneca adduce alla propria natura imperfetta di *proficiens*, così come il dubbio se definire Demetrio *exemplum aut convicium* esprime la doppia prospettiva di una figura che diviene esemplare per la propria virtù, ma la cui perfezione mette anche in risalto, rimproverando, l'incorreggibile corruzione morale dei contemporanei.

Seneca ammira dunque Demetrio: per giustificare una tale considerazione per un filosofo che rimane comunque di professione deliberatamente cinica, Billerbeck afferma che ciò che è sostenuto da Demetrio non è niente che non afferisca a uno

⁸² Cfr. *ad Helv.* 10.4 C. Caesar [Augustus], quem mihi videtur rerum natura edidisse ut ostenderet quid summa vitia in summa fortuna possent, centiens sestertio cenavit uno die; et in hoc omnium adiutus ingenio vix tamen invenit quomodo trium provinciarum tributum una cena fieret.

⁸³ Sulla *concordia actionum* come la caratteristica morale di Demetrio più apprezzata da Seneca, cfr. I. Lana, *Lucio Anneo Seneca. Ristampa anastatica dell'edizione del 1955*, Pàtron, Bologna 2010, p. 24.

stoicismo interpretato in maniera radicale: «en examination ces “extraits” de plus près, nous nous apercevons aussitôt qu’ils ne contiennent rien qui ne pourrait être considéré comme typiquement stoïcien»⁸⁴. Sono d’accordo nell’identificare nei *praecepta* di Demetrio un cinismo con «une coloration stoïcienne», citando Goulet-Cazé⁸⁵, e ritengo anche opportuna un’ulteriore riflessione di Billerbeck che parla, per l’età imperiale, di una fusione progressiva del cinismo dentro lo stoicismo, a causa dell’assenza di una dottrina cinica sistematica e canonica, nonché di grandi figure di riferimento. Il movimento cinico sarebbe così da interpretare come «une extension de l’ècole stoïcienne, soutenue par des stoïciens qui avaient une propension au rigorisme et à l’austérité»⁸⁶. Basti qui citare il celebre passo di Giovenale dalla satira 13, vv. 120-122⁸⁷, in cui i Cinici e gli Stoici si differenziano soltanto perché quest’ultimi usano indossare la *tunica*, cioè il χιτών, laddove invece i Cinici si vestivano soltanto con il τρίβων, il celebre mantello (*accipe quae contra valeat solacia ferre / et qui nec Cynicos nec Stoica dogmata legit / a Cynicis tunica distantia*). Goulet-Cazé ipotizza ancora «un bagage doctrinal cynico-stoïcien centré sur quelques grandes idées morales», giacché il cinismo, nella prima età imperiale, non disponeva di un’eredità dottrinale chiara e definita, potendo arrivare a difendere le stesse tesi dello stoicismo⁸⁸.

Il passo relativo a Demetrio, che più ha sollevato dubbi, è quello dal *De providentia* 5.5⁸⁹, in cui il filosofo aderisce alla dottrina stoica della provvidenza divina e in cui si proclama il totale asservimento alla volontà del fato.

⁸⁴ Cfr. M. Billerbeck, *La Reception de cynisme à Rome*, «L’Antiquité classique», 51, 1982, p. 165.

⁸⁵ Goulet-Cazé, *Le cynisme*, cit., p. 2771.

⁸⁶ Cfr. Billerbeck, *La Reception*, cit., p. 154.

⁸⁷ Sul passo di Giovenale, rimando al commento di E. Courtney, *A Commentary on the Satires of Juvenal*, California Classical Studies, Berkeley 2013, pp. 485 sg.; F. Ficca (a cura di), *D. Giunio Giovenale, Satira XIII*, Loffredo, Napoli 2009, pp. 105 sg. ritiene invece che la *tunica* rimandi qui al mantello dei Cinici: «è evidente che non sono i *dogmata* a differenziarsi ‘per la tunica’ dai Cinici, ma gli Stoici. Si fa qui riferimento all’uso, che fu appunto dei Cinici e non degli Stoici, di indossare una tunica lisa, segno esteriore di una protesta ideologica contro ogni forma di benessere e di raffinatezza»; sulla scorta di Courtney, interpreto invece la *tunica* come la veste che, al contrario, indossavano gli Stoici e non i Cinici, celebri per il τρίβων, il mantello, che veniva spesso raddoppiato: quando Seneca, durante il viaggio descritto in *epist.* 87, tenterà di praticare dei comportamenti che richiamano uno stile di vita cinico, raddoppierà non a caso la *paenula*, il mantello rotondo, senza maniche, che veniva indossato durante l’inverno; per il grosolano accostamento tra Cinici e Stoici, ritengo significativi anche i passi di Marziale 7.64.8 *Non Cynicus, non tu Stoicus esse potes*; 11.84.7 *Tondeat hic inopes Cynicos et Stoica menta*; utile anche Griffin, *Cynicism*, cit., p. 193, in cui sono presentati altri contesti che parodiano e ironizzano sulla confusione e sul labile confine che intercorre tra il cinismo e lo stoicismo, in età imperiale.

⁸⁸ Goulet-Cazé, *Le cynisme*, cit., p. 2773.

⁸⁹ Sen. prov. 5.5 *Hanc quoque animosam Demetri fortissimi viri vocem audisse me memini: “hoc unum” inquit “de vobis, di immortales, queri possum, quod non ante mihi notam voluntatem vestram fecistis; prius enim ad ista venissem ad quae nunc vocatus adsum. Vultis liberos sumere? Vobis illos sustuli. Vultis aliquam partem corporis? sumite: non magnam rem promitto, cito totum relinquam. Vultis spiritum? quidni nullam moram faciam quo minus recipiatis quod dedisti? A volente feretis quidquid petieritis. Quid ergo est? maluissem offerre quam tradere. Quid opus fuit auferre? accipere potuistis; sed ne nunc quidem auferetis, quia nihil eripitur nisi retinenti”.*

Sebbene sia stato ipotizzato che la teoria stoica del destino professata qui da Demetrio sia più da ascrivere all'interpretazione di Seneca, che a una teologia stoica sinceramente abbracciata dal Cinico, come hanno già sostenuto Oltramare e Dudley⁹⁰, riterrei più opportuno supporre che il cinismo di Demetrio, laddove presupponeva una stretta osservanza del modello radicale di Diogene, riprodotto in primo luogo nello stile di vita autarchico, poteva anche aver acquisito una venatura stoica, rilevabile, in questo caso, nell'espressione del sentimento religioso. D'altra parte, per la testimonianza di Tacito, sappiamo che Demetrio, alla stregua dello Stoico Musonio Rufo, è accolto all'interno dell'entourage della cosiddetta 'opposizione senatoria filosofica', che del Cinico doveva certamente ascoltare e apprezzare le lezioni filosofiche. Trasea Peto⁹¹, personaggio di spicco della cerchia senatoria antineroniana, nel ricevere la sentenza di condanna a morte, è ritratto in conversazione con Demetrio⁹², mentre discuteva *de natura animae et dissociatione spiritus corporisque*⁹³. Kindstrand, che nega qualsiasi influenza stoica nella predicazione di Demetrio, richiama qui dei passi che affermerebbero, per il cinismo delle origini, una prospettiva escatologica in cui l'anima è dichiarata immortale⁹⁴. Oltre alla menzione di un'opera di Antistene Περὶ τῶν ἐν ἄδου, viene citato anche un detto antistenico⁹⁵ che implicherebbe «a belief in immortality» e un passo dell'epistola 39 dello Pseudo Diogene⁹⁶. A mio avviso, la citazione del Cinico Antistene sembra esprimere un'escatologia da intendere su un piano meramente gnoseologico, in cui non si afferma tanto una sopravvivenza dell'anima, rispetto al corpo, ma un'immortalità garantita soltanto dal vivere secondo virtù, cioè «in santità e giustizia» (εὐσεβῶς καὶ δικαίως). Per quanto riguarda la citazione dall'epistola cinica, il riferimento all'esercizio che comporta la scissione dell'anima dal corpo dei vivi, corrobora ancor di più questa prospettiva gnoseologica di un'escatologia che sembra rifiutare qualsiasi valenza metafisica, in-

⁹⁰ Cfr. Oltramare, *Les origines*, cit., pp. 234 sg.; Dudley, *A History*, cit., p. 127.

⁹¹ Cfr. Griffin, *Cynicism*, cit., p. 311, dove la studiosa, ipotizzando per Demetrio la professione di un cinismo 'mitigato', mette pure in evidenza che Trasea Peto e Barea Sorano erano uomini ricchissimi; a questo riguardo, si legga Dio Cass. 62.26.2.

⁹² Tac. *ann.* 16.34 *Tum ad Thraseam in hortis agentem quaestor consulis missus vesperscente iam die. illustrium virorum feminarumque coetus frequentis egerat, maxime intentus Demetrio Cynicae institutionis doctori, cum quo, ut coniectare erat intentione vultus et auditus, si qua clarius proloquebantur, de natura animae et dissociatione spiritus corporisque inquirebat, donec advenit Domitius Caecilianus ex intimis amicis et ei quid senatus censuisset exposuit.*

⁹³ Sulla morte di Trasea Peto che può essere considerata «an intertextual reenactment of Seneca's death scene», si legga C. Connors, *Famous Last Words. Authorship and Death in the Satyricon and in Neronian Rome*, in J. Elsner e J. Masters (a cura di), *Reflections of Nero*, Duckworth, London 1994, p. 228; utile anche il recente contributo di J. Ker, *The Deaths of Seneca*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 60 e *passim*, dove lo studioso, analizzando la scena del suicidio di Trasea Peto, mette in luce i modelli del Fedro platonico e della biografia catoniana, scritta dallo stesso Trasea: «Plato's *Phaedo* and Thrasea's own biography of *Cato* existed as prior models for Tacitus and his sources».

⁹⁴ Cfr. Kindstrand, *Demetrius*, cit., p. 91.

⁹⁵ D.L. 6.5 τοὺς βουλομένους ἀθανάτους εἶναι ἔφη δεῖν εὐσεβῶς καὶ δικαίως ζῆν.

⁹⁶ Ps. Diog. *epist.* 39.1 μελέτω σοι καὶ τῆς μετοικίας τῆς ἐντεῦθεν, μελήσει δέ, εἰ μελετήσας ἀποθνήσκεις, τοῦτ' ἔστι χωρίζειν τὴν ψυχὴν ἔτι ζῶν ἀπὸ τοῦ σώματος.

terpretando l'immortalità come espressione di una *virtus* dei vivi, che non può prescindere dall'«esercizio» (μελέτω ... μελετήσεως).

Per quanto riguarda il passo di Tacito, il discorso tra i due filosofi è inoltre naturalmente modellato sull'ultima *disputatio*, sul tema della morte, tra Socrate e suoi discepoli, descritta da Platone in un celebre passo del *Fedone*⁹⁷, scena, questa, celebrata anche da Giulio Cano, nel famoso ritratto del *De tranquillitate animi*⁹⁸. Riallacciandomi dunque alla posizione sostenuta in primo luogo da Billerbeck, sono d'accordo nel rilevare, nella predicazione di Demetrio, una tendenza a 'stoicizzare' certi caratteri cinici, ma non porrei l'accento sul fatto che, proprio per una tale affinità con lo stoicismo, Seneca arrivi a farne il campione di moralità, che emerge dai passi presi in considerazione. Rovesciando questa prospettiva, affermerei che certamente Seneca, per la vicinanza alla cerchia senatoria che definiamo 'stoica', per la comune frequentazione di quei *conchyliati* nominati in *epist.* 62, possa aver cominciato a conoscere e seguire le lezioni di Demetrio, ma anche che è soprattutto per lo spirito cinico sinceramente e vigorosamente mostrato che Seneca vi individua la realizzazione di quel modello di morale austera che lui stesso tenta di mettere in pratica negli ultimi anni di vita. D'altra parte, Seneca non prova in nessun modo a nascondere o a sminuire la professione cinica di Demetrio, che anzi è continuamente esaltata nella descrizione dello stile di vita e dell'attitudine paradossale a quell'inversione dei valori⁹⁹ per cui una vita sicura senza incursioni della fortuna arriva a essere chiamata *mare mortuum*: *epist.* 67.14 *Hoc loco mihi Demetrius noster occurrit, qui vitam securam et sine ullis fortunae incursionibus mare mortuum vocat*. Ancora, nel *De providentia* 3.3¹⁰⁰, la *magnifica vox* di Demetrio definisce come massimo esempio di sfortuna un'esistenza che non subisce nessun attacco della sorte: "*nihil*" *inquit* "*mihi videtur infelicius eo cui nihil unquam evenit adversi*". A partire da questo *dictum*, mi sentirei di ipotizzare una medesima paternità cinica anche per un'altra *chreia* presente, poco dopo, nel medesimo dialogo¹⁰¹ e che mi pare plausibile interpretare come un altro caso di *vox Demetrii*. In *prov.* 4.6, vengono definiti «miseri» quanti sono snervati da un eccesso di prosperità (*illos merito quis dixerit miseros qui*

⁹⁷ Cfr. Plat. *Phaedo*, 115a-118a.

⁹⁸ Per la morte di Giulio Cano, cfr. *tranq.* 14.4-10; C. Edwards, *Death in Ancient Rome*, Yale University Press, New Heaven-London, 2007, p. 113, prende le mosse proprio da Giulio Cano, per il capitolo significativamente intitolato *Defiance, complicity, and the politics of self destruction*; rimando a S. Costa, *Quod olim fuerat. La rappresentazione del passato in Seneca prosatore*, Olms, Hildesheim-New York 2013, pp. 68 sgg. per un'esauritiva trattazione dell'episodio; K. Abel, *Die "beweisende" Struktur des Senecanischen Dialogs*, in P. Grimal (a cura di), *Sénèque et la prose latine*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1991, p. 65, associa Socrate, Giulio Cano e Diogene, come propedeutici *exempla* di *sapientia*; sulla morte di Cano, si veda inoltre Ker, *The Deaths*, cit., pp. 68; 79; 84 sg.; 186.

⁹⁹ Sull'inversione dei valori dei Cinici, il παραχάραιεν τὸ νόμισμα, cfr. D.L. 6.20; 71; si legga Billerbeck, *La Reception*, cit., p. 157; Moles, *Honestius*, cit., p. 109 «this use of paradox often involved the revaluation of concepts to which they were fundamentally opposed».

¹⁰⁰ Cfr. Sen. *prov.* 3.3 *Inter multa magnifica Demetri nostri et haec vox est, a qua recens sum; sonat adhuc et vibrat in auribus meis: "nihil" inquit "mihi videtur infelicius eo cui nihil unquam evenit adversi"*.

¹⁰¹ Già Billerbeck, *Der Kyniker*, cit., p. 37 nota una grande somiglianza.

nimia felicitate torpescunt), e, a *detinere* questi infelici è proprio la *tranquillitas* di un *mare lentum*, con evidente consonanza con la definizione di *mare mortuum* formulata nell'epistola 67.14. (*quos [scil. miseros] velut in mari lento tranquillitas iners detinet*). La chiosa sentenziosa, dove si afferma che «qualunque cosa capiti a questi miseri, sarà una sorpresa» (*quidquid illis inciderit, novum veniet*), prosegue nell'elaborare una metafora nautica, con il mare eccessivamente calmo – la bonaccia – che non mette in guardia dalla tempesta. Il tema è popolare e viene sintetizzato magistralmente nell'epistola 4.8, in cui leggiamo: *noli huic tranquillitati confidere: momento mare evertitur; eodem die ubi luserunt navigia sorbentur*. Il motivo richiama dunque quelle metafore nautiche che ritroviamo ad esempio nel testo di Telete¹⁰², dove si formulano comparazioni tra il comportamento dei marinai di fronte al mare, e l'importanza di sapersi adattare ai cambiamenti della sorte. Già segnalato da Oltramare¹⁰³, come passo esemplificativo del tema n. 44a «Il faut être préparé à la vieillesse, comme un marin est prêt aux tempêtes de la mauvaise saison», sembra opportuno richiamare l'attenzione su un brano di Plutarco in cui, in relazione all'educazione dei figli, si esorta a «predisporre le difese contro il tempo cattivo, quando il tempo è bello», (καθάπερ οὖν ἐν εὐδία τὰ πρὸς τὸν χειμῶνα προσῆκε παρασκευάζειν)¹⁰⁴, con l'impiego del verbo παρασκευάζω che immediatamente richiama alla memoria il celebre, e già citato, motto di Diogene, per cui la cosa più importante della filosofia è l'essere preparati di fronte alla sorte, dove si utilizza il medesimo verbo: D.L. 6.63 ἐρωτηθεὶς τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη, 'καὶ εἰ μὴδὲν ἄλλο, τὸ γοῦν πρὸς πᾶσαν τύχην παρεσκευάσθαι'.

Se, come detto, per quanto riguarda Seneca, non è mia intenzione arrivare ad affermare una vera e propria conversione cinica, mi preme piuttosto evidenziarne la complementarità con Demetrio e la specularità delle professioni filosofiche da essi praticate. Per Seneca, è necessario insistere sulla predicazione di uno stoicismo che recupera, nel ricordo dei suoi maestri, certe prerogative ciniche della prima Stoa; per quanto riguarda Demetrio, invece, si tratta di accettare la predicazione di un cinismo che, per l'evoluzione storica e culturale del movimento, viene in qualche modo 'stoicizzato', ma che, anche basandoci sull'etichetta tacitiana *Cynicae institutionis doctor*, non viene snaturato, ma appare semmai come un'evoluzione dell'autentico cinismo delle origini.

Ritengo che il *noster* con cui Seneca nomina Demetrio in sei delle sue 11 citazioni sia un elemento per noi rilevante, giacché *noster* è un appellativo che, oltre a essere impiegato 5 volte nelle *Epistulae*, per designare Virgilio¹⁰⁵, è utilizzato per denominare gli Stoici – Cleante, Zenone, Crisippo, ma anche i maestri Attalo e Fabia-

¹⁰² Cfr. *supra* p. 44.

¹⁰³ Cfr. Oltramare, *Les origines*, cit., p. 53.

¹⁰⁴ Plut. *De lib. educ.* 11.8c.

¹⁰⁵ Per l'aggettivo *noster*, significativo dell'ammirazione provata da Seneca per Virgilio, cfr. ad esempio, l'epistola 95.69 *Vergilius noster descripsit virum fortem*.

no¹⁰⁶. Demetrio rivestirebbe dunque un doppio ruolo, quello di un Cinico percepito con tanta vicinanza al punto da meritare l'appellativo degli Stoici e quello di maestro.

L'epistola 20, sull'importanza della coerenza tra parole e fatti, rappresentata, nella sua sintesi più significativa, dall'epigrafico monito *verba rebus proba* (§ 2), mostra ancora una concezione della ricchezza molto vicina a quella sostenuta nel *De vita beata*. Di conseguenza, la grandezza d'animo deriverebbe non tanto dall'abbracciare la povertà come la migliore condizione di vita possibile, ma dal prepararsi a viverla come una cosa facile da sopportare (§ 12 *ceterum magnae indolis est ad ista non properare tamquam meliora, sed praeparari tamquam ad facilia*). Se, come si legge nell'*incipit* della lettera, è necessario mettere alla prova la *firmitas animi* e il dominio delle passioni, Seneca, sulla scorta di grandi uomini del passato, teorizza l'importanza di un esercizio di *imaginaria paupertas* che aiuti a tollerare l'eventualità di una vera povertà¹⁰⁷, impiegando il verbo *exercere* che ben chiarisce l'importanza di un allenamento, di un ἄσκησις che rinverdisca tanto l'animo quanto il corpo. Come si legge appena dopo, infatti¹⁰⁸, l'uomo è a tal punto sprofondato nelle *deliciae*, con un uso traslato del verbo *permadesco*, «impregnarsi»¹⁰⁹, che giudica qualunque cosa «dura e difficile», rendendo necessario uno stimolo dell'*animus* – operazione, questa, ben esplicitata dai verbi *excito*, *vellico*, *admoneo* – che ricordi la modestia delle esigenze richieste dalla natura.

Nel tentativo di abbracciare, se pur solo in pratica, uno stile di vita povero, la figura di Demetrio¹¹⁰ si pone come *exemplum* di massima coerenza; dopo una citazione di Epicuro, in cui si esorta a dissertare da un *grabattus* e avvolti in rozzi panni, per riuscire a provare le parole con i fatti¹¹¹, Seneca ammette la differente disposizione d'animo (*ego certe aliter audio quae dicit Demetrius*) con cui si accinge ad ascoltare le lezioni del Cinico, qui descritto mentre predica nudo e sdraiato su un pagliericcio. L'affermazione *non praeceptor veri sed testis est* mostra un ulteriore superamento dell'interpretazione cinica del filosofo come un insegnante, nella necessità di rappre-

¹⁰⁶ Sen. *epist.* 63.5 *Nam, ut dicere solebat Attalus noster*; 81.22 *quemadmodum Attalus noster dicere solebat*; *nat.* 2.50.1 *Quanto simplicior divisio est qua utebatur Attalus noster*; *brev.* 13.8 *Dubitare se interim Fabianus noster aiebat an satius esset nullis studiis admoveri quam his implicari*.

¹⁰⁷ Sen. *epist.* 20.13 *Necessarium ergo iudico id quod tibi scripsi magnos viros saepe fecisse, aliquos dies interponere quibus nos imaginaria paupertate exerceamus ad veram; quod eo magis faciendum est quod delictis permaduimus et omnia dura ac difficilia iudicamus. Potius excitandus e somno et vellicandus est animus admonendusque naturam nobis minimum constituisse*.

¹⁰⁸ Sen. *epist.* 20.13 *Quod eo magis faciendum est, quod delictis permaduimus et omnia dura ac difficilia iudicamus: potius excitandus e somno et vellicandus est animus admonendusque naturam nobis minimum constituisse*.

¹⁰⁹ Cfr. Sen. *prov.* 4.9 *Fugite delicias, fugite enervantem felicitatem, qua animi permadescunt*; per immagini simili, cfr. Cic. *Lael.* 15.52 *Homines delictis diffuentes*; Prop. 4.4.76 *Cum pagana madent fercula delictis*.

¹¹⁰ Sen. *epist.* 20.9 *Ego certe aliter audio, quae dicit Demetrius noster, cum illum vidi nudum, quanto minus quam [in] stramentis incubantem: non praeceptor veri, sed testis est*.

¹¹¹ Cfr. *epist.* 20.9 *Magnificentior, mihi crede, sermo tuus in grabatto videbitur et in panno; non enim dicentur tantum illa sed probabuntur*.

sentare Demetrio nel ruolo che confermasse la massima coerenza con il modello di vita sostenuto, nelle vesti cioè di testimone della verità. L'imprestito lessicale dalla sfera legale mette bene in luce il compito di osservatore, garante e, allo stesso tempo, partecipe della verità di un messaggio filosofico in cui la povertà e il distacco da tutti i bisogni non necessari rappresentano l'obiettivo fondamentale. Il termine μάρτυς sarà impiegato anche da Epitteto in relazione a Diogene¹¹², nella già citata diatriba sul cinismo. In questo caso, accanto ai «beni dell'anima» (τὰ τῆς ψυχῆς ἐπιδεικνύοντα), che assurgono a strumento essenziale per mostrare agli uomini che si può essere eccellenti pur rifiutando quanto è convenzionalmente ritenuto degno di ammirazione, è messo in evidenza il corpo, anch'esso necessario a dimostrare «che una regola di vita semplice, frugale, all'aria aperta, non nuoce alla salute». Ecco che l'autorevolezza della vox di Diogene si eleva proprio a testimonianza di ciò: 'ἰδοὺ καὶ τοῦτου μάρτυς εἰμὶ ἐγὼ καὶ τὸ σῶμα τὸ ἐμόν'.

In *epist.* 52¹¹³, Seneca afferma di procedere *per obstantia*, cioè per ostacoli, impiegando il verbo *pugnare* per descrivere il proprio bellicoso percorso correttivo nel raggiungimento della sapienza. Nel proseguire la metafora della guerra, Seneca esorta a invocare un *auxilium* che consista nello scegliere una vox esemplare, pronta a fornire il modello di giusto comportamento. Se tale *auxilium* può certamente avvalersi dell'*exemplum* degli uomini antichi, tra i viventi Seneca esorta a scegliere «quelli che insegnano anzitutto con la loro vita» (*eos qui vita docent*), con un ulteriore richiamo all'azione di insegnamento universale che caratterizzava soprattutto la rappresentazione del filosofo cinico. Ritengo che nella descrizione di questi uomini che «danno l'esempio con le loro azioni, ci insegnano ciò che dobbiamo evitare e nessuno mai li sorprende a commettere quello che ci hanno raccomandato di fuggire» (*qui cum dixerunt quid faciendum sit probant faciendo, qui docent quid vitandum, sit nec umquam in eo quod fugiendum dixerunt deprehenduntur*), si possa bene individuare la figura di Demetrio Cinico, ammirato in primo luogo per l'estrema coerenza tra vita e predicazione. Il verbo *pugnare* con cui Seneca descrive l'attività marziale che caratterizza il *profectus virtutis*, è inoltre impiegato nel *De vita beata* 18.3 per connotare l'azione combattiva che Demetrio esercitava contro le passioni, come a volersi calare in un terreno bellico, che richiama in primo luogo la vita cinica.

Anche nell'epistola 62.3¹¹⁴ il personaggio di Demetrio costituisce un *exemplum virtutis* nell'incarnare una povertà che coincide con l'annullamento di tutti i bisogni.

¹¹² Epict. 3.22.88 δεῖ γὰρ αὐτὸν οὐ μόνον τὰ τῆς ψυχῆς ἐπιδεικνύοντα παριστάνειν τοῖς ἰδιώταις ὅτι ἐνδέχεται δίχα τῶν θαυμαζομένων εἶναι ὑπ' αὐτῶν καλὸν καὶ ἀγαθόν, ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦ σώματος ἐνδεικνυσθαι, ὅτι ἡ ἀφελῆς καὶ λιτὴ καὶ ὑπαιθρος διαίτα οὐδὲ τὸ σῶμα λυμáινεταί. 'ἰδοὺ καὶ τοῦτου μάρτυς εἰμὶ ἐγὼ καὶ τὸ σῶμα τὸ ἐμόν'.

¹¹³ Cfr. Sen. *epist.* 52.7 *Hoc durum ac laboriosum ingenium nobis datum scias licet; imus per obstantia. Itaque pugnemus, aliquorum invocemus auxilium. "Quem" inquis "invocabo? Hunc aut illum?" Tu vero etiam ad priores revertere, qui vacant; adiuvare nos possunt non tantum qui sunt, sed qui fuerunt.*

¹¹⁴ Cfr. *epist.* 62.3 *Demetrium, virorum optimum, mecum circumfero et relictis conchyliatis cum illo seminudo loquor, illum admirror. Quidni admirer? vidi nihil ei deesse. Contemnere aliquis omnia potest, omnia habere nemo potest: brevissima ad divitias per contemptum divitiarum via est. Demetrius autem noster sic vivit, non tamquam contempserit omnia, sed tamquam aliis habenda permiserit. Vale.*

Il motivo di una così grande ammirazione, come ammette Seneca (*quidni admirer?*) risiede proprio nel suo non mancare di nulla, come a offrire un esempio vivente del paradosso stoico sull'autosufficienza della virtù (Cic. *parad.* 2.16 *in quo virtus sit, ei nihil deesse ad beate vivendum*). Il passo illustra magistralmente come Seneca impieghi l'esempio di Demetrio alla stregua di una guida morale fondamentale nel distacco dagli *officia* pubblici e nel tentativo di abbracciare uno stile di vita frugale. Non a caso, Demetrio, descritto come *seminudus*, è qui contrapposto ai *conchyliati*, cioè i personaggi vestiti di porpora, a voler indicare la categoria sociale più comunemente frequentata da Seneca. Con una posizione non ancora vicina al radicalismo delle ultime epistole, Seneca identifica in Demetrio un esempio di coerenza da cui trarre ispirazione, ma che evidentemente non trova ancora la condizione ideale per stimolare la volontà di una piena imitazione. In Demetrio e nella sua rinuncia a tutto, Seneca afferma piuttosto una sorta di giustificazione della sua realtà esistenziale, che oserei definire 'scomoda', per il possesso di beni materiali di cui evidentemente, nonostante i tentativi, non è ancora riuscito a liberarsi. Le pagine di Tacito con il discorso di Seneca a Nerone in effetti rappresentano la testimonianza più celebre di questo tentativo¹¹⁵.

Nella descrizione dello stile di vita di Demetrio, che «non tanto ha disprezzato tutti i beni, quanto ne ha affidato il possesso ad altri»¹¹⁶ (*Demetrius autem noster sic vivit, non tamquam contempserit omnia, sed tamquam aliis habenda permiserit*) è evidente l'ammirazione per un modello filosofico che incarna l'*exemplum* di vita cinica radicale, e che tuttavia per Seneca non è ancora contemplabile.

Nell'epistola 29¹¹⁷, Seneca rende esplicita ancora una critica al cinismo, questa volta incentrata sull'impiego della *παρρησία*¹¹⁸, cioè il parlare franco definito qui *libertas promiscua* e riferito alla schiettezza con cui «Diogene e gli altri Cinici davano consigli indistintamente a tutti quelli che incontravano». La libertà di parola dei Cinici sarà poi negativamente associata anche a quell'opposizione senatoria a Vespasiano, caratterizzata da un orientamento filosofico stoico e di cui Elvidio Prisco rappresenta una delle personalità più eminenti. Come sottolinea Griffin¹¹⁹, la critica mossa a Elvidio Prisco, presente soprattutto nella testimonianza storica ostile di Casio Dione¹²⁰, si allinea con il convenzionale contrasto tra la libertà di parola cinica e

¹¹⁵ Tac. *ann.* 14.53-56.

¹¹⁶ «Demetrius probably practised his Cynicism, making some concessions in modesty for Romans like Seneca, who shrank from Cynic dress and behaviour», Griffin, *Seneca*, cit., p. 311.

¹¹⁷ Sen. *epist.* 29.1 *De Marcellino nostro quaeris et vis scire quid agat. Raro ad nos venit, non ulla alia ex causa quam quod audire verum timet, a quo periculo iam abest; nulli enim nisi audituro dicendum est. Ideo de Diogene nec minus de aliis Cynicis qui libertate promiscua usi sunt et obvios <quosque> monuerunt dubitari solet an hoc facere debuerint. Quid enim, si quis surdos obiurget aut natura morbove mutos?*

¹¹⁸ Sulla *παρρησία* come una prerogativa cinica, rimando al contributo di G. Scarpat, *Parrhesia: storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Paideia, Brescia 1964, pp. 62-69.

¹¹⁹ Griffin, *Cynicism*, cit., p. 195.

¹²⁰ Cfr. Dio Cass. 66.12.3.

la prerogativa stoica dell'εὐκαιρία, cioè l'«opportunità del momento»¹²¹. La medesima critica sembra essere mossa anche da Tacito a Musonio Rufo¹²², descritto nell'ambasceria incaricata di incontrare l'esercito di Vespasiano. Di Musonio, *placita Stoicorum aemulatus*, si evidenzia negativamente proprio l'*intempestiva sapientia* con cui tentava di accendere discussioni filosofiche tra gli ambasciatori. Anche Seneca, nella critica alla *libertas* promiscua dell'epistola 29, fornisce una motivazione simile, affermando l'opportunità di una verità che va rivelata soltanto a chi è disposto a intenderla: *nulli enim nisi audituro dicendum est*. Laudizi¹²³ affianca al passo dell'epistola 29, e quindi alla critica della *παρηγορία* cinica ivi proposta, anche la conclusione della lettera 103¹²⁴, appena dopo l'esortazione a rifugiarsi nella filosofia (§ 4 *in philosophiam recede*), senza tuttavia farne motivo di vanto (§ 5 *non debebis iactare*). La critica, coerentemente con il giudizio negativo sui falsi Cinici, è rivolta a censurare una *sapientia* ostentata, qui icasticamente resa dal termine *pompa*, come a voler rappresentare un'esibizione trionfale e appariscente della saggezza, tale da suscitare invidia. La *philosophia* che corregge i propri vizi, ma che non deve necessariamente *exprobrare* quelli altrui, richiama un atteggiamento che ritroviamo espresso nella grottesca rappresentazione, per mano di Epitteto, di quanti abbracciano in maniera soltanto superficiale lo stile di vita cinico¹²⁵, mentre, nell'esortazione a non *abhorre* dai *publici mores*¹²⁶, risuona il martellante appello al *decorum* dell'epistola 5, quasi riproponendo l'invito a temperare la vita secondo i *boni mores et publici*. Come l'epistola 5, la lettera 103 rappresenta dunque un ennesimo esempio dell'atteggiamento mostrato da Seneca nei confronti di una pratica filosofica fondata sull'esibizione di uno stile di vita non conforme ai costumi convenzionali, laddove la critica alla ricerca dell'ostentata stravaganza e la tendenza a censurare i costumi altrui non possono che indirizzare verso il modello dei filosofi pseudo-cinici d'età imperiale.

Nonostante questa critica alla libertà di parola di cui si avvalevano i Cinici, in un'altra epistola – la 91 –, Seneca dimostra invece di apprezzare la franchezza di Demetrio, che anzi, sembra essere contraddistinta da un gusto per certe crudeltà, al

¹²¹ Cic. *off.* 1.142 *Locum autem actionis opportunitatem temporis esse dicunt; tempus autem actionis opportunum Graece εὐκαιρία, Latine appellatur occasio.*

¹²² Tac. *hist.* 3.81.1.

¹²³ Cfr. Laudizi, *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 242.

¹²⁴ Sen. *epist.* 103.5 *Ipsam autem philosophiam non debebis iactare; multis fuit periculi causa insolenter tractata et contumaciter: tibi vitia detrahat, non aliis exprobrat. Non abhorreat a publicis moribus nec hoc agat ut quidquid non facit damnare videatur. Licet sapere sine pompa, sine invidia.*

¹²⁵ Epict. 3.22.10 'τριβώνιον και νῦν φορω̄ και τόθ' ἔξω, κοιῶμαι και νῦν σκληρῶς και τότε κοιμήσομαι, πηρίδιον προσλήψομαι και ξύλον και περιερχόμενος αἰτεῖν ἄρξομαι τοὺς ἀπαντῶντας, λοιδορεῖν: κἀν ἴδω τινὰ δρωπακιζόμενον, ἐπιτιμήσω αὐτῶ, κἀν τὸ κόμιον πεπλακότα ἦ ἐν κοκκίνοις περιπατοῦντα'.

¹²⁶ Si vedano anche Sen. *epist.* 14.14 *Non conturbabit sapiens publicos mores nec populum in se vitae novitate convertet; 18.2 Si te hic haberem, libenter tecum conferrem quid existimares esse faciendum, utrum nihil ex cotidiana consuetudine movendum an, ne dissidere videremur cum publicis moribus, et hilarius cenandum et exuendam togam.*

limite dell'oltraggioso. Epitteto¹²⁷ raffigurerà Demetrio mentre si rivolge a Nerone, che lo aveva condannato a morte. L'apoftegma ἄπειλεις μοι θάνατον, σοὶ δ' ἡ φύσις' richiama un detto socratico e, come leggiamo in primo luogo in Senofonte e poi in Diogene Laerzio¹²⁸, «la condanna della natura» è punizione che il filosofo addita anzitutto agli Ateniesi, che l'avevano a loro volta condannato a morte. L'apoftegma, che sia stato veramente pronunciato da Demetrio, volendosi deliberatamente richiamare alla tradizione socratica, o che sia apocrifo, ci offre comunque una rappresentazione di Demetrio nei panni del filosofo che, praticando la παρρησία, apostrofa negativamente un imperatore tiranno.

Tornando a Seneca, se, nelle prime epistole, come vedremo, non troviamo traccia di comportamenti ingiuriosi nelle descrizioni di Demetrio, nell'epistola 91.19¹²⁹, Seneca non nasconde un certo autocompiacimento nel riportare un *dictum* del filosofo, in cui si formula in maniera allusiva una metafora volgare tra le voci degli stolti e le flatulenze. Come già affermato, ritengo che la citazione di Demetrio sia da riferire alla sola sentenza "Quid enim" [...] "mea, susum isti an deosum sonent?": in questo caso, la volgarità dell'immagine sarebbe mirabilmente 'aggirata' dall'eloquenza di Demetrio, capace di costruire l'analogia con le flatulenze con la sola allusione al fatto che le voci «risuonino in alto o in basso». La raffinatezza di Demetrio, che formula l'efficace e brillante apoftegma allusivo senza ricorrere a parole scurrili, è sottolineata da Seneca, che attribuirebbe al Cinico la capacità di tratteggiare *eleganter* un'analogia in realtà oscena, come quella tra le chiacchiere degli stolti e i *crepitus* emessi dal ventre. Ecco il 'compiacimento' cui accennavo sopra, giacché sarebbe proprio Seneca a spiegare a chiare lettere, a rendere esplicita l'indecente verità sottintesa dalla battuta 'eufemistica' di Demetrio. Il nostro filosofo glosserebbe con parole scurrili un concetto volgare, cui Demetrio aveva soltanto alluso metaforicamente, con la propria eleganza retorica: come evidenziato da Griffin¹³⁰, la testimonianza della difesa di Celer offerta da Tacito, confermerebbe le capacità dell'eloquenza del Cinico.

L'emissione di flatulenze¹³¹ fa parte della topica cinica tradizionale, giacché rappresenta una prova tangibile di un soddisfacimento di un bisogno naturale, in cui pure si vuole esprimere un gesto spregiudicato, in piena adesione al principio dell'ἀναιδεια. Per l'opera Πάρδαλος attribuita a Diogene (D.L. 6.20; 70), è stata ipo-

¹²⁷ Epict. 1.25.22 διὰ τοῦτο ὁ Δημήτριος εἶπεν τῷ Νέρωνι ἄπειλεις μοι θάνατον, σοὶ δ' ἡ φύσις.'

¹²⁸ Cfr. D.L. 2.35, in cui si afferma che altre fonti ascrivono il detto al filosofo Anassagora.

¹²⁹ Sen. *epist.* 91.19 *Eleganter Demetrius noster solet dicere eodem loco sibi esse voces inperitorum quo ventre redditos crepitus. "Quid enim" inquit "mea, susum isti an deosum sonent?"*; cfr. *supra* pp. 49 sg.; sul *dictum*, e sulla «eco, sia pure molto decente, della brutalità e volgarità espressiva cara ai Cinici», La Penna, *Da Lucrezio*, cit., p. 266.

¹³⁰ Cfr. *supra* p. 83 nota 72.

¹³¹ Per le flatulenze come *topos* cinico, cfr. D. Krueger, *The Life of Symeon the Fool and the Cynic Tradition*, «Journal of Early Christian Studies», 1/4, 1993, pp. 432 sg.; Id., *The Bawdy and Society*, in Bracht Branham e Goulet-Cazé (a cura di), *The Cynics*, cit., pp. 226 sg.; J. Sellars, *Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic*, «History of political thought», 28, 2007, p. 21 nota 112; sull'umorismo legato alle flatulenze, specialmente per la commedia antica, cfr. J. Anderson, *The Maculate muse. Obscene Language in Attic Comedy*, Oxford University Press, Oxford 1991, pp. 195 sgg.

tizzata un'etimologia dalla parola greca πορδή «flatulenza»¹³², e celebre è il racconto di Cratete¹³³, che riesce a convertire al cinismo Metrocle, con una vera e propria lezione dimostrativa, in cui l'essersi cibato di lupini è di aiuto a produrre quegli πνεύματα, la cui espulsione rappresenta una dimostrazione di un'azione compiuta κατὰ φύσιν¹³⁴. Giuliano allude a un'aneddotica su Diogene, che emette flatulenze in luoghi pubblici come il mercato¹³⁵, e anche Epitteto¹³⁶ individua nell'emettere aria l'unico tratto distintivo che ormai accomuna il ricordo dei Cinici autentici alla deteriorata versione contemporanea. È utile qui menzionare Cicerone, che, nell'epistola a Papirio Peto 9.22.4¹³⁷, sulla *libertas loquendi*, attribuisce alla sfrontatezza verbale degli Stoici «il predicare anche per le flatulenze la stessa libertà che si consente ai rutti» (*sed illi [scil. Stoici] etiam crepitus aiunt aequae liberos ac ructus esse oportere*). Il famosissimo passo del *De officiis* 1.128¹³⁸ serve a chiarire come quegli Stoici, che sono considerati ostili alla *verecundia* e che appunto non considerano indecorose le flatulenze, siano associati da Cicerone ai filosofi cinici. La definizione di 'quasi Cynici' sarà dunque ancora da rapportare a un ulteriore passo del *De officiis*, in cui è definitivamente chiarito che la *Cynicorum ratio* è da respingere, poiché considerata contraria alle buone maniere: § 148 *Cynicorum vero ratio tota est eicienda; est enim inimica verecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum*. Cicerone si riferisce presumibilmente a Zenone, della cui opera giovanile si diceva che fosse stata scritta «sulla coda del cane», a volerne rappresentare la vicinanza col pensiero cinico¹³⁹. E se, per i filosofi della prima Stoa, l'appellativo è dunque *quasi cynicus*, ecco che per Demetrio, Cinico d'età imperiale, potremmo plasmare quello di *quasi stoicus*, per affermare ancora quella costante tensione tra cinismo e stoicismo, difficilmente esemplificabile.

¹³² Cfr. Krueger, *The Life*, cit., p. 433; Id., *The Bawdy*, cit., p. 226.

¹³³ D.L. 6.94.

¹³⁴ Si veda anche l'aneddoto di D.L. 6.48, in cui una declamazione pubblica è interrotta da Diogene che mangiava i lupini, attirando l'attenzione dei presenti; il cibarsi di lupini crea una distrazione visiva, ma potrebbe anche alludere alla possibilità di emettere aria: si vedano Krueger, *The Life*, cit., pp. 431 sgg.; Id., *The Bawdy*, cit., p. 227.

¹³⁵ Iulian. *Or.* 6. 202b.

¹³⁶ Epict. 3.22.80 ἄλλ' εἰς τοὺς οὖν ἀποβλέπομεν, τοὺς τραπέζης πλωαρούς, οἱ οὐδὲν μιμοῦνται ἐκείνους ἢ εἴ ὅτι ἄρα πόρδωνες γίνονται, ἄλλο δ' οὐδέν;

¹³⁷ Cic. *fam.* 9.22.4 (= *SVF* 1.77); sui passi ciceroniani in cui gli Stoici sono associati ai Cinici, per un'eguale ed eccessiva *libertas loquendi*, in contrasto con la *verecundia*, cfr. Griffin, *Cynicism*, cit., p. 191 sgg.

¹³⁸ Cfr. Cic. *off.* 1.128 *Nec vero audiendi sunt Cynici aut se qui fuerunt Stoici paene cynici qui reprehendunt et irrident, quod ea, quae turpia non sint, verbis flagitiosa ducamus, illa autem, quae turpia sunt, nominibus appellemus suis [...] pluraque in eam sententiam ab eisdem contra verecundiam disputantur*; «in *De officiis*, however, where he is writing from the Stoic point of view and probably agreeing with Pannetius, Cicero attributes the view to Cynics or early Stoics», Griffin, *Cynicism*, cit., pp. 191 sgg.; si veda Dyck, *A commentary*, cit., pp. 303 sgg. per un commento *ad locum*.

¹³⁹ *SVF* 1.2 ὅτε καὶ τὴν Πολιτείαν αὐτοῦ γράψαντος, τινὲς ἔλεγον παίζοντες ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐράς αὐτὴν γεγραφέναι.

Ecco che la metafora fisiologica dei *ventre redditi crepitus* formulata da Demetrio con la battuta allusiva “*Quid enim*” [...] “*mea, susum isti an deosum sonent?*” ribadisce non soltanto una *libertas loquendi* spregiudicata, *inimica verecundiae*, per usare le parole di Cicerone, e soprattutto beffarda, proprio perché veicolata da un’eloquenza raffinata, ma anche l’indifferenza per un gesto considerato nient’altro che un fisiologico espletamento di un bisogno naturale. Inoltre, vale la pena soffermarsi sulla grafia *susum* e *deosum* accettata dalla maggior parte degli editori, in luogo del più convenzionale *sursum* e *deorsum*. La grafia *susum* e *deosum*¹⁴⁰ è infatti del latino parlato e si manifesta come un tratto popolare che Seneca vuole associare alla lingua del Cinico. Se, come è doveroso sottolineare, Demetrio, doveva sicuramente parlare in Greco, il filtro interpretativo di Seneca nella rappresentazione del filosofo appare inevitabile. Ritengo dunque che la franchezza d’espressione, oltre che l’acutezza retorica di Demetrio non soltanto siano qui del tutto preservate, ma che anzi, anche attraverso il prestito di parole dalla lingua latina d’uso, Seneca dimostri il deliberato tentativo di associare al filosofo un realismo espressivo che ne restituisse quella crudezza cinica, che le capacità retoriche riuscivano a rendere persino «elegante».

Anche un passo dalle *Naturales quaestiones*¹⁴¹ mette in luce la libertà di parola di Demetrio, capace di ironizzare sulla concezione cinica del filosofo-insegnante, nel fornire un ironico rovesciamento dei *praecepta* filosofici normalmente proposti per insegnare a disprezzare le ricchezze. Il parlar franco si presenta qui particolarmente significativo, poiché Seneca, incorniciando l’apoftegma con l’espressione *memini dicere* – la stessa impiegata per introdurre il ricordo delle lezioni del maestro Attalo¹⁴² –, vuol far intendere di aver assistito personalmente alla scena in cui appunto Demetrio apostrofa un potente liberto, offrendogli il provocatorio consiglio di rinunciare alla moralità, nell’interesse di ottenere la strada più facile per le ricchezze. Demetrio si autoritrae così nelle vesti di paradossale *praeceptor*, e, nel parodico sistema dottrinale propugnato, l’adulazione è considerata la migliore maniera per ottenere ricchezze evitando l’impiego dei metodi correnti, già entrati a pieno titolo nel repertorio tradizionale moralistico: il commercio marittimo, la compravendita, l’agricoltura, il tribunale. Il verbo *doceo* e il termine *ars* garantiscono l’autoraffigurazione nei panni di un insegnante, che sta illustrando il proprio metodo, e la finalità dell’insegnamento – la soluzione per una *facilis ad divitias via* (di seguito *facilis et*

¹⁴⁰ Cfr. A. Setaioli, *Facundus Seneca*, Pàtron, Bologna 2000, p. 13, in cui si fa cenno, per la scelta della grafia «popolare», alla possibile influenza della diatriba.

¹⁴¹ Sen. nat. 4 praef. 7 *Demetrium egregium virum memini dicere cuidam libertino potenti facilem sibi esse ad divitias viam, quo die paenitisset bonae mentis. “Nec invidebo, inquit, vobis hac arte, sed docebo eos quibus quaesito opus est quemadmodum non dubiam fortunam maris, non emendi vendendique litem subeant, non incertam fidem ruris, incertiore fori temptent, quemadmodum non solum facili sed etiam hilari via pecuniam faciant gaudentesque despolient. [8] Te, inquit, longiorem Fido <Annaeo> iurabo et Apollonio pycte, quamvis staturam habeas †Thecisum Thraece compositi. Hominem quidem non esse illum liberaliorem non mentiar, cum possis videri omnibus donasse quicquid dereliquisti”.*

¹⁴² Cfr. *epist.* 110.14; 108.13; sul ricordo del maestro Attalo, rimando a Lana, *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 52.

hilaris via) – ci riconduce all’insegnamento cinico che, come si legge nella celebre definizione tramandata da Diogene Laerzio e associata ad Apollodoro di Seleucia, si poneva come una «scorciatoia verso la virtù»: D.L. 6.104 ὅθεν καὶ τὸν κυνισμόν εἰρήκασι σύντομον ἐπ’ ἀρετὴν ὁδόν; 7.121 εἶναι γὰρ τὸν κυνισμόν σύντομον ἐπ’ ἀρετὴν ὁδόν¹⁴³.

Nell’epistola 62.3, prima citata, l’*exemplum* di Demetrio che disserta *seminudus* è ancora legato alla scoperta di una scorciatoia per la vera ricchezza (*brevissima ad divitias via*), che coincide con il disprezzo delle ricchezze stesse¹⁴⁴, a dimostrare un insegnamento che ossequi il ruolo rivestito dalla filosofia cinica nel semplificare e facilitare il percorso verso la *virtus*. Differentemente dall’epistola 62.3, il passo delle *Naturales quaestiones* mostra invece un’ironica parodia di quest’insegnamento, in cui la rappresentazione delle *divitiae* non subisce alcuna inversione valoriale, ma definisce le ricchezze per quello che realmente sono.

Nel *De beneficiis* 7.11.1¹⁴⁵, il rifiuto di Demetrio dei duecentomila sesterzi offertigli da Caligola fornisce invece, ad avviso degli studiosi, un esempio di come Seneca avesse mitigato la veemenza della franchezza di Demetrio, volendo depurare il filosofo da quegli aspetti del cinismo troppo poco in sintonia con la predicazione stoica. Manning¹⁴⁶ afferma che l’offerta di Caligola avrebbe fornito la possibilità di replicare all’imperatore con un insulto, mentre Demetrio si limita a reagire con «an ironic comment to a third part». Anche per Billerbeck¹⁴⁷ il passo offre la prova che la rappresentazione di Demetrio tratteggiata da Seneca costituisca una versione attenuata del personaggio reale. Seneca non riporta infatti la risposta che Demetrio dà direttamente all’imperatore, ma un apoftegma con cui il Cinico confida a un terzo interlocutore che cosa retrospettivamente pensasse dell’offerta dei duecentomila sesterzi

¹⁴³ Sul passo, cfr. Goulet-Cazé, *L’ascèse cinique*, cit., pp. 22-24 e nota 22, per ricca bibliografia: «Le raccourci des Cyniques s’opposait à la voie plus longue empruntée traditionnellement par les écoles philosophiques, qui passait par l’étude et l’acquisition des connaissances», ivi, pp. 23 sg. L’immagine, nell’efficace analisi di Brancacci, *I κοινῆ*, cit., pp. 4068 sg. nota 70, troverebbe la sua «genesi remota» nel tema pitagorico del bivio e nell’*Apologo* di Prodicò di Ceo (sul quale vedi *infra* p. 172 nota 539), e si potrebbe ricondurre ad Antistene: lo studioso cita un brano dal dialogo tra il filosofo e Critobulo, in Xen. *Mem.* 2.6.39 «la strada più breve, più sicura e più bella, Critobulo, è che, in qualunque cosa tu voglia sembrare valido, in questa tu cerchi di diventarlo; e tutte quelle che tra gli uomini sono ritenute virtù, troverai, indagando, che si sviluppano con l’apprendimento e l’esercizio», tr. L. De Martinis, e un altro, da D. Chr. *Or.* 4.29-33, in cui Diogene associa a Eracle una ‘doppia educazione’ – una divina e una umana, quest’ultima facilmente assimilabile se si possiede la prima – e dove si afferma possibilità di incontrare un uomo che conosca la via e facilmente la indichi (ὁδὸν ἐπισταμένω, ῥαδιῶς ἐκεῖνος ἐπέδειξεν αὐτῷ).

¹⁴⁴ Sen. *epist.* 62.3 *Contemnere aliquis omnia potest, omnia habere nemo potest: brevissima ad divitias per contemptum divitiarum via est.*

¹⁴⁵ *Benef.* 7.11.1 *Itaque cum <C.> Caesar illi ducenta donaret, ridens reiecit ne dignam quidem summam iudicans, qua non accepta gloriaretur. Di deaeque, quam pusillo animo illum aut honorare voluit aut corrumpere! Reddendum egregio viro testimonium est; ingentem rem ab illo dici audivi, cum miraretur Gai dementiam, quod se putasset tanti posse mutari: “Si temptare” inquit “me constituerat, toto illi fui experiendus imperio”.*

¹⁴⁶ Cfr. Manning, *School Philosophy*, cit., pp. 5014 sg.

¹⁴⁷ Billerbeck, *Der Kyniker*, cit., p. 27; Ead., *Le cynisme*, cit., pp. 167 sg.

(“*Si temptare*” inquit “*me constituerat, toto illi fui experiendus imperio*”). Questa «rapport réflexif», per usare la definizione di Billerbeck¹⁴⁸, sarebbe dunque da interpretare come un tentativo di smussare l’ironia e la forza dirompente delle parole di Demetrio.

Come però è stato bene messo in luce dagli stessi studiosi, nell’occuparsi del passo, la rappresentazione del filosofo che rifiuta i doni di un tiranno¹⁴⁹, mostrando così la propria incorruttibilità, costituisce un tema topico che vanta per protagonisti nel *De beneficiis* proprio Diogene e Socrate¹⁵⁰. Diogene – ne abbiamo già discusso – è ritratto mentre avanza nudo tra i tesori dei Macedoni, nel gesto sprezzante di calpestare le ricchezze del re¹⁵¹.

L’aneddoto di Demetrio è qui riportato per suggellare la lunga *sermocinatio in luxuriam*, che si conclude con l’affermazione di «possedere tutto, ma in modo tale che sia di tutti»¹⁵². Anche dopo l’aneddoto di Demetrio e Caligola, Seneca ribadisce che «si può donare qualcosa al sapiente, anche se tutto è del sapiente»¹⁵³. Nell’episodio del *De beneficiis* non mi sembra dunque di trovare «an attenuation of παρρησία», per citare Manning¹⁵⁴, in un episodio che, con molta probabilità, non costituisce tanto una testimonianza rielaborata e ‘filtrata’ di Demetrio, oserei dire censurata, ma testimonia piuttosto la volontà senecana di modellare l’*exemplum* del filosofo su una tradizione cinico-socratica preesistente, qui impiegata per la riflessione *de beneficiis*. Come d’altronde si affermava all’inizio della *sermocinatio*, Demetrio è degno di essere annoverato tra gli *exempla* dei grandi filosofi del passato¹⁵⁵. Nonostante quindi l’episodio, con molta probabilità, sia da considerarsi apocrifo, ritengo comunque che, nel riportare la reazione di Demetrio, l’impiego del participio *ridens*, accompagnato dal verbo del rifiuto *reicio*, metta egregiamente in rilievo l’atteggiamento di insolenza mostrato dal filosofo, peraltro ribadito anche dall’ironica considerazione che «è l’intero impero l’unico dono possibile». Anche a Diogene è attribuita l’abitudine di reagire ai comportamenti stolti degli umani, con una risata spregiudicata; ad esempio, nell’aneddoto del giovane allievo che prova imbarazzo all’idea di seguire il maestro cinico, trasportando un pesce salato, come gli

¹⁴⁸ Cfr. Billerbeck, *La Reception*, cit., p. 167.

¹⁴⁹ Si osservi anche l’esempio di Senocrate e gli ambasciatori di Alessandro che gli portano in dono 50 mine: Cic. *Tusc.* 5.32; Plut. *Reg. et imp. Apophth.* 181e; D.L. 4.8.

¹⁵⁰ Si ricordi qui l’episodio di Socrate alla corte di Archelao narrato in *benef.* 5.6.6.

¹⁵¹ Cfr. *supra* p. 55.

¹⁵² Sen. *benef.* 7.8.6 “*Ego regnum sapientiae novi, magnum, securum; ego sic omnia habeo, ut omnium sint*”.

¹⁵³ Ivi, 12.1 *Sapienti ergo donari aliquid potest, etiam si sapientis omnia sunt*.

¹⁵⁴ Manning, *School Philosophy*, p. 5011.

¹⁵⁵ Cfr. Sen. *benef.* 7.8.2 *Non referam tibi Socraten, Chrysippum, Zenonem et ceteros magnos quidem viros, maiores quidem, quia in laudem vetustorum invidia non obstat*.

Seneca, la cosiddetta diatriba cinico-stoica e la ricerca di una morale austera

era stato ordinato, Diogene reagisce prima prorompendo in una risata e poi affermando la *chreia* ironica «un pesce salato ha dissolto la nostra amicizia».¹⁵⁶

2.1 La parola al Cinico: i discorsi di Demetrio nel *De beneficiis* (7.1.1; 7.8.1)

2.1.1 Un compendio cinico-stoico. Per un'esegesi di *benef.* 7.1.1

Benef. 7.1.1-2.2

[1.1] Bonum, mi Liberalis, habeas animum volo: in manibus terrae; non hic te carmine longo atque per ambages et longa exorsa tenebo. Reliqua hic liber cogit, et exhausta materia circumspicio, non quid dicam, sed quid non dixerim; boni tamen consules, quidquid ibi superest, cum tibi super fuerit. Si voluissem lenocinari mihi, debuit paulatim opus crescere et ea pars in finem reservari, quam quilibet etiam satiatus adpeteret. Sed quidquid maxime necessarium erat, in primum conguessi; nunc, si quid effugit, recolligo. [2] Nec mehercules, si me interroges, nimis ad rem existimo pertinere, ubi dicta sunt, quae regunt mores, prosequi cetera non in remedium animi, sed in exercitationem ingenii inventa. [3] Egregie enim hoc dicere Demetrius Cynicus, vir meo iudicio magnus, etiamsi maximis comparetur, solet: “Plus prodesse, si pauca praecepta sapientiae teneas, sed illa in promptu tibi et in usu sint, quam si multa quidem didiceris, sed illa non habeas ad manum. [4] Quemadmodum, inquit, magnus luctator est, non qui omnes numeros nexusque perdidit, quorum usus sub adversario rarus est, sed qui in uno se aut altero bene et diligenter exercuit, et eorum occasiones intentus expectat: nec enim refert, quam multa sciat, si scit quantum victorias satis est: sic in hoc studio multa delectant, pauca vincunt. [5] Licet nescias, quae, ratio Oceanum effundat ac revocet: quare septimus quisque annus aetati signum imprimat: quare latitudo porticus ex remoto spectantibus, non servet proportionem suam, sed ultima in angustias coeant, et columnarum novissime intervalla iungantur: quid sit, quod geminorum conceptum separet, partum iungat; utrum unus concubitus spargatur in duos, an toties concepti sint: cur pariter natis fata diversa sint, maximisque rerum spatiis distent, quorum inter ortus minimum interest. Non multum tibi nocebit transisse, quae nec licet scire, nec prodest. Involuta veritas in alto latet. [6] Nec de malignitate naturae queri possumus: quia nullius rei difficilis inventio est, nisi cuius hic unus inventae fructus est, invenisse. Quidquid nos meliores beatosque facturum est, aut in aperto, aut in proximo posuit. [7] Si animus fortuita contempsit, si se supra metum sustulit, nec avida spe infinita complectitur, sed didicit a se petere divitias: si deorum hominumque formidinem eiecit, et scit non multum esse ab homine timendum, a Deo nihil: si contemptor omnium, quibus torquetur vita, dum ornatur, eo perductus est, ut illi liqueat, mortem nullius mali esse materiam, multorum finem: si animum virtuti consecravit, et, quacumque vocat illa, planum putat: si, sociale animal et in commune genitus, mundum ut unam omnium domum spectat, et conscientiam suam diis aperit, semperque tanquam in publico vivit, se magis veritus quam alios: subductus ille tempestatibus, in solido ac sereno stetit, consummavitque conscientiam utilem, atque necessariam; reliqua oblectamenta otii sunt. Licet enim iam in tutum

¹⁵⁶ D.L. 6.36 ἤθελέ τις παρ'αὐτῶ φιλοσοφεῖν· ὁ δὲ οἱ σαπέρδην δοῦς ἐκέλευσεν ἀκολουθεῖν. ὡς δ' ὑπ' αἰδοῦς ῥίψας ἀπῆλθε, μετὰ χρόνον ὑπαντήσας αὐτῶ καὶ γελάσας λέγει, 'τὴν σὴν καὶ ἐμὴν φιλίαν σαπέρδης διέλυσε'.

retracto animo, ad haec quoque excurrere, cultum, non robur, iugeniis afferentia". [2.1] Haec Demetrius noster utraque manu tenere proficientem iubet; haec nusquam dimittere, immo affigere et partum sui facere, eoque cotidiana meditatione perducere, ut sua sponte occurrant salutaria, et ubique ac statim desiderata praesto sint, et sine mora ulla veniat illa turpis honestique distinctio. [2] Sciatque nec malum esse ullum nisi turpe, nec bonum nisi honestum. hac regula vitae opera distribuat; ad hanc legem et agat cuncta et exigat miserrimosque mortalium iudicet, in quantiscumque opibus refulgebunt, ventri ac libidini deditos quorumque animus inerti otio torpet.

Il primo discorso di Demetrio nel *De beneficiis*¹⁵⁷ conferma il ruolo di maestro¹⁵⁸ che si è progressivamente venuto delineando nelle *Epistulae* e coincide con l'inizio del settimo e ultimo libro del trattato. Seneca si rivolge a Liberale, destinatario dell'opera e, con una citazione virgiliana (*georg.* 2.45-46)¹⁵⁹, ammette di essere arrivato alla fine della trattazione *de beneficiis* e di aver concentrato nella prima parte del lavoro ciò che era *maxime necessarium*¹⁶⁰. I primi sei libri sarebbero dunque stati dedicati all'analisi dei principi che regolano la condotta civile (*quae regunt mores*), e, nel pianificare il *continuum* del trattato, Seneca esprime il rifiuto di prendere in considerazione questioni che non costituiscono un *remedium animi*, ma che sono state piuttosto escogitate per esercitare una mera *exercitatio ingenii*. Nell'epistola 64¹⁶¹, l'invenzione dei *remedia animi* è attribuita agli antichi, in un contesto elogiativo dei *maiores*, qui definiti non a caso *praeceptores generis humani* (§ 9), e in cui spicca la figura di Sestio padre, qui contrapposto ai filosofi dal nome illustre, che però producono *exanguia scripta* (§§ 3 sgg.). Al termine dell'epistola, tra i «maestri dell'umanità» verso cui è necessario mostrare *veneratio*, Seneca cita i due Catoni, Lelio, Socrate, Platone, Zenone e Cleante¹⁶². Anche Demetrio, nel passo del *De beneficiis* preso ora in analisi, è eguagliato agli uomini riconosciuti come i più grandi (7.1.3 *magnus, etiamsi maximis comparetur*) e, poco dopo, nella seconda *sermocinatio* di *benef.* 7.8.1, Demetrio è nuovamente accostato a Socrate, Crisippo e Zenone¹⁶³.

¹⁵⁷ Cfr. H.N. Fowler, *The sources of the De beneficiis*, Johns Hopkins University Press, Cambridge MA 1886, in cui si discute sulle fonti del *De beneficiis*; per Demetrio come possibile fonte del libro VII, cfr. pp. 32 sgg.

¹⁵⁸ «Seneca here presents him (scil. Demetrius) as a teacher», Griffin, *Seneca on Society*, cit., p. 320, in relazione al primo discorso del *De beneficiis*.

¹⁵⁹ *Sen. benef.* 7.1.1 *Bonum, mi Liberalis, habeas animum volo: in manibus terrae; non hic te carmine longo atque per ambages et longa exorsa tenebo.*

¹⁶⁰ Ivi, § 2 *Sed quidquid maxime necessarium erat, in primum congessi; nunc, si quid effugit, recolligo. Nec mehercules, si me interrogas, nimis ad rem existimo pertinere, ubi dicta sunt, quae regunt mores, prosequi cetera non in remedium animi, sed in exercitationem ingenii inventa.*

¹⁶¹ Cfr. *epist.* 64.8 *Animi remedia inventa sunt ab antiquis; quomodo autem admoveantur aut quando nostri operis est quaerere.*

¹⁶² Ivi, § 10 *Marcum Catonem utrumque et Laelium Sapientem et Socraten cum Platone et Zenonem Cleanthenque in animum meum sine dignatione summa recipiam? Ego vero illos veneror et tantis nominibus semper assurgo.*

¹⁶³ *Benef.* 7.8.2 *Non referam tibi Socraten, Chrysippum, Zenonem et ceteros magnos quidem viros, maiores quidem, quia in laudem vetustorum invidia non obstat. Paulo ante Demetrium rettuli [...].*

Per quanto riguarda l'*exercitatio ingenii*, un noto passo del *De senectute*¹⁶⁴ ciceroniano ci presenta l'Arpinate, mentre si dedica ad attività quali la lettura delle *Origines* enniane e delle proprie orazioni composte in passato, lo studio del diritto e la pratica delle *graeae litterae*. Da ultimo, Cicerone sostiene di richiamare alla mente i fatti accaduti durante il giorno, come esercizio di memoria, alla maniera dei Pitagorici. La descrizione di queste pratiche è definita *exercitatio ingenii* e poi *curriculum mentis*, cioè una sorta di palestra della mente, e il passo, a mio avviso, rappresenta una parafrasi eccellente delle attività di erudizione che Seneca, in un contesto diatribico, esorta a evitare. Infatti, in altri punti delle *Epistulae*, l'applicazione alle arti e la devozione alla *scientia* sarà invece valutata positivamente: ad esempio, in *epist.* 80.3, in polemica con chi si dedica eccessivamente alla cura del corpo e all'esercizio fisico, in una prospettiva quindi in cui è la solitudine a regnare intorno alle *artes bonae*, il filosofo si rammarica dell'esiguo numero di quanti si dedicano all'*exercere ingenia*¹⁶⁵.

La lunga citazione di Demetrio serve dunque a ratificare quanto appena affermato, a corroborare un concetto che, nella sua più generica formulazione – il rifiuto di una *scientia* che si oppone a un sistema dottrinario fondato sul solo utilizzo degli insegnamenti etici – è di ascendenza cinica e presente nella tradizione diatribica¹⁶⁶. Bione, nella testimonianza plutarchea del *De liberis educandis*¹⁶⁷, paragona l'applicazione alle discipline, che non siano la filosofia, al corteggiamento che i Proci tentavano con le ancelle di Penelope, non riuscendo a persuadere la regina. È fondamentale inoltre ricordare il passo di Diogene Laerzio 6.103¹⁶⁸, dalla sezione sulla dossografica cinica, in cui si afferma, sulla scorta di Aristone di Chio¹⁶⁹, l'assoluta importanza dell'etica, in concomitanza al rifiuto per la logica e la fisica. Appena dopo, Diogene Laerzio attesta il rifiuto che i Cinici mostrano anche per quanto riguarda «l'educazione enciclopedica basata sulle arti liberali»¹⁷⁰. Medesimo diniego è ri-

¹⁶⁴ Cfr. Cic. *Cato* 38 *Septimus mihi liber Originum est in manibus, omnia antiquitatis monumenta colligo, causarum inlustrum quascumque defendi, nunc cum maxime conficio orationes, ius augurium pontificium civile tracto, multum etiam Graecis litteris utor Pythagoreorumque more exercendae memoriae gratia quid quoque die dixerim audierim egerim, commemoro vesperi. Haec sunt exercitationes ingenii, haec curricula mentis, in his desudans atque elaborans corporis vires non magno opere desidero; per un commento ad locum, si consulti J.G.F. Powell, *Cicero. Cato Maior De senectute*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, p. 175.*

¹⁶⁵ Sen. *epist.* 80.3 *Cogito mecum quam multi corpora exercent, ingenia quam pauci; quantus ad spectaculum non fidele et lusorium fiat concursus, quanta sit circa artes bonas solitudo; quam inbecilli animo sint quorum lacertos umerosque miramur.*

¹⁶⁶ Si veda in primo luogo Oltramare, *Les Origines*, cit., pp. 44 sg., per i temi diatribici in cui si testimonia il rifiuto delle arti liberali e delle altre discipline, che non riguardino il materiale etico (temi 1-9).

¹⁶⁷ Plut. *De lib. educ.* 10.7c-d (= Fr. 3 Kind.) ὥσπερ γὰρ περιπλεῦσαι μὲν πολλὰς πόλεις καλόν, ἐνοικῆσαι δὲ τῇ κρατίστῃ χρήσιμον· ἀστεῖως δὲ καὶ Βίων ἔλεγεν ὁ φιλόσοφος ὅτι ὥσπερ οἱ μνηστήρες τῇ Πηνελόπῃ πλησιάζειν μὴ δυνάμενοι ταῖς ταύτης ἐμίγνυντο θεραπαίνας, οὕτω καὶ οἱ φιλοσοφίας μὴ δυνάμενοι κατατυχεῖν ἐν τοῖς ἄλλοις παιδεύμασι τοῖς οὐδενὸς ἀξίους ἑαυτοὺς κατασκελετεύουσι.

¹⁶⁸ D.L. 6.103 ἀρέσκει οὖν αὐτοῖς τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν, ἐμπερὶ Ἄριστωνι τῷ Χίῳ, μόνῳ δὲ προσέχειν τῷ ἠθικῷ.

¹⁶⁹ Utile ricordare ancora una volta il rifiuto di Aristone per la dialettica: cfr. *SVF* 1.351.

¹⁷⁰ D.L. 6.103 παραιτοῦνται (scil. οἱ Κυνηκοί) δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα.

servato allo studio dei fenomeni fisici, testimoniato per Antistene e Diogene, della grammatica, della musica e della retorica¹⁷¹. Per quanto riguarda invece Bione, abbiamo frammenti che attestano un pari rifiuto dello studio dei fenomeni astronomici¹⁷², della matematica e della musica¹⁷³ e, infine, della grammatica¹⁷⁴.

Billerbeck ritiene che entrambi i discorsi del *De beneficiis* siano da interpretare come una testimonianza che, rispetto alle massime e agli aforismi citati nel *De vita beata* e nelle *Epistulae*, sarebbe meno attendibile per ricostruire un modello di discorso vicino alle autentiche parole di Demetrio¹⁷⁵. Per la studiosa, i due discorsi costituirebbero piuttosto dei brani in cui decisiva è l'interpretazione e la costruzione retorica senecana e in cui il nome di Demetrio servirebbe soltanto ad apporre il consueto 'sigillo morale' alla materia trattata. In particolare, nella parte relativa all'elenco dei comportamenti che il *sapiens* deve evitare, Billerbeck individuerrebbe il nucleo tematico diatribico forse più vicino alla predicazione di Demetrio, mentre nei *praecepta sapientiae*, esposti a partire dal § 6, prevarrebbe l'elemento stoico, veicolato e filtrato dalla mediazione senecana¹⁷⁶. Per la studiosa, all'esposizione di principi chiaramente stoici viene conferito un 'manto diatribico', una coloritura, un elemento cinico soltanto esteriore, rilevabile ad esempio nella metafora con il *luctator*¹⁷⁷. Vale la pena aggiungere che l'intero discorso sottintende un'altra metafora, questa volta mutuata dal campo nautico, che paragona il percorso educativo del *proficiens* a una tempesta, similitudine, quest'ultima, che richiama immediatamente l'immagine del *mare mortuum* evocata da Demetrio nell'epistola 67.14 o della bonaccia, che non prepara l'animo alle sciagure di *prov.* 4.6¹⁷⁸. La metafora è svelata soltanto al termine dell'esposizione dei *praecepta sapientiae*, il cui completo apprendimento permetterà al *proficiens* di essere «sottratto alla tempesta» e di approdare sulla terraferma, sotto un cielo sereno (*benef.* 7.1.7 *subductus ille tempestatibus, in solido ac sereno stetit*), a indicare la *tranquillitas* e la solidità morale cui conduce la parabola educativa prescritta dal Cinico.

A mio avviso, il discorso di Demetrio può essere considerato in perfetta continuità con quanto abbiamo fino a ora affermato, rappresentando un ennesimo esempio di quel sincretismo filosofico, che fonde e stempera la matrice cinica originaria

¹⁷¹ D.L. 6.27-28.

¹⁷² Fr. 6 Kind. Βίων ἔλεγε γελοιοτάτους εἶναι τοὺς ἀστρονομοῦντας, οἱ [τοὺς πὰρ ποσὶ] τοὺς ἐν τοῖς αἰγιαλοῖς ἰχθῦς οὐ βλέποντες τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ φάσκουσιν εἰδέναι.

¹⁷³ Fr. 8 Kind. Καὶ ὄλως καὶ μουσικὴν καὶ γεωμετρίαν διέπαιζεν; cfr. anche la parodia del suonatore di cetra Archia, riportata nel fr. 7 Kind.

¹⁷⁴ Cfr. il fr. 5a Kind. Βίων ἔλεγε τοὺς γραμματικὸς ζητοῦντας περὶ τῆς Ὀδυσσεῶς πλάνης μὴ ἐξετάζειν τὴν ἰδίαν μηδὲ καθορᾶν ὅτι καὶ ἐν αὐτῷ τούτῳ πλανῶνται πονοῦντες περὶ τὰ μηδὲν χρήσιμα e il fr. 5b, con sottili variazioni.

¹⁷⁵ Billerbeck, *Der Kyniker*, cit., pp. 19 sg.

¹⁷⁶ Cfr. Ivi, p. 34.

¹⁷⁷ «La teinte cynique porte seulement sur leur illustration [...] par exemple, l'image des athlètes aussi bien que le mépris des sciences du "tout-savoir" ne sont rien d'autre que des accessoires et du coloris cinique au service d'une authentification fictive», Billerbeck, *Le cynisme*, cit., p. 165.

¹⁷⁸ Cfr. *supra* pp. 89 sg.

con elementi stoici¹⁷⁹. Il brano appare così formulato nel rispetto di una topica e di un immaginario filosofico cinico, mentre abbraccia temi morali divenuti pregnanti per la predicazione stoica, ma che in nessun caso sembrano essere in contrasto con l'etica cinica originaria.

Seneca riporta il discorso introducendo le parole del Cinico con l'avverbio *egregie* e la formula *dicere solet*¹⁸⁰. Per quanto riguarda *egregie*, alla stregua di *eleganter*, si tratta di un avverbio che potremmo definire un 'marcatore stilistico', impiegato per segnalare e introdurre un apoftegma, una gnome o una *chreia*, mettendone in evidenza l'efficacia retorica. L'avverbio è impiegato in tre casi nelle *Controversie* senecane, in unione a verbi come *dico* o *exprimo*¹⁸¹, a introdurre sentenze di retori greci¹⁸², ma è anche utilizzato dal nostro filosofo per presentare citazioni dirette e indirette di Epicuro, Metrodoro, Platone, Aristotele¹⁸³, come anche dei poeti Vagellio, Virgilio e Rabirio¹⁸⁴. Nell'epistola 7¹⁸⁵, Seneca annuncia a Lucilio la citazione di tre *egregie dicta*, per corroborare e diffondere la lezione morale appresa, sul disprezzo del piacere che deriva dall'approvazione altrui. Come si leggerà al § 12, tali sentenze devono essere letteralmente racchiuse nell'animo (*ista, mi Lucili, condenda in animum sunt*), per riuscire a mettere in pratica quanto imparato, e tale affermazione, a mio avviso, è complementare e affine al monito di Demetrio, a imprimere nell'animo e a far divenire parte di sé (*benef. 7.2.1 haec nusquam dimittere, immo affigere et partum sui facere*) i *praecepta sapientiae*, esposti nel discorso del *De beneficiis* qui preso in esame. Un *egregie dictum* a tinte ciniche¹⁸⁶ sarà elogiato nell'epistola 119, dove il medesimo avverbio è anche impiegato per parafrasare un verso di Orazio, citato poco prima: § 14 *egregie itaque Horatius negat* [...]. Per quanto riguarda l'espressione *dicere solet*, la formula ricorre anche per presentare il *dictum* scurrile di Demetrio in *epist. 91.19*¹⁸⁷, dove è associata all'avverbio *eleganter*. La variante con l'imperfetto *dicere solebat* è significativamente utilizzata da Seneca in quasi tutte le citazioni del maestro Attalo, ma anche per *dicta* di Fabiano e di Sestio Padre¹⁸⁸. Tale formula retorica introduttiva corrobora dunque quell'associazione fi-

¹⁷⁹ «The doctrines of section II, "nec malum esse ullum nisi turpe nec bonum nisi honestum" are common to Cynics and Stoics alike», Fowler, *The sources*, cit., p. 32.

¹⁸⁰ Sen. *benef. 7.8.3 egregie enim hoc dicere Demetrius Cynicus, vir meo iudicio magnus, etiamsi maximis comparetur, solet* [...].

¹⁸¹ Vedi ad esempio Sen. *contr. 1.3.4 Gorgias egregie dixit; 1.7.18 Glycon egregie dixit; 1.8.16 Dorion dixit* [...] *sed qua egregie attonitos patris adfectus exprimeret; 9.6.18 Nicetes egregie dixit in hoc eodem loco*.

¹⁸² Per uno studio sulla declamazione greca in Seneca il Vecchio, si veda F. Citti, *La declamazione greca in Seneca il Vecchio*, in L. Calboli Montefusco (a cura di), *Papers on Rhetoric VIII*, Clueb, Bologna 2007, pp. 58-102.

¹⁸³ Cfr. Sen. *epist. 7.11*; cfr. il § 10 della stessa epistola, in cui Seneca annuncia a Lucilio la citazione di tre *egregie dicta* di filosofi; 28.9; 98.9; *nat. 5.18.16; 7.30.1*.

¹⁸⁴ Sen. *nat. 6.2.9; 3.27.13; epist. 104.25; benef. 6.3.1*.

¹⁸⁵ Cfr. Sen. *epist. 7.10 Sed ne soli mihi hodie didicerim, communicabo tecum quae occurrunt mihi egregie dicta circa eundem fere sensum tria*.

¹⁸⁶ Sen. *epist. 119.5 Quid sit ergo quod me delectaverit quaeris? Videtur mihi egregie dictum*.

¹⁸⁷ Cfr. *supra* pp. 49; 95 sgg.

¹⁸⁸ Sen. *brev. 10.1; epist. 9.7.3; 63.5; 67.15; 73.12; 81.22*.

no a ora suggerita, tra il ricordo della predicazione dei maestri di Seneca e la lezione morale di Demetrio, contraddistinta dall'impiego di *chreiai* sentenziose, che venivano costantemente ripetute. L'apprendimento della lezione morale è dunque facilitato da una parte dalla forma che definirei 'apoftegmatica', sentenziosa, dei concetti espressi, la medesima che riscontriamo in quanto conosciamo della predicazione cinica e diatribica, dall'altra dalla tendenza alla ripetizione di tali *sententiae*, dichiarata dall'uso del verbo *solere*. Ripetizione dei concetti che ci autorizza a definire i *dicta* di Demetrio e dei maestri di Seneca, impiegando un'espressione per così dire già in voga, dei veri e propri 'mantra morali'.

La medesima caratteristica di ripetitività dei dettami morali è percepita e attribuita ai Cinici anche da Cicerone. Nel *De natura deorum*, nel citare una massima di Diogene Cinico contro l'esistenza degli dèi, è usata la medesima formula introduttiva *dicere solebat*¹⁸⁹, mentre poco dopo, per riportare la stessa sentenza, è impiegato il semplice imperfetto *dicebat*. D'altra parte, come visto nel primo capitolo, Cicerone definisce la *chreia* di Bione un *facetum dictum*, con un aggettivo che, come nel caso dell'avverbio *egregie*, ne mette in luce le caratteristiche di arguzia e finezza retorica.

La lunga citazione esordisce (*benef.* 7.1.3) con la dichiarazione di maggior giovamento che consegue il tenere a mente *pauca praecepta sapientiae*, che siano «a portata di mano e pronti all'uso» (*in promptu tibi et in usu sint*), rispetto a una grande quantità di precetti di cui però non è possibile alcuna fruizione (*sed illa non habeas ad manum*). Segue la similitudine dal colore diatribico (7.1.4) con il *magnus luctator*¹⁹⁰, che deve essersi esercitato *bene et diligenter* a mettere in pratica solamente poche mosse, ma utili per la vittoria, e le conoscenze che si possono avere *in studio*: molte possono essere piacevoli, ma soltanto poche hanno bisogno di essere applicate e, conseguentemente, vincono.

Ancora, a partire da un'acuta osservazione di Billerbeck¹⁹¹, è necessario notare che Demetrio afferma di fornire *pauca praecepta sapientiae*, usando una terminologia che allude a quel tipo di istruzioni pratiche, di regole specifiche – i *praecepta*, appunto – accuratamente descritti e trattati nell'epistola 94. Quella che tuttavia Demetrio ritiene di definire un'esposizione di *praecepta* – lo scopriremo poco dopo – per la studiosa si configura via via come un'enunciazione di quei principi teorici etici che Seneca, nell'epistola 95, classifica invece come *decreta*¹⁹². Per Griffin¹⁹³, la formula-

¹⁸⁹ Cic. *nat. deor.* 3.83 *Diogenes quidem Cynicus dicere solebat Harpalum, qui temporibus illis praedo felix habebatur, contra deos testimonium dicere, quod in illa fortuna tam diu viveret.*

¹⁹⁰ Sen. *benef.* 7.1.4 *Quemadmodum, inquit, magnus luctator est, non qui omnes nexosque perdidit, quorum usus sub adversario rarus est, sed qui in uno se aut altero bene et diligenter exercuit, et eorum occasiones intentus expectat: nec enim refert, quam multa sciat, si scit quantum victorias satis est: sic in hoc studio multa delectant, pauca vincunt.*

¹⁹¹ Cfr. Billerbeck, *Der Kyniker*, cit., p. 34; sulla riflessione è tornata di recente Griffin, *Seneca on Society*, cit., pp. 141 sgg.; 320.

¹⁹² Le due epistole appena citate, sull'importanza di *praecepta* e *decreta* nel sistema educativo filosofico stoico, hanno rappresentato un fecondo campo di studio, di cui i lavori più recenti sono J. Schafer, *Ars didactica. Seneca's 94th and 95th Letters*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009 e B. Inwood, *Rules and Reasoning in Stoic Ethics*, in K. Ierodiakonou (a cura di), *Topics in Stoic Philosophy*, Clarendon

zione di frasi come *scit non multum esse*, o *ut illi liqueat* confermerebbe la costruzione sintattica di un *decretum*, in cui viene esposta una norma generale che va appunto conosciuta, «appresa».

È dunque utile entrare più a fondo nel merito della questione, per cui Billerbeck giustamente rileva una sorta di «Verwischung in der Terminologie»¹⁹⁴, mentre Griffin arriva a parlare di vero e proprio «oxymoron in Stoic terms»¹⁹⁵. Già nell'epistola 94.31 Seneca creava un'ambiguità lessicale, affermando che i *decreta* altro non sono che *generalia praecepta* e che, laddove i primi insegnano «nell'insieme», i *praecepta* istruiscono «nelle parti»¹⁹⁶. Potremmo anzitutto notare una vicinanza piuttosto marcata tra l'importanza attribuita al fatto che i *praecepta* siano sempre disponibili e a portata di mano, cioè *in promptu tibi et in usu e ad manum*, come rileviamo all'inizio del discorso, e il passo dell'epistola 94¹⁹⁷, in cui leggiamo che i *praecepta* non vanno tenuti da parte, ma devono essere piuttosto a portata di mano, anche qui con l'impiego dell'espressione *in promptu*. Subito dopo, si afferma che tutti i *salutaria* devono essere spesso «rivangati» e rivisti (*agitari debent saepe versari*), non soltanto affinché siano conosciuti, ma perché siano sempre resi a propria disposizione (*ut non tantum nota sint nobis sed etiam parata*), con un'evidente consonanza con la finalità di piena fruibilità che i *praecepta sapientiae* devono prevedere. Ancora, nel medesimo passo dell'epistola 94, Seneca parla della necessità di esercitare un'attività di memoria (*ad memoriam reducendus es*), alludendo allo svolgimento di una pratica mnemonica costante, e, alla fine del passo del *De beneficiis*, come visto, Demetrio esorta il *proficiens* a tenere con due mani i precetti, a imprimerli in sé stesso, e a esercitare una *cotidiana meditatio* che permetta ai *salutaria* di giungere spontaneamente al momento del bisogno, tratteggiando una medesima pratica di esercizio basata sulla reiterazione dei precetti appresi. L'impellente necessità di una fruizione che sia alla mano e sempre disponibile, che accomuna la teorizzazione dei precetti nell'epistola 94 e i *praecepta sapientiae* del *De beneficiis*, sembra dunque orientare gli insegnamenti di Demetrio verso il campo d'azione delle istruzioni pratiche. Se però è vero che, nell'articolata esposizione, si susseguono insegnamenti che non si configurano tanto come dettami parenetici specifici, come regole di comportamento, ma piuttosto come principi generici, è importante anzitutto comprendere il contesto in cui si

Press, Oxford 1999, pp. 95-127; ancora valido risulta il commento alle due epistole di M. Bellincioni, *Lucio Anneo Seneca. Lettere a Lucilio. Libro XV. Le lettere 94 e 95. Testo, introduzione, versione e commento*, Paideia, Brescia 1979.

¹⁹³ Griffin, *Seneca on Society*, cit., p. 320.

¹⁹⁴ Billerbeck, *Der Kyniker*, p. 34.

¹⁹⁵ «This looks like a kind of oxymoron in Stoic terms, for, in the language of Letters 94 and 95, what Demetrius gives is the substance of *decreta*, not *praecepta*: general statements of philosophical truth, not counsels to action», Griffin, *Seneca on Society*, cit., p. 141.

¹⁹⁶ Sen. *epist.* 94.31 *Quid enim interest inter decreta philosophiae et praecepta nisi quod illa generalia praecepta sunt, haec specialia?*

¹⁹⁷ Ivi, § 26 *Itaque subinde ad memoriam reducendus es; non enim reposita illa esse oportet sed in promptu. Quaecumque salutaria sunt saepe agitari debent, saepe versari, ut non tantum nota sint nobis sed etiam parata.*

inseriscono i *praecepta sapientiae*. Come bene ha messo in luce Setaioli¹⁹⁸, l'impiego dei *praecepta* e dei *decreta*, nella parabola educativa senecana, occuperebbe due stadi successivi, il primo definibile come parenetico ed esortativo e in cui il linguaggio adatto da impiegare con il *proficiens* è quello dell'*admonitio*, il secondo invece filosoficamente più avanzato e in cui il *sermo* si configura come il giusto codice retorico. I principi descritti nel *De beneficiis* sembrano rappresentare quell'*exacta sapientia*, la «sapienza perfetta» che Seneca stesso ascrive al Cinico poco dopo, in *benef. 7.8.2*¹⁹⁹, il bagaglio di conoscenze filosofiche che il *proficiens*, arrivato al termine del proprio *profectus virtutis*, deve avere assimilato: *Haec Demetrius noster utraque manu tenere proficientem iubet* (7.2.1). Il fatto che Seneca ascriva il termine *praeceptum* a un filosofo cinico, a indicare il complesso dei principi che costituiscono la *scientia* del *sapiens*, potrebbe forse spiegare l'«inesattezza» in termini stoici, se così vogliamo definirla, dell'impiego di un termine, che altrove indica le regole relative a ogni caso specifico che il *proficiens* si trovi ad affrontare. Demetrio espone i principi che un *proficiens* deve tenere a mente per riuscire a comprendere lo scopo principale della materia etica, vale a dire la distinzione tra il *bonum* e il *turpe*, formulando assunti teorici che descrivano l'insieme del sistema educativo filosofico, la cui acme didattica è costituita dal totale asservimento alla virtù (7.1.7 *si animum virtuti consecravit*). Si potrebbe affermare che Demetrio esponga qui una sorta di compendio, una sintesi dei principi filosofici che l'allievo-*proficiens* deve ricordare, facendo della teoria filosofica un bagaglio di conoscenze essenziali e facilmente assimilabili. Il termine *praeceptum* sembrerebbe così confarsi all'azione pratica del ricordare, del ripetere con una *cotidiana meditatio*, del tenere «con due mani» gli insegnamenti della sapienza, che è scopo del discepolo apprendere, come a voler rappresentare un programma filosofico che fonde le due fasi individuate da Setaioli – lo stadio dell'*admonitio* e l'istruzione filosofica vera e propria – in un unico processo in cui le norme generali vengono raccomandate e prescritte come nel caso dei *praecepta*. Non è fuori luogo chiamare in causa ancora una volta la caratteristica presente nella definizione del cinismo, e cioè di rendere più semplice e veloce il percorso filosofico²⁰⁰.

Recentemente Griffin²⁰¹ è tornata sull'argomento, considerando l'*epist.* 95.65, dove vengono valutate alla pari l'azione di dare *praecepta* (*praeceptio*) e le descrizioni

¹⁹⁸ Cfr. Setaioli, *Facundus*, cit., p. 118 e Id., *La filosofia come terapia, autotrasformazione e stile di vita in Seneca*, in F. Gasti (a cura di), *Seneca e la letteratura greca e latina, per i settant'anni di Giancarlo Mazzoli. Atti della IX Giornata Ghisleriana di Filologia Classica. Pavia 22 ottobre 2010*, Pavia University Press, Pavia 2012, pp. 7 nota 51; 13.

¹⁹⁹ Cfr. Sen. *benef. 7.8.2 Paulo ante Demetrium rettuli [...] virum exactae, licet neget ipse, sapientiae firmaque [...]*.

²⁰⁰ Illuminanti, per il nostro proposito, le parole di L.E. Navia, *Classical Cynicism. A critical study*, Westport-London, Greenwood Press 1996, p. 67 riguardo all'insegnamento etico di Antistene: «His only concern, at least as he reached his Cynic stage of intellectual development, is exclusively in the domain of ethics, but not ethical theory in which universals and definitions play so great a role, but ethics understood as a concrete and ostensive mode of life in the individual human being. With Antisthenes, therefore, Cynicism sets its course in the direction of practical ethics».

²⁰¹ Cfr. Griffin, *Seneca on Society*, cit., pp. 141; 319 sg.

delle virtù, metodo, quest'ultimo, attribuito a Posidonio, che egli definisce *ethologia*²⁰². Accanto ai *praecepta virtutis*, l'*ethologia* offrirebbe in questo modo un *exemplar* della virtù, cioè una descrizione della forma ideale della virtù e, per la studiosa, il passo del *De beneficiis*, che si propone di descrivere la mente del saggio, rappresenterebbe proprio un elenco degli *exemplaria*, cioè delle descrizioni della virtù della *sapientia*. Sono d'accordo nel rilevare un intento ecfrastrico alla base dell'esposizione di Demetrio e ritengo che l'espressione *praecepta sapientiae* sia qui impiegata proprio per dare una descrizione efficace dell'educazione cinica, o cinico-stoica, se preferiamo, che si proponeva di voler semplificare e tradurre il bagaglio delle conoscenze filosofiche in una *scientia utilis atque necessaria*, come si afferma in seguito (7.1.7), mettendo dunque in evidenza la finalità pratica, che caratterizzava gli insegnamenti filosofici. Poco dopo, al capitolo 2.2, come annunciato, comprendere la grande distinzione tra il bene e il male rappresenta il fondamentale scopo del ripetersi e tenere a mente i *praecepta* di Demetrio²⁰³. Non è un caso che Seneca, a questo punto, alluda agli insegnamenti del Cinico con l'espressione *regula vitae*, secondo la quale ognuno dovrebbe organizzare la propria esistenza (*hac regula vitae opera distribuatur*)²⁰⁴. Ritengo che l'uso del termine *regula* parafrasi efficacemente l'intento pratico propugnato al bagaglio delle conoscenze – se pur 'ossimoricamente' teoriche – elencate da Demetrio. Inoltre, tale azione regolatrice è esplicita ancor più dichiaratamente dal termine *lex*, che allude ancora all'obiettivo etico della *distinctio*, e che bene accentua l'azione prescrittiva degli insegnamenti di Demetrio, l'aspetto quasi giuridico alla base del suo disegno educativo.

Per richiamare un simile contesto, nell'epistola 108.35, Seneca afferma che lo scopo di ascoltare o leggere i filosofi è quello di raggiungere la *vita beata*, e, in contrapposizione alle sterili figure stilistiche, vengono citati i *profutura praecepta*, cioè i precetti salutari, oltre che le sentenze nobili e coraggiose, che vanno tradotte subito in atto: *sed ut profutura praecepta et magnificas voces et animosas quae mox in rem transferantur*.

²⁰² Sen. *epist.* 95.65 *Posidonius non tantum praeceptionem (nihil enim nos hoc verbo uti prohibet) sed etiam suasionem et consolationem et exhortationem necessariam iudicat; his adicit causarum inquisitionem, aetiologian quam quare nos dicere non audeamus, cum grammatici, custodes Latini sermonis, suo iure ita appellent, non video. Ait utilem futuram et descriptionem cuiusque virtutis; hanc Posidonius "ethologian" vocat, quidam "characterismon" appellant, signa cuiusque virtutis ac vitii et notas reddentem, quibus inter se similia discriminantur. [66] Haec res eandem vim habet quam praecipere; nam qui praecipit dicit "illa facies si voles temperans esse", qui describit ait "temperans est qui illa facit, qui illis abstinent". Quaeris quid intersit? alter praecepta virtutis dat, alter exemplar.*

²⁰³ Sen. *benef.* 7.2.1 *Haec Demetrius noster utraque manu tenere proficientem iubet, haec nusquam dimittere, immo adfigere et partem sui facere eoque cottidiana meditatione perduci, ut sua sponte occurrant salutaria et ubique ac statim desiderata praesto sint et sine ulla mora veniat illa turpis honestique distinctio. Sciat nec malum esse ullum nisi turpe nec bonum nisi honestum.*

²⁰⁴ Ivi, § 2 *Hac regula vitae opera distribuatur; ad hanc legem et agat cuncta et exigat miserimosque mortaliu iudicet, in quantiscumque opibus refulgebunt, ventri ac libidini deditos quorumque animus inerti otio torpet.*

Proseguendo oltre, con una movenza retorica che potremmo definire una sorta di *'recusatio'*, Demetrio dichiara in primo luogo quali tipo di conoscenze e di quesiti si possono evitare (7.1.5 *Licet nescias, quae [...]*). L'elenco comincia con la notazione delle maree – l'oceano che trasborda dai suoi confini, per poi ritornarvi – e va avanti con una serie di interrogativi di argomento scientifico²⁰⁵, tra i quali alcuni riguardano le scienze naturali in generale, altri più specificamente gli studi prospettici o la biologia umana. A conclusione dell'elenco, Demetrio ribadisce il beneficio costituito dal *transire* l'approfondimento di tali questioni capziose e oscure, giacché non soltanto è impossibile ricavarne una risposta chiara ed esaustiva, con un'evidente allusione all'idea dell'azione regolatrice della provvidenza divina, già esposta da Demetrio in *prov.* 5.5, ma anche trarne una qualche utilità per il perfezionamento morale (*non multum tibi nocebit transisse, quae nec licet scire, nec prodest*). Nel *De providentia* 1.4, a dare un esempio di quei fenomeni che sembrano apparentemente anomali, ma la cui imprevedibile regolarità è spiegabile con la provvidenza divina, Seneca descrive proprio il movimento di contrazione e ritiro dell'onda e poi il ritorno nella sua posizione originale²⁰⁶.

Se l'impenetrabilità di certi quesiti sulla natura è la prima argomentazione contro il sapere scientifico, la *sententia* dalla forte potenza retorica (*involuta veritas in alto latet*) riafferma l'oscurità, la profondità²⁰⁷ che avvolge la verità. Il collegamento tra l'inaccessibile verità e la provvidenza trova una consonanza nella *Consolatio ad Polybium*²⁰⁸ dove, a consolazione del liberto, Seneca adduce il motivo di una morte che, dietro una *involuta veritas*, potrebbe rivelarsi provvidenziale. Come messo in luce da commentatori e studiosi, il tema della verità che giace nell'abisso ed è nascosta ai sensi è di ascendenza democritea²⁰⁹, e l'immagine è ancora presente in Seneca,

²⁰⁵ Sen. *benef.* 7.1.5 *Licet nescias, quae, ratio Oceanum effundat ac revocet: quare septimus quisque annus aetati signum imprimat: quare latitudo porticus ex remoto spectantibus, non servet proportionem suam, sed ultima in angustias coeant, et columnarum novissime intervalla iungantur: quid sit, quod geminorum conceptum separet, partum iungat; utrum unus concubitus spargatur in duos, an toties concepti sint: cur pariter natis fata diversa sint, maximisque rerum spatiis distent, quorum inter ortus minimum interest.*

²⁰⁶ Cfr. Sen. *prov.* 1.4 *Iam vero si quis observaverit nudari litora pelago in se recedente eademque intra exiguum tempus operiri, credet caeca quadam volutione modo contrahi undas et introrsum agi, modo erumpere et magno cursu repetere sedem suam, cum interim illae portionibus crescunt et ad horam ac diem subeunt ampliores minoresque, prout illas lunare sidus elicuit, ad cuius arbitrium oceanus exundat. Suo ista tempori reserventur, eo quidem magis quod tu non dubitas de providentia sed quereris;* per il discorso sulle maree, cfr. anche *nat.* 3.28.3-4;6; *ad Marc.* 18.6; *ad Pol.* 9.6; *ad Helv.* 20.2.

²⁰⁷ Sul valore di *altus* come sinonimo di *profundus*, indicante una «dimensione positiva», che implica «misura», cfr. P. Mantovanelli, *Profundus. Studio di un campo semantico dal latino arcaico al latino cristiano*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1981, pp. 23-26 e *passim*; F.R. Berno, *Lo specchio, il vizio e la virtù. Studio sulle Naturales quaestiones di Seneca*, Pàtron, Bologna 2003, p. 306.

²⁰⁸ Sen. *ad Pol.* 9.9 *Nihil ne in totum quidem diem certi est: quis in tam obscura et involuta veritate divinat utrumne fratri tuo mors inviderit an consuluerit?*

²⁰⁹ «An allusion to Democritus' remark, which expressed his scepticism about the evidence of the senses», Griffin, *Seneca on Society*, cit., p. 321; cfr. 68 B 117 D.-K. καὶ πάλιν, 'ἐτεῖ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια'; Cic. *Acad. post.* 1.12.44 *et ut Democritus in profundo veritatem esse demersam;* ivi, *Pr.* 2.10.32 *naturam accusa, quae in profundo veritatem, ut ait Democritus, penitus abstruserit;* Isidor. *Etym.* 8.6.12; per il *topos*, cfr. L. Vottero, *Lucio Anneo Seneca. Questioni naturali*, Utet, Torino 1998² (ed. ori-

nelle *Naturales quaestiones*, in primo luogo in 7.30.2²¹⁰. Nel passo, a voler esplicitare la grande lontananza che separa l'uomo dalla conoscenza di certi fenomeni scientifici, si attinge ancora alla sfera semantica della profondità, con l'impiego dell'avverbio *alte*: *nec miremur tam tarde erui quae tam alte iacent*. A chiusura dell'opera, al capitolo 32.4²¹¹, la verità è invece descritta come «riposta nel fondo dell'abisso» e come difficilissima da raggiungere, con un'espressione (*vix ad fundum veniretur*) che Berno definisce efficacemente «di irrealtà»²¹², e che bene chiarisce l'irrealizzabilità dell'impresa. Seneca dunque, nei passi delle *Naturales quaestiones*, descrive l'impenetrabilità del sapere scientifico come un dato negativo al punto da chiudere il trattato con l'ammissione, non scevra da una certa amarezza, dell'attuale rivelazione di una verità che giace soltanto in superficie (*summa terra*), e che i contemporanei possono soltanto toccare con *levis manus*²¹³. D'altra parte, nel finale delle *Naturales quaestiones*, per citare Citroni Marchetti²¹⁴, si giunge all'«esito estremo» della concezione che è alla base del trattato, secondo cui la conoscenza scientifica è da considerarsi come la «parte più alta della filosofia, assimilabile a una vera rivelazione mistica», con riferimento ai Misteri Eleusini²¹⁵, metaforicamente citati nel passo a parafrasare quei segreti che «non si aprono indistintamente a tutti» (*nat. 7.30.6 illa arcana non promiscue nec omnibus patent*), e che, con i migliori auspici, potranno forse essere penetrati dalle generazioni future. Preme notare come i passi del *De beneficiis* e delle *Naturales quaestiones* presi in questione rappresentino i due estremi di una prospettiva a doppio senso, concentrata e polarizzata sulla medesima questione, cioè la natura abissale di una certa *veritas* scientifica. La profondità dietro cui si nasconde l'*involuta veritas*, nel *De beneficiis*, sarebbe da interpretare secondo una concezione pienamente negativa, e non tanto perché qui Seneca sta negando «l'importanza della ricerca naturale (intesa come quella parte della filosofia che riguarda la natura del divino)»²¹⁶, ritenuta invece superiore nelle *Naturales quaestiones*, quanto perché si tratta di un discorso posto in bocca, o meglio, che si propone di riprodurre le parole del Cinico Demetrio. L'opposizione formulata da Demetrio è chiara e tutta interpre-

gin. 1989), p. 733 nota 15; rimando al contributo di Z. Stewart, *Democritus and the Cynics*, «Harvard Studies in Classical Philology», 63, 1958, p. 81, per una puntualizzazione sul nostro passo, ma, più in generale, mi trovo in disaccordo con l'impostazione del lavoro, che si propone di leggere in chiave esclusivamente democritea, offrendo costanti e pedanti parallelismi con i frammenti del filosofo, le parole di Demetrio.

²¹⁰ Per i riferimenti alla verità nascosta nel profondo, nel settimo libro delle *Naturales quaestiones*, cfr. capp. 25.4; 30.2; 32.4; si veda inoltre lo studio fondamentale di Berno, *Lo specchio*, cit., pp. 305 sg. e *passim*.

²¹¹ Sen. *nat. 7.32.4 Vix ad fundum veniretur in quo veritas posita est*.

²¹² Berno, *Lo specchio*, cit., p. 306.

²¹³ Si osservi l'acuta osservazione di Berno, *Lo specchio*, cit., p. 45, che suppone, per l'immagine della *levis manus*, un richiamo ai bambini che giocano con la sabbia.

²¹⁴ Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, cit., p. 45.

²¹⁵ Cfr. Sen. *nat. 7.30.6 Non semel quaedam sacra traduntur: Eleusin servat quod ostendat revisentibus. Rerum natura sacra sua non semel tradit; initiatos nos credimus: in vestibulo eius haeremus; illa arcana non promiscue nec omnibus patent: reducta et interiore sacrario clausa sunt, ex quibus aliud haec aetas, aliud quae post nos subibit aspiciet*; sul passo ancora Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, cit., pp. 145 sgg.

²¹⁶ Cfr. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, cit., p. 149.

tabile secondo canoni cinici: gli interrogativi sopra citati rappresentano *specimina* di un più generale sistema di ricerca scientifica, che deve essere trascurato e cui viene invece contrapposto un modello positivo di sapere, chiaro e accessibile²¹⁷ e costituito esclusivamente dall'etica, declinata nei *pauca praecepta sapientiae* esposti poco dopo. Con un'efficace sintesi suggerita nella conclusione della citazione, l'unico aspetto del sapere che conta è *illa turpis honestique distinctio*, secondo cui la *turpitudine* è rappresentata da ciò che è assolutamente male, mentre l'*honestas* da quanto è invece classificabile come «bene assoluto»²¹⁸. Ancora a riprova di ciò, appena dopo, la conoscenza scientifica è assimilata a *oblectamenta*, cioè a negativi strumenti di piacere e di diletto, che devono essere relegati alla sfera dell'*otium*: *reliqua oblectamenta otii sunt*. Il medesimo vocabolo, nell'epistola 86.9²¹⁹, ha ancora valenza negativa e viene contrapposto all'*usus*, a indicare l'errata trasformazione di uno strumento utile a oggetto di piacere, in questo caso i *balnea*, che, nel corso del tempo, avevano modificato il loro valore. Questa medesima connotazione di mollezza è in un certo senso anche presente nel passo del *De beneficiis*, giacché la conoscenza delle nozioni scientifiche, se pur concessa, a patto che l'animo sia stato posto *in tutum*, non apporta forza (*robur*) all'ingegno, ma *cultus*, cioè elegante raffinatezza: *licet enim iam in tutum retracto animo, ad haec quoque excurrere, cultum, non robur, ingeniis afferentia*. L'idea di *retrahere* l'animo *in tutum*, dopo aver completato l'apprendimento della *scientia utilis atque necessaria*, sembra inoltre evocare l'immagine della roccaforte della saggezza, quell'*arx* della sapienza e della virtù che Armisen-Marchetti²²⁰ ha interpretato come un motivo tradizionale, da Platone, passando per Lucrezio, Cicerone²²¹, fino a Marco Aurelio e a cui mi pare qui opportuno accostare anche quella «muraglia sicurissima», rappresentata dalla φρόνησις, in un detto di Antistene citato da D.L. 6.13, che «non crolla, né viene tradita»²²².

L'oscura *veritas* delle scienze naturali è dunque per Demetrio oggetto irrisorio e trascurabile, mentre per la *vox* senecana delle *Naturales quaestiones*, opera peraltro contemporanea al settimo libro del *De beneficiis*, è un ostacolo che ci si augura le generazioni future potranno superare. In *nat.* 7.32.2 la *philosophia* è addirittura affiancata da *ullum liberale studium*, con cui condivide un cupo destino di abbandono, a causa della *nequitia* e della *luxuria* che dilagano nella massa dei giovani contemporanei. A sigillo conclusivo di questa affermazione, è apposto l'elenco delle scuole filo-

²¹⁷ «Here the emphasis is on moral wisdom, which is accessible to us», Griffin, *Seneca on Society*, cit., p. 321.

²¹⁸ Si legga Bellincioni, *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 185, che ricorda come nel passo «la *meditatio* conduca alla infallibilità di un giudizio nella distinzione fra bene e male che Epitteto assegna al terzo τόπος dell'ἄσκησις: περί τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα che riguarda i προκόπτοντες (3.2.2.5)».

²¹⁹ Cfr. Sen. *epist.* 86.9 *At olim et pauca erant balnea nec ullo cultu exornata: cur enim exornaretur res quadrantaria et in usum, non in oblectamentum reperta?*

²²⁰ M. Armisen-Marchetti, *Fortifications, sièges et prises de villes chez Sénèque le philosophe*, «Technai», 2, 2011, pp. 70-74.

²²¹ Vicino al nostro contesto è Cic. *Tusc.* 5.41 *Volumus enim eum qui beatus sit tutum esse, inexpugnabilem, saeptum atque munitum*; cfr. Armisen-Marchetti, *Fortifications*, cit., p. 73.

²²² D.L. 6.13 Τείχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν· μήτε γὰρ καταρρεῖν μήτε προδίδοσθαι.

sofiche, che hanno chiuso i battenti per mancanza di proseliti e su cui spicca la *Sex-tiorum secta*. Sulla base di quanto indagato fino a ora, sarebbe impossibile anche solo immaginare un simile accostamento – la *philosophia* e lo studio delle arti liberali – nelle parole pronunciate da Demetrio. Per concludere, mi sembra opportuno citare il finale dell'epistola 33, in cui viene formulata una *sententia* esattamente speculare all'affermazione *involuta veritas in alto latet* del *De beneficiis*. Dopo aver dissertato sull'importanza di mostrare una propria creatività di pensiero, che permetta di liberarsi dal pedante uso delle citazioni dei filosofi, la *vox ficta* domanda se sia dunque lecito seguire i *priorum vestigia*²²³. La risposta di Seneca concede di seguire la *vetus via*, ma non esclude la possibilità di imboccarne una più piana e accessibile (*propior planiorque*)²²⁴, con un'allusione, come credo, al tema della via, della strada semplice e corta che sembra offrire la predicazione cinica. A questo punto, l'affermazione *patet omnibus veritas; nondum est occupata* conferma ancora una volta l'accessibilità, la massima apertura che la *veritas* del materiale etico offre a quanti si interessano a essa.

Proseguendo con l'analisi del discorso del Cinico, l'esortazione a non lamentarsi di una supposta *malignitas naturae*²²⁵ ci porta in primo luogo al motivo caro al moralismo romano del progresso come foriero di invenzioni negative²²⁶ e poi alla facile reperibilità degli oggetti, che la natura ha donato all'uomo²²⁷. L'idea della cattiva *inventio* in Seneca è sempre accostata a quella di *vitium* e di *luxuria*, sottintendendo l'assunto fondamentale che l'invenzione è collegata in un certo senso a uno stravolgimento delle leggi naturali. Emblematica e assolutamente pertinente al nostro contesto è la già citata epistola 90, dove non soltanto Seneca polemizza contro Posidonio²²⁸ sulla possibilità che l'*inventio* delle *artes* relative alla pratica quotidiana deri-

²²³ Cfr. Sen. *epist.* 33.11 *Quid ergo? Non ibo per priorum vestigia?*

²²⁴ *Ibidem*, *Ego vero utar via vetere, sed si propiorem planioremque invenero, hanc muniam. Qui ante nos ista moverunt non domini nostri sed duces sunt.*

²²⁵ Sulla natura che non è maligna, cfr. *brev.* 1.1 *Maior pars mortalium, Pauline, de naturae malignitate conqueritur; epist.* 44.1 *Iterum tu mihi te pusillum facis et dicis malignius tecum egisse naturam prius, deinde fortunam, cum possis eximere te vulgo et ad felicitatem hominum maximam emergere; sull'apertura del *De brevitae vitae*, «apertamente sallustiana», si veda Traina, *Lo stile*, cit., pp. 160 sgg., che traduce il termine *malignitas* con «avarizia, ingenerosità» e cita il passo del *De beneficiis* a p. 161; su Seneca «avvocato della natura», cfr. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, cit., p. 52 sg., in cui è mostrato invece come il pessimismo di Plinio (qui relativamente a *nat.* 7.167), parlando della malignità della natura, espliciti «la volontà di contrapporsi ad un testo [...] che riproponeva quella visione forte della vita umana, quella sopravvalutazione della volontà nei confronti delle debolezze e dei bisogni umani che Plinio vedeva nello stoicismo e che era ben lontano dal condividere».*

²²⁶ Per un'esauritiva trattazione del tema, rimando a Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, cit., pp. 116; 201 sgg. e *passim*.

²²⁷ Sen. *benef.* 7.1.6 *Nec de malignitate naturae queri possumus: quia nullius rei difficilis inventio est, nisi cuius hic unus inventae fructus est, invenisse. Quidquid nos meliores beatosque facturum est, aut in aperto, aut in proximo posuit.*

²²⁸ Per una panoramica sulle fonti e sullo sfondo del pensiero posidoniano, fondamentale la monografia di Zago, *Sapienza*, cit., *passim*.

vasse dalla filosofia²²⁹, ma oppone anche l'*exemplum* di Diogene²³⁰ a quello di Dedalo, plasmando una chiara polarità tra il *sapiens* che, nel soddisfare un'esigenza di natura, rifiuta il *calix*, poiché rappresentativo di un'invenzione superflua, e l'inventore della sega. Afferma Zago, trovandomi particolarmente d'accordo: «la radicale condanna senecana delle tecniche e la connessione tra *luxuria* e progresso materiale ha una dichiarata matrice cinica»²³¹. Pienamente condivisibile è pure la considerazione dello studioso²³², secondo cui nell'affermazione senecana *non desiderabis artifices: sequere naturam* (§ 16), presente nella medesima lettera, l'esortazione *sequere naturam* non alluda tanto alla celebre *Telosformel* stoica ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν²³³, quanto al «rifiuto cinico della civiltà e della tecnica [...] cioè al κυνικὸς βίος di Diogene». Anche il cinismo, infatti, si proponeva come fine quello di seguire gli insegnamenti della natura²³⁴, rifiutando però qualsiasi tentativo di compromesso tra l'essenziale semplicità delle leggi naturali e la tensione verso il progresso umano assecondata da Posidonio, quella chiara connessione tra la sapienza filosofica e lo sviluppo delle tecniche. Ritengo il passo dell'epistola un chiaro esempio di quel 'sincretismo' senecano che ho voluto suggerire, un recupero semmai di una radice cinica primitiva, più che una presa di distanza dallo stoicismo, un 'riassetamento' morale su cui un'influenza decisiva, perlomeno a livello di costruzione retorica delle immagini, esercitava anche la tradizione del moralismo romano, veicolato dalle scuole di retorica. Basti osservare la già citata consonanza tra le controversie di Papirio Fabiano e la polemica sul lusso edilizio sostenuta in maniera tanto accesa nell'epistola 90. Soffermandoci soltanto brevemente su tale polemica, è mio scopo mostrare come sia nell'epistola 90, in cui è citato l'*exemplum* di Diogene, sia in un altro caso, per Seneca la vita incontaminata degli antichi coincide con la naturale inclinazione verso le leggi naturali propugnate dai Cinici. In *epist.* 90.7, per Seneca non può essere stata la *sapientia* a escogitare *has machinationes tectorum supra tecta surgentium*, o l'uso della serratura, *signum avaritiae*, o ancora, ad aver generato i *ferramenta fabrilis*, che sono piuttosto il prodotto dell'acutezza d'ingegno. Il presente, in cui le *artes* e gli architetti²³⁵ contribuiscono allo scandalo del lusso architettonico, si contrappone così al passato, stagione idealizzata e felice, in cui convivevano i valori di semplicità e povertà. Relativamente a questa epoca lontana, Seneca sviluppa quella che Degl'Innocenti

²²⁹ Cfr. Sen. *epist.* 90.7 *Hactenus Posidonio adsentior: artes quidem a philosophia inventas, quibus in cotidiano vita utitur, non concesserim nec illi fabricae adseram gloriam: "illa" inquit "sparsos et aut cavis tectos aut aliqua rupe suffossa aut exesae arboris trunco docuit tecta moliri". Ego vero philosophiam iudico non magis excogitasse has machinationes tectorum supra tecta surgentium et urbium urbes prementium quam vivaria piscium in hoc clausa ut tempestatum periculum non adiret gula et quamvis acerrime pelago saeviente haberet luxuria portus suos in quibus distinctos piscium greges saginaret.*

²³⁰ Cfr. *supra* p. 61 e nota 245; sul passo, Zago, *Sapienza*, cit., p. 261.

²³¹ G. Zago, *Posidonio e le origini dell'architettura: contributi al testo e all'esegesi di Sen. ep. 90.7 e di Isid. orig. 15.2.6*, «Hermes», 137, 2009, p. 51 nota 24; si veda anche la bibliografia ivi citata.

²³² Cfr. Zago, *Sapienza*, cit., p. 262.

²³³ Sulla celebre formula, utili considerazioni in *ivi*, pp. 17 nota 11; 21 nota 24.

²³⁴ Si tenga presente Diogene, che anteponeva la φύσις al νόμος, «la legge vigente» (D.L. 6.38).

²³⁵ Cfr. Sen. *epist.* 90.9 *Mihi crede, felix illud saeculum ante architectos fuit, ante tectores.*

Pierini definisce efficacemente «retorica della capanna»²³⁶, riferendosi alle rustiche abitazioni degli uomini primitivi, sostenute da puntelli e dai semplici tetti composti da rami secchi e fronde ammassate: § 10 *furcae utrimque suspensae fulciebant casam; spissatis ramalibus ac fronde congesta et in proclive disposita decursus imbribus quamvis magnis erat*. La valenza etica alla base della contrapposizione tra dimore lussuose e capanne primitive è chiarita dalla connotazione di libertà, oltre che di sicurezza, degli uomini che abitavano sotto i «semplici tetti»: sono da considerare alla stregua di schiavi, invece, quanti sono circondati da marmi (§ 10 *sub his tectis habitare [sed] securi: culmus liberos textit, sub marmore atque auro servitus habitat*). Un contesto analogo è da individuare in *ad Helv.* 10.7²³⁷, in cui, contro i *vitia* dei contemporanei, è invocata la *virtus* degli antenati che «si procuravano il cibo con le mani, cui la terra faceva da letto, i tetti non risplendevano ancora d'oro né i templi rilucevano di gemme». Il particolare del procurarsi il cibo con «la propria mano» (*manu sua*) costituisce una chiara affermazione di autarchia e non può inoltre passare inosservato il particolare della nuda terra come *cubile*, che evoca uno dei simboli più manifesti dello stile di vita cinico, che abbiamo incontrato per Diogene, ma anche per Demetrio, Attalo, per lo stesso Seneca, che sceglie deliberatamente di adottarlo, a riprova di povertà e *firmitas animi*, e per dimostrare un collegamento tra l'austera visione romana del *mos maiorum* e la teorizzazione di un radicalismo ascetico a tinte ciniche.

Tornando al *De beneficiis*, il lessico con cui è formulata la condanna delle *inventiones* potrebbe trovare il proprio retroterra nella predicazione cinica, poiché l'aggettivo *difficilis*, che caratterizza tutte le invenzioni senza possibilità di appello, sembra evocare un negativo modello antitetico all'ideale di facilità, di semplicità presupposto dal *κωνικὸς βίος*, su cui ci siamo più volte soffermati.

Il motivo della natura, che dispone a portata di mano gli oggetti utili per la vita, merita una breve parentesi, giacché ricorre non soltanto in quasi tutti i passi senecani in cui è rilevabile una morale austera, ma vanta una tradizione che accomuna l'epicureismo ai testi diatribici, e perviene fino al moralismo di Seneca e Lucano²³⁸. Rinviando alle pagine successive la trattazione del motivo in maniera più diffusa, specialmente relativamente al cibo – tematica, questa, cui sono infatti riservati gli sviluppi più ampi e articolati – riportiamo qui un passo senecano dall'epistola 94, in cui il medesimo nesso in *aperto* descrive la dimensione scelta dalla natura, che mai predispone al *vitium*, per collocare quegli oggetti che non servono a stimolare

²³⁶ R. Degl'Innocenti Pierini, *Il parto dell'orsa. Studi su Virgilio, Ovidio, Seneca, Pàtron*, Bologna 2008, p. 115.

²³⁷ Sen. *ad Helv.* 10.7 *Quid tam multa conquiritis? Scilicet maiores nostri, quorum virtus etiam nunc vitia nostra sustentat, infelices erant, qui sibi manu sua parabant cibum, quibus terra cubile erat, quorum tecta nondum auro fulgebant, quorum templa nondum gemmis nitebant.*

²³⁸ Utile il contributo di Berti, *Aspetti*, cit., sul moralismo di Lucano, in cui troviamo una ricca raccolta di materiale sul tema: si vedano in particolare le pp. 124 sg.

l'avarizia²³⁹: *Nihil quo avaritiam nostram inritaret posuit in aperto*. I metalli preziosi rappresentano invece ciò che la natura ha posto sotto i nostri piedi, con l'efficace contrapposizione retorica tra ciò che «ci ha dato da calpestare e schiacciare» e «ciò per cui siamo schiacciati e calpestati». Alla tensione verso il basso, causata dalla ricerca dell'oro e l'argento, Seneca contrappone lo sguardo verso il cielo, con lo spettacolo del cosmo, in cui poter osservare estatici i silenziosi movimenti degli astri, e in cui trovare la condizione ideale per la *contemplatio* filosofica. Ancora più significativa è l'epistola 110.10, che ci riporta la testimonianza più corposa del maestro Attalo, con la formulazione del suo discorso *de divitiis*. Anche in questo caso ci troviamo davanti a una dicotomia tra lo spettacolo del cosmo, la *divina contemplatio*, e una tensione verso il basso, scatenata, come per l'epistola 94, dall'avarizia e descritta dall'azione del *pertrahere l'abductum animum in sordida et humilia*. Con una forte consonanza con il passo del *De beneficiis*, Seneca afferma qui che il dio stoico ha posto accanto a noi tutto quello che doveva servire al nostro bene: 110.10 *Quidquid nobis bono futurum erat deus et parens noster in proximo posuit; non expectavit inquisitionem nostram et ultro dedit: nocitura altissime pressit*. La similitudine con l'affermazione di Demetrio è lampante, non soltanto per la presenza della connotazione spaziale della facile vicinanza e reperibilità, riproposta con il medesimo complemento *in proximo*, ma anche per la simile costruzione retorico-sintattica (*benef. 7.1.6 Quidquid nos meliores beatosque facturum est; epist. 110.10 Quidquid nobis bono futurum erat*), con cui si evidenzia lo scopo di perfezionamento morale, di giovamento, preposto alla scelta, da parte del *deus-natura*, dei beni di cui l'uomo potrà fruire. Ancora, nell'epistola, Seneca prosegue affermando che il dio ci ha offerto i suoi beni spontaneamente (*ultro*), senza aspettarne la richiesta umana: *non expectavit inquisitionem nostram et ultro dedit*. La chiosa a tale riflessione – *nocitura altissime pressit* – ci riporta ancora a quanto affermato da Demetrio in *benef. 7.1.5*, con un puntuale riscontro lessicale, ravvisabile nell'avverbio al superlativo *altissime*, a indicare la profondità, l'inaccessibilità che caratterizza invece le cose nocive, qui descritte come «pressate» nel fondo della terra. Anche in questo caso, l'attacco è naturalmente rivolto alle miniere e alle attività estrattive del ferro e dei metalli preziosi, con una polemica già sollevata da Zenone e poi ripresa da Posidonio²⁴⁰, che però non

²³⁹ Sen. *epist.* 94.56 *Nihil quo avaritiam nostram inritaret posuit in aperto: pedibus aurum argentumque subiecit calcandumque ac premendum dedit quidquid est propter quod calcamur ac premimur*; «la contrapposizione fra la positività e naturalezza di ciò che è sopra la terra e la negatività per l'uomo di ciò che è racchiuso nelle viscere della terra è elemento comune del moralismo e in esso rientra la condanna delle ricerche dei metalli», Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, cit., p. 208; sul passo, validissime considerazioni in Berno, *Lo specchio*, cit., p. 184.

²⁴⁰ La critica alle attività estrattive come segno dell'avidità umana e come violazione delittuosa della terra-natura risale già allo stoicismo antico, con Zenone (cfr. *SVF* 1.239), e verrà poi ripresa anche da Posidonio (si vedano ad esempio i fr. 239-240 E.-K. e 89 T., quest'ultimo non incluso nella raccolta di E.-K.); per il tema dell'estrazione mineraria presso gli Stoici, rimando a L. Canfora, *Una società premoderna. Lavoro morale scrittura in Grecia*, Dedalo, Bari 1989, pp. 117-139 e A. Paradiso, *Forme di dipendenza nel mondo Greco. Ricerche sul VI libro di Ateneo*, Edipuglia, Bari 1991, pp. 103-128; per altri passi senecani in cui è presente la polemica sull'estrazione di oro e argento, cfr. *epist.* 90.45; 92.31; la lunga digressione

nasconde anche una certa ammirazione per l'aspetto scientifico della ricerca mineraria. Anche l'esortazione a non lamentarsi, se non di sé stessi (*nihil nisi de nobis queri possumus*), ci riconduce a quanto affermato da Demetrio all'inizio del primo discorso del *De beneficiis*, con un'ennesima evidenza sintattico-espressiva: *nec de malignitate naturae queri possumus*.

Medesima critica delle attività estrattive, sviluppata con simili termini retorici, è presente anche nel secondo discorso di Demetrio del *De beneficiis* (7.8.2), su cui ci soffermeremo tra breve. Qui è la terra ad aver messo a disposizione dell'uomo le cose utili (*at mehercules terra, quae, quidquid utile futurum nobis erat, protulit*), e ad aver nascosto e inghiottito i metalli, su cui essa si è letteralmente seduta «come su cose nocive che avrebbero portato danni alle genti» (*ista defodit et mersit et ut noxiosis rebus ac malo gentium in medium prodituris toto pondere incubuit*).

Nell'epistola 110 è ravvisabile la medesima opposizione spaziale tra i *necessaria*, disponibili in qualunque luogo, e i *supervacua*, la cui ricerca è invece caratterizzata da difficoltà e grande profusione di energia: *necessaria tibi ubique occurrent; supervacua et semper et toto animo quaerenda sunt*. Tale contrasto, basato sulla reperibilità dei *necessaria* e la difficoltà a trovare invece le cose superflue, richiama un contesto diatribico, più precisamente, quanto affermato da Povertà in un frammento bio-neo (il fr. 17 Kind.)²⁴¹ citato da Telete (p. 7.4 Hense), nel rivolgere all'*adversarius* la domanda ἀλλὰ μὴ τῶν ἀναγκαίων ἐνδεής εἶ; «e forse sei mancante delle cose necessarie?». All'interrogativo, segue l'elenco degli oggetti facili da trovare, assegnati all'uomo per soddisfare ogni esigenza di natura: la fame, la sete, il sonno e il freddo.

Una forte consonanza tra il passo dell'epistola 110 e il discorso del *De beneficiis* è ravvisabile anche in quell'esortazione al colloquio interiore, alla *cotidiana meditatio* che Demetrio invita a esercitare affinché i *salutaria praecepta* possano giungere spontaneamente, configurando in maniera chiara *illa turpis honestique distinctio*, e il simile invito formulato nella lettera. Nell'epistola 110, Seneca ribadisce l'importanza di una *humanorum divinorumque notitia* che non sia superficiale, ma approfondita. Come leggiamo al § 8²⁴², la conoscenza filosofica dei dettami morali deve essere caratterizzata da un'operazione che si configura come un colloquio interiore, e che si declina attraverso le azioni del *retractare*, dell'*ad se saepe referre* e del *quaerere* riguardo alle varie questioni etiche, tra cui spiccano, in forte consonanza con quanto affermato nel *De beneficiis*, la distinzione tra i *mala* e i *bona* e l'indagine su ciò che è *turpe* e ciò che è *honestum*.

di *nat.* 5.15.1-4, discussa in maniera approfondita da Berno, *Lo specchio*, cit., pp. 181-207; 1 *praef.* 7; *ira* 3.33.4; per il medesimo tema ripreso e sviluppato da Plinio il Vecchio, cfr. *nat.* 33.66-78; sul moralismo di Plinio in relazione alle attività estrattive, si veda Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, cit., pp. 203; 205-209; 255-259 e *passim*.

²⁴¹ Per un commento al frammento, rimando a Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., pp. 212 sgg.

²⁴² Cfr. Sen. *epist.* 110.8 *Uno autem modo potest, si quis hanc humanorum divinorumque notitiam [scientia] acceperit, si illa se non perfuderit sed infecerit, si eadem, quamvis sciat, retractaverit et ad se saepe rettulerit, si quaesierit quae sint bona, quae mala, quibus hoc falso sit nomen adscriptum, si quaesierit de honestis et turpibus, de providentia.*

Non è dunque un caso che, in un testo contraddistinto dal ricordo e dal discorso del maestro Attalo e in uno che si propone di veicolare le parole del Cinico Demetrio, le formule espressive e i motivi tematici siano formulati in una maniera tanto simile. Si potrebbe ipotizzare che, nell'epistola 110, Seneca possa riformulare motivi e problematiche che Demetrio usava proporre nelle proprie lezioni o che, al contrario, nelle parole di Demetrio non vi sia da leggere altro che una reinterpretazione senecana, nella cui elaborazione poteva forse esercitare un peso sostanziale il ricordo delle lezioni di Attalo. La consonanza tematica e lessicale tra i due passi mi spinge a ricercare un compromesso nell'accettare l'elaborazione di un modello etico sensibilmente influenzato dalle lezioni di Demetrio, che d'altra parte è indicato nel *De beneficiis* come un fondamentale catalizzatore e ispiratore di un'interpretazione filosofica dalle tinte ciniche. Il fatto che, nell'epistola 110, poco dopo il passo da noi preso in considerazione, Seneca inserisca infatti un discorso del suo maestro, potrebbe essere piuttosto considerato come una spia importante di quel sincretismo tra stoicismo e cinismo, che abbiamo fino a ora suggerito. Se per Attalo e per l'intera cornice dell'epistola 110 è possibile parlare di uno stoicismo interpretato in maniera radicale, per il discorso di Demetrio ritengo sia possibile impiegare la definizione di cinismo 'stoiceggiante'. Entrambe le testimonianze riproducono una faccia del medesimo 'medaglione filosofico' che Seneca fa suo nella sua età più avanzata, a rappresentare le fonti di ispirazioni più forti nella formulazione di una morale che, più volte, nel corso di questa dissertazione, ho voluto definire austera. I precetti di Attalo e le lezioni di Demetrio potevano dunque attingere a un retroterra comune, che sembrava interessare tanto uno stoicismo radicale, quanto il cinismo dalle venature stoiche predicato da Demetrio; il passo del *De beneficiis* rappresenta dunque, a mio avviso, una testimonianza importante della costruzione senecana di un modello filosofico rigoroso e austero, sulla base delle parole ascoltate da Demetrio e sul recupero degli insegnamenti giovanili. Come già premesso, Billerbeck²⁴³ ritiene che, in quella che abbiamo definito *recusatio* delle questioni scientifiche, sia da individuare la parte che più si avvicina a una possibile riproduzione delle parole autentiche di Demetrio; dopo il § 7, in cui Seneca costruisce quella che definirei invece la *pars construens* del discorso, con l'elenco dei *praecepta sapientiae* da tenere sempre a mente, grazie alla pratica della già citata *cotidiana meditatio*, la studiosa è orientata a individuare un elenco di principi puramente stoici, in cui l'elemento e l'interpretazione senecana sarebbe chiara e distinta. A mio avviso, invece, nell'elenco dei *praecepta sapientiae* è ravvisabile quel preciso modello filosofico di un cinismo profondamente influenzato dallo stoicismo, in perfetta sintonia con quanto abbiamo affermato a proposito delle altre citazioni di Demetrio.

I *praecepta sapientiae* si configurano come una serie di protasi ipotetiche del primo tipo in cui si declina l'elenco dei dettami filosofici, che, se rispettati, sono in grado di condurre al raggiungimento di una condizione esistenziale *in solido ac sereno* e alla padronanza di una *scientia utilis atque necessaria*, assunti questi, che costi-

²⁴³ Billerbeck, *Der Kyniker*, cit., p. 34.

tuiscono naturalmente l'apodosi finale del periodo. Nelle prime tre protasi²⁴⁴ Demetrio profila la possibilità di disprezzare i *fortuita*, cioè i beni concessi dalla sorte, di elevarsi al di sopra della paura, di non abbracciare cose smisurate con avida speranza e di imparare a chiedere le ricchezze soltanto a sé stessi. L'importanza di distaccarsi dai *fortuita* è un tema che risuona numerose volte nella produzione senecana, rappresentando un atteggiamento che bene si confà al *sapiens* stoico, ma che anche costituisce uno dei principali presupposti della vita cinica, il cui scopo è proprio quello di essere pronti dinnanzi alla Fortuna²⁴⁵, disprezzando i beni che essa può offrire, come anche togliere. Nel *De vita beata*²⁴⁶ il *summum bonum* coincide proprio con un *animus* capace di sprezzare i *fortuita* e di gioire della virtù, e, nell'epistola 8.9, la sentenza di Publilio Siro *alienum est omne quidquid optando evenit* ratifica proprio l'esortazione a non ritenere come nostro, ciò che proviene dal caso²⁴⁷. Nell'epistola 23.3²⁴⁸, il tentativo di distogliere Lucilio dai *fortuita* è affiancato al monito di rifiutare la speranza, qui accompagnata dai *dulcissima oblectamenta*, in un contesto dove il raggiungimento della vera gioia è ritenuto possibile soltanto con la pratica di un regime di vita autarchico. L'epistola 72²⁴⁹ affronta il tema diatribico dei beni concessi per così dire 'in usufrutto' all'uomo, da parte della fortuna: § 7 *Omnia autem quibus vulgus inhiat ultro citroque fluunt: nihil dat fortuna mancipio*. In questo caso, all'uso dei beni esterni, è accordata una possibilità di giovamento, a patto che vi operi l'intervento della *ratio*, con un'azione di moderazione, bilanciamento ed equilibrio, e limitando l'*aviditas* dell'uomo, qui bene rappresentata dalla metafora dei cani, attribuita ad Attalo²⁵⁰. Se dunque il disprezzo dei *fortuita* è tema convenzionale nel repertorio parenetico stoico rielaborato da Seneca, come detto, si tratta di un motivo facilmente attribuibile anche a quella predicazione cinico-stoica cui abbiamo voluto ascrivere Demetrio. A prova di ciò, non può non venire immediatamente in mente il Diogene ritratto nel *De tranquillitate animi*. In particolare, in *tranq.* 8.5, come osservato, il Cinico è considerato simile agli dèi immortali, proprio perché si è «svestito» dei beni concessi dalla sorte: *hunc tu pauperem putas an dis immortalibus similem qui se fortuitis omnibus exiit?*

²⁴⁴ Sen. *benef.* 7.1.7 *Si animus fortuita contempsit, si se supra metum sustulit, nec avida spe infinita complectitur, sed didicit a se petere divitias.*

²⁴⁵ Cfr. *supra* p. 57 e nota 225.

²⁴⁶ Sen. *vit. beat.* 4.2 *Idem itaque erit, si dixerò "summum bonum est animus fortuita despiciens, virtute laetus" aut "invicta vis animi, perita rerum, placida in actu cum humanitate multa et conversantium cura".*

²⁴⁷ Sen. *epist.* 8.9 *Unum versum eius, qui ad philosophiam pertinet et ad hanc partem quae modo fuit in manibus, referam, quo negat fortuna in nostro habenda.*

²⁴⁸ *Epist.* 23.3 *Existimas nunc me detrahare tibi multas voluptates qui fortuita summoveo, qui spes, dulcissima oblectamenta, devitandas existimo? Immo contra nolo tibi umquam deesse laetitiam.*

²⁴⁹ *Epist.* 72.7 *Omnia autem quibus vulgus inhiat ultro citroque fluunt: nihil dat fortuna mancipio. Sed haec quoque fortuita tunc delectant cum illa ratio temperavit ac miscuit: haec est quae etiam externa commendat, quorum avidis usus ingratus est: vedi supra pp. 39 sg.*

²⁵⁰ Cfr. *supra* pp. 73 sg.

Anche l'invito a non abbracciare *infinita* e a imparare piuttosto a richiedere le ricchezze a sé stessi mi pare possa risentire di un influsso cinico. Anzitutto, il verbo tecnico dell'apprendimento, *discere*, sembra rimandare a quella dialettica scolastica di insegnamento-studio, che regolava il rapporto tra il filosofo cinico, *paedagogus* universale, e l'uomo-allievo, e, come osservato, il ruolo del maestro è rivestito da Demetrio in più di una occasione, nel corso delle rappresentazioni senecane.

Il richiedere le ricchezze a sé stessi, a mio avviso, sarebbe inoltre da ritenersi uno snodo tematico fondamentale per comprendere l'elaborazione senecana della morale austera. Nel radicalizzarsi dell'*exhortatio* filosofica, un'operazione fondamentale risiede infatti non soltanto nel disprezzo delle ricchezze, ma anche in una risemantizzazione dei concetti di *divitiae/paupertas*²⁵¹, basata in primo luogo sull'inversione paradossale dei valori che essi normalmente rivestono, e che affonda le sue radici nell'immagine di tradizione socratica della vera ricchezza che risiede nell'anima. È infatti il discepolo Antistene, nel ritratto del *Simposio* senofonteo, a rispondere a Socrate: 4.34 «io ritengo, amici, che gli uomini non abbiano la ricchezza e la povertà nella casa, ma nelle anime», tr. L. De Martinis²⁵². Nell'epistola 62.3, Demetrio opera tale inversione definendo il disprezzo per le ricchezze la via più breve per le ricchezze stesse: *brevissima ad divitias per contemptum divitiarum via est*. Nel *De beneficiis*, il chiedere le ricchezze a sé stessi altro non è se non l'espressione dell'autarchia cinica, che si propone di distaccarsi da ogni bene terreno, considerato *supervacuius*, per raggiungere una completa autosufficienza, con l'assestamento dei soli stimoli naturali. La medesima necessità, con l'impiego del verbo *peto*, è significativamente espressa nell'epistola 119, dove, con un linguaggio mutuato dalla sfera finanziaria²⁵³ e una citazione di Catone²⁵⁴ (§ 2 *paratum tibi creditorem dabo Catonianum illud, a te mutuum sumes*²⁵⁵), si esorta a non considerare come creditori altri che sé stessi, individuando nell'autosufficienza la sola possibilità per salvaguardare quel limite da imporre ai nostri bisogni: *quantulumcumque est, satis erit si, quidquid deerit, id a nobis petierimus*. Si ricordi il *De tranquillitate animi* 8.8²⁵⁶, dove, in un contesto in cui l'esortazione a rinunciare ai patrimoni è corroborata da una citazione di Bione, e in

²⁵¹ Su tale risemantizzazione, in relazione al tema di ricchezza e povertà, le pagine con il materiale senecano più ricco si trovano in Bellandi, *Etica*, cit., pp. 11 sgg.

²⁵² Xen. *Smp.* 4.34 ὁ ἄνδρες, τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς.

²⁵³ Per un'analisi di tale linguaggio finanziario, con cenni al passo dell'epistola, si veda M. von Albrecht, *Sulla lingua e lo stile di Seneca*, in P. Parroni (a cura di), *Seneca e il suo tempo. Atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino 11-14 novembre 1998*, Salerno, Roma 2000, pp. 234 sg.

²⁵⁴ Sulle citazioni di Catone, riportate da Seneca come «efficaci esempi di precetti morali», cfr. Mazzoli, *Seneca e la poesia* (A), p. 182; interessante è anche il commento di Setaioli, *Facundus*, cit., pp. 226 sg. sul gusto per le sentenze retoriche che induce Seneca a citare l'arcaico Catone: «è chiaro che ciò che attira Seneca nella massima catoniana citata è l'andamento martellante e cadenzato; questa volta è proprio l'elemento arcaico, eredità dell'antichissimo *carmen* latino, che si adatta agli scopi della propaganda etica di Seneca», p. 227.

²⁵⁵ Cfr. Sen. *benef.* 5.7.6 (= fr. 13 J.) *Quod tibi deerit a te ipso mutuare*.

²⁵⁶ Si veda *supra* p. 59.

cui protagonista assoluto è Diogene Cinico, ritroviamo la medesima proclamazione di autarchia e il medesimo appello a dipendere esclusivamente da sé stessi: *Quanto ille felicior, qui nihil ulli debet nisi cui facillime negat, sibi!*

Di seguito alle protasi in cui si respinge la paura e il timore degli dèi e degli uomini, troviamo espressa l'importanza di accettare la morte, di accoglierla non come una causa di male, ma semmai di liberazione²⁵⁷, tematica, questa, che gode di un posto di assoluto privilegio negli sviluppi argomentativi senecani²⁵⁸; per raggiungere una tale consapevolezza, Demetrio, con l'uso del termine *contemptor*, esorta a essere sprezzanti verso tutte le cose che costituiscono un tormento per la vita, ma che allo stesso tempo hanno la pretesa di abbellirla, con la contrapposizione delle azioni del *torqueri* e dell'*ornari*. Ritengo che questo precetto sia ideologicamente vicino a un passo dell'epistola 92, dove, al § 31²⁵⁹, si delinea l'obiettivo escatologico di elevazione-ritorno dell'*animus* al cielo, che il *sapiens* può perseguire anzitutto divenendo *contemptor* degli oggetti materiali quali la *pecunia*, l'*aurum*, l'*argentum*. Da descrizione positiva, il ritorno dell'anima verso il *caelum* sfuma così nella formulazione di una tirata moralistica che si concentra sulla polemica contro i metalli preziosi, sviluppata nei punti già da noi delineati, a creare due coppie tematiche, basate sulla dicotomia luce/ombra: la profonda oscurità nei quali sono sepolti, in opposizione alla luminosità che abbaglia la vista degli stolti, a cui fa speculare *pendant* l'immagine del fango nel quale sono immersi, contrapposto alla luce verso cui li fa affiorare l'avidità. Quella meschina finalità 'esoriativa', espressa dall'impiego di *orno*, cui fa menzione Demetrio nel *De beneficiis*, potrebbe dunque alludere in primo luogo a quei metalli preziosi da cui si ricavano manufatti utili per l'abbellimento estetico, ma che divengono anche veri e propri oggetti di tortura, giacché abbassano l'*animus* al cospetto e all'asservimento delle *voluptates*. Seneca, nell'epistola 119, a mostrare un'ennesima affinità col nostro contesto, parla proprio di *tormenta* in relazione all'*infelix luxuria*, qui riferendosi all'esasperante ricerca delle raffinatezze alimentari (§ 14 *infelicis luxuriae ista tormenta sunt*). L'insistenza sul tormento potrebbe inoltre anche alludere alla polemica sollevata da Zenone, sulle condizioni di sofferenza, al limite della tortura, subite dagli schiavi, nello svolgere il lavoro estrattivo nelle miniere²⁶⁰, ma anche

²⁵⁷ Sen. *benef.* 7.1.7 *Si deorum hominumque formidinem eiecit, et scit non multum esse ab homine timendum, a Deo nihil.*

²⁵⁸ Cito come puro ed esaustivo *specimen* argomentativo soltanto l'epistola 70 e il saggio di commento di G. Scarpat, *Anticipare la morte o attenderala. La lettera 70 a Lucilio*, Paideia, Brescia 2007.

²⁵⁹ Cfr. Sen. *epist.* 92.31 *Magnus erat labor ire in caelum: redit. Cum hoc iter nactus est, vadit audaciter contemptor omnium nec ad pecuniam respicit aurumque et argentum, illis in quibus iacuerit tenebris dignissima, non ab hoc aestimat splendore quo inperitorum verberant oculos, sed a vetere caeno ex quo illa secrevit cupiditas nostra et effodit. Scit, inquam, aliubi positas esse divitias quam quo congeruntur; animum impleri debere, non arcam.*

²⁶⁰ Cfr. Athen. 6.233c οὐδὲν γὰρ ἡ φύσις ἐκβέβληκεν ἐκ τοῦ κόσμου τῶν εἰρημένων, ἀλλ' ἐποίησεν ὑπογείους αὐτῶν φλέβας πολὺπονον καὶ χαλεπὴν ἐχούσας ἐργασίαν, ὅπως οἱ περὶ ταῦτα σπουδάζοντες ὀδυνώμενοι μετῴσι τὴν κτήσιν, καὶ οὐχ οἱ μεταλλέοντες μόνοι ἀλλὰ καὶ οἱ τὰ μεταλλευθέντα συναγείροντες μυρία μύθοις θηρεύωσι τὴν περιβλεπτον αὐτὴν πολυκτησίαν; il passo, in Ateneo, si trova dopo una testimonianza di Zenone sul tema dei metalli preziosi (SVF 1.239), che costituisce quindi

agli uomini che inseguono il possesso dei metalli «con infinita pena» e danno la caccia a tale ricchezza «tra mille sofferenze».

L'epistola 92 presenta inoltre un altro spunto interessante, da cui si potrebbe forse dedurre un'ulteriore traccia dell'influenza di Demetrio. Dopo la tirata contro i metalli preziosi, Seneca ritorna sul volo intrapreso dal saggio verso il *caelum*, giunto a una tale altezza da disprezzare il corpo, divenuto ormai soltanto un peso inevitabile (*onus necessarium*), che deve imparare a guidare, ma senza assoggettarsi a esso²⁶¹.

Considerando il passo una testimonianza fondamentale per l'elaborazione di un'escatologia senecana tutta intesa su un piano meramente gnoseologico, basata cioè sullo sforzo conoscitivo e di esercizio della *virtus* del *sapiens* in vita, vorrei porre l'attenzione sul paragone tra l'*animus divinus* del saggio, pronto ad abbandonare il corpo con serenità e indifferente all'esito dei suoi resti, e il disinteresse che proviamo, quando ci rasiamo, per i capelli e la barba tagliati: § 34 *sed ut ex barba capilloque tonsa negligimus, ita ille divinus animus egressurus hominem, quo receptaculum suum conferatur, ignis illud †excludat† an terra contegat an ferae distrahant*. Nel descrivere l'indifferenza mostrata dal *divinus animus* per dove sarà condotto il *receptaculum suum*, Seneca elenca le possibilità che esso venga bruciato, coperto dalla terra o fatto a pezzi dalle fiere. Tale atteggiamento ricorda le parole di Diogene e mostra una chiara consonanza con un passo di Telete dal frammento 3, *Sull'esilio*²⁶², in cui vengono elencati i vari esiti che possono capitare a un cadavere: l'essere bruciato dal fuoco, essere divorato da un cane, dai corvi se è posto sopra la terra, o dai vermi se invece giace sotto terra.

È dunque possibile ipotizzare ancora una volta, per Seneca, una reminiscenza di un *dictum* popolare, di cui il testo di Telete è la chiara testimonianza. Nel passo senecano, anche il paragone con i capelli, o meglio, con la noncuranza mostrata per i capelli tagliati, sembra ascrivibile a un retroterra quotidiano e popolare²⁶³, in cui il tema 'tricotico' sembra essere piuttosto diffuso. A mio avviso, appare inevitabile pensare alla *chreia* bionea citata da Seneca nel *De tranquillitate animi* 8, in cui lo strappo dei capelli appariva doloroso tanto ai pelati quanto ai chiomati, come anche al *facetum dictum* delle *Tusculanae*, in cui si citava un motto ironico sul re Agamennone che si strappava i capelli nel lutto, nel tentativo paradossale di alleviare il dolore. Anche il secondo paragone con la placenta, che non riguarda più il bambino già nato (*non magis ad se iudicat pertinere quam secundas ad editum infantem*) è affian-

il paragrafo b del testo; diversamente da von Arnim, attribuirei una paternità zenoniana anche al contesto sopra citato, estendendo la citazione di Zenone fino alla fine del paragrafo c: sono di quest'avviso G. Kaibel, *Athenaei Naucratis Deipnosophistarum libri XV*, Teubner, Lipsiae 1887, vol. III, p. 675, che, nell'indice del III volume della sua edizione, considera il frammento in questione esteso fino al paragrafo d; Canfora, *Una società*, cit., pp. 43-56 e Paradiso, *Forme*, cit., pp. 113 sg.

²⁶¹ Sen. *epist.* 92.33 *Cum se in hanc sublimitatem tulit, corporis quoque ut oneris necessarii non amator sed procurator est, nec se illi cui inpositus est subicit*.

²⁶² Teles fr. 3, p. 31.1-3 Hense *εἰ δὲ μὴ κρυφθεῖς, ἀλλὰ ἄταφος <ρίφθεῖς>, τί τὸ δυσχερές; ἢ τί διαφέρει ὑπὸ πυρός κατακαυθῆναι ἢ ὑπὸ κυνὸς καταβρωθῆναι ἢ ἐπάνω τῆς γῆς ὄντα ὑπὸ κοράκων ἢ κατορυχθέντα ὑπὸ σκωλήκων*; si veda *supra* pp. 62 sg.

²⁶³ Cfr. Albertini, *La composition*, cit., p. 309; Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., pp. 253; 284.

cabile a quell'immagine fisiologica bionea del *conceptus*, cui venivano paragonate le vite umane²⁶⁴. È bene ricordare che, nell'epistola precedente a questa – la 91 – Seneca citava il *dictum* scurrile di Demetrio sui *ventre redditi crepitus* e anche che, per la conoscenza della citazione bionea, riportata nel *De beneficiis* 7, era stata ipotizzata proprio la mediazione del Cinico. La mia impressione è dunque che qui Seneca, stimolato dal tema *de contemptu pecuniae* e dalla polemica sui metalli preziosi, abbia richiamato alla mente un discorso di Demetrio, di cui possiamo avere un riscontro, se pur ipotizzato, con il nostro passo dal *De beneficiis*, e di cui costituirebbero anche una traccia le due similitudini fisiologiche dei capelli e della placenta, forse entrambe di ascendenza bionea, e la reminiscenza del *dictum* popolare sulla sepoltura, presente in Telete.

Proseguendo ancora con l'analisi del discorso del *De beneficiis*, la protasi *si animum virtuti consecravit, et, quacumque vocat illa, planum putat* (7.1.7), a mio avviso, rappresenta un ulteriore esempio di predicazione che rivela linguaggio e immagini profondamente radicate nel cinismo. L'immagine di un percorso che diviene *planus*, cioè facile, agevole, quando è la *virtus* a chiamare e a segnare le tracce a chi si è consacrato a essa, sembra evocare un'ennesima reminiscenza della definizione del cinismo come una via breve, una «scorciatoia verso la virtù»: da una parte, abbiamo dunque un repertorio cinico di riferimento, come ad abbozzare uno scenario tematico da cui attingere immagini convenzionali, dall'altra, lo svolgersi di un'argomentazione che tende chiaramente ad articolarsi su snodi tematici stoici.

L'esortazione a essere un uomo che sia *socialis animal et in communi bono genitum*, sembra guardare chiaramente alla teoria aristotelica²⁶⁵ dell'uomo come animale sociale, già delineata, con una similitudine espressiva, nel *De clementia* 1.3.2²⁶⁶, che però, in un contesto 'stoiceggiante' come il discorso di Demetrio, estende l'azione consociativa dalla dimensione esclusivamente politica della *polis* a un ambito in cui l'elemento aggregante coincide soprattutto con il vincolo umano universale²⁶⁷. Il guardare al *mundus* come a un'unica dimora per tutti gli uomini (*mundum ut unam omnium domum spectat*) sembrerebbe un'affermazione che incarna l'ideale stoico del cosmopolitismo²⁶⁸, basato sul νόμος universale costituito dalla legge di natura.

²⁶⁴ Vedi *supra* pp. 64 sg.

²⁶⁵ Arist. *Eud. Eth.* 1242 a ἀλλὰ κοινωνικὸν ἄνθρωπος ζῷον πρὸς οὓς φύσει συγγένεια ἐστίν.

²⁶⁶ Sen. *clem.* 1.3.2 *Hominem sociale animal communi bono genitum videri volumus*; cfr. anche *epist.* 95.52 *Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit. Illa aequum iustumque composuit; [53] ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi; ex illius imperio paratae sint iuvandis manus. Ille versus et in pectore et in ore sit: "Homo sum, humani nihil a me alienum puto". Habeamus in commune: nati sumus.*

²⁶⁷ Si veda Pohlenz, *La Stoa*, cit., pp. 232 sgg.; 233 nota 11.

²⁶⁸ Cfr. SVF 3.323; per il tema in Cicerone, si osservi *fin.* 3.66 *Quem ad modum igitur membris utimur prius, quam didicimus, cuius ea causa utilitatis habeamus, sic inter nos natura ad civilem communitatem coniuncti et consociati sumus. Quod ni ita se haberet, nec iustitiae ullus esset nec bonitati locus; de leg.* 1.16 *quae est coniunctio hominum, quae naturalis societas inter ipsos*; per il cosmopolitismo degli Stoici, rimando qui a Rist, *Stoic Philosophy*, cit., compendio fondamentale sullo stoicismo; Schofield, *The Stoic Idea*, cit., pp. 22-56, e, più specifico sull'argomento, D.S. Richter, *Cosmopolis. Imagining Community in*

Tuttavia, le parole di Demetrio sembrano anche recuperare quella teorizzazione di una cittadinanza universale, formulata in primo luogo dal cinismo²⁶⁹.

È Diogene a individuare nel κόσμος «l'unica cittadinanza valida»²⁷⁰, lui che, essendogli stato domandato di dove fosse, rispose di essere un «cittadino del cosmo» (κοσμοπολίτης)²⁷¹. In D.L. 6.38²⁷² invece, citando versi tragici²⁷³, si descrive come «apolide, senza casa, privato della patria, indigente, ramingo, che vive giorno per giorno». Anche sulla base del rifiuto del νόμος in nome della legge di natura, espresso in D.L. 6.38.7²⁷⁴, la critica è generalmente orientata nel sostenere che il cosmopolitismo dei Cinici sia da interpretare in un senso assolutamente negativo²⁷⁵, poiché non aspirerebbe tanto a una cittadinanza 'positiva' universale, ma sottintenderebbe soltanto una totale negazione della *polis* e delle sue istituzioni, della legge vigente e della comunità civile.

Studiosi come Moles²⁷⁶ hanno invece interpretato il cosmopolitismo di Diogene in senso positivo, focalizzandosi anzitutto sulla positività verbale delle sue *chreiai*²⁷⁷, sulla filantropia dei Cinici, quel «missionary role»²⁷⁸ da essi preposto. Non addentrandomi ulteriormente nella questione, ritengo sia sufficiente mettere in luce la matrice cinica, che individua nel cosmo la città ideale e nella φύσις l'unica legge cui do-

Late Classical Athens and the Early Roman Empire, Oxford University Press, Oxford 2011, che dedica un'ampia sezione anche alla ricezione posteriore del concetto di cosmopolitismo; si veda inoltre il contributo di Sellars, *Stoic Cosmopolitanism*, cit.

²⁶⁹ «It is important to stress, then, that Cynic cosmopolitanism is thus not merely an antecedent to Stoic cosmopolitanism but also a constitutive component», Sellars, *Stoic Cosmopolitanism*, cit., p. 3.

²⁷⁰ Cfr. D.L. 6.72 μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ.

²⁷¹ D.L. 6.63 ἐρωτηθεὶς πόθεν εἶη, 'κοσμοπολίτης,' ἔφη.

²⁷² D.L. 6.38 Εἰώθει δὲ λέγειν τὰς τραγικὰς ἀρὰς αὐτῷ συνητηκένα· εἶναι γοῦν ἄπολις, ἄκοικος, πατρίδος ἔστερημένος, / πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοῦφ' ἡμέραν.

²⁷³ Fr. *adesp.* 284 N.

²⁷⁴ D.L. 6.38 ἔφασκε δ' ἀντιτιθέναι [...] νόμῳ δὲ φύσιν; si veda anche D.L. 6.11, dove Antistene afferma che «il sapiente deve vivere come cittadino non secondo le leggi viventi, bensì secondo le leggi della virtù» (καὶ τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κεμένους νόμους πολιτεύσασθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς).

²⁷⁵ Per il cosmopolitismo 'negativo' dei Cinici, cfr. H.C. Baldry, *Who invented the Golden Age?*, «The Classical Quarterly», 2, 1965, pp. 83-92; Giannantoni, *Socratis*, cit., vol. IV, pp. 537-547; Goulet-Cazé, *Le cynisme*, pp. 229-231; Schofield, *The Stoic idea*, cit., pp. 141-145; T. Dorandi, *La Politeia de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique*, in M.-O. Goulet-Cazé (a cura di), *Le Cynisme ancien et ses Prolongements*, Presses universitaires de France, Paris 1993, p. 68: «le cosmopolitisme de Diogène doit pas être entendu au sens positif (en tant que vision du κόσμος compris comme fraternité humaine universelle), mais en un sens uniquement négatif; cette conception exprime le déracinement total de l'homme par rapport à toute communauté historiquement constituée, avec, par voie de conséquence, la négation du concept même de "patrie"».

²⁷⁶ Si legga Moles, *Cynic Cosmopolitanism*, cit., p. 114, per la più originale e recenti tra le interpretazioni 'positive', ma utili a riguardo anche R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*, Johns Hopkins University Press, Uppsala 1948; J. Ferguson, *Utopias of the Classical World*, Thames and Hudson, London, 1975.

²⁷⁷ Cfr. Moles, *Cynic Cosmopolitanism*, cit., p. 109: «Diogenes did not say, in the context of 6.63 "I'm without a polis" [...] nor did he write, in the context of 6.72 "there is no good government". His formulation were formally positive»; Moles offre inoltre cinque prove (pp. 109-111) della valenza positiva del cosmopolitismo dei Cinici.

²⁷⁸ Ivi, pp. 114 sgg. e *passim*.

ver ottemperare. Come suggerisce Goulet-Cazé²⁷⁹, «les Stoïciens qui ont repris à leur compte les grandes intuitions de Diogène (critique de la loi, de la cité, cosmopolitisme) et leur ont donné une formulation beaucoup plus élaborée en puisant dans leur arsenal logique, ont toute fois changé complètement le sens de l'attitude diogénienne». Il cambiamento stoico dell'attitudine diogeniana consiste proprio nell'essersi adattati alla situazione politica della città contemporanea, per mettere in pratica la realizzazione della città cosmica. Un medesimo adattamento sembra inevitabile anche nel cosmopolitismo professato da Demetrio, un Cinico «socialmente integrato», per impiegare la definizione di Zago²⁸⁰, che abbiamo in effetti visto operare tra le cerchie filosofiche dell'opposizione senatoria stoica.

L'invito a considerare il mondo come un'unica casa, unitamente alla definizione dell'uomo come animale sociale *in commune genitus*, mi sembra possa essere plausibilmente un'affermazione compatibile con l'autentica predicazione di Demetrio, poiché sembra riproporre quella cittadinanza del κόσμος-*mundus*, teorizzata per la prima volta da Diogene, ma che, per quella fusione con lo stoicismo che abbiamo più volte suggerito, trova nell'azione civile e comunitaria dell'uomo, nel «sentiment de responsabilité à l'égard de la société», per impiegare le parole di Goulet-Cazé²⁸¹, un suo presupposto fondamentale.

L'ultima esortazione di Demetrio sembra rievocare un tema che, nel capitolo primo, abbiamo definito proprio della «diatriba romana»²⁸², in sintonia con la definizione di Setaioli. Il Cinico invita infatti ad aprire la propria coscienza agli dèi e a vivere sempre come se si fosse in pubblico (*et conscientiam suam diis aperit, semperque tamquam in publico vivit, se magis veritus quam alios*), come alludendo al motivo della preghiera rivolta agli dèi, che però è inconfessabile dinnanzi alla presenza degli altri uomini, che abbiamo ritrovato nella tradizione satirica latina, come anche in Seneca.

2.1.2 Il processo a *Luxuria e Avaritia*: benef. 7.8.1. Un exemplum della dicendi *facultas di Demetrio*?

Benef. 7.8.1-11.2

[8.1] Ergo cum animum sapientis intuemur potentem omnium et per universa dimisum, omnia illius esse dicimus, cum ad hoc ius cottidianum, si ita res tulerit, capite censebitur. [2] Multum interest, possessio eius animo ac magnitudine aestimetur an censu. Haec universa habere, de quibus loqueris, abominabitur. Non referam tibi Socraten, Chrysippum, Zenonem et ceteros magnos quidem viros, maiores quidem, quia in laudem vetustorum invidia non obstat. Paulo ante Demetrium rettuli, quem mihi videtur rerum natura nostris tulisse temporibus, ut ostenderet nec illum a nobis corrumpi nec nos ab ullo corrigi posse, virum exactae, licet neget ipse, sapientiae firmaeque in iis, quae proposuit, constantiae, eloquentiae

²⁷⁹ Goulet-Cazé, *Le cynisme*, cit., p. 231.

²⁸⁰ Zago, *Posidonio*, cit., p. 136.

²⁸¹ Goulet-Cazé, *Le cynisme*, cit., p. 231.

²⁸² Cfr. *supra* p. 45.

vero eius, quae res fortissimas deceat, non concinnatae nec in verba sollicitae, sed ingenti animo, prout inpetus tulit, res suas prosequentis. [3] Huic non dubito quin providentia et talem vitam et talem dicendi facultatem dederit, ne aut exemplum saeculo nostro aut convicium deesset. Demetrio si res nostras aliquis deorum possidendas velit tradere sub lege certa, ne liceat donare, adfirmaverim repudiaturum dicturumque: [9.1] “Ego vero me ad istud inextricabile pondus non adligo nec in altam faecem rerum hunc expeditum hominem demitto. Quid ad me defers populorum omnium mala? quae ne daturus quidem acciperem, quoniam multa video, quae me donare non deceat. Volo sub conspectu meo ponere, quae gentium oculos regumque praestringunt, volo intueri pretia sanguinis animarumque vestrarum. [2] Prima mihi luxuriae spolia propone, sive illa vis per ordinem expandere sive, ut est melius, in unum acervum dare. Video elaboratam scrupulosa distinctione testudinem et foedissimorum pigerrimorumque animalium testas ingentibus pretiis emptas, in quibus ipsa illa, quae placet, varietas subditis medicamentis in similitudinem veri coloratur. Video istic mensas et aestimatum lignum senatorio censu, eo pretiosius, quo illud in plures nodos arboris infelicitas torsit. [3] Video istic crystallina, quorum accendit fragilitas pretium; omnium enim rerum voluptas apud inperitos ipso, quo fugari debet, periculo crescit. Video murrea pocula; parum scilicet luxuria magno fuerit, nisi, quod vomant, capacibus gemmis inter se propinaverint. [4] Video uniones non singulos singulis auribus comparatos; iam enim exercitatae aures oneri ferundo sunt; iunguntur inter se et insuper alii binis superponuntur; non satis muliebris insania viros superiecerat, nisi bina ac terna patrimonia auribus singulis pependissent. [5] Video sericas vestes, si vestes vocandae sunt, in quibus nihil est, quo defendi aut corpus aut denique pudor possit, quibus sumptis parum liquido nudam se non esse iurabit; hae ingenti summa ab ignotis etiam ad commercium gentibus accersuntur, ut matronae nostrae ne adulteris quidem plus sui in cubiculo, quam in publico ostendant. [10.1] Quid agis, avaritia? quot rerum caritate aurum tuum victum est! omnia ista, quae rettuli, in maiore honore pretioque sunt. Nunc volo tuas opes recognoscere, lamnas utriusque materiae, ad quam cupiditas nostra caligat. [2] At mehercules terra, quae, quidquid utile futurum nobis erat, protulit, ista defodit et mersit et ut noxiosis rebus ac malo gentium in medium prodituris toto pondere incubuit. Video ferrum ex isdem tenebris esse prolatum, quibus aurum et argentum, ne aut instrumentum in caedes mutuas deesset aut pretium. [3] Et tamen adhuc ista aliquam materiam habent; est, in quo errorem animorum oculus subsequi possit. Video istic diplomata et syngraphas et cautiones, vacua habendi simulacra, umbracula avaritiae quaedam laborantis, per quae decipiat animum inanium opinione gaudentem; quid enim ista sunt, quid fenus et calendarium et usura, nisi humanae cupiditatis extra naturam quaesita nomina? [4] Possum de rerum natura queri, quod aurum argentumque non interius absconderit, quod non illis maius, quam quod detrahi posset, pondus iniecerit: quid sunt istae tabellae, quid computationes et venale tempus et sanguinolentae centesimae? voluntaria mala ex constitutione nostra pendentia, in quibus nihil est, quod subici oculis, quod teneri manu possit, inanis avaritiae somnia. [5] O miserum, si quem delectat patrimonii sui liber magnus et vasta spatia terrarum colenda per vinctos et inmensi greges pecorum per provincias ac regna pascendi et familia bellicosis nationibus maior et aedificia privata laxitatem urbium magnarum vincencia! [6] Cum bene ista, per quae divitias suas disposuit ac fudit, circumspexerit superbumque se fecerit, quidquid habet, ei, quod cupit, conparet: pauper est. Dimitte me et illis divitiis meis redde; ego regnum sapientiae novi, magnum, securum; ego sic omnia habeo, ut omnium sint.” [11.1] Itaque cum <C.> Caesar illi ducenta donaret, ridens reiecit ne dignam quidem summam iudicans, qua non accepta gloriaretur. Di deaque, quam pusillo animo illum aut honorare voluit aut corrumpere! [2] Reddendum egregio viro testimonium est; ingentem rem ab illo dici audivi, cum miraretur Gaii dementia, quod se putasset tanti posse mutari: “Si temptare” inquit “me constituerat,

toto illi fui experiendus imperio.” Sapienti ergo donari aliquid potest, etiam si sapientis omnia sunt.

In *benef.* 7.8.3²⁸³, in un contesto in cui si disserta sul possesso del vero bene da parte del saggio, Seneca chiama ancora in causa Demetrio. Alla luce dell’analisi svolta nelle pagine precedenti, il compendio sulla *scientia utilis atque necessaria* di *benef.* 7.1.1 si configura come un brano in cui è plausibile pensare a una ricostruzione di un discorso di Demetrio, a una citazione vera e propria, in altri termini.

Per quanto riguarda il discorso di *benef.* 7.9.1, la situazione appare invece diversa. Dopo aver accennato alla *sapientia* di Demetrio, definita *exacta*, e poi alla sua *firma constantia*, Seneca menziona rapidamente l’eloquenza del filosofo, i cui tratti distintivi, plasmati su un modello retorico, che rifuggiva sottigliezze, in nome di un *impetus* e di un *ingens animus*, verranno analizzati tra breve.

Come leggiamo poco dopo, per Demetrio, a una *talis vita* corrisponde una *talis dicendi facultas* (7.8.3), a voler ancora una volta mettere in evidenza la grandezza dell’eloquenza del Cinico e soprattutto la *constantia*, cioè la sua coerenza di individuo. Sintetizzando quanto affermato nelle pagine precedenti, il dubbio polare se interpretare la figura di Demetrio come un *exemplum* o un *convicium* (7.8.3) offre uno spunto d’eccezionale interesse per comprendere il rapporto che Seneca stabilisce con il Cinico, segnato ‘in positivo’ da un potenziale emulativo fortissimo e, allo stesso tempo, ‘in negativo’ dalla consapevolezza di una superiorità morale ineguagliabile. È a questo punto che Seneca, per riallacciarsi alla nostra trattazione *De beneficiis*, formula l’ipotesi che qualche dio possa offrire i nostri beni a Demetrio, *sub lege certa*, cioè con il pieno diritto di proprietà, ma a condizione di non poterli donare (7.8.3 *Demetrio si res nostras aliquis deorum possidendas velit tradere sub lege certa, ne liceat donare*).

L’ipotesi di un qualche dio che voglia offrire i beni a Demetrio è un dettaglio su cui vale la pena soffermarsi, poiché sembra seguire uno schema retorico, che richiama in primo luogo la satira 1.1 di Orazio²⁸⁴. Al verso 15, dopo gli *exempla* diatribici sul tema della μεμψιμοιρία, Orazio esorta l’interlocutore ad ascoltare dove egli ha intenzione di approdare con il suo l’argomento²⁸⁵ (*ne te morer, audi quo rem deducam*), con un «signpost» espressivo, usando la definizione di Gowers²⁸⁶ che, a mio avviso, chiarisce bene la funzione retorica di esemplificazione, di standardizzata movenza che caratterizza quanto sta per seguire. Orazio propone l’esempio di un dio che offra la possibilità di mutare i ruoli della propria vita, di scambiare le parti che

²⁸³ Per il passo, si vedano Billerbeck, *Der Kyniker*, cit., pp. 20 sgg. e Griffin, *Seneca on Society*, cit., pp. 329 sgg., le quali tuttavia non riservano al passo l’attenzione che meriterebbe.

²⁸⁴ Cfr. Hor. *serm.* 1.1.15 sgg. *si quis deus “en ego” dicat / “iam faciam quod voltis: eris tu, qui modo miles, / mercator; tu, consultus modo, rusticus: hinc vos, / vos hinc mutatis discedite partibus. eia, / quid statis?” nolint. Atqui licet esse beatiss.*

²⁸⁵ L. De Vecchi, *Orazio. Satire. Introduzione, traduzione e commento*, Carocci, Roma 2013, p. 37 traduce: «ascolta dove vado a parare».

²⁸⁶ Cfr. Gowers, *Horace*, cit., p. 66.

sono state precedentemente assegnate, proposta, questa, che tuttavia viene rifiutata dai mortali infelici. L'immagine mutuata dal teatro è chiarita dal lessico tecnico impiegato (v. 18 *hinc mutatis discedite partibus*) e, come è stato notato unanimemente dagli studiosi²⁸⁷, le metafore teatrali in riferimento alla μεμψιμοιρία, sembrano trovare origine nella tradizione diatribica²⁸⁸. In Telete, per due volte la figura dell'attore è impiegata come analogia, per riflettere su una situazione umana²⁸⁹. A p. 16.4 Hense, troviamo invece delineata più chiaramente la metafora della vita come una rappresentazione scenica²⁹⁰. In particolare, i tre periodi della vita umana, dall'infanzia fino alla vecchiaia, sono paragonati alle tre parti di tragedia: il prologo, la parte mediana e la conclusione. Il passo che ritengo tuttavia più rilevante ai nostri fini è costituito da una citazione bionea²⁹¹ (fr. 16a Kind.): la Fortuna personificata è qui paragonata a una poetessa che assegna le parti agli uomini-attori, nella rappresentazione scenica della vita, in cui, nonostante il monito a rispettare il ruolo assegnato, è l'insoddisfazione per la propria sorte a caratterizzare le vite umane.

I versi oraziani *si quis deus "En ego" dicat / "iam faciam quod vultis eris tu* (vv. 15 sg.)" potrebbero dunque offrire un retroterra per il *si aliquis deorum possidendas velit* senecano, ma, per meglio comprendere il passo, è utile tentare di tracciare qui una se pur breve disamina della movenza retorica che consiste nel chiamare in causa un dio, che intervenga per concedere ed esaudire favori. Per Gowers, i versi della satira oraziana 1.1.15 sgg. sembrano raffigurare «a fantasy-scenario, reminiscent of Menippean satire or mime»²⁹²; l'influenza della menippea nella satira 1.1, sostenuta in prima battuta da Fritzsche²⁹³ e ribadita da Oltramare²⁹⁴, sarebbe inoltre decifrabile nell'immagine di Giove che, irato con gli uomini che rimangono insoddisfatti di sé,

²⁸⁷ Si veda ad esempio N. Rudd, *The Satires of Horace*, Cambridge University Press, Cambridge 1966, p. 278 nota 50; Minarini, *Q. Orazio Flacco*, cit., p. 54; K. Freudenburg, *The Walking Muse. Horace on the Theory of Satire*, Princeton University Press, Princeton 1993, p. 43 nota 92.

²⁸⁸ Per le metafore teatrali, ricco materiale – non solo diatribico – è raccolto da Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 148 sgg.; per le metafore teatrali impiegate invece in relazione alla morte, si veda ivi, p. 246; per una più diffusa trattazione e una più ampia raccolta di materiale bibliografico, si veda *infra* pp. 238 sgg. e note 197 e 201.

²⁸⁹ Cfr. Teles fr. 1, p. 3.5; 3, p. 21.4 Hense.

²⁹⁰ Teles fr. 2, p. 16.4-7 Hense ὡςπερ <ὁ> ἀγαθὸς ὑποκριτῆς εὖ καὶ τὸν πρόλογον εὖ καὶ τὰ μέσα εὖ καὶ τὴν καταστροφήν, οὕτω καὶ ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ εὖ καὶ τὰ πρῶτα τοῦ βίου εὖ καὶ τὰ μέσα εὖ καὶ τὴν τελευτήν; cfr. Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 246 sg.

²⁹¹ Si veda *supra* pp. 48 sg.; 79 sg. nota 55, per le considerazioni sull'effettiva lunghezza della citazione bionea, nel testo di Telete; riporto qui per intero la prima parte del fr. 16a Kind., con le metafore e le immagini dal teatro: Teles fr. 2, pp. 5.1-6.1 Hense (= fr. 16a Kind.) Δεῖ ὡςπερ τὸν ἀγαθὸν ὑποκριτὴν ὁ τι ἂν ὁ ποιητὴς περιθῆ πρόσωπον τοῦτο ἀγωνίζεσθαι καλῶς, οὕτω καὶ τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα ὁ τι ἂν περιθῆ ἢ τύχη. καὶ γὰρ αὐτῆ, φησὶν ὁ Βίων, ὡςπερ ποιήτρια, ὅτε μὲν πρωτολόγου, ὅτε δὲ δευτερολόγου περιτίθησι πρόσωπον, καὶ ὅτε μὲν βασιλέως, ὅτε δὲ ἀλήτου. μὴ οὖν βούλου δευτερολόγος ὦν τὸ πρωτολόγου πρόσωπον· εἰ δὲ μὴ, ἀνάρμοστόν τι ποιήσεις; cfr. il ricco commento di Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 158 sgg.

²⁹² Cfr. Gowers, *Horace*, cit., p. 66.

²⁹³ Fritzsche, *Menipp*, cit., p. 27.

²⁹⁴ Cfr. Oltramare, *Les origines*, cit., p. 139: «Le passage fameux *quid causae* [...] est nettement ménippique».

persino dopo il cambiamento della propria sorte, gonfia le guance (vv. 21 sg. *qui causae est merito quin Iuppiter ambas / iratus buccas inflet*), avvicinabile all'*Icaromenippo* luciano, in cui Giove è descritto nel soffiare sopra le preghiere degli empi, per respingerle verso il basso (§ 25 ἀπέμπεν [scil. Ζεύς] ἀποφυσῶν κάτω)²⁹⁵.

Un contesto affine a quello di *serm.* 1.1.15 sgg. è in primo luogo rilevabile in un frammento della commedia di Menandro Θεοφορουμένη²⁹⁶, in cui Cratone narra in prima persona l'ipotesi di un dio che sopraggiunge (v. 1 εἴ τις προσελθῶν μοι θεῶν), offrendogli la possibilità di rinascere sotto forma di un'altra creatura. La preghiera di Cratone è quella di venire trasformato in qualunque essere, a eccezione dell'uomo, «poiché la sua fortuna è ingiusta ed è la sola creatura a essere depressa», come prefigurando il tema diatribico dell'insoddisfazione della propria sorte, che caratterizza gli umani.

Il passo che tuttavia si avvicina maggiormente al contesto oraziano, come è stato notato a partire da Gercke²⁹⁷, viene dalla dissertazione 21 di Massimo di Tiro²⁹⁸, in cui si presenta l'ipotesi di un dio che, «come fossero attori drammatici» spoglia ciascuno della vita presente, concedendo la vita di qualcun altro, ma ottenendo, anche in questo caso, l'infelicità degli uomini²⁹⁹.

Proprio per il passo bionico in cui è presente la metafora teatrale della vita come un dramma scenico, caratterizzato dall'insoddisfazione per i ruoli assegnati, commentatori e studiosi hanno ipotizzato³⁰⁰ che anche la rappresentazione dello scambio

²⁹⁵ J.A. Hall, *Lucian's Satire*, Arno Press, New York 1981, pp. 110-112 respinge l'idea di una vicinanza tra le due immagini, rilevando, per quella oraziana, precedenti significativi nella letteratura latina; Camerotto, *Luciano*, cit., p. 133, nel suo commento all'*Icaromenippo* luciano, si mostra d'accordo con la studiosa.

²⁹⁶ Men. fr. 223 K. εἴ τις προσελθῶν μοι θεῶν λέγοι Ἐκράτων, / ἐπὶ ἀποθάνης, αὐθὶς ἐξ ἀρχῆς ἔσει· / ἔσει δ' ὅ τι ἂν βούλη, κύων, πρόβατον, τράγος, / ἄνθρωπος, ἵππος· δις βίωσαι γάρ σε δεῖ· / εἰμαρμένον τοῦτ' ἔστιν, ὅ τι βούλει δ' ἑλοῦ· / ἅπαντα μᾶλλον, εὐθὺς εἰπεῖν ἂν δοκῶ, / ποιεῖ με πλὴν ἄνθρωπον· ἀδίκως εὐτυχεῖ / κακῶς τε πράττει τοῦτο τὸ ζῶον μόνον; sul passo, si vedano le considerazioni di L. Radermacher, *Die Wahl der Lebensgüter*, «Wiener Studien», 47, 1929, p. 84.

²⁹⁷ Cfr. A. Gercke, *Die Komposition der ersten Satire des Horaz*, «Rheinisches Museum für Philologie», 48, 1893, p. 42; Heinze, *De Horatio*, cit., p. 16.

²⁹⁸ Max. Tyr. 15.1 Hobein Καὶ τίς θεῶν, ὡσπερ ἐν δράματι ὑποκριτάς, ἀποδύσας ἕκαστον τοῦ παρόντος βίου καὶ σχήματος μεταμφίσει τὰ τοῦ πλησίον· αὐθὶς αὖ οἱ αὐτοὶ ἐκείνοι ποθήσουσι μὲν τὰ πρότερα, ὀδυροῦνται δὲ τὰ παρόντα.

²⁹⁹ Radermacher, *Die Wahl*, cit., p. 85 ipotizza che l'immagine del dio che offre qualcosa fosse diffusa anche nelle favole e la supposizione dello studioso è confermata dalla favola 22 di Aviano, *De cupido et invidio*, in cui Giove manda Febo sulla terra per conoscere le *ambiguae hominum mentes* (v. 1). Si vedano in particolare i vv. 5-7 *Obtulit et precibus cum peteretur, ait: / Praestandi facilis, nam quaeque rogaverit unus, / protinus haec alter congeminata feret*.

³⁰⁰ Minarini, *Q. Orazio Flacco*, cit., p. 52, seguita, nella sua interpretazione, nella recente edizione De Vecchi, *Orazio*, cit., afferma che «la figura del dio che interviene a esaudire i desideri umani era frequente nella filosofia popolare», citando subito dopo Bione e Massimo di Tiro. Come affermato, che la figura del dio che sopraggiunge ed esaudisce un desiderio sia un elemento bionico, rimane tuttavia solo una supposizione.

di ruoli messa in scena dal dio³⁰¹, presente in Orazio e Massimo di Tiro, potesse essere di origine diatribica. Heinze³⁰² in particolare, mette in correlazione il *si quis deus* oraziano con l'affermazione εἰ λάβοι [...] φωνὴν τὰ πράγματα [...] καὶ δύνατο δικαιολογεῖσθαι [...] con cui Bione³⁰³ introduce il discorso formulato da Πενία, citato da Telete subito dopo la metafora teatrale bionea. Kiessling-Heinze³⁰⁴ ipotizzano inoltre per la movenza, oltre a un retroterra diatribico, un'influenza della menippea.

Proprio da Seneca, a mio avviso, potrebbe arrivare una conferma che la movenza del «*deus ex machina* who offers a new life», citando ancora Gowers³⁰⁵, possa essere di origini diatribiche. Il passo in questione, sfuggito ai commentatori, proviene dall'epistola 96. Nella conclusione della lettera, Seneca formula a Lucilio l'augurio che gli dèi e le dee non permettano al suo destinatario di essere posto dalla Fortuna *in deliciis*: § 4 *neque di neque deae faciant ut te fortuna in deliciis habeat*. Già in questa affermazione, Seneca sembra riecheggiare il tema, presente in Bione, della Fortuna che assegna i ruoli della vita-commedia. Se non si tratta di assegnare le precise parti che l'uomo-attore è invitato a rispettare, in questo caso, la sorte appare comunque convocata a decidere sulla qualità, sulla 'collocazione morale' per così dire, della vita umana. Di seguito, Seneca esorta Lucilio a interrogarsi, qualora si profili l'intervento di un dio che gli permetta di scegliere, se preferirebbe vivere in un mercato o in un accampamento, con ancora la formula retorica *si quis [...] deus* (§ 5 *ipse te interroga, si quis potestatem tibi deus faciat, utrum velis vivere in macello an in castris*). Nel passo non soltanto è presente il tema del dio che offre in forma di un favore, una *potestas*, ma anche il motivo della vita come una battaglia, metafora, questa, tra le formule espressive predilette dalla diatriba, bene sintetizzata dalla chiosa senecana *atqui vivere, Lucili, militare est*.

L'ipotesi di un dio che arrivi ed esaudisca un desiderio è ancora formulata in Orazio, nella satira 2.7.24³⁰⁶, in un contesto in cui non è proposto tuttavia un mutamento della propria condizione esistenziale, ma la possibilità di vivere nei tempi antichi, lodati dal poeta (*ad illa deus subito te agat*). Offerta che però, come asserisce Davo, non può che essere rifiutata dal poeta (*usque recuses*). Anche Cicerone, nel *De senectute* 83, immagina la possibilità che un dio gli proponga di ritornare a essere

³⁰¹ A. Kiessling e R. Heinze (a cura di), *Quintus Horatius Flaccus. Satiren*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1961⁸ (edd. origg. 1895, 1914², 1921³, 1930⁴, 1955⁵, 1957⁶, 1959⁷), p. 11.; Heinze, *De Horatio*, cit., p. 16; Radermacher, *Die Wahl*, cit., p. 86: «Die Vortstellung des von einem Gotte veranlaßten Rollentausches wird die einzige Zutat des Bion sein, der sich gern auf Schauspiel und Schauspieler bezieht (*Teletis Reliquiae*² S. 3 und 5 Hense)».

³⁰² Heinze, *De Horatio*, cit., p. 17.

³⁰³ Fr. 17 Kind. (= Teles fr. 2, p. 6.8-10 Hense).

³⁰⁴ Cfr. Kiessling-Heinze, *Quintus Horatius*, cit., vol. I, p. 11.

³⁰⁵ Gowers, *Horace*, cit., p. 67.

³⁰⁶ Cfr. Hor. *serm.* 2.7.22 sgg. *Laudas / fortunam et mores antiquae plebis, et idem, / siquis ad illa deus subito te agat, usque recuses*; si vedano Minarini, *Q. Orazio Flacco*, cit., p. 52; Gowers, *Horace*, cit., p. 67 «the hypocrisy of H.'s own *mempsimoiria* is attacked at 2.7.22-24».

giovane. Come per Orazio, alla proposta segue un rifiuto certo: *et si quis deus mihi largiatur, ut ex hac aetate repuerascam et in cunis vagiam, valde recusem*.

Per tornare al passo del *De beneficiis*, Seneca, nell'impiegare il motivo del dio che interviene proponendo un'offerta, sembra adattarsi al contesto retorico *de divitiis*, formulando quindi l'ipotesi che a dover essere donate siano le ricchezze umane. Con ferma convinzione, espressa dal verbo del giuramento *adfirmo*³⁰⁷, Seneca esprime anche l'impossibilità che Demetrio possa mai accettare una tale offerta (*adfirmaverim repudiaturum dicturumque*). L'elemento del rifiuto, codificato già da Orazio e Cicerone, rappresenta in questo caso anche un'affermazione di autarchia, poiché il Cinico, come si vedrà tra poco, riterrà di possedere già tutti i beni 'spiritualmente' e filosoficamente validi dentro di sé: 7.10.5 *ego sic omnia habeo, ut omnium sint*. Inoltre, se nelle pagine precedenti abbiamo dimostrato come, sul presupposto cinico dell'autarchia e dell'annullamento dei bisogni, il filosofo cinico potesse essere paragonato a un dio, il rifiuto di Demetrio di un'offerta divina è anche funzionale a rappresentare questa condizione di totale uguaglianza, in cui non vi è niente che il filosofo possa aver bisogno di accettare da un dio.

Ecco che, dopo l'immagine del dio che propone le ricchezze, il discorso viene deliberatamente composto nei termini della risposta immaginaria che Demetrio potrebbe dare di fronte a una tale offerta³⁰⁸, di un monologo ideale ed ipotetico che segue uno schema di esibita finzione diatribica, per cui ci sentiamo legittimati a impiegare il termine *sermocinatio*³⁰⁹. Se l'operazione retorica 'fittizia' è dunque deliberatamente svelata, leggendo la *sermocinatio* non possiamo escludere che Seneca faccia comunque riferimento a tematiche realmente sviluppate da Demetrio o che riproponga lo stile e le caratteristiche della sua eloquenza³¹⁰. Dal momento che, poco prima, Seneca aveva elogiato la *dicendi facultas* di Demetrio, la mia impressione è che qui Seneca possa aver costruito l'articolata risposta sulla base di figure e tecniche retoriche che il Cinico era solito impiegare nei suoi discorsi, come a offrire una prova, uno *specimen* ideale dell'eloquenza del filosofo. Nell'analisi della citazione bionea riportata nel *De beneficiis* 7.7.1, per cui abbiamo ipotizzato che Demetrio ne potesse rappresentare la fonte intermedia, abbiamo identificato nell'ἐνάργεια un tratto distintivo che è presente – lo vedremo tra breve – anche nel discorso preso ora in esame. Ritengo che il discorso fatto pronunciare a Demetrio si svolga nella modalità di una vera e propria *peroratio*, simulando una sorta di situazione processuale in cui in

³⁰⁷ Per il verbo *adfirmo*, si osservi esempio Liv. 29.23 *Et inter aliam gratulationem ut publicum quoque foedus privato adiceretur societas inter populum Carthaginiensem regemque, data ultro citroque fide eosdem amicos inimicosque habituros, iure iurando adfirmatur*.

³⁰⁸ Del tutto efficaci le parole di Albertini, *La composition*, cit., p. 309: «Sénèque imagine une diatribe que pourrait prononcer Démétrius».

³⁰⁹ Per la figura retorica della *sermocinatio*, cfr. Lausberg, *Handbook*, cit., pp. 366-370, §§ 820-825; per le definizioni degli antichi, si veda *Rhet. Her.* 4.54; Quint. *inst.* 9.2.29.

³¹⁰ Fowler, *The sources*, cit., p. 32 nega che il brano possa realmente rifarsi a un discorso o a un brano di Demetrio: «Where Demetrius is mentioned again (section VII) it is rather as a brilliant example of cynicism in his practical life than as a writer».

prima istanza la *luxuria* e poi la personificazione dell'*avaritia* svolgono il ruolo di imputati³¹¹. Come vedremo, un'importanza fondamentale, per tale simulazione processuale, rivestono le figure retoriche relative alla vista. Afferma Hine: «by placing this speech in Demetrius' mouth, rather than presenting the same ideas in his own voice, Seneca simultaneously gives a flavour of the character and oratorical ability of Demetrius, and enlists his authority to support his own argument»³¹². Sono d'accordo con lo studioso nel ritenere il brano del *De beneficiis*, se non una citazione di Demetrio, almeno una riproduzione ideale dei temi trattati nelle sue dissertazioni e delle sue tecniche retoriche. Seneca veicola in questo modo idee che non soltanto poteva condividere, come afferma giustamente Hine, ma che anzi rappresentavano per lui un ideale morale *exactus*, cioè perfetto, per impiegare l'immagine del *De beneficiis*, su temi come il possesso di beni e ricchezze. Non va inoltre dimenticato che Demetrio doveva svolgere una fervida attività forense e che è proprio riguardo alla decisione di intraprendere la causa tanto delicata contro Elvidio Prisco, che Tacito arriva a formulare il celebre giudizio *ambitiosius quam honestius*³¹³. Come già riportato, Griffin attribuisce così tanta importanza all'attività oratoria di Demetrio, al punto di interpretare come «a rhetorical tour de force» la decisione di difendere Egnazio Celere, nel processo contro Prisco³¹⁴.

Tornando all'esordio della nostra *sermocinatio*³¹⁵, Demetrio, di fronte alla possibile offerta dei beni umani, pur offerti dal dio, risponde di non volersi legare a «questo peso inestricabile» (7.9.1 *Ego vero me ad istud inextricabile pondus non adligo*): quest'immagine sembra rimandare all'epistola 108.14, in cui Attalo definisce «un peso grave da sopportare» quanto eccede i limiti dell'*usus*, cioè del necessario³¹⁶. Il rifiuto di Demetrio a «calare nella feccia profonda della ricchezza un uomo libero da impacci» (*nec in altam faecem rerum hunc expeditum hominem demitto*), caratterizzato dall'espressione *alta faex*, è inoltre chiarito da epistole in cui il medesimo ter-

³¹¹ Si veda anche *benef.* 2.13.1, in cui Seneca rivolge una lunga apostrofe alla personificazione della superbia: *O superbia, magnae fortunae stultissimum malum!* sulle personificazioni rimando qui alla recente raccolta di saggi G. Moretti e A. Bonandini (a cura di), *Persona ficta. La personificazione allegorica nella cultura antica fra letteratura, retorica e iconografia*, Università degli Studi di Trento-Dipartimento di studi Letterari, Linguistici e Filologici, Trento 2012; le pagine che seguono rappresentano una versione rielaborata e ampliata di quanto già pubblicato nel mio articolo Del Giovane, *Retorica*, cit.

³¹² H. Hine, *Form and Function of Speech in the Prose Works of the Younger Seneca*, in D.H. Berry e A. Erskine (a cura di), *Form and Function in Roman Oratory*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 213.

³¹³ Cfr. *supra* p. 83.

³¹⁴ Vedi *supra* p. 83 nota 72.

³¹⁵ Sen. *benef.* 7.9.1 *Ego vero me ad istud inextricabile pondus non adligo nec in altam faecem rerum hunc expeditum hominem demitto. Quid ad me defers populorum omnium mala? quae ne daturus quidem acciperem, quoniam multa video, quae me donare non deceat.*

³¹⁶ Sen. *epist.* 108.14 *Cum vero commendare paupertatem coeperat et ostendere quam quidquid usum excederet pondus esset supervacuum et grave ferenti; cfr. infra pp. 168; 189.*

mine *faex* indica la sozzura delle miniere, la feccia che ricopriva l'oro e l'argento, nascosti nella profondità della terra³¹⁷.

L'autodefinirsi *expeditus homo* trova ancora una marcata corrispondenza in contesti in cui è elogiata una morale austera a tinte ciniche. Citerei in primo luogo il *De tranquillitate animi* 14.3³¹⁸, in cui Seneca ricorda l'episodio di Zenone, vittima di un naufragio in cui tutti i suoi beni erano andati sommersi. La risposta del filosofo "*iubet [...] me fortuna expeditius philosophari*" ci mostra proprio l'impiego dell'avverbio *expeditus*³¹⁹ nella sua forma comparativa, a voler indicare una condizione di libertà da quegli *impedimenta* materiali che costituivano un ostacolo per il raggiungimento della sapienza, il *philosophari*, appunto. L'epistola 90³²⁰ rappresenta un esempio altrettanto significativo, poiché sembra formulare un vero e proprio elogio dell'attitudine cinica al soddisfacimento dei soli bisogni naturali. Al § 13, al *sapiens* dei tempi antichi è attribuito l'uso di un *facilis victus*, e subito dopo, Seneca precisa che anche nell'età contemporanea (*hoc saeculo*) il *sapiens* desidera essere *quam expeditissimus*, cioè il più libero possibile da impacci. Non è un caso che subito di seguito compaia il nome di Diogene, a sancire e a esplicitare il concetto di totale affrancamento dai *supervacua*, che «impacciano»³²¹. Anche nelle *Naturales quaestiones*, nella prefazione al primo libro³²², è rilevabile un quadro affine, per immagini e ideologia, a quanto affermato da Demetrio. In questo caso, vengono descritti gli *ingentia spatia* del cielo, cui ha accesso anche l'*animus*. L'unica condizione prevista è quella di portare con sé il minimo degli elementi corporei e di essersi deterso da ogni impurità, dove l'espressione *sordidum omne* esprime il medesimo concetto di sozzura che è reso dall'*alta faex* del *De beneficiis*. Ancora, per potersi innalzare, all'*animus* è richiesto di essere *expeditus levisque*, cioè «libero da impacci e leggero», dove ritorna l'uso dell'aggettivo *expeditus*, e di essere contento del poco (*contentus modico*), a voler descrivere uno sforzo escatologico dell'anima, che corrisponda a un esercizio pratico della *virtus* e che, più precisamente, si traduce nella liberazione dei beni superflui e nell'adesione a uno stile di vita improntato a un ideale di moderazione. È a questo punto della sua orazione, se così possiamo definirla, che Demetrio evoca la visione

³¹⁷ Cfr. *epist.* 94.58 *Nihil est istis quamdiu mersa et involuta caeno suo iacent foedius, nihil obscurius, quidni? quae per longissimorum cuniculorum tenebras extrahuntur; nihil est illis dum fiunt et a faece sua separantur informius*; 90.45 *Illi (scil. antiqui homines) quidem non aurum nec argentum nec perlucidos <lapis in> ima terrarum faece quaerebant*.

³¹⁸ Per l'episodio, e le sue variazioni, si veda *supra* pp. 60 sgg.

³¹⁹ Cfr. Garbarino, *Naufragi*, cit., p. 155, che associa giustamente l'episodio di Zenone alla volontà senecana, espressa nell'epistola 87.11, di liberarsi dagli *impedimenta*: «i beni materiali, di cui il naufragio ha privato totalmente Zenone, erano *impedimenta*, ossia bagagli, ma anche intralci sulla via della sapienza, lungo la quale il filosofo ha potuto, una volta liberatosi di essi, procedere più agevolmente».

³²⁰ *Sen. epist.* 90.13 *sapiens facilis victu fuit. Quidni? Cum hoc quoque saeculo esse quam expeditissimus cupiat*.

³²¹ *Ibidem*, *Quomodo, oro te, convenit ut et Diogenem mireris et Daedalum?*; cfr. *supra* p. 61 e nota 245.

³²² *Sen. nat.* 1 *praef.* 11 *Sursum ingentia spatia sunt, in quorum possessionem animus admittitur: at ita si minimum secum ex corpore tulit, si sordidum omne detersit, et expeditus levisque ac contentus modico emicuit*.

delle ricchezze, che rappresenterebbero quindi le prove, gli *argumenta* di colpevolezza contro la *luxuria*: 7.9.1 *volo sub conspectu meo ponere, quae gentium oculos regumque praestringunt, volo intueri pretia sanguinis animarumque vestrarum*. L'insistenza sulla sfera sensoriale della vista, sullo sguardo, strumento capace di rivelare la verità, è offerta dalla presenza di verbi ed espressioni che rimandano all'azione del vedere: *sub conspectu ponere; intueor; oculos praestringere*, formula, quest'ultima, che ritroviamo nel linguaggio satirico e declamatorio³²³, e presente in Seneca, in contesti in cui si esecrano i beni appariscenti, ma effimeri, che abbagliano gli occhi³²⁴ e distolgono dalla virtù³²⁵. Tra gli oggetti del lusso osservati troviamo la *domus splendida, la cohors culta servorum, la lectica formosis inposita calonibus*³²⁶, con l'impiego di un'aggettivazione che insiste sui concetti di raffinatezza e bellezza esteriore.

Subito dopo, Demetrio chiede che gli vengano posti davanti agli occhi i bottini ottenuti dalla vittoriosa *luxuria*, ancora a dimostrare la necessità quasi di far toccare con mano le prove dei crimini connessi: 7.9.2 *prima mihi luxuriae spolia proponere, sive illa vis per ordinem expandere sive, ut est melius, in unum acervum dare*. Il ri-

³²³ Cfr. ad esempio Lucil. 1094 M. *praestringatque oculorum aciem splendore micanti*; Plaut. Mil. 4 *Praestringat oculorum aciem in acie hostibus*; Varro Men. 27 C. *Non mirum si caecutis; aurum enim non minus praestringit oculos quam ὁ πολὺς ἄκρατος*; cfr. con la stessa sfumatura di significato anche Cic. *Cato* 42 *Impedit enim consilium voluptas, rationi inimica est, mentis ut ita dicam praestringit oculos nec habet ullum cum virtute commercium*; *Rhet. Her.* 4.63 *Nonne vobis videtur dicere: "Da<rem> si mihi molesti non essetis?" Cum vero sinistra mentum sublevavit, existimat se gemmae nitore et auri splendore aspectus omnium praestringere*; Quint. *decl.* 252.18 *Latius possidebitis et numerosiores familias vestras ignorabitis, magnam partem civitatis occupabunt domus vestrae, ingens pondus argenti praestringet oculos*.

³²⁴ Per una puntualizzazione sul tema delle ricchezze che abbagliano, cfr. F.R. Berno, *Ocliferia* (*Sen. epist.* 33, 3): *la filosofia in vetrina*, «Paideia», 58, 2003, pp. 43 sg.

³²⁵ In *epist.* 48.11, ad esempio, nella polemica sui falsi sillogismi e sulle sottigliezze retoriche, Seneca ribadisce l'importanza di una predicazione filosofica orientata in senso fortemente etico e basata su un'eloquenza *aperta et simplex*. Il primo scopo, la promessa del dettato morale dovrebbe essere proprio quella di riuscire a non farsi abbagliare dal fulgore dell'oro, con l'impiego dell'espressione *praestringere oculos* in relazione all'*auri fulgor*, retoricizzata a rappresentare la vana ricchezza che abbaglia e che distoglie dalla contemplazione delle cose divine: *quid disceditis ab ingentibus promissis et grandia locuti, effecturos vos ut non magis auri fulgor quam gladii praestringat oculos meos*. Interessante è inoltre notare come il termine *fulgor*, in associazione al verbo *praestringo*, compaia anche in Tacito *ann.* 14.54, nel discorso di congedo che Seneca rivolge al suo ex pupillo Nerone: *nec me in paupertatem ipse detrudam, sed traditis quorum fulgore praestringor, quod temporis hortorum aut villarum curae seponitur in animum revocabo*, come a ribadire la potenza retorica di un lessico visivo che, nel Seneca del ritiro filosofico, assume un preciso significato morale negativo; sul tema, cfr. G. Solimano, *La prepotenza dell'occhio*, D.AR.FI.CL.ET, Genova 1991, p. 101 nota 19; Berno, *Ocliferia*, cit., p. 43 nota 19; sul discorso degli *Annales*, ricco di «reminiscenze senecane», cfr. Degl'Innocenti Pierini, *Tra filosofia*, cit., p. 74 nota 70, con bibliografia.

³²⁶ Nell'epistola 87.5, agli stolti sono associate le azioni di *insanire, errare, stupere* in relazione ai *supervacua*. Tra i beni materiali (*patrimonia*) elencati, compare la *domus formosa* e la *familia speciosor*: *Contra totius generis humani opiniones mittenda vox erat: "insanitis, erratis, stupetis ad supervacua, neminem aestimatis suo. Cum ad patrimonium ventum est, diligentissimi computatores sic rationem ponitis singulorum quibus aut pecuniam credituri estis aut beneficia (nam haec quoque iam expensa fertis): late possidet, sed multum debet; habet domum formosam, sed alienis nummis paratam; familiam nemo cito speciosorem producet, sed nominibus non respondet"*.

chiamo ai *luxuriae spolia*³²⁷, oltre a potenziare icasticamente il processo retorico di personificazione del Lusso, e a chiarire quindi la movenza processuale in cui comparirebbe come colpevole, sembra inoltre voler evocare, l'immagine di un corteo trionfale³²⁸ in cui fanno mostra di sé ricchi bottini di guerra. Come si affermava poco sopra, nel capitolo 9.1, si tratta di oggetti «acquistati al prezzo del sangue e della vita» (*pretia sanguinis animarumque vestrarum*), alludendo a terribili guerre di conquista, che permettevano l'indebito appropriamento di ricchezze. Il discorso di Demetrio sembra così configurarsi come una simulazione di un'orazione pronunciata in *Luxuriam*, in cui convivono raffinati processi retorici, ma anche scorcì evocativi delle immagini del mondo romano contemporaneo, elevate, nell'ottica cinica, a simbolo della dilagante corruzione morale.

L'insistenza a voler porre qualcosa sotto gli occhi a chi ascolta o legge richiama il procedimento retorico della διατύπωσις ο ύποτύπωσις, impiegata per conseguire l'ἐνάργεια o *evidentia*³²⁹, cioè la «vividezza» o «chiarezza espositiva». Nella *Rhetorica ad Herennium*, l'ἐνάργεια corrisponde alla *demonstratio*³³⁰, discussa tra le *exornationes sententiarum* del IV libro³³¹ con queste parole «quando una cosa viene espressa con parole, così che sembra che il fatto si svolga e la cosa si trovi sotto gli occhi» (§ 68 *demonstratio est, cum ita verbis res exprimitur, ut geri negotium et res ante oculos esse vide<a>tur*). Ancora, Cicerone nel *De oratore*³³², nella rassegna delle figure retoriche che producono una «grande impressione», esorta a impiegare una «spiegazione chiara delle cose, come se stessero accadendo, in un certo senso, ponendole sotto gli occhi dell'uditorio» (*explanatio rerumque, quasi geruntur, sub aspectum paene subiectio*). Quintiliano³³³ tratta naturalmente in più casi la tecnica del 'mettere sotto agli occhi'. impiegata per ottenere l'*evidentia*, ora definendo l'ἐνάργεια una *narrationis*

³²⁷ Per l'idea di trafugamento e spoliazione di beni della natura, in associazione alla polemica sul lusso degli uomini, cfr. Lucan. 10.139 sg. *plena maris rubri spoliis colloque comisque / divitias Cleopatra gerit cultuque laborat*.

³²⁸ Si veda *infra* pp. 187 sgg. per la descrizione del trionfo cui assiste Attalo.

³²⁹ Per l'ἐνάργεια, vedi *supra* p. 68 nota 286, in cui si discuteva della vividezza espositiva nella citazione di Bione del *De beneficiis*, per cui, non a caso, avevamo supposto la mediazione di Demetrio.

³³⁰ *Rhet. Her.* 4.68 *Demonstratio est, cum ita verbis res exprimitur, ut geri negotium et res ante oculos esse vide<a>tur. Id fieri poterit, si, quae ante et post et in ipsa re facta erunt, comprehendemus aut a rebus consequentibus aut circum instantibus non recedimus*; cfr. Calboli, *Cornifici Rhetorica*, cit., pp. 435 sg.; Manieri, *L'immagine*, cit., p. 140; Berardi, *La dottrina*, cit., pp. 181 sgg.

³³¹ Sempre nella *Rhetorica ad Herennium*, nella figura della *descriptio*, che riguarda le *res consequentes*, troviamo una 'specializzazione' della *demonstratio*, una sua speciale applicazione: 4.51 *Descriptio nominatur quae rerum consequentium continet perspicuam et dilucidam cum gravitate expositionem, hoc modo [...]*; cfr. Leeman, *Orationis*, cit., p. 41; Calboli, *Cornifici Rhetorica*, pp. 400 sg.; Manieri, *L'immagine*, cit., pp. 139 sg.; Berardi, *La dottrina*, cit., pp. 181 sgg.

³³² *Cic. de orat.* 3.202 *Nam et commoratio una in re permultum movet et inlustris explanatio rerumque, quasi geruntur, sub aspectum paene subiectio; quae et in exponenda re plurimum valent et ad inlustrandum id, quod exponitur, et ad amplificandum*.

³³³ Per uno studio sull'ἐνάργεια in relazione a Quintiliano, utile B.F. Scholz, *Sub oculos subiectio. Quintilian on ekphrasis and enargeia*, in V. Robillard e E. Jongeneel (a cura di), *Pictures into Words. Theoretical and Description Approaches to Ekphrasis*, VU University Press, Amsterdam 1998, pp. 73-99.

*virtus*³³⁴, ora inserendola tra gli *ornatus* del discorso³³⁵, quando non è messa in relazione alla mozione degli affetti³³⁶. In particolare, in *inst.* 9.2.40-41³³⁷, si ricorda il passo sopra citato di Cicerone nel descrivere *illa [...] sub oculos subiectio*, che si ha «quando non si indica una cosa avvenuta, ma si mostra come sia avvenuta, e non lo si fa nel suo complesso, ma parte per parte». In *inst.* 8.62-67 si afferma l'importanza di *exprimere* e *ostendere* agli occhi del giudice i fatti su cui poi lui sarà chiamato a emettere una sentenza³³⁸. *Ego certe mihi cernere videor* afferma Quintiliano³³⁹, dopo una descrizione dalle *Verrine* ciceroniane in cui secondo lui è possibile letteralmente *videre* le persone, i luoghi e gli oggetti citati³⁴⁰. Lo stesso Cicerone³⁴¹, nella rappresentazione di un banchetto di dissoluti, esordisce: *videbar videre [...]*, raffigurando icasticamente e con precisione di dettagli la scena. L'enfatico commento di Quintiliano non lascia dubbi sulla potenza e sulla chiarezza descrittiva di Cicerone: *quid plus videret qui intrasset?*

La movenza di rappresentarsi *ante oculos* le criminose prove del lusso, nel discorso di Demetrio, genera inevitabilmente uno scorcio immaginifico sugli oggetti che divengono così *visiones*, φαντασῖαι, da cui naturalmente scaturirà una vivida chiarezza espositiva, suggellata dalla potenza di una, se pur retorica, autopsia: 7.9.2 *video elaboratam scrupulosa distinctione testudinem*³⁴² *et foedissimorum pigerrimorumque animalium testas ingentibus pretiis emptas [...]* *video istic mensas et aestimatum lignum senatorio censu*³⁴³ [...] *video istic crystallina*³⁴⁴ [...] *video murrea pocu-*

³³⁴ Cfr. Quint. *inst.* 4.2.63-64; 4.2.122.

³³⁵ Ivi, 8.3.61-71; 9.2.40-41.

³³⁶ Ivi, 6.2.32.

³³⁷ Ivi, 9.2.40 *Illa vero, ut ait Cicero, sub oculos subiectio tum fieri solet cum res non gesta indicatur sed ut sit gesta ostenditur, nec universa sed per partis: quem locum proximo libro subiecimus evidentiae*; cfr. Berardi, *La dottrina*, cit., p. 138; sull'ἐνάργεια, e sulle diverse interpretazioni dell'*ostendere* senecano, considerazioni interessanti in R. Gazich, *Ostendere et demonstrare: valenze metateatrali di un'intenzione precettistica in Seneca*, «Aevum antiquum», 4, 2004, pp. 209-227.

³³⁸ Quint. *inst.* 8.3.62 *Non enim satis efficit neque, ut debet, plene dominatur oratio si usque ad aures valet, atque ea sibi iudex de quibus cognoscit narrari credit, non exprimi et oculis mentis ostendi.*

³³⁹ Ivi, § 65 *Ego certe mihi cernere videor et vultum et oculos et deformes utriusque blanditias et eorum qui aderant tacitam aversionem ac timidam verecundiam.*

³⁴⁰ Sul personale e fondamentale contributo dell'ascoltatore, che è stimolato a immaginare e quindi a visionare, come nel caso di Quintiliano in relazione al passo delle *Verrine*, dettagli non menzionati dall'oratore, cfr. Webb, *Imagination*, cit., pp. 122-124; Ead., *Ekphrasis*, cit., pp. 107-110; A. Vasaly, *Representations. Images of the World in Ciceronian Oratory*, University of California Press, Berkeley 1993, pp. 98 sg: «Only in Quintilian (8.3.64) is there any recognition that the words of description, once filtered through the individual consciousness of the listeners, might stimulate different images, thoughts, and emotions in the mind of each individual».

³⁴¹ Quint. *inst.* 8.3.66 *Videbar videre alios intrantis, alios autem exeuntis, quosdam ex vino vacillantis, quosdam hesterni ex potatione oscitantis. Humus erat immunda, lutulenta vino, coronis languidulis et spinis cooperta piscium*; si tratta del fr. 1, p. 27 P. della *Pro Gallio*, citato anche in *inst.* 11.3.165 e poi dal retore Aquila Romano (p. 9.12-11.3 Elice); cfr. Berardi, *La dottrina*, cit. p. 150.

³⁴² Sui gusci di tartaruga, impiegati solitamente come rivestimento prezioso di oggetti, si osservi ad esempio Varro *ling.* 9.47; *Ov. met.* 2.737; *Stat. silv.* 2.4.11; *Iuv.* 14.308.

³⁴³ Sulla particolarità e la preziosità delle tavole di legno, cfr. *Plin. nat.* 13.96 e sgg.; *Mart.* 14.85; cfr. anche le mense scintillanti additate da Ofello in *Hor. serm.* 2.2.4 *Discite non inter lances mensasque nitentis.*

la³⁴⁵ [...] *video uniones*³⁴⁶ [...] *video sericas vestes* [...]. Anche in questo caso si vedono gli oggetti evocati dal moralismo retorico tradizionale³⁴⁷: gusci di tartaruga, conchiglie, tavoli di legno pregiato, cristalli e tazze di murra (agata?), perle, vesti di seta, con un preciso riferimento alle tuniche trasparenti delle donne³⁴⁸, toccando una polemica che, dopo la tradizione satirico-moralistica ed elegiaca, ritroviamo anche nella retorica di scuola³⁴⁹. Ma, al di là di simili contesti, importante mi sembra il confronto con un passo delle *Controversiae* senecane, in cui Porcio Latrone, nel dissertare proprio sull'impudicizia delle matrone, attraverso la figura della *sub oculos subiectio*, immagina e plasma davanti ai suoi occhi la rappresentazione di donne spudorate e «poco più che coperte che se fossero nude»: *contr. 2.7.4 prodite mihi fronte in omne lenocinium composita, paulo obscurius quam posita veste nudae, exquisito in omnes facetias sermone, tantum non ultero blandientes, ut quisquis viderit non metuat accedere; deinde miramini, si, cum tot argumentis impudicitiam praescripseritis, cultu, incessu, sermone, facie, aliquis repertus est, qui incurrenti adulterae se non subduce-*

³⁴⁴ Sui vasi di cristallo, si veda Plin. *nat.* 33.5; 37.23-39. Per osservazioni molto valide sull'associazione di fragilità e preziosità nella polemica moralistica tradizionale, cfr. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, pp. 237 sg.

³⁴⁵ Per un contesto di forte polemica sugli oggetti di *myrrha* (o *murrha*, o *murra*), introdotti a Roma da Pompeo e presto divenuti simbolo di lusso, si veda ancora Plin. *nat.* 37.18 e §§ seguenti. È interessante notare come, in *nat.* 37.19, Plinio descriva la passione di Nerone per i vasi di murra: l'imperatore ne possedeva una vasta collezione esposta nei suoi giardini *trans Tiberim* e vi si dilettava quando si esibiva al Teatro di Pompeo. Plinio, presente a uno di questi spettacoli, descrive i resti di una coppa, «che sembrava bello conservare, quasi fosse il cadavere di Alessandro Magno, in un'urna funeraria per esporli in mostra a sollecitare il dolore del mondo e deplorare la malignità della Fortuna». La polemica descrizione è introdotta da un icastico, quanto significativo *vidi: vidi tunc adnumerari unius scyphi fracti membra, quae in dolorem, credo, saeculi invidiamque Fortunae tamquam Alexandri Magni corpus in conditorio servari, ut ostentaretur, placebat*.

³⁴⁶ Per il tema del peso delle perle sulle orecchie delle donne, cfr. Plin. *nat.* 9.114; la polemica è ancora presente in Seneca *const.* 14.1 *Quid refert quam <beatam> habeant, quot lectuarios habentem, quam oneratas aures, quam laxam sellam?*

³⁴⁷ Sul retroterra moralistico tradizionale cui fa riferimento il discorso di Demetrio, efficaci le parole di Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, cit., pp. 73 sg.: «Il filosofo si pone sotto agli occhi tutti gli oggetti del lusso e dell'avarizia [...] per rivelarli nella loro vuotezza e negatività [...]. Sono gli oggetti stessi che compaiono, strettamente legati alla società romana, nelle *Naturalis historia* e il linguaggio negativo è fondamentalmente lo stesso».

³⁴⁸ Sen. *benef.* 7.9.5 *Video sericas vestes, si vestes vocandae sunt, in quibus nihil est, quo defendi aut corpus aut denique pudor possit, quibus sumptis, parum liquido nudam se non esse iurabit. Hae ingenti summa ab ignotis etiam ad commercium gentibus arcessuntur, ut matronae nostrae ne adulteris quidem plus sui in cubiculo, quam in publico ostendant*.

³⁴⁹ Cfr. Hor. *serm.* 1.2.101; Tib. 2.3.53; Prop. 1.2.2; Sen. *Helv.* 16.4; *epist.* 90.20; Petron. *Sat.* 55.6.15 sg.; Plin. *nat.* 6.54; Sen. *contr.* 2.5.7, un cenno in C. Berti, *Scholasticorum studia. Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*, Giardini, Pisa 2007, p. 66: «gli stessi motivi polemitici ricorrono anche in altri autori e in altri generi letterari, dove è soprattutto l'uso di vesti di seta trasparenti, che nulla celano delle forme e del pudor femminili»; si consideri anche la rappresentazione delle tuniche trasparenti del cinedo Cretico in Iuv. 2.64 sgg.; sul tema dell'impudicizia delle matrone contemporanee, affrontato da Seneca in confronto alla semplicità di costumi della zia Elvia «fedele al modello materno arcaizzante», si veda R. Degl'Innocenti Pierini, *Scenografie per un ritorno: la (ri)costruzione del personaggio Cicerone nelle orazioni post reditum*, in G. Petrone e A. Casamento (a cura di), *Lo spettacolo*, cit., pp. 159-171, con relativa bibliografia; si veda inoltre Berno, *Lo specchio*, cit., p. 296 e nota 11.

*ret*³⁵⁰. L'imperativo *prodite mihi*, la severa apostrofe rivolta alle donne, affinché si palesino nel proprio comportamento lascivo e seduttivo, ha il medesimo impatto retorico dell'esortazione con cui Demetrio invoca l'esibizione dei trofei del lusso: *prima mihi luxuriae spolia proponere*.

Attraverso le *visiones*, come afferma Quintiliano³⁵¹, «ci rappresentiamo nella mente le immagini di cose che non si hanno davanti agli occhi, tanto che ci sembra proprio di vederle con gli occhi e di averle davanti a noi³⁵²». Armisen-Marchetti, in uno studio recente³⁵³, ha bene messo in luce la componente retorico-visiva della *meditatio* filosofica senecana, il cui compito è quello di rafforzare e facilitare nell'*animus* del *proficiens* la ricezione dei dogmi morali. La *meditatio*, per la studiosa, funziona come una «manipulation imaginative de la idée»³⁵⁴, che rielabora cioè e rappresenta mentalmente i concetti morali acquisiti, lasciando da parte le cattive rappresentazioni, da cui derivano le passioni. Si chiarisce dunque come le φαντασῖαι retoriche arrivino a coincidere con le rappresentazioni mentali³⁵⁵ configurate nel processo meditativo, afferente al «linguaggio dell'interiorità», per impiegare le celebri parole di Alfonso Traina³⁵⁶, ma che si avvale necessariamente anche dei mezzi espressivi della predicazione. Questo «exercice de visualisation du concept»³⁵⁷ necessita naturalmente di un lessico tecnico 'visivo', che evidenzia la necessità di rappresentare davanti agli occhi le questioni etiche trattate: numerosi passi senecani ne sono testimonianza, ma basti citare l'*epist.* 91.8, in cui Seneca esorta a porre davanti agli occhi tutta la condizione della sorte umana (*tota ante oculos sortis humanae condicio ponatur*)³⁵⁸.

³⁵⁰ Sul passo, in riferimento alla *sub oculos subiectio*, si veda J. Fairweather, *Seneca the Elder*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 253; Berti, *Scholasticorum*, cit., pp. 64 sg.

³⁵¹ Per la φαντασία retorica nell'opera di Quintiliano, cfr. *inst.* 6.2.29-36; 8.3.88; 9.2.33; 10.7.15; 12.10.6; per lo Pseudo-Longino, la φαντασία si ottiene «quando, sotto l'effetto dell'entusiasmo e della passione, quello che dici dai l'impressione di vederlo e lo poni sotto gli occhi degli ascoltatori», *Rh.* 15.1; per una definizione teorica generale, cfr. M. Armisen-Marchetti, *La notion d'imagination chez les Anciens, II. La rhétorique*, «Pallas», 27, 1980, pp. 3-37; Lausberg, *Handbook*, cit., p. 361, § 811; Manieri, *L'immagine*, cit., pp. 17-60; Anderson, *Glossary*, cit., p. 125; Webb, *Imagination*, cit., pp. 117 sgg.; Ead., *Eckphrasis*, cit., pp. 107 sgg.; Stramaglia, [*Quintiliano*], cit., p. 200; si veda inoltre A. Cavarzere, *La voce delle emozioni. "Sincerità" e "simulazione" nella teoria retorica dei Romani*, in G. Petrone (a cura di), *Le passioni della retorica*, Flaccovio, Palermo 2004, pp. 21 sgg.

³⁵² Cfr. Quint. *inst.* 6.2.29 *Quas φαντασῖαι Graeci vocant, nos sane visiones appellemus, per quas imagines rerum absentium ita repraesentantur animo, ut eas cernere oculis ac praesentes habere videamur*.

³⁵³ M. Armisen-Marchetti, *Tota ante oculos sortis humanae condicio ponatur: exercice moral et maîtrise des représentations mentales chez Sénèque*, in L. Cristante (a cura di), *Incontri triestini di filologia classica. IV-2004-2005. Atti del convegno internazionale 'Phantasia. Il pensiero per immagini degli antichi e dei moderni'*, EUT, Trieste 2006, pp. 161-179.

³⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 166.

³⁵⁵ Per le φαντασῖαι καταληπτικαὶ degli Stoici, basti citare Manieri, *L'immagine*, cit., pp. 43 sgg.; A.A. Long, *Stoic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 266-285; F.H. Sandbach, *Phantasia Katalēptike*, in A.A. Long (a cura di), *Problem in Stoicism*, Athlone, London 1971, pp. 9-21.

³⁵⁶ Traina, *Lo stile*, cit., pp. 31-33.

³⁵⁷ Cfr. Armisen-Marchetti, *Tota ante oculos*, cit., p. 170.

³⁵⁸ *Ibidem* e *passim* per numerosi esempi.

Per quanto riguarda il discorso di Demetrio, il procedimento delle *φαντασίαι* è invece non soltanto dichiarato, deliberatamente svelato, ma anche impiegato nella sua esclusiva funzione retorica – la mozione dei sentimenti³⁵⁹ – e in una reale sede oratoria, poiché il passo, come enunciato, sembra essere strutturato come una vera e propria *peroratio* nell'ideale processo d'accusa alle colpevoli *Luxuria* e *Avaritia*. Il passo del *De beneficiis* potrebbe dunque divenire una prova di come l'insegnamento etico di Demetrio potesse anche avvalersi dell'oratoria forense. A essere qui impiegato è infatti l'intero modulo dell'orazione processuale, attraverso cui vengono elaborate *φαντασίαι*, che sono certamente fittizie, in quanto evocate dall'immaginazione, ma che, a un secondo livello, all'interno dell'artificio del discorso, vogliono anche rappresentare concretamente le prove materiali della colpevolezza della *Luxuria*.

L'anafora di *video*³⁶⁰ serve qui a mettere a fuoco e a scandire gli oggetti delle *visiones* elaborate, gli strumenti criminosi della *Luxuria*, rivelandone tutta la meschinità. *Video* potrebbe quindi definirsi, per così dire, una formula tecnica per le *φαντασίαι*, in sede declamatoria; un confronto interessante sembra qui suggerito dalla Declamazione maggiore n. 12 dello Pseudo-Quintiliano, in cui l'accusa, nella concitata *peroratio* finale, in un'impressionante allocuzione rivolta a *Tellus*, formula visioni infernali, vedendo prima le Erinni vendicatrici, poi il farsi incontro di spiriti dei defunti, venuti fuori dalle viscere di quanti li hanno divorati: *28.3 ultrices video furias, et, in quamcumque me partem converti, occurrunt umbrae meorum [... 6] laceros video manes et truncas partibus suis umbras*³⁶¹.

Seneca, in un contesto di retorica consolatoria, impiega la tecnica della *sub oculis subiectio*, con la formula del *video* anaforico, per evocare immagini dotate di forza persuasiva, in una forma parenetica, che oserei definire 'inversa'. Nella *Consolatio ad Marciam*, nel tentativo di convincere la donna che la morte non è un male, soprattutto se giunge al momento opportuno³⁶², Seneca inserisce un efficace brano retorico in cui le visioni rappresentano una possibilità in negativo, l'ipotesi più nefasta, da scongiurare solo in caso di una *mors* che si configuri così come l'unico aiuto possibile (20.2 *habeo quod appellam*). Seneca evoca così i più svariati strumenti di tortura, impressionanti *visiones* cui segue una cruda e realistica descrizione, naturalmente caratterizzata dalla massima *evidentia*: § 20.3 *Video istic cruces ne unius quidem ge-*

³⁵⁹ Cfr. L. Calboli Montefusco, *Exordium Narratio Epilogus. Studi sulla teoria retorica greca e romana delle parti del discorso*, Cluem, Bologna 1988, p. 103.

³⁶⁰ «Il peso dell'anafora (*scil.* di *video*), martellata sino a sei volte, congiungendo per addizione singole proposizioni, interi periodi, e stabilendo una sorta di legame a distanza con argomentazioni successive, segna il progressivo cumularsi delle visioni, il formarsi, per via di aggiunte, dell'esperienza», Solimano, *La prepotenza*, cit., p. 110; per la figura retorica dell'anafora in Seneca, rimando a Traina, *Lo stile*, cit., pp. 31-33; pp. 98-101 e *passim*.

³⁶¹ Per un commento al passo, si veda Stramaglia, [*Quintiliano*], cit., pp. 200 sgg.

³⁶² Sul concetto di *mors opportuna* proprio in relazione al passo di *ad Marc.* 20.4-6, rimando al contributo di F. Ficca, *Seneca e il concetto di mors opportuna: i tempi del vivere e del morire*, «Bollettino di Studi Latini», 29, 1999, pp. 103-118; sul medesimo tema nelle opere consolatorie di Seneca, si veda ancora Ead., *Remedia doloris. La parola come terapia nelle "Consolazioni" di Seneca*, Loffredo, Napoli 2001, pp. 62 sgg.

*neris sed aliter ab aliis fabricatas: capite quidam conversos in terram suspendere, alii per obscena stipitem egerunt, alii brachia patibulo explicuerunt; video fidiculas, video verbera, et membris singulis articulis singula docuerunt machinamenta: sed video et mortem*³⁶³. Dopo l'elenco dei terribili strumenti, l'ultima visione rappresenta la soluzione, la possibilità di fuga dalla terribile condanna alle torture; lo sguardo sulla morte, liberatrice di tutti i mali, rivela infatti la strada verso la libertà: *sunt istic hostes cruenti, cives superbi: sed video istic et mortem. Non est molestum servire ubi, si domini pertaesum est, licet uno gradu ad libertatem transire*. L'allusione a chi, con una *opportuna mors*³⁶⁴, seppe sottrarsi ad atroci sevizie, è naturalmente rivolta a Cremuzio Cordo, padre di Marcia, evocato proprio prima delle *visiones* come esempio di chi la morte l'aveva ardentemente desiderata³⁶⁵. Seneca, in questo modo, sembra quasi incarnare la figura di un vaticinante, che, in funzione consolatoria, permette a Marcia di scorgere il destino di sofferenze cui suo padre, grazie al suicidio, è riuscito a sfuggire. Come si legge al § 4, diversamente che per Cremuzio, altri *boni viri* della Storia romana non riuscirono a godere di una *opportuna mors*³⁶⁶. È estremamente interessante notare come, in una prospettiva in cui il riuscire a vedere o a non vedere può divenire il fondamentale coefficiente di una vita *beata*, le sorti di Pompeo e Cicerone sono qui considerate sciagurate proprio in virtù dell'aver osservato qualcosa di terribile³⁶⁷. Pompeo³⁶⁸, sopravvissuto a una malattia, «vide» prima le legioni massacrate sotto i suoi occhi, con un'allusione alla battaglia di Farsalo (*vidit legiones in conspectu suo caesas*), poi anche il suo sicario egiziano Achilla (*vidit Aegyptium carnificem*); nel caso di Cicerone invece, in una costruzione retoricamente capovolta³⁶⁹, si elencano le efferatezze delle guerre civili che non avrebbe visto, se avesse trovato la morte nell'epoca della congiura di Catilina, o subito dopo il decesso della figlia Tullia

³⁶³ Breve commento in C. Manning, *On Seneca's Ad Marciam*, Brill, Leiden 1981, p. 113.

³⁶⁴ Cfr. Sen. *ad Marc.* 20.4 *Cogita quantum boni opportuna mors habeat, quam multis diutius vixisse no-cuerit*.

³⁶⁵ Ivi, § 2 *Haec est (scil. mors), Marcia, quam pater tuus concupit*.

³⁶⁶ Cfr. Ficca, *Remedia*, cit., pp. 106 sg. e Viansino, *Lucio Anneo Seneca*, cit., vol. II., pp. 523 sg. offrono una serie di *loci paralleli* utili al nostro passo.

³⁶⁷ Si osservi ancora Ficca, *Remedia*, cit., p. 111, che qui interpreta negativamente l'uso insistente del verbo *video*, proprio perché significa «vedere senza agire»; si veda anche Solimano, *La prepotenza*, cit., p. 109.

³⁶⁸ Cfr. Sen. *ad Marc.* 20.4 *Si Gnaeum Pompeium, decus istud firmamentumque imperii, Neapoli valetudo abstulisset, indubitatus populi Romani princeps excesserat: at nunc exigui temporis adiectio fastigio illum suo depulit. Vidit legiones in conspectu suo caesas et ex illo proelio in quo prima acies senatus fuit - quam infelices reliquiae sunt! - ipsum imperatorem superfuisse; vidit Aegyptium carnificem et sacrosanctum victoribus corpus satelliti praestitit, etiam si incolumis fuisset paenitentiam salutis acturus; per la morte di Pompeo come exemplum di mors opportuna, cfr. Cic. *Tusc.* 35.86 e per converso il *makarismòs* di Agricola in Tac. *Agr.* 44 *Nam sicut ei <non licuit> durare in hanc beatissimi saeculi lucem ac principem Traianum videre, quod augurio votisque apud nostras auras ominabatur, ita festinatae mortis grande solacium tulit evasisse postremum illud tempus, quo Domitianus non iam per intervalla ac spiramenta temporum, sed continuo et velut uno ictu rem publicam exhaustit. [45] Non vidit Agricola obsessam curiam et clausum armis senatum et eadem strage tot consularium caedes, tot nobilissimarum feminarum exilia et fugas*.*

³⁶⁹ Cfr. Ficca, *Seneca*, cit., p. 107.

(§ 5 *non vidisset strictos in civilia capita mucrones nec divisa percussoribus occisorum bona, ut etiam de suo perirent, non hastam consularia spolia vendentem nec caedes locatas publice nec latrocinia, bella, rapinas, tantum Catilinarum*)³⁷⁰. Per chiarire il procedimento retorico, interessanti sono ancora tre passi della *Consolatio ad Marciam*. Al capitolo 17.2-4 Seneca deve persuadere la donna ad accettare l'inesorabilità del destino, cui inevitabilmente si espongono quanti decidono di mettere al mondo un figlio. Per spiegare cosa potrebbe significare conoscere anticipatamente i fatti, si costruisce un sapiente paragone tra «vita umana e viaggio»³⁷¹. Viene così immaginato un vero e proprio *iter* siracusano, di cui le singole *visiones* rappresentano i diversi scorci e prospettive sulla città, sia positivi che negativi³⁷². Quintiliano, in *inst.* 6.30, nella definizione delle *φαντασίαι*, aveva parlato proprio della possibilità di *peregrinari*, mentre si creano immagini *inter otia animorum et spes inanes et velut quaedam vigilantium*. Nel passo, le singole visioni sono introdotte dall'anafora di *videbis*: *si quis Syracusas petenti diceret: "omnia incommoda, omnes voluptates futurae peregrinationis tuae ante cognosce, deinde ita naviga. Haec sunt quae mirari possis: videbis primum ipsam insulam ab Italia angusto interscissam freto [...] videbis celebratissimum carminibus fontem Arethusam [...] videbis portum quietissimum [...] videbis ubi Athenarum potentia fracta [...]"*.

Ancora, al § 18.1 Seneca esorta a ripetere il procedimento operato con l'*iter* siracusano, questa volta applicato all'entrata nella vita: *<Ad> hanc imaginem aedum totius vitae introitum refer*. Segue una serie di visioni cosmiche su angoli dell'universo, quasi a immaginare di compiere un percorso aereo, che, dall'alto, una volta ammirate le tante bellezze del cosmo, abbassa gradualmente la sua visione prospettica verso il basso, sulla Terra, osservata sia nelle sue meraviglie naturali, sia nelle opere dell'uomo: § 2 *videbis illic innumerabiles stellas micare, videbis uno sidere omnia inpleri [...] videbis nocturnam lunae successionem [...]* 3 *videbis quinque sidera diversae agentia vias [...] miraberis collecta nubila et cadentis aquas [...]* 7 *videbis hic inquietis et sine vento fluctuantibus aquis innare [...] videbis nihil humanae audaciae*

³⁷⁰ È utile notare anche il passaggio di *ira* 3.15.4, in cui si descrivono casi di tirannica schiavitù, e in cui scorci di vivide immagini servono a dimostrare che il suicidio rappresenta la più alta forma di libertà individuale: *Quocumque respexeris, ibi malorum finis est. [5] Vides illum praecipitem locum? illac ad libertatem descenditur. Vides illud mare, illud flumen, illum puteum? libertas illic in imo sedet. Vides illam arborem brevem retorridam infelicem? pendet inde libertas. Vides iugulum tuum, guttur tuum, cor tuum? effugia servitutis sunt. Nimis tibi operosos exitus monstro et multum animi ac roboris exigentes? Quaeris quod sit ad libertatem iter? quaelibet in corpore tuo vena. Il verbo *videre* guida il lettore-uditore in un vivido percorso immaginato nella mente del filosofo e in cui icasticamente si scorgono i luoghi e i possibili strumenti con cui praticare il suicidio, mezzo suggerito in caso di nefasto asservimento; sul passo, cenni in Scarpat, *Anticipare*, cit., pp. 32; 76 e *passim*; Ker, *The Deaths*, cit., pp. 267 sg.*

³⁷¹ Cfr. G. Garbarino, *Secum peregrinari: il tema del viaggio in Seneca*, in *De tuo tibi. Omaggio degli allievi a I. Lana*, Pàtron, Bologna 1996, p. 264.

³⁷² Cenni sul passo in S. Montiglio, *Should the Aspiring Wise Man Travel? A Conflict in Seneca's Thought*, «American Journal of Philology», 127, 2003, p. 567; E. Gowers, *The road to Sicily. Lucilius to Seneca*, «Ramus», 40/2, 2011, pp. 169 sg., con riferimento all'ἐνὶ ψυχῆι. Si veda anche il contributo di S. Bartsch, «Wait a Moment, Phantasia»: *Ekphrastic Interference in Seneca and Epictetus*, «Classical Philology», 102, 2007, pp. 83-95.

intemptatum. L'anafora di *videbis*, nell'evocazione di terribili *visiones*, è presente anche in un brano di retorica di scuola, nella sesta suasoria di Seneca il Vecchio *Deliberat Cicero, an Antonium deprecetur*³⁷³. Porcio Latrone prefigura a Cicerone l'apparizione di Antonio, scandita in quattro visioni ripugnanti, e formulando un doppio gioco retorico allusivo, poiché le immagini che descrivono il nefasto personaggio sono apertamente debentrici della descrizione presente nel paragrafo 63 della seconda *Filippica*³⁷⁴: *suas. 6.3 tuis verbis, Cicero, utendum est: "o tempora, o mores!" Videbis ardentis crudelitate simul ac superbia oculos; videbis illum non hominis sed belli civilis vultum; videbis illas fauces per quas bona Cn. Pompei transiverunt, illa latera, illam totius corporis gladiatoriam firmitatem; videbis illum pro tribunali locum quem modo magister equitum, cui ructare turpe erat, vomitu foedaverat*³⁷⁵.

Se dunque appare prassi senecana assimilare, e magistralmente rielaborare, esercizi, procedimenti, tecniche e figure delle scuole di retorica³⁷⁶, tuttavia è da notare che, sull'impiego anaforico di *video*, in simulazioni processuali, una chiara influenza ha pure esercitato l'oratoria giudiziaria, di cui abbiamo importanti esempi ciceroniani. Ad esempio, in un frammento dell'orazione contro Pisone (fr. 11 Kl.), trovia-

³⁷³ Utile Migliario, *Retorica*, cit., pp. 151 sgg. e *passim*; Fairweather, *Seneca the Elder*, cit., pp. 84 e *passim*.

³⁷⁴ Per il passo e il suo retroterra ciceroniano, cfr. Migliario, *Retorica*, p. 127; Fairweather, *Seneca the Elder*, cit., p. 86; per un quadro della figura di Cicerone nella prima età imperiale, con riferimenti alle scuole di declamazione, cfr. Degl'Innocenti Pierini, *Cicerone*, cit.

³⁷⁵ Anche Ovidio esule offre interessanti esempi di come l'immaginazione possa divenire motivo di consolazione, plasmando, in questo caso, rappresentazioni di volti e luoghi remoti, utili a lenire il dolore della lontananza fisica. La *mens* del *poeta relegatus*, come si legge in *Pont.* 4.9.41, non ha subito la sciagura dell'esilio (*mente tamen, quae sola loco non exulat, utar*), ed è anzi un prezioso strumento che permette di vedere ora le immagini dell'amico Grecino, mentre attende ai suoi doveri istituzionali (*Pont.* 4.9.41-44 *Mente tamen, quae sola loco non exulat, utar, / praetextam fasces aspiciamque tuos. / Haec modo te populo reddentem iura videbit / et se secretis finget adesse tuis*), ora del console Pompeo (ivi, 4.45 sg., *quod licet, absentem qua possum mente videbo: / aspiciet vultus consulis illa sui*). In *Pont.* 1.8.33-36 la mente è dotata di veri e propri occhi, descritta come se planasse sopra i *loci* più cari di Roma, in una nitida successione di immagini in piano sequenza: *Aque domo rursus pulchrae loca vertor ad urbis, / cunctaque mens oculis pervidet usa suis. / Nunc fora, nunc aedes, nunc marmore tecta theatra, / nunc subit aequata porticus omnis humo*. In *Pont.* 2.4.7-8, è nuovamente per mezzo della *mens* che Ovidio vede il volto dell'amico Attico, già presente, sotto forma di *imago*, posta «davanti ai suoi occhi», con l'insistente uso di un lessico e di espressioni che richiamano la formulazione di contesti – processuali e non – in cui si impiegano tecniche retoriche visive: *ante oculos nostros posita est tua semper imago / et videor vultus mente videre tuos*. Ancora, in *trist.* 3.4b.55-59, è l'*animus* a fornire un vivido scorcio, *ante oculos*, dei luoghi, degli affetti e dei momenti topici vissuti a Roma: *sic tamen haec adsunt, ut quae contingere non est / corpore: sunt animo cuncta videnda meo. / Ante oculos errant domus, urbsque et forma locorum, / acceduntque suis singula facta locis, / coniugis ante oculos, sicut praesentis, imago est; sulla potenza dell'immaginazione, cfr. ancora Ov. *epist.* 18.30 *et, quo non possum corpore, mente feror*. Riflessioni sugli 'occhi della mente' che suppliscono alla sofferenza della lontananza fisica dell'esule Ovidio in B.R. Nagle, *The Poetics of Exile. Program and Polemic in the Tristia and Epistulae ex Ponto of Ovid*, Latomus, Bruxelles 1980, pp. 91-98; R. Degl'Innocenti Pierini, *Tra Ovidio e Seneca*, Pàtron, Bologna 1990, pp. 146 sg.; G.D. Williams, *Ovid's Exile Poetry: Tristia, Epistulae ex Ponto and Ibis*, in Ph. Hardie (a cura di), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 237 sg.; Ph. Hardie, *Ovid's Poetics of Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 6; 10; 314.*

³⁷⁶ Un contributo recente su stilemi e tecniche retoriche applicate alle tragedie senecane offre A. Casamento, *Finitimus oratori poeta: declamazioni retoriche e tragedie senecane*, Flaccovio, Palermo 2002.

mo lo stesso andamento anaforico nella netta contrapposizione tra realtà e immaginazione, riferito all'imputato accusato dall'Arpinate, presente dinanzi ai suoi occhi, e quindi rivelatosi nella sua reale anima perversa e libidinosa: *putavi austerum hominem, putavi tristem, putavi gravem, sed video adulterum, video ganeonem, video parietum praesidio, video amicorum sordibus, video tenebris occultantem libidines suas.*

Ancora, nella *Pro Caelio* 31, la colpevolezza di Clodia viene annunciata e suggellata attraverso la visione della donna, che può essere così indicata nel pieno delle sue responsabilità e individuata come fonte originaria del crimine: *horum duorum criminum video auctorem, video fontem, video certum nomen et caput.* Nella *Pro Sestio*³⁷⁷ poi, troviamo un esempio ancora più interessante, poiché la tecnica retorica 'autoptica' è impiegata nei riguardi della parte difesa da Cicerone, nonché enunciata nella sua fondamentale funzione rivelatrice di verità. L'oratore, nel parlare della nobiltà dei grandi uomini della Roma repubblicana, viene letteralmente messo a tacere dalla vista di Sestio e del suo *entourage*, con l'impiego del termine *aspectus*, che dimostra e glossa l'importanza dell'autopsia processuale: 144.1 *sed me repente, iudices, de fortissimorum et clarissimorum civium dignitate et gloria dicentem et plura etiam dicere parantem horum aspectus in ipso cursu orationis repressit.* A questo punto, Cicerone elenca gli elementi della visione: Sestio, suo figlio, Milone e Lentulo, con la ripetizione anaforica del verbo *video*³⁷⁸. Altrettanto comune, nello stile oratorio, è l'impiego della medesima movenza autoptica-anaforica con la variazione del verbo *videre* al passato, indice di una già acquisita consapevolezza, di una visione dei fatti data come già avvenuta. Per addurre ancora un esempio ciceroniano, basti il ricordo visivo dei testimoni di Tralle, Filodoro, Parrasio e Archidemo, nell'orazione in difesa di Flacco: § 53 *vidi ego in quodam iudicio nuper Philodorum testem Trallianum, vidi Parrhasium, vidi Archidemum, cum quidem idem hic mihi Maeandrius quasi ministrator aderat subiciens, quid in suos civis civitatemque si vellem dicerem*³⁷⁹.

³⁷⁷ Per un commento *ad locum*, si veda R.A. Kaster, *Speech on behalf of Publius Sextius*, Clarendon Press, Oxford 2006, pp. 389 sgg., che però non fa menzione delle tecniche retoriche della vista, qui impiegate da Cicerone.

³⁷⁸ Cfr. Cic. Sest. 144.4-17 *Video P. Sestium, meae salutis, vestrae auctoritatis, publicae causae defensorem, propugnatorem, actorem, reum; video hunc praetextatum eius filium oculis lacrimantibus me intuentem; video Milonem, vindicem vestrae libertatis, custodem salutis meae, subsidium adflictae rei publicae, extinctorem domestici latrocini, repressorem caedis cotidianae, defensorem templorum atque tectorum, praesidium curiae, sordidatum et reum; video P. Lentulum, cuius ego patrem deum ac parentem statuo fortunae ac nominis mei, fratris liberorumque nostrorum, in hoc misero squalore et sordibus; cui superior annus idem et virilem patris et praetextam populi iudicio togam dedit, hunc hoc anno in hac toga rogationis iniustissimae subitam acerbitatem pro patre fortissimo et clarissimo civi deprecantem.*

³⁷⁹ Per lo stilema retorico del *vidi*, si vedano ad esempio Cic. Verr. 2.1.58 *Vidi simul cum populo Romano forum comitiumque adornatum ad speciem magnifico ornatu, ad sensum cogitationemque acerbo et lugubri; vidi concludere omnia furtis tuis, praeda provinciarum, spoliis sociorum atque amicorum;* cfr. anche Sen. *contr.* 2.1.1 *Vidi ego magni exercitus ducem sine comite fugientem, vidi <ab> ambitiosa turba clientium limina deserta sub domino sectore venalia;* per studi sulla formula retorica del *vidi*, rimando ad A. La Penna, *Vidi: per la storia di una formula poetica*, in A. Bonanno (a cura di), *Laurea corona. Studies on Honour of Edward Coleiro*, Grüner, Amsterdam 1987, pp. 99-119; Id., *Da Omero a Dante. Secondo supplemento su vidi*, «Prometheus», 29, 2003, pp. 228-234; E. Magnelli, *Il frammento di Elvio Mancina e un*

Tornando al contesto del *De beneficiis*, dopo la *Luxuria*, Demetrio individua nell'*Avaritia* la seconda imputata dell'ideale processo, pretendendo, anche in questo caso, l'osservazione diretta dei suoi tesori: § 10 *nunc volo tuas opes recognoscere [...]*³⁸⁰. Un nuovo elenco di misfatti è scandito ancora dalla martellante anafora del verbo *video* a 7.10.2, misfatti tra cui rientrano l'estrazione mineraria³⁸¹ (*video ferrum ex isdem tenebris esse prolatum, quibus aurum et argentum [...]*), e le operazioni di compravendita finanziaria, qui simboleggiate dagli attestati, le obbligazioni e le cauzioni (*video istic diplomata et sygraphas et cautiones*); interessante è la giustificazione di tipo visivo data per l'impiego dell'oro, dell'argento e persino del ferro, che sono comunque cose concrete, su cui cioè «la mente può seguire il vagare degli occhi» (*est, in quo errorem oculorum animus subsequi possit*). Se dunque, per l'estrazione dei metalli preziosi, è concessa l'attenuante della vista che attrae e ottenebra, attribuendo un margine di colpa anche alla natura, che non è stata capace di nasconderli abbastanza in profondità, per le pratiche economiche avviate dall'avidità – *quid sunt istae tabellae, quid computationes et venale tempus et sanguinolentae centesimae?* – la sentenza di colpevolezza è totale; leggiamo infatti: *voluntaria mala ex constitutione nostra pendentia, in quibus nihil est, quod subici oculis, quod teneri manu possit, inanis avaritiae somnia*, ancora una volta evidenziando la responsabilità che ricade sull'occhio e sulla vista, strumento di verità, ma che rappresenta anche un rischio, per chi non sia in grado di premunirsi con la *sapientia* dagli abbaglianti attacchi del lusso. Non è un caso che, in *epist.* 94.58, nel biasimare l'estrazione dei metalli preziosi, il monito del filosofo sia proprio rivolto a comprendere l'inganno che l'effimero fulgore dell'oro e dell'argento ha ordito per gli occhi: *vis scire quam falsus oculos tuos deceperit fulgor?*³⁸²

“incipit” tragico, «Prometheus», 32, 2006, pp. 57-60; utile anche anche G. Moretti, *Mezzi visuali per le passioni retoriche: le scenografie dell'oratoria*, in G. Petrone (a cura di), *Le passioni*, cit., pp. 93 sgg.

³⁸⁰ Sen. *benef.* 7.10.1 *Quid agis, avaritia? Quot rerum caritate aurum tuum victum est! omnia ista, quae rettuli, in maiore honore pretioque sunt. Nunc volo tuas opes recognoscere, lamnas utriusque materiae, ad quam cupiditas nostra caligat. [2] At mehercules terra, quae, quidquid utile futurum nobis erat, protulit, ista defodit et mersit et ut noxiosis rebus ac malo gentium in medium prodituris toto pondere incubuit. Video ferrum ex iisdem tenebris esse prolatum, quibus aurum et argentum, ne aut instrumentum in caedes mutuas deesset aut pretium. [3] Et tamen adhuc ista aliquam materiam habent; est, in quo errorem oculorum animus subsequi possit. Video istic diplomata et sygraphas et cautiones, vacua habendi simulacra, umbracula avaritiae quaedam laborantis, per quae decipiat animum inaniam opinione gaudentem. quid enim ista sunt, quid fenus et calendarium et usura nisi humanae cupiditatis extra naturam quaesita nomina? [4] Possum de rerum natura queri, quod aurum argentumque non interius absconderit, quod non illis maius, quam quod detrahi posset, pondus iniecerit: quid sunt istae tabellae, quid computationes et venale tempus et sanguinolentae centesimae? voluntaria mala ex constitutione nostra pendentia, in quibus nihil est, quod subici oculis, quod teneri manu possit, inanis avaritiae somnia.*

³⁸¹ Per la polemica contro le attività estrattive, cfr. *supra* pp. 115 sg. e nota 240; 120.

³⁸² Si veda anche *epist.* 115.7 in cui ancora lo *splendor divitiarum* è ingannatore e la falsa luce degli onori e del potere letteralmente «colpisce», con l'impiego del fisico *verbero*: *rursus aequae malitiam et aerumnosi animi veterum perspiciemus, quamvis multus circa divitiarum radiantium splendor inpediat et intuentem hinc honorum, illinc magnarum potestatum falsa lux verberet*; cfr. Solimano, *La prepotenza*, cit., p. 63; Berno, *Ocliferia*, cit., p. 44; per un contributo sull'epistola 115, utile G. Laudizi, *Oratio cultus animi est* (Sen. *epist.* 115, 2), «Maia», 59/1, 2007, pp. 41-59; sul passo in particolare, *ivi*, p. 53; sullo splendore accecante dei falsi beni, significativo è anche un confronto con l'inizio della satira oraziana 2.2, in cui

L'espressione tecnica del linguaggio retorico *subici oculis* ci conferma la volontà, da parte del Demetrio senecano di simulare un'orazione processuale, e, nella formula, mi sembra possibile cogliere una doppia sfumatura in cui è necessario un duplice livello di comprensione. Da una parte, il Demetrio-moralista sembra voler evidenziare come certi tipi di *vitia* umani siano invisibili, manchino cioè di una fisicità osservabile; dall'altra, il Demetrio-accusatore e peroratore dalla causa si trova in qualche modo a dover avvisare e dare giustificazioni circa l'impossibilità di porre i fatti sotto gli occhi dell'uditorio. D'altra parte, la necessità, per un oratore, di 'mettere il fatto sotto gli occhi dell'ascoltatore', di pari importanza rispetto al requisito della *brevitas*, è evidenziata ancora da Cicerone, in *orat.* 139, nella discussione dei *sententiarum ornamenta: atque alias etiam dicendi quasi virtutes sequetur: brevitatem, si res petet; saepe etiam rem dicendo subiciet oculis*. Nel passo si parla anche di mali che letteralmente «non possono essere tenuti in mano», con l'uso di un'ennesima espressione tecnica come *tenere manu* che, impiegata qui in relazione agli astratti *vitia* di natura economica, sembra ancor più corroborare l'idea della simulazione processuale. *Tenere manu* o *tenere manibus*³⁸³ è infatti una locuzione che, in contesti giudiziari, è impiegata per indicare le prove tangibili, evidenti. Credo che l'espressione italiana 'prova palmare' sia sufficiente a spiegare questa immagine figurata. Cito qui due esempi ciceroniani in cui la formula è riferita a prove che si possono 'tenere in mano'. In *Brut.* 277, in relazione a Marco Calidio che, per dimostrare di aver subito un attentato, aveva portato in tribunale ogni tipo di prova (*chirographa testimonies indicia quaestiones*), Cicerone ne descrive l'atteggiamento freddo e distaccato proprio mentre sosteneva di avere in mano gli indizi del tentato avvelenamento (*cum indicia mortis se comperisse manifesto et manu tenere diceret, tam solute egisset, tam leniter, tam oscitanter*)³⁸⁴. Ancora, nella *Pro Cluentio*, in uno snodo fondamentale dell'orazione, si afferma che l'accusa di avvelenamento, intentata contro Oppianico, era avvenuta soltanto *cum manifesto venenum deprehendisset quod vir matris Oppianicus ei paravisset, et res non coniectura sed oculis ac manibus teneretur* (§ 20), con una precisazione anche sull'importanza che, in associazione alle prove palmari, e in contrapposizione alla *coniectura*, rivestiva l'esame autoptico dei fatti e degli indizi. In questo modo, l'accento posto sull'impossibilità di 'tenere in mano' i *vitia* generati dall'avidità sembra ancor di più alludere all'idea di un processo in cui certi tipi di *indicia*, se pur legati a una colpa gravissima, mancano di tangibile evidenza. Non a caso la definizione che dà Demetrio di *tabulae, computationes, venale tempus, sanguinolentae centesimae* è *inanis avaritiae somnia*, a rappresentare bene l'idea dell'evanescenza e della mancanza di fisica materialità.

Ofello, esortando a un modello di vita semplice e frugale, mette in guardia quanti vivono tra «vassei e mense luccicanti, quando lo sguardo è abbagliato da insensati splendori e la mente, incline alle cose false, respinge il meglio»: vv. 4-6 *discite non inter lances mensasque nitentis, / cum stupet insanis acies fulgoribus et cum / adclinis falsis animus meliora recusat*.

³⁸³ Cfr. OLD, s.v. *manus*, 11 *manu tenere*, to have tangible evidence of.

³⁸⁴ Cfr. anche Sen. *nat.* 1.3.14 *In aliis rebus vaga inquisitio est, ubi non habemus quod manu tenere possimus, et late coniectura mittenda est*, non trattandosi di un contesto giudiziario ma che ancora mette in evidenza la differenza tra le cose tangibili e quelle solo congetturate.

Per l'espressione *inanis avaritiae somnia*³⁸⁵ si può individuare un parallelo interessante nel *Culex* pseudo-virgiliano³⁸⁶, per cui il passo del *De beneficiis* sembra tra l'altro rappresentare un elemento decisivo, per risolvere un problema testuale, presente al v. 60. Ai vv. 58-97 l'anonimo poeta formula un *makarismós* della condizione esistenziale del pastore, di cui riporto qui i primi quattro versi (*o bona pastoris [si quis non pauperis usum / mente prius docta fastidiat et probet illis / somnia luxuriae spretis] incognita curis / quae lacerant avidas inimico pectore mentes*). Se, al v. 60, la tradizione manoscritta tramanda la lezione *omnia*, il «restauro»³⁸⁷ di Haupt in *somnia*, come nota Morelli, appare non soltanto pertinente, ma è anche confermato dal *De rerum natura* lucreziano, in cui «il tema del *somnium* come angoscioso momento di rispecchiamento dei *motus*, cioè delle *curae* (desideri e preoccupazioni)» è dominante³⁸⁸. Ecco che il passo del *De beneficiis*, con il riferimento agli *inanis avaritiae somnia*, in cui, secondo Morelli, si ripeterebbe il costruito con il genitivo soggettivo (*scil.* «i sogni che l'*avaritia* provoca»), sembra non soltanto avvalorare la congettura *somnia* per quanto riguarda il *Culex*, ma conferma un importante retroterra moralistico per l'immagine delle ricchezze come proiezione onirica di desideri evanescenti e tormentosi. Inoltre, a mio avviso, il *makarismós* della semplicità campestre sembra costituire uno schema retorico preso in considerazione dal Demetrio senecano, per plasmarne, al capitolo 7.10.5, una sorta di inversione, di anti-modello in cui non è tessuto alcun elogio, ma è piuttosto esecrato lo stile di vita di un uomo che diviene superbo alla vista dei suoi possedimenti e che, soltanto apparentemente, è ricco. Dopo la perorazione contro le 'accusate' *Luxuria* e *Avaritia*, rimanendo ancora su un piano di simulazione retorica, la chiosa all'orazione di Demetrio sembra spostare l'attenzione sulle vittime di questi mali personificati³⁸⁹. Il *miser*, enfaticamente evocato al § 5, indica infatti l'uomo che si è assoggettato al lusso e all'avarizia e che, nella prospettiva dell'inversione paradossale secondo cui 'soltanto il *sapiens* è ricco', è definito *pauper*³⁹⁰. Tale linguaggio paradossale sembra ancora trovare una spiegazione 'cinica' nel discorso di Antistene del *Simposio* senofonteo, dove si parla di uomini

³⁸⁵ «Il sogno è sempre metafora di ciò che è vano, e dunque illusorio: *somnia* sono le brame degli avidi (*benef.* 7, 10, 4) [...]», F. Romana Berno (a cura di), *L. Anneo Seneca. Lettere a Lucilio. Libro VI: Le Lettere 53-57*, Pàtron, Bologna 2006, p. 84.

³⁸⁶ A. Morelli, *La vita beata del pastore ed un passo del Culex*, «Rivista di filologia e di istruzione classica», 128, 2000, p. 443; il contributo si configura come uno studio filologico sul *makarismós* del pastore, presente ai versi 58-97 del poema, che offre nuove soluzioni ai problemi testuali del passo e dà voce a «una serie di risonanze inter- intratestuali di notevole interesse», p. 438.

³⁸⁷ M. Haupt, *P. Vergili Maronis opera*, Teubner, Leipzig 1873² (ed. orig. 1858), p. 535.

³⁸⁸ Morelli, *La vita*, cit., p. 445; si parla naturalmente di *Lucr.* 4.962 sgg., in cui è esposta la dottrina epicurea del sogno.

³⁸⁹ *Sen. benef.* 7.10.5 *O miserum, si quem delectat patrimonii sui liber magnus et vasta spatia terrarum colenda per victos et immensi greges pecorum per provincias ac regna pascendi et familia bellicosis nationibus maior et aedificia privata laxitatem urbium magnarum vincientia!*

³⁹⁰ *Cic. parad.* 6.42; per il paradosso che soltanto il *sapiens* è ricco, si veda Moretti, *Acutum*, cit., pp. 162 sgg. e, per una esaustiva ricostruzione, Citti, *Cura sui*, p. 57 nota 15.

che «pur avendo moltissime ricchezze, ritengono di essere così poveri da sottoporsi a ogni fatica e a ogni pericolo per guadagnare di più»³⁹¹.

Proprio l'apostrofe *o miserum*, impiegata sovente nelle *Controversiae* senecane e nelle orazioni ciceroniane³⁹², potrebbe inoltre costituire un primo elemento stilistico che allude a quel rovesciamento del *makarismós* della vita agreste, cui abbiamo accennato poco fa. L'esempio più celebre proviene dal secondo epodo oraziano, il cui attacco *beatus ille qui procul negotiis* riecheggia gli *incipit* dei modelli greci³⁹³ e di cui l'*exemplum* latino più significativo è costituito dalle *Georgiche* virgiliane³⁹⁴. Il secondo epodo oraziano³⁹⁵ mi pare particolarmente vicino al contesto del *De beneficiis*, poiché, come è noto, si configura come un *makarismós* della vita bucolica, che però, come si scopre nell'*aprosdóketon* satirico³⁹⁶ dei versi finali, non è formulato da un pastore, bensì da un *faenerator* di nome Alfio. Ho definito l'*aprosdóketon* 'satirico', alla luce dell'interpretazione di Fraenkel³⁹⁷, che individua il motivo centrale dell'epodo nella diatribica *μεμψιμοιρία*, vizio diffuso tra gli uomini e di cui sarebbe affetto anche Alfio. Ecco che l'epodo «denuncia una falsità di costume [...] una moda convenzionale o convenzione ipocrita», seguendo l'interpretazione di La Penna³⁹⁸, che tuttavia riconosce a Orazio un sincero e quasi sofferente trasporto lirico, nel rappresentare i bozzetti relativi all'idealizzazione della semplicità agreste³⁹⁹. Dal momento che l'elogio della campagna è formulato attraverso le parole di un ricco usuraio, il bozzetto senecano, in cui un uomo ricco scorge con un movimento a volo d'uccello i suoi possedimenti agricoli, potrebbe essere considerato alla stregua di una rilettura del brano oraziano, di cui viene annullata l'ambigua ironia, l'arguta *pointe* epigrammatica, per amplificare in maniera totalizzante la negatività dell'avarizia, qui

³⁹¹ Xen. *Smp.* 4.34 ὁρῶ γὰρ πολλοὺς μὲν ἰδιώτας, οἱ πάνυ πολλὰ ἔχοντες χρήματα οὕτω πένεσθαι ἡγοῦνται ὥστε πάντα μὲν πόνον, πάντα δὲ κίνδυνον ὑποδύονται, ἐφ' ᾧ πλείω κτήσονται.

³⁹² Cfr. ad esempio Sen. *contr.* 9.2.1 *O miserum, si quis meretricem offendit!*; 10.4.6 *O miserum, si quis alimenta suo dat! o miserum, si negat!*; Cic. *Sull.* 91 *O miserum et infelicem illum diem quo consul omnibus centuriis P. Sulla renuntiatus est.*

³⁹³ Si osservino ad esempio Teogn. 2.1375 Ὀλβιος ὄστις [...]; Eur. fr. 793 N.².

³⁹⁴ Verg. *georg.* 2.490 *Felix qui potuit rerum cognoscere causas* [...] v. 493 *Fortunatus et ille deos qui novit agrestes*; ma anche vv. 458 sgg. *O fortunatos nimium, sua si bona norint, / agricolae! quibus ipsa procul discordibus armis / fundit humo facilem victum iustissima tellus.*

³⁹⁵ Sul secondo epodo oraziano, si vedano in primo luogo i commenti di L. Watson, *A Commentary on Horace's Epodes*, Oxford University Press, New York-Oxford 2003, pp. 75 sgg., D. Mankin, *Horace. Epodes*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 62 sgg., A. Cavarzere (a cura di), *Orazio. Il libro degli Epodi*, Marsilio, Venezia 1992, nonché la monografia di G. Cipriani, *Letteratura georgica e investimento fondiario alla fine del I secolo a.C.: Orazio Epod. 2*, Adriatica Editrice, Bari 1980; è infine utile la rassegna della critica dal 1937 fino al 1972, compilata da A. Setaioli, *Gli "Epodi" di Orazio nella critica dal 1937 al 1972*, «ANWR», 2.31.3, 1981, Berlin-New York, 1695 sgg.

³⁹⁶ Cfr. La Penna, *Saggi*, cit., p. 13.

³⁹⁷ Fraenkel, *Horace*, cit., p. 61; utile anche A. Cucchiarelli, *La satira e il poeta. Orazio tra Epodi e Sermoni*, Giardini, Pisa 2001, pp. 161 sgg.

³⁹⁸ La Penna, *Saggi*, cit., p. 13.

³⁹⁹ «L'ironia finale non è altro che autoironia con cui egli suole stemperare l'entusiasmo per ciò che egli avverte come veramente suo, ma cui egli stesso sa di non essere capace di aderire», F. Citti, *Orazio. L'invito a Torquato. Epist. 1.5, introduzione, testo, traduzione e commento*, Edipuglia, Bari 1994, p. 39.

rappresentata, come nell'epodo, attraverso la messa a fuoco dei singoli beni dell'uomo. Nella descrizione dell'uomo ricco che però, in un'ottica cinico-stoica, è povero, Demetrio tratteggia infatti una serie di immagini in cui vengono rappresentati gli oggetti, che possono infondere piacere ai più (*quem delectat*), a rovesciare quella concezione del *gaudium* cinico, della gioia che, in numerosi contesti, abbiamo invece visto corrispondere alla mancanza di beni e al soddisfacimento dei bisogni naturali. Il catalogo delle proprietà prende le mosse da un oggetto che ne rappresenta in un certo senso la *summa*, cioè il *patrimonii liber magnus*, vale a dire il rotolo in cui è trascritta la somma del patrimonio posseduto.

Mi sia qui concesso di evocare la celebre immagine dell'*Ars poetica* oraziana⁴⁰⁰, in cui, a voler ironicamente descrivere l'attitudine pragmatica e materialista dei romani, vengono descritti *pueri* che, sui banchi di scuola, imparano a contare i soldi e che, con plauso del maestro, dimostrano così di imparare a *rem servare*, cioè a conservare il proprio patrimonio. Il *miser*, che si diletta con il *patrimonii liber*, sembra dunque incarnare, in un certo senso, l'effettivo risultato dell'educazione improntata sulla gestione dei beni e sul guadagno dileggiata da Orazio.

Anche al termine della *sermocinatio* Demetrio descrive la *ratio* economica del *dives-pauper*, che opera un inventario delle cose in cui ha suddiviso e profuso le ricchezze, con il verbo *circumspicio* che allude ancora una volta alla sfera sensoriale della vista, all'osservazione che non soltanto colpisce lo sguardo, ma corrompe anche l'*animus*, rendendo superbi (10.6 *cum bene ista, per quae divitias suas disposuit ac fudit, circumspexerit superbumque se fecerit*). Di seguito, Demetrio addita i *vasta spatia* coltivati dagli schiavi in catene e gli *immensi greges pecorum*, nutriti da pascoli che occupano regni e province⁴⁰¹.

In un passo già citato dell'epistola 87⁴⁰² Seneca presenta un contesto del tutto affine a quello del *De beneficiis*. La prospettiva radicale del paradosso porta in questo caso a considerare come povero un uomo ricco, i cui beni rappresentano tuttavia il frutto dei numerosi debiti contratti: § 7 *Divitem illum putas quia [...] cum omnia dixeris, pauper est. Quare? Quia debet. "Quantum?" inquis. Omnia; nisi forte iudicas interesse utrum aliquis ab homine an a fortuna mutuum sumpserit*. L'*aurea supellex* che accompagna i viaggi è seguita dalla menzione dei possedimenti tanto immensi

⁴⁰⁰ Hor. ars 325 sgg. *Romani pueri longis rationibus assem / discutunt in partibus centum diducere*. "Dicat / filius Albini: si de quincunce remota est / uncia, quid superat? . . . Poteras dixisse". — *Triens*. — "Eu! / Rem poteris servare tuam"; si veda il commento di Brink, *Horace*, cit., pp. 349 sgg., che definisce i versi «an essay in national psychology and Roman self-criticism».

⁴⁰¹ Sulla critica contro l'uso degli schiavi nei campi coltivati, cfr. Plin. *nat.* 18.21.36; Colum. 1.9.5; si veda Giacchero, *Economia*, cit., p. 1130, per considerazioni, a partire dal passo di *benef.* 7.10.5, sul punto di vista senecano riguardo alle attività agricole ed economiche.

⁴⁰² Sen. *epist.* 87.7 *Divitem illum putas quia aurea supellex etiam in via sequitur, quia in omnibus provinciis arat, quia magnus kalendari liber volvitur, quia tantum suburbanis agris possidet quantum invidiose in desertis Apuliae possideret: cum omnia dixeris, pauper est. Quare? quia debet. "Quantum?" inquis. Omnia; nisi forte iudicas interesse utrum aliquis ab homine an a fortuna mutuum sumpserit*.

da toccare tutte le province⁴⁰³ (*quia aurea supellex etiam in via sequitur, quia in omnibus provinciis arat*), e il medesimo concetto di estensione spropositata è ancora ripetuto a proposito dei terreni che trapuntano il *suburbanus ager*, qui ironicamente descritti come invidiati persino dalla desertica pianura dell'Apulia (*quia tantum suburbanus agri possidet quantum invidiose in desertis Apuliae possideret*). Il punto di contatto più evidente con il passo del *De beneficiis* risiede però nella menzione del *magnus kalendari liber*, cioè il grande rotolo che permette all'uomo ricco di visionare i propri patrimoni, assimilabile al *magnus libri patrimonii* del *De beneficiis*.

Tornando alla conclusione della *sermocinatio* del *De beneficiis*, proprio l'osservazione delle greggi sembra trovare un'azione corrispondente nel secondo epodo oraziano, dove in un primo momento si elogia la possibilità di *prospectare* gli *errantis greges* (v. 12 *prospectat errantis greges*) e dove, significativamente nella conclusione del *makarismós* bucolico⁴⁰⁴, si insiste ancora sul piacere conferito dallo spettacolo delle pecore e dei buoi, con la forte anafora del verbo *videre* all'inizio dei vv. 62-63 (*has inter epulas ut iuvat pastas ovis videre properantis domum, / videre fessos vomerem inversum boves / collo trahentis languido*). Nei versi oraziani segue ancora uno schizzo visivo sulla copiosa presenza dei *vernae* (v. 65)⁴⁰⁵, gli schiavi nati in casa, qui ritratti vicino alle statue dei Lari e definiti «sciame della ricca casa», dove l'aggettivo *ditis*⁴⁰⁶ sembra anticipare quell'elemento della ricchezza⁴⁰⁷, svelato subito dopo dalla presentazione del *faenerator*. Ecco che anche nel *De beneficiis* troviamo un puntuale riferimento alla *familia* numerosa, come a confermare quegli stessi elementi agresti che in Orazio disvelano un'ironica realtà di ricchezza soltanto nella conclusione dell'Epodo, ma che in Seneca, in un'ordita trama stilistica che si intreccia con gli elementi del moralismo declamatorio, appaiono da subito come immediati e conclamati simboli di *avaritia*. Se in Orazio il tipico contrasto tra i *bioi*⁴⁰⁸, presentato all'inizio dell'epodo (vv. 4-12), proponeva ancora il modello positivo del contadino, in Seneca si annulla ogni idealizzazione della vita agreste, per

⁴⁰³ Si confronti l'epistola 60.2, in cui, dopo l'auspicio di un'alimentazione basata sulla totale indipendenza dai prodotti importati per mare e per terra (*Quousque poscemus aliquid deos? [quasi] ita nondum ipsi alere nos possumus?*), si menzionano le messi che coprono terreni sufficienti ad alimentare grandi città: *Quamdiu sationibus implebimus magnarum urbium campos?*

⁴⁰⁴ Cfr. Hor. *epod.* 2.61 sgg. "*Has inter epulas ut iuvat pastas ovis / videre properantis domum, / videre fessos vomerem inversum boves / collo trahentis languido / positosque vernas, ditis examen domus, / circum renidentis Laris*".

⁴⁰⁵ Per i *vernae*, come parte del «quadro tradizionale di serenità domestica» (Cavarzere, *Orazio*, cit., p. 134), cfr. *serm.* 2.6.65 sg.

⁴⁰⁶ «*Ditis* introduces a suggestion of wealth alien to that context», Watson, *A commentary*, cit., p. 121.

⁴⁰⁷ «Epode 2, with its slide from labor to leisure, from poverty to riches, portrays with more accuracy the schism between moralizing depiction of life on the farm and the relatively hedonistic reality of life in villa», E. Oliensis, *Horace and the Rhetoric of Authority*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 86 sg.

⁴⁰⁸ Sul tradizionale schema retorico dei modelli di esistenze contrapposte, in relazione all'interpretazione della prima ode oraziana, si veda il fondamentale La Penna, *Orazio e l'ideologia*, cit., pp. 203 sgg.; utile anche A. Setaioli, *Il proemio dei Carmina oraziani*, Olschki, Firenze 1973, per una rassegna ragionata dei *bioi* «destinata a continuare anche dopo Orazio fino alla fine dell'antichità», p. 42.

presentare la figura del latifondista superbo e ricchissimo, *exemplum aviditatis* d'altra parte già *in nuce* presente nella persona del *faenerator* Alfio.

L'osservazione degli *aedificia privata*, la cui mole supera intere città con una «chiara eco di un *Leitmotiv* neroniano», citando Degl'Innocenti Pierini⁴⁰⁹, ci riporta a cataloghi di proprietà codificati da una tradizione moralistica di cui Seneca è naturalmente testimone d'eccezione. Nell'epistola 41.6⁴¹⁰, in cui è esecrato e annullato il possesso dei beni materiali che «non sono insiti nell'uomo, ma sono intorno a lui» (*nihil horum in ipso est sed circa ipsum*) ritroviamo la *familia formosa* e la *domus pulchra*; nell'epistola 87⁴¹¹ la *domus formosa* e la *familia speciosa*⁴¹² rientrano ancora tra le ricchezze che sono illusorie, poiché vengono acquistate con debiti e non appartengono veramente all'uomo. Un'impressionante similitudine tematica è però offerta, a mio parere, dagli *excerpta* della controversia 5.5 di Seneca il Vecchio, *Domus cum arbore exusta*⁴¹³. La controversia si configura come la disputa tra un uomo povero e il suo ricco vicino. Quest'ultimo, vedendosi negare la vendita di un albero, posto nel confine tra le due abitazioni, appicca il fuoco all'albero, incendiando così anche la casa del povero. Nella difesa dell'uomo è possibile innanzitutto trovare il tema dei campi sconfinati e delle case, che riempiono la città: *vos possidetis agros, urbium fines urbesque domibus impletis*. Ancora, i ricchi sono descritti mentre includono laghi e foreste nei propri palazzi (*intra aedificia vestra undas ac nemora comprehenditis*), mentre le campagne che un tempo «erano arate da popoli interi», sono ora occupate da *singula ergastula*⁴¹⁴, che possono essere affiancati ai *vinci* del nostro passo del *De beneficiis* (*arata quondam populis rura singulorum nunc ergastulorum sunt*).

⁴⁰⁹ Anche nell'epistola 90.43 troviamo la medesima critica alle case 'grandi come città': *non habebant domos instar urbium*; sulla critica al «gigantismo architettonico», che riflette naturalmente una moda neroniana, cfr. Zago, *Sapienza*, cit., p. 274 e *passim*, e Degl'Innocenti Pierini, *Il parto*, cit., pp. 125 sg.: «Mi sembra di avvertire qui la chiara eco di un *Leitmotiv* popolare antineroniano, che stigmatizzava con feroce ironia il fervore edilizio del principe per quella dimora che, come leggiamo in Tac. *ann.* 15, 52, era *invisa et spoliis civium extracta*, motivo chiaramente testimoniato in versi anonimi citati da Svetonio (Nero 39, 2) [...], e poi ripreso anche da Marziale».

⁴¹⁰ Sen. *epist.* 41.6 *Propria virtus est in vite fertilitas; in homine quoque id laudandum est quod ipsius est. Familiam formosam habet et domum pulchram, multum serit, multum fenerat.*

⁴¹¹ *Epist.* 87.6 *Late possidet, sed multum debet; habet domum formosam, sed alienis nummis paratam; familiam nemo cito speciosorem producet, sed nominibus non respondet; si creditoribus solverit, nihil illi supererit. Idem in reliquis quoque facere debebitis et excutere quantum proprii quisque habeat.*

⁴¹² Si osservi inoltre l'epistola 119.11 per un ennesimo catalogo di beni: *At excaecant populum et in se convertunt opes, si numerati multum ex aliqua domo effertur, si multum auri tecto quoque eius inlinitur, si familia aut corporibus electa aut spectabilis cultu est*; per la rappresentazione degli schiavi numerosi, resa efficacemente da espressioni come *turba servorum* o *agmen servorum*, si veda *epist.* 17.3 *Non circumstat illam turba servorum, ad quos pascendos transmarinarum regionum est optanda fertilitas*, ma anche *epist.* 31.10; *tranq.* 1.8; 11.3; *ad Helv.* 11.3.

⁴¹³ Sull'influenza di Seneca il Vecchio, nell'opera filosofica del figlio, rimando a E. Rolland, *De l'influence de Sénèque le père et des rhéteurs sur Sénèque le philosophe*, J. Vuylsteke, Gand 1906; C.S. Rayment, *Echoes of the Declamations in the Dialogues of the Younger Seneca*, «The Classical bulletin», 45, 1969, pp. 51-63.

⁴¹⁴ Per gli *ergastula*, cioè le prigioni dove venivano tenuti i servi, ma anche, per metonimia, le schiere dei servi stessi, che lavoravano nei campi e nei latifondi, cfr. Col. 1. 6. 3.; 1. 9. 4; 1. 8. 16; Svet. *Aug.* 32.

Anche nella controversia 2.1.26, Vibio Gallo allude con disprezzo alle vaste schiere degli schiavi, tanto numerosi da essere ignoti ai loro padroni (*non me delectant ignoti servorum domino greges*), e, come nella controversia 5, agli *ergastula*, che risuonano di staffilate per la campagna (*nec sonantia plagis laxi ruris ergastula*). Ancora nell'estratto della quinta controversia, i *vilici* sono descritti nel superare i re, per quanto riguarda la vastità dei possedimenti agricoli: *latiusque vilici quam reges imperant*.

Prima di analizzare la conclusione della *sermocinatio* di Demetrio, vorrei porre ancora l'attenzione sul brano del *De vita beata* 17.1, dove Seneca si difendeva dalle accuse di quanti «abbaiano» contro la filosofia, e nel cui impiego del verbo *conlatrare*⁴¹⁵, sembra plausibile individuare un preciso riferimento alla schiera di quei filosofi dell'età contemporanea, che nascondevano sotto il nome del cinismo arroganza e comportamenti volgari. Seneca ricostruisce le accuse⁴¹⁶ che gli venivano mosse e vale la pena osservare che, anche per questo passo, il filosofo articola il suo ragionamento in una *sermocinatio*, cioè un discorso ideale, formulato in questo caso con una sequenza di domande incalzanti, introdotte dagli avverbi *quare* e *cur*, che riprodurrebbero i quesiti degli accusatori. Negli interrogativi, in cui viene formulato il rimprovero fondamentale di considerare il denaro «un mezzo necessario» (§ 1 *quare [...] pecuniam necessarium tibi instrumentum existimas*), è possibile riconoscere alcuni dei motivi presenti nel discorso di Demetrio. Enumerandoli in sintesi, ricordo qui il tema della campagna «coltivata più di quanto richieda la necessità di natura» (§ 2 *quare cultius rus tibi est quam naturalis usus desiderat?*), la *supellex* eccessivamente elegante (*cur tibi nitidior supellex est?*), l'oro disposto ad arte (*cur aurum disponitur?*), le mogli che portano alle orecchie ricchezze, ironicamente paragonate a un ingente patrimonio familiare (*quare uxor tua locupletis domus censum auribus gerit?*), le vesti succinte e preziose degli schiavetti (*quare paedagogium pretiosa veste succingitur?*), l'argenteria della tavola (*et ut libet conlocatur argentum*). Se, come è opportuno ricordare, nel *De vita beata*, Seneca, in contrasto a questi ipocriti, oppone proprio la figura di Demetrio, è evidente che il medesimo retroterra moralistico sostanzia i due passi, laddove nel *De vita beata* i *topoi* 'in luxuriam' costituiscono le illazioni dei falsi cinici arroganti, mentre nel *De beneficiis* servono a veicolare la polemica contro la corruzione morale abbracciata da Seneca e dal Cinico.

Per concludere l'analisi della *sermocinatio*, Demetrio, operando un'inversione paradossale, il cui retroterra è chiarito dal paradosso stoico sintetizzato nel ciceroiano *non esse cupidum pecunia est*⁴¹⁷, definisce *pauper* l'uomo apparentemente ricco, alla luce del paragone tra le cose da lui desiderate e quelle da lui possedute, che non arrivano a soddisfarlo: *quidquid habet, ei, quod cupit, conparet: pauper est*. An-

⁴¹⁵ Cfr. *supra* pp. 77 sg.

⁴¹⁶ Sulle accuse formulate nel *De vita beata* 17, con riflessioni sulla possibile identificazione degli accusatori, rimando a Griffin, *Seneca*, cit., p. 309 sg.

⁴¹⁷ Cic. *parad.* 6.51 *Non esse cupidum pecunia est, non esse emacem vectigal est; contentum vero suis rebus esse maximae sunt certissimaeque divitiae.*

che nell'epistola 2.5⁴¹⁸, dopo la *sententia* epicurea, che definiva 'laeta' la *paupertas*, Seneca precisa che *non qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est*.

Oltre a essere presente nel messaggio filosofico di Epicuro, il tema paradossale della povertà che, *in divitiis*, è scandita dalla misura del desiderio, risulta formulato anche nella diatriba. In particolare, il motivo costituisce lo scheletro argomentativo del frammento 4a di Telete, sulla comparazione tra povertà e ricchezze, che prende le mosse proprio da un'errata affermazione dell'*adversarius fictus*, in cui si confessa l'impressione «che il possesso dei beni materiali renda liberi dall'indigenza e dalle necessità» (p. 33.1-2 Hense Δοκεῖ μοι ἡ τῶν χρημάτων κτήσις σπάνεως καὶ ἐνδείας ἀπολύειν). Scopo della dissertazione Περὶ συγκρίσεως πενίας καὶ πλοῦτου è invece dimostrare come proprio la necessità e la povertà, espresse dai termini-chiave ἔνδεια e σπάνις, non rappresentino altro che una condizione esistenziale scaturita da un animo insaziabile. Per focalizzarci sul frammento, da p. 34.9⁴¹⁹ Hense, Telete riflette su come il carattere degli uomini non possa essere modificato né dalle ricchezze, né da una condizione di povertà. In questo modo, come il possesso dei beni materiali non cambia l'insaziabile avidità umana, così i saggi permangono nella loro assennatezza, se da ricchi divengono poveri. Con questo presupposto, la vera povertà viene così identificata con l'insaziabilità umana e, come si legge a p. 36.5, «chi, in presenza dei beni materiali, si comporterà da uomo avido, avaro, vanitoso, codardo, si troverà conseguentemente in uno stato di necessità (ἔνδεια) e di povertà (σπάνις)». Poco dopo, con una ripetizione concettuale e verbale tipica della predicazione di Telete, si ribadisce il medesimo assunto. A p. 42.2⁴²⁰, dopo l'aneddoto di Diogene e lo schiavo Mane, Telete cita un detto di Filemone in cui si asserisce che, cambiando le ricchezze, non si cambia tuttavia il carattere umano: μεταλήψεσθ' ἕτερον, οὐχ ἕτερον τρόπον. Il carattere in questione, esecrato poco prima, corrisponde a quello di un uomo «girovago, dispendioso, superstizioso, ambizioso e avido», il quale, pur spendendo molto, non ottiene niente. Ecco che, con la permanenza di tale τρόπος, ne seguiranno inevitabili scontentezza e insoddisfazione, nonché desideri e preoccupazioni (ἐπιθυμῖαι καὶ ἐπιβολαί) per le ricchezze materiali. Proprio in conseguenza di questi, Telete prevede una condizione di perpetua necessità e indigenza (ἔνδεια καὶ σπάνις), ricalcando il medesimo ragionamento paradossale. Sull'assunto, dunque,

⁴¹⁸ Cfr. Sen. *epist.* 2.5 *Hodiernum hoc est quod apud Epicurum nactus sum - soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator -*: "honestas" inquit "res est laeta paupertas".

⁴¹⁹ Cito il passo per intero: Teles fr. 4a, pp. 35.9-36.6 Hense ὁ μὴ ἀπολύει ἀπληστίας καὶ ἀνελευθερίας καὶ ἀλαζονείας ἀνθρώπων, οὐδὲ ἐνδείας οὐδὲ σπάνεως ἀπολύει· οὐθὲν δὲ τῶν τοιούτων ἀπληστίας καὶ ἀνελευθερίας καὶ ἀλαζονείας ἀπολύει· τὸν γὰρ τρόπον οὐ μετατίθησιν· ὡσπερ οὐδὲ τῶν σωφρονούντων ἡ πενία, ἐὰν ἐκ πλουσίων πένητες γένωνται. θάττον γὰρ ἂν ἔμοιγε δοκεῖ τις εἰπεῖν ὡς τὴν χροάν, τὸ μέγεθος, [ἦ] τὴν ὄψιν μετατίθησιν ἢ τῶν χρημάτων κτήσις ἤπερ τὸν τρόπον· ἕως δ' ἂν ἦ οὗτος ἀπληστος ἀνελεύθερος ἀλαζὼν δειλός, ἐν ἐνδείᾳ καὶ σπάνει ἔσται.

⁴²⁰ Ivi, pp. 41.15-42.6 Hense ὅταν δὲ ποιήσας ἀλαζόνα πολυτελεῖ δεισιδαίμονα δοξοκόπον ἀπληστον χρήματα πολλὰ διδώσ, οὐδὲν περανεῖς, οὐκ ἀηδῶς γὰρ ὁ Φιλήμων πλοῦτον 'μεταλήψεσθ' ἕτερον, οὐχ ἕτερον τρόπον'. τούτου δὲ μένοντος τοῦ αὐτοῦ ὁμοίως οὐκ ἀρκεῖται οὐδ' ἵκανοῦται, ἀλλ' ἐπιθυμίας καὶ ἐπιβολὰς τοσοῦτων καὶ τοιούτων ἔχει, ἐξ ὧν ἐν ἐνδείᾳ καὶ σπάνει ἔσται.

che «i perversi hanno uno spirito insaziabile»⁴²¹, il filosofo descrive una serie di bozzetti in cui vengono rappresentati i comportamenti di uomini avidi e intemperanti, e in cui l'apice è costituito dal desiderare la condizione di Zeus. La domanda retorica del filosofo πὼς οὖν ὁ τοιοῦτος οὐκ ἐνδεής? (p. 43.7-8) ribadisce lo stato di necessità che caratterizza gli uomini insaziabili. Tornando indietro, nel medesimo frammento, a p. 37.9 Hense, Telete adduce gli esempi di re e dinasti che possiedono molte proprietà, ma non permettono di toccarle, e poi di uomini la cui avarizia (ἀνελευθερία) e poca fiducia (δυσελπιστία) impediscono, al pari dei sovrani, l'usufrutto dei propri possedimenti. Ecco che la condizione di povertà, in questo caso, coincide invece con quanti desiderano molte cose, ma non possono usarle (ἀλλὰ σπανίζουσι καὶ ἐν ἐνδείᾳ εἰσίν, ἐπιθυμοῦντες μὲν πολλῶν χρᾶσθαι δὲ οὐ δυνάμενοι). L'incontentabilità estrema del desiderio era anche la caratteristica dell'uomo ricco della controversia 5.5 senecana (*Est hoc in potentia, sine fine concupiscere, sine modo irasci*)⁴²², ma è nell'epistola senecana 119 che troviamo un quadro speculare al contesto di *benef.* 7.10.6, a voler ancora una volta individuare, nella lettera, il riferimento fondamentale, la più efficace elaborazione della morale austera senecana. Già al § 6, il possesso dei beni materiali, che fomenta l'avidità, è condensato nella *sententia* "qui multum habet plus cupit"⁴²³, dove l'azione del *cupere* rappresenta per Seneca l'*argumentum*, cioè la prova giuridica che non si possiede abbastanza. Al § 9, si ribadisce il concetto che il denaro non rende ricchi, ma incrementa la *sui cupido*⁴²⁴ e, dopo la lapidaria affermazione *plus incipit habere posse qui plus habet*, Seneca, con una tecnica che potremmo definire satirica, con l'imperativo *nomina*⁴²⁵, ordina qui di additare uno qualsiasi tra gli uomini ricchi assimilabili a Crasso e Licino, noti *exempla* di opulenza, che porti il proprio registro delle ricchezze (*adferat census*), facendo così il conto delle cose che possiede e quelle che invece spera di possedere (*et quidquid habet et quidquid sperat simul computet*). Il giudizio di Seneca, identico a quello di Demetrio, è inappellabile: *iste, si mihi credis, pauper est*.

Nella chiosa alla *sermocinatio*⁴²⁶, Demetrio ribadisce il concetto dell'autarchia cinica, già efficacemente sintetizzato dal motto di Stilpone *omnia mecum sunt*, rivendicando pervicacemente la propria appartenenza al «regno della sapienza»: "ego regnum sapientiae novi, magnum, securum; ego sic omnia habeo, ut omnium sint"⁴²⁷.

⁴²¹ Cfr. Oltramare, *Les origines*, cit., p. 62, dove è citato il passo di Telete in questione, rubricato sotto il tema 78a «Les désirs sont insatiables».

⁴²² La tradizione declamatoria attesta inoltre il tema della φιλοπλουτία, formulata in termini paradossali: nella *Rhetorica ad Herennium* 4.24 è riportata una *sententia* in cui la misura della povertà è regolata dall'incapacità di possedere e accontentarsi di una quantità sufficiente: *egens aequae est is qui non satis habet et is cui satis nihil potest esse*.

⁴²³ Sen. *epist.* 119.6 *Qui multum habet plus cupit, quod est argumentum nondum illum satis habere*.

⁴²⁴ Ivi, § 9 *Neminem pecunia divitem fecit, immo contra nulli non maiorem sui cupidinem incussit*.

⁴²⁵ *Ibidem*, *Ad summam quem voles mihi ex his quorum nomina cum Crasso Licinoque numerantur in medium licet protrahas; adferat census: si tibi, potest esse*.

⁴²⁶ Cfr. *supra* pp. 52; 99.

⁴²⁷ Sen. *benef.* 7.10.6 *Dimitte me et illis divitiis meis redde; ego regnum sapientiae novi, magnum, securum; ego sic omnia habeo, ut omnium sint*.

Inoltre, con la categorica richiesta di essere liberato per essere reso alle ricchezze che gli appartengono, Demetrio applica ancora una volta alle *divitiae* quell'inversione paradossale di valore di cui abbiamo già discusso, considerando come vera ricchezza soltanto i beni interiori.

2.2 La scuola dei Sestii

Con l'esaltazione e l'elezione a guida morale di una figura come Demetrio, Seneca conferma dunque l'approccio a una riflessione filosofica in cui si fa più evidente una componente che, a questo punto, con le dovute cautele e precisazioni fino a ora suggerite, possiamo definire 'ciniceggiante'.

A corroborare la tensione verso questa morale austera, vi è il ricordo degli insegnamenti dei suoi maestri, presenti, con l'eccezione di due citazioni di Sestio nel *De ira*, nelle *Epistulae* e nelle *Naturales quaestiones*. Scrive Lana⁴²⁸: «non si tratta di una menzione frettolosa e generica, come a tutti avviene di fare quando il discorso incidentalmente cade su persone accanto a cui si sia vissuti tanti e tanti anni addietro: ma è sentimento di vita vissuta, è nostalgia di beni perduti, è fedeltà riaffiorante [...] a regola di vita troppo a lungo negletta: è, insomma, la riscoperta delle proprie origini, il ritrovamento della fede di un tempo nel cammino a ritroso sulle vie della memoria».

Sarà dunque nostro scopo dimostrare come, pur con la dichiarata adesione a correnti filosofiche diverse, queste figure rappresentassero un modello pedagogico e filosofico improntato a una morale austera e radicale, e capace inoltre di veicolare temi, motivi e stilemi tipici della predicazione diatribica, dimostrando un impiego di precetti pratici⁴²⁹ e l'uso di una eloquenza che, rispondendo alla fondamentale esigenza di aderenza al *verum*, e prediligendo le *res* rispetto ai *verba*, rifiuta ogni genere di artificio retorico⁴³⁰.

Ritengo necessario premettere qualche sintetica osservazione sulla scuola dei Sestii, per ripercorrere, se pur brevemente, le interpretazioni fornite dalla critica per decifrare la complessa e non facilmente definibile natura dell'insegnamento filosofico propugnato nella scuola. A partire dall'ovvia constatazione che, con 'scuola dei Sestii', si intende quella *nova et Romani roboris secta* (*nat.* 7.32.2), nominata insieme ai Pitagorici e all'antica e nuova Accademia, come esempio delle *familiae philosophorum* colpite dalla crisi delle istituzioni filosofiche⁴³¹, scuola che fu frequentata da Se-

⁴²⁸ Cfr. Lana, *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 53.

⁴²⁹ Sui precetti di Attalo, con una forte tendenza cinica, cfr. Billerbeck, *Der Kyniker*, pp. 5-11; Grimal, *Sénèque*, cit., pp. 251 sg.; Goulet-Cazé, *L'Ascèse*, cit., pp. 180-187; si veda inoltre Manning, *School Philosophy*, cit., p. 5009.

⁴³⁰ Per studi che facciano riferimento all'eloquenza di questi maestri, cfr. Leeman, *Orationis*, cit., pp. 260 sgg.; Moretti, *Acutum*, cit., pp. 169 sgg.

⁴³¹ Cfr. Sen. *nat.* 7.32.2 *Itaque tot familiae philosophorum sine successore deficiunt. Academici et veteres et minores nullum antistitem reliquerunt. Quis est qui tradat praecepta Pyrrhonis? Pythagorica illa invidiosa turbae schola praeceptorem non invenit*; sul fallimento della *secta*, nonostante la *novitas*, caratteristica che

Seneca, la cosiddetta diatriba cinico-stoica e la ricerca di una morale austera

neca all'inizio della propria parabola educativa. Come leggiamo ancora nel celebre «epitaffio»⁴³² delle *Naturales quaestiones*, «*inter initia sua, cum magno impetu coepisset, extincta est*»: la datazione della chiusura della scuola sarebbe collocabile dopo il 16 d.C.⁴³³.

La scuola fu presumibilmente fondata nel 30 a.C., per opera di Quinto Sestio, e trovò la sua ultima stagione con la generazione del figlio, Sestio Nigro. Seguace e portavoce dell'interesse scientifico che caratterizzava la *secta* fu Cornelio Celso⁴³⁴. Seneca, per ovvie ragioni cronologiche, non poteva aver ascoltato le lezioni di Sestio padre, ma, nell'epistola 64⁴³⁵, fa menzione della lettura di un suo libro – probabilmente l'unico che avesse mai scritto – composto in greco.

Tra i seguaci della scuola che si occuparono dell'educazione di Seneca, troviamo l'alessandrino Sozione⁴³⁶, nominato nell'epistola 49⁴³⁷ e figura di spicco nell'epistola 108, e Papirio Fabiano. Se, grazie al primo, Seneca apprende pratiche di astinenza munite di un «doppio referente» – il misticismo di Pitagora e l'ascetismo di Sestio padre⁴³⁸ –, nel secondo, scevro da tendenze esoteriche, è ritrovata piena espressione del modello di marziale etica stoiceggiante propugnata alle radici della scuola. Fabiano rappresenta inoltre per Seneca una figura esemplare proprio per il passaggio da lui operato dalle scuole di retorica alla filosofia, con l'adesione alla *Sextiorum secta* avvenuta soltanto in un secondo momento. La scelta di Fabiano di scrivere in latino le proprie opere filosofiche propone un chiaro modello linguistico, mentre il carattere eterogeneo dei suoi scritti, capaci di spaziare dall'interesse scientifico-naturalistico a quello storico e civile, di cui un esempio sono i *Libri civilium*⁴³⁹, sembra anticipare quella differenziazione di generi che caratterizzerà l'intera produzione senecana. Dopo il discepolato di Fabiano, sarebbe quindi da inserire il passaggio

per Seneca (*nat.* 2.1.1) «attira l'attenzione anche di chi è *tardus et hebes*», cfr. Berno, *Lo specchio*, cit., p. 303.

⁴³² Per la definizione di «famoso epitaffio», si veda G. Mazzoli, *La prosa filosofica, scientifica, epistolare*, in F. Montanari (a cura di), *La prosa latina. Forme, autori, problemi*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1991, p. 173.

⁴³³ Per i problemi cronologici della setta, le migliori e più lucide considerazioni in G. Mazzoli, *Genesi e valore del motivo escatologico in Seneca. Contributo alla questione posidoniana*, «Rendiconti Istituto Lombardo», 101, 1967, pp. 252 sgg.

⁴³⁴ Su Celso come membro della scuola dei Sestii, cenni in Lana, *Lucio Anneo Seneca*, cit., pp. 122 sg.

⁴³⁵ Sen. *epist.* 64.2 *Lectus est deinde liber Quinti Sextii patris, magni, si quid mihi credis, viri, et licet neget Stoici*; cfr. anche 59.3 *Sextium ecce cum maxime lego, virum acrem, Graecis verbis, Romanis moribus philosophantem*.

⁴³⁶ Importante, per Sozione e per la cronologia della Scuola, è la testimonianza di Girolamo: *Chron.* p. 171b Helm (= *ad an.* 13 d.C. = 198 Ol.) *Sotio, philosophus Alexandrinus, praeceptor Senecae, clarus habetur*.

⁴³⁷ Sen. *epist.* 49.2 *Modo apud Sotionem philosophum puer sedi, modo causas agere coepi, modo desii velle agere, modo desii posse*.

⁴³⁸ Cfr. Mazzoli, *La prosa*, cit., pp. 174 sg.

⁴³⁹ Un cenno ai *Libri civilium* in *epist.* 100.1 *Fabiani Papiri libros qui inscribuntur civilium legisse te cupidissime scribis, et non respondisse expectationi tuae; deinde oblitus de philosopho agi compositione eius accusas*; per Lana, *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 119, potrebbero far parte dei *civilia* «le affermazioni e le discussioni sul valore e l'utilità degli studi filologici nei loro aspetti tecnici, vigorosamente negati da Fabiano, secondo la testimonianza di Seneca, *brev.* 10.1».

all'apostolato stoico, compiuto sotto l'egida di Attalo. Sono infatti d'accordo con Mazzoli⁴⁴⁰ nel collocare il *tirocinium* sestiano, prima segnato dall'insegnamento di Sozione e poi di Fabiano, all'inizio della parabola educativa senecana, che si avvarrà della figura di Attalo soltanto in un'età scolare più avanzata. Più precisamente, il discepolato di Sozione sarebbe da collocare dagli anni dal 13 al 16, seguito dall'insegnamento di Fabiano e poi di Attalo, a partire dal 19.

È Pierre Grimal⁴⁴¹ a identificare nella scuola dei Sestii la principale fonte di ispirazione per quello che è comunemente definibile 'lo stile diatribico' di Seneca, ovvero un colore, un gusto che comprende metafore ed «éloquence passionnée». Grimal sottolinea con particolare evidenza il concetto che, attraverso la predicazione filosofica di Sozione, allievo di Sestio, e l'insegnamento di Papirio Fabiano, Seneca abbia incontrato una mediazione romana di quella che era la tradizione della predicazione popolare greca. Se Mazzoli tra le caratteristiche della scuola, insieme all'interesse grammaticale-retorico, alle vocazioni filosofiche e l'interesse scientifico, inserisce la «propaganda diatribica», anche Setaioli⁴⁴² mette bene in evidenza la «netta influenza della diatriba» nella predicazione sestiana, prendendo da una parte le distanze dall'Oltramare, e negando tuttavia dall'altra la possibilità che Sestio, il fondatore della scuola, si rifacesse a un'etica «completamente stoica».

La comune reazione all'interpretazione di Oltramare⁴⁴³ è mossa dal fatto che lo studioso arrivava troppo grossolanamente a definire i Sestii «les trois agents principaux de la rénovation diatribique sous Auguste»⁴⁴⁴, rinunciando così a dare alla scuola qualsiasi caratterizzazione filosofica, bene evidenziata invece dagli studi di Lana e di Mazzoli. Ribadisco dunque il mio pieno accordo con quanti rifiutano la visione 'pandiatribica' di Oltramare, che considera, con il fenomeno dei Sestii, l'ipotesi di una vera e propria corrente filosofica (il «neostoicismo diatribico»!)⁴⁴⁵ ipotizzando, con troppe forzature, un'influenza massiccia sulla formazione filosofica di Plutarco, e caricando di eccessiva consapevolezza l'impiego di una predicazione

⁴⁴⁰ Mazzoli, *Genesi*, cit., pp. 252-258. Lo studioso colloca il passaggio dell'insegnamento di Sozione a quello di Fabiano nel 16 d.C.; l'insegnamento di Attalo, invece, sarebbe durato fino al 19 d.C.; per i ragionamenti dei due studiosi, cfr. Lana, *Lucio Anneo Seneca*, cit., pp. 73-76; Mazzoli, *Genesi*, cit., pp. 252 sgg.

⁴⁴¹ «Il faut sans doute mettre au compte des Sextii, avec Fabianus comme médiateur, le goût des métaphores, de l'éloquence passionnée, tout ce que l'on qualifie ordinairement de "style diatribique" chez Sénèque. Asses curieusement, ce n'est pas la diatribe grecque qui lui inspire ce style mais l'école qu'il qualifie de romaine par excellence. Naturellement, Sextius le Père avait, de son côté, recueilli l'héritage des prédicateurs populaires grecs, mais ce sont des métaphores romaines que nous entrevoyons chez lui, la volonté très ferme d'enraciner en terroir romain la "diatribe" cynico-stoïcienne», Grimal, *Sénèque*, cit., p. 174.

⁴⁴² Cfr. Setaioli, *Seneca*, cit., pp. 368 sg.

⁴⁴³ L. Ferrero, *Storia del Pitagorismo nel mondo romano. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Victrix, Torino 1955, p. 370; I. Lana, *Sextiorum nova et Romani roboris secta*, «Rivista di filologia e istruzione classica», 31, 1953, pp. 1; 7 nota 1; Id., *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 110; Mazzoli, *Genesi*, cit., p. 232.

⁴⁴⁴ Oltramare, *Les origines*, cit., p. 160; Sestio è invece definito «diatribiste romain», cfr. *ivi*, p. 163.

⁴⁴⁵ *Ivi*, p. 185.

che – questo mi pare indiscusso – guarda a un retroterra stilistico diatribico e che unisce al vigoroso spirito della romanità tradizionale l'idea cinica dell'ascesi morale.

Per queste ragioni, mi sembra opportuno ridefinire anche la posizione di Ferrero, quando, nella memorabile opera del 1955, oppone energicamente la figura di Sestio ai filosofi cinici⁴⁴⁶, che, a suo parere, si prestavano ad affiancare il potere e a diffondere una giustificazione della monarchia. Anche la diatriba, per lo studioso, «non poteva riscuotere le simpatie di un Sestio, il cui stoicismo semmai era quello coltivato nelle cerchie aristocratiche, che accentuava il tema della libertà del sapiente»⁴⁴⁷. L'influsso della diatriba, certamente «non unico e dominante»⁴⁴⁸, ma ravvisabile nel gusto delle metafore, nell'impiego di motivi che facilmente rifuggono da una coerenza stoica, poteva aver incontrato, nell'ambiente della *secta*, una mediazione fondamentale nella figura di Fabiano⁴⁴⁹; circa la programmatica contrapposizione ai «filosofi da strapazzo, i predicatori dei trivi dai mantelli sudici e dalle barbe prolisse»⁴⁵⁰, come ho preliminarmente affermato, non è mia intenzione sostenere che Sestio sia da considerarsi un filosofo cinico: sarà piuttosto mio intento illustrare come il rigore etico e le pratiche di austerità esercitate dai Sestii, almeno nella percezione e la rappresentazione senecana, non fossero poi così distanti da quella tensione ascetica ricercata in primo luogo dal cinismo.

Per suffragare almeno l'idea che la ricezione posteriore interpretava il personaggio di Sestio in piena affinità con l'immaginario cinico tradizionale, ritengo significativo citare un passo di Plutarco, dal *De profectibus in virtute*⁴⁵¹. Un racconto agiografico su Sestio ci mostra infatti il filosofo nel periodo appena successivo alla rinuncia agli onori e alle cariche cittadine, una volta abbracciato quel βίος θεωρητικός di cui anche Seneca ci dà una testimonianza, nella novantottesima epistola⁴⁵². La rinuncia alla vita pubblica, nel racconto senecano, si tinge di una coloritura cinica: dopo gli *exempla* dalla storia romana che illustrano la possibilità di «vincere» le cose considerate dal volgo *terribilia*⁴⁵³, è inserito il breve resoconto su Sestio padre che rifiuta da Giulio Cesare il laticlavio, nella consapevolezza «che quello che può essere dato può essere anche tolto» (§ 13 *intellegebat enim quod dari posset et eripi posse*), con un'affermazione di autarchia che coincide con l'impossibilità che venga 'strappato

⁴⁴⁶ Cfr. Ferrero, *Storia*, cit., pp. 370 sg.

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁴⁸ Setaioli, *Seneca*, cit., p. 372 nota 1735.

⁴⁴⁹ «Roma specchio di corruzione dei costumi, traligante dagli istituti antichi, era concetto già da tempo passato nella predica retorico-morale [...] ha il suo archetipo nella declamazione cara a Papirio Fabiano», Castiglioni, *Motivi*, cit., p. 537.

⁴⁵⁰ Cfr. Ferrero, *La storia*, cit., p. 371.

⁴⁵¹ Plut. *De profect. in virt.* 77e καθάπερ φασὶ Σέξιτον τὸν Ῥωμαίων ἀφεικότα τὰς ἐν τῇ πόλει τιμὰς καὶ ἀρχὰς διὰ φιλοσοφίαν, ἐν δὲ τῷ φιλοσοφεῖν αὐτὸν πάλιν δυσπαθούντα καὶ χρώμενον τῷ λόγῳ χαλεπῶ τὸ πρῶτον, ὀλίγου δεῖσαι καταβαλεῖν ἑαυτὸν ἕκ τινος διήρου, καὶ περὶ Διογένους ὅμοια τοῦ Σινωπέως ἱστοροῦσιν ἀρχομένου φιλοσοφεῖν [...].

⁴⁵² Sen. *epist.* 98.13 *Honores repulit pater Sextius, qui ita natus ut rem publicam deberet capessere, latum clavum divo Iulio dante non recepit; intellegebat enim quod dari posset et eripi posse.*

⁴⁵³ Ivi, § 12 *Dic tibi "ex istis quae terribilia videntur nihil est invictum"*.

qualcosa', e che ritroviamo formulata, col medesimo lessico, anche per Diogene⁴⁵⁴. La conclusione⁴⁵⁵ della lettera formula una *chreia* diatribica, della quale possiamo avere un riscontro con il testo di Telete⁴⁵⁶, e che, secondo un procedimento di cui mostreremo in seguito altri esempi, è citata come a volerne evidenziare la validità e insieme riconoscendone il retroterra gnomico tradizionale. L'esortazione a ritornare sulla via segnata dalla natura diviene infatti un'occasione per poter apostrofare la Fortuna con la massima "*cum viro tibi negotium est: quaere quem vincas*" (§ 14 *restituamur, ut possimus [...] dicere*). Nell'aneddoto plutarco è aggiunto il particolare delle difficoltà iniziali mostrate da Sestio nell'avvicinarsi alla filosofia, grandi a tal punto da spingere l'uomo sull'orlo del suicidio. Appena dopo l'episodio sestiano, Plutarco inserisce un racconto sul medesimo tema – la difficoltà iniziale dell'abbandonare le cose comuni, per quelle migliori – modellato proprio sulla figura di Diogene di Sinope. Ritengo che l'affermazione introduttiva καὶ περὶ Διογένης ὁμοία τοῦ Σινωπέως ἱστοροῦσιν sia del tutto significativa per indicare il tentativo di associazione tra le due figure, laddove l'affinità era percepita proprio nell'ascetica rinuncia dei beni terreni, finalizzata ad abbracciare un'esistenza votata alla filosofia.

A proposito dell'ἄσκησις fino a ora citata, Goulet-Cazé distingue in primo luogo l'ascesi dei neopitagorici, basata sulla teoria della migrazione delle anime, e quella dei Cinici, la cui prerogativa è la «sané de l'âme e celle du corps» e alla cui pratica la studiosa avvicina la setta sestiana⁴⁵⁷. È proprio a causa di questo avvicinamento che la studiosa include la scuola sestiana tra i movimenti cinici del primo secolo d.C., pur riconoscendone una forte matrice stoica, e giungendo dunque alla definizione di «aile rigoriste du stoïcisme de l'époque»⁴⁵⁸. La studiosa ipotizza anche dei contatti tra Demetrio e la scuola dei Sestii, che sarebbero avvenuti grazie alla mediazione di Seneca, ma di cui non possediamo nessun riferimento certo.

Parimenti, in un contributo di Manning sul rapporto tra le scuole filosofiche e la filosofia popolare, si afferma che «the Sestii were also clearly influenced by this cynicising trend»⁴⁵⁹. Da una parte viene quindi messa in evidenza l'influenza cinica della setta, concretizzata nell'espressione dell'ascesi rigorosa, dall'altra la veemenza predicatoria ereditata dalla diatriba, in certi temi morali affrontati, come nello stile.

L'analisi 'filosofica' di Mazzoli si concentra piuttosto nell'individuare nella *nova secta* sestiana il momento di ricezione, per la formazione filosofica senecana, di temi pitagorici come «l'anelito escatologico»⁴⁶⁰, commisti a un carattere fortemente latino,

⁴⁵⁴ Sen. *tranq.* 8.4 *Vidit hoc Diogenes, vir ingentis animi, et effecit ne quid sibi eripi posset; benef.* 5.6.1 *Quidni victus sit illo die, quo homo super mensuram iam humanae superbiae tumens vidit aliquem, cui nec dare quicquam posset nec eripere?*

⁴⁵⁵ Sen. *epist.* 98.14 *Licet reverti in viam, licet in integrum restitui: restituamur, ut possimus dolores quocumque modo corpus invaserint perferre et fortunae dicere "cum viro tibi negotium est: quaere quem vincas"*.

⁴⁵⁶ Cfr. *supra* pp. 57 sg. e nota 227.

⁴⁵⁷ Cfr. Goulet-Cazé, *Le cynisme*, cit., pp. 2806 sg.

⁴⁵⁸ Ivi, p. 2807.

⁴⁵⁹ Cfr. Manning, *School Philosophy*, cit., p. 5009.

⁴⁶⁰ Mazzoli, *Genesi*, cit., p. 232.

espresso dalla necessità di un vigore morale irreprensibile, quel *robur Romanum* descritto in *nat.* 7.32.2⁴⁶¹, il «concreto *vigor*» messo in evidenza invece in *epist.* 64.3, o ancora il *Romanus mos*, che il libro di Sestio celebrava, pur essendo scritto in *graeca verba*⁴⁶². Se Seneca, in *epist.* 59.7, definisce Sestio *vir acer*, epiteto, questo, significativamente condiviso con Demetrio, anche Imerio⁴⁶³ individuerà nella καρτερία la dote peculiare dell'uomo, in modo da distinguerlo da tutti gli altri filosofi.

Per Ferrero⁴⁶⁴ la *novitas* della setta, su cui Seneca pone l'attenzione nel passo delle *Naturales quaestiones*, era rappresentata dalla forte coincidenza tra predicazione e vita, dimostrata nel prendere le distanze dal Pitagorismo tradizionale, che prevedeva invece la «partecipazione del dotto alla direzione dello stato»; Mazzoli interpreta invece il dato della novità della setta come l'aver saputo definire in termini gnoseologici e non astrattamente metafisici il massimo oggetto dello «sforzo escatologico» umano: sarebbe unicamente la *sapientia* ad assurgere, per i Sestii, a supremo ideale etico cui aspirare. Di conseguenza, condivisibile, a mio avviso, è la ragione individuata dallo studioso per spiegare il forte orientamento filosofico in senso stoico della setta, ravvisabile specialmente nella figura di Sestio e perfettamente evidenziato da Seneca nel celebre giudizio sul filosofo *magnus vir et, licet neget, Stoicus* (*epist.* 64.2): «Seneca ritrova dunque nella dottrina stoica, sistematicamente trattato, il motivo centrale del *liber* sestiano: la contemplazione della virtù come condizione essenziale per ascendere, attraverso una volitiva attività morale, alla *sapientia*»⁴⁶⁵.

Sulle cause del rifiuto, da parte di Sestio, di un'etichetta filosofica stoica, Lana individua soprattutto la scelta di vita contemplativa, quel βίος θεωρητικός in forte contrasto con il dovere di responsabilità civile previsto dallo stoicismo⁴⁶⁶. Per Mazzoli⁴⁶⁷, invece, è nella coloritura pitagorica che va individuata la più marcata presa di distanza dallo stoicismo, se pur bene evidenziando che si tratta di un pitagorismo in cui ha maggiore peso la componente esoterica di quella politica.

Di matrice pitagorica è considerato il motivo dell'esame di coscienza⁴⁶⁸, l'interrogazione cui Sestio afferma di sottoporre l'*animus suus*, al termine di ogni giornata, pratica, questa, che, come nota Setaioli⁴⁶⁹, «mal si accorda col razionalismo

⁴⁶¹ Ferrero, *La storia*, cit., p. 373: «È appunto questo *romanum robur* che rievoca la forza ideale dell'Uticense e degli Stoici, che lottarono sordamente contro il principato o congiurarono contro di esso per la restaurazione della repubblica oligarchica».

⁴⁶² Cfr. Sen. *epist.* 59.7 *Sextium lego, virum acrem, Graecis verbis, Romanis moribus philosophantem*.

⁴⁶³ Him. *or.* 8.21 (p. 72 C.) θρηνῶ νῦν ὄν δεινότερον ἤλιπσα Μινουκιανοῦ φθέγγασθαι, σεμνότερον δὲ Νικαγόρου, Πλουτάρχου δὲ εὐγλωττότερον, Μουσωνίου δὲ φιλοσοφώτερον, Σέξτου δὲ καρτερικώτερον.

⁴⁶⁴ Ferrero, *La storia*, cit., p. 373.

⁴⁶⁵ Cfr. Mazzoli, *La genesi*, cit., p. 237.

⁴⁶⁶ Lana, *La Scuola*, cit., pp. 113 sg.

⁴⁶⁷ Mazzoli, *La genesi*, cit., p. 238.

⁴⁶⁸ Sull'esame di coscienza, come pratica dei pitagorici, si veda Ferrero, *La storia*, cit., p. 39 nota 104 con bibliografia ivi citata.

⁴⁶⁹ Cfr. Setaioli, *Seneca*, cit., p. 370, sulla scorta di Pohlenz, *La Stoa*, cit., vol. II, p. 85 e R. Huber, *Senecas Schrift De Ira. Untersuchungen zum Aufbau und zu den Quellen*, diss., München 1973, p. 134.

stoico», ma che comunque Seneca dimostra di accogliere con grande entusiasmo: *ira* 3.36.1 *Omnes sensus perducendi sunt ad firmitatem; natura patientes sunt, si animus illos desit corrumpere, qui cotidie ad rationem reddendam vocandus est. Faciebat hoc Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: "quod hodie malum tuum sanasti? Cui vitio obstitisti? Qua parte melior es?"*.

Al termine del passo del *De beneficiis* in cui Demetrio disserta sull'importanza di tenere a mente *pauca praecepta sapientiae*⁴⁷⁰, Seneca sembra accostargli una simile abitudine, e mi sembra in questo modo di suggerire un possibile terreno comune per la pratica sestiana, che poteva avere origini pitagoriche, e l'abitudine associata a Demetrio e quindi alla filosofia che abbiamo indicato come 'cinismo stoiceggianti'. Il Cinico, infatti, una volta «impressi» e fatti divenire una parte di sé gli insegnamenti fondamentali, svolgeva proprio una *quotidiana meditatio*, laddove l'esame di coscienza di Sestio appare svolto *quotidie*, affinché i *praecepta* potessero sorgere spontaneamente all'occorrenza, permettendo una chiara *distinctio* tra ciò che è *turpe* e ciò che è invece *honestum*. D'altronde, anche nell'epistola 110, dominata dalla figura di Atalo, è formulato un simile invito a un colloquio interiore, che consolidasse la conoscenza dei temi etici fondamentali⁴⁷¹.

Se pur in una prospettiva critica, è comunque considerevole che l'imperatore Giuliano, a quanti si apprestano ad abbracciare la filosofia cinica (Ἄλλ' ἐπανίωμεν ἐπ' ἐκεῖνο πάλιν ὅτι χρῆ τὸν ἀρχόμενον κυνίζειν), consiglia proprio di «censurare, sottoporre sé stessi a un esame, e, senza nessuna piaggeria, porre a sé stessi una serie di domande con precisione»⁴⁷², come a voler identificare nell'esame di coscienza un processo auto-conoscitivo e correttivo tipico dei filosofi cinici. Anche Epitteto, per concludere, costruisce un serrato dialogo diatribico (4.6.34)⁴⁷³ in cui «chi non si è preoccupato d'altro che dell'uso conveniente delle rappresentazioni» è esortato a porsi degli interrogativi subito, non appena si sveglia (εὐθὺς ἀναστὰς ἔωθεν ἐνθυμοῦ). Dopo una serie di domande che sarebbe giusto porsi, il filosofo incalza e ammonisce sull'importanza di «ritornare sulle proprie azioni».

⁴⁷⁰ Sen. *benef.* 7.2.1 *Haec Demetrius noster utraque manu tenere proficientem iubet, haec nusquam dimittere, immo adfigere et partem sui facere eoque cotidiana meditatione perducere, ut sua sponte occurrant salutaria et ubique ac statim desiderata praesto sint et sine ulla mora veniat illa turpis honestique distinctio.*

⁴⁷¹ Cfr. *epist.* 110.8 *Uno autem modo potest, si quis hanc humanorum divinarumque notitiam [scientia] acceperit, si illa se non perfuderit sed infecerit, si eadem, quamvis sciat, retractaverit et ad se saepe rettulerit, si quaesierit quae sint bona, quae mala, quibus hoc falso sit nomen adscriptum, si quaesierit de honestis et turpibus, de providentia: si veda supra pp. 116 sg.*

⁴⁷² Iulian. *Or.* 6.200c Ἄλλ' ἐπανίωμεν ἐπ' ἐκεῖνο πάλιν ὅτι χρῆ τὸν ἀρχόμενον κυνίζειν αὐτῷ πρότερον ἐπιτιμᾶν πικρῶς καὶ ἐξελέγχειν καὶ μὴ κολακεύειν, ἀλλὰ ἐξετάζειν ὅτι μάλιστα αὐτὸν ἀκριβῶς [...].

⁴⁷³ Epict. 4.6.34 σὺ δ' εἶπερ ταῖς ἀληθείαις οὐδενὸς ἄλλου πεφρόντικας <ἢ> χρήσεως οἷας δεῖ φαντασιῶν, εὐθὺς ἀναστὰς ἔωθεν ἐνθυμοῦ [... 35] τίνα οὖν τὰ ἀπαιτήματα; ἀναπόλοι τὰ πεπραγμένα. πῆ παραβῆν τῶν πρὸς εὐροίαν; τί ἔρεξα ἢ ἀφιλον ἢ ἀκοιῶννητον ἢ ἀγνωμον; τί μοι δεόν οὐκ ἐτελέσθη πρὸς ταῦτα;

Ai precetti di Sestio, Seneca ascrive anche il consiglio di specchiarsi quando si è irati, per osservare l'espressione del volto trasfigurata e, dopo lo sconvolgimento che ne consegue, poter finalmente desistere dall'ira⁴⁷⁴. Per Setaioli, in questo caso Seneca non può accettare una tale esortazione, poiché troppo in contrasto con l'intellettualismo della Stoa. In questo modo, il precetto sestiano sarebbe così rifiutato⁴⁷⁵: § 3 *speculo quidem neminem deterritum ab ira credideris*. A questo riguardo, tuttavia, mi sembra più opportuno orientarmi verso la posizione di Cupaiuolo, quando definisce «di portata limitata» la critica che Seneca muove a Sestio: «leggendo infatti tra le righe mi pare infatti di capire che Seneca considera la tesi sestiana (osservare le nefandezze causate dall'ira è un ottimo rimedio per vincere l'ira) un mezzo preventivo ma non curativo, valido cioè per non cadere in preda di questa passione, ma non efficace quando si è irati»⁴⁷⁶. Anche per Mazzoli lo specchio consigliato da Sestio è un «vivace reagente etico-estetico» mediante il quale⁴⁷⁷ si è facilitati nell'avviare la terapia dell'ira. Lo studioso collega acutamente il passo sullo specchio del *De ira* con il secondo aneddoto sestiano dalla medesima opera, che abbiamo poco fa preso in considerazione. Se la conseguenza dell'esame di coscienza quotidiano è proprio la fine e la moderazione dell'ira (*desineret ira et moderatior erit quae sciet sibi cotidie ad iudicem esse veniendum*), allora a ragione l'*interrogatio animi* sarà da considerarsi «specchio spirituale della coscienza», che sostituisce a quello fisico e materiale del libro precedente.

D'altra parte, anche nelle *Naturales quaestiones* 1.17.4⁴⁷⁸ Seneca vede nello *speculum* un prezioso strumento conoscitivo di sé: § 4 *inventa sunt specula ut homo ipse se*

⁴⁷⁴ Sen. *ira* 2.36.1 *Quibusdam, ut ait Sextius, iratis profuit aspexisse speculum. Perturbavit illos tanta mutatio sui; velut in rem praesentem adducti non agnoverunt se: et quantum ex vera deformitate imago illa speculo repercussa reddebat!* [2] *Animus si ostendi et si in ulla materia perlucere posset, intuentis confunderet ater maculosusque et aestuans et distortus et tumidus. Nunc quoque tanta deformitas eius est per ossa carnesque et tot impedimenta effluentis: quid si nudus ostenderetur?*

⁴⁷⁵ Cfr. Setaioli, *Seneca*, cit., p. 370.

⁴⁷⁶ Cfr. Cupaiuolo, *Introduzione*, cit., p. 24 nota 23.

⁴⁷⁷ Per un'analisi della funzione morale-conoscitiva dello specchio nel *De ira* e nel *De clementia*, si veda G. Mazzoli, *Seneca De ira e De clementia: la politica negli specchi della morale*, in A. De Vivo e E. Lo Cascio (a cura di), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone, Atti del convegno internazionale (Capri, 25-27 marzo 1999)*, Edipuglia, Bari 2003, p. 125. Con un procedimento analogo, ma in 'positivo', l'esordio del *De clementia* ci presenta un Seneca raffiguratosi nel ruolo di specchio (*speculi vice*), con l'incarico di riflettere la clemenza del giovane principe *Clem. 1.1.1 scribere de clementia, Nero Caesar, institui, ut quodam modo speculi vice fungeret et te tibi ostenderem perventurum ad voluptatem maximam omnium*; per un contributo sullo specchio, in relazione al *De clementia*, cfr. anche A. Charles-Saget, *Un traité en forme de miroir. Le De clementia de Sénèque*, «Annales Latini Montium Arvernorum», 14, 1987, pp. 41-50; si veda anche il commento di E. Malaspina, L. Annaei Senecae. *De Clementia libri duo. Prolegomeni, testo critico e commento*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2001, pp. 231 sg., che parla della «funzione di edificazione etica» dello specchio.

⁴⁷⁸ Sen. *nat.* 1.17.4 *Inventa sunt specula, ut homo ipse se nosset, multa ex hoc consecuturus, primum sui notitiam, deinde ad quaedam consilium: formosus, ut vitaret infamiam; deformis, ut sciret redimendum esse virtutibus quicquid corpori deesset; iuvenis, ut flore aetatis admoneretur illud tempus esse discendi et fortia audendi; senex, ut indecora canis deponeret, ut de morte aliquid cogitaret. Ad haec rerum natura facultatem nobis dedit nosmet ipsos videndi*; sul passo, si veda Berno, *Lo specchio*, cit., p. 43 e nota 37; S.

nosset, con un palese richiamo al motto delfico-socratico dello γνῶθι σεαυτὸν⁴⁷⁹. Anche Plutarco⁴⁸⁰, nell'analogia opera sull'ira, impiega la medesima immagine dello specchio, attraverso cui l'osservarsi in uno «stato innaturale e di stravolgimento» fornisce un rimedio utile per screditare la passione. Dato che Sestio non doveva aver scritto nessuna opera sullo stesso tema, è stato ipotizzato che Seneca, come anche Plutarco, ricavassero la citazione da Sozione, che invece aveva composto un Περὶ ὀργῆς di cui possediamo frammenti tramandatici dallo Stobeo. Dal momento che il motivo dello specchio, oltre che da Plutarco, è anche ripreso da Epitteto⁴⁸¹, Oltramare⁴⁸² ipotizza che il tema doveva essere un «trait diatribique et bionese». Sulla base del passo di Cicerone in cui, con il *facete dictum*⁴⁸³ bionese, si deride il re Agamennone, che si strappava i capelli a causa del dolore, per lo studioso appare evidente che Bione, amando mettere in ridicolo gli uomini in preda alle proprie passioni, e deridendone l'aspetto esteriore, fornisce la fonte originaria dell'immagine dello specchio. Se non abbiamo nessuna certezza che il motivo si trovasse originariamente in Bione, a partire da Diogene Laerzio 2.33⁴⁸⁴, mi pare invece chiaro che lo specchio come oggetto inibitore per le passioni sia una propaggine dello *speculum* come strumento conoscitivo di sé, di tradizione socratica. Attenendoci a Diogene Laerzio, Socrate riteneva infatti opportuno che i giovani si specchiassero di frequente, così da divenire degni della propria bellezza, o, in caso di bruttezza, imparare a ovviare al difetto con l'educazione e la cultura, esortazione, questa, che sembra del tutto riproporsi nel passo prima affrontato delle *Naturales quaestiones* 1.17.4. Qui, come visto, oltre al

Bartsch, *The Mirror of the Self: Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*, The University of Chicago Press, Chicago 2006, p. 109 (entrambe le studiosie trattano il passo all'interno di una più ampia trattazione sulla novella di Ostio Quadra); E.G. Wilkins, "Know Thyself" in *Greek and Latin Literature*, Garland-Pub, New York-London 1979, p. 75; cfr. anche il commento *ad locum* di Vottero, *Lucio Anneo Seneca*, cit.

⁴⁷⁹ A questo proposito Berno, *Lo specchio*, cit., p. 43, con evidente affinità interpretativa con Mazzoli: «lo specchio diviene così strumento dell'esame di coscienza, uno degli esercizi spirituali preferiti di Seneca»; sullo specchio come strumento di conoscenza di sé in Seneca, si vedano Armisen-Marchetti, *Sapientiae*, cit., p. 200 nota 244; F. Giancotti, *Ignotus moritur sibi. Sul secondo canto corale del 'Tieste' di Seneca*, in *Mnemosynum. Studi in onore di Alfredo Ghiselli*, Pàtron, Bologna 1989 pp. 269-281, che mette bene in evidenza il filone «attraverso cui si risale a Socrate»; Wilkins, "Know Thyself", cit., pp. 46-88; P. Courcelle, *Connais-toi toi meme de Socrate à Saint Bernard*, Études augustiniennes, Paris 1974-1975, vol. I, pp. 49-57, che affronta il *topos* dello specchio a partire da Socrate in poi.

⁴⁸⁰ Plut. *De cohib.* 456a-b ἔμοι δ'εἶ τις ἐμμελῆς καὶ κομψὸς ἀκόλουθος ἦν, οὐκ ἂν ἠχθόμην αὐτοῦ προσφέροντος ἐπὶ ταῖς ὀργαῖς ἔσοπτρον, ὥσπερ ἐνίοις προσφέρουσι λουσαμένους ἐπ' οὐδενὶ χρησίμῳ. τὸ γὰρ αὐτὸν ἰδεῖν παρὰ φύσιν ἔχοντα καὶ συντεταραγμένον οὐ μικρὸν ἔστιν εἰς διαβολὴν τοῦ πάθους, «per quel che mi riguarda, se avessi un servo misurato e garbato, non me la prenderei con lui se nei momenti d'ira mi porgesse uno specchio, come lo si porge a certuni dopo il bagno senza alcuna utilità: ciò perché il vedersi in uno stato innaturale e stravolti non è poca cosa per screditare questa passione», tr. G. Pisani.

⁴⁸¹ Epict. 2.14.21 καίτοι τί σοι ἐγὼ κακὸν πεποίηκα; εἰ μὴ καὶ τὸ ἔσοπτρον τῷ αἰσχροῦ, ὅτι δεικνύει αὐτὸν αὐτῷ οἴος ἔστιν. Poco prima, Epitteto metteva proprio in evidenza l'importanza di conoscere sé stessi: ὅτι δ' αὐτὸς αὐτὸν ἀγνοεῖς, πῶς δύνασαι ἀνασχέσθαι μου καὶ ὑποσχεῖν τὸν ἔλεγχον καὶ παραμείνα.

⁴⁸² Cfr. Oltramare, *Les origines*, cit., pp. 174 sg.

⁴⁸³ Cfr. *supra* p. 22.

⁴⁸⁴ D.L. 2.33 ἡξίου δὲ καὶ τοὺς νέους συνεχῆς κατοπτρίζεσθαι, ἵν' εἰ μὲν καλοὶ εἴεν, ἄξιον γίγνοντο· εἰ δ' αἰσχροὶ, παιδείᾳ τὴν δυσείδειαν ἐπικαλύπτοιεν.

riverberarsi del motto delfico-socratico ‘conosci te stesso’, dopo l’affermazione sull’importanza di ricavare una *notitia sui*, segue la possibilità di trarre consigli utili in determinate situazioni. Seneca ripropone i medesimi precetti socratici, aggiungendo agli avvertimenti rivolti al *formosus*, sull’evitare le azioni disonorevoli, e poi al *deformis*, sul compensare con la virtù le carenze del corpo, quelli riservati allo *iuvenis* e al *senex*. Anche Platone, sempre secondo la testimonianza di D.L. 3.39, consigliava agli ubriachi di specchiarsi. A questo punto, non è rilevante capire se la mediazione dell’aneddoto sia Sozione o meno, quanto piuttosto l’aver individuato nella tradizione socratica il chiaro retroterra del motivo dello specchio. Per il legame stabilitosi tra tale tradizione e la diatriba, e poi per il ricorrere del tema anche in altri testi del repertorio diatribico⁴⁸⁵, l’intuizione di Oltramare può a questo punto perlomeno essere presa in considerazione⁴⁸⁶.

Se è dunque l’eclettismo filosofico a caratterizzare la *secta* sestiana, in cui il misticismo pitagorico si unisce alla forza impetuosa di una predicazione morale inquadrata dentro un orizzonte etico prevalentemente stoico, è proprio in questa mancanza di univoca sistematicità filosofica che, a mio avviso, sarebbero da individuare le ragioni del rifiuto di Sestio di un’adesione dichiarata alla Stoa. Una concezione filosofica eclettica, d’altra parte, che sembra contemplare anche la prerogativa cinica dell’ascesi. Sulle pratiche ascetiche esercitate dai Sestii è da tenere in primo luogo in considerazione la scelta del vegetarianesimo abbracciata da Sestio e di cui l’epistola 108, attraverso l’accurata spiegazione di Sozione, fornisce la descrizione delle differenze rispetto ai motivi della rinuncia alle carni di Pitagora⁴⁸⁷. Quest’ultimo praticava il vegetarianesimo, poiché credeva nella trasmigrazione delle anime e nella possibilità che gli esseri potessero essere legati tra di loro (§ 19 *At Pythagoras omnium inter omnia cognationem esse dicebat et animorum commercium in alias atque alias formas transeuntium*), mentre tra le ragioni di Sestio troviamo argomentazioni che si rifanno esclusivamente alla sfera etica, oltre che riconducibili a preoccupazioni medico-igieniche⁴⁸⁸. I Cinici erano per lo più vegetariani, come leggiamo in Diogene

⁴⁸⁵ Oltre a Epitteto, il motivo ricorre in Fedro 3.8, con la favola dei due fratelli che si specchiano: rimando al volume di Renda, *Illitteratum plausum*, cit., pp. 64-67, che considera la favola «aneddoto che si inserisce nella tradizione cinico-stoica», richiamando anche l’attenzione sul ruolo del padre-filosofo che consiglia ai figli “*speculo vos uti volo*”, arrivando a incarnare proprio la figura di Socrate; Apuleio, nel *De magia* 14-15, accusato di possedere uno specchio che si sospetta essere uno strumento di magia, risponde alle accuse proprio aderendo al precetto delfico secondo cui lo specchio è uno strumento di conoscenza di sé. Sulla costruzione dell’argomentazione del *De magia*, che invertirebbe, rielaborandolo, l’ordine di Seneca, si veda ancora Berno, *Lo specchio*, cit., p. 43. Ancora per l’affinità con l’argomentazione di Seneca, si osservino infine i passi plautini dall’*Epidicus* vv. 382-387, e gli *Adelphoe* di Terenzio ai vv. 414-416.

⁴⁸⁶ Cfr. Setaioli, *Seneca*, cit., p. 371 che mette in rilievo come lo specchio sia un tema diffusissimo nella «parenisi etica», prendendo in considerazione che potesse trattarsi di un tema «diatribico ricorrente».

⁴⁸⁷ Sulla scelta di vegetarianesimo di Pitagora, si veda D. Tsekourakis, *Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The reason for Vegetarianism in Plutarch’s Moralia*, «ANRW», 2.36.1, 1987, Berlin-New York, pp. 374 sgg.; Citti, *Orazio*, cit., pp. 51 sgg.

⁴⁸⁸ Rimando a Citti, *Orazio*, cit., pp. 54 sg., per la spiegazione di Sozione, nell’epistola 108.19; utile anche Oltramare, *Les origines*, cit., pp. 165-168; R. Laurenti, *Diete vegetariane nei primi due secoli dell’era volga-*

Laerzio 6.105⁴⁸⁹, e, poco prima, nella medesima sezione dedicata alla dossografia cinica, si proclama la necessità di uno stile di vita semplice, che presuppone cibi che si possono procurare personalmente⁴⁹⁰. In tre aneddoti riportati ancora da Diogene Laerzio⁴⁹¹, si contrappone l'azione del «saper lavare le verdure», che costituisce un'evidente metonimia per l'adesione al κυνικός βίος e che è rivendicata da filosofi quali Diogene e Metrocle, ad azioni di piaggeria nei confronti di un tiranno, compiute da figure antagoniste come Aristippo, Platone o Teodoro di Cirene. Ancora, nella predicazione diatribica ritroviamo affermata la necessità di una dieta che risponda alle esigenze naturali. In un già citato passo bioneo tramandatoci da Telete⁴⁹², la Povertà personificata, chiede prima all'interlocutore *fictus* se manchi degli ἀναγκάια, cioè i mezzi necessari per vivere, additando i λάχανα, ovvero i vegetali-legumi, come il cibo che lei ha messo a disposizione dell'uomo. Se nel fr. 4a di Telete, a p. 44.7 Hense, i lupini e i legumi, insieme all'acqua e alla bisaccia, rappresentano «un grande vantaggio», sono ancora i λάχανα a caratterizzare la dieta del filosofo Cratete, dopo la conversione cinica⁴⁹³. Per quanto riguarda Sestio, il filosofo, per giustificare la propria scelta di vegetarianesimo, sosteneva in primo luogo la tesi della 'sufficienza' dei cibi resi disponibili all'uomo dalla natura, per cui si escludevano inevitabilmente gli alimenti, che potessero implicare l'uso del sangue. Nella violenza, inoltre, il filosofo vede anche l'*incipit* di un'abitudine alla crudeltà, del tutto dannosa per l'uomo (§ 18 *Hic homini satis alimentorum citra sanguinem esse credebatur et crudelitatis consuetudinem fieri ubi in voluptatem esset adducta laceratio*)⁴⁹⁴. L'avverbio *satis*, che mette in evidenza quest'ideale di moderazione, nell'epistola 119, coincide chiaramente con le esigenze mostrate dalla natura: § 8 *quod naturae satis est homini non est*.

Ancora, l'impiego di carni per Sestio è collegato a un'idea di dissolutezza morale, di *luxuria* necessariamente da limitare (*epist.* 108.18 *adiciebat contrahendam materiam esse luxuriae*), mentre la varietà dei cibi è un'abitudine che il filosofo interpreta come nociva per la salute e poco adatta al corpo umano (*colligebat bonae valetudini contraria esse alimenta varia et nostris aliena corporibus*). Al termine della spiegazione, Sozione mostra di aderire alla scelta di vegetarianesimo basata sul presupposto pitagorico della metempsicosi (§§ 20-22), affermando la validità di una scelta

re nell'impero romano, in F. Vattioni (a cura di), *Sangue e antropologia nella teologia. Atti della VI settimana, Roma, 23-28 novembre 1987*, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma, vol. I, p. 509 sg.

⁴⁸⁹ D.L. 6.105 ἔνιοι γούν καὶ βοτάνας καὶ παντάσασιν ὕδατι χρώνται.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς καὶ λιτώς βιοῦν, αὐτάρκεσι χρωμένους σιτίοις.

⁴⁹¹ Cfr. D.L. 2.68; 2.2102; 6.58.

⁴⁹² Cfr. Teles fr. 2, pp. 7.1-2 Hense (= fr. 17 Kind.) καὶ ἡ Πενία <ἄν> εἶποι πρὸς τὸν ἐγκαλοῦντα 'τί μοι μάχη'; [...] 7.4-5 'ἀλλὰ μὴ τῶν ἀναγκαίων ἐνδεής εἶ; ἢ οὐ μεστὰ μὲν αἱ ὁδοὶ λαχάνων, πλήρεις δὲ αἱ κρήναι ὕδατος';

⁴⁹³ Teles fr. 4a, pp. 44.7 Hense τῶ ὄντι μέγα καὶ ἀξιόλογον καὶ πήρας καὶ θέρμων καὶ λαχάνων καὶ ὕδατος <τὸ> μηδενὸς φροντίζειν; 41.2 πρὸς Κράτητα δὲ μεταβάντι οὐδὲν ἦν τούτων· ἀλλ' ἀφελέστερος τῶ τρόπῳ γενόμενος ἤρκειτο τρίβωνι καιμάζῃ καὶ λαχανίοις οὐκ ἐπιποθῶν τὴν προτέραν διαίταν οὐδὲ τῆ παρούσῃ δυσχεραίνων.

⁴⁹⁴ Come nota Citti, *Orazio*, cit., p. 54, tali motivazioni si ritrovano anche in Porph. *Abst.* 3.26.1.

Seneca, la cosiddetta diatriba cinico-stoica e la ricerca di una morale austera

che, in caso di verità, premunisce dal commettere omicidi, altrimenti si limita a garantire una piena sintonia con l'atteggiamento di frugalità richiesto al filosofo⁴⁹⁵.

2.2.1 Attalo e Sozione tra moralismo diatribico e retorica dell'*impetus*. A partire dall'epistola 108

Una volta offerto un quadro preliminare che non soltanto potesse permettere di inquadrare la *secta* all'interno del panorama filosofico della prima età imperiale, ma che anche potesse fornire una prima spiegazione sul ruolo fondamentale rivestito nel 'marchiare' la primissima educazione di Seneca, è opportuno proseguire con la lettura dell'epistola 108. Il testo, che contiene le testimonianze più rilevanti su Attalo e Sozione, sarà da considerare un punto di partenza, un trampolino da cui poter prendere più attentamente in considerazione le ulteriori testimonianze sui maestri di Seneca.

La lettera, sul modello dei maestri Sozione e Attalo, sembra elaborare una sorta di teorizzazione dell'insegnamento filosofico⁴⁹⁶, con la spiegazione di obiettivi e finalità didattiche che tanto il discepolo quanto il maestro devono vicendevolmente perseguire: § 3 "*idem*" inquit "*et docti et discipuli debet esse propositum: ut ille proficere velit, hic proficere*", leggiamo in una citazione di Attalo, qui descritto come non soltanto «sempre a disposizione dei suoi allievi», ma anche capace di prevenirne le domande (*non tantum paratum discipulis sed obvium*).

Nell'epistola si insiste inoltre sulla necessaria predominanza della predicazione etica sull'esegesi filologica e grammaticale: se la filosofia si è trasformata in filologia, come leggiamo al § 9 (*quae philosophia fuit, facta philologia est*), la colpa è tanto dei maestri che insegnano a *disputare* piuttosto che a *vivere*, come degli allievi che, in luogo dell'*animus*, scelgono di coltivare l'*ingenium*.

Anche a conclusione dell'epistola (§ 35)⁴⁹⁷, si ripeterà che lo scopo di ascoltare o leggere gli insegnamenti dei filosofi è quello di raggiungere la *vita beata*, contrapponendo le sterili figure retoriche ai *profutura praecepta*, alle sentenze nobili e coraggiose da mettere subito in atto.

Un simile contesto è già significativamente presente nell'epistola 95, sulla necessità di affiancare i *decreta* ai *praecepta* e costituisce, insieme alla lettera 94, la «*magna charta* del pensiero pedagogico senecano»⁴⁹⁸. Qui, pur contenuto in un intervento dell'*adversarius fictus*, confutatore della tesi, ritroviamo il medesimo concetto di ec-

⁴⁹⁵ Sen. *epist.* 108.21 *Si vera sunt ista, abstinuisse animalibus innocentia est; si falsa, frugalitas est. Quod istic credulitatis tuae damnum est? alimenta tibi leonum et vulturum eripio.*

⁴⁹⁶ Soltanto riferimenti cursori, per quanto riguarda l'epistola 108, in M. Bellincioni, *Educazione alla sapientia in Seneca*, Paideia, Brescia 1978, pp. 75 sg. e *passim*.

⁴⁹⁷ Cfr. *epist.* 108.35 *Sed ne et ipse, dum aliud ago, in philologum aut grammaticum delabar, illud admo-neo, auditionem philosophorum lectionemque ad propositum beatae vitae trahendam, non ut verba prisca aut ficta captemus et translationes inprobas figurasque dicendi, sed ut profutura praecepta et magnificas voces et animosas quae mox in rem transferantur.*

⁴⁹⁸ G. Allegri, *Progresso verso la virtus: il programma della Lettera 87 di Seneca*, Stilgraf, Cesena 2004, p. 10.

cessivo virtuosismo dialettico, contrapposto alla semplicità della virtù e all'aspetto pratico del *vivere*: § 13 “*Simplex enim illa et aperta virtus in obscuram et sollertem scientiam versa est docemurque disputare, non vivere*”. In *epist.* 20.2 si afferma che «la filosofia insegna ad agire e non a parlare» (*facere docet philosophia, non dicere*), e anche la lettera 106.12 oppone la *vita* alle dispute scolastiche (*Quemadmodum omnium rerum, sic litterarum quoque intemperantia laboramus: non vitae, sed scholae discimus*).

Tornando all'*epist.* 108, pur ribadendo la superiorità di una predicazione orientata in senso morale, Seneca mostra tuttavia la consapevolezza dell'eccessivo carattere di luogo comune oramai proprio di certi temi *de contemptu pecuniae, in luxuriam, in aviditatem, in fortunam, in mortem*⁴⁹⁹, facendo da una parte quindi un naturale riferimento alla tradizione tematica che apparteneva tanto al moralismo diatribico quanto alle scuole di retorica⁵⁰⁰, ed esprimendo dall'altra la necessità di individuare un *modus* dialettico, che ne garantisse l'efficace ricezione da parte dell'uditorio. Come osserva Moretti⁵⁰¹, l'inserimento di *sententiae* versificate⁵⁰², in questo caso riguardo al «tipico tema etico, così spesso trattato dalla diatriba cinico-stoica» dell'*avaritia*, rappresenta per Seneca una 'metodologia' vincente ad esempio sulle *cauillationes* stoiche; Seneca in questo modo aderisce sia a una «espressione retorica dell'etica stoica», qui suggellata – lo ricordiamo – dalla citazione di Cleante, sia a una tecnica, quella della citazione poetica, caratteristica della diatriba⁵⁰³.

Anche al § 14, nell'esortazione a parlare contro l'avarizia e il lusso (*dic in avaritiam, dic in luxuriam*), ritroviamo descritte la prassi e la preferenza per un'*admonitio*

⁴⁹⁹ Cfr. Sen. *epist.* 108.11 *De contemptu pecuniae multa dicuntur et longissimis orationibus hoc praecipitur, ut homines in animo, non in patrimonio putent esse divitias, eum esse locupletem, qui paupertati suae aptatus est et parvo se divitem fecit*. Per i *loci communes* di scuola, oltre che le *translaticiae sententiae* «i concetti generali» chiamati così «perché non hanno un legame specifico con una singola controversia ma s'adattano a temi diversi, come quelli sulla fortuna, sulla crudeltà, i tempi, la ricchezza (Sen. *contr.* 1 *praef.* 23)», Berti, *Scholasticorum*, cit., pp. 201; 163 sg. e *passim*; Fairweather, *Seneca*, cit., pp. 19 sg.; 271-273; 293. Vale la pena citare Sen. *contr.* 1 *praef.* 23, in cui si descrive il metodo di Porcio Latrone: *solebat autem et hoc genere exercitationis uti, ut aliquo die nihil praeter epiphonemata scriberet, aliquo die nihil praeter enthymemata, aliquo die nihil praeter has translaticias quas proprie sententias dicimus, quae nihil habent cum ipsa controversia implicatum, sed satis apte et alio transferuntur, tamquam quae de fortuna, de crudelitate, de saeculo, de divitiis dicuntur; hoc genus sententiarum suppellectilem vocabat*.

⁵⁰⁰ Cito a questo riguardo le parole di L. Pasetti, *Filosofia e retorica di scuola nelle «Declamazioni Maggiori» pseudoquintiliane*, in F. Gasti e E. Romano (a cura di), *Retorica ed Educazione delle Élites nell'antica Roma*, Ibis, Pavia 2008, p. 116: «dati i temi di riferimento, mi sembra probabile che simili concetti (forse sarebbe meglio definirli «luoghi comuni») potessero costituire un patrimonio condiviso con la diatriba, il genere in cui sarà maestro Seneca figlio».

⁵⁰¹ Cfr. Moretti, *Acutum*, cit., p. 168.

⁵⁰² Sen. *epist.* 108.8-9 *Desunt inopiae multa, avaritiae omnia. / in nullum avarus bonus est, in se pessimus; ivi, § 11 Is minimo eget mortalis qui minimum cupit. / quod vult habet qui velle quod satis est potest*.

⁵⁰³ Cfr. Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 30 e *passim*; Weber, *De Senecae philosophi*, cit., p. 26 sgg.; Bultmann, *Der Stil*, cit., pp. 13 sg.; 42 sgg. e *passim*.

che indirizzasse i giovani all'amore dell'*honestum* e del *rectum*⁵⁰⁴. Non è un caso dunque che, nell'epistola, si concentrino i ricordi più elaborati e dettagliati di Attalo e Sozione, e che, nella descrizione dei loro *modus docendi*, si legga una perfetta esemplificazione e rispondenza di quanto Seneca sembra voler affermare preliminarmente in teoria. Nel tentativo di individuare i giusti atteggiamenti che maestri e discepoli devono tenere, sembrano delinearsi due specifiche linee di comportamento, semplificabili nell'affermazione presente al § 23, a chiosare l'elenco dei precetti pratici di Attalo: *Haec rettuli ut probarem tibi quam vehementes haberent tirunculi impetus primos ad optima quaeque, si quis exhortaretur illos, si quis inpelleret*. All'allievo, qui definito *tirunculus*, spetta dunque una caratterizzazione segnata dall'*impetus*, il naturale *enthusiasmos* e il trasporto per la materia filosofica. Con efficaci bozzetti, ai §§ 6-9 si descrivono le diverse reazioni all'insegnamento filosofico, raffigurando, in una *climax* di icastica efficacia, in primo luogo i *philosophorum inquieti*, che scambiano la *philosophi schola* per un *deversorium otii*, e mostrando una vana attenzione per le parole, piuttosto che per i precetti filosofici. Sul versante opposto si staglia chi, citando Mazzoli, «penetra nelle *res*, subisce il *transfert* e vola verso il sublime»⁵⁰⁵. Il paragone tra i discepoli rapiti dalla *rerum pulchritudo*, qui ancora contrapposta al *verborum inaniam sonitus*, e i sacerdoti frigi⁵⁰⁶ obbliga a riallacciarmi, se pur solo brevemente, alla vivace polemica incentrata su Seneca e il Sublime, che ha visti protagonisti studiosi come Mazzoli e Setaioli⁵⁰⁷, e che sostanzialmente vede il primo nella posizione di chi ammette, per il nostro filosofo, la teorizzazione di un irrazionale poetico, il secondo di chi invece la nega categoricamente. Il nostro passo è stato addotto da Mazzoli come rappresentativo della dottrina dell'invasamento, che riguarda in questo caso l'*akoé*, il destinatario⁵⁰⁸. Setaioli, d'altra parte, sottolinea la negatività implicata dall'esempio citato, richiamandosi a passi senecani in cui i Frigi assurgevano a simbolo della mancanza di virilità⁵⁰⁹ e ribadendo, di conseguenza, l'impossibilità per Seneca di impiegare una tale immagine a simbolo della propria concezione della poesia. Tuttavia, ritengo che questo singolo contesto vada interpretato con un atteggiamento, per così dire, meno radicale, per cui è pos-

⁵⁰⁴ Sen. 108.12 *Dic in avaritiam, dic in luxuriam; cum profecisse te videris et animos audientium adfeceris, insta vehementius: veri simile non est quantum proficiat talis oratio remedio intenta et tota in bonum audientium versa. Facillime enim tenera conciliantur ingenia ad honesti rectique amorem.*

⁵⁰⁵ Cfr. G. Mazzoli, *Seneca e la poesia* (B), in Grimal (a cura di), *Sénèque*, cit., p. 192.

⁵⁰⁶ Sen. *epist.* 108.7 *Quidam ad magnificas voces excitantur et transeunt in adfectum dicentium alacres vultu et animo, nec aliter concitantur quam solent Phrygii tibicinis sono semiviri et ex imperio furentes. Rapit illos instigatque rerum pulchritudo, non verborum inaniam sonitus.*

⁵⁰⁷ Per le tappe fondamentali della vivace *querelle*, cfr. Setaioli, *Facundus*, cit., pp. 141-155; 242-254; Mazzoli, *Seneca e la poesia* (A), cit., pp. 47 sg.; 130 sg.; Id., *Seneca e il sublime*, in E. Cotta Ramusino e T. Kemeny (a cura di), *Dicibilità del sublime. Simposio Internazionale. Università di Pavia, 9-13 novembre 1987*, Campanotto, Udine 1990, pp. 89-97; Id., *Seneca e la poesia* (B), cit.; si veda inoltre C. Torre, *Alia temptanda est via. Alcune riflessioni sui recenti sviluppi della questione dei "due" Seneca (morale e tragico)*, «Acme», 60/2, 2007, pp. 53 sgg., per un resoconto sulle posizioni dei due studiosi.

⁵⁰⁸ Mazzoli, *Seneca e la poesia* (B), cit., p. 193.

⁵⁰⁹ Cfr. Setaioli, *Facundus*, cit., p. 145 e nota 177, con la raccolta di passi rappresentativi del «giudizio sprezzante che Seneca dava dei ministri di Cibele»; cfr. *ivi*, pp. 245 sg.

sibile accettare un'idea di sublime nella misura in cui si parli non di materia poetica, ma di elevatezza morale, di «sostanza argomentativa» di certi filosofi-maestri, capaci di travolgere l'animo degli allievi, di sublimarlo, appunto. La figura dei Coribanti rappresenta sì, in determinati casi, mancanza di virilità, ma, in questo specifico contesto, la metafora è da ricollegare a un campo semantico che intende soltanto indicare un entusiasmo per le *res* filosofiche, tanto rapinoso da essere metaforicamente assimilato all'invasamento divino e, in questo senso, non ha connotazione negativa, né tanto meno contiene riferimenti a un'eccessiva mollezza. Negativa è, come si afferma in seguito, l'ipotesi, e – lo sottolineo – soltanto l'ipotesi di un *animus* superficiale, incapace di mantenere questa forma solida, con l'impiego dell'efficace *permaneo* (*si illa animo forma permaneat*), e di conservare la forza, l'*impetus*, resistendo alle possibili influenze del *populus honesti dissuasor*. Gli scolari sono enfaticamente «trascinati», metaforicamente invasati dalla grandezza argomentativa dei filosofi (anche in *epist.* 52.9 si parlava di una *rerum magnitudo*, presente nella predicazione di Fabiano, che suscitava clamorosi applausi di approvazione), e l'intera epistola mette in evidenza l'idea di questa forza prorompente. Il riferimento ai Frigi non mi pare quindi impiegato da Seneca come espressione del proprio ideale letterario, né credo volesse esprimere, in questo caso, un concetto assolutamente negativo. L'immagine è topica per rappresentare l'invasamento divino in relazione all'ispirazione poetica, presente in Platone⁵¹⁰, in numerosi contesti associati alla critica della tradizione poetica⁵¹¹. Come ritengo, Seneca, proprio perché cosciente di questo retroterra, impiega il paragone tra gli scolari rapiti dalle *res* filosofiche e i Frigi, senza per forza far propria la teorizzazione della *mania* poetica, ma avvalendosi della potenza e della suggestione visiva che la metafora doveva veicolare. Come appena affermato, in Platone il paragone tra l'ispirazione poetica e i Coribanti è tradizionale, presente in numerosi passi. Si prenda ad esempio lo *Ione*, in cui la similitudine tra i Galli e i poeti ispirati è sempre introdotta da ὡσπερ οἱ κορυβαντιῶντες e presenta, per citare *Ion.* 536c, un lessico molto vicino al contesto senecano: «come coloro che danzano al modo dei Coribanti sentono profondamente solo quel canto proprio del dio dal quale sono posseduti e improvvisano a quel canto figure di canti e versi»; si veda anche 534a, «come i Coribanti danzano solo quando sono fuori di senno». Tornando al nostro contesto e ai precetti di Attalo, Seneca fornisce un ampio quadro in cui si auto-ritrae in perfetta conformità con il giusto atteggiamento richiesto a un discepolo. Rammenta in primo luogo il comportamento tenuto tra i banchi, mosso da febbrile entusiasmo: § 3 *cum scholam eius obsideremus et primi veniremus et novissimi exiremus*. Ancora, dal § 13, sono descritti i motivi fondamentali della predicazione di Attalo. Dapprima, si menzionano le invettive *in vitia, in errores, in mala vitae*, che provoca-

⁵¹⁰ Per la metafora dei Coribanti in Platone, si veda I.M. Linforth, *The Corybantic Rites in Plato*, «University of California Publications in Classical Philology», 13, 1946, pp. 121-162; E.S. Belfiore, *Socrates' Daimonic Art. Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

⁵¹¹ Per i passi fondamentali, cfr. *Crit.* 54d; *Ion.* 533e-534a; 536c; *Leg.* 790d-791b; *Phaedr.* 228b-c; 234d; *Euthyd.* 277d-e; *Smp.* 215a-216c; 215e.

vano in Seneca un senso di vera e propria commiserazione per il genere umano e rendevano ai suoi occhi il maestro “*sublimis altiorisque*”, addirittura al di sopra dell'*humanum fastigium*, come a prefigurare quell'assimilazione tra *sapiens* e dio, operata e professata dallo stesso Attalo: *saepe miseritus sum generis humani et illum sublimem altioremq̄ humano fastigio credidi*. Di seguito, Seneca ci dà la testimonianza di come Attalo fosse solito impiegare nella propria predicazione il celebre paradosso stoico⁵¹² del *sapiens* che è re⁵¹³ (*ipse regem se esse dicebat*), ed è Grimal⁵¹⁴ a mettere in evidenza che si tratta di un paradosso zenoniano, più precisamente, quel paradosso che Zenone aveva mutuato da Diogene. La personalità di Attalo sembra permettere a Seneca di riscoprire e analizzare la radice cinica del paradosso, tant'è che subito dopo leggiamo che, per il filosofo, Attalo superava l'azione del regnare, lui che poteva persino permettersi «di operare una censura dei regnanti»: *plus quam regnare mihi videbatur cui liceret censuram agere regnantium*. È appena il caso di ricordare quanto rilevato nel precedente capitolo a proposito del medesimo paradosso, relativamente a Diogene, nel *De tranquillitate animi* 8.4, sul presupposto che lo *status* di sovranità coincide con l'immunità da ogni male: *aut ego fallor, aut regnum est inter avaros, circumscriptores, latrones, plagiarios unum esse cui noceri non possit*.

L'operazione di censura che Attalo avrebbe operato sui re sembra trovare un comune retroterra cinico con un passo della diatriba 3.22 di Epitteto⁵¹⁵, sul cinismo. Il passo è particolarmente vicino al contesto senecano, poiché propone una contrapposizione tra il sovrano e il filosofo cinico. Il primo, grazie all'uso delle armi e delle guardie del corpo, ha la possibilità di «rimproverare aspramente alcuni e castigare i criminali», mentre il Cinico ha in dono questa licenza soltanto per merito della propria coscienza, con i verbi ἐπιτιμέω e κολάζω che bene rendono l'idea della punizione, del castigo, della censura, appunto. Ancora, tra le peculiarità dell'*admonitio* di Attalo, Seneca ricorda l'energica *commendatio paupertatis* e la condanna di quanto supera i limiti dell'*usus*, cioè del necessario, da considerarsi *supervacuum* e alla stregua di un *pondus*, cioè un peso che grava su chi lo sostiene (*Cum vero commendare paupertatem coeperat et ostendere quam quidquid usum excederet pondus esset supervacuum et grave ferenti*). Come bene osserva Manning, «it is worth nothing that Attalus adopts a concept of nature and the natural which appears far closer to that of the Cynics, than that of the middle Stoa»⁵¹⁶. Lo studioso riflette sulla nota distinzione tra ἀδιάφορα προηγέμενα e κατὰ φύσιν e i loro opposti, gli ἀποπροηγέμενα. Se le ric-

⁵¹² Cfr. Moretti, *Acutum*, cit., p. 170: «Attalo viene qui presentato come un rappresentante esemplare di quella che può essere davvero un'impersiva, energica, efficace retorica e parenetica stoica».

⁵¹³ Cfr. *supra* pp. 52 sgg.

⁵¹⁴ Cfr. Grimal, *Sénèque*, cit., p. 252, che commenta: «Mais le cynisme n'est-il pas l'une des sources du stoïcisme?»

⁵¹⁵ Epict. 3.22.94 τοῖς βασιλεῦσι τούτοις καὶ τυράννοις οἱ δορυφόροι καὶ τὰ ὄπλα παρεῖχε τὸ ἐπιτιμᾶν τισιν καὶ δύνασθαι καὶ κολάζειν τοὺς ἀμαρτάνοντας καὶ αὐτοῖς οὐσι κακοῖς, τῷ Κυνικῷ ἀντὶ τῶν ὀπλων καὶ τῶν δορυφόρων τὸ συνειδὸς τὴν ἐξουσίαν ταύτην παραδίδωσιν.

⁵¹⁶ Manning, *School Philosophy*, cit., p. 5009.

chezze sono collocate dalla Stoa tra gli «indifferenti preferibili»⁵¹⁷, ecco che Attalo, maestro definito ‘Stoico’⁵¹⁸ nell’epistola 67, con la lode della povertà e il discrimine fondamentale che l’*usus*, cioè la necessità, opera nella definizione dei *supervacua*, si pone come seguace di uno stoicismo «much nearer to Cynic practice»⁵¹⁹.

La reazione scaturita nel giovane Seneca è il bruciante desiderio di uscire povero dalla scuola (*saepe exire e schola pauperi libuit*). I discorsi *contra voluptates*, la lode di un *castum corpus*, di una *sobria mensa* e il monito ad avere una *pura mens* che si astenga non soltanto dai piaceri illeciti, ma anche inutili, instillano invece nel giovane discepolo la necessità di *circumscribere gulam ac ventrem*. Riflettendo sulla propria reazione da allievo, Seneca profila così una parabola segnata in prima battuta da un *impetus* e un forte desiderio di *aemulatio*, poi da un inevitabile, graduale scemmare dell’ardore giovanile. In ogni caso, l’icastica sentenza “*inde mihi quaedam permansere*” conferma l’attenersi al principio che definirei ‘conservativo’ dell’apprendimento dei precetti filosofici. Vengono elencate le abitudini di rinuncia⁵²⁰ tipiche di un atteggiamento non più classificabile come *abstinentia*, ma *abstinentiae proximus*, e che prevede, secondo un programma di austerità ben definito⁵²¹, il rifiuto dei cibi lussuosi, come le ostriche e i funghi, dei profumi, del vino e dei bagni caldi. Al § 36, inoltre, Seneca dichiara di persistere nell’impiego di un materasso duro, abitudine questa, appresa da Attalo che “*laudare solebat culcitam quae resisteret corpori*”.

Il dormire in un letto duro, in un pagliericcio, o per terra era già un *topos* di frugalità associato a Pitagora⁵²², Democrito⁵²³ ed Epicuro⁵²⁴, esasperato nel radicalismo di Diogene, che, nelle parole di Epitteto⁵²⁵, riteneva il nudo pavimento «il più morbido tra i letti»⁵²⁶, e poi confluito nella tradizione diatribica. In un frammento di Telete si cita infatti Laerte, che dormiva a terra «in un letto fatto di foglie secche»⁵²⁷. Anche a Demetrio, in *epist.* 20.9, è associato l’uso di coricarsi *in stramentis*⁵²⁸, e, in *epist.* 18.7, dopo aver consigliato esercizi di frugalità, come prova per la *firmitas animi*, in opposizione ai ridicoli vezzi di povertà dei ricchi, si esorta significativamente all’impiego di un *verus grabattus: ille verus sit et sagum et panis durus ac sordidus*. Anche il ricordo dell’emulazione nei confronti delle abitudini di vegetarianesimo di

⁵¹⁷ Cfr. i noti fr. 3.126; 127; 129 von Arnim.

⁵¹⁸ Sen. *epist.* 67.13 *Attalus Stoicus dicere solebat* [...].

⁵¹⁹ Manning, *School Philosophy*, cit., p. 5009.

⁵²⁰ Cfr. Griffin, *Seneca*, cit., p. 42, che fa un cenno sull’insegnamento di Attalo di «ascetism for purely moral ends».

⁵²¹ Cfr. Goulet-Cazé, *L’Ascèse*, cit., p. 184.

⁵²² Pyth. *ap.* Stob. 3.1.34.

⁵²³ Fr. 68 B 246. D.-K.

⁵²⁴ Fr. 207 Us.

⁵²⁵ Epict. *Ench.* 1.24.7 τὸ δ’ ἐπ’ ἀστρώτῳ πέδῳ καθεύδειν λέγει ὅτι μαλακωτάτη κοίτη ἐστίν.

⁵²⁶ Ancora, in Luciano (*Vit. auct.* 9) ritroviamo la medesima abitudine associata a Diogene.

⁵²⁷ Teles fr. 6, p. 53.3-4 Hense καὶ (scil. Λαέρτης) ἐκοιμάτο χαμαὶ ἐπὶ στιβάδος· φύλλων κεκλιμένων χθαμαλαὶ βεβλήατο εὐνά.

⁵²⁸ Vedi *supra* p. 76 nota 31.

Sozione sollecita una riflessione sulla foga con cui un giovane si avvicina alla filosofia, impiegando ancora una volta il termine-chiave *impetus*, e poi parlando di amor provato nei confronti di Pitagora: § 17 *quoniam coepi tibi exponere, quanto maiore impetu ad philosophiam iuvenis accesserim quam senex pergam non pudebit fateri, quem mihi amorem pythagoras iniecerit*.

Il ruolo del maestro e i suoi metodi psicagogici sono a loro volta associati a un'idea di forza trascinatrice che investe l'*animus* del discepolo, e caratterizzati inoltre dalla totale coerenza tra vita e predicazione, rapporto imprescindibile, questo, che viene bene indagato nell'epistola 114⁵²⁹, in cui tale «bilanciamento continuo [...] trova la più compiuta formulazione nella notissima *sententia* proverbiale, *talis hominibus fuit oratio qualis vita*, un motto che informa di sé non solo il messaggio scopertamente didascalico della lettera, ma che costituisce anche il segnale più tangibile di quella solidità e compattezza della *virtus*, che si configura come caratteristica costante del rigorismo stoico senecano»⁵³⁰.

Riguardo a quest'ultimo punto, già in *epist.* 20.2 si affermava la necessità della sintonia tra l'*opera* e i *verba* (*maximum hoc est et officium sapientiae et indicium, ut verbis opera concordent, ut ipse ubique par sibi idemque sit*), e, non a caso, al § 9, come esempio di radicale coerenza, troviamo la figura di Demetrio, che è definito non insegnante, ma «testimone della verità» (*non praeceptor veri, sed testis*), con la massima affermazione di coesione tra vita e predicazione. Significativamente, il concetto è riaffermato nell'epistola 52.8, già citata sempre a proposito di Demetrio (*eligamus [...] qui vita docent, qui cum dixerunt quid faciendum sit probat faciendo, qui docent quid vitandum sit nec umquam in eo quod fugiendum dixerunt deprehenduntur*), in cui si consiglia la scelta di maestri capaci di insegnare con la loro stessa vita, e distinti dalla coerenza tra il *dicere* e il *facere*. Anche in *epist.* 108.36 troviamo il riferimento negativo degli insegnanti, la cui vita differisce dalla predicazione, riducendo addirittura la propria opera didattica a mera fonte di guadagno: *nullos autem peius mereri de omnibus mortalibus iudico quam qui philosophiam velut aliquod artificium venale didicerunt, qui aliter vivunt quam vivendum esse praecipunt*.

Nel *De beneficiis* 7.8.2, prima della *sermocinatio* di Demetrio, formulata contro la *luxuria* e l'*avaritia* contemporanee, Seneca fa un breve *excursus* sull'eloquenza del filosofo cinico⁵³¹. Quello che emerge sembra confermare che i maestri di Seneca, in cui abbiamo incluso anche Demetrio, nella rappresentazione senecana, appaiono av-

⁵²⁹ M. Möller, *Talis oratio – qualis vita. Zu Theorie und Praxis mimetischer Verfahren in der griechisch-römischen Literaturkritik*, Winter, Heidelberg 2004, pp. 169 sgg.; Setaioli, *Facundus*, cit., pp. 165 sgg.; Traina, *Lo stile*, cit., pp. 9 sg.

⁵³⁰ R. Degl'Innocenti Pierini, *Seneca, Mecenate e il ritratto in movimento*, in F. Gasti (a cura di), *Seneca e la letteratura greca e latina. Per i settant'anni di Giancarlo Mazzoli. Atti della IX Giornata Ghisleriana di Filologia Classica*. Pavia 22 ottobre 2010, Pavia University Press, Pavia 2013, p. 46.

⁵³¹ Sen. *benef.* 7.8.2 *Paulo ante Demetrium rettuli [...], virum [...] constantiae, eloquentiae vero eius, quae res fortissimas deceat, non concinnatae nec in verba sollicitae, sed ingenti animo, prout inpetus tulit, res suas prosequentis. Huic non dubito quin providentia et talem vitam et talem dicendi facultatem dederit, ne aut exemplum saeculo nostro aut convicium deesse.*

vicinati da una predicazione caratterizzata da esigenze parenetiche, in cui risultasse fondamentale l'elemento della forza impetuosa, non macchiata da nessun tipo di artificio. L'*eloquentia* del Cinico è descritta come abile in primo luogo ad adattarsi alle argomentazioni più gravi (*eloquentiae vero eius, quae res fortissimas deceat*), con un riferimento alla teoria del *πρέπον* (*decorum*) paneziana. In Cicerone, l'importanza del *decorum*, per quanto riguarda l'arte oratoria, è sostenuta in primo luogo nell'*Orator* (§§ 70 sgg.)⁵³², in cui peraltro, è evidenziata la medesima necessità di «saper cosa sia conveniente», tanto nella vita, come nell'eloquenza, prefigurando quel nesso inscindibile tra *mores* e *verba* sostenuto con tanta veemenza nell'*admonitio* senecana (§§ 70 *ut enim in vita sic in oratione nihil est difficilius quam quid deceat videre*; 71 *semperque in omni parte orationis ut vitae quid deceat est considerandum*). Un riferimento esplicito al *decorum* è anche presente nel *De oratore* 1.132⁵³³, scritto, come nota Narducci⁵³⁴, in anni abbastanza vicini alla stesura del *De officiis*. Rispettando dunque il dettame di armonia stabilito nell'epistola 100, dove Fabiano appare come indiscusso protagonista, e in cui si afferma che un'*oratio sollicita philosophum non decet* (§ 4)⁵³⁵, Demetrio, filosofo cinico caratterizzato da un'*exacta sapientia*, è capace di associare alla serietà delle argomentazioni, la virile semplicità della forma espositiva. Ciò che caratterizza infatti l'*oratio* del Cinico è la mancanza di ricercata elaboratezza, in contrasto con l'*ingens animus* e l'*impetus*, cui era affidata l'espressione delle *res suae*. Il lessico adottato per l'eloquenza di Demetrio è significativo e trova un puntuale riscontro con la terminologia che è anche attribuita allo stile di Fabiano e Sestio: ritorna la fondamentale importanza conferita all'*animus* e all'*impetus*, la forza, l'energico vigore e la vitalità rispetto a un'*eloquentia* che si basi invece su caratteristiche artificiose (*concinnitas* e *sollicitudo*). La *sollicitudo* è criticata anche nell'epistola 115.2⁵³⁶, in cui si riflette ancora sulla stretta correlazione tra elo-

⁵³² Cic. *orat.* 70.24 *Sed est eloquentiae sicut reliquarum rerum fundamentum sapientia. Ut enim in vita sic in oratione nihil est difficilius quam quid deceat videre. Prepon appellant hoc Graeci, nos dicamus sane decorum; de quo praeclare et multa praecipuntur et res est cognitione dignissima; huius ignoratione non modo in vita sed saepissime et in poematis et in oratione peccatur.*

⁵³³ Cic. *de orat.* 1.132 *Ego enim neminem nec motu corporis neque ipso habitu atque forma aptiorem nec voce pleniorum aut suaviorum mihi videor audisse; quae quibus a natura minora data sunt, tamen illud adsequi possunt, ut eis, quae habent, modice et scienter utantur et ut ne dedeant. Id enim est maxime vitandum et de hoc uno minime est facile praecipere non mihi modo, qui sicut unus paterfamilias his de rebus loquor, sed etiam ipsi illi Roscio, quem saepe audio dicere caput esse artis decere, quod tamen unum id esse, quod tradi arte non possit.*

⁵³⁴ Cfr. E. Narducci, *Cicerone e l'eloquenza romana*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 84 e nota 20.

⁵³⁵ Kindstrand, *Demetrius*, cit., p. 93 nota 4 nota la vicinanza tra *benef.* 7.8.2-3 e l'epistola 100.4; si veda anche Setaioli, *Facundus*, cit., pp. 115 nota 10; 125 nota 78; 151; G. Laudizi, *Mores ille non verba composuit* (*Sen. ep.* 100, 2), «Bollettino di Studi Latini», 35, 2005, p. 57: «ed è proprio l'*oratio sollicita* che non è adatta al filosofo, il quale non può prestare eccessiva attenzione al bello stile, che rimane un *προηγμένον* desiderabile solo se non è fine a sé stesso»; cfr. la nota 34, con un riferimento all'eloquenza di Demetrio.

⁵³⁶ *Sen. epist.* 115.2 *Cuiuscumque orationem videris sollicitam et politam, scito animum quoque non minus esse pusillis occupatum. Magnus ille remissius loquitur et securius; quaecumque dicit plus habent fiducia quam curae. Nosti comptulos iuvenes, barba et coma nitidos, de capsula totos: nihil ab illis speraveris forte, nihil solidum. Oratio cultus animi est: si circumtonsa est et fucata et manu facta, ostendit illum quoque*

quenza e *modus vivendi*, qui esperita attraverso una costante sovrapposizione dei caratteri umani allo stile oratorio, ben compendiata dalla *sententia* “*oratio cultus animi est*”⁵³⁷. Lo stile raffinato, definito appunto *sollicitus* e *politus*, è associato a un *animus* inevitabilmente dedito a cose meschine, *pusillae*, appunto, mentre un animo che si distingue per la sua grandezza, possiede un’eloquenza che esprime semplicità e sicurezza. All’eccessiva cura formale, si oppone dunque il senso di fiducia espresso dalle parole, un ideale di forza e solidità verbale cui è opposto l’immaginario dei giovanetti molli e femminei, descritti come troppo curati e con i capelli e la barba lucenti. E se, come annunciato, lo stile rappresenta l’espressione dell’anima, fuor di metafora, un’*oratio* in cui prevalga l’elemento della *concinntitas* – *ornamentum* ‘non virile’ – è descritta come una donna volgare e artificiosa, ovvero «bene acconciata, imbellettata, artificiosamente curata» (*si circumtonsa est et fucata et manu facta*). Come nota acutamente Degl’Innocenti Pierini⁵³⁸, in un rigorismo filosofico che esprime una «forte compattezza della *virtus*», un legame imprescindibile tra *vita* e parola, dietro l’immagine dell’*oratio fucata* sarà da individuare la rappresentazione della personificazione del vizio (Κακία), descritta come una donna sensuale dotata di una bellezza appariscente, alterata dall’impiego di artifici cosmetici, che è raffigurata nell’*Apologo di Eracle al bivio*⁵³⁹, racconto che risale a Prodicò di Ceo, ma che è conosciuto attraverso l’opera di Senofonte⁵⁴⁰. Il fatto che sia un’opera come i *Memorabili*, a riportare il μύθος di Prodicò, mi pare significativo di come il racconto di *Eracle al bivio*, le immagini e i motivi tematici da esso veicolati fossero divenuti parte del repertorio popolare, di cui Senofonte si fa portavoce d’eccezione. Presupposto che, in relazione all’immagine dell’*oratio fucata* senecana, sembra aggiungere un nuovo elemento al paesaggio del retroterra diatribico, integrato tanto sapientemente nel messaggio parenetico senecano.

Tornando a Demetrio, anche la chiosa dell’*excursus* retorico ribadisce quella *constantia* che è la più marcata caratteristica del Cinico e che è realizzata con una perfetta corrispondenza tra *vita* e *facultas dicendi*, resa peraltro dall’anaforica ripetizione

non esse sincerum et habere aliquid fracti. Non est ornamentum virile concinnitas; sul «corollario conclusivo delle non poche riflessioni e osservazioni relative allo stile – presenti nell’epistolario –, si veda G. Laudizi, *Oratio cultus animi est* (*Sen. epist. 115, 2*), «Maia», 59/1, 2007, pp. 41-59.

⁵³⁷ Per un’attenta analisi del passo, rimando a Möller, *Talis oratio*, cit., pp. 240 sgg.; Laudizi, *Oratio*, cit., pp. 44 sgg.

⁵³⁸ Riporto qui le riflessioni espresse in un lavoro in corso, che ho avuto il privilegio di conoscere in anticipo dalla studiosa.

⁵³⁹ Sull’*Apologo di Eracle al bivio*, rimando al recente contributo di G. Moretti, *Il mito di Eracle al Bivio fra letteratura e iconografia*, in R. Pera (a cura di), *Il significato delle immagini: numismatica, arte, filologia, storia. Atti del secondo incontro internazionale di studio del Lexicon Iconographicum Numismaticae (Genova, 10-12 novembre 2005)*, Bretschneider, Roma 2012, pp. 411-434: vedi nota 1 per la bibliografia precedente ivi citata.

⁵⁴⁰ Cfr. Xen. *Mem.* 2.1.21-34, cito in particolare il passo con la descrizione della bellezza artefatta di Κακία, vedi il § 22 τὴν δ’ἐτέραν τετραμμένην μὲν εἰς πολυσαρκίαν τε καὶ ἀπαλότητα, κεκαλλωπισμένην δὲ τὸ μὲν χρῶμα ὥστε λευκότεραν τε καὶ ἐρυθροτέραν τοῦ ὄντος δοκεῖν φαίνεσθαι, τὸ δὲ σχῆμα ὥστε δοκεῖν ὀρθότεραν τῆς φύσεως εἶναι, τὰ δὲ ὄμματα ἔχειν ἀναπεπταμένα, ἐσθῆτα δὲ ἕξ ἧς ἂν μάλιστα ὦρα διαλάμποι: per un commento al passo, rimando a O. Gigon, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Reinhardt, Basel 1956, pp. 63 sgg.

di *talis*: *huic non dubito quin providentia et talem vitam et talem dicendi facultatem dederit*. Tale affermazione garantisce dunque il rispetto della regola stabilita dal motto dell'epistola 114.1 *talis hominibus fuit oratio qualis vita* e ci rappresenta Demetrio come alla stregua di un anti-Mecenate, il cui stile di vita dissoluto si rispecchiava nella mollezza dei suoi versi, negli *insignita verba*⁵⁴¹, in quell'*oratio*, per concludere, ritenuta da Seneca letteralmente «mostruosa»⁵⁴².

Riprendendo invece il concetto di insegnamento filosofico come forza impetuosa, in *epist.* 108.4 troviamo la definizione di *vis*, ed un paragone in primo luogo tra i suoi effetti prorompenti e la luce del sole, che abbronzia anche chi non vi si è esposto con questa intenzione, poi con l'odore che rimane addosso dopo aver soggiornato in un'*unguentaria taberna*⁵⁴³. L'intera lettera sembra essere così caratterizzata dall'insistente presenza di un lessico che mette in luce la veemenza della parenesi, la necessità persuasiva, l'incitamento irruento, che un maestro deve saper esercitare nei confronti del suo allievo. Il filosofo-maestro è così definito *inritator*⁵⁴⁴, con un neologismo senecano che bene mette in mostra il ruolo da esortatore, da 'pungolatore' di quei *semina virtutum* che la natura ha generato nell'uomo. Il verbo è impiegato da Seneca perlopiù a indicare l'eccitamento e lo stimolo delle passioni, delle brame, come è anche un termine tecnico della medicina, che indica infiammazione, irritazione⁵⁴⁵.

Il conio senecano è dunque tanto più interessante se si pensa che il maestro acquisisce certamente un ruolo da vero e proprio 'eccitatore di virtù'⁵⁴⁶, senza però escludere dal termine quella sfumatura semantica in un certo senso negativa di pungolamento martellante e fastidioso. A conferma di ciò, troverei un confronto impor-

⁵⁴¹ Sen. *epist.* 114.4 *Quid ergo? non oratio eius aequae soluta est quam ipse discinctus? non tam insignita illius verba sunt quam cultus, quam comitatus, quam domus, quam uxor?*

⁵⁴² Cfr. Sen. *epist.* 7 *Hanc ipsam laudem suam corrumpit istis orationis portentosissimae deliciis; «pravi anche i mores, come i verba di Mecenate, dunque, che ne sono l'indizio. La spia lessicale della "depravazione" (-perversione) intacca la sfera dello stile letterario», P. Mantovanelli, "Perversioni" morali e letterarie in Seneca, in P. Fedeli (a cura di), Scienza, cultura, morale in Seneca. Atti del Convegno di Monte S. Angelo (27-30 settembre 1999), Edipuglia, Bari 2001, p. 77; per il Mecenate senecano, si vede il recente contributo di Degl'Innocenti Pierini, *Seneca, Mecenate*, cit., con la bibliografia ivi citata; per un profilo del Mecenate letterato, con un'analisi di alcuni frammenti poetici, cfr. S. Mattiacci, *L'attività poetica di Mecenate tra neoterismo e novellismo*, «Prometheus», 21, 1995, pp. 67-86; si veda anche S. Mattiacci e A. Perruccio, *Anti-mitologia ed eredità neoterica in Marziale. Genesi e forme di una poetica*, Pacini, Ospedaletto 2007, pp. 138-146.*

⁵⁴³ Sen. *epist.* 108.4 *Qui in solem venit, licet non in hoc venerit, colorabitur; qui in unguentaria taberna resederunt et paullo diutius commorati sunt odorem secum loci ferunt; et qui ad philosophum fuerunt traxerint aliquid necesse est quod prodesset etiam negligentibus.*

⁵⁴⁴ Per i neologismi con suffissi in *-or*, cfr. Bourgery, *Sénèque prosateur*, cit., p. 260; cfr. TLL, s.v. *inritator*, vol. VII 2, p. 426, 51 che glossa il sostantivo con *instigator, qui incitat*.

⁵⁴⁵ Si veda ad esempio, Sen. *tranq.* 5.1 *Inritabat se ipsa saevitia; epist.* 58.26 *Omnia ista, quae sensibus serviunt, quae nos accendunt et irritant; epist.* 97.11 *Laetatur ille adulterio, in quod irritatus est ipsa difficultate; Cels.* 6.9.1 *Ne cibus mandentis dentes irriret.*

⁵⁴⁶ Cfr. in questo senso Lucr. 1.70 *Sed eo magis acrem / inritat animi virtutem, effringere ut arta / naturae primus portarum claustra cupiret.*

tante nella figura di Socrate, che, nell'*Apologia* platonica⁵⁴⁷, paragonava il suo ruolo nei confronti di Atene a quello di un tafano posto accanto a un cavallo di razza, grande, ma tuttavia pigro e bisognoso di stimoli. Il tafano rende efficacemente l'azione stimolante che il filosofo esercita nei confronti dei cittadini, e, nel passo, la necessità persuasiva è resa da un chiaro lessico 'esortativo' (ὄς ὑμᾶς ἐγείρων καὶ πειθῶν καὶ ὀνειδιζῶν ἕνα ἕκαστον οὐδὲν παύομαι). Ritengo che la stessa idea di pungolo incalzante sia presente nella rappresentazione del maestro tracciata da Seneca nell'epistola 108. I verbi che caratterizzano la sua azione educativa bene rappresentano questa energica necessità persuasiva: *concitare, excitare, inpellere* (§§ 7 *Quidam ad magnificas voces excitantur et transeunt in adfectum dicentium alacres vultu et animo, nec aliter concitantur quam solent Phrygii tibicinis sono semiviri [...] 8 facile est auditorem concitare ad cupidinem recti [...] cum irritator accessit, tunc illa animi bona veluti sopita excitantur [...] Haec rettuli ut probarem tibi quam vehementes haberent tirunculi impetus primos ad optima quaeque, si quis exhortaretur illos, si quis inpelleret*⁵⁴⁸.

Le *voces*, le parole e le espressioni del maestro *irritator* sono invece definite dapprima *magnificae*, poi *animosae*, con un aggettivo, quest'ultimo, che, in *epist.* 24.22⁵⁴⁹, caratterizza i *dicta* dei filosofi, inseriti da Seneca nelle lettere indirizzate a Lucilio, unitamente ai *praecepta utilia*. Significativamente, in *prov.* 5.5, Seneca ricorda una *vox animosa* di Demetrio, *fortissimus vir*, sulla religione: *hanc quoque animosam Demetri fortissimi viri vocem audisse me memini*, e ancora, in *epist.* 110.18, Attalo esorta i suoi discepoli ad assumere un atteggiamento *magnus* e *animosus*⁵⁵⁰, attendendosi all'imperativo morale di austerità contenuto nella *vox*: *habemus aquam, habemus polentam, Iovi ipsi controversiam de felicitate faciamus*. Utile mi sembra un rapido confronto con le categorie epicuree di discepoli e maestri presenti in *epist.* 52.3-4⁵⁵¹, dove, al gruppo di quanti trovano l'*impetus* in sé stessi, si oppongono pri-

⁵⁴⁷ Plato. *Ap.* 30e ἐὰν γὰρ με ἀποκτείνητε, οὐ ῥαδίως ἄλλον τοιοῦτον εὐρήσετε, ἀτεχνῶς—εἰ καὶ γελιότοτερον εἰπεῖν—προσκεῖμενον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὡσπερ ἵππῳ μεγάλῳ μὲν καὶ γενναίῳ, ὑπὸ μεγέθους δὲ φθεστέρω καὶ δεομένῳ ἐγείρεσθαι ὑπὸ μῦθός τινος, οἷον δὴ μοι δοκεῖ ὁ θεὸς ἐμὲ τῇ πόλει προστεθηκέναι τοιοῦτόν τινα, ὄς ὑμᾶς ἐγείρων καὶ πειθῶν καὶ ὀνειδιζῶν ἕνα ἕκαστον οὐδὲν παύομαι τὴν ἡμέραν ὅλην πανταχοῦ προσκαθίζων; il paragone è già notato da von Albrecht, *Sulla lingua*, cit., p. 236 e nota 12.

⁵⁴⁸ Cfr. anche Sen. *epist.* 94.29 *Omnium honestarum rerum semina animi gerunt, quae admonitione excitantur non aliter quam scintilla flatu levi adiuta ignem suum explicat; erigitur virtus cum tacta est et impulsula. Praeterea quaedam sunt quidem in animo, sed parum prompta, quae incipiunt in expedito esse cum dicta sunt; quaedam diversis locis iacent sparsa, quae contrahere inexercitata mens non potest. Itaque in unum conferenda sunt et iungenda, ut plus valeant animumque magis adlevant.*

⁵⁴⁹ Sen. *epist.* 24.22 *Video quo spectes; quaeris, quid huic epistulae infulserim, quod dictum alicuius animosum, quod praeceptum utile.*

⁵⁵⁰ Cfr. Sen. *epist.* 110.18 *Disce parvo esse contentus et illam vocem magnus atque animosus exclama: "habemus aquam, habemus polentam, Iovi ipsi controversiam de felicitate faciamus".*

⁵⁵¹ Sen. *epist.* 52.3 *Quosdam ait Epicurus ad veritatem sine ullius adiutorio exisse, fecisse sibi ipsos viam. Hos maxime laudat, quibus ex se impetus fuit, qui se ipsi protulerunt. Quosdam indigere ope aliena, non ituros, si nemo praecesserit, sed bene secuturos. Ex his Metrodorum ait esse; egregium hoc quoque, sed secundae sortis ingenium. Nos ex illa prima nota non sumus; bene nobiscum agitur, si in secundam recipi-*

ma i *secuturi* bisognosi di una guida e poi chi necessita di una totale costrizione forzata nella strada per la rettitudine morale, in cui appunto diviene necessario il ruolo del *coactor*⁵⁵². Manca, a mio avviso, nel termine *coactor* – che indica in prima istanza l'esattore delle tasse o il soldato che riunisce i dispersi nelle retrovie – la sfumatura semantica che implica 'pungolamento', 'eccitazione', presente invece nel conio senecano '*irritator*', e che designa quindi una guida morale intesa come il prodotto di una predicazione filosofica che, nell'impeto parenetico diatribico e nel retroterra retorico-declamatorio, trovava le sue caratteristiche più peculiari.

Dunque, anche per quanto riguarda la descrizione dell'eloquenza e dell'*admonitio* morale di questi maestri, è possibile individuare caratteristiche comuni, che rispondono alle fondamentali esigenze parenetiche di chiarezza, di maggiore importanza attribuita alle *res* rispetto ai *verba* e di una forza psicagogica capace di far presa sull'*animus* del discepolo, rinunciando a sottigliezze ed eccessiva cura formale.

Del resto, che Attalo fosse un eccellente retore lo ricaviamo dalla seconda suasoria di Seneca padre⁵⁵³, in cui leggiamo anche la notizia che lo Stoico, rivaleggiando con una *sententia* di Dorione, risultava più vigoroso, con l'impiego dell'avverbio al comparativo *animosius*: § 12 *magnae vir eloquentiae, ex his philosophis quos vestra aetas vidit longe et subtilissimus et facundissimus, cum tam magna et nobili sententia certavit et mihi dixisse videtur animosius quam prior*.

In più punti delle *Epistulae*, Seneca si sofferma sul ricordo di Papirio Fabiano, anch'esso suo maestro e tra i declamatori presenti nell'opera di Seneca Padre⁵⁵⁴. Nelle *Controversiae* emerge come Fabiano avesse una propensione particolare per temi etici⁵⁵⁵ che «deplorassero i vizi del suo tempo» (*contr. 2 praef. 2 Dicebat autem Fabianus fere dulces sententias, et, quotiens inciderat aliqua materia quae convicium saeculi reciperet*), e, a partire anche dall'analisi di Oltramare⁵⁵⁶, è interessante notare come gli argomenti affrontati dal retore attingessero a temi tipici del moralismo dia-

mur. Ne hunc quidem contempseris hominem, qui alieno beneficio esse salvus potest; et hoc multum est, velle servari. [4] Praeter haec adhuc invenies genus aliud hominum ne ipsum quidem fastidendum eorum, qui cogi ad rectum compellique possunt, quibus non duce tantum opus sit, sed adiutore et, ut ita dicam, coactore.

⁵⁵² Per un riferimento al passo, si veda Bellincioni, *Educazione*, cit., p. 74.

⁵⁵³ Sen. *suas.* 2.12 ATTALVS Stoicus qui solum vertit a Seiano circumscriptus, magnae vir eloquentiae, ex his philosophis quos vestra aetas vidit longe et subtilissimus et facundissimus, cum tam magna et nobili sententia certavit, et mihi dixisse videtur animosius quam prior.

⁵⁵⁴ Cfr. Sen. *contr. 2 praef.* 1-5; 2.1.10-13; 25-26; 28; 2.2.4; 2.3.5; 9; 12; 2.4.3; 7; 10-11; 2.5.6-7; 18-19; 2.6.2; 4; *suas.* 1.4.9-10; sulla figura di Fabiano, in Seneca il Vecchio, si veda F. Citti, *Elementi «biografici» nelle prefazioni di Seneca il Vecchio*, «Hagiographica», 12, 2005, pp. 171-222.

⁵⁵⁵ Per l'interesse per la filosofia, coltivato da certi declamatori, si vedano i contributi di M. Winterbottom, *Declamation and Philosophy*, «Belo Horizonte», 19, 2006, pp. 74-82, che dedica a Fabiano le pp. 76; 78; 80-81; utile è anche Pasetti, *Filosofia*, cit.: su Fabiano, citato insieme ad Albucio, vedi p. 116, dove si ricorda l'importante riflessione di L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde Gréco-Romain*, Institut d'études augustiniennes, Paris 1993, vol. I, p. 494, per cui la «conversione di Fabiano dalla retorica alla filosofia non fu una rottura, ma un passaggio»; su Fabiano 'filosofo', è inoltre utile la bibliografia raccolta da A. Casamento, *Sen. contr. 2,1,10: una narratio del retore Fabiano*, «Pan», 20, 2002, p. 118 nota 9.

⁵⁵⁶ Oltramare, *Les origines*, cit., p. 165.

tribico, bene incarnando quella mediazione che la retorica di scuola doveva rappresentare nell'«enraciner en torroir romain la diatribe cynico-stoïcienne»⁵⁵⁷. Nella sua soria *Deliberat Alexander, an Oceanum naviget*⁵⁵⁸, Fabiano presenta il motivo dell'instabilità della fortuna, mentre, nelle *Controversiae*, vengono esecrate le *divitiae* in una lunga tirata contro il lusso edilizio⁵⁵⁹. L'apostrofe alla povertà o *paupertas*, *quam ignotum bonum es!* implica la Povertà personificata, a ricalcare un procedimento stilistico caro alla diatriba. Basti ricordare, relativamente ai frammenti bionei, il discorso tenuto proprio dalla personificazione della Povertà⁵⁶⁰, in cui si rimprovera l'interlocutore *fictus* di non aderire ai suoi precetti e alla facilità di vita da essa predisposta. Anche Arellio Fusco, in *contr.* 2.4.7⁵⁶¹, si rivolge alla Povertà, con una dichiarazione di benevolenza sul presupposto dell'innocenza che essa conferisce.

Seneca, nelle *Epistulae*, descrive attentamente l'eloquenza di Fabiano in termini di ammirazione, oppure facendone una rispettosa apologia, qualora si trovi ad affrontare la *vox* critica di Lucilio, portavoce delle accuse e del gusto contemporaneo. Esempio, a questo riguardo, mi pare l'epistola 100⁵⁶², che iniziava proprio dal tentativo di stemperare l'insoddisfazione di Lucilio per la deludente lettura dei *Libri civilium* composti da Fabiano⁵⁶³. Già in *epist.* 40.12, ne venivano elogiate vita e cultura, dando un primo giudizio sull'eloquenza: *vir egregius et vita et scientia et, quod post ista est, eloquentia quoque, disputabat expedite magis quam concitate, ut posses dicere facilitatem esse illam, non celeritatem*. Fabiano, in una fase iniziale della sua carriera, fu declamatore di scuola, allievo prima del retore Arellio Fusco⁵⁶⁴, poi di Rubellio Blando, quando già era un «transfuga», cioè quando «si dedicava ancora all'eloquenza, ma non per amore dell'eloquenza»⁵⁶⁵, divenendo infine discepolo della scuola filosofica di Sestio, ma continuando comunque a declamare *tam diligenter, ut*

⁵⁵⁷ Cfr. Grimal, *Sénèque*, cit., p. 262.

⁵⁵⁸ Sen. *suas.* 1.9 *Dixit deinde locum de varietate fortunae, et, cum descripsisset nihil esse stabile, omnia fluitare et incertis motibus modo attolli, modo deprimi, absorberi terras et maria siccari, montes subsidere, deinde exempla regum ex fastigio suo devolutorum, adiecit: "sine potius rerum naturam quam fortunam tuam deficere"*.

⁵⁵⁹ Cfr. Sen. *contr.* 2.1.11; sul passo si vedano E. Pasoli, *Scienza e tecnica nella considerazione prevalente del mondo antico. Vitruvio e l'architettura*, in *Scienza e tecnica nelle letterature classiche. Seste giornate filologiche genovesi*, Istituto di filologia classica e medievale, Genova 1980, pp. 63-80; Degl'Innocenti Pierini, *Il parto*, cit., p. 109, che nota come la polemica senecana sul lusso edilizio presenti molti elementi in comune con il *convicium* di Fabiano.

⁵⁶⁰ Fr. 17 Kind. (= Teles fr. 2, pp. 7.1 sgg. Hense) καὶ ἡ Πενία <ἄν> εἶποι πρὸς τὸν ἐγκαλοῦντα 'τί μοι μάχην' [...].

⁵⁶¹ Sen. *contr.* 2.4.7 *Quam te, paupertas, amo, si beneficio tuo innocens sum!*

⁵⁶² Sull'epistola 100, un contributo esaustivo è offerto da Laudizi, *Mores*, cit.

⁵⁶³ Cfr. *epist.* 100.1 *Fabiani Papiri libros qui inscribuntur civilium legisse te cupidissime scribis, et non respondisse expectationi tuae; deinde oblitus de philosopho agi compositione eius accusas*; si veda *supra* p. 154 nota 439.

⁵⁶⁴ Cfr. Sen. *contr.* 2 *praeef.* 1 *Exercebatur apud Arellium Fuscum, cuius genus dicendi imitatus plus deinde laboris impendit ut similitudinem eius effugeret quam inpenderat ut exprimeret*.

⁵⁶⁵ Sen. *contr.* 2 *praeef.* 5 *Apud Blandum diutius quam apud Fuscum Arellium studuit, sed cum iam transigisset, eo tempore quo eloquentiae studebat non eloquentiae causa*.

*putares illum illi studio parari, non per illud alteri praeparari*⁵⁶⁶. L'*exemplum* di Fabiano è utile a Seneca il Vecchio proprio per dimostrare al figlio Mela, privo di ambizioni politiche e desideroso di dedicarsi a pieno alla filosofia, l'utilità dello studio dell'eloquenza, anche quando si intraprendono percorsi che, apparentemente, svincolano dall'ambito declamatorio, come appunto la filosofia: § 3 *facilis ab hac in omnes artes discursus est; instruit etiam quos non sibi exercet*.

Nell'opera di Seneca figlio invece, non solo troviamo la descrizione di Fabiano unicamente in veste di *philosophus*, ma anzi, in difesa delle critiche mosse nei confronti del suo stile, costante è l'insistenza sulla distinzione tra filosofia e retorica, motivo per cui, dall'eloquenza del maestro, non è possibile aspettarsi gli stessi ornamenti retorici, la *compositio* e il medesimo tipo di linguaggio di un oratore.

Di nostro interesse è in primo luogo il passo di *brev.* 10.1⁵⁶⁷, in cui gli impietosi bozzetti descrittivi sugli *occupati* vengono interrotti da una breve digressione retorica, che vede Fabiano protagonista. Una citazione del maestro mette in luce la preferenza del filosofo per uno stile che non ammette le sottigliezze dialettiche, in favore di un'eloquenza che più si impegni ad ammonire energicamente contro le passioni. Come ben rileva il Setaioli⁵⁶⁸, sebbene lo stile di Fabiano si avvicinasse più a un idea-

⁵⁶⁶ Sen. *contr.* 2 *praef.* 4.

⁵⁶⁷ Sen. *brev.* 10.1 *Solebat dicere Fabianus, non ex his cathedrariis philosophis, sed ex veris et antiquis, contra adfectus impetu, non subtilitate pugnandum, nec minutis vulneribus sed incursu avertendam aciem; [non probat cavillationes]; <vitia> enim contundi debere, non vellicari. Tamen ut illis error exprobreter suus, docendi, non tantum deplorandi sunt; riporto qui il testo di Reynolds, che espunge l'affermazione non probat cavillationes, ritenendolo, come altri prima di lui (ad esempio, Castiglioni), una glossa subentrata nel testo; diversamente, Bourgery emenda non proba<ba>t cavillationem enim; G.D. Williams, *Seneca. De otio. De brevitae vitae*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, stampa non probat cavillationes; vitia enim, spiegando, a p. 176, che «oratio recta interrupting oratio obliqua is easily paralld»; mi sembra preferibile considerare l'affermazione non probat cavillationes una glossa, laddove è evidente la volontà di spiegare il rifiuto della «sottigliezza», nella guerra contro le passioni, con il biasimo dell'uso di cavillationes, cioè di «sofismi»; il termine è tecnico e sembra trovare una conferma d'uso nelle epistole senecane, specialmente nella 108, in cui è evocato proprio il ricordo di altri due maestri senecani, Attalo e Sozione: § 12 *urge, hoc preme, hoc onera, relictis ambiguitatibus et syllogismis et cavillationibus et ceteris acuminis inriti ludicris*. Per l'impiego senecano del termine, cfr. anche *epist.* 45.5; 82.8; 102.20; 111.1, dove l'impiego del termine *cavillatio*, per tradurre il greco *sophisma*, è attribuito a Cicerone: *Quid vocentur Latine sophismata quaesisti a me. [...] Aptissimum tamen videtur mihi, quo Cicero usus est "cavillationes" vocat; ivi, § 4; in benef. 2.17.1, con una turpissima cavillatio, il re Antigono evita di elargire denaro a un Cinico; in ivi, 7.4.7-8 una serie di cavillationes sono messe in bocca a quanti contestano l'affermazione che «tutto appartiene al sapiens», dopo le quali Seneca glossa: § 8 *Innumerabilia sunt, per quae cavillantur, cum pulcherrime, quid a nobis dicatur, intellegant*. Sul sostantivo *cavillatio* come termine dei ragionamenti dialettici, cfr. B.I. Hijmans, *Stylistic splendor, failure to persuade*, in Grimal (a cura di), *Sénèque*, cit., pp. 33-35; cfr. M. Armisen-Marchetti, *La syllabe qui ronge le fromage: nature et limites de la dialectique selon Seneque*, «Prometheus», 35/2, 2009, p. 169-170; G. Laudizi, *Seneca e il greco. La terminologia filosofica*, in M. Capasso (a cura di), *Leggere greco e latino fuori dai confini del mondo antico. Atti del I Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Cultura Classica. Lecce 10-11 maggio 2008*, Pensa Multimedia, Lecce 2010, p. 131; per un commento al passo di *brev.* 10.2, cfr. A. Traina, *Seneca. La brevitae della vita con un'antologia di pagine senecane sul tempo*, Loescher, Torino 1996⁷ (edd. origg. 1970, 1973², 1982³, 1986⁴, 1988⁵, 1993⁶) e Williams, *Seneca*, cit., p. 176.**

⁵⁶⁸ Cfr. Setaioli, *Facundus*, cit., pp. 118 sg. e *passim*.

le di *sermo* che di *disputatio* – le due componenti stilistiche senecane individuate dallo studioso –, dal passo abbiamo occasione di comprendere anche la forza psicagogica che il filosofo riteneva necessaria nella predicazione *contra vitia*. Del retore viene rivendicata la natura di filosofo, *ex veris et antiquis*, opposto ai *cathedrarii* affabulatori, a indicare, citando Traina⁵⁶⁹, i rappresentanti di «un insegnamento teorico e verboso, in contrasto con la prassi (*veris*)». A offrire una descrizione e una glossa del termine *cathedrarius*, è utile un passo dell'epistola 71⁵⁷⁰, sul *summum bonum*, cui bisogna tendere ogni qual volta si necessita di sapere *quid fugiendum sit aut quid petendum*, e significativamente imbevuta di reminiscenze diatribiche (immagini tratte dalla vita pratica quotidiana⁵⁷¹, metafora dal mondo militare e nautico⁵⁷² ecc.). Al § 6, Seneca, con due enfatici imperativi (*erige te; relinque*), ammonisce Lucilio letteralmente a sollevarsi e ad abbandonare l'esercizio letterario, chiamato significativamente *ludus*, di quei *philosophi* che riducono la materia filosofica (*res magnificentissima*) a un gioco di *syllabae*, vocabolo questo, della terminologia strettamente grammaticale. Il risultato ottenuto da questi maestri è ancora quello di svilire e consumare l'*animus*, insegnando cose di poco conto e predicando una falsa filosofia, il cui tratto distintivo è la difficoltà. Segue l'*exemplum Socratis*, anch'esso forte segnale di tradizione diatribica⁵⁷³, in cui si ribadisce l'importanza assoluta della filosofia morale, il cui scopo, secondo le parole del filosofo, è distinguere il bene dal male. Interessante è il confronto con l'epistola 108⁵⁷⁴ in cui la condanna per chi insegna a disputare piuttosto che a vivere, è senza possibilità d'appello. Nei §§ 11-12⁵⁷⁵, per la di-

⁵⁶⁹ Traina, *Seneca. La brevità*, cit., p. 22.

⁵⁷⁰ Cfr. *Sen. epist.* 71.6 *Erige te, Lucili virorum optime, et relinque istum ludum litterarium philosophorum qui rem magnificentissimam ad syllabas vocant, qui animum minuta docendo demittunt et conterunt: fies similis illis, qui invenerunt ista, non qui docent et id agunt, ut philosophia potius difficilis quam magna videatur.* [7] *Socrates, qui totam philosophiam revocavit ad mores et hanc summam dixit esse sapientiam, bona malaque distinguere, "sequere" inquit "illos, si quid apud te habeo auctoritatis, ut sis beatus, et te alicui stultum videri sine. Quisquis volet, tibi contumeliam faciat et iniuriam, tu tamen nihil patieris, si modo tecum erit virtus. Si vis" inquit, "beatus esse, si fide bona vir bonus, sine contemnat te aliquis".*

⁵⁷¹ Si osservi al § 2 la metafora del pittore: *nemo, quamvis paratos habeat colores, similitudinem reddet, nisi iam constat quid velit pingere.*

⁵⁷² Cfr. *ivi*, § 3 *Scire debet quid petat ille qui sagittam vult mittere, et tunc derigere ac moderari manu telum: errant consilia nostra, quia non habent quo derigantur; ignorantem quem portum petat nullus suus ventus est.*

⁵⁷³ Basti dire che Socrate è il protagonista di tre aneddoti nei frammenti di Telete: *fr.* 2, pp. 9.6; 17.1; 7, p. 61.7 Hense.

⁵⁷⁴ «In *epist.* 71 l'invito alla concisione e alla pregnanza espressiva del discorso morale non si concretizza, come in *epist.* 108, nella prescrizione del *carmen* etico. Ma il pensiero profondo che comanda i due testi è il medesimo e produce risonanze di evidente affinità», Mazzoli, *Seneca e la poesia* (B), cit., p. 191.

⁵⁷⁵ *Sen. epist.* 108.11 *De contemptu pecuniae multa dicuntur et longissimis orationibus hoc praecipitur, ut homines in animo, non in patrimonio putent esse divitias, eum esse locupletem qui paupertati suae aptatus est et parvo se divitem fecit; magis tamen feriuntur animi cum carmina eiusmodi dicta sunt: Is minimus eget mortalis qui minimum cupit. / Quod vult habet qui velle quod satis est potest.* [12] *Cum haec atque eiusmodi audimus, ad confessionem veritatis adducimur; illi enim quibus nihil satis est admirantur, adclamant, odium pecuniae indicunt. Hunc illorum adfectum cum videris, urge, hoc preme, hoc onera, relictis ambiguitatibus et syllogismis et cavillationibus et ceteris acuminis inriti ludicris. Dic in avaritiam, dic*

sputatio di temi topici moralistici si consiglia l'impiego del *carmen* etico⁵⁷⁶, poiché capace di colpire più efficacemente l'*animus*. Col medesimo impiego del verbo *relinquo*, si esorta ad abbandonare «equivoci, sillogismi, sofismi, e gli altri giochi di sottigliezze inutili» (*relictis ambiguitatibus et syllogismis et cavillationibus et ceteris acuminis inriti ludicris*), per un'eloquentia dalle maggiori capacità parenetiche e che abbia per unica finalità quella di bandire la verità del messaggio filosofico, indirizzando all'*honestum* e al *rectum*, impressionando e prestando attenzione alla cura dell'*animus* di quanti ascoltano. Il lessico parenetico è perfettamente chiarito dall'esortazione a «incalzare, insistere e pungere», con i tre imperativi in *climax* “*urge, hoc preme, hoc onera*”, e trova il suo culmine nell'avverbio *vehementer*, che, nella forma comparativa, ammonisce a incalzare con ancora più forza, una volta colpiti gli animi degli uditori.

La necessità di un *advocatus* della verità, immagine questa dal sapore chiaramente declamatorio, che sappia forgiare i giovani non ancora corrotti, ci riporta, non a caso, proprio ad Attalo (§ 13), stabilendo anche un interessante legame con l'epiteto assegnato a Demetrio in *epist.* 20.9 *non praeceptor veri, sed testis*. Anche l'eloquenza di Attalo è caratterizzata quindi da un vigore parenetico, una forza trascinatrice che, in piena sintonia con la grandezza delle *res* predicate, è capace di infondere nel giovane Seneca un amore irrefrenabile per la filosofia e di ispirargli un fortissimo spirito di emulazione.

In Seneca, l'eloquenza densa di sottigliezze e cavilli retorici è caratteristica della predicazione dei filosofi dell'antica e media *Stoa*. Nell'epistola 82⁵⁷⁷, per riuscire a mostrare una sincera fermezza d'animo di fronte ai mali, presupposto fondamentale per il raggiungimento della *virtus*, Seneca prescrive l'esercizio dell'*animus*, in contrapposizione a quello dei *verba*, ed esclude categoricamente gli insegnamenti di quanti impieghino *cavillationes* retoriche. Come esempio delle *ineptiae Graecae*⁵⁷⁸, ancora vive nella memoria e ancora capaci di suscitare il riso del filosofo, Seneca cita sillogismi di Zenone, ora impiegando il vocabolo tecnico *conlectio*, ora *interroga-*

in luxuriam; cum profecisse te videriset animos audientium adfeceris, insta vehementius: veri simile non est quantum proficiat talis oratio remedio intenta et tota in bonum audientium versa. Facillime enim tenera conciliantur ingenia ad honesti rectique amorem, et adhuc docilibus leviterque corruptis incit manum veritas si advocatum idoneum nacta est.

⁵⁷⁶ Sulla fondamentale importanza del *carmen* etico, pagine illuminanti in Mazzoli, *Seneca e la poesia* (B), cit., pp. 189 sgg.

⁵⁷⁷ Per un commento all'epistola, si veda U.G. Hamacher, *Senecas 82. Brief an Lucilius. Dialektikkritik illustriert am Beispiel der Bekämpfung des metus mortis. Ein Kommentar*, Saur, München-Leipzig 2006.

⁵⁷⁸ Cfr. Sen. *epist.* 82.8 *Libet enim, Lucili, virorum optime, ridere ineptias Graecas, quas nondum, quamvis mirer, excussi*; per un commento al passo, inserito in una più generale analisi dei rapporti tra Seneca e Zenone, cfr. Setaioli, *Seneca*, cit., pp. 265 sgg.; si osservi inoltre il passo di *benef.* 1.3.6, dove, colpevole di aver riempito un libro di *ineptiae*, è Crisippo: *Chrysippus quoque, penes quem subtile illud acumen est et in imam penetrans veritatem, qui rei agenda causa loquitur et verbis non ultra, quam ad intellectum satis est, utitur, totum librum suum his ineptiis replet, ita ut de ipso officio dandi, accipiendi, reddendi beneficii pauca admodum dicat; nec his fabulas, sed haec fabulis inserit.*

tio⁵⁷⁹, per dimostrare l'inutilità della paura della morte. I sofismi dello Stoico, ridotti a una *lex dialectica* caratterizzata dalla mancanza di serietà (§ 9 *non vis severius loqui nec morituro risum movere*) e dall'ingannevole tortuosità (§ 10 *haec interrogatio vides ubi obrepat [...19] ego non redigo ista ad legem dialecticam et ad illos artificii veternosissimi nodos*), sono procedimenti che per Seneca vanno letteralmente «spazzati via» (*totum genus istuc exturbandum iudico*), in favore di una predicazione che, finalizzata a bandire la verità, impieghi semplicità e vigore (*pro veritate simplicius agendum est, contra metum fortius*). Significativi sono gli *exempla* attinti dal mondo greco e romano⁵⁸⁰, in particolare da Sparta. I Lacedemoni costituiscono un *topos* cinico di forza virile ed è appena il caso di ricordare il passaggio che Diogene compie «dall'appartamento dei maschi a quello delle femmine», che, fuor di metafora, indica un viaggio percorso dal filosofo da Sparta verso Atene⁵⁸¹. Anche il discorso di Leonida⁵⁸², è caratterizzato da una potente energia, efficacemente resa dall'avverbio *fortiter*, e costituisce un'esemplificazione della semplicità e del vigore della virtù⁵⁸³, opposta ai sofismi, questa volta espressi con il termine tecnico retorico *circumscriptio*⁵⁸⁴, che non soltanto non rin vigoriscono, ma addirittura debilitano l'animo. Mi sembra inoltre opportuno evidenziare che, poco prima l'ammonimento contro una retorica artificiosa e basata sulle *cavillationes*, Seneca aveva ricordato come la filosofia dovesse rappresentare una fortificazione, un muro inespugnabile, capace di resistere agli attacchi della fortuna: § 6 *philosophia circumdanda est, inexpugnabilis murus, quem fortuna multis machinis lacessitum non transit*⁵⁸⁵. La già citata definizione di Antistene⁵⁸⁶, per cui la saggezza è un muro sicurissimo, che non crolla e non viene tradito, mi pare quanto mai vicina al contesto senecano, soprattutto poiché viene suggerita dall'esortazione del Cinico a erigere un muro «nei propri ragionamenti», così da

⁵⁷⁹ Sen. *epist.* 82.9 *Zenon noster hac conlectione utitur [...] Non mehercules facile tibi dixerim utrum ineptior fuerit qui se hac interrogatione iudicavit mortis metum extinguere.*

⁵⁸⁰ Sulla raffinata tecnica di costruzione degli *exempla*, rimando a Hamacher, *Senecas*, cit., pp. 354 sg.

⁵⁸¹ Cfr. D.L. 6.59 ἐπανάρχειτο ἐκ Λακεδαιμόνος εἰς Ἀθήνας· πρὸς οὖν τὸν πυθόμενον, 'ποῖ καὶ πόθεν;', 'ἐκ τῆς ἀνδρωνίτιδος,' εἶπεν, 'εἰς τὴν γυναικωνίτιν'; ma si veda anche ivi, § 27 Ἐρωτηθεὶς ποῦ τῆς Ἑλλάδος ἴδοι ἀγαθοὺς ἄνδρας, 'ἄνδρας μὲν,' εἶπεν, 'οὐδαμοῦ, παῖδας δὲ ἐν Λακεδαιμόνι.'

⁵⁸² Sen. *epist.* 82.21 *Leonidas quam fortiter illos adlocutus est!* "Sic", inquit "conmilitones, prandete tamquam apud inferos cenaturi". *Non in ore crevit cibus, non haesit in faucibus, non elapsus est manibus: alacres et ad prandium illi promiserunt et ad cenam;* oltre al commento *ad locum* di Hamacher, *Senecas* 82, cit., pp. 384 sgg., per «l'eroico linguaggio di Leonida», si veda Cermatori, *La Cohortatio*, cit., p. 160.

⁵⁸³ *Epist.* 82.22 *Vides quam simplex et imperiosa virtus sit: quem mortalium circumscriptiones vestrae fortorem facere, quem erectiorem possunt? frangunt animum, qui nunquam minus contrahendus est et in minuta ac spinosa cogendus quam cum <ad> aliquid grande componitur.*

⁵⁸⁴ Cic. *Brut.* 34 *Ipsa natura circumscriptione quadam verborum comprehendit sententiam;* cfr. *TLL*, s.v. *circumscriptio*, vol. III, p. 1163, 75 sgg.; per la stessa sfumatura negativa, cfr. Cic. *Ac.* 2.15.46 *fallacibus et captiosis interrogationibus circumscripti atque decepti.*

⁵⁸⁵ Per l'*inexpugnabilis murus*, cfr. Armisen-Marchetti, *Fortifications*, cit., pp. 70-74; per il nostro passo, in sintonia tematica con *epist.* 74.19 e 113.27, si veda p. 72; utile anche Amacher, *Senecas* 82, cit., p. 134 sgg.

⁵⁸⁶ Cfr. *supra* p. 111 nota 222; *infra* pp. 269 sg. e nota 360; D.L. 6.13 Τείχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν· μήτε γὰρ καταρρεῖν μήτε προδιδοῦσθαι. τεῖχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὐτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς.

renderli inespugnabili, con un'evidente affinità con l'idea di un discorso filosofico che, per Seneca, deve basarsi sugli unici criteri di forza e verità⁵⁸⁷.

Nella già citata epistola 71, a ostacolare la chiara definizione del *summum bonum*, con lo stesso significato, interviene il *longus circumitus*⁵⁸⁸ che, insieme ai *verba*, viene opposto alla semplicità di eloquio, che non presuppone suddivisioni, e che, non a caso, viene descritta con la chiara immagine dalla lingua d'uso come «qualcosa che può essere mostrata con il dito».

La conclusione dell'epistola (§ 24 *quaedam inutilia et inefficacia ipsa subtilitas reddit*) dimostra l'inutilità e l'inefficacia della *subtilitas*, termine specifico⁵⁸⁹ che rimanda alla sottigliezza degli artifici retorici di cui l'epistola 88.44 bene spiega la connotazione negativa⁵⁹⁰ e che verrà programmaticamente rifiutata dagli insegnamenti di Fabiano, come osserveremo tra breve. Significativa in questo senso è anche l'epistola 83, in cui si dibatte sulla sconvenienza dell'ubriachezza e in cui si rifiutano le sottigliezze dialettiche dei Greci – ancora Zenone, ma anche Posidonio, che ne interpreta e difende il sillogismo citato – definiti *prudenterissimi viri*⁵⁹¹, ma che esibiscono il difetto di fornire a grandi problemi dimostrazioni superficiali e complicate, con l'impiego dell'aggettivo *perplexus*, che si ritrova, con la stessa valenza di oscurità e significativamente accompagnato dall'attributo *subtilis* anche in *epist.* 121.10⁵⁹².

⁵⁸⁷ Sull'esigenza di «non ridurre tutto a semplici sofismi logici», cui «si accompagna il potente richiamo all'agire e al coraggio di battersi per una verità che "semplice" si impone», in relazione all'epistola 82, cfr. S. Maso, *Lo sguardo della verità. Cinque studi su Seneca*, Il poligrafo, Padova 1999, p. 149.

⁵⁸⁸ Sen. *epist.* 71.4 *Nec multus verbis nec circumitu longo quod sit summum bonum colliges: digito, ut ita dicam, demonstrandum est nec in multa spargendum.*

⁵⁸⁹ Il termine *subtilitas*, per Seneca, può assumere una duplicità di significato. Mostra una sfumatura positiva ad esempio in *epist.* 95.61, indicando la sottigliezza intellettuale necessaria a comprendere la difficoltà di certi concetti filosofici, che necessitano appunto di *probationes*: *Quaedam admonitionem in philosophia desiderant, quaedam probationem et quidem multam, quia involuta sunt vixque summa diligentia ac summa subtilitate aperiantur.* In *nat.* 2.50.1 è la *subtilitas* di Attalo a essere lodata, abile a mescolare la *disciplina* greca con quella etrusca (*Attalus noster, vir egregius, qui Etruscorum disciplinam Graeca subtilitate miscuerat*), mentre in *ivi*, 4a.6, è Passieno a possedere *subtilitas* <in tutte le cose, specialmente nell'individuare e curare i vizi>: *Crispus Passienus, quo ego nil cognovi subtilius in omnibus quidem rebus, maxime in distinguendis et curandis vitiis.* Tuttavia, il termine ha perlopiù accezione negativa, associato alla 'cavillosa' dialettica degli Stoici antichi, criticata ad esempio nella conclusione dell'epistola 82, oppure all'impiego di sterili artefici retorici: cfr. *epist.* 88.43 *Audi quantum mali faciat nimia subtilitas et quam infesta veritati sit.* Per una raccolta di passi sulla *subtilitas* e sulle sue sfumature, cfr. Bellincioni, *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 316; per *loci* senecani sulla critica alla *nimia subtilitas*, si veda G. Scarpat, *La lettera 65 di Seneca*, Paideia, Brescia 1970² (ed. orig. 1965), pp. 171-191; G. Mazzoli, *La Roma di Seneca*, in F. Bessone e E. Malaspina (a cura di), *Politica e cultura in Roma antica. Atti dell'incontro di studio in ricordo di Italo Lana Torino 16-17 ottobre 2003*, Pàtron, Bologna 2005, pp. 125 sg.

⁵⁹⁰ Cfr. *epist.* 88.4 *Audi quantum mali faciat nimia subtilitas et quam infesta veritati sit*; si legga anche la conclusione dell'epistola 82, critica, come osservato prima, nei confronti dei procedimenti dialettici degli Stoici antichi: § 23 *Subula leonem excipis? Acuta sunt ista quae dicis: nihil est acutius arista; quaedam inutilia et inefficacia ista subtilitas reddit.*

⁵⁹¹ Cfr. Sen. *epist.* 83.8 *Superest ex hesterno mihi cogitatio quid sibi voluerint prudenterissimi viri qui rerum maximarum probationes levissimas et perplexas fecerint, quae ut sint verae, tamen mendacio similes sunt.*

⁵⁹² *Epist.* 121.10 *hoc tam perplexum et suptile et vobis quoque vix enarrabile quomodo infans intellegit?*

Anche in questo caso, l'*interrogatio* di Zenone sul tema si basa su fondamenti logici astratti e implica parole ambigue, quindi lontane dalla verità; a essa, Seneca oppone un'*admonitio* morale che, *aperte*, sia capace di condannare il *vitium*, insistendo ancora sulla separazione tra le parole e i fatti (§ 27 *ostende rebus, non verbis*), con la naturale predominanza dei primi.

Altrettanto rilevante appare l'epistola 87, fondamentale per il nostro studio, come approfondiremo in seguito, proprio perché basata sulla predicazione della necessità dell'esercizio morale, quell'*ἄσκησις* qui concentrata qui sulla pratica di povertà. Seneca, dal § 11, inserisce *paucissimas interrogationes nostrorum*, cioè sillogismi stoici sulla virtù, seguiti anche dalle obiezioni dei peripatetici, e dall'interpretazione mediatrice di Posidonio. Alla maniera di una vera e propria orazione, dopo la disputa tra le due parti filosofiche, l'*argumentatio*, con la dimostrazione e la confutazione dei sillogismi, Seneca, incalza con una veemente *peroratio*, accesa dalle numerose domande retoriche, che recuperano la topica tradizionale sull'*austeritas* del *mos maiorum*. La conclusione⁵⁹³ dell'epistola nega categoricamente l'impiego delle *cavillationes*, in favore di un'*admonitio* ancora una volta basata sulla chiarezza⁵⁹⁴ e, a seconda delle possibilità, sul vigore (§ 41 *si possumus fortius loquamur; si minus, apertius*). Significativo è il lessico parenetico, in cui spicca il concetto della persuasione (*haec satius est suadere*), unitamente alla metafora militare con cui si esorta a «espugnare» le passioni (*expugnare adfectus*), piuttosto che a «fare giri di parole», con l'impiego del verbo *circumscribere*, che ci riporta alle *circumscriptiones* dell'epistola 82, e alla perentoria condanna di Seneca.

Tornando al filosofo-declamatore, se il passo del *De brevitate vitae* 10.1 sembra mantenere saldo per l'eloquenza di Fabiano il legame tra le *res* e il vigore parenetico, tra impetuosa *admonitio* e materia filosofica, nell'epistola 100 Seneca sarà costretto a riconoscerle la mancanza di *oratorius vigor stimulique* e di *subiti ictus sententiarum*⁵⁹⁵, in virtù di un maggiore interesse per l'argomento; tuttavia, come osservato nell'epistola 87, e come sottolinea Allegri⁵⁹⁶, nell'*admonitio*, la forza rientra nello stile caratteristico della singola persona, è arbitraria e sicuramente secondaria alla chiarezza, della quale invece la verità del messaggio filosofico necessita, non pregiudicando quindi la validità dei precetti morali. Nella difesa dell'eloquenza di Fabiano, è interessante la rappresentazione di uno stile in cui, accanto agli elementi topici, comunque presenti, di un'accesa predicazione (il *cursus*, il *rapere*, l'*impetus*), risultino fondamentali anzitutto la chiarezza d'espressione (§ 2 *illud plane fatetur et praefert, non esse tractatam nec diu tortam*), una certa coerenza tra pensiero e *oratio* (§ 11 il-

⁵⁹³ Sen. *epist.* 87.41 *Haec satius est suadere, et expugnare adfectus, non circumscribere, Si possumus, fortius loquamur; si minus, apertius.*

⁵⁹⁴ Sulla «trasparenza della verità» del messaggio filosofico senecano, considerazioni interessanti in Maso, *Lo sguardo*, pp. 15 sgg.; utile anche il capitolo *Il meccanismo della verità*, pp. 125 sgg.; cfr. Allegri, *Progresso*, cit., pp. 107 sg. nota 314 per una rassegna di passi senecani sulla chiarezza, in contrapposizione ai cavilli retorici.

⁵⁹⁵ Sen. *epist.* 100.8.

⁵⁹⁶ Cfr. Allegri, *Progresso*, cit., p. 107.

lud praestabit ut liqueat tibi illum sensisse quae scripsit), e, naturalmente, le *res* filosofiche (§ 10 *ille rerum se magnitudini adduxit*), di impianto naturalmente etico e con una matrice fortemente moralistica. A questo riguardo, con un'efficace coppia di frasi antitetiche avversative, troviamo il riferimento alla metaforica disposizione dei *mores*, in opposizione a quella dei *verba*, il diletto dell'*animus* contrapposto a quello delle orecchie. E, se si afferma sentenziosamente che *oratio sollicita philosophum non decet*, la spiegazione è che, con la cura delle parole, viene meno proprio il mettersi alla prova, la capacità di essere forti e costanti (§ 5 *ubi tandem erit fortis et constans, ubi periculum sui faciet qui timet verbis?*). Dal § 5⁵⁹⁷, immagini e lessico architettonico definiscono lo stile di Fabiano, dove sottesa è polemica contro la *luxuria* edilizia, tematica questa, divenuta poi topica nella retorica di scuola e nella tradizione del moralismo romano, che, per la testimonianza di Seneca il Vecchio, sappiamo essere un tema cardine proprio della predicazione del maestro. Lo stile di Fabiano è metaforicamente accostato alla costruzione di una *domus recta*, contrassegnata dal *decus simplex*, in cui la *Luxuria*, significativamente personificata, non abbia predisposto marmi preziosi, copiosa distribuzione di acqua, e in cui vi sia una spropositata varietà di stanze, al punto da includere anche la *pauperis cella*.

Prestando nuovamente attenzione al passo del *De brevitate vitae* 10.1 e alla citazione di Fabiano, notevole cura denuncia il lessico impiegato, che unisce sapientemente termini tecnici retorici a voci attinte dal mondo militare, procedimento, quest'ultimo, caro alla predicazione diatribica e prediletto dal linguaggio filosofico senecano⁵⁹⁸.

⁵⁹⁷ Cfr. Sen. *epist.* 100.5 *Videbimus quid parum recisum sit, quid parum structum, quid non huius recentis politurae: cum circumspexeris omnia, nullas videbis angustias inanis. [6] Desit sane varietas marmorum et concisura aquarum cubiculis interfluentium et pauperis cella et quidquid aliud luxuria non contenta decore simplici miscet: quod dici solet, domus recta est.*

⁵⁹⁸ Sulla metafora militare nella tradizione cinica e diatribica, pagine fondamentali in Fuentes González, *Les diatribes*, pp. 481 sgg.; Oltramare, *Les origines*, cit., p. 28; per una rassegna dei passi che veicolano immagini belliche in Seneca, utili, M.A. Cervellera, *Seneca. Sermo castrensis e metafore militari*, «*Rudiae*», 2, 1990, pp. 51-63; R. Billi, *Seneca. La vita come milizia*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma 1987, pp. 21-42; discutono più diffusamente il significato della metafora militare, considerata da Seneca uno «strumento gnoseologico della condizione umana», L. Cermatori, *La cohortatio filosofica: Seneca e la retorica militare*, «*Studi Italiani di Filologia Classica*», 12/2, 2014, p. 164 e *passim*; G.B. Lavery, *Metaphors of War and Travel in Seneca's Prose Work*, «*Greece and Rome*», 27/2, 1980, p. 149; Armisen-Marchetti, *Sapientiae*, cit., pp. 94-97; C. Lévy, *Le philosophe et le légionnaire: l'armée comme thème et métaphore dans la pensée romaine, de Lucrece à Marc Aurèle*, in F. Bessone e E. Malaspina (a cura di), *Politica e cultura in Roma antica*, Pàtron, Bologna 2005, che dedica a Seneca le pagine 73-76; S. Bartsch, *Senecan Metaphor and Stoic Self-instruction*, in Ead. e D. Wray (a cura di), *Seneca and the Self*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2009, pp. 203 sg.; Ficca, *Remedia*, cit., pp. 169-180; Kroppen, *Mortis*, cit., pp. 112-122. Naturalmente, le metafore militari non sono una caratteristica esclusiva della tradizione cinico-diatribica, che pure ne fa un impiego privilegiato, ma sono comuni nel pensiero romano; sia qui sufficiente ricordare come anche Cicerone e Lucrezio impiegassero questo repertorio di immagini: sul tema, si veda W. Fitzgerald, *Lucretius' Cure for Love in the De Rerum Natura*, «*Classical World*», 78/2, 1978, p. 85 e nota 35; I.G. Mastroianni, *Similitudini, metafore e lessico militari nella trattatistica retorica latina. Cicerone e Quintiliano*, in S. Sconocchia e L. Toneatto (a cura di), *Lingue tecniche del*

Nella predicazione di Antistene, la virtù era assimilata a un'arma che non si può portare via (D.L. 6.13 ἀναφαίρετον ὄπλον ἢ ἀρετή); in un già citato frammento di Telete⁵⁹⁹, si costruisce una similitudine tra il soldato armato alla leggera, che, in caso di attacco, facilmente può ritrarsi nell'accampamento, e il κυνικός βίος, in cui l'ascetico atteggiamento di rinuncia, in caso di malattia e povertà, permette una ritirata verso «un pasto al giorno, il servirsi da sé, il mantello, e infine la morte», a voler descrivere le tappe essenziali della vita cinica. Anche Epitteto definisce la virtù umana una campagna militare, lunga e complicata, da cui deriva la necessità di conservare il carattere del soldato, non soltanto obbedendo al comandante, ma anche prevenendo le sue richieste⁶⁰⁰. Non è quindi un caso che, sia per Sestio padre, maestro di Fabiano e Sozione, a loro volta insegnanti di Seneca, che per Attalo, Seneca riferirà discorsi e citazioni che impieghino l'uso di queste metafore belliche, a testimoniare come l'approccio senecano alla tradizione diatribica fosse mediato in primo luogo dall'influenza dei suoi maestri.

Di Sestio padre, nella lettera 59, Seneca riporta una lunga e articolata similitudine, in cui si paragonava l'atteggiamento del saggio a quella prontezza e fermezza d'animo che i soldati e l'esercito devono tenere, in caso d'attacco. Simile al passo di Telete con l'immagine bellica è la struttura della similitudine sestiana, con il paragone tra l'assalto in battaglia della guerra e gli 'assalti' della vita: in Telete il saggio è assalito da povertà e malattia, mentre in Sestio da *paupertas*, *luctus*, *ignominia*, *dolor*:

Epist. 59.7-9

[7] Movit me imago ab illo posita: ire quadrato agmine exercitum, ubi hostis ab omni parte suspectus est, pugnae paratum. "Idem" inquit "sapiens facere debet: omnis virtutes suas undique expandat, ut ubicumque infesti aliquid orietur, illic parata praesidia sint et ad nutum regentis sine tumultu respondeant." Quod in exercitibus iis quos imperatores magni ordinant fieri videmus, ut imperium ducis simul omnes copiae sentiant, sic dispositae ut signum ab uno datum peditem simul equitemque percurrat, hoc aliquanto magis necessarium esse nobis ait. [8] Illi enim saepe hostem timuere sine causa, tutissimumque illis iter quod suspectissimum fuit: nihil stultitia pacatum habet; tam superne illi metus est quam infra; utrumque trepidat latus; sequuntur pericula et occurrunt; ad omnia pavet, imparata est et ipsis terretur auxiliis. Sapiens autem, ad omnem incursum munitus, intentus, non si paupertas, non si luctus, non si ignominia, non si dolor impetum faciat, pedem referet: interritus et contra illa ibit et inter illa. [9] Nos multa alligant, multa debilitant.

greco e del latino. Atti del III Seminario internazionale sulla letteratura scientifica e tecnica greca e latina, Pàtron, Bologna 2000, pp. 277-310.

⁵⁹⁹ Cfr. *supra* p. 60 e nota 239; ripropongo per comodità il passo di Telete con la metafora bellica: fr. 6, pp. 53.16-54.4 Hense καὶ ὡσπερ ἐπὶ στρατείας ὁ μὲν ἵππον ἔχων ἵππεὺς ἀγωνίζεται, ὁ δὲ ὄπλα ὀπίτης, ὁ δὲ μὴδὲν ἔχων ψιλός, καὶ ὡσπερ ἐκεῖσε ὅταν ἐπικέωνται οἱ πολέμοιοι καὶ βάλλωσιν, εἰς τὰ ὄπλα ἀναχωρεῖς ψιλὸς ὦν· οὕτως αὐτὸ δεῦρο ἐπικεῖται ἐνίοτε πόλεμος, ἀπορία ἀρρωστία, ἀναχῶρει εἰς μονοσιτίαν, εἰς αὐτοδιακονίαν, εἰς τρίβωνα, ἔσχατον εἰς ἄδου.

⁶⁰⁰ Epict. 3.24.34 οὕτως δὲ καὶ ἐνθάδε: στρατεία τίς ἐστιν ὁ βίος ἐκάστου καὶ αὕτη μακρὰ καὶ ποικίλη. τηρεῖν σε δεῖ τὸ τοῦ στρατιώτου καὶ τοῦ στρατηγοῦ πρὸς νεῦμα πράσσειν ἕκαστα.

Di Attalo, in *epist.* 67.15, viene riportata una *sententia* in cui compare anche il tema della Fortuna, e la preferenza per un destino *in castris*, in opposizione alle *deliciae*: *Attalus Stoicus dicere solebat, "malo me fortuna in castris suis quam in deliciis habeat. Torqueor, sed fortiter: bene est. Occidor, sed fortiter: bene est"*. Nel medesimo contesto, è significativamente presente anche Demetrio, con la citazione che paragona una vita senza attacchi della Fortuna a un mare morto⁶⁰¹.

Tornando alla citazione di Fabiano dal *De brevitae vitae*⁶⁰², dapprima si afferma la necessità di un combattimento, che non si basi tanto sulla *subtilitas*, quanto sull'*impetus*, caratteristico del neofita, e di cui abbiamo già discusso⁶⁰³. La metafora militare prosegue con l'esortazione a mettere in fuga le passioni, con una seconda negazione che oppone i *minuta vulnera* agli *incursus*. Anche la conclusione della citazione propone una *sententia* in cui il gesto di «pungolare», definito dal verbo *vellicare*, dalla forte pregnanza fisica e che pure altrove aveva definito l'esortazione filosofica⁶⁰⁴, è considerato insufficiente nella guerra contro le passioni, dove diviene invece inevitabile la prosaica azione del percuotere, espressa dal verbo *contundo*.

Nell'epistola 64.2⁶⁰⁵, sull'esempio degli antichi saggi, troviamo un importante confronto con quanto viene affermato su Sestio padre. Della lettura di Sestio, *magnus vir*, si evidenzia proprio la forza e la prorompente energia (*vigor* e *animus*), assente invece in tutti gli altri filosofi. La critica è rivolta soprattutto a quei filosofi *habentes nomen*, i cui scritti risultano però *exanguia*, privi perciò di consistenza. Ecco che, subito dopo, con un'efficace costruzione asindetica, vengono elencate tre azioni di cui si macchierebbero questi filosofi: § 3 *instituunt, disputant, cavillantur*, e proprio in quest'ultimo verbo ritroviamo la critica alle sottigliezze retoriche che pure erano state rifiutate da Fabiano. La conclusione è che questi filosofi non possono certamente infondere *animus*, poiché non lo possiedono. Ed è proprio l'*animus* a rendere tanto vivi gli scritti di Sestio, così da spingere Seneca a un'affermazione fortemente retorica, resa con un'asindetica allitterazione del suono *v* e una *climax* ascendente, che ne ribadisce la vitalità e la forza – quel *Romanum robur* presente in *nat.* 7.32.2 –, la libertà e addirittura una condizione sovrumana (§ 3 *vivit, viget, liber*

⁶⁰¹ Cfr. *epist.* 67.14 *Hoc loco mihi Demetrius vitam securam et sine ullis fortunae incursionibus mare mortuum vocat*: vedi *supra* p. 89.

⁶⁰² Riporto nuovamente il passo per comodità: *brev.* 10.1 *Solebat dicere Fabianus, non ex his cathedrariis philosophis, sed ex veris et antiquis, contra adfectus impetu, non subtilitate pugnandum, nec minutis vulneribus sed incursu avertendam aciem; [non probat cavillationes]; <vitia> enim contundi debere, non vellicari. Tamen ut illis error exprobetur suus, docendi, non tantum deplorandi sunt.*

⁶⁰³ Vedi *supra* p. 166 sgg.

⁶⁰⁴ Cfr. *Sen. epist.* 20.13 *Potius excitandus e somno et vellicandus est animus admonendusque naturam nobis minimum constituisse*; 63.1 *illum quoque ista res vellicabit, sed tantum vellicabit.*

⁶⁰⁵ *Epist.* 64.2 *Lectus est deinde liber Quinti Sextii patris, magni, si quid mihi credis, viri, et licet neget Stoici. [3] Quantus in illo, di boni, vigor est, quantum animi! Hoc non in omnibus philosophis invenies: quorundam scripta clarum habentium nomen exanguia sunt. Instituunt, disputant, cavillantur, non faciunt animum quia non habent: cum legeris Sextium, dices, "vivit, viget, liber es, supra hominem est, dimittit me plenum ingentis fiduciae". [4] In qua positione mentis sim cum hunc lego fatebor tibi: libet omnis casus provocare, libet exclamare, "quid cessas, fortuna? congrederere: paratum vides".*

Seneca, la cosiddetta diatriba cinico-stoica e la ricerca di una morale austera

est, supra hominem est). Il travalicare la natura umana è una connotazione non priva di interesse, poiché, a mio avviso, sembrerebbe presentare affinità con un altro passo senecano.

In *brev.* 14.2⁶⁰⁶, nella discussione relativa al tempo da dedicare alla *sapientia*, leggiamo un interessante riferimento alle principali scuole ellenistiche con cui è importante relazionarsi, dal capostipite Socrate, fino ai Cinici, in effetti mai organizzati in una vera e propria scuola. Se con Socrate è possibile «disputare», con Carneade «dubitare», «vivere ritirati» con Epicuro, infine «vincere la natura umana» con gli Stoici, dove la natura, come nota giustamente Billerbeck⁶⁰⁷, sarà da intendere alla stregua della natura delle passioni umane, ai Cinici è riservata l'azione di «oltrepassare la natura umana», stabilendo, a mio avviso, un importante collegamento con quanto affermato a proposito del libro di Sestio. È Seneca stesso a ricordarci che Sestio non amava considerarsi stoico, e questa negazione potrebbe imputarsi all'eclittico comportamento del maestro, imbevuto di principi pitagorici, come anche platonici. Se, come già specificato, non è mia intenzione affermare che Sestio sia da considerarsi filosofo cinico *tout court*, ritengo tuttavia significativa, ai fini del nostro lavoro, questa affinità tra la visione senecana della filosofia cinica, «oltre la natura umana» e l'idea del fondatore della *secta* che il filosofo va proponendo.

Per concludere con l'epistola 64, come era stato per la predicazione di Attalo, anche la lettura di Sestio ha la caratteristica di avere una fortissima presa psicagogica sul discepolo Seneca, che viene così a trovarsi in una *positio mentis* tale da poterne emulare il coraggio nello sfidare la sorte, mettendosi alla prova e dimostrando virtù: § 3 *In qua positione mentis sim cum hunc lego fatebor tibi: libet omnis casus provocare, libet exclamare, "quid cessas, fortuna? congregere: paratum vides"*.

2.2.2 Attalo, il disprezzo delle ricchezze e la competizione con Giove. Una lettura dell'epistola 110.14

Per fornire un nuovo *specimen* che chiarisca ulteriormente la tipologia di predicazione dello Stoico Attalo, incentrata sul disprezzo della ricchezza⁶⁰⁸ e sull'esortazione alla categorica rinuncia al superfluo, è utile prendere le mosse dall'epistola 110⁶⁰⁹, in cui Seneca inserisce un lungo discorso del maestro, pronunciato *in luxuriam*.

⁶⁰⁶ Cfr. Sen. *brev.* 15.2 *Disputare cum Socrate licet, dubitare eum Carneade, eum Epicuro quiescere, hominis naturam eum Stoicis vincere, eum Cynicis excedere. Cum rerum natura in consortium omnis aevi patitur incidere, quidni ab hoc exiguo et caduco temporis transitu in illa toto nos demus animo, quae im-mensa, quae aeterna sunt, quae cum melioribus communia?*

⁶⁰⁷ Billerbeck, *Der Kyniker*, cit., p. 15.

⁶⁰⁸ «Attalo spingeva sino agli estremi le sue esortazioni: l'incitava a sprezzare le ricchezze», Lana, *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 58.

⁶⁰⁹ Sulle connotazioni ciniche dell'epistola, una nota in Albertini, *La composition*, cit., p. 309 nota 4.

Epist. 110.14-20

[14] Attalum memini cum magna admiratione omnium haec dicere: “Diu”, inquit, “mihi inposuere divitiae. Stupebam, ubi aliquid ex illis alio atque alio loco fulserat. Existimabam similia esse quae laterent, his, quae ostenderentur. Sed in quodam apparatu vidi totas opes urbis caelata et auro et argento et iis, quae pretium auri argentique vicerunt, exquisitos colores et vestes ultra non tantum nostrum, sed ultra finem hostium advectas; hinc puerorum perspicuos cultu atque forma greges, hinc feminarum, et alia, quae res suas recognoscens summi imperii fortuna protulerat. [15] ‘Quid hoc est’ inquam ‘aliud inritare cupiditates hominum per se incitatas? quid sibi vult ista pecuniae pompa? ad discendam avaritiam convenimus?’ At mehercules minus cupiditatis istinc effero quam adtuleram. Contempsit divitias, non quia supervacuae sed quia pusillae sunt. [16] Vidistine quam intra paucas horas ille ordo quamvis lentus dispositusque transierit? Hoc totam vitam nostram occupabit quod totum diem occupare non potuit? Accessit illud quoque: tam supervacuae mihi visae sunt habentibus quam fuerunt spectantibus. [17] Hoc itaque ipse mihi dico quotiens tale aliquid praestrikerit oculos meos, quotiens occurrit domus splendida, cohors culta servorum, lectica formosis inposita calonibus: ‘quid miraris? quid stupes? pompa est. Ostenduntur istae res, non possidentur, et dum placent transeunt’. [18] Ad veras potius te converte divitias; disce parvo esse contentus et illam vocem magnus atque animosus exclama: habemus aquam, habemus polentam; Iovi ipsi controversiam de felicitate faciamus. Faciamus, oro te, etiam si ista defuerint; turpe est beatam vitam in auro et argento reponere, aequae turpe in aqua et polenta. [19] ‘Quid ergo faciam si ista non fuerint?’ quaeris quod sit remedium inopiae? Famem famem finit: alioquin quid interest magna sint an exigua quae servire te cogant? quid refert quantum sit quod tibi possit negare fortuna? [20] Haec ipsa aqua et polenta in alienum arbitrium cadit; liber est autem non in quem parum licet fortunae, sed in quem nihil. Ita est: nihil desideres oportet si vis Iovem provocare nihil desiderantem”.

Il rifiuto della vana ricchezza da parte di Attalo trova il suo spunto cronachistico proprio nell’occasione di una sontuosa cerimonia cittadina, in cui gli era stato possibile osservare la sfilata di tutti gli sfarzi e i tesori di Roma: § 14 *sed in quodam apparatu vidi*⁶¹⁰ *totas opes urbis*. Dalla visione, Attalo indica in primo luogo le *divitiae*, che gli si erano dispiegate davanti e in cui è facile individuare gli oggetti tipici del lusso, bersaglio polemico di una tradizione fortemente consolidata: oro, argento e pietre preziose, colori ricercati, vesti provenienti da terre straniere, schiavi dalle fattezze raffinate ed eleganti: *sed in quodam apparatu vidi totas opes urbis, caelata et auro et argento et iis quae pretium auri argentique vicerunt*⁶¹¹, *exquisitos colores et vestes*⁶¹² *ultra non tantum nostrum sed ultra finem hostium advectas; hinc puerorum perspicuos cultu atque forma greges, hinc feminarum, et alia quae res suas recogno-*

⁶¹⁰ Per un cenno sulla formula *vidi* attribuita ad Attalo, cfr. La Penna, *Vidi: per la storia*, cit., pp. 111 sg.

⁶¹¹ Vastissimo è il materiale del moralismo romano in cui l’oro, l’argento e le pietre preziose assurgono a nefasto simbolo del lusso contemporaneo. Si considerino ad esempio, come *specimina* fondamentali sul tema, i libri 33 e 37 della *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio, ‘bacino’ e portavoce degli elementi del moralismo tradizionale, come anche il banchetto di Cleopatra nel libro X del *Bellum civile* lucaneo.

⁶¹² Altrove, anche Seneca polemizza sulle vesti pregiate e sulle tinture esotiche, specie la porpora; cfr. *vit. beat.* 17.2; *ira* 1.21.1; *epist.* 16.8; 62.3, dove i *conchyliati* sono significativamente contrapposti a Demetrio, *seminudus*; ancora sul tema delle tinture esotiche, insistono ad esempio Mart. 1.53.5-6; Plin. *nat.* 9.129.

scens summi imperii fortuna protulerat. Come per il discorso di Demetrio, l'*apparatus* visionato da Attalo sembra avere affinità descrittive con quanto conosciamo dei trionfi⁶¹³, tramite una grande ricchezza di fonti letterarie e artistiche. Nel tripudio popolare, generali e imperatori sfilavano vittoriosi in una solenne processione, in cui venivano mostrate le tavole con le rappresentazioni belliche e i nomi delle terre conquistate; era in questo contesto che la folla poteva godere dell'esposizione delle prede di guerra, oggetti preziosi, ma anche prigionieri e schiavi. Le numerose descrizioni dei trionfi, di cui disponiamo, mostrano un'attenzione particolare per lo sfarzo, il fulgore, la splendida magnificenza dello *spectaculum*⁶¹⁴ allestito per gli occhi del popolo romano⁶¹⁵.

La partecipazione alla *pompa* cittadina e l'esposizione di tutti gli oggetti preziosi dell'*urbs* fornisce dunque al maestro il pretesto per una riflessione sul tema del disprezzo delle ricchezze, che prende proprio le mosse dalla formulazione retorica standard di tale rifiuto (*contempsit divitias*), ma che propone anche una lettura personale: §§ 15-16 *Contempsit divitias, non quia supervacuae sed quia pusillae sunt*. Il *contemptus divitiarum* è quindi qui motivato non tanto dalla superficialità delle ricchezze⁶¹⁶, quanto dalla loro piccolezza, per l'idea di meschina esteriorità, cui segue una inevitabile transitorietà: il concetto è introdotto dalla formula *vidistine*, a suggellare l'importanza della visione cosciente, che diviene garante di verità (§ 16 *vidistine quam intra paucas horas ille ordo quamvis lentus dispositusque transierit?*). L'idea dell'apparenza, dell'esteriorità, accentuata dalle sfolgoranti visioni del lusso, è particolarmente forte e più volte ribadita dal filosofo. Le ricchezze appaiono così superflue non soltanto sul presupposto del possesso, ma divengono dannose anche se la fruizione si limita solamente al processo sensoriale visivo: *tam supervacuae mihi vi-*

⁶¹³ Rimando a H.S. Versnel, *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Brill, Leiden 1970 e a M. Beard, *The Roman Triumph*, Harvard University Press, Cambridge MA, per ricchi studi monografici sui trionfi romani.

⁶¹⁴ Si veda per esempio Ov. *trist.* 4.2.57, un'intera elegia dedicata alla descrizione del trionfo di Augusto e Tiberio, vittoriosi sulla *fera Germania*, in cui il discrimine tra il poeta esule e la folla presente a Roma sta proprio nell'impossibilità di assistere e vedere la cerimonia: v. 19 *ergo omnis populus poterit spectare triumphos*; Ovidio formula un vero e proprio «inno alla *mens*», per citare G. Rosati, *L'esistenza letteraria. Ovidio e l'autocoscienza della poesia*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 2, 1979, p. 110, in cui si «celebra il trionfo dell'immaginazione»: *haec ego summotus qua possum mente videbo* [...]; cfr. Degl'Innocenti Pierini, *Tra Ovidio*, cit., pp. 146 sg.; si veda anche *Pont.* 2.2.91, dove si formula un vero e proprio *makarismós*, come si nota ancora in Degl'Innocenti Pierini, *Tra Ovidio*, cit., p. 147, di quanti hanno la fortuna di osservare il meraviglioso spettacolo trionfale: *felices, quibus, o, licuit spectare triumphos*; cfr. anche la dimensione spettacolare del trionfo, nelle orazioni ciceroniane, ad esempio *Verr.* 2.2.66; a questo riguardo, si legga Degl'Innocenti Pierini, *Scenografie*, cit., pp. 125 sg.

⁶¹⁵ Basti qui ricordare il celebre trionfo di Pompeo, dopo la vittoria su Mitridate VI: la descrizione di Plinio il Vecchio bene mette in luce, non senza ironica polemica, lo sfoggio delle più svariate ricchezze. Sul carattere del trionfo romano, in primo luogo religioso e sacrale, poi contraddistinto sempre più da una forte «dimensione di spettacolarità», cfr. G. Amiotti, *Il trionfo come spettacolo*, in M. Sordi (a cura di), *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 201-206.

⁶¹⁶ Le ricchezze sono considerate *supervacua* anche in *epist.* 87.6-7, in un contesto che abbiamo già definito interessante ai nostri fini, e che si analizzerà tra breve.

sae sunt habentibus quam fuerunt spectantibus. Di seguito, Attalo racconta la propria abitudine di formularsi e ripetersi un preciso discorso, ogni qual volta si trovi in condizione di subire il fasto estetico delle *divitiae* (§ 17 *hoc itaque ipse mihi dico quotiens [...]*), elencando le varie forme che lo sfarzo visivo assume per colpire la vista, con l'impiego dell'espressione *praestringere oculos* di cui abbiamo illustrato il retroterra satirico e declamatorio in relazione al discorso di Demetrio⁶¹⁷. Tra gli oggetti del lusso osservati troviamo la *domus splendida*, la *cohors culta servorum*, la *lectica formonsis inposita calonibus*⁶¹⁸, con l'impiego di un'aggettivazione che insiste sui concetti di raffinatezza e bellezza esteriore.

Il rivolgere a sé stessi delle domande incalzanti, il ripetersi certe riflessioni in determinate situazioni, quasi a volersi sussurrare un 'mantra morale', potrebbe essere considerata una pratica che, a mio avviso, ricalca quell'idea di esame di coscienza, di discorso interiore correttivo, che abbiamo affrontato in relazione a Sestio, come anche al Cinico Demetrio. Attalo, come plasmando un dialogo diatribico in cui l'*adversarius fictus* coincide con la propria persona interiore, si pone degli interrogativi, che evidenziano l'errore dello stupore estetico, di una immotivata ammirazione: *quid miraris? quid stupes?* La risposta che il filosofo fornisce a sé stesso è che gli oggetti osservati non sono altro che una *pompa*, con un vocabolo che crea un doppio gioco semantico, volendo certamente indicare il «corteo sfarzoso» e configurando quindi un'immagine di sfilata lussuosa, ma significando anche «ostentazione». La *sententia* definitiva ribadisce la mera esteriorità delle ricchezze, l'effimera transitorietà che non ne permette il vero possesso: § 17 *Ostenduntur istae res, non possidentur, et dum placent transeunt*.

Se, nell'epistola 108.14, quanto eccede l'*usus* è definito da Attalo *supervacuum* e descritto nei termini di un *pondus* che grava su chi lo sostiene⁶¹⁹, nell'epistola 110, oltre a ritrovare i medesimi insegnamenti che possiamo definire 'cinicheggianti', viene formulato quasi un superamento della stessa concezione di ricchezza come *supervacuum*, giacché le *divitiae* abbaglianti vengono qui esecrate soprattutto per la piccolezza esistenziale, che le rende soltanto un bene effimero, passeggero, consumabile nell'arco di poco tempo materiale.

Proseguendo con la lettera 110, al § 18⁶²⁰, dopo la parentesi sul fasto estetico delle *divitiae*, il tono parenetico prende vigore e la voce del maestro ammonisce prima a

⁶¹⁷ Si veda *supra* pp. 132 sg. e nota 323.

⁶¹⁸ Nell'epistola 87.5, agli stolti sono associate le azioni di *insanire*, *errare*, *stupere* in relazione ai *supervacua*. Tra i beni materiali (*patrimonia*) elencati, compare la *domus formosa* e la *familia speciosior*: *Contra totius generis humani opiniones mittenda vox erat: "insanitis, erratis, stupetis ad supervacua, neminem aestimatis suo. Cum ad patrimonium ventum est, diligentissimi computatores sic rationem ponitis singulorum quibus aut pecuniam credituri estis aut beneficia (nam haec quoque iam expensa fertis): late possidet, sed multum debet; [6] habet domum formosam, sed alienis nummis paratam; familiam nemo cito speciosiore produceat, sed nominibus non respondet"*.

⁶¹⁹ Cfr. Sen. *epist.* 108.14 *cum vero [...]* *ostendere quam quidquid usum excederet pondus esset supervacuum et grave ferenti*.

⁶²⁰ Sul passo, si leggano le considerazioni di Lana, *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 58.

rivolgersi verso la vera ricchezza (*ad veras potius te converte divitias*), poi a imparare a essere contenti del poco, con la formula di oraziana memoria, *contentus parvo esse*.

L'ultimo monito lanciato dal maestro sembra tingersi di «*epicureus color*», impiegando le parole di Usener, poiché Attalo esorta alla vita frugale, rappresentata dal motto: § 18 *habemus aquam, habemus polentam, Iovi ipsi controversiam de felicitate*⁶²¹ *faciamus*, richiamando quanto sostenuto da Epicuro nel frammento 602 Us. (ὁ αὐτὸς [scil. Ἐπικούροσ] ἔλεγε δὲ ἐτοιμῶσ ἔχειν καὶ τῷ Διὶ ὑπὲρ εὐδαιμονίας διαγωνίζεσθαι, μάζαν ἔχων καὶ ὕδωρ)⁶²². Seneca allude al detto anche nell'epistola 25.4⁶²³, menzionando in questo caso il nome di Epicuro, in un contesto che Bellandi⁶²⁴ prende come *specimen* del moralismo diatribico senecano, e in cui si esorta a rifiutare i *supervacua* per tornare alla legge stabilita dalla natura. Seneca afferma qui che nessuno è povero, se si attiene ai limiti richiesti dalla natura, che si contenta soltanto di pane e di acqua, riuscendo in questo modo a gareggiare in felicità con Giove: *panem et aquam natura desiderat. Nemo ad haec pauper est, intra quae quisquis desiderium suum clusit cum ipso Iove de felicitate contendat*.

Se, tornando all'epistola 110, tale affermazione è stata dunque addotta a prova degli influssi epicurei presenti già nel maestro di Seneca, tuttavia credo che, nei confronti della filosofia del Giardino, Attalo dimostri il medesimo approccio senecano⁶²⁵, ovvero, non tanto subendone gli influssi dottrinali, ma piuttosto carpando quanto di meglio un *explorator*, affacciatosi su *hortuli* altrui, potesse cogliere. Attalo esorta alla frugalità, avvalendosi dell'incisività e del rigore etico delle parole di Epicuro, ma subito dopo corregge e rinforza la caratura morale della sua affermazione, ritornando a principi più radicali e vicini al cinismo: *faciamus, oro te, etiam si ista defuerint: turpe est beatam vitam in auro et argento reponere, aequae turpe in aqua et polenta*. La teoria stoica esposta, come sottolinea Grimal⁶²⁶, è certamente quella degli 'indifferenti', ma la radicalità di pensiero che arriva a postulare il precetto fondamentale del μηδενός δεῖσθαι è più vicina semmai a quello stoicismo delle origini, su cui l'influsso cinico era dominante. Così, il rimedio contro la miseria, esposto nell'incisiva sentenza caratterizzata dalla figura etimologica *famem fames finit*, dal grandissimo impatto retorico, è perfettamente in sintonia con il dettato morale di

⁶²¹ Si veda anche l'interessante contesto di *nat.* 6.32.5 in cui la competizione con gli dèi si basa sulla capacità di mantenere l'animo saldo, di fronte agli attacchi della Fortuna: *si volumus tranquille degere et ipsi diis de felicitate controversiam agere, anima in expedito est habenda: sive illam insidiae sive morbi petent sive hostium gladii sive insularum cadentium fragor sive ipsarum ruina terrarum sive vasta vis ignium urbes agrosque pari clade complexa, qui volet illam accipiat*.

⁶²² Cfr. Usener, *Epicurea*, cit., p. 339, dove è rilevata la vicinanza del motto di Attalo con il monito epicureo: «epicureo colore Attalus Stoicus Senecae epist. 110.18».

⁶²³ Sen. *epist.* 25.4 *Aut gratuitum est quo egemus, aut vile: panem et aquam natura desiderat. Nemo ad haec pauper est, intra quae quisquis desiderium suum clusit cum ipso Iove de felicitate contendat, ut ait Epicurus, cuius aliquam vocem huic epistulae involvam. "Sic fac" inquit "omnia tamquam spectet Epicurus"*.

⁶²⁴ Cfr. Bellandi, *Etica*, cit., pp. 12 sgg.

⁶²⁵ Per i rapporti tra Seneca e le citazioni epicuree, si veda Setaioli, *Seneca*, cit., pp. 171-248.

⁶²⁶ Cfr. Grimal, *Sénèque*, cit., p. 251.

Diogene, secondo cui, nella testimonianza di Dione Crisostomo «la fame è il più appetitoso e bastevole tra i cibi»⁶²⁷. A torto, a mio avviso, Giusto Lipsio, nel suo commento alle *Epistulae*, intese la *sententia* in relazione alla morte, che porrebbe così termine alla fame. Interpretazione, questa, che mostra di seguire anche Grimal, quando, in relazione al passo, afferma che «la mort est le moyen suprême de libération»⁶²⁸.

Mi sembra evidente la teorizzazione di un esercizio alla sopportazione e di un assecondamento dei bisogni e degli stimoli naturali, sulla base del quale la tradizione cinico-diatribica ha elaborato il motivo divenuto poi proverbiale della fame come migliore appetito o, in *variatio*, della fame come miglior companatico.

Il motivo sembra essere di tradizione socratica, più precisamente, quella tradizione del Socrate ‘popolare’ che abbiamo già illustrato, e di cui gli scritti senofontei si fanno principali e autorevoli portavoce. È infatti nei *Memorabili*, che abbiamo la prima attestazione del tema, con l’affermazione relativa a Socrate «per il quale l’appetito fungeva da condimento»⁶²⁹. Il motivo è presente anche nel *Simposio*⁶³⁰ applicato alla sete, ed è attestato, ancora in relazione a Socrate, in un aneddoto narrato da Ateneo, quando il filosofo vaga nella notte per procurarsi la cena⁶³¹. Interessante è notare come il tema compaia all’interno dell’*Apologo di Eracle al bivio* di Prodicio di Ceo, che Senofonte riporta nei *Memorabili* 2.1.21 sgg.⁶³². Proprio nel ribattere alla proposta di Κακία, che offre una strada per la felicità che si configura come «facile e breve», Ἀρετή accusa la sua avversaria di soddisfare i piaceri ancor prima di desiderarli «mangiando prima di avere fame, bevendo prima di avere sete»⁶³³. Il passo potrebbe essere una spia di come Senofonte, nella finzione di far citare a Socrate il racconto di Prodicio, come se fosse un ricordo personale di una lettura o di un ascolto dell’opera, abbia potuto reinterpretare il μύθος originario, inserendo anche motivi

⁶²⁷ D. Chr. Or. 6.12 ὁ δὲ λιμῶ μὲν ἐχρήτο καὶ δίψει πρὸ τῆς τροφῆς ἐκάστοτε, καὶ ἐνόμιζε τοῦτο ἱκανώτατον καὶ δριμύτατον τῶν ὄψων.

⁶²⁸ A supporto di questa interpretazione, Grimal, *Sénèque*, cit., p. 251 vi affianca due passi della *Consolatio ad Marciam*: 20.1 *O ignaros malorum suorum, quibus non mors ut optimum inventum naturae laudatur expectaturque [...]* 3] *Non est molestum seruire ubi, si dominii pertaesum est, licet uno gradu ad libertatem transire.*

⁶²⁹ Cfr. Xen. Mem. 1.3.5 σίτω μὲν γὰρ τοσοῦτω ἐχρήτο, ὅσον ἡδέως ἤσθιε, καὶ ἐπὶ τοῦτο οὔτω παρεσκευασμένος ἦι ὥστε τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ σίτου ὄψων αὐτῷ εἶναι· ποτὸν δὲ πᾶν ἡδὺ ἦν αὐτῷ διὰ τὸ μὴ πίνειν; si veda il commento *ad locum* di O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Reinhardt, Basel 1953, pp. 100 sgg.; si veda anche Mem. 3.11.13 ὄρας γὰρ ὅτι καὶ τῶν βρωμάτων τὰ ἡδίστα, ἐὰν μὲν τις προσφέρῃ πρὶν ἐπιθυμῆν, ἀηδὴ φαίνεται, κεκορεσμένοις δὲ καὶ βδελυγμίαν παρέχει, ἐὰν δὲ τις προσφέρῃ λιμὸν ἐμποιήσας, κᾶν φαυλότερα ἦ, πάνυ ἡδέα φαίνεται.

⁶³⁰ Xen. Smp. 4.41 ἀλλ’ ἐκ τῆς ψυχῆς ταμεῖομαι. καὶ πολὺ πλεον διαφέρει πρὸς ἡδονήν, ὅταν ἀναμείνας τὸ δεηθῆναι προσφέρωμαι ἢ ὅταν τινὶ τῶν τιμῶν χράμαι, ὥσπερ καὶ νῦν τῷδε τῷ Θεασίῳ οἶνω ἐντυχῶν οὐ διψῶν πίνω αὐτόν.

⁶³¹ Cfr. *supra* p. 28 nota 58; *infra* p. 254.

⁶³² Per l’*Apologo di Eracle al bivio*, si veda *supra* p. 172 nota 539.

⁶³³ Cfr. Xen. Mem. 2.1.30 ἦτις οὐδὲ τὴν τῶν ἡδέων ἐπιθυμίαν ἀναμένεις, ἀλλὰ πρὶν ἐπιθυμῆσαι πάντων ἐμπίπλασαι, πρὶν μὲν πεινήν ἐσθίουσα, πρὶν δὲ διψῆν πίνουσα [...].

moralistici socratici, che d'altronde ritroviamo anche altrove nel *corpus socraticum*⁶³⁴.

La tradizione del Socrate popolare, vale la pena ribadirlo, è ripresa da Cicerone, che cita il medesimo aneddoto nelle *Tusculanae*⁶³⁵ e ne riporta una variante nel *De finibus*⁶³⁶. Il motivo vanta un posto di rilievo nel repertorio diatribico ed è il testo di Telete⁶³⁷ a riportarci, mediante una citazione bionea, le parole della Povertà personificata che apostrofa l'interlocutore *fictus*, ricordandogli l'importanza dei beni di cui dispone e definendo la fame come un «companion poco costoso e non molle»⁶³⁸. Il tema trova la sua più icastica rappresentazione nei dettami di moderazione formulati dall'Ofello⁶³⁹ oraziano, e anche Seneca, lo vedremo meglio in seguito, dimostra di rielaborare il *topos* in più punti delle epistole, di cui, per ora, basti ricordare la lapidaria *sententia* dell'epistola 78.22 *magis iuvat bibere sitientem, gravior est esurienti cibus*.

Appare dunque chiaro come il motto *famem famas finit*, a rappresentare il *remedium inopiae*, sia da interpretare come una variazione sul tema dell'importanza di assecondare uno stimolo naturale, dove è lo stimolo stesso a coincidere con la soluzione per auto-soddisfarsi, quasi incarnando una riproduzione della natura, che sola può segnare il *discrimen* tra i bisogni necessari e *supervacua*, e sola è capace di permettere un autarchico processo di 'auto-nutrimiento'. La tensione autarchica espressa nel soddisfacimento dei bisogni naturali è ribadita appena dopo, nel rifiuto di essere asserviti a «cose grandi, come piccole» (§ 19 *alioquin quid interest magna sint an exigua quae servire te cogant?*), con i verbi *servio* e *cogo* che evocano una raffigurazione dei *supervacua*, quasi a plasmarne una personificazione retorica che guarda alla figura di un despota tirannico. Con una *climax* interrogativa che apre via via uno scorcio più ampio su un chiaro retroterra cinico-diatribico, in cui l'autarchia è elevata a fine fondamentale, ecco un'ennesima domanda retorica in cui è ribadita l'indifferenza per la grandezza dei beni esterni, una volta che la Fortuna abbia deciso

⁶³⁴ Gli studiosi si interrogano su quanto vi sia di Prodicò nel racconto dell'*Eracle al bivio* senofonteo: per una rassegna di opinioni, rimando al recente L. De Martinis (a cura di), *Senofonte. Tutti gli scritti socratici*, Bompiani, Milano 2013, p. 347 nota 46.

⁶³⁵ Cic. *Tusc.* 5.97 *Socraten ferunt, cum usque ad vesperum contentius ambularet quaesitumque esset ex eo, quare id faceret, respondisse se, quo melius cenaret, obsonare ambulando famem.*

⁶³⁶ Cic. *fin.* 2.90 *Verum enim diceret, idque Socratem, qui voluptatem nullo loco numerat, audio dicentem, cibi condimentum esse famem, potionis sitim.*

⁶³⁷ Teles fr. 2, p. 7.7 Hense (= fr. 17 Kind.) ἢ οὐκ ὄψον ἀδάπανον καὶ ἀτρώφερον παρασκευάζω σοὶ τὴν πείναν;

⁶³⁸ Sull'idea cinica che la fame è il miglior cibo, si veda Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., pp. 216 sg. e bibliografia ivi citata.

⁶³⁹ Hor. *serm.* 2.2.14-15 *Cum labor extuderit fastidia, siccus, / inanis sperne cibum vilem; 20-21 tu pulmentaria quaere / sudando [...]*; non a caso, molti sono gli studiosi che hanno portato in luce il carattere di 'predicatore popolare' di Ofello: Heinze, *De Horatio*, cit., p. 25; L.P. Lejay, *Ouvres d'Horace*, Hachette, Paris 1911 (rist. Olms, Hildesheim-New York 1966), pp. 325 sg.; G.C. Fiske, *Lucilius and Horace. A study in the classical theory of imitation*, University of Wisconsin Press, Madison 1920, pp. 379 sgg.; Rudd, *The Satires*, cit., pp. 161 sgg.; L. Giancarli, *La filosofia di Ofello. Un commento a Hor. Serm. 2.2 (vv. 70-136), «Aufidus»*, 45, 2001, pp. 37-61.

di strapparli (*quid refert quantum sit quod tibi possit negare fortuna?*). Anche le cose piccole, come l'acqua e la polenta prima citate, dipendono da un *alienum arbitrium*, mentre è definito *liber* chi non permette alla sorte di esercitare alcun potere (§ 20 *liber est autem non in quem parum licet fortunae sed in quem nihil*). Il lessico è vicinissimo ai passi senecani fino a ora analizzati, dove, con le σφραγίδες di personaggi come Diogene, Demetrio oppure Sestio, si rifletteva sull'importanza conferita al valore dell'autarchia, intesa come estremo rifiuto dei beni terreni e non necessari.

Nella conclusione dell'epistola 59, dopo il ricordo della lettura sestiana, Seneca, rifacendosi all'ormai noto esercizio di sottoporsi a un auto-interrogatorio morale, pratica che dimostra qui a mio avviso il forte legame con la formazione spirituale nella *secta*, formula a Lucilio una domanda, che confessa di rivolgere spesso a sé stesso e che pone la non facile questione del perché la stoltezza domini l'uomo tanto costantemente: § 10 *hoc quaeram quod saepe mecum dispicio, quid ita nos stultitia tam pertinaciter teneat?* Dopo aver mostrato esempi di comportamenti che incarnano quella *stultitia* precedentemente affermata (§§ 10-12), Seneca riferisce un aneddoto su Alessandro Magno in cui il Macedone, una volta ferito, raggiunge la consapevolezza di non essere figlio di Giove⁶⁴⁰. L'*exemplum* di Alessandro è finalizzato a creare una figura antitetica all'immagine del *sapiens*, che qui è rappresentato come capace di imitare la vita degli dèi (*cum dis ex pari vivit*) e che di conseguenza gode di una condizione di gioia e imperturbabilità, espressa da *gaudium, hilaris, placidus, inconcussus*⁶⁴¹. A questo punto, Seneca esorta Lucilio a esaminare sé stesso (*nunc ipse te consule*), per indagare se i suoi comportamenti siano vicini a quelli del *sapiens*: sono elencati il rifuggire dalla tristezza, il non essere timorosi del futuro e l'essere contenti di sé. In opposizione al «vertice dell'umana felicità» Seneca cita la ricerca dei piaceri, quelle ricchezze e onori, che, in un'ottica paradossale, comportano esclusivamente dolore. Ecco che, proponendo un nuovo esempio contrastivo, Seneca descrive le caratteristiche dello stolto tratteggiando con pennellate satiriche le cattive abitudini contemporanee⁶⁴²: i banchetti, la *luxuria*, l'*ambitio* e la turba dei clienti, l'amante, l'ostentazione della cultura e gli studi letterari che non sono di nessun giovamento, motivo, quest'ultimo, non soltanto ricorrente nella predicazione dei

⁶⁴⁰ Sen. *epist.* 59.12 *Deinde cum represso sanguine sicci vulneris dolor cresceret et crus suspensum equo paulatim obtorpuisset, coactus absistere "omnes" inquit "iurant esse me Iovis filium, sed vulnus hoc hominem esse me clamat"*; cfr. Coccia, *Seneca e Alessandro*, cit., p. 13, dove si considera l'aneddoto l'unica raffigurazione senecana di Alessandro «in luce pienamente positiva».

⁶⁴¹ *Epist.* 59.14 *Sapiens ille plenus est gaudio, hilaris et placidus, inconcussus; cum dis ex pari vivit. Nunc ipse te consule: si numquam maestus es, <si> nulla spes animum tuum futuri expectatione sollicitat, si per dies noctesque par et aequalis animi tenor erecti et placentis sibi est, pervenisti ad humani boni summam; sed si appetis voluptates et undique et omnes, scito tantum tibi ex sapientia quantum ex gaudio deesse.*

⁶⁴² Ivi, § 15 *Omnes, inquam, illo tendunt ad gaudium, sed unde stabile magnumque consequantur ignorant: ille ex conviviis et luxuria, ille ex ambitione et circumfusa clientium turba, ille ex amica, alius ex studiorum liberalium vana ostentatione et nihil sanantibus litteris – omnes istos oblectamenta fallacia et brevia decipiunt, sicut ebrietas, quae unius horae hilarem insaniam longi temporis taedio pensat, sicut plausus et acclamationis secundae favor, qui magna sollicitudine et partus est et expiandus.*

Cinici⁶⁴³, ma anche presente nella tradizione diatribica⁶⁴⁴. Tra gli *oblectamenta fallacia et brevia* troviamo anche l'*ebrietas*⁶⁴⁵, e, con la potenza icastica di una citazione virgiliana⁶⁴⁶, si giunge a teorizzare, per i *luxuriosi*, la pratica di *falsa gaudia*⁶⁴⁷. In opposizione alle false gioie, Seneca riafferma il *gaudium* del *sapiens*, che letteralmente «accompagna gli dèi e gli emuli degli dèi», e la cui caratteristica è quella di non avere mai fine: *illud gaudium quod deos deorumque aemulos sequitur non interruptitur, non desinit*. Il *gaudium*, che è proprio degli dèi e di quanti sono capaci di emulare lo *status* divino, sembra riportarci a quella condizione di αὐτάρκεια profilata da Diogene, per cui «è proprio degli dèi non avere bisogno di nulla, di chi è simile agli dèi aver bisogno di poco»⁶⁴⁸ e, in effetti, nell'epistola, la connotazione di continuità ed eternità conferita al *gaudium* è data proprio dalla tensione autarchica che il *sapiens* deve dimostrare, ricercando tale gioia in sé stesso. Il *gaudium*, come leggiamo, non è conquistato *aliunde*, non è un *alienum munus*, tantomeno è soggetto ad *arbitrium alienum*, con la medesima espressione impiegata da Attalo⁶⁴⁹. La sentenza finale *quod non dedit fortuna non eripit* ci riporta ancora alla possibilità di mettersi in condizione di non farsi strappare niente dalla sorte, se niente è quanto si possiede, e presenta un lessico vicinissimo ai passi fino a ora presi in considerazione in cui il medesimo tema è associato a personaggi come Diogene e ancora Sestio⁶⁵⁰, o che, come nel caso dell'epistola 119⁶⁵¹, presentano una sapiente rielaborazione di motivi cinico-diatribici.

Tornando all'epistola 110, a dimostrazione che anche il riferimento all'assimilazione divina formulato nelle parole di Attalo, al § 18, sia da considerarsi di forte ascendenza cinica, vale la pena soffermarsi sulla chiosa del discorso. Con una chiara professione di αὐτάρκεια, il maestro esorta a non desiderare niente, ribadendo il precetto fondamentale del μηδενὸς δεῖσθαι, utile «per competere con Giove che non desidera nulla» (*Ita est: nihil desideres oportet si vis Iovem provocare nihil desiderantem*). L'idea della competizione con Giove è presente, come detto, nel frammento di Epicuro riecheggiato da Attalo, ma è anche concetto stoico⁶⁵². Tuttavia il tema

⁶⁴³ Cfr. D.L. 6. 103 παραιτοῦνται δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα.

⁶⁴⁴ Si veda Oltramare, *Les origines*, cit., p. 44 tema 2, che richiama D.L. 6.103; in relazione a Seneca, cfr. ivi, p. 263 tema 2, con elenco di passi citati; cfr. *supra* p. 102; la *studiorum liberalium vana ostentatio* viene più ampiamente stigmatizzata da Seneca nell'epistola 88, che si configura come un lungo e articolato rifiuto di *ille supervacuuus studiorum liberalium grex*: § 45 *Haec omnia in illum supervacuum studiorum liberalium gregem coice*.

⁶⁴⁵ Sen. *epist.* 59.15 *Omnes istos oblectamenta fallacia et brevia decipiunt, sicut ebrietas, quae unius horae hilarem insaniam longi temporis taedio pensat, sicut plausus et acclamationis secundae favor, qui magna sollicitudine et partus est et expiandus*.

⁶⁴⁶ Verg. *Aen.* 6.513-514 *namque ut supremam falsa inter gaudia noctem / egerimus nosti*.

⁶⁴⁷ Sen. *epist.* 59.18 *Omnem luxuriosi noctem inter falsa gaudia et quidem tamquam supremam agunt*.

⁶⁴⁸ D.L. 6.105, vedi *supra* p. 54.

⁶⁴⁹ Cfr. Sen. *epist.* 59.18 *desineret, si sumptum esset aliunde. Quia non est alieni muneris, ne arbitrii quidem alieni est*.

⁶⁵⁰ Si veda *supra* pp. 51 sg.; 156 sg.

⁶⁵¹ Vedi *infra* pp. 223 sgg.

⁶⁵² Si veda *supra* p. 53 sgg.

dell'ὁμοίωσις θεῶ, dell'uguagliarsi al dio, in relazione alla mancanza assoluta di bisogni, trova ancora un precedente nel pensiero cinico e nella tradizione socratica senofontea⁶⁵³. L'Attalo senecano riecheggia quindi in maniera evidente l'assunto etico del motto di Diogene, che considera il disprezzo dei beni come la condizione necessaria per imitare la vita degli dèi, modificando e correggendo il portato etico epicureo, e sterzando definitivamente verso una concezione 'radicalmente' stoica, vicina cioè all'austerità ascetica dello stoicismo originario.

2.2.3 La componente 'cinica' dell'escatologia sestiana

Nell'epistola 73, Seneca si avvale ancora una volta del ricordo di Sestio, associando al filosofo quell'assimilazione tra *sapiens* e divinità, appena discussa in relazione alla predicazione di Attalo. Mazzoli interpreta la figura di Sestio come un *exemplum* che Seneca sente del tutto affine per la teorizzazione della scelta di quel βίος θεωρητικός, che lo riguardava in prima persona; lo studioso sostiene che «la *novitas* filosofica, la romanità stessa di Sestio e della sua *secta* consiste nell'aver collocato al vertice dello sforzo escatologico umano non le astratte entità metafisiche della tradizione pitagorica e platonica, ma la *sapientia*, intesa come supremo ideale etico»⁶⁵⁴. Ecco che, in *epist.* 73.12 sgg., troviamo una complessa spiegazione di tale «anelito escatologico», in cui certamente convivono l'elemento del misticismo pitagorico e la componente 'romana', espressa nella concretezza del *robur animi*, cioè la forza morale. A mio avviso, nel percorso escatologico indicato da Sestio sarebbe però anche da rilevare, grazie a una complessa trama semantica ed espressiva, la componente morale 'radicale' del cinismo, che assimilava il sapiente al Dio, sulla base della capacità di vivere in un regime di vita autarchico, attuando cioè il pieno distacco dai beni terreni. In primo luogo, al § 12, Seneca afferma di voler chiamare Lucilio *in caelum* attraverso la via più rapida, con l'uso di *conpendiarium* (scil. *iter*)⁶⁵⁵, che, a mio avviso, può essere interpretato come una spia semantica che rimanda a un retroterra idealmente cinico, quello della scorciatoia, del percorso facilitato verso il raggiungimento della virtù⁶⁵⁶. Nell'epistola 119.1, Lucilio riceve dal suo interlocutore una «scorciatoia» per la ricchezza, che coincide con la capacità di annullare ogni desiderio di possesso, con l'impiego di analogia lucuzione: *conpendiaria* (scil. *via*). Se, in accordo con l'interpretazione di Mazzoli, il *caelum*, cioè l'obiettivo escatologico sestiano, coincide con la *virtus*, ecco che l'affinità con l'ideologia cinica della «scorciatoia verso la virtù» può essere presa in considerazione.

Appena dopo, Seneca proclama l'identificazione tra il sapiente e Giove: § 12 *solebat Sextius dicere Iovem plus non posse quam bonum virum*. Il paragone tra il dio e

⁶⁵³ Per le vicinanze tra l'epicureismo e il cinismo, sul tema dell'uguaglianza divina, basti M. Gigante, *Cinismo e Epicureismo*, Bibliopolis, Napoli 1992, p. 68.

⁶⁵⁴ Cfr. Mazzoli, *Genesis*, cit., p. 234.

⁶⁵⁵ Sen. *epist.* 73.12 *Ita dico, Lucili, et te in caelum compendiarium voco*.

⁶⁵⁶ Cfr. D.L. 6.104 ὄθεν καὶ τὸν κυνισμόν εἰρήκασι σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν; 7.121 εἶναι γὰρ τὸν κυνισμόν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν.

il *vir bonus* prosegue ancora di seguito, ponendo come unica differenza tra le due figure la maggiore durata della virtù divina⁶⁵⁷. Vorrei a questo punto porre l'attenzione sul § 14, in cui si formula un'ennesima similitudine tra Giove che «possiede tutte le cose e soltanto ne ha affidato il possesso ad altri» (*Iuppiter omnia habet, sed nempe aliis tradidit habenda*) e il saggio, che «vede tutti questi beni toccati in sorte agli altri con lo stesso disprezzo e la stessa indifferenza di Giove» (*sapiens tam aequo animo omnia apud alios videt contemnitque quam Iuppiter*).

L'epistola 18.13, in cui, commentando la citazione virgiliana (*aude, hospes, contemnere opes et te quoque dignum / finge deo*⁶⁵⁸), Seneca afferma che «nessuno è degno di un dio quanto chi ha disprezzato le ricchezze» (*nemo alius est deo dignus quam qui opes contempsit*), conferma l'identificazione con il dio, sulla base della capacità di fare a meno dei beni esterni.

Tornando alla già citata epistola 62⁶⁵⁹, l'esempio di Demetrio serviva a supportare la *brevissima via*, cioè la «scorciatoia» per la ricchezza, che coincide, operando un'inversione dei valori tipica della predicazione cinica, con il disprezzo della ricchezza stessa. Appena dopo, lo stile di vita di Demetrio è caratterizzato non tanto dal disprezzo dei beni, ma dall'averne permesso il possesso agli altri: § 3 *Demetrius autem noster sic vivit, non tamquam contempserit omnia, sed tamquam aliis habenda permiserit*. L'affinità tra quanto si afferma sulla figura di Demetrio e le affermazioni nel contesto sestiano mi pare evidente.

Come ho già sostenuto, affermare che Demetrio «ha permesso ad altri il possesso delle ricchezze», da una parte è forse funzionale a Seneca per giustificare l'impossibilità personale ad una rinuncia totale ai beni, terreni. Dall'altra, anche alla luce della lettura dell'epistola 73, la figura del Cinico può essere interpretata alla luce di quell'assimilazione divina, sulla base della capacità del *sapiens* non soltanto di essere indifferente rispetto al possesso dei beni, ma anche di non desiderarne affatto. Come leggiamo infatti di seguito, differentemente dal dio, che non può usare i beni degli uomini (§ 14 *Iuppiter uti illis [scil. omnia] non potest*), il saggio deliberatamente sceglie di non farlo: *sapiens non vult*. La figura di Demetrio apporrebbe dunque un 'sigillo' cinico sulla volontà del *sapiens* di lasciare agli altri uomini il possesso dei beni, come a confermare ancora per la 'marziale' etica di Sestio una tensione ascetica di matrice cinica. Non è un caso che il mezzo suggerito per raggiungere il *pulcherrimum iter* mostrato da Sestio, e sulla cui propaganda viene apposta la «σφραγίς virgiliana dell'escatologia etica»⁶⁶⁰ *hac itur ad astra*, è esercitare la *frugalitas*, la *tem-*

⁶⁵⁷ Sen. *epist.* 73.13 *Iuppiter quo antecedit virum bonum? diutius bonus est: sapiens nihilo se minoris aestimat quod virtutes eius spatio brevior cluduntur.*

⁶⁵⁸ Verg. *Aen.* 8.364-365.

⁶⁵⁹ Si veda *supra* pp. 92 sg.; 98; 119; *epist.* 62.3 *Demetrium, virorum optimum, mecum circumfero et relictis conchyliatis cum illo seminudo loquor, illum admiror. Quidni admirer? vidi nihil ei deesse. Contemnere aliquis omnia potest, omnia habere nemo potest: brevissima ad divitias per contemptum divitiarum via est. Demetrius autem noster sic vivit, non tamquam contempserit omnia, sed tamquam aliis habenda permiserit.*

⁶⁶⁰ Cfr. Mazzoli, *Genesi*, cit., p. 232.

perantia e la *fortitudo*, con una chiara allusione a due delle virtù cardinali dello stoicismo, ma anche alla povertà, il valore che più di ogni altro caratterizza lo slancio ascetico cinico, e che viene espresso, nella setta sestiana, soprattutto attraverso la rinuncia alle carni.

Sono Lana e Mazzoli⁶⁶¹ a mettere bene in luce come anche l'epistola 48⁶⁶² presenti lo «slogan» virgiliano *sic itur ad astra*, cui segue la spiegazione di quale sia la promessa della filosofia, ovvero il rendere il sapiente pari al dio: § 11 *hoc enim est quod mihi philosophia promittit, ut parem deo faciat*. In questo modo, in un'epistola che sviluppa ancora la polarità tra i sofismi e cavilli retorici di certi filosofi⁶⁶³, qui caratterizzati dai gesti tradizionalmente associati ai filosofi di *supercilia subducere* e di *barbam demittere*⁶⁶⁴, e la ricerca di una predicazione etica che letteralmente «illumini» sulla verità segnata dalla natura⁶⁶⁵, e in cui il *necessarium* è opposto al *supervacuum*⁶⁶⁶, si può ancora ipotizzare il riverbero degli insegnamenti sestiani.

⁶⁶¹ Cfr. Lana, *Sextiorum nova*, cit., p. 2 nota 3; Mazzoli, *Genesi*, cit., pp. 232 sg.

⁶⁶² Sen. *epist.* 48.10 *Ad hac summum bonum itur? [... 11] quid dicitis? Sic itur ad astra?*

⁶⁶³ Per un contributo che analizza la critica alla dialettica e ai cavilli retorici proprio nell'epistola 48, si veda Armisen-Marchetti, *La syllabe*, cit.

⁶⁶⁴ Sen. *epist.* 48.7 *O pueriles ineptias! in hoc supercilia subduximus? in hoc barbam demisimus? hoc est quod tristes docemus et pallidi?*

⁶⁶⁵ Ivi, § 8 *Rogant (scil. omnes) ut ex tanta illos volutatione extrahas, ut disiectis et errantibus clarum veritatis lumen ostenda.*

⁶⁶⁶ Ivi, § 9 *Dic quid natura necessarium fecerit, quid supervacuum, quam faciles <leges> posuerit, quam iucunda sit vita.*

Capitolo 3

Seneca, Orazio e il «filtro prezioso» del *genus bioneum*

1. Seneca e Orazio

Arrivati a questo punto della dissertazione, mi pare che sia stato ampiamente dimostrato come i maestri di Seneca potessero aver veicolato una morale 'austera', riabbracciata dal filosofo nella sua tarda età e, per così dire, suffragata dalla figura di Demetrio Cinico. Allo stesso tempo, possediamo anche una chiara prospettiva di come, attraverso l'educazione filosofica della giovane età, Seneca potesse aver conosciuto motivi e stilemi del repertorio diatribico, quel 'bionismo', la cui morale, condensata in gnomai, *chreiai* e apoftegmi, poteva anche essere acquisita tramite raccolte gnomologiche o letture filosofiche, diciamo così di seconda mano.

Sulla scia di validi e numerosi contributi, scopo di questo capitolo è mostrare come anche l'opera di Orazio abbia costituito una mediazione fondamentale nella ricezione di un'etica diatribica, che viene depurata in questo modo di ogni tendenza radicale. Come abbiamo analizzato nel primo capitolo, è Orazio stesso a rivendicare la paternità bionica, l'aspirazione del *sal niger* sui suoi *Sermones*, e, a partire da studi come quello di Heinze¹, è stata bene messa in luce la componente diatribica all'interno del *sermo* oraziano. Componente che, come da ultima sottolineo efficacemente Gowers², è ri-

¹ Cfr. Heinze, *De Horatio*, cit.

² M. Labate, *Il sermo oraziano e i generi letterari*, in H. Krasser e E.A. Schmidt (a cura di), *Zeitgenosse Horaz: der Dichter und seine Leser seit zwei Jahrtausenden*, Narr, Tübingen 1996, p. 428, afferma giustamente che nel primo libro delle satire «l'aggressività e l'ὄνομαστὶ κωμῳδεῖν si legano a una impostazione di carattere diatribico in cui la persona del poeta sviluppa un'ampia argomentazione su alcuni grandi temi morali». Sostiene inoltre Gowers, *The Restless*, cit., p. 49: «the first three so-called «diatribe» poems are really an account of the moral survival course which has kept Horace afloat, with a consistent emphasis on lying low and demanding little, an ethics of self-preservation and contentment»; C.M. Schlegel, *Satire and the Threat of Speech. Horace's Satires. Book 1*, The University of Wisconsin Press, Madison 2005, p. 20, individua nell'«idea of limitation in an ethical or experiential sense» il grande tema diatribico che accomuna le prime tre satire: «Satires 1.1.2 and 3 are called the «diatribe satires», because they conform to the cajoling moral philosophy that is the pattern of diatribe»; cfr. anche cfr. anche Gowers, *Horace*, cit., per un'analisi delle satire 'diatribiche'; Freudenburg, *The walking*, cit., p. 7 nota 14; La Penna, *Saggi*, cit., pp. 54 sgg.

levabile specialmente nelle prime tre satire del primo libro, chiamate non a caso «the diatribe poems»³.

Fu Weber⁴ il primo a elencare tematiche diatribiche, che accomunerebbero la prosa di Seneca e il testo delle *Satire* oraziane – la μεψιμοιρία, l'avarizia, la *luxuria* gastronomica, la *testamentorum captatio*, l'adulterio, la superstizione –, per poi enumerare *loci* paralleli, reminiscenze ed echi delle *Satire* all'interno della produzione senecana. Come ho già accennato nell'introduzione di questo lavoro, ritengo che studi alla stregua di quello di Weber risultino utili nella misura in cui ci si accontenti di associazioni testuali e tematiche, di *loci paralleli* che vengono compilati, prescindendo da qualsivoglia analisi critica, nonché da un approfondito studio sui contesti di riferimento. In anni relativamente recenti, con l'eccezione di un breve, ma significativo contributo di Berthet⁵, sono stati gli studi di Mazzoli⁶ a rappresentare un vero e proprio punto di partenza per comprendere i complessi rapporti tra Seneca e Orazio, ma anche per chiarire la mediazione che il testo del poeta poteva esercitare nella rielaborazione senecana dei moduli diatribici. «Nell'opera del Venosino (e non soltanto nei *Sermones*) il filosofo incontra la più brillante valorizzazione latina di quel *genus Bionium* cui anch'egli attinge una larga messe di spunti e sentenze», afferma Mazzoli⁷, sintetizzando efficacemente l'operazione di 'filtro' esercitata da Orazio sul moralismo popolare. Basti qui citare il tema del cambiamento di luogo, che non costituisce un aiuto per un animo già di per sé ammalato ed inquieto, sviluppato nell'epistola 28⁸ e condensato nella celebre affermazione *animum debes mutare, non caelum* (§ 1). Il tema della *commutatio loci*, che è anche presente in altri luoghi della produzione senecana⁹ e su cui aveva già riflettuto Lucrezio in un celeberrimo brano¹⁰, è presente in Telete¹¹ dopo la citazione del discorso bioneo della Povertà personificata. L'essere umano, piuttosto che incriminare sé stesso per la propria insoddisfazione, tende a incolpare elementi esterni, tra i quali, dopo la vecchiaia, la povertà, il primo uomo incontrato, il giorno e l'ora, è da ultimo elencato anche il «luogo» (ὁ τόπος). Anche il cinismo doveva sviluppare la medesima argomentazione, se Diogene, nella testimonianza di Diogene Laerzio 6.29, lodava coloro che rinunciavano a intraprendere un viaggio marittimo¹². Nell'epistola senecana 28 è inoltre citata una

³ La Penna, *Saggi*, cit., p. 58 parla di una maggiore influenza diatribica, per quanto riguarda il II libro, ma riconosce l'andamento diatribico per le prime tre satire del I libro, da cui non è possibile dedurre un dato cronologico uniforme per l'influenza della diatriba nelle satire oraziane.

⁴ Cfr. Weber, *De Senecae philosophi*, cit., pp. 2 sgg.

⁵ J.F. Berthet, *Sénèque lecteur d'Horace d'après les Lettres à Lucilius*, «Latomus», 38, 1979, pp. 940-954.

⁶ Cfr. Mazzoli, *Seneca e la poesia* (A), cit.; Mazzoli, s.v. *Seneca*, cit.

⁷ Cfr. Mazzoli, *Seneca e la poesia* (A), cit., p. 238.

⁸ Un commento *ad locum* in Laudizi, *Lucio Anneo Seneca*, cit., pp. 224 sgg.

⁹ Per esempio, basti ricordare Sen. *tranq.* 2.14; *ot.* 1.2; sul tema, anche in relazione ai contesti senecani, si veda La Penna, *Saggi*, cit., pp. 345 sgg.; Gianotti, *Dinamica*, cit., pp. 40 sgg.

¹⁰ Cfr. Lucr. 3.1053 sgg.

¹¹ Teles fr. 2, p. 8.6-8 Hense ἀλλ' ἡμεῖς πάντα μᾶλλον αἰτιώμεθα ἢ τὴν ἑαυτῶν δυστροπίαν καὶ κακοδαμονίαν, τὸ γῆρας, τὴν πενίαν, τὸν ἀπαντήσαντα, τὴν ἡμέραν, τὴν ὥραν, τὸ ν ἄ τ ὀ π ο ν .

¹² D.L. 6.29 ἐπῆναι [...] καὶ τοὺς μέλλοντας καταπλεῖν καὶ μὴ καταπλεῖν.

chreia di Socrate¹³, in cui ad un giovane dedito a *peregrinationes* si rimprovera di non fare altro che insistere nel portare in giro sé stesso, testimoniando così che il motivo del viaggio come soluzione alla malattia dell'animo doveva essere già presente nella tradizione del Socrate popolare, che conosciamo tramite Senofonte e gli aneddoti confluiti nella letteratura diatribica. Il tema ricorre anche in altri autori legati alla diatriba, come Dione di Prusa¹⁴ o Plutarco¹⁵, e, come asserisce La Penna «il richiamo a questi passi dimostra che ci troviamo di fronte a uno dei tanti *topoi* della letteratura filosofica antica¹⁶». Lo studioso identifica nella tradizione epicurea, che diffonderebbe una tendenza democritea¹⁷, il 'capostipite' del tema, mentre Gianotti¹⁸ individua l'antecedente del motivo nella letteratura socratica, e il testo di Seneca, in effetti, sembra esserne la prova. Se dunque, come è stato ampiamente dimostrato dai commentatori, il motivo del mutamento dei luoghi come (errata) terapia dell'anima è tipico nella diatriba, così come nel messaggio filosofico epicureo, appare evidente che, in relazione all'epistola 28, sia il verso di Orazio *caelum, non animum, mutant qui trans mare currunt* (*epist.* 1.11.17)¹⁹, a sovrapporsi alla tradizione precedente, come mediazione poetica di riferimento²⁰.

Per quanto riguarda l'esplicito rapporto di Seneca con la produzione del Venosino, Seneca cita direttamente Orazio quattro volte. Tre delle quattro citazioni provengono dal primo libro delle *Satire* e si trovano nelle ultime lettere dell'epistolario senecano (Hor. *serm.* 1.2.27 [e 1.4.92] in Sen. *epist.* 86.13; Hor. 1.2.114 in Sen. *epist.* 119.13-14; Hor. 1.3.11-17 in Sen. *epist.* 120.20-21). Il dato porterebbe a ipotizzare, per Seneca, una rilettura dei *Sermones* in tarda età, e, come suggerito da Mazzoli, sarebbe dunque da interpretare come un'apertura del rigoroso «apostolo stoico» nei confronti dell'ironica e più indulgente *vox* dell'*Epicuri de grege porcus*²¹. Non è dunque un caso che la rilettura dei *Sermones* oraziani sia recuperata ed esibita proprio in quella fase senecana di vocazione ascetica, che attribuisce tanta importanza anche al ricordo dei suoi maestri, come a ricercare nella *musa pedestris* oraziana una vera e propria ispirazione per la rinnovata prospettiva morale. Ispirazione che tuttavia non

¹³ Sen. *epist.* 28.2 *Hoc idem querenti cuidam Socrates ait, "quid miraris nihil tibi peregrinationes prodesse, cum te circumferas? premit te eadem causa quae expulit"*.

¹⁴ D. Chr. *Or.* 20.7 ἀλλ' ὅτι γε οὐ τόπος ἐστὶν ὁ παρέχων οὐδὲ τὸ ἀποδηῆσαι τὸ μὴ φαῦλ' ἄττα πράττειν οὐδὲ <τὸ> εἰς Κόρινθον ἢ Θήβας ἀνακεχωρηκέναι [τὸ δὲ] τὸν βουλόμενον πρὸς αὐτῶ εἶναι· il passo di Dione giunge a una conclusione di matrice anti-epicurea, nel dimostrare che il saggio, nel ricercare una serenità dell'animo, deve essere comunque dedito alla vita attiva: da qui, la conclusione di Gianotti, *Dinamica*, cit., p. 42 che «ancora una volta ci ritroviamo di fronte a un motivo comune, suscettibile di molteplici possibilità di utilizzazione».

¹⁵ Cfr. Plut. *De tranq.* 466b-c.

¹⁶ Cfr. La Penna, *Saggi*, cit., pp. 347 sg.

¹⁷ Ivi, p. 349.

¹⁸ Cfr. Gianotti, *Dinamica*, cit., p. 41.

¹⁹ Cfr. Traina, *Lo stile*, cit., p. 8, per l'*inquieta inertia* di *tranq.* 12.3, *variatio* del verso 18 della medesima epistola oraziana *strenua nos exercet inertia*.

²⁰ Sulla ripresa oraziana dell'epistola 28 di Seneca, si veda inoltre Mazzoli, *Seneca e la poesia* (A), cit., p. 238 nota 62; un cenno in Coleman, *The Artful Moralists*, cit., p. 289 nota 5.

²¹ Cfr. Mazzoli, s.v. *Seneca*, cit., p. 63.

si traduce in un deliberato e costante apprezzamento della poesia oraziana, dal punto di vista dello stile. Il numero delle citazioni, in proporzione ai riferimenti diretti a Virgilio e Ovidio, è infatti a dir poco inconsistente e sembrerebbe addirittura che Seneca eviti di proposito il richiamo testuale a Orazio. Infatti, a dispetto delle sole tre citazioni, la trama compositiva senecana appare densa di echi e reminiscenze oraziane, e, laddove è palese che il testo di Seneca riecheggia Orazio, tali consonanze vengono spesso suggellate con citazioni di altri poeti, se pur meno pertinenti all'argomento trattato²². Inoltre, il fatto che, in due delle quattro citazioni (*epp.* 86.13 e 120.21), Orazio venga menzionato con il *nomen* e il *cognomen*²³ sembra tradire la volontà di mostrare un certo distacco, laddove Virgilio e Ovidio vengono citati sempre con il solo *nomen* spesso accompagnato, nel caso del poeta mantovano, dall'aggettivo *noster*²⁴.

Le sole tre citazioni, dato che non sono dunque da imputare a una scarsa conoscenza del poeta, saranno da considerarsi alla luce di una deliberata censura operata da Seneca nei confronti di un *sermo*, che evidentemente non è percepito all'altezza del rigore stoico, della tensione morale che anima la prosa senecana. Infatti, se la presenza di Orazio è tanto radicata nel pensiero senecano da affiorare spontaneamente laddove è la morale a richiederlo, la citazione testuale può essere inibita, ed è proprio nel criterio stilistico che la poesia oraziana incontra le maggiori riserve, in quello stile letterario che, per il suo *reperere per humum*²⁵, si adegua ai toni di un registro stilistico eccessivamente umile. Se è legittimo supporre che lo stile di Orazio non rispondesse al gusto del filosofo, le poche citazioni del poeta, che leggiamo nelle *Epistulae ad Lucilium*, sono dunque utili a Seneca nel recupero di un valido contenuto gnomico e nel ricevere un sostegno argomentativo al tema discusso, fornendo l'uso di *exempla* morali²⁶, e permettendo anche che l'*Italum acetum* aggiungesse un guizzo stilistico, una nota di vivacità alla serietà della prosa senecana.

Diversamente, nella composizione tragica, laddove Seneca non si sente più vincolato dall'obbligo del messaggio parenetico, la risonanza di Orazio, l'imitazione testuale si fa più forte e definita. Si osservi la sintonia tematica che i cori delle tragedie mostrano nei confronti della lirica oraziana, e la profonda influenza formale e metrica, che costituisce un fecondo oggetto di studio, anche in tempi recenti²⁷.

²² Mazzoli, *Seneca e la poesia* (A), cit., pp. 235 sg.

²³ Sen. *epist.* 86.13 *Horatius Flaccus quid ait?*; 120.21 *Homines multi tales sunt qualem hunc describit Horatius Flaccus, numquam eundem, ne similem quidem sibi.*

²⁴ Per uno studio sulle citazioni poetiche in Seneca, cfr. G. Lurquin, *La citation poétique dans les ouvrages en prose de Sénèque le Philosophe*, diss., Louvain 1947: in particolare, si vedano le pp. 139 sgg. per le citazioni di Virgilio e Ovidio.

²⁵ Hor. *epist.* 2.1.250 sg. *Nec sermones ego mallet / repentis per humum quam res componere gestas.*

²⁶ Berthet, *Sénèque*, cit., p. 943 «les verse du poète constituent donc des *exempla*, technique de citation chère aux Romains».

²⁷ Sul tema della vicinanza tra i cori delle tragedie senecane e la lirica oraziana, fondamentale è Degl'Innocenti Pierini, *Tra filosofia*, cit., pp. 39 sgg. e relativa bibliografia ivi citata; si veda anche Mazzoli, *Seneca e la poesia* (A), cit., p. 233.

In un singolo caso, nell'*Apocolocyntosis* 13.3²⁸, troviamo un'unica citazione da un'ode oraziana²⁹. La citazione proviene dal carme 2.13.34, ed è impiegata per definire il cane Cerbero: *Itaque quamvis podagricus esset, momento temporis pervenit ad ianuam Ditis, ubi iacebat Cerberus, vel ut ait Horatius "belua centiceps"*. Se, in una descrizione infernale in cui il modello sotteso sembra essere l'Ade virgiliana raffigurata in *Aen.* 6.126 sg.³⁰, la citazione dalle *Odi* appare a dir poco sorprendente, invertendo il procedimento riscontrato nelle *ad Lucilium*, è nell'eccezionalità dell'*hapax* oraziano *centiceps*, che risiede probabilmente la motivazione di una tale scelta. Cerbero è infatti normalmente ritratto con tre teste³¹ e Orazio, nel coniare l'*hapax*, sembra qui seguire una tradizione secondaria³², che enfatizzava la grottesca mostruosità della creatura infernale, al punto da renderla ecatoncefala³³. Ecco che la citazione oraziana sarà da considerarsi come una reminiscenza che veicola un contesto retoricamente 'esagerato'³⁴ e, di conseguenza, adatto all'iperbolicità satirica del *Ludus*³⁵.

Con l'esclusione del «povero ricordo»³⁶ oraziano evocato nell'*Apocolocyntosis*, la mancanza di riferimenti diretti alle *Odi* ci porta a supporre che Seneca riservi al poeta il medesimo trattamento censorio previsto anche per Catullo e i poeti lirici. Rimandare alla celebre epistola 49.5³⁷, in cui, sulla scorta di Cicerone, il filosofo esprime il medesimo rifiuto di leggere i lirici, tacciati dell'accusa di *lascivire*³⁸ deliberatamente, mi sembra più che sufficiente a chiarire i motivi di questa scelta radicale.

Se dunque è importante ribadire questa apparente contraddizione tra il tiepido apprezzamento dimostrato per Orazio, e la consistente, profonda filigrana oraziana che affiora nella prosa senecana, il nostro scopo rimane tuttavia quello di indagare come il testo del Venosino abbia agito da «filtro prezioso» sulla topica e sui contenuti morali diatribici. Per quanto riguarda i *Sermones*, la presenza di Orazio è garantita dalle citazioni dirette, che, funzionali ad apporre una *συναγίς* morale alla materia

²⁸ Per un'accurata analisi della citazione oraziana nell'*Apocolocyntosis* senecano, rimando al volume di Bonandini, *Il contrasto*, cit., pp. 188 sgg.

²⁹ Hor. *carm.* 2.13.33-35 *Quid mirum, ubi illis carminibus stupens / demittit atras belua centiceps / auris et intorti capillis.*

³⁰ Cfr. Mazzoli, *Seneca e la poesia* (A), cit., p. 234 nota 47; Bonandini, *Il contrasto*, cit., p. 189.

³¹ Così anche per Virgilio e Ovidio, i modelli prediletti da Seneca.

³² Per tale tradizione che fa capo a Pindaro, rimando a Mazzoli, *Seneca e la poesia* (A), cit., p. 234 nota 47; Bonandini, *Il contrasto*, cit., p. 189.

³³ «Orazio sembra perseguire un effetto magniloquente, coerente con il tono iperbolico dell'elogio di Alceo e della celebrazione della potenza del canto, ma anche con un gusto ludico per l'esagerazione», Bonandini, *Il contrasto*, cit., p. 190.

³⁴ Si leggano le parole di Nisbet e Hubbard, *A commentary*, cit., *ad locum*: «the paratragic hyperbole is deliberately grotesque, and designed for the rhetorical sense rather than the eye».

³⁵ Cfr. Mazzoli, *Seneca e la poesia* (A), cit., p. 234.

³⁶ Così definito *ibidem*.

³⁷ Sen. *epist.* 49.5 *Negat Cicero, si duplicetur sibi aetas, habiturum se tempus quo legat lyricos: eodem loco <pono> dialecticos: tristius inepti sunt. Illi ex professo lascivunt, hi agere ipsos aliquid existimant.*

³⁸ Sul *lascivire* riporto le illuminanti parole di Degl'Innocenti Pierini, *Tra filosofia*, cit., p. 112: «Il *lascivire* sembra implicare non solo mancanza di un contenuto rilevante sul piano etico, e perciò adatto al filosofo per le sue citazioni, ma anche esuberanza espressiva, cioè un *cultus* formale fine a sé stesso».

portas vir Macedo et subruit aemulos reges muneribus; munera navium saevos inlaqueant duces.	15
Crescentem sequitur cura pecuniam maiorumque fames. Iure perhorru late conspicuum tollere verticem, Maecenas, equitum decus.	20
Quanto quisque sibi plura negaverit, ab dis plura feret; nil cupientium nudus castra peto et transfuga divitum partis linquere gestio, contemptae dominus splendidior rei, quam si quicquid arat inpiger Apulus occultare meis dicerer horreis, magnas inter opes inops.	25
Purae rivus aquae silvaque iugerum paucorum et segetis certa fides meae fulgentem imperio fertilis Africae fallit sorte beatior.	30
Quamquam nec Calabriae mella ferunt apes nec Laestrygonia Bacchus in amphora languescit mihi nec pinguia Gallicis crescunt vellera pascuis, inportuna tamen pauperies abest, nec, si plura velim, tu dare deneges.	35
Contracto melius parva cupidine vectigalia porrigam quam si Mygdoniis regnum Alyattei campis continuem. Multa petentibus desunt multa; bene est cui deus obtulit parca quod satis est manu.	40

Il componimento, sulla scorta del giudizio di Fraenkel⁴⁰, che pure gli riconosce una collocazione di grande prestigio all'interno della raccolta oraziana⁴¹, non ha destato un'attenzione particolare⁴². Lo studioso lo definisce infatti «a polished poem», in cui i pensieri non sono indegni di Orazio, ma che tuttavia «has no wings», diremmo noi 'non decolla'. L'*exemplum* mitico di Danae che occupa i primi 16 versi è

⁴⁰ Cfr. Fraenkel, *Horace*, cit., pp. 229 sgg.

⁴¹ *Ibidem*: l'ode è la prima della seconda metà del terzo libro, e, con la dedica a Mecenate, occupa la posizione che la prima ode deteneva per il libro I, e l'ultima per il II.

⁴² «Greed for wealth is powerful motive for humane beings. I am content with what I have, and happier than those who are always wanting more' – a familiar sermon, and commentators have not enthused about it», D. West, *Dulce periculum. Horace Odes 3. Text, translation and commentary*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 142.

considerato dallo studioso una «frigid allegory», ma ciò che del poema, sopra ogni altra cosa, sembra non essere armonico, è lo sviluppo di una «moral diatribe» che, non connessa con nessuna occasione particolare, sembra essere priva di ampio respiro e fine a sé stessa. La morale diatribica sarebbe da individuare nel motivo del rifiuto delle ricchezze, offerte da Mecenate, in cambio di una scelta di vita, in nome dell'αὐτάρκεια. Il giudizio stilistico formulato da Fraenkel appare dunque senza possibilità d'appello: «this ode, despite some happy poetic colouring, has more of the character of a *sermo* than of a *carmen*». Questa valutazione paradossalmente negativa corrobora dunque l'ipotesi dell'importanza rivestita dall'ode nel rielaborare linguaggio e retroterra contigui ai *sermones*⁴³. Illuminanti mi sembrano anche le parole di Nisbet e Rudd⁴⁴, quando affermano che nell'ode «great estates are rejected with the hyperboles of diatribe and the paradoxes of Stoicism»⁴⁵, confermando l'idea che il carme codifichi un linguaggio in cui una morale diatribica convive con quello che Moretti definisce efficacemente «un'arma retorica per il radicalismo etico»⁴⁶, vale a dire la forma espressiva del paradosso.

Un linguaggio, dunque, che, a mio avviso, è piuttosto affine a quello di Seneca e che il filosofo non mancherà di fissare nella memoria e di rievocare, nell'elaborazione di immagini e tematiche che guardano a una morale in cui riaffiora il medesimo radicalismo.

L'ode è dedicata a Mecenate e presenta il motivo della difesa di una scelta di vita, che ricorda in primo luogo quella *valle Sabina* che il poeta, nell'Ode 3.1, non avrebbe cambiato con ricchezze più impegnative (vv. 47 sg. *cur valle permutem Sabina / divitias operosiores?*). Nei vv. 1-16 troviamo tre *exempla* che percorrono lo schema «myth-legend-Greek history-recent Roman history»⁴⁷, e che illustrano la potenza intrusiva dell'oro, cui nulla è precluso, «the corrupting power of wealth, especially gold», per citare Schork⁴⁸. Orazio sviluppa in primo luogo l'*exemplum* mitico di Danae ingravidata da Giove, che era riuscito a penetrare nella torre di bronzo, dopo essersi mutato in oro. Successivamente è evocato Anfiarao (vv. 9-13), il celebre *augur Argivus*, la cui casa, letteralmente sommersa a causa dell'avidità (*ob lucrum demersa*), viene irrimediabilmente rovinata dall'oro. È utile qui ricordare come l'*exemplum*

⁴³ Riporto qui il giudizio di G. Williams, *The third book of Horace's Odes, edited with translation and running commentary*, Clarendon Press, Oxford 1969, p. 604, che avvicina l'Orazio dell'Ode 3.16 a un predicatore, alla stregua dei *Sermones*: «that there was power in the ideal of the quiet life to move Horace is clear from other poems but here he drops into a moralizing tone that leaves him outside the poem – that makes him, in fact, the preacher».

⁴⁴ Cfr. Nisbet e Rudd, *A commentary*, cit., p. 200.

⁴⁵ Per un ennesimo giudizio che allude a una sterile rielaborazione di *topoi* cinico-stoici: «as usually interpreted, the poem is regarded as a cynical interpretation of a myth with a long, rambling epilogue of stoic commonplaces, but since in his *Ars Poetica* Horace has inveighed against the neglect of unity in poetry, it is only reasonable to assume singleness of purpose in every one of the *Odes*», Frank, *On Augustus*, cit., p. 28.

⁴⁶ Moretti, *Acutum*, cit., p. 160.

⁴⁷ Schork, *Aemulos*, p. 530.

⁴⁸ Ivi, p. 520.

aviditatis di Anfiarao fosse già confluito anche nella parenesi didattico-moraleggiante della diatriba, coagulandosi nella sentenza 'τὸν μὲν Ἀμφιάραον', ἔφη, 'ἢ γῆ κατέπιε, σὺ δὲ τὴν γῆν' (fr. 45 Kind. = D.L. 4.48), che Bione rivolge a un uomo che aveva dissipato tutti i suoi beni. A significare un potere che coincide ancora con il possesso delle ricchezze è presentato Filippo II di Macedonia (vv.13-16), *vir Macedo* che, con i doni era riuscito a *diffidere urbium portas*; l'*exemplum* finale, con i *navium saevi duces* irretiti dai doni, allude invece al liberto Menas/Menodorus che, disertate le navi di Pompeo, nella battaglia navale del 38 a.C., fu ricompensato da Augusto con onori, cariche e oggetti preziosi ⁴⁹.

A questo punto, Orazio segna il passaggio dalla prima alla seconda parte dell'ode, spostando la prospettiva dall'impetuosità della ricchezza, che guarda al suo benefattore Mecenate, evocato poco dopo, all'atteggiamento personale di rinuncia e distacco dai beni offerti. Nella gnome *crescentem sequitur cura pecuniam / maiorumque fames* (vv. 17-18), che funge da cerniera a tale passaggio, è condensata la ragione del rifiuto. Quello della ricchezza, della *pecunia* che provoca e fomenta una spirale di necessità e desiderio, è un motivo che Orazio codifica specialmente con il linguaggio del *sermo*, nell'epistola 2.2.146 sgg.⁵⁰ (*si tibi nulla sitim finiret copia lymphae, / narrares medicis; quod, quanto plura parasti, / tanto plura cupis, nulline faterier audes?*), riprendendo la metafora medica dell'idropisia che non si placa bevendo i liquidi, già presente nell'Ode 2.2.13⁵¹, ma anche in *epist.* 1.2.56, in cui gli avari sono condannati al perpetuo bisogno di qualcosa: *semper avarus eget*.

Il paragone tra l'incontentabilità dell'avidità e la sete inestinguibile dell'idropico è un *topos* che risale probabilmente ad Aristippo⁵², poi confluito nell'aneddotica cinica⁵³: se già Antistene⁵⁴, nel racconto del Socrate senofonteo, paragonava gli avidi di ricchezza a quanti, pur mangiando, non si saziano mai, una *chreia* di Diogene⁵⁵ testimonia il preciso paragone tra il φιλάργυρος e l'ὑδρωπικός. Una citazione di Bione riportata da Telete⁵⁶ evidenzia la presenza nella diatriba della medesima similitudine, tanto più significativa poiché preceduta dalla considerazione che, per liberarsi dalle necessità e dai bisogni (ἔνδεια καὶ σπάνεις), è necessario non cercare i beni materia-

⁴⁹ Cfr. App. civ. 5.80; Dio Cass. 48.45.7.

⁵⁰ Hor. *epist.* 2.1 146-148 *Si tibi nulla sitim finiret copia lymphae, / narrares medicis; quod, quanto plura parasti, / tanto plura cupis, nulline faterier audes?*

⁵¹ Hor. *carm.* 2.2.13 sg. *Crescit indulgens sibi dirus hydrops / nec sitim pellit.*

⁵² Cfr. fr. 4 A 73 G. (= Plut. *De cup.* 524a-b).

⁵³ Sul *topos*, ricco materiale in Nisbet e Hubbard, *A commentary*, cit., pp. 44 sg.; Brink, *Horace*, cit., pp. 362-363; Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 397 sgg.; Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., pp. 241 sg.

⁵⁴ Cfr. *supra* pp. 43 sg. nota 147.

⁵⁵ Stob. 3.10.45 Διογένης ὁμοίου τοῦς φιλαργύρους τοῖς ὑδρωπικοῖς. ἐκείνους μὲν γὰρ πλήρεις ὄντας ὑγροῦ ἐπιθυμεῖν ποτοῦ.

⁵⁶ Teles fr. 4a, p. 39.1-4 (= fr. 34 Kind.) Hense Καὶ εἴ τις βούλεται ἢ αὐτὸς ἐνδείας καὶ σπάνεως ἀπολυθῆναι ἢ ἄλλον ἀπολύσαι, μὴ χρήματα αὐτῷ ζητεῖτω. ὁμοιον γάρ, φησὶν ὁ Βίων, ὡς εἴ τις τὸν ὑδρωπικὸν βουλόμενος παῦσαι τοῦ δίψους, τὸν μὲν ὑδρωπα μὴ θεραπεύοι, κρήνας δὲ καὶ ποταμοὺς αὐτῷ παρασκευάζοι; si legga Brink, *Horace*, cit., p. 363, in cui *nulla [...]* *copia lymphae* oraziano è considerato «actually closer to Bion's κρήνας δὲ καὶ ποταμοὺς, while the visit to a doctor recalls Aristippus».

li, con un ragionamento formulato secondo quella risemantizzazione su base paradossale di cui abbiamo già discusso, e che riaffiora anche nell'ode oraziana. Se Lucilio conferma la pertinenza del *topos* nella tradizione satirica (fr. 764 M.), Epitteto⁵⁷ e Seneca, con il paragone tra il *morbis* che provoca una sete inestinguibile e l'*inexplebilis animus*, presente nella *Consolatio ad Helviam*⁵⁸, convalidano il retroterra popolare del motivo.

Anche nella strofa conclusiva dell'Ode 3.16 Orazio ribadisce la necessità di limitare la *cupido*, per riuscire a dilatare le proprie piccole risorse: *contracto melius parva cupidine / vectigalia porrigam*, si legge ai vv. 39 sg., con una prospettiva paradossale che non a caso ricorda, anche per il lessico impiegato, il passo ciceroniano dei *Paradoxa Stoicorum* 6.51 *non esse cupidum pecunia est, non esse emacem vectigal est; contentum vero suis rebus esse maximae sunt certissimaeque divitiae*. I due versi oraziani mostrano una forte sintonia tematica e formale anche con il consiglio che Epicuro⁵⁹ elargisce a Idomeneo, per riuscire a rendere ricco Pitocle, passo, questo, tradotto da Seneca all'epistola 21.9 ("*Si vis*" *inquit* "*Pythoclea divitem facere, non pecuniae adiciendum sed cupiditati detrahendum est*").

Se il tema del desiderio che segna la prospettiva della mancanza e, di conseguenza, della povertà, è presente nella tradizione diatribica – ne è testimone il frammento 4a di Telete, sulla comparazione tra la povertà e la ricchezza, a p. 42.2 Hense⁶⁰ –, il motivo è ripreso e sviluppato anche da Seneca, nelle parole di Demetrio, che, avvalendosi della medesima logica paradossale, definisce inevitabilmente povero chi supera, nell'avidità smania di possesso, la capacità stessa dei beni posseduti (*benef.* 7.10.6 *quidquid habet, ei, quod cupit, conparet: pauper est*), ma era già presente nel libro II del medesimo trattato, quando si discute dell'avidità, come di un deterrente alla gratitudine⁶¹. Il motivo costituisce uno snodo tematico fondamentale dell'epistola 119, dove la condanna dei *supervacua* e l'elogio del *satis* come ideale quantità richiesta dalla natura – lo osserveremo meglio in seguito – è sancita proprio da una citazione di una satira oraziana. L'affermazione *qui multum habet plus cupit, quod est argumentum nondum illum satis habere* (§ 6) è il preludio all'*exemplum* di Alessandro Magno⁶², la cui temeraria cupidigia è esasperata dall'azione di abbattere le barriere che rinserrano il mondo (*ut dicam mundi claustra perrumpit*), come amplificando fino all'inverosimile quell'azione di *diffidere urbium portas*, che Orazio aveva già at-

⁵⁷ Epict. 4.9.4 ἀγνοεῖς οἷόν τί ἐστι δίψος πυρέσσοντος; οὐδὲν ὁμοιον ἔχει τῷ τοῦ ὑγιαίνοντος.

⁵⁸ Sen. *ad Helv.* 11.3 *Ista congerantur licet, numquam explebunt inexplebilem animum, non magis quam ullus sufficet umor ad satiandum eum cuius desiderium non ex inopia sed ex aestu ardentium viscerum oritur; non enim sitis illa sed morbus est.*

⁵⁹ Fr. 135 Us. εἰ βούλει πλούσιον Πυθοκλέα ποιῆσαι μὴ χρημάτων προστίθει, τῆς δὲ ἐπιθυμίας ἀφαίρει.

⁶⁰ Vedi *supra* pp. 151 sgg.

⁶¹ Sen. *benef.* 2.27.3 *Non patitur aviditas quemquam esse gratum. Numquam enim improbae spei, quod datur, satis est, et maiora cupimus, quo maiora venerunt, multoque concitior est avaritia in magnarum opum congestu conlocata, ut flammae infinito acrior vis est, quo ex maiore incendio emicuit.*

⁶² Cfr. Sen. *epist.* 119.7 *Post Dareum et Indos pauper est Alexander. Mentior? Quaerit quod suum faciat, scrutatur maria ignota, in oceanum classes novas mittit et ipsa, ut ita dicam, mundi claustra perrumpit. Quod naturae satis est homini non est.*

tribuito a Filippo II nell'Ode 3.16. L'*excursus* su Alessandro Magno è suggellato da un'ennesima riflessione gnomica in cui, dopo la *sententia* paradossale *neminem pecunia divitem fecit* (§ 9), la *correctio* avversativa introdotta da *immo*⁶³ "*pecunia contra nulli non maiorem sui cupidinem incussit*" conferma quell'accrescimento della *sui cupido*, dell'avidità e del desiderio provocato dalla *pecunia*, che, nel carme 3.16 di Orazio, era invece foriera di *cura maiorumque fames*. Seneca scava ulteriormente nella psicologia del possesso e, per l'incremento della *sui cupido*, individua come causa originale il possesso stesso, o meglio, il suo *incipit*: *quaeris quae sit huius rei causa? Plus incipere habere posse qui plus habet* (§ 9). Come già evidenziato nel precedente capitolo, anche in questo caso Seneca si avvale di un ragionamento paradossale, definendo 'povero' un uomo, alla luce del confronto tra quanto possiede e quanto spera di possedere⁶⁴.

Tornando all'Ode 3.16, dopo aver evocato Mecenate, *equitum decus*, e dopo una probabile allusione al rifiuto del ruolo di segretario di Augusto (vv. 18-20)⁶⁵, Orazio, con un ennesimo paradosso, afferma l'importanza di negare quanto più possibile a sé stessi, per ottenere maggiori favori dagli dèi (vv. 21 sg. *quanto quisque sibi plura negaverit, / ab dis plura feret*).

Ritornando sulla propria esperienza personale, con una metafora militare, il poeta si rappresenta come *nudus*, vale a dire 'disarmato', secondo l'accezione tecnica bellica del termine⁶⁶, nel voler partecipare ai *castra* di quanti «non desiderano nulla». Allo stesso tempo, il poeta medita di disertare le *partes* dei ricchi, dove il vocabolo *pars* è anch'esso tecnico in relazione alla guerra, a indicare due fazioni ostili e contrapposte⁶⁷, e con l'impiego dei termini *transfuga* e *castra*, che sono ripresi da Seneca nell'epistola 2⁶⁸ (*nil cupientium / nudus castra peto et transfuga divitum / partis linquere gestio*). Orazio sembra qui spingersi, tramite l'immagine bellica dei due accampamenti contrapposti, a una radicalità di pensiero dai toni che oserei definire cinici⁶⁹, e che trova la sua più chiara espressione nell'adesione al partito di coloro che «non desiderano niente» (*nihil cupientes*)⁷⁰. L'espressione è usata a sua volta da Seneca nel *Tieste*, nel tratteggiare la figura del sovrano ideale, che ricalca la prospettiva

⁶³ Su *immo* e le sue funzioni, si veda Traina, *Lo stile*, cit., p. 96.

⁶⁴ Cfr. *supra* p. 152: *epist.* 119.9 *Adferat census et quidquid habet et quidquid sperat simul computet: iste, si mihi credis, pauper est, si tibi, potest esse*.

⁶⁵ Cfr. Nisbet e Rudd, *A commentary*, cit., p. 206; Frank, *On Augustus*, cit., pp. 27 sgg.; Schork, *Aemulos*, cit., p. 533.

⁶⁶ Cfr. *OLD*, s.v. *nudus*, 4 having no armour or weapons, unarmed.

⁶⁷ *Ivi*, s.v. *pars*, (meton., sg. or pl.) one of two opposite groups or individuals, a party, side; 16 a (in war, esp. civil war).

⁶⁸ *Sen. epist.* 2.5 *Hodiernum hoc est quod apud Epicurum nactus sum – soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator*.

⁶⁹ Per uno studio sugli elementi cinici presenti nel primo libro delle *Epistole* di Orazio, si veda J. Moles, *Cynicism in Horace's Epistles I*, «Papers of the Liverpool Latin Seminar», 5, 1985, pp. 33-60.

⁷⁰ «*Negaverit, nil cupientium, contracto cupidine*: sono tutti verbi di rinuncia», Citti, *Motivi oraziani*, cit., p. 79.

paradossale del *rex-sapiens*: v. 388 *rex est qui cupiet nihil*⁷¹. Anche nel *De beneficiis* VII è presente la medesima espressione *nihil cupere*⁷², in due passi che, non a caso, si collocano dopo il primo discorso del Cinico Demetrio, a voler descrivere, in entrambi i casi, il migliore atteggiamento che si confà al *sapiens*. In *benef.* 7.3.3, sul presupposto che il saggio possiede ogni cosa, si afferma che egli non può desiderare nulla, poiché non vi è nulla al di fuori del tutto: *nihil cupiat, quia nihil est extra omnia*. In *benef.* 7.2.4, una filigrana oraziana sembra rilevabile in primo luogo nell'affermazione dell'importanza, per chi non possiede nessuna certezza, di non dipendere dal futuro, godendo piuttosto delle cose presenti: *Hic praesentibus gaudet, ex futuro non pendet; nihil enim firmi habet, qui in incerta propensus est*. Basti qui citare l'Ode oraziana 2.16.25 sg., in cui i versi *laetus in praesens animus quod ultra est / oderit curare*, esprimono un disinteresse per il tempo futuro, unitamente all'«invito alla chiusura temporale»⁷³, per citare Citti, che coincide con la naturale soddisfazione per il presente, tema, questo, come sottolineano i commentatori, di matrice epicurea⁷⁴ e sviluppato anche nelle celebri odi 1.9 e 1.11.

Anche se Orazio allude al *praesens* come frangente temporale e non precisamente ai beni offerti dal presente, ritengo che i due versi possano comunque essere considerati come esempio di mediazione concettuale e lessicale riguardo allo sviluppo di certe tematiche. La soddisfazione circa i beni presenti è infatti un motivo altrettanto diffuso, che ritroviamo sia nella tradizione cinica, con aneddoti relativi ad Antistene e Diogene⁷⁵, ma che, soprattutto alla luce dai frammenti di Telete, è anche presente nella predicazione diatribica. Nel frammento 4a⁷⁶, l'essere soddisfatti delle cose presenti coincide con il sapersi adattare alle circostanze. Così, quando il Cinico Cratete viene interrogato su qual è il vantaggio di dedicarsi alla filosofia, risponde con l'immagine del sapere tirare fuori il denaro dalla bisaccia, per darlo in dono, con distacco e senza esitazioni. La necessità di mostrare indifferenza per la possibilità che la borsa sia piena o vuota è suffragata dall'auspicio a vivere soddisfatti per le cose presenti, specialmente quando, non possedendo nulla, non si desidera nulla, con una morale evidentemente simile a quella propugnata nell'Ode 3.16 e incarnata

⁷¹ Per i versi, a mio avviso ingiustamente espunti da Tarrant, *Seneca's Thyestes*, cit., p. 146, cfr. *supra* p. 52 nota 200.

⁷² Per la formula espressiva *nihil cupere*, cfr. anche Sen. *ad Pol.* 9.2 *Nam si nullus defunctis sensus superest, evasit omnia frater meus vitae incommoda et in eum restitutus est locum, in quo fuerat antequam nasceretur, et expers omnis mali nihil timet, nihil cupit, nihil patitur*.

⁷³ Sull'«immagine spaziale dell'*ultra*» che esprime un «invito alla chiusura temporale», cfr. Citti, *Motivi oraziani*, cit., p. 66.

⁷⁴ Si veda su tutti Nisbet e Hubbard, *A commentary*, cit., p. 266, *ad locum*.

⁷⁵ Cfr. Xen. *Smp.* 4.38; Phil. 18.122.

⁷⁶ Teles fr. 4a, p. 38.4-39.1 Hense διὸ καὶ ὁ Κράτης πρὸς τὸν ἐπιζητοῦντα 'τί οὖν μοι ἔσται φιλοσοφήσαντι;' 'δυνήση' φησὶ 'τὸ φασκώλιον ῥαδίως λύσαι καὶ τῇ χειρὶ ἐξελῶν εὐλύτως δοῦναι, καὶ οὐχ ὥσπερ νῦν στρέφων καὶ μέλλων καὶ τρέμων, ὥσπερ οἱ παραλελυμένοι τὰς χεῖρας· ἀλλὰ καὶ πλήρες ὄν αὐτὸ οὕτως ὄψει καὶ κενούμενον ἰδὼν οὐκ ὀδυνήση, καὶ χρᾶσθαι προελόμενος ῥαδίως δυνήση καὶ μὴ ἔχων οὐκ ἐπιποθήσεις, ἀλλὰ βίωσῃ ἀρκοῦμενος τοῖς παρούσι, τῶν ἀπόντων οὐκ ἐπιθυμῶν, τοῖς συμβεβηκόσιν οὐ δυσαρεστῶν.

dall'espressione *nihil cupere* (καὶ μὴ ἔχων οὐκ ἐπιποθήσεις, ἀλλὰ βίωση ἀρκούμενος τοῖς παροῦσι). Nel frammento 2 di Telete⁷⁷, il motivo dell'essere appagati dai beni che sono a nostra disposizione (ἀλλ'ἡμεῖς οὐ δυνάμεθα ἀρκεῖσθαι τοῖς παροῦσιν [...]) è ancora consequenziale alla capacità di adeguarsi alle circostanze, e contrapposto alla τρυφή, al considerare il lavoro come un male e infine alla paura della morte⁷⁸.

Tornando al passo del *De beneficiis* 7.2.4, il *sapiens* è ancora descritto come spogliatosi di tutte le preoccupazioni, privo di speranze⁷⁹ e di desideri, con l'impiego della sovraccitata espressione *nihil ... cupit*, lontano dal pericolo e «contento del suo», dove la locuzione *suo contentus* mi sembra del tutto rappresentativa dell'ideale di autarchia cui deve aspirare il saggio: *magnis itaque curis exemptus et distortquentibus mentem nihil sperat aut cupit nec se mittit in dubium suo contentus*. Ecco che, appena di seguito, Seneca esorta a non ritenere che «l'essere contenti del suo» significhi, per il *sapiens*, accontentarsi di poco (*et ne illum existimes parvo esse contentum*), come ad affermare un superamento, in questo caso, di quella morale della limitazione propugnata in primo luogo da Ofello, e rappresentata dal verso *qui contentus parvo metuensque futuri* (*serm.* 2.2.110), che il destinatario, una volta riconosciuta l'allusione oraziana, potrebbe aver associato alla descrizione del *sapiens*. Quest'ultimo infatti, in un contesto ciniceggiante in cui si sviluppano ragionamenti filosoficamente paradossali, non soltanto non è timoroso del futuro, avendo cancellato l'illusione della speranza, ma detiene anche il possesso di ogni cosa (*omnia illius sunt*). L'*exemplum* di Alessandro Magno⁸⁰, la cui brama di conquista rappresenta un paradossale sintomo di povertà (*non satis adparebat inopem esse, qui [...]*), ci riporta ancora una volta al tema dell'avidità che annulla ogni possesso materiale, con la sentenza *tantum illi deest, quantum cupit*, che sembra riproporre il messaggio conclusivo dell'Ode 3.16, in cui l'epigrammatica affermazione *multa petentibus / desunt multa* (vv. 43 sg.) conferma la dimensione della mancanza che è stabilita e quantificata dalla brama e dal desiderio.

Seneca inoltre, nell'epistola 108, nel lodare la versificazione poetica tra i *salutaria praecepta* che sono più efficaci nel biasimare il vizio, cita *sententiae* di Publilio Siro dove, sia nella forma che nel contenuto, è riecheggiato il medesimo concetto dell'avidio desiderio, che segna la misura della mancanza: § 9 *desunt inopiae multa*

⁷⁷ Cfr. Teles fr. 2, p. 11.4-7 Hense ἀλλ'ἡμεῖς οὐ δυνάμεθα ἀρκεῖσθαι τοῖς παροῦσιν, ὅταν καὶ τρυφή πολὺ διδῶμεν, καὶ τὸ ἐργάζεσθαι . . . αἱ κρίνωμεν καὶ τὸν θάνατον ἔσχατόν [τι] τῶν κακῶν.

⁷⁸ «Cette expression définit le sens de l'autarcie comme l'une des idées-forces de l'enseignement de Télès», Fuentes González, *Les diatribes*, cit., p. 220; ancora per il motivo dell'essere soddisfatti delle cose presenti, cfr. anche Teles fr. 4a, p. 41.11-13 Hense οὐ σπανίζων ὡσπερ πρὸ τοῦ οὐδὲ ἐνδεῆς ὄν, ἀλλ' ἀρκούμενος τοῖς παροῦσι, διακόνους οὐκ ἐπιθυμῶν ἔχειν.

⁷⁹ Riporto le illuminanti parole di Traina, *Seneca. La brevità*, cit., p. XIII: «rinunziare al futuro significa resecare dal nostro orizzonte psichico tutti gli eventi che, appunto perché ancora non sono, non dipendono da noi [...], e quindi spostano fuori di noi il baricentro della saggezza. Il prezzo è la condanna della speranza, associata agli effetti negativi del suo παθὸς antitetico, il timore».

⁸⁰ Sen. *benef.* 7.2.6 *Et ne illum existimes parvo esse contentum, omnia illius sunt, non sic, quemadmodum Alexandri fuerunt, cui, quamquam in litore rubri maris steterat, plus deerat, quam qua venerat [...]*.

avaritiae omnia; nelle *sententiae* citate al § 11 della medesima lettera, il *satis* è inoltre identificato come il limite per ottenere ciò che si vuole: *is minimo eget mortalis qui minimum cupit. / Quod vult habet qui velle quod satis est potest*. Pur prendendo le debite distanze dai consueti estremismi ‘pandiatribici’, all’Oltremare va riconosciuto il merito di aver evidenziato «l’orientation générale d’un esprit qui, sans être apparenté aux diatribistes, leur fait parfois des emprunts directs»⁸¹. Ecco dunque che il motivo dell’avidità da cui scaturisce inevitabile povertà, che possiamo considerare diatribico, in virtù dello sviluppo argomentativo che ne fa Telete e la cui matrice paradossale è confermata da Cicerone, è anche presente in una tradizione che definirei non tanto moralistica, quanto foriera di una morale gnomica, che accomuna tanto Orazio quanto Publilio Siro.

Vorrei inoltre porre nuovamente l’attenzione sul contesto, già analizzato nel primo capitolo, del *De tranquillitate* 8⁸², in cui credo sia possibile individuare una forte analogia con la morale e il lessico formulati nell’Ode 3.16 oraziana. Nel capitolo *de patrimoniis*, lo ricordo soltanto brevemente, Seneca cita Bione a suggellare il distacco necessario dai beni materiali e presenta la figura di Diogene Cinico come *exemplum* di *sapiens* che, annullando ogni bisogno, diviene emulo degli dèi. In primo luogo, vorrei soffermarmi sull’aggettivo *nudus*, che Orazio fuor di metafora impiega per descrivere la sua condizione di soldato disarmato, ma che, in correlazione al *nihil cupere*, indica anche l’essersi spogliato delle ricchezze superflue. Nel *De tranquillitate animi* 8⁸³, Diogene è associato alla condizione degli dèi immortali, per il proprio stile di vita autarchico, che sottende la rinuncia ad ogni bene materiale e pone il filosofo in salvo dal rischio di perdere qualcosa: 8.5 *si quis de felicitate Diogenis dubitat, potest idem dubitare et de deorum immortalium statu [...]*? Ecco che, appena dopo, nella descrizione della *deorum condicio*, Seneca connota gli dèi come nudi, nell’azione di donare tutto, pur non possedendo niente: *nudos videbis deos, omnia dantes, nihil habentes*. La similitudine tra Diogene e gli dèi, nel *De tranquillitate animi*, è riaffermata appena dopo (*hunc tu pauperem putas an diis immortalibus similem, qui se fortuitis omnibus exuit?*) e la medesima connotazione di nudità, associata agli dèi, sarà ribadita anche nell’epistola 31.10 in cui sarà ancora affiancata alla mancanza di possesso: *deus nihil habet. Praetexta non faciet: deus nudus est*. Ritengo dunque che, proprio in quell’aggettivo *nudus*, con cui Orazio si autoritrae nell’accampamento dei *nihil cupientes*, è rilevabile una fortissima affinità con il Diogene senecano, descritto come *diis immortalis similis*, cioè «simile agli dèi immortali», una volta che si è spogliato di tutti i *fortuita*, con il verbo *exuo* che rende efficacemente la condizione di nudità cui si è sottoposto il Cinico. D’altronde anche Ora-

⁸¹ Cfr. Oltramare, *Les origines*, cit., p. 79; si leggano inoltre le parole di F. Giancotti, *Le “Sententiae” di Publilio Siro e Seneca*, in *La langue*, cit., pp. 21 sg.: «scorgiamo nella letteratura diatribica numerosi esempi di motivi comuni a personalità e generi diversi i quali presentano affinità con sentenze pubbliciane citate e lodate da Seneca e con altre a queste variamente accostabili»; cfr. anche Id., *Mimo e gnome. Studio su Decimo Laberio e Publilio Siro*, D’Anna, Messina-Firenze, 1967, pp. 352 sgg., specialmente p. 369.

⁸² Cfr. Schork, *Aemulos*, cit., p. 537 nota 63.

⁸³ Si veda *supra* pp. 51 sgg.

zio, nell'ode, se non arriva a formulare un'identificazione con il dio, mette quanto meno in evidenza la benevolenza divina, che è tanto maggiore in proporzione alla capacità umana di praticare l'autarchia, cioè di privarsi e di rifiutare i beni esterni: vv. 21 sg. *quanto quisque sibi plura negaverit, / ab dis plura feret*. L'azione del *sibi negare* è ancora presente nel *De tranquillitate animi*, quando Seneca descrive Diogene come *felicior*, proprio perché mette in pratica un'autarchia che gli permette di essere indipendente da tutti, riservandosi il diritto di negare qualcosa soltanto a sé stesso: *Quanto ille felicior, qui nihil ulli debet nisi cui facillime negat, sibi!* Il dettaglio della nudità di Diogene sarà esplicitato nel *De beneficiis* 5.4.3⁸⁴, in cui il Cinico, insieme a Socrate, rappresenta quanti non sono soggetti a *cupiditates* e *humana desideria* e, di conseguenza, non possono ricevere niente dalla Fortuna. Campione indiscusso di benefici, il filosofo è così ritratto *nudus*, mentre incede attraverso i tesori della Macedonia, calpestando sprezzante le ricchezze: *necesse est a Socrate beneficiis vincar, necesse est a Diogene, qui per medias Macedonum gazas nudus incessit calcatis regiis opibus*. Il successivo riferimento ad Alessandro, superato in ricchezza dal Cinico, proprio perché non esisteva niente che egli potesse donargli (5.4.4 *plus enim erat, quod hic nollet accipere, quam quod ille posset dare*), potrebbe offrire un parallelo con la figura di Orazio. Anche il poeta infatti, *nudus* e *transfuga* dai castra dei ricchi, rifiuta le offerte di Mecenate. L'autodefinizione di *contemptae dominus rei* (v. 25), cioè «signore di una ricchezza sprezzata», sembra aderire al medesimo principio paradossale che professerà Demetrio nell'epistola 62.3, per indicare il più facile raggiungimento della vera ricchezza, identificabile nel disprezzo delle ricchezze stesse: *brevissima ad divitias per contemptum divitiarum via est*. Un medesimo stilema paradossale è riproposto anche al verso 28, quando, per rappresentarsi in un'ipotetica situazione di ricchezza, qui simboleggiata dal granaio riempito con il raccolto dell'infaticabile uomo apulo, Orazio si definisce *magnas inter opes inops*⁸⁵, vale a dire povero tra le grandi ricchezze, o meglio, tra quelle che il volgo considera come tali. Il paradosso dell'espressione oraziana è come parafrasato nella conclusione del già citato brano dei *Paradoxa Stoicorum* ciceroniani, in cui uomini definiti *inopes ac pauperes* coincidono con gli *inprobi* e gli *avari*, che aspirano ad avere sempre di più⁸⁶.

Con una citazione di Epicuro che sembra chiarire la posizione oraziana, a voler offrire un'ennesima, ideale esegesi di che cosa renda ricchi sul piano morale, nell'epistola 4.10, Seneca afferma che «è una grande ricchezza una povertà ordinata

⁸⁴ Sen. *benef.* 5.4.3 *At sunt quidam extra omnem subducti cupiditatem, qui vix ullis humanis desideriis continguntur; quibus nihil potest praestare ipsa fortuna. Necesse est a Socrate beneficiis vincar, necesse est a Diogene, qui per medias Macedonum gazas nudus incessit calcatis regiis opibus; [4] o! ne ille tunc merito et sibi et ceteris, quibus ad dispiciendam veritatem non erat obfusa caligo, supra eum eminere visus est, infra quem omnia iacebant. Multo potentior, multo locupletior fuit omnia tunc possidente Alexandro; plus enim erat, quod hic nollet accipere, quam quod ille posset dare.*

⁸⁵ Orazio sembra qui riprendere il verso della satira 2.3.142: *pauper Opimius argenti positi intus et auri.*

⁸⁶ Cic. *parad.* 6.52 *Inprobi autem et avari, quoniam incertas atque in casu positas possessiones habent et plus semper adpetunt, nec eorum quisquam adhuc inventus est, quoi, quod haberet, esset satis, non modo non copiosi ac divites, sed etiam inopes ac pauperes existimandi sunt.*

secondo la legge di natura» (*magnae sunt lege naturae composita paupertas*). L'espressione oraziana *magnas inter opes inops* trova inoltre un preciso parallelismo con l'epistola senecana 74⁸⁷, ma anche con la *Consolatio ad Helviam*⁸⁸, in cui la povertà *in summis opibus* coincide con il negativo superamento del *naturalis modus*⁸⁹. Ancora un'affinità tematica ed espressiva è percepibile sia con l'epistola 119.9, prima menzionata, sia con le parole pronunciate da Demetrio nel *De beneficiis* 7.8.6⁹⁰, dove si definisce *pauper* chi è associato a grandi ricchezze, ma è caratterizzato anche da altrettanta avidità.

Nell'Ode 3.16, il rifiuto di quanto Mecenate potrebbe ancora offrire non implica comunque la pratica di un'*importuna pauperies*, con una precisazione che, dopo la punta che oso definire cinica dei vv. 21 sg., riallinea l'ode sul regime del giusto mezzo, sui binari di quell'*aurea mediocritas*, proclamata anche nella conclusione dell'ode (vv. 43-44 *bene est cui deus obtulit / parca quod satis est manu*). Con l'espressione *bene est* definita da Nisbet e Rudd «of contentment»⁹¹, Orazio proclama felici quanti infatti ricevono dal dio, *parca manu*, cioè con generosità limitata, *quod satis*, a indicare l'ideale assoluto di moderazione. I due versi sembrano non a caso rievocati nell'epistola 1.2.46, dove il termine del desiderio è fissato nell'aver avuto in sorte «quanto basta»: *quod satis est cui contingit, nil amplius optet*.

La Penna, in un paragrafo del suo saggio *Orazio e la morale mondana europea*, significativamente intitolato *Satira e diatriba: l'instabilità della morale oraziana*⁹², mette bene in luce la posizione del poeta rispetto all'*αὐτάρκεια* propugnata dal cinismo, e propagata nella predicazione diatribica, e la *μετριότης*, «la morale dell'uomo della classe media che si gode la vita con misura e con gusto»⁹³. Nella dialettica tra la morale del giusto mezzo e quella che propugna l'assoluta libertà interiore, lo studioso rileva un «equilibrio precario», un'ambiguità che deriva dalla volontà del poeta di «mondanizzare» un'*αὐτάρκεια*, che, diversamente che per i Cinici, come anche per Democrito, ha abbandonato il suo «sbocco trascendente», per integrarsi in una «società retta dalle classi agiate». Tuttavia, come intuisce La Penna, in tale operazione di mondannizzazione è impossibile non scorgere tracce e momenti di inquietudi-

⁸⁷ Cfr. Sen. *epist.* 74.4 *Occurrent, quod genus egestatis gravissimum est, in divitis inopes*.

⁸⁸ *Ad Helv.* 11.4 *Qui continebit itaque se intra naturalem modum, paupertatem non sentiet; qui naturalem modum excedet, eum in summis quoque opibus paupertas sequetur*.

⁸⁹ Nell'epistola 20.10 dopo l'esempio di Demetrio-testimone della verità, in una sorta di apologia della propria situazione personale, chi riesce a essere *in divitiis pauper*, è invece esaltato, con un impiego dei termini *divitiae-pauper*, che non implica nessun rovesciamento semantico da intendersi sul piano morale, ma che allude piuttosto all'attitudine stoica di rimanere poveri, anche se circondati dalle ricchezze: *“Quid ergo? non licet divitias in sinu positas contemnere?” Quidni liceat? Et ille ingentis animi est qui illas circumfusas sibi, multum diuque miratus quod ad se venerint, ridet suasque audit magis esse quam sentit. Multum est non corrumpi divitiarum contubernio; magnus ille qui in divitis pauper est*.

⁹⁰ Sen. *benef.* 7.8.6 *Cum bene ista, per quae divitias suas disposuit ac fudit, circumspexerit superbumque se fecerit, quidquid habet, ei, quod cupit, comparet: pauper est*.

⁹¹ Nisbet e Rudd, *A commentary*, cit., p. 211.

⁹² La Penna, *Saggi*, cit., pp. 54 sgg.

⁹³ Ivi, p. 60.

ne, alimentati dalla consapevolezza che l'integrazione sociale è possibile solo se l'assoluta libertà interiore viene inibita e sacrificata. Nella satira di Ofello lo studioso individua la prova migliore di questo «compromesso non cosciente»⁹⁴. Se, come credo, sono invece le *Epistulae* a rappresentare l'esempio più chiaro della tensione contraddittoria che ne deriva, è alla luce della medesima inquietudine che, nell'Ode 3.16, sarà da interpretare l'oscillazione tra la volontà di militare *nudus* nei *castra* di quanti non desiderano nulla, e l'adagiarsi nella quantità del giusto mezzo, che rifugge dall'*importuna pauperies*. Anche Seneca, nel passo del *De beneficiis* 7.2.4 sopra menzionato, dove si descrive il *sapiens* che non desidera niente e possiede tutto, proclama un αὐτάρκεια che sembra deliberatamente distanziarsi da quella morale del *parvo vivere* di ofelliana memoria, che pure viene tanto spesso elogiata dal filosofo come corretto e assennato criterio di vita. D'altronde, ritengo che, per Seneca, un simile 'equilibrio precario', una simile tensione contrastiva sia individuabile – ne abbiamo più volte fatto menzione, nel corso della dissertazione – nell'adesione indiscussa a uno stoicismo, in cui tuttavia emerge un elemento radicale, che talvolta devia dall'ossequiare un comportamento ortodosso. Non sarà un caso che, anche nel *De tranquillitate animi* 8, dopo la parentesi cinico-diatribica suggellata dalla citazione di Bione, dall'*exemplum* di Diogene e dalla metafora bellica, per cui si è rilevato un parallelo in Telete⁹⁵, Seneca sembra ammorbidire il tono dell'*admonitio*, professando, per la *pecunia*, un *modus* che non scivoli nella povertà, ma che non sia da essa distante, come lo stesso Orazio avrebbe potuto consigliare: 8.9 *optimus pecuniae modus est qui nec in paupertatem cadit nec procul a paupertate discedit*.

3. La citazione oraziana dell'epistola 86: costruzione di una tecnica satirica

L'epistola 86⁹⁶, la prima lettera in cui Seneca inserisce una citazione oraziana⁹⁷, è una variegata composizione che prende le mosse da un'esperienza concreta: la visita alla villa di Scipione Africano, a Literno. Il verso oraziano si inserisce in una sorprendente costruzione retorica modulata su toni e registri satirici, via via intrapresi a partire da uno speculare confronto tra gli *antiqui mores* e la *luxuria* dilagante nella società contemporanea.

Dopo un *excursus* 'retorico' a metà tra i moduli di una *suasoria* e un'allocuzione rivolta da Scipione alla *res publica* (§§ 2-3 *aut Scipio Romae esse debebat aut Roma in*

⁹⁴ La Penna, *Saggi*, cit., p. 60.

⁹⁵ Cfr. *supra* pp. 59 sgg.; 184.

⁹⁶ Sull'epistola, si vedano i saggi di J. Henderson, *Morals and Villas in Seneca's Letters. Place to dwell*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; Ker, *The Deaths*, cit., *passim*; B. Del Giovane, *Scipione e l'ombra di Cicerone: a proposito dell'epistola 86*, «Prometheus», 38, 2012, pp. 155-174, che si concentra sugli echi ciceroniani dell'epistola; il capitolo dedicato alla lettera nel recente volume di Costa, *Quod olim*, cit., pp. 225 sgg.; il contributo di V. Rimell, *The best a man can get: Grooming Scipio in Seneca Epistle 86*, «Classical Philology», 108/1, 2013, pp. 1-20; Ead., *The closure of the spaces in Roman Poetics*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 178-198 e *passim*.

⁹⁷ Cfr. Berthet, *Sénèque*, cit., pp. 941 sg.

libertate. “*Nihil*” inquit “*volo derogare legibus*” [...]”⁹⁸, Seneca formula una dettagliata descrizione architettonica della villa, che mette in rilievo la corrispondenza tra l’*austeritas* dell’edificio e la purezza morale del suo proprietario (§ 4 *Vidi villam* [...]).

A questo punto, ispirato dal *balneolum angustum, tenebricosum* appartenuto al condottiero, Seneca opera un confronto tra le abitudini dell’uomo, in piena sintonia con il vigore e la forza morale che caratterizza il *mos maiorum*, e la corruzione dei costumi dei contemporanei. Dopo descrizioni di ambienti lussuosi e riflessioni sulla gestione dei *balnea* contemporanei (§§ 5-11), Seneca traccia un ultimo spietato confronto tra l’esasperata attenzione che gli uomini della sua generazione rivolgono all’igiene del corpo, e la rude virilità, che contraddistingueva invece le abitudini igieniche degli antichi.

I toni satirici sembrano già annunciati da una vera e propria battuta rivolta ai gaudenti romani, sulla possibilità di «lavare vivi» gli schiavi nell’acqua bollente dei *balnea*, che, per la punta di sarcasmo espresso, ha fatto pensare a uno stile anticipatamente giovenaliano⁹⁹: § 10 *hanc quae nuper inventa est similis incendio, adeo quidem ut convictum in aliquo scelere servum vivum lavari oporteat*. Per il filosofo tuttavia, la vena satirica non è motivata da un’accesa *indignatio* per un sistema valoriale che non corrisponde più ai valori tradizionali, cioè da una «concreta protesta sociale»¹⁰⁰, come sarà in seguito per Giovenale, né coincide con il riso disinvolto e tollerante di Orazio. Posto che il *sapiens*, come si era espresso nel *De tranquillitate animi*, non può essere urtato dalle turpitudini umane, nei confronti delle quali non può che dimostrarsi indulgente, esibendo una serena accettazione (*tranq.* 15.5 *placide accipere*), la *pointe* sarcastica senecana è motivata non perché gli eccessivi comportamenti dei contemporanei, votati al lusso più sfrenato, sono sentiti alla stregua di sperequazioni sociali, ma in quanto agiscono *contra naturam* e si pongono d’ostacolo all’imperturbabilità dell’*animus*. Ecco allora che al «vibrante impeto parentico dell’apostolo stoico»¹⁰¹ è concesso avvalersi di un sarcasmo – talvolta neppure troppo sottile –, che ha come unico scopo di *admonere* sulla pericolosità che la *luxuria* e le *voluptates* rappresentano nel percorso compiuto dal *proficiens* verso la virtù. Potremmo definirla un’ironia d’impostazione protrettica che, sulla scia della satira oraziana, si prescrive sì di correggere il *vitium*¹⁰², ma soltanto se il *risus* è inteso come un

⁹⁸ Per l’«ideale e solitario colloquio con la patria lontana» di Scipione, nell’epistola 86, si veda il recente contributo di R. Degl’Innocenti Pierini, *Ennio, Scipione e la patria: interpretazione e fortuna* (Virgilio, Orazio, Claudiano) di Ennio Var. 6-8 V.2 (= VI op. inc. Sk.), «Sileo», 39, 2013, pp. 124 sgg.

⁹⁹ «*Might, if in verse, easily pass for a remark of Juvenal’s*», A.H. Weston, *Latin Satirical Writing Subsequent to Juvenal*, Press of the New Era of Printing Company, Lancaster, 1915, p. 180.

¹⁰⁰ Bellandi, *Etica*, cit., pp.10; 23 e *passim*.

¹⁰¹ Cfr. Mazzoli, *Seneca e la poesia* (A), cit., p. 234.

¹⁰² Efficace ed esemplificativa l’osservazione di Labate, *Il sermo*, cit., p. 431 su Orazio satirico che «invece di attaccare le persone nei loro vizi, critica il vizio nelle persone»; significativa è anche la sostanziale differenza tra i destinatari della satira oraziana – la cerchia degli amici – bisognosa di riconoscere e autoaffermare la propria identità morale (cfr. *ivi*, pp. 431 sg.), e il *proficiens* cui è diretto il *risus* ‘educativo’ senecano.

efficace, quanto sporadico, mezzo dell'*exhortatio* per raggiungere il perfezionamento morale.

Dopo il confronto tra i *balnea* lussuosi e le rustiche abitudini degli antichi, come premesso, il filosofo affronta il tema dell'eccessiva cura del corpo, che affligge i contemporanei e, a partire dal § 11, l'impostazione dell'epistola sembra non limitarsi a riprendere una topica declamatoria, se pur con la consueta rielaborazione filosofica, quanto piuttosto avvicinarsi a canoni stilistici propri della diatriba. Al pari della predicazione popolare e della satira oraziana, Seneca, con la meta-movenza di chiedere a Lucilio se immagina cosa potrebbero commentare i contemporanei (§ 12 *quas nunc quorundam voces futuras credis?*), dà voce a una seconda persona, plasma cioè un *adversarius fictus*¹⁰³. Cito qui, ad esempio della tradizione diatribica, l'esordio del frammento 4a di Telete, che prende le mosse proprio dal dare voce all'errata impressione di un ipotetico interlocutore p. 33.1-2 Hense 'Δοκεῖ μοι ἡ τῶν χρημάτων κτήσις σπάνεως καὶ ἐνδείας ἀπολύειν' («mi sembra che il possesso dei beni materiali liberi dalla povertà e dalla necessità»), cui il filosofo obietta Καὶ πῶς; «e come?», argomentando di seguito l'articolata replica. Anche nel frammento 2 Περὶ αὐταρκείας, per addurre un altro *specimen*, è menzionato il punto di vista dello stolto interlocutore, secondo cui «la povertà ha in sé qualcosa di difficile e penoso» (pp. 13.13-14.1 Ἄλλ' ὁμῶς δοκεῖ μοι ἔχειν τι ἢ πενία δυσχερὲς καὶ ἐπίπονον). Per quanto riguarda i *Sermones* oraziani, come accennato, sono soprattutto le prime tre satire del I libro a mostrare un andamento diatribico, in cui è decisiva la fitta dialettica stabilita tra il punto di vista del poeta e le affermazioni contrastive e provocatorie della *vox ficta*¹⁰⁴. Sia qui sufficiente citare l'affermazione dell'interlocutore, presente in *serm.* 1.1.63, in cui si sostiene che la quantità di denaro posseduto definisce la misura del valore umano: “*nil satis est*” *inquit*, “*quia tanti quantum habeas sis*”, riflessione, questa, che riflette una tradizione diatribica, attestata per Bione¹⁰⁵ e riproposta anche da Seneca¹⁰⁶, e a cui Orazio risponde con la movenza di rivolgersi a un terzo ipotetico ascoltatore “*quid facias illi? Iubes miserum esse [...]*”.

¹⁰³ Sull'*adversarius fictus* in Seneca, utile il contributo di C. Codoñer, *El adversario ficticio en Séneca*, in J. Oroz Reta (a cura di), *Corollas Philologicas in honorem Iosephi Guillen Cabañero*, «Helmantica», 34 (103-105), 1983, pp. 131-148, dove la studiosa analizza come Seneca formuli varie tipologie di obiezioni (introdotte da *at*, *sed*, o *tamen*, da *aliquis* ecc.); Fuentes González, *Les diatribes*, cit., 57 sg. e *passim*.

¹⁰⁴ Si veda Freudenburg, *The walking*, cit., pp. 7 sgg., che si concentra sulle tecniche satiriche oraziane, anche in relazione alle movenze dialogiche dei componimenti, con un'attenzione particolare all'influenza diatribica di determinate satire.

¹⁰⁵ Fr. 42b Kind. Βίων ἔλεγεν, ὥσπερ τὰ φαῦλα τῶν βαλλαντιῶν, κἄν μηδενὸς ἦ ἄξια, τοσοῦτου ἔστιν ἄξια ὅσον ἐν ἑαυτοῖς τὸ νόμισμα ἔχουσιν, οὕτω καὶ τῶν πλουσιῶν τοὺς οὐδενὸς ἄξιους καρποῦσθαι τὰς ἄξιας ὧν κέκτηνται; cfr. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., p. 251 per i passi citati relativamente al tema.

¹⁰⁶ Sen. *epist.* 87.18 *Fiscus tanti est quantum habet; immo in accessionem eius venit quod habet. Quis pleno sacco ullum pretium ponit nisi quod pecuniae in eo conditae numerus effecit? Idem evenit magnorum dominis patrimoniorum: accessiones illorum et appendices sunt. Quare ergo sapiens magnus est? quia magnum animum habet. Verum est ergo quod contemptissimo cuique contingit bonum non esse; si veda G. Barabino, *Seneca e gli gnomologi greci sulla ricchezza*, in *Argentea aetas. Studi in memoria di E.V. Mar-**

Nel caso dell'epistola 86, la *vox adversaria* si fa portavoce dell'opinione dell'uomo odierno, che, dando prova della sua stoltezza, asserisce di non invidiare Scipione: § 12 "*non invidio Scipioni: vere in exilio vixit qui sic lavabatur*". Dopo aver risposto a tale interlocutore (*immo, si scias, non cotidie lavabatur* [...]), Seneca sembra additare e coinvolgere nel dialogo un'ulteriore e generica persona, di cui viene esposto un ennesimo negativo punto di vista, in cui è constatata la 'sozzura' fisica degli antichi: *hoc loco dicit aliquis: "liquet mihi inmundissimos fuisse"*. Ecco che il filosofo risponde puntuale anche a questa seconda provocazione, prima con una nuova domanda (*quid putas illos oluisse?*), e poi con l'elenco dei valori che metaforicamente trasudano dall'afrore dei *maiores: militia, labor, vir* [...].

La Penna¹⁰⁷ scrive parole importanti sul «movimento dialogico» della satira oraziana, individuandone i momenti più riusciti nella satira 1.1, contro l'avarizia, e nella consultazione di Trebazio Testa, nella satira 2.1. Lo studioso, nello specificare che tuttavia il movimento dialogico, nella tradizione diatribica, non è sempre stato vivace come in Orazio, ritiene che in certi casi «l'interlocutore sarà stato evanescente, come lo è, ad esempio, nei dialoghi di Seneca»¹⁰⁸. Per quanto riguarda le *Epistulae ad Lucilium*, invece, ritengo che il «movimento dialogico» si arricchisca di una nuova linfa, conferita proprio dalla natura epistolare dell'opera. Se l'interlocutore del filosofo è naturalmente Lucilio, come anche l'umanità tutta, bisognosa di intraprendere il difficile cammino verso la saggezza, ecco che, in passi in cui è ravvisabile la movenza dialogica, espressa nelle parole dell'*adversarius* o nei movimenti responsivi di Seneca, sembra naturale anche intravedere la figura del destinatario dell'*exhortatio* senecana, che viene così addirittura stilizzato a interlocutore *fictus* del dialogo tipicamente diatribico.

Per tornare al testo dell'epistola 86, se, come afferma Mazzoli, «nell'opera del Venosino, il filosofo incontra la più brillante valorizzazione latina del *genus Bio-neum*»¹⁰⁹, ecco che, nell'economia stilistica di un discorso che sembra aver assunto toni e movenze proprie della tradizione satirico-diatribica, una citazione di Orazio 'sermoneggiante' acquista un'indubbia importanza. Evidentemente il tema della cura del corpo, difetto morale che riguarda più da vicino l'uomo, induce il filosofo ad assumere un registro che vira verso i toni della predicazione diatribica, avvalendosi dell'impostazione dialogica sopra citata in cui si confrontano le abitudini dei contemporanei e quelle di Scipione. A questo punto, se è vero che i *Sermones* oraziani rappresentano una mediazione fondamentale tra Seneca la diatriba, l'intuizione di Mazzoli sull'indubbio effetto catalizzatore esercitato dal «bionismo» di Orazio¹¹⁰ sulla memoria poetica di Seneca, ci trova quanto mai d'accordo, poiché, a coronamento di queste movenze diatribiche, arriva puntuale una citazione dalla satira 1.2 di Ora-

morale, Istituto di Filologia classica e medievale, Genova 1973, pp. 70 sg. dove si ipotizza l'uso di uno gnomologio in cui Seneca potesse aver reperito la *chreia* di Bione.

¹⁰⁷ Cfr. La Penna, *Saggi*, cit., p. 58.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Mazzoli, *Seneca e la poesia* (A), cit., p. 238.

¹¹⁰ Id. *Seneca*, cit., p. 63.

zio, versi ripetuti dal poeta anche nella satira quarta. La citazione avviene dopo l'affermazione paradossale sulla crescita della sporcizia morale, incrementatasi a seguito dell'invenzione dei *balnea* (§ 12 *postquam munda balnea inventa sunt, spurciores sunt*). A questo punto Seneca, giunto quasi a conclusione del dialogo satirico, chiama in causa il Venosino, domandando all'interlocutore "*descripturus infamem et nimiis notabilem deliciis Horatius Flaccus quid ait?*". Una prima considerazione è da rivolgere all'uso del verbo *describo*, termine del linguaggio pittorico, divenuto quasi tecnico della satira per indicare il gesto di «bollare qualcuno»¹¹¹, impiegato in maniera paradigmatica proprio da Orazio nell'esordio della quarta satira. I commediografi greci – Eupoli, Cratino e Aristofane – vengono citati dal poeta per la libertà di cui godevano nell'esercitare l'ὄνομαστὶ κωμῳδεῖν, a cui si richiama la satira, nei confronti di chiunque avesse meritato di essere messo alla berlina, per i propri difetti morali: *Eupolis atque Cratinus Aristophanesque poetae / atque alii quorum comoedia prisca virorum est, / si quis erat dignus describi, quod malus ac fur, / quod moechus foret aut sicarius aut alioqui / famosus, multa cum libertate notabant*. La valenza tecnica satirica, attribuita dal filosofo al verbo *describere*, è in primo luogo confermata dall'impiego in *epist.* 120.21 in cui, dopo la lunga citazione oraziana, che analizzeremo tra breve, Seneca ribadisce che gli uomini sono perfettamente corrispondenti alla descrizione di Orazio, mai uguali e neppure simili a sé stessi (*Homines multi tales sunt, qualem hunc describit Horatius Flaccus, numquam eundem, ne similem quidem sibi*).

In *epist.* 95.65¹¹², Seneca, in un passo approfondito nel primo capitolo, tra i metodi insegnati da Posidonio per la conquista della saggezza, riferisce anche quello «della descrizione di ogni virtù», definita *ethologia* da Posidonio (*descriptionem cuiusque virtutis*)¹¹³, improntato a suggerire segni e caratteristiche di *vitia et virtutes* e che, a parere di Seneca, ha la stessa efficacia dei *praecepta*. È inoltre interessante notare come Seneca, nel proporre un esempio lodevole a scopo pedagogico (§ 66 *proponamus laudanda*), citi poco dopo la descrizione del puledro purosangue, contenuta in *georg.* 3.75. L'affermazione di Seneca al § 69 *Vergilius noster descripsit virum fortem*, sembra quasi formulare un rovesciamento della funzione satirica, poiché, dall'*exemplum* additato, deve scaturire un'*imitatio* utile per il raggiungimento della virtù¹¹⁴.

¹¹¹ Cfr. Hor. *epist.* 2.1.154 *Quin etiam lex / poenaque lata, malo quae nollet carmine quemquam / describi*; Accio fr. 12 Fun. *Describere in theatro perperos / popularis*; Cic. Pis. 68 *Non me Hercules contumeliae causa describam quemquam, praesertim ingeniosum hominem atque eruditum, cui generi esse ego iratus ne si cupiam quidem possum*.

¹¹² Sen. *epist.* 95.65 *Ait utilem futuram et descriptionem cuiusque virtutis; hanc Posidonius "ethologian" vocat, quidam "characterismon" appellant, signa cuiusque virtutis ac vitii et notas reddentem, quibus inter se similia discriminantur*.

¹¹³ Per un'analisi del passo, cfr. R. Gazich, *Strategie figurali nella Phaedra di Seneca*, in Id. (a cura di), *Il potere e il furore. Giornate di studio sulla tragedia di Seneca*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 111 sgg.; Bellincioni, *Lucio Anneo Seneca*, cit., pp. 321-324; Schafer, *Ars*, cit., pp. 109 sgg.

¹¹⁴ Per un uso di *describo* in relazione a Caligola, «descritto» ma anche «additato» nella *passio* dell'ira, cfr. *ira* 3.19.5 *Non enim Gai saevitiam sed irae propositum est describere*.

Tornando all'epistola, la citazione vera e propria – *Pastillos Buccillus olet* – oltre a conferire una nota di scanzonata vivacità, fornisce un valido *exemplum* della tipologia umana ossessionata dalla cura per l'igiene personale. Tuttavia è l'efficacia della tecnica compositiva a lasciarci del tutto sorpresi. Il verso di Orazio si inserisce infatti in un contesto già di per sé satirico per tutte le caratteristiche finora enunciate, e la citazione con il personaggio di Buccillo/Rufillo, dedito all'uso di pasticche per profumare l'alito, è in perfetta armonia e continuità con l'impostazione stilistica che bolla un certo tipo di figura contemporanea. Ma citare Orazio significa anche sigillare una scelta stilistica e riconoscere al poeta una sorta di primato sull'osservazione dei *vitia* morali. Tale riconoscimento, come abbiamo accennato, non presuppone tuttavia una pari stima dello stile letterario del poeta, ispirato da una *musa pedestris* inaccettabile per il rigore stoico.

Dopo l'emistichio di Orazio, l'andamento satirico si fa ancora più interessante, perché sembra quasi che Seneca risponda alla citazione, rivolgendosi e solleticando l'interlocutore, affinché «consideri un Buccillo», in relazione ai tempi contemporanei: § 13 *dares nunc Buccillum*. Ecco che l'*exemplum* della satira trova così piena integrazione argomentativa e, poco dopo, la memoria poetica del filosofo recupera anche il secondo emistichio del verso oraziano, ma senza una citazione diretta e affermando soltanto che un *Buccillus*, per i tempi odierni, è fin troppo rustico, tanto da prendere il posto del *Gargonius* che Orazio gli aveva contrapposto: *proinde esset ac si hircum oleret, Gargonii loco esset, quem idem Horatius Buccillo opposuit*.

L'*exemplum* del Venosino diviene così oggetto di un rovesciamento e poi di un superamento, poiché Seneca, una volta sfruttata la forza stilistica della citazione, si rende conto che non è più sufficiente a rendere la gravità dei *vitia* morali contemporanei. Oltrepassato il testo oraziano, Seneca ha lo spunto per un'ultima riflessione sulle cattive abitudini di quanti peccano di *mollitia*.

Una breve parentesi va inoltre aperta sul cambiamento che Seneca apporta al nome presente nel verso oraziano¹¹⁵, da *Rufillus* in *Buccillus*. Il fatto che tutti i codici senecani riportino il nome *Buccillus* ha fatto pensare che il filosofo disponesse di una tradizione oraziana più antica¹¹⁶, o che, più semplicemente, guardasse a un testo diverso da quello che poi è stato tramandato dai manoscritti oraziani. Escluderei anche un errore di memoria, poiché appare evidente che Seneca, in questa fase della propria vita, stesse effettivamente rileggendo le *Satire* oraziane, e che dunque difficilmente avrebbe potuto confonderne il testo.

Seneca, a mio avviso, potrebbe aver cambiato il nome non senza una ragione precisa. *Buccillus* è un nome che non si trova in nessun altro testo latino: soltanto tre iscrizioni lo riportano, di cui una ha la variante femminile *Buccilla*. Dunque il nome non può essere suggerito dall'uso diffuso, o dal fatto che si trovasse in qualche conte-

¹¹⁵ Cfr. Hor. *serm.* 1.2.27 e 1.4.92; Henderson, *Morals*, cit., p. 117 parla di «misquotation», ripreso da Gowers, *Horace*, cit., p. 96; sul passo anche Rimell, *The best*, cit., p. 9.

¹¹⁶ Cfr. F. Vollmer, *Die Überlieferungsgeschichte des Horaz*, «Philologus», Supplementum 10/2, 1905, pp. 265 sg.

sto letterario-poetico particolare. Stok¹¹⁷ ipotizza che il filosofo «abbia ripreso intenzionalmente il *proverbium* in una forma trivializzata», dove il nome parlante *Buccillus*, vicino alla maschera dell'atellana *Bucculus*, sembra più adatto a esprimere la stoltezza del personaggio. Sono d'accordo nel mettere in evidenza la connessione con la maschera che designava lo sciocco, così chiamata per il disegno con l'enorme bocca, forse per rappresentare l'avidità, o, più semplicemente, la stupidità a essa connessa¹¹⁸. Tuttavia, diversamente da Stok, che ipotizza l'esistenza di una «trivillizzazione» del verso, nota a Seneca, sarei più propensa a ipotizzare che il cambio di nome fosse suggerito al filosofo dal proprio gusto satirico.

Ullmann¹¹⁹ ritiene che il nome *Buccillus* sia inconsciamente suggerito a Seneca dalla parola «caprone» (*hircus*), poco dopo citata nel verso oraziano. Seneca afferma che se *Buccillus* fosse vissuto ai suoi tempi, gli si sarebbe imputato l'odore di caprone, come accadeva con Gargonio. Ullmann tenta di dimostrare come, a fianco alla parola latina *bucca*, «guancia», dovesse in qualche maniera esistere un'altra parola *bucca*, che mantenesse il significato di «caprone», derivata da una parola celtica che indicava l'irco, il becco, e che sarebbe passata anche al germanico, da cui oggi l'inglese *bock* e il tedesco *buck*: la celebre filastrocca riportata da Petronio in *Sat.* 64.12 "*bucca, bucca, quot sunt hic?*", corrispondente al ritornello che accompagna il gioco di mettersi a cavalcioni sulle spalle di un compagno, facendo indovinare quante dita della mano si sono alzate, sarebbe per lo studioso una conferma di questo legame semantico¹²⁰. In questo modo, per Ullmann, Seneca, sentendo l'affinità semantica tra l'*hircus* del verso oraziano e il *Bucco*, sostituirebbe incoscientemente il nome *Rufillus* con *Buccillus*¹²¹.

Che sia presente o meno il legame semantico con l'*hircus*, a mio avviso, preme evidenziare il raffinatissimo procedimento stilistico, che anzi definirei 'metaprocedimento', per cui Seneca possa aver pensato alla boccacciuta figura, tanto significativa per la commedia romana. Seguendo la consuetudine del teatro comico di formulare nomi sulla base di una caratteristica morale, Seneca evoca la maschera comica *Bucculus*, ispirato proprio dalla *stultitia* del personaggio oraziano. Il nome formulato non soltanto può essere così definito 'parlante', ma sembra quasi voler rappresentare in maniera esemplare il legame indissolubile tra il *sal* oraziano, satirico, e l'*Italum acetum*.

Mi sembra evidente come la 'svolta diatribica' possa aver dunque indotto Seneca a richiamare alla memoria il *sermo* di Orazio, e a impiegare il verbo tecnico più rap-

¹¹⁷ F. Stok, *La tradizione antica di Orazio*, «Rivista di cultura classica e medievale», 38, 1996, p. 72.

¹¹⁸ Per le maschere dell'atellana, cfr. W. Beare, *I Romani a teatro*, tr. it., Laterza, Bari 1993, per *Bucco*, cfr. pp. 156 sg.

¹¹⁹ B.L. Ullmann, *Bucca, Bucca*, «Classical Philology», 38, 1943, pp. 101 sg.

¹²⁰ Si vedano i commenti *ad locum* di M.S. Smith (a cura di), *Petronii Arbitri. Cena Trimalchionis*, Oxford University Press, Oxford 1975, pp. 180 sg.; G. Schmeling, *A commentary on the Satyricon of Petronius*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 267 sg.

¹²¹ «To Seneca the man who is that like a goat is a *bucco*, and so, quite unconsciously, he substituted *Buccillus* for *Rufillus*», Ullmann, *Bucca*, cit., p. 102.

presentativo del procedimento satirico (*describo*), per denotare l'azione del poeta, ancor prima di citare il verso. Ma l'allusione a Orazio, e la volontà di svelare questo raffinato gioco letterario, era forse possibile coglierle anche in passaggi dell'epistola precedenti alla citazione. Nel descrivere l'abitudine di Scipione di lavarsi «con acqua non filtrata, spesso torbida e, se c'era stato un temporale, quasi fangosa» (§ 11 *non saccata aqua lavabatur sed saepe turbida et, cum plueret vehementius, paene lutulenta*), per denotare quest'ultimo particolare dell'acqua melmosa, Seneca impiega un aggettivo a mio parere niente affatto casuale: *lutulentus*. Orazio, in *serm.* 1.4.11, aveva impiegato il medesimo aggettivo per connotare la versificazione di Lucilio (*cum flueret lutulentus, erat quod tollere velles*), riprendendo l'immagine cara alla polemica letteraria callimachea della corrente che trascina con sé fango e sozzura (*hymn.* 2.108). Orazio indirizza la propria critica letteraria verso Lucilio, emblema del poeta arcaico *durus* a comporre i versi, cui manca la raffinatezza e il *labor limae*, incapace infine di sopportare il *labor scribendi*¹²². Se l'aggettivo *lutulentus* sancisce così l'accusa di prolissità rivolta ai poeti arcaici, Seneca sembra deliberatamente capovolgere la questione. Per il filosofo infatti, seguendo il consueto rovesciamento semantico, per cui parole dall'accezione normalmente negativa assumevano, in contesti molto significativi e quasi provocatori, una connotazione positiva, l'aggettivo *lutulentus* ha certamente il significato di «fangoso», ma impiegato in un contesto per cui non curarsi della torbidezza dell'acqua significava tenersi lontano dalle lusinghe dei piaceri e mantenere salda la volontà di fortificare l'*animus*, avvalendosi, senza riserve, della ruvidezza arcaica dell'ambiente circostante. Come Orazio, anche Seneca non ama i poeti arcaici, né le tendenze arcaizzanti della lingua contemporanea, come è stato ampiamente dimostrato dal Setaioli¹²³. Il filosofo criticherà l'amato Virgilio per aver imitato Ennio, non rompendo con la tradizione precedente, e l'unico valore che la lingua arcaica può dimostrare è quello di mantenere inalterati i legami con le primitive strutture del linguaggio¹²⁴. Se dunque, nell'aggettivo *lutulentus* c'è un'allusione a Orazio, come credo, si tratta di una sorta di provocazione che implica e si appella al giudizio morale, piuttosto che alle questioni stilistiche. Ai *maiores* Seneca riconosce sane abitudini che coincidono con la possibilità di esercitare la virtù, intraprendendo quella guerra che i *proficientes* devono necessariamente combattere contro le *voluptates*.

¹²² Cfr. Hor *serm.* 1.4.6 sgg. *Hinc omnis pendet Lucilius, hosce secutus, / mutatis tantum pedibus numerisque, factus, / emunctae naris, durus componere versus. / nam fuit hoc vitiosus: in hora saepe ducentos, / ut magnum, versus dictabat stans pede in uno; / cum flueret lutulentus, erat quod tollere velles; / garrulus atque piger scribendi ferre laborem, / scribendi recte [...].*

¹²³ Setaioli, *Facundus*, cit., pp. 220-231.

¹²⁴ Ivi, pp. 228 sgg.

4. Tra moralismo diatribico e *sal niger* oraziano: la citazione dell'epistola 119

L'epistola 119, che manca a tutt'oggi di un commento, offre a mio parere un eccezionale esempio di come l'adesione a una morale austera e radicale, vicina allo stoicismo cinicheggiante delle origini e professata da Seneca anche attraverso l'impiego di immagini e motivi tradizionali della diatriba, trovasse una valida *σφραγίς* poetica anche nel *sermo* oraziano.

La lettera, come afferma Mazzoli¹²⁵, sviluppa il tema «caro alla diatriba, della vera ricchezza che consiste non nell'avere di più, ma nel non avere bisogno di nulla» e, già nell'*incipit*, quella scorciatoia per la massima ricchezza che Seneca intende mostrare a Lucilio (§ 1 *ad maximas te divitias compendiaria ducam*)¹²⁶ sembra invocare e programmaticamente alludere al retroterra cinico, che caratterizza l'intera epistola. Che la filosofia cinica fornisse in primo luogo un sostegno pratico, un'utilità concreta nel facilitare e accorciare il percorso verso la *sapientia*, l'abbiamo visto emergere in primo luogo dalla definizione che associa il cinismo a una «scorciatoia verso la virtù»¹²⁷. Come più volte asserito nel corso di questa dissertazione, a sancire l'insegnamento cinico che semplifica e «abbrevia» il *profectus virtutis*, troviamo anche la figura di Demetrio che, in *epist.* 62.3, con la medesima inversione paradossale operata nell'epistola 119, identifica la strada più breve per raggiungere le ricchezze, con il disprezzo delle ricchezze stesse: *divitiae: brevissima ad divitias per contemptum divitiarum via est*. Una citazione catoniana, che suggerisce di prendere come creditori soltanto sé stessi¹²⁸ (§ 2 *paratum tibi creditorem dabo Catonianum illud, a te mutuum sumes*)¹²⁹, diviene funzionale per formulare un invito all'autosufficienza, dimensione che coincide anche con l'ideale del limite, qui suggerito dall'avverbio *satis: quantulumcumque est, satis erit si, quidquid deerit, id a nobis petierimus*.

L'interpretazione e l'adesione a un'αὐτάρκεια, in cui è evidente la prerogativa cinica del μηδενὸς δεῖσθαι, è chiarita appena dopo, con l'affermazione che mette sullo stesso piano la mancanza di desiderio e di possesso: *nihil enim, mi Lucili, interest utrum non desideres an habeas*.

Come osservato nel primo capitolo, nel *De tranquillitate animi* 8.8, in un contesto in cui l'esortazione a rinunciare ai patrimoni è corroborata da una citazione di Bione¹³⁰, e in cui protagonista assoluto è Diogene Cinico, ritroviamo il medesimo appello a dipendere esclusivamente da sé stessi: *Quanto ille felicior, qui nihil ulli debet nisi cui facillime negat, sibi!* In tutto il capitolo *de patrimoniis* Seneca aveva insistito sulla condizione di beatitudine vissuta da Diogene, con il ricorrere a un lessico dalla sfera semantica della felicità-gioia (§§ 3 *laetior*; 4 *felix*; 5 *felicitas*; 6 e 8

¹²⁵ Mazzoli, *Le Epistulae*, cit., p. 1884.

¹²⁶ Vedi *supra* p. 195.

¹²⁷ Cfr. D.L. 6.104 ὅθεν καὶ τὸν κυνισμόν εἰρήκασι σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν; 7.121 εἶναι γὰρ τὸν κυνισμόν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν.

¹²⁸ Cfr. *supra* pp. 41 e nota 129; 119 e nota 254.

¹²⁹ Citazione, presente anche nel *De beneficiis* 5.7.6 (= fr. 13 J.) *Quod tibi deerit a te ipso mutuare*.

¹³⁰ Vedi *supra* pp. 47 sgg.

felicior) e, anche nell'epistola 119, se da una parte l'*infelix luxuria* provoca tormenti dannosi (§ 14 *infelicis luxuriae ista tormenta sunt*), la conseguenza del non desiderare e del non possedere rappresenta invece l'affrancamento da ogni sofferenza (§ 2 *summa rei in utroque eadem est: non torqueberis*). Al § 11, dopo la descrizione delle ricchezze che abbagliano il popolo¹³¹, la *felicitas* esteriore dei ricchi è contrapposta a chi è *beatus introsus*, sottratto alla moltitudine e protetto dai colpi della fortuna, a voler esaltare, grazie all'impiego dell'avverbio *introsus*, la dimensione interiore come unico spazio possibile per la realizzazione della *virtus* (*Omnium istorum felicitas in publicum spectat: ille quem nos et populo et fortunae subduximus beatus introsus est*). Sulla base della logica paradossale, che risemantizza i concetti di povertà e ricchezza, attraverso il rovesciamento delle affermazioni dell'*adversarius fictus*, Seneca definisce veramente ricco chi, privo di bisogni, si sottrae alla possibilità di perdere le *divitiae* (§ 5 *Ita tu pauperem iudicas cui nihil deest? "Suo" inquis "et patientiae suae beneficio, non fortunae". Ideo ergo illum non iudicas divitem quia divitiae eius desinere non possunt?*), e anche in *tranq.* 8.4, dopo l'*exemplum* di Diogene «che fece in modo che nulla potesse essergli strappato», la *securitas animi* del filosofo, agli occhi del volgo, viene confusa e associata a uno *status* di povertà: *Vidit hoc Diogenes, vir ingentis animi, et effecit ne quid sibi eripi posset. Tu istud paupertatem, inopiam, egestatem voca, quod voles ignominiosum securitati nomen impone*. Citando ancora l'*epist.* 62.3¹³², Seneca dichiara di ammirare Demetrio Cinico, presentato qui *seminudus*, proprio per aver autopicamente constatato che a lui «non manca nulla»: *Quidni admirer? vidi nihil ei deesse*, con la medesima espressione – *nihil alicui deesse* – impiegata in *epist.* 119, per descrivere la condizione di chi appare povero agli occhi dello stolto. Centrale nell'epistola è il ruolo rivestito dalla natura, definita *contumax*, nel segnare pervicacemente il discrimine tra i bisogni necessari e i *supervacua*¹³³. Con il ricorrere di *satis*¹³⁴, «l'avverbio del *modus*», citando Citti¹³⁵ e della tradizione satirica, a partire da Lucilio¹³⁶, Seneca ammonisce sull'importanza di accontentarsi di «ciò che basta», identificando questo ideale di moderazione con le esigenze della natura: § 8 *quod naturae satis est homini non est*.

¹³¹ Sulle ricchezze che abbagliano il popolo, si veda *supra* p. 133 e nota 324.

¹³² Sen. *epist.* 62.3 *Demetrium, virorum optimum, mecum circumfero et relictis conchyliatis cum illo seminudo loquor, illum admirer*.

¹³³ Sen. *epist.* 119.3 *Nec illud praecipio, ut aliquid naturae neget — contumax est, non potest vinci, suum poscit — sed ut quidquid naturam excedit scias precarium esse, non necessarium*.

¹³⁴ Ivi, § 6 *Utrum mavis habere multum an satis? Qui multum habet plus cupit, quod est argumentum nondum illum satis habere; qui satis habet consecutus est quod numquam diviti contigit, finem; [... 7] Numquam parum est quod satis est, et numquam multum est quod satis non est. [...] Quod naturae satis est homini non est. [...] 12] Nihil ergo monuisse te malim quam hoc, quod nemo monetur satis, ut omnia naturalibus desideriis metiaris, quibus aut gratis satis fiat aut parvo*.

¹³⁵ Citti, *Motivi oraziani*, cit., p. 78.

¹³⁶ Cfr. Lucil. 203-205 M. *Nam si, quod satis est homini, id satis esse potisset, / hoc sat erat; nunc cum hoc non est, qui credimus porro / divitias ulla animum me explere potisse?*; 558 M. *denique uti stulto nil sit satis, omnia cum sint*.

Se, in una delle prime epistole senecane – la 2.6 –, Seneca individuava il limite della ricchezza (*divitiarum modus*) in primo luogo in ciò che è necessario, e poi in ciò che basta (*primus [scil. modus] habere quod necesse est, proximus quod sat est*), in una composizione più tarda, che riflette una programmatica *austeritas*, come l'epistola 119, il *necessarium* e il sufficiente non rappresentano più due fasi conseguenti dell'apprendimento morale, ma sono in perfetta coincidenza.

Questa riflessione sull'importanza di non *excedere* i limiti della natura, induce Seneca a plasmare un sapiente costruito stilistico in cui l'esortazione ad assecondare lo stimolo naturale e fisiologico della fame e della sete è sviluppata attraverso il ripercorrere i più comuni *topoi* diatribici di frugalità¹³⁷. Tra le possibilità mostrate per placare la fame, l'opposizione tra il pane *siligineus* e *plebeius* ci porta a seguire le tracce di una dicotomia alimentare divenuta topica e abbracciata specialmente dal moralismo di Varrone. Nei *Logistorici*, il Reatino sviluppa il medesimo tema della fame e della sete che rendono appetitosi anche i cibi più semplici, a tal punto da rendere *siligineus* un *panis cibarius*, che rappresenta lo stesso modello di frugalità alimentare del *panis plebeius*, presentato in *epist.* 119: fr. 28 B. *Vel maxime illic didici, esse sitiendi theriacam mulsum <et> esurienti panem cibarium siligineum et exercitato somnum suavem.*

Tornando all'epistola 119, il catalogo dei modi con cui si può estinguere la sete ricalca dapprima l'immagine dell'acqua attinta da un lago, e poi dell'acqua raffreddata e diluita con la neve, motivo, questo, che, presentato in coppia con la focaccia ricoperta di miele, è presente nelle parole della Povertà personificata, nel passo bioneo (fr. 17 Kind.), tramandatoci da Telete nel fr. 2, pp. 7.10-8-2 Hense ἡ πεινᾶ τις πλακοῦντα ἢ διψᾶ χιόνα; ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τρυφήν ζητοῦσιν ἄνθρωποι, ma è reperibile anche nella tradizione socratica¹³⁸. In particolare, il *topos* è presente nell'*Apologo di Eracle al bivio*, cui abbiamo accennato nel precedente capitolo¹³⁹. In Xen. *Mem.* 2.1.30, Ἀρετή apostrofa Κακία, accusandola di estinguere la sete con vini pregiati e di ricercare, in estate, la neve (ἴνα δὲ ἡδέως πίης, οἴνους τε πολυτελεῖς παρασκευάζῃ καὶ τοῦ θέρου χιόνα περιθέουσα ζητεῖς). Proprio l'uso di χιόνα potrebbe essere inoltre una conferma che, nel passo di Telete, sia da mantenere il medesimo termine tradito¹⁴⁰, piuttosto che la congettura Χῖων, che allude alla celebre tipologia di vino raffinato, proposta da Nauck e accettata da Hense. Nell'epistola 78.23, in cui, come si è visto, si riformula il *topos* della fame come miglior appetito, è invece documentata,

¹³⁷ Cfr. Sen. *epist.* 119.3 *Esurio: edendum est. Utrum hic panis sit plebeius an siligineus ad naturam nihil pertinet: illa ventrem non delectari vult sed impleri. Sitio: utrum haec aqua sit quam ex lacu proximo excepero an ea quam multa nive clusero, ut rigore refrigeretur alieno, ad naturam nihil pertinet. Illa hoc unum iubet, sitim extinguī; utrum sit aureum poculum an crustallinum an murreum an Tiburtinus calix an manus concava, nihil refert. [4] Finem omnium rerum specta, et supervacua dimittes. Fames me appellat: ad proxima quaeque porrigatur manus; ipsa mihi commendabit quodcumque comprehendo. Nihil contemnit esuriens.*

¹³⁸ Si veda Oltramare, *Les origines*, cit., p. 50 tema 31f, per la consueta raccolta di passi.

¹³⁹ Cfr. *supra* p. 172 nota 539.

¹⁴⁰ Così ritiene Fuentes González, *Les diatribes*, cit., p. 189, con relativa discussione.

con la medesima connotazione negativa di *luxuria*, l'abitudine di diluire la neve nel vino per rinfrescarlo ("O *infelicem aegrum!*" *Quare? quia non vino nivem diluit?*). Se sciogliere la neve per bere acqua fresca, è un'abitudine raffinata già condannata nel *De providentia*¹⁴¹, è un lungo brano delle *Naturales quaestiones*¹⁴² a testimoniare l'*usus* di acquistare la neve e di conservarla anche in estate, tramite un'operazione di pressatura (4b.13.3 *invenimus quomodo stiparemus nivem, ut ea aestatem evinceret et contra anni fervorem defenderetur loci frigore*). L'uso di *invenire* garantisce per la neve pressata la negatività della creazione, della 'nuova' invenzione escogitata dalla *luxuria*, che il moralismo di Seneca codifica e percepisce come un'ostentata ribellione allo stato di natura.

Un famoso passo degli *Annales* di Tacito (15.45) ci tramanda un Seneca negli ultimi anni di vita, che, privato della possibilità di potersi ritirare in campagna, si rinchioda nella propria stanza, sospettoso e angosciato dalla possibilità di essere avvelenato¹⁴³. A riprova della *formido* nutrita dal filosofo, Tacito ne descrive la dieta, costituita da un *persimplex victus* e dagli *agrestia poma* (*dum persimplici victu et agrestibus pomis*). La *profluens aqua*, l'acqua corrente, costituiva invece il rimedio agli stimoli della sete (*ac si sitis admoneret, profluente aqua vitam tolerat*), e la protasi *si sitis admoneret*, con velata ironia, potrebbe alludere all'esortazione senecana ad assecondare il severo monito degli stimoli naturali, rappresentati quali entità quasi personificate. Basti citare l'enunciato *fames me appellat* presente nell'epistola 119.3, cui Seneca risponde con l'intenzione di allungare la mano a quanto è più vicino (*ad proxima quaeque porrigatur manus*). Ritengo che il passo di Tacito rivesta grande importanza nel dimostrare che il dato storico, i moti e gli ondeggiamenti biografici costituiscano un elemento fondamentale per comprendere come l'adesione di Seneca a una morale più austera, ai precetti e ai *topoi* di uno stile di vita improntato sull'*ἄσκησις* – l'esercizio espresso specialmente nella pratica di povertà – potesse rappresentare un rimedio al fallimento del proprio *officium* politico e civile, una radicalizzazione di pensiero, una «scorciatoia verso la virtù» che non rinnegava certamente l'apostolato stoico, ma che semmai ne esaltava le radici ciniche.

Tornando al passo dell'epistola 119, anche la chiosa sull'*esuriens* che non disprezza nessun cibo (§ 4 *nihil contemnit esuriens*) rientra nel motivo proverbiale¹⁴⁴

¹⁴¹ Sen. prov. 3.13 *Quanto magis huic invidendum est quam illis quibus gemma ministratur, quibus exoletus omnia pati doctus exsectae virilitatis aut dubiae suspensam auro nivem diluit!*

¹⁴² Sen. nat. 4b 13.1.

¹⁴³ Tac. ann. 15.45 *Ferebatur Seneca, quo invidiam sacrilegii a semet averteret, longinqui ruris secessum oravisse, et postquam non concedebatur, ficta valetudine, quasi aeger nervis, cubiculum non egressus. tradidit quidam venenum ei per libertum ipsius, cui nomen Cleonicus, paratum iussu Neronis vitatumque a Seneca prodizione liberti seu propria formidine, dum persimplici victu et agrestibus pomis ac, si sitis admoneret, profluente aqua vitam tolerat.*

¹⁴⁴ Si legga R. Tosi, *Dictionnaire des sentences latines et grecque*, tr. franc., Jérôme Millon, Grenoble 2010, p. 1039 che offre una panoramica sugli sviluppi del *topos*, a partire dalla sentenza ciceroniana del *De finibus* 2.28.90 *cibi condimentum esse famem*.

della fame capace di rendere le pietanze appetitose e della fame come miglior condimento¹⁴⁵.

Nell'epistola 119, ai calici e alle coppe preziose, di cui si citano precise tipologie care al moralismo romano (*aurea, crustallina, murrea pocula; Tiburtinus calix*) e significativamente presenti anche nel discorso in *Luxuriam* di Demetrio in *benef.* 7.9.3 (*video istic crustallina [...] video murrea pocula*)¹⁴⁶, viene contrapposta la *manus concava*. Quest'ultimo dettaglio rievoca ancora la figura di Diogene e l'aneddoto narrato proprio da Seneca, nell'epistola 90.14¹⁴⁷, dove si legge che il Cinico, avendo visto un bambino bere l'acqua dalla *cava manus*, butta via il calice contenuto nella bisaccia. Ecco che, alle coppe preziose, identificate come artificiosi oggetti di *luxuria*, Seneca oppone la semplicità *secundum naturam* propugnata dal cinismo.

Al § 4 dell'epistola, nell'esortazione ad abbandonare il superfluo *finem omnium rerum specta, et supervacua dimittes*, il termine *finis* è stato interpretato nelle più note e usate traduzioni¹⁴⁸ nel senso di «scopo da conseguire». Il termine ricorre anche al § 6 della lettera, dove lo scopo rappresenta il riuscire a possedere quanto basta, proposito questo che è inevitabilmente precluso ai ricchi: *qui satis habet consecutus est quod numquam diviti contigit, finem*.

L'auspicio a conseguire il *satis*, che diviene un vero e proprio valore quantitativo esistenziale, sembra ricalcare un ideale che è *naturaliter* oraziano. Nell'epistola 1.2.46, il *satis* coincide con l'espletamento di un bisogno che permette di non desiderare nient'altro (*quod satis est cui contingit, nil amplius optet*), e la sua distribuzione agli uomini, quasi provvidenziale, rappresentata dal presente *contingit*, sembra essere riecheggiata da Seneca. Nella medesima lettera, al verso 56, dopo aver descritto l'uomo avaro come affetto da una perpetua mancanza (*semper avarus eget*), Orazio esorta a cercare un limite fermo per i desideri (*certum voto pete finem*), dove la forza del monito è scandita dall'imperativo *pete*, in unione all'impiego del termine *finis*. Anche nella satira 1.1.92 è espresso il consiglio di ricercare un limite, un *finis* (*denique sit finis quaerendi*), con una chiara eco lessicale di Lucilio, che, nell'ambito di una riflessione sull'*αὐτόρκεια* in materia epicurea, evidenzia l'importanza di una *virtus*, che sappia ricercare il termine: 1331 M. *virtus quaerendae finem re scire modumque*.

Nell'esortazione a guardare il fine di tutte le cose, in un contesto in cui la condanna del *supervacuum* è per di più convalidata da una citazione delle *Satire*, sem-

¹⁴⁵ Cfr. Berti, *Aspetti*, cit., pp. 128 sg., sulla topica della fame come miglior appetito, anche in riferimento all'epistola 119.

¹⁴⁶ Vedi *supra* p. 136 nota 344.

¹⁴⁷ Sen. *epist.* 90.14 *Quomodo, oro te, convenit ut et Diogenem mireris et Daedalum? Uter ex his sapiens tibi videtur? qui serram commentus est, an ille qui, cum vidisset puerum cava manu bibentem aquam, fregit protinus exemptum et perula calicem <cum> hac obiurgatione sui: "quamdiu homo stultus supervacuas sarcinas habui!", qui se complicuit in dolio et in eo cubitavit?;* cfr. *supra* p. 61 e nota 245.

¹⁴⁸ Guardando alle altre traduzioni senecane: «in ogni cosa pensa allo scopo da conseguire, e lascerai andare il superfluo», tr. G. Monti; «considère en toute chose la fin, – et tu diras adieu au superflu», tr. H. Noblot; «look to the end, in all matters, and the you castaway superfluous things», tr. R. Gummere.

brebberbe dunque affiorare la morale oraziana, qui concentrata nell'imperativo morale *certum voto pete finem*. Tuttavia, a mio avviso, il monito a guardare il *finis omnium rerum* offre una magistrale prova della ποικιλία senecana nel conferire a vocaboli e nessi espressivi livelli interpretativi variegati e complessi. Se la morale oraziana appare come un chiaro terreno di riferimento, così come dichiarato è anche il retroterra diatribico che, in un certo senso, attiva la citazione e il ricordo dei *Sermones*, la «fine di tutte le cose» sembrerebbe anche strizzare l'occhio a un'interpretazione in senso figurato, che si avvale di una crudezza che definirei cinica. A mio avviso, il *finis omnium rerum*, in un messaggio parenetico in cui si esorta a riempire il ventre nel rispetto dello stimolo naturale, non può non essere inteso anche alla lettera, come l'«esito» che spetta agli alimenti ingeriti, alludendo all'immagine fisiologica¹⁴⁹. Quest'interpretazione svelerebbe certamente un forte realismo che tuttavia non mi pare stonare con il colorito cinico dell'epistola e che pure Seneca mostra di apprezzare quando, ad esempio, è Demetrio a esprimerla, con il paragone tra gli stolti e le flatulenze del ventre, presentato in *epist.* 91.19¹⁵⁰.

A conferma della mia interpretazione, si può anche addurre l'epistola 110, in cui spicca il ricordo degli insegnamenti del maestro Attalo. Nella lettera, per ottenere il disprezzo del piacere scaturito dai cibi, Seneca suggerisce proprio di osservarne l'*exitus* (§ 13 *vis ciborum voluptatem contemnere? exitum specta*), accentuando la movenza realistica con l'imperativo *specta*, come nell'epistola 119. Poco prima, troviamo l'esortazione a riempire lo stomaco, mettendo da parte ogni schizzinosità, in previsione dell'inesorabile espulsione che coinvolge i cibi ingeriti: § 12 *sine fastidio implendus est; quid enim ad rem pertinet quid accipiat, perditurus quiquid acceperit*. Subito dopo l'ordine di guardare *ciborum exitus*, Seneca riporta il discorso di Attalo, come se il monito appena lanciato ne catalizzasse il ricordo (§ 14 *Attalum memini [...] haec dicere*).

Dal momento che Attalo, nella propria *admonitio* filosofica, impiegava anche il *topos* della fame come miglior cibo, condensato nell'incisiva sentenza di *epist.* 110.19 *famem fames finit*, mi pare confermato il ruolo rivestito dal maestro stoico nel veicolare quel repertorio diatribico e la morale cinicheggiante, che ritroviamo nella predicazione senecana. Seneca ribadisce per ben due volte, e sempre in contesti di matrice diatribica, l'esortazione a guardare «la fine di tutte le cose», e, data la frequenza con cui il filosofo rielabora motti dal repertorio diatribico, di cui possiamo avere un riscontro, non è da escludere che le epistole 110 e 119 siano l'unica attestazione di una *chreia*, che rimanda alle lezioni di Attalo. Anche l'accostamento tra il misero possesso di chi «ha soltanto tanto da non soffrire il freddo, la fame, la sete» in *epist.* 119.7

¹⁴⁹ Nessun cenno a questa ambiguità neppure nel recente commento alla lettera di Inwood, *Selected*, cit., p. 126, che glossa semplicemente: «the finis of all things is what one looks to in making the significant decision in one's life. It would have been appropriate for Seneca to expand a bit on how looking to the Stoic goal yields the same conclusions as looking to the Epicurean goal, but he does not do so here».

¹⁵⁰ Sen. *epist.* 91.19 *Eleganter Demetrius noster solet dicere eodem loco sibi esse voces inperitorum quo ventre redditos crepitus. "Quid enim" inquit "mea, susum isti an deosum sonent?"*; cfr. *supra* pp. 49 sg.; 95 sgg.

(*at parum habet qui tantum non alget, non esurit, non sitit*) e la condizione di Giove, che «non possiede di più» (*plus Iuppiter non habet*), sembrano corroborare l'influenza della predicazione di Attalo, e ci riportano ancora all'epistola 110. Al § 18 della lettera 110¹⁵¹, si proclama l'ὁμοίωσις θεῶν, sulla base della mancanza assoluta di bisogni, che è concetto in primo luogo di derivazione cinica¹⁵² e trova un precedente proprio nella lezione morale di Diogene¹⁵³. Inoltre, nell'epistola 110, Seneca ricorda l'imperativo morale di Attalo, che prescriveva di rivolgersi alle vere ricchezze (§ 18 *ad vera potius te converte divitias*). L'insegnamento del maestro potrebbe essere ancora il retroterra per il *dictum*, apprezzato da Seneca, in cui il saggio è definito «un ricercatore finissimo delle ricchezze naturali» (§ 5 *Videtur mihi egregie dictum "sapiens divitiarum naturalium est quaesitor acerrimus"*). La massima è introdotta dall'avverbio *egregie*, il medesimo avverbio impiegato per qualificare la lezione morale di Orazio, citato nella stessa epistola (§ 14 *egregie itaque Horatius*), che sembra offrire a Seneca la rielaborazione testuale più raffinata sul tema del limite che la natura impone agli stimoli naturali di fame e sete. Come era stato per l'aggettivo *lutulentus*, nell'epistola 86, l'*aureum poculum*, evocato dopo l'incisiva prescrizione (*esurio: edendum est*), sembra già precludere al terreno oraziano di riferimento, quel bionismo che assumerà il ruolo di catalizzatore sulla memoria poetica senecana, portando a citare, poco dopo, della satira 1.2 i vv. 114-116 (*num, tibi cum fauces urit sitis, aurea quaeris / pocula? Num esuriens fastidis omnia praeter / pavonem rhombumque?*)¹⁵⁴.

La citazione oraziana arriva al § 13, dopo un'allusione, come già notava il Ménage, al motto bionico, riportato da Diogene Laerzio 4.50 (= fr. 36 Kind.) πρὸς πλούσιον μικρολόγον, 'οὐχ οὗτος,' ἔφη, 'τὴν οὐσίαν κέκτηται, ἀλλ' ἡ οὐσία τοῦτον'¹⁵⁵. Seneca elabora un paragone tra gli uomini che si circondano delle *divitiae*¹⁵⁶, ma che in realtà, sul piano del consueto rovescio paradossale, non sono dediti a nient'altro che un'*occupata paupertas*, e quelli che hanno la febbre.

Come, per gli ultimi, si dovrebbe affermare non tanto che hanno la febbre, ma che è la febbre a possederli, Seneca ritiene di rovesciare la *sententia* anche per quelli che possiedono le ricchezze, ricalcando in questo modo la *chreia* bionica (*divitiae illum tenent*) e come proclamando, con la prescrizione *eodem modo dicendum est*, l'efficacia retorica della topica diatribica. Abbiamo già evocato l'epistola 1.2 e l'esortazione a cercare il termine dei desideri, come una possibile reminiscenza oraziana. Se torniamo a esaminare i versi 46 sgg. della medesima lettera, ritroviamo

¹⁵¹ Si veda *supra* p. 194.

¹⁵² Cfr. *supra* p. 54 e nota 208.

¹⁵³ Cfr. *supra* p. 54 nota 209.

¹⁵⁴ Rimando a Gowers, *Horace*, cit., p. 113 per un commento al passo.

¹⁵⁵ Per un commento al frammento bionico, cfr. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, cit., p. 244; sul motto bionico, ripreso da Seneca, cfr. Hense, *Teletis*, cit., CI.

¹⁵⁶ Sen. *epist.* 119.12 *Nam quod ad illos pertinet apud quos falso divitiarum nomen invasit occupata paupertas, sic divitias habent quomodo habere dicimur febrem, cum illa nos habeat. E contrario dicere solemus "febris illum tenet": eodem modo dicendum est "divitiae illum tenent"*.

prima l'affermazione dell'ideale di sufficienza, come condizione per porre fine ai desideri (*quod satis est cui contingit, nil amplius optet*) e poi un'immagine che ritengo fungere da vero e proprio 'filtro interpretativo' della *chreia* bionea. Dal verso 47, Orazio riflette su come la ricchezza non serva di per sé a eliminare malattie e angosce, ma anzi divenga inutile se chi la possiede non gode di buona salute. Il patrimonio, qui esemplificato nella casa, nel podere e nel cumulo di oro e d'argento, è insufficiente a guarire il corpo malato dalla febbre, (il verbo *deducere*¹⁵⁷ appare mutuato dal lessico tecnico medico), così come dalle preoccupazioni, ponendo le malattie dell'animo sullo stesso piano di quelle fisiche: vv. 47-49 *non domus et fundus, non aeris acervus et auri / aegrotum domini deduxit corpore febris / non animo curas*. Come abbiamo affermato, nella *chreia* originale di Bione, l'uomo spilorcio veniva raffigurato come letteralmente posseduto dalla ricchezza, mentre in Seneca l'affermazione sulle ricchezze che detengono l'uomo è elaborata soltanto in conseguenza dell'immagine della febbre che possiede chi ne è affetto. Proprio l'associazione tra il cumulo delle *divitiae* privo di alcuna capacità terapeutica e la febbre che ammorba l'*aegrotum corpus* potrebbe aver stimolato questa sorta di rielaborazione della *chreia* bionea, che viene arricchita del parallelismo con la febbre e su cui Seneca opera come una 'discussione teorica', dando così ragione alla suggestione di Gianotti, nell'analisi dell'approccio diatribico senecano¹⁵⁸.

Prima della citazione dalle *Satire*, Seneca riafferma la necessità di un'*admonitio* che esorti letteralmente a «misurare» ogni cosa sul metro dei desideri naturali (§ 12 *nihil ergo monuisse te malim quam hoc, quod nemo monetur satis, ut omnia naturalibus desideriis metiaris, quibus aut gratis satis fiat aut parvo*). Tale affermazione sembra ricollegarsi concettualmente ai versi oraziani precedenti alla citazione, dove il Venosino suggerisce di cercare un *modus* naturale per regolare le passioni: vv. 111 sgg. *nonne, cupidinibus statuatur natura modum quem, / quid latura sibi, quid sit dolutura negatum, / quaerere plus prodest et inane abscindere soldo?* Dal punto di vista espressivo, l'aggettivo *parvus* evoca immediatamente la retorica della frugalità – il *parvo vivere* –, proclamata in primo luogo da Ofello. Anche il monito a non confondere i *vitia* con i desideri (*tantum miscere vitia desideriis noli*) sembra riecheggiare i vv. 74-75 della medesima satira, in cui, in antitetica azione rispetto all'ascoltare la natura, ricca di risorse e capace di ammonire grandi cose, vi è il «mescolare le cose da fuggire con quelle da cercare», dove Orazio usa *inmiscere*, riecheggiato dal *miscere* senecano: *at quanto meliora monet pugnanciaque istis / dives opis natura suae, tu si modo recte / dispensare velis ac non fugienda petendis / inmiscere*. Con un tentativo di 'mimesi satirica'¹⁵⁹, Seneca pone domande con il verbo *quaeris*, ricalcando

¹⁵⁷ Cfr. Cat. agr. 157.6 *Si quid antea mali intus erit, omnia sana faciet, et de capite et de oculis omnia deducet et sanum faciet.*

¹⁵⁸ Vedi *supra* pp. 37 sg.

¹⁵⁹ Sen. epist. 119.13 *Quaeris quali mensa, quali argento, quam paribus ministeriis et levibus adferatur cibus? Nihil praeter cibum natura desiderat. Num, tibi cum fauces urit sitis, aurea quaeris pocula? num esuriens fastidis omnia praeter pavonem rhombumque?*

l'emistichio della citazione oraziana con la medesima formula interrogativa, ma propone anche immagini tradizionali di *luxuria* – la mensa, l'argenteria, gli schiavi tutti uguali e dalla pelle liscia –, come a schizzare fugaci pennellate sul *vitium* contemporaneo. Dopo la citazione, la descrizione dei tormenti provocati dall'*infelix luxuria* insiste sullo stimolo ossessivo di bisogni già sedati. Ecco che Seneca proclama la verità del messaggio poetico oraziano, riconoscendo il ruolo di garante etico che il Venosino riveste nell'osservazione del *vitium*, primato d'altronde riconosciuto anche nell'epistola 120.21, in cui si cita ancora Orazio¹⁶⁰ – lo vedremo tra breve – sul tema dell'incoerenza: *Egregie itaque Horatius negat ad sitim pertinere quo poculo [aquae] aut quam eleganti manu ministretur*. Nonostante il consenso mostrato, il fatto che la citazione sia troncata a metà, tralasciando i versi in cui il soddisfacimento dei bisogni riguarda lo stimolo sessuale¹⁶¹, come ha suggerito Mazzoli¹⁶², è una prova della resistenza che Seneca oppone all'eccessivo disimpegno del *sermo* oraziano. E se il controllo e la censura della *Musa* giudicata eccessivamente spregiudicata può essere facilmente esercitato da Seneca, evitando le citazioni oraziane laddove sembrerebbero spontanee alla riflessione morale¹⁶³ o, come in questo caso, troncandole, l'epistola 119 offre un eccezionale esempio di come il testo di Orazio fosse talmente radicato, permanendo nella memoria del filosofo, al punto da emergere quasi inconsciamente nell'azione compositiva del filosofo¹⁶⁴. Nel commento alla citazione di Orazio sopra citato (§ 14 *egregie itaque Horatius*), Seneca afferma che non importa da quale coppa si beva o da quale mano elegante si venga serviti (*elegans manus*). Nei versi oraziani citati nell'epistola *num, tibi cum fauces urit sitis, aurea quaeris / pocula? num esuriens fastidis omnia praeter / pavonem rhombumque?*, come è evidente, non è presente alcun riferimento al modo di essere serviti. Tuttavia, se ritorniamo al testo di Orazio espunto da Seneca, ritroviamo espresso un disinteresse per l'aver a disposizione un'ancella o uno schiavetto (vv. 116 sg. *num, si / ancilla aut verna est praesto puer*), nel momento di massima eccitazione. Ecco che la *elegans manus* senecana sembra essere una reminiscenza di quell'*ancilla* o del *verna* presenti nei versi oraziani che, pur non essendo citati, affiorano naturalmente nella memoria poetica di Seneca come plasmandone un'eco. Il fatto è confermato, come credo, dall'affermazione che segue, in cui Seneca ribadisce che, in presenza di uno stimolo naturale come la sete, non si deve badare all'acconciatura dello schiavetto o alla lucentezza della coppa (*nam si pertinere ad te iudicas quam crinitus puer et quam perlucidum tibi poculum porrigat, non sitis*), con la presenza del *crinitus puer* che mi pare essere una chiara proiezione di quel *puer* presente nel verso oraziano censurato.

¹⁶⁰ Sen. *epist.* 120.21 *Homines multi tales sunt, qualem hunc describit Horatius Flaccus.*

¹⁶¹ Hor. *serm.* 1.2.115-119 *Tument tibi cum inguina, num, si / ancilla aut verna est praesto puer, impetus in quem / continuo fiat. malis tentigine rumpi? / non ego.*

¹⁶² Mazzoli, *Seneca e la poesia* (A), cit., p. 234.

¹⁶³ Ivi, pp. 235 sg.

¹⁶⁴ La riflessione che segue è frutto di una feconda discussione con la professoressa Gabriella Moretti, alla quale devo importanti suggestioni.

La conclusione dell'epistola senecana mostra ancora l'insistenza sulla schizzinosità che caratterizza i falsi bisogni, con il termine *fastidium*¹⁶⁵ tipico nella satira, per rappresentare il disgusto che si prova quando ci si ciba non per assecondare lo stimolo della fame. Basti qui richiamare l'invito di Ofello a disprezzare i cibi semplici, una volta che la fatica abbia espulso i *fastidia*: *serm.* 2.2.14-15 *cum labor extuderit fastidia, siccus, inanis / sperne cibum vilem*.

La figura del *mundi conditor*, evocata nella conclusione dell'epistola¹⁶⁶ 119.5, assicura certamente un'adesione programmatica all'ortodossia religiosa stoica. I *vivendi iura* promulgati dal dio garantiscono la salvezza, qui contrapposta alla corruzione morale derivante dalle raffinatezze, e offrono cose «pronte e a portata di mano». Il tema dell'εὐπόριστον, contrapposto ai δυσπόριστα, le cose difficili a procurarsi, di tradizione epicurea¹⁶⁷, è anche presente nella produzione di Telete e Musonio Rufo¹⁶⁸, e trova in Seneca pieno sviluppo nella contrapposizione tra le cose *parata et in promptu* e *le deliciae*, che provocano invece tormenti e preoccupazioni. *Paratus*, come anche *parabilis* sono la traduzione dell'εὐπόριστον greco e, in calce ai versi oraziani sullo stimolo sessuale da assecondare prima citati (*serm.* 1.2.116-118), il poeta dichiara proprio la preferenza per un amore che sia *parabilis* e *facilis*.

Per concludere con l'epistola 119, proprio il dettaglio giuridico delle leggi «disegnate» dal Dio, che, come detto, garantisce una chiosa in ossequio all'ortodossia stoica, potrebbe trovare una consonanza con *statuo*, verbo che Orazio impiegava nel verso 111 della satira citata, con cui si conferiva una forza di legge alle azioni e alle decisioni della natura.

¹⁶⁵ Sen. *epist.* 119.15 *Inter reliqua hoc nobis praestitit natura praecipuum, quod necessitati fastidium excussit. Recipiunt supervacua dilectum: "hoc parum decens, illud parum lautum, oculos hoc meos laedit" [... 16] quidquid ex necessitate desideratur sine fastidio sumitur*; sul termine *fastidium* con una valenza moralmente negativa, cfr. A. Borgo, *Lessico morale di Seneca*, Loffredo, Napoli 1998, p. 51.

¹⁶⁶ Ivi, §15 *Id actum est ab illo mundi conditore, qui nobis vivendi iura discipis, ut salvi essemus, non ut delicati: ad salutem omnia parata sunt et in promptu, delicis omnia misere ac sollicito comparantur* [16]. *Utamur ergo hoc naturae beneficio inter magna numerando et cogitemus nullo nomine melius illam meruisse de nobis quam quia quidquid ex necessitate desideratur sine fastidio sumitur*.

¹⁶⁷ Epic. *ad Menoec.* 130.9 καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον; *sent.* 15 e 21; fr. 469 Us.; utile Berti, *Aspetti*, cit., pp. 124 sg.; si veda *infra* p. 311.

¹⁶⁸ Il tema è ripreso da Musonio Rufo, proprio in relazione al cibo, nei discorsi 18a-b Περὶ τροφῆς: si vedano le pp. 94.9 sgg.; 104.13 sgg. Hense; cfr. anche Teles fr. 2, p. 7.4 Hense, in cui è percepibile la stessa affinità tematica, ma senza la terminologia εὐπόριστον/δυσπόριστον; si veda inoltre Oltramare, *Les origines*, cit., p. 57 temi 53 e 53a; sul lessico che, nei testi della tradizione diatribica, caratterizza i cibi 'a portata' di mano e quelli difficili da procurarsi (ad esempio *difficilis/parabilis*; πολυτελής/εὐτελής ecc.), cfr. P.C. Van Geytenbeek, *Musonius Rufus and the Greek diatribe*, tr. ingl., Van Gorcum, Assen 1963, p. 99.

5. L'epistola 120: la coerenza della virtù dallo stoicismo antico alla satira

Dopo l'epistola 119, con chiara continuità cronologica, l'ultima citazione di Orazio che incontriamo nelle *Epistulae* senecane è presente nella lettera 120.

Anche in questo caso, la tecnica compositiva della lettera merita un attento esame, e la citazione di Orazio dalla satira 1.3, che comprende ben 7 versi (11-17), non soltanto serve ad apporre una *σφραγίς* poetica alla trattazione etica, fornendo un valido *exemplum vitandum*, ma appare anche incastonata in una costruzione argomentativa in cui il tentativo di mimesi satirica si intreccia con motivi diatribici, la cui più illustre rielaborazione è ascrivibile proprio a Orazio.

La lettera si propone di rispondere alla *quaestiuncula* di Lucilio, che poi tale non è, su come sia giunta a noi la nozione del bene e dell'onesto¹⁶⁹. L'articolata risposta del filosofo esclude che la nozione di virtù sia innata nell'uomo, o possa essere conosciuta casualmente¹⁷⁰. Per Seneca¹⁷¹, che aderisce a una concezione stoica (*nostri ... iudicant*), è attraverso il processo analogico¹⁷² che si è giunti alla conoscenza dell'*honestum* e del *bonum*, cioè per astrazione concettuale da *exempla* concreti positivi, come anche negativi.

Se, citando Michel, attraverso «l'ideale» o l'impiego di «modelli», «è possibile costruire la verità»¹⁷³, le figure esemplari di Fabrizio Luscino (§ 6) e Orazio Coclite (§ 7) ne rappresentano due *specimina* d'eccezionale importanza, la cui osservazione permette di apprendere le qualità della *virtus*. Come è sintetizzato al § 11, tra le caratteristiche positive della virtù, vi troviamo descritte l'ordine, la bellezza, la costanza, «l'armonia di tutte le sue azioni», oltre che la superiorità morale: *ex quo ergo virtutem intelleximus? ostendit illam nobis ordo eius et decor et constantia et omnium inter se actionum concordia et magnitudo super omnia efferens sese*. Oltre alla *actionum concordia*, Seneca insiste inoltre sulla capacità dell'anima, conscia della sua natura celeste, di trascendere la dimensione terrena e mortale, quella *statio* che le è stata assegnata soltanto temporaneamente e in cui tuttavia tiene una condotta onesta e

¹⁶⁹ Sen. epist. 120.1 *Epistula tua per plures quaestiunculas vagata est sed in una constitit hanc expediri desiderat, quomodo ad nos boni honestique notitia pervenerit.*

¹⁷⁰ Ivi, § 3 *Nunc ergo ad id revertor de quo desideras dici, quomodo ad nos prima boni honestique notitia pervenerit. Hoc nos natura docere non potuit: semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit. Quidam aiunt nos in notitiam incidisse, quod est incredibile, virtutis alicui speciem casu occurrisset.*

¹⁷¹ Ivi, § 4 *Nobis videtur observatio collegisse et rerum saepe factarum inter se conlatio; per analogian nostri intellectum et honestum et bonum iudicant.*

¹⁷² Sull'analogia in Seneca, relativamente all'epistola 120, si veda il contributo di A. Marastoni, *L'analogia in Seneca: problema retorico o umanistico?*, in *Studi su Varrone, sulla retorica, storiografia e poesia latina. Scritti in onore di Benedetto Riposati*, vol. II, Centro di studi varroniani, Rieti 1979, pp. 299-308; A. Michel, *Questions de Rhétorique, 2: Image, imagination, imaginaire dans la cité latine et sa tradition*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 36, 1977, pp. 364 sg.; sull'epistola, si veda anche il recente C. Star, *Commanding Constantia in Senecan Tragedy*, «Transactions of the American Philological Association», 136, 2006, pp. 207-244; un cenno in Gazich, *Strategie*, cit., p. 126 nota 79.

¹⁷³ «Pour construire le vrai, l'imagination a besoin d'idéal ou de modèles. C'est ainsi qu'on retrouve le sage, l'idée, le modèle du sage, dans Fabricius, qui n'était pas parfaitement sage. L'imaginaire c'est aussi l'Idéal», Michel, *Questions*, cit., p. 365.

operosa¹⁷⁴. L'anima non deve ritenere che quanto la circonda sia di sua proprietà (§ 18 *ceterum nihil horum quae circa sunt suum iudicat*), e l'azione dal sapore giuridico del *commodatis uti*, cioè di usare le cose date in prestito, come farebbe un pellegrino, per giunta di fretta (*peregrinus et properans*), sembra riecheggiare il tema diatribico, menzionato nel primo capitolo, dei beni terreni che la fortuna concede all'uomo soltanto in prestito, mai in via definitiva¹⁷⁵.

Come ho annunciato, tra le caratteristiche della *virtus*, un'importanza fondamentale è conferita alla coerenza, che, nella lettera, è ora chiamata *constantia* (§§ 11; 19), ora *actionum concordia* (§ 11), quando non *aequalitas* (§ 19), e a cui è espressamente connessa la *magnitudo animi* (ibidem, *utique si hanc, ut dixi, magnitudinem veram esse ostendebat aequalitas*). È lo stoicismo antico¹⁷⁶, con Zenone¹⁷⁷, ad accordare al concetto di coerenza un'importanza fondamentale, nell'affermare che il fine della vita è vivere in maniera coerente e secondo un'unica ragione e senza contraddizioni, laddove è inevitabile che l'unico modo per praticare una vita in adesione al principio dell'ὁμολογία coincida con il vivere secondo natura. L'ὁμολογία è anche alla base delle caratteristiche della virtù, definita «una disposizione a vivere in maniera coerente» (τὴν τ'ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην)¹⁷⁸, e, come leggiamo di seguito, nella testimonianza di Diogene Laerzio, nell'attribuirvi la felicità, si ribadisce che si tratta di un'anima «fatta apposta per una coerenza di tutta la vita». Anche Cicerone, nel *De officiis* 1.90¹⁷⁹, dichiara l'*aequabilitas* «cosa bellissima» (*praeclara*), così come il mantenere lo stesso volto e la stessa fronte, secondo l'esempio di Socrate e Lelio.

Su richiesta di Lucilio, Seneca, aderendo alla concezione stoica dell'ὁμολογία, argomenta dunque una discussione teorica che occupa gran parte della lettera. Quello che però cattura principalmente il nostro interesse è dimostrare come, nel voler ancora trattare il tema della coerenza che – lo sottolineo – dimostra una piena orto-

¹⁷⁴ Sen. *epist.* 120.18 *Ideo magnus animus conscius sibi melioris naturae dat quidem operam ut in hac statione qua positus est honeste se atque industrie gerat, ceterum nihil horum quae circa sunt suum iudicat, sed ut commodatis utitur, peregrinus et properans.*

¹⁷⁵ Cfr. *supra* pp. 39 sg.

¹⁷⁶ «The goal of life according to the Stoics is described in a variety of ways, but the dominant formulation involves the concept of consistency (*homologia*). A “smooth flow of life” and “living consistently” are descriptions of what the ideal life should be, and were current from the time of Zeno on», B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford University Press, Oxford 1985, p. 10; cfr. anche Star, *Commanding*, cit., p. 211.

¹⁷⁷ Cfr. *SVF*. 1.179.1 διόπερ πρῶτος ὁ <Ζήνων ἐν τῷ περὶ ἀνθρώπου φύσεως> τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν. ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις; 2 τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε 'τὸ ὁ μ ο λ ο γ ο υ μ ἔ ν ω ς ζ ῆ ν ·' τοῦτο δ' ἔστι καθ' ἓνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένως ζώντων κακοδαίμονούντων.

¹⁷⁸ *SVF* 3.39 (= D.L. 7.89) Τὴν τ' ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην· καὶ αὐτὴν δι' αὐτὴν εἶναι αἰρετὴν, οὐ διὰ τίνα φόβον ἢ ἐλπίδα ἢ τι τῶν ἐξωθεν· ἐν αὐτῇ τ' εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτ' οὕση ψυχῇ πεποιμένη πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου.

¹⁷⁹ Cic. *off.* 1.90 *Nam ut adversas res, sic secundas immoderate ferre levitatis est praeclaraque est aequabilitas in omni vita et idem semper vultus eademque frons, ut de Socrate itemque de C. Laelio accepimus; si veda Dyck, A commentary, cit., p. 231 per un commento al passo.*

dossia stoica, a partire dal § 19, Seneca persista nel medesimo argomento, ma come ri-formulandolo attraverso una svolta stilistica, che, suggellata dalla citazione oraziana, ricalca una movenza satirica, alla stregua dell'epistola 86.

Dopo la sentenza di sapore gnomico *vero tenor permanet, falsa non durant*, in cui si evidenzia la permanenza della verità, in opposizione alla mutevolezza dei comportamenti insinceri, Seneca recupera l'*exemplum* di Fabrizio Luscino, già illustrato nel corso dell'epistola, aggiungendovi una carrellata di celebri nomi, prima dalla grande valenza positiva e poi invece rappresentativi di grandi vizi morali. La mimesi satirica, preparatoria alla citazione oraziana, per dimostrare concretamente gli effetti del *vitium* dell'incoerenza, prende come ad additare certi esseri umani (*quidam ...*), che vogliono aspirare a essere uomini degni di lode, al pari di Vatino e Catone, laddove la locuzione avverbiale *alternis ... alternis* rende bene il carattere ciclico dell'*inaequalitas*: § 19 *quidam alternis Vatini, alternis Catones sunt*. Focalizzandosi su aspetti più ravvicinati della mutevolezza d'animo, Seneca sposta prima lo sguardo verso chi, ostentando una forzata misura dei costumi, ritiene insufficienti l'austerità, la povertà e la frugalità di uomini divenuti celebri proprio per la condotta moderata, alla pari di Curio Dentato, Fabrizio Luscino e Tuberone (*et modo parum illis severus est Curius, parum pauper Fabricius, parum frugi et contentus vilibus Tubero*). Al contrario, altri uomini vengono invece descritti letteralmente in competizione con i *vitia* di celebri personaggi: Licinio, il liberto di Crasso, divenuto esemplare per le ricchezze possedute e già citato nell'epistola 119, Apicio, ghiottone la cui fama è ampiamente testimoniata da Seneca anche altrove¹⁸⁰ e Mecenate¹⁸¹, qui menzionato per la consueta mollezza di costume (*modo Licinum divitis, Apicium cenis, Maecenatem delicis provocant*). Ritengo che i termini incastonati nel *tricolon* – le *divitiae*, le *cenae* e le *deliciae* – costituiscano un'efficace *summa* del lessico morale satirico senecano¹⁸², come a tratteggiare una compilazione tematica dei principali *vitia* che vengono via via rappresentati in vividi e coloriti affreschi, dall'impronta appunto satirica.

Subito dopo questa prima panoramica umana, Seneca rappresenta l'incoerenza alla pari di una malattia fisica¹⁸³, definendola indizio sicuro di una *mala mens*, laddove il vocabolo *indicium* è impiegato numerose volte da Celso per indicare i sintomi certi di una malattia¹⁸⁴. Anche gli Stoici antichi, nella testimonianza di Crisippo¹⁸⁵, facevano coincidere la σώματος ἀκαταστασία, dove il vocabolo ἀκαταστασία sta a significare proprio «incostanza, instabilità», con il male dell'anima: ἡ δὲ τῆς ψυχῆς νόσος ὁμοιοτάτη ἐστὶ τῆ τοῦ σώματος ἀκαταστασία. D'altra parte il termine

¹⁸⁰ Si osservino ad esempio Sen. *vit. beat.* 11.4; *ad Helv.* 10.8; *epist.* 95.42.

¹⁸¹ Per la figura di Mecenate, vedi *supra* p. 173 nota 542.

¹⁸² Per le *deliciae*, cfr. l'analisi di Borgo, *Lessico*, cit., p. 51; Mantovanelli, "Perversioni", cit., *passim*.

¹⁸³ Sen. *epist.* 120.20 *Maximum indicium est malae mentis fluctuatio et inter simulationem virtutum amoremque vitiorum adsidua iactatio*.

¹⁸⁴ Cfr. ad esempio Cels. 2.7.13 *Calculosi vero his indiciis cognoscuntur; 3.27.4a Indiciumque est pus vel alvo vel ore redditum*.

¹⁸⁵ SVF 3.471.

*iactatio*¹⁸⁶, usato nell'epistola in piena equivalenza semantica con *fluctuatio*¹⁸⁷, e presente per indicare l'insana alternanza tra simulazione della virtù e amore del vizio, rimanda in primo luogo al lessico medico, presente in Celso per descrivere l'irrequietezza provocata dalla febbre¹⁸⁸, per poi estendersi alla *condicio* morale smaniosa che si oppone alla *tranquillitas animi*.

È a questo punto che Seneca inserisce la citazione oraziana dalla satira 1.3¹⁸⁹, della quale sono riportati 7 versi¹⁹⁰, che Orazio impiega per descrivere il cantore sardo Tigellio, affetto dal *vitium* dell'incostanza¹⁹¹. Se, nel corso dell'epistola, la storia romana, con le figure di Luscino e Orazio Coclite, aveva fornito due magistrali casi di coerenza, è Orazio a procurare a Seneca un *exemplum* che, secondo la finalità prefissasi dalla satira, incarna un *vitium*, mostrando all'umanità una condotta da evitare. Ecco dunque che anche i versi oraziani divengono parte integrante del processo analogico sopra illustrato, rappresentando un caso di «osservazione e confronto di certi fatti frequenti nella vita», citando le parole di Seneca (§ 4 *nobis videtur observatio collegisse et rerum saepe factarum inter se conlatio*). Per il filosofo non è inoltre necessario introdurre il personaggio di Tigellio, lasciando sì al lettore-Lucilio lo stimolo di individuare il retroscena dei versi riportati, ma anche offrendo un *exemplum* aperto e universale, in cui riconoscere i sintomi della *iactatio* e *fluctuatio*, appena trattate.

Alla pari delle altre due epistole, la citazione arriva non senza allusioni linguistiche e semantiche, come a preparare un preciso terreno di riferimento, ma anche, probabilmente, a tradire un'azione inconscia della memoria poetica senecana, stimolata dall'argomento trattato. Così, il verso oraziano precedente a quello della citazione (v. 9 *nil aequale homini fuit [...]*) è recuperato da Seneca nella speculare affermazione in positivo, sull'*aequalitas* del *sapiens* che dimostra una grandezza d'animo (§ 19 *utique si hanc, ut dixi, magnitudinem veram esse ostendebat aequalitas*).

Appena dopo la citazione, Seneca proclama Orazio maestro morale nel descrivere i *vitia*, affermando prima che molti uomini sono incoerenti, proprio come lui li descrive, e poi estendendo il *vitium* a quasi l'intero genere umano: § 21 *Homines*

¹⁸⁶ Sul termine *iactatio*, si consulti il materiale raccolto da Scarpat, *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 47, a partire dal commento dell'espressione dell'*epist.* 2.1: *aegri animi ista iactatio est*; si veda anche Laudizi, *Lucio Anneo Seneca*, cit., pp. 225 sg., per un commento dell'epistola 28.2, dove leggiamo *in inritum cedit ista iactatio*.

¹⁸⁷ «Il verbo (*fluctuo*) connota efficacemente la tipica volubilità di chi vuole e disvuole cose sempre diverse perché tutte sbagliate», Bellincioni, *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 311, con numerosi *exempla* della valenza semantica del verbo *fluctuo* e di parole da esso derivate.

¹⁸⁸ Cfr. Cels. 3.9.2 *At si diu frigus est et torpor et iactatio corporis, non alienum est in ipsa febre mulsi dare tres aut quattuor cyathos [...]*.

¹⁸⁹ Per un commento ai versi della satira, si veda Gowers, *Horace*, cit., pp. 123 sgg.

¹⁹⁰ Sen. *epist.* 120.20 *Habebat saepe ducentos, / saepe decem servos; modo reges atque tetrarchas, / omnia magna loquens, modo "sit mihi mensa tripes et / concha salis puri, toga quae defendere frigus / quamvis crassa queat". Decies centena dedisses / huic parco, paucis contento: quinque diebus / nil erat.*

¹⁹¹ Come sottolinea De Vecchi, *Orazio*, cit., pp. 217 sg., l'incostanza di Tigellio riguarda prima il cantare, poi l'incedere, l'*elocutio*, l'incoerenza di parole e fatti e infine la «totale confusione della sua vita».

multi tales sunt qualem hunc describit Horatius Flaccus, numquam eundem, ne similem quidem sibi. Adeo in diversum aberrat. Multos dixi? prope est ut omnes sint. L'impiego di *describo*¹⁹² conferma anche qui la valenza satirica che Seneca attribuisce al verbo, nel rappresentare l'azione di «mettere alla berlina» gli errati comportamenti umani, ma fornisce anche riprova di come il filosofo operi una sorta di raffinata appropriazione di un genere e dei suoi mezzi stilistici.

L'andamento di tipo satirico prosegue con l'affermazione gnomica *nemo non cotidie et consilium mutat et votum*, dove «l'espressività della doppia negazione» *nemo non*, per impiegare la definizione di Traina, sembrerebbe costituire un elemento colloquiale¹⁹³. Segue un catalogo di comportamenti umani incostanti, in cui spicca prima l'anafora di *modo*, che introduce i vari atteggiamenti opposti e incoerenti, e poi l'anafora di *nunc*¹⁹⁴. Mi sembra funzionale ai nostri fini osservare come la movenza retorica che si esprime nel presentare i vari atteggiamenti umani stigmatizzati fosse non soltanto propria del genere satirico, ma anche della diatriba.

Telete, ad esempio, nel frammento più volte citato sulla comparazione tra povertà e ricchezze (fr. 4a Hense), per descrivere gli effetti di un animo insaziabile sugli uomini perversi (p. 42.7 ἄπληστον γὰρ ἔχουσι κακοὶ νόον), formula una serie di bozzetti concatenati in cui si esemplifica l'incontentabilità dell'avidità umana. Nella prima parte del passo in questione¹⁹⁵, l'avidità umana provoca i segni di una perenne insoddisfazione in cui, se si è bambini si desidera divenire efebi, se si è efebi si prova nostalgia della precedente condizione e via dicendo. Nonostante non sia questa la sede per soffermarci ulteriormente sul lungo passo in questione, vale la pena citarne, se pur brevemente, la conclusione, in cui, a partire dallo *status* di schiavo, un uomo brama una condizione sociale sempre più vantaggiosa, dove la *climax* delle pretese è scandita dal ripetersi dell'avverbio εἶτα e l'apice del desiderio è raggiunto nel desiderare l'emulazione prima di Alessandro e poi di Zeus¹⁹⁶. Tornando all'epistola 120, al termine della panoramica sui volti dell'incoerenza, Seneca chiosa attribuendo tali comportamenti all'*imprudencia* umana, cioè alla stoltezza: § 22 *Sic maxime coarguitur animus imprudens*. Quanto segue mette in luce un'ennesima reminiscenza che

¹⁹² Per la valenza tecnica di *describo*, si veda *supra* p. 219.

¹⁹³ Cfr. Traina, *Lo stile*, cit., p. 83, dove si cita il nostro passo, e in cui *nemo* rappresenta la «acme» della *climax* “*multos dixi? Prope est, ut omnes sint. Nemo non cotidie et consilium mutat et votum*”; per la doppia negazione come un elemento colloquiale, si veda Summers, *Select*, cit., p. 50, che cita Petron. *Sat.* 38.5 e 75.1.

¹⁹⁴ Sen. *epist.* 120.21 *Modo uxorem vult habere, modo amicam, modo regnare vult, modo id agit nequis sit officiosior servus, modo dilatat se usque ad invidiam, modo subsiditet contrahitur infra humilitatem vere iacentium, nunc pecuniam spargit, nunc rapit.*

¹⁹⁵ Cfr. Teles fr. 4a, p. 42.8-11 Hense καὶ παῖς μὲν ὦν ἐπιθυμεῖ ἔφηβος γενέσθαι, ἔφηβος δὲ γενόμενος ζητεῖ πάλιν τὸ χλαμύδιον ἀποθέσθαι, ὅταν δὲ ἀνδρωθῆ πάλιν εἰς τὸ γῆρας σπεύδει. Νῦν δὲ, φησίν, ἀβιωτος ὁ βίος, στρατεία, λειτουργία, πολιτικά πράγματα, σχολάσαι [αὐτῷ] οὐκ ἔστι.

¹⁹⁶ Ivi, p. 43.1-6 Hense οἰκέτης ἐστίν· ἐλεύθερος σπεύδει γενέσθαι· κὰν τούτου τύχῳ, φησί, πάντ' ἔχω· γέγονεν ἐλεύθερος· δοῦλον εὐθὺς ἐπιθυμεῖ κτήσασθαι· γέγονε τοῦτ' αὐτῷ· ἕτερον πρὸς σπεύδει κτήσασθαι· μία γάρ, φησί, χελιδὼν ἕαρ οὐ ποιεῖ· εἶτα δύο, εἶτα κάργόν, εἶτ' Ἀθηναῖος γενέσθαι, εἶτα ἄρξαι, εἶτα βασιλεύσαι, εἶτα, ὡσπερ Ἀλέξανδρος, ἀθάνατος γενέσθαι· εἰ δὲ καὶ τούτου τύχοι, οἶμαι, ἴνα Ζεὺς γένηται ἐπιθυμήσει.

affiora dal ricordo della satira oraziana, dove, al termine della descrizione di Tigellio, si ribadisce l'incoerenza del personaggio: *nil fuit umquam / sic impar sibi* (vv. 19-20). Ecco che anche Seneca, dopo aver additato gli atteggiamenti incoerenti e dopo avervi riconosciuto i segni di un *animus imprudens*, dichiara che la cosa più turpe è proprio l'essere *impares* verso sé stessi: *quo turpius nihil iudico, impar sibi est*, con evidente richiamo all'espressione oraziana sopra citata. A questo punto, dopo la parentesi satirica suggellata da Orazio, Seneca formula una metafora teatrale¹⁹⁷, affermando la grandezza che risiede nel riuscire a recitare sempre la stessa parte, dove il verbo *agere* è espressione tecnica per indicare la rappresentazione scenica di un ruolo: § 22 *magnam rem puta unum hominem agere*. Un nuovo rapido sguardo sulla molteplicità dei comportamenti incostanti, ancora introdotti dall'avverbio *modo*, descrive la volontà di apparire ora frugali ed austeri, ora prodighi e vacui (*modo frugi tibi videbimur et graves, modo prodigi et vani*), come alludendo ancora alla descrizione del cantore Tigellio, che viene meno all'atteggiamento parco e moderato da lui rivendicato, con la dilapidazione di tutte le sue sostanze (vv. 15-17 *decies centena dedisses / huic parco, paucis contento, quinque diebus / nil erat in loculis*). Appena dopo, Seneca riprende la metafora dal teatro, con l'uso di un'espressione tecnica (*mutare personam*), nel descrivere il cambio di maschera, che appare sempre diversa e contraria rispetto a quella precedentemente indossata: *mutamus subinde personam et contrariam ei sumimus quam exuimus*.

Come si è già osservato, la metafora teatrale trova una significativa presenza nella predicazione diatribica. In piena coerenza con la visione 'Biomaniaca' da lui incarnata, Hense individua in Bione l'ideatore della similitudine tra teatro e vita. Se le metafore teatrali sono formulate già da Platone, con accezione negativa¹⁹⁸, un passo dai *Memorabili* senofontei¹⁹⁹ ha portato piuttosto a credere che la similitudine tra uomini e attori potesse risalire a una fonte della più antica tradizione socratica²⁰⁰. L'ipotesi, sulla base dei numerosi motivi presenti nella diatriba, che abbiamo riconosciuto come propri della predicazione filosofica del Socrate 'popolare' veicolata da Senofonte, mi pare possa essere plausibile. Fuentes González²⁰¹, cui dobbiamo un esauriente resoconto dei molti passi in cui, oltre alla diatriba e a contesti a essa affini, è formulato il paragone in questione, ritiene invece che l'atteggiamento più prudente sia quello di limitarsi a considerare la metafora come un «*topos littéraire*, qu'on ne

¹⁹⁷ Sul passo dell'epistola 120 e sulla metafora teatrale, si veda Edwards, *Death*, cit., pp. 148 sg.; sulle metafore teatrali in Seneca, utile la compilazione di Armisen-Marchetti, *Sapientiae*, cit., pp. 166 sg., che considera la metafora di derivazione stoica: «la vie est une pièce de théâtre. Sénèque aime cette image stoïcienne»; significative riflessioni anche nel recente Ker, *The Deaths*, cit., pp. 115 sgg.

¹⁹⁸ Cfr. Plat. *Phil.* 50b; *Leg.* 7.816d-e.

¹⁹⁹ Xen. *Mem.* 2.2.6-9 Τί δ'· οἷε, ἔφη, χαλεπώτερον εἶναι σοι ἀκούειν ὧν αὐτὴ λέγει ἢ τοῖς ὑποκριταῖς, ὅταν ἐν ταῖς τραγωδίαις ἀλλήλους τὰ ἔσχατα λέγωσιν;

²⁰⁰ Così ipotizza Gigon, *Kommentar zum zweiten*, cit., p. 98, seguito da Giannantoni, *Socratis*, cit., vol. IV pp. 353 sg.

²⁰¹ Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 150 sg.; sull'impiego e l'evoluzione della metafora teatrale, con un'esauriente analisi delle fonti e una ricchissima raccolta di passi, si veda ivi, pp. 148-151; cfr. inoltre *supra* p. 127 nota 288.

trouve pas exclusivement dans la diatribe». Pur rimanendo in accordo con lo studioso nel dover rifuggire ogni tentazione di ‘pandiatribismo’²⁰², l’ipotesi della presenza della metafora nell’*Archelao* antistenicico²⁰³ e l’impiego della stessa da parte di personalità come Aristone di Chio, Epitteto, Luciano – quest’ultimo, per di più, nell’opera *Menippo*, e in una forma vicinissima a quella Bionea –, Massimo di Tiro²⁰⁴, oltre che Orazio e Seneca, se non confermano certamente Bionea –, come capostipite del motivo, corroborano quantomeno l’idea di una tradizione comune in cui il paragone tra vita e teatro diviene topico.

Focalizzandoci proprio sui frammenti di Telete, in due punti l’attore è impiegato come figura esemplificativa dei comportamenti umani²⁰⁵. Per citare un caso, a p. 3.5 Hense²⁰⁶, nel frammento 1 Περὶ τοῦ δοκεῖν καὶ τοῦ εἶναι, ὕποκριτής è figura chiamata in causa per creare un’analogia tra l’essere e l’apparire, in relazione all’uomo, e il sembrare e l’essere realmente un bravo attore.

La similitudine della vita come una rappresentazione teatrale è invece formulata da Telete in altri tre passi²⁰⁷, nel primo dei quali la metafora è anche funzionale a svolgere il tema della μεμπυμοῖρία. Il brano in questione coincide con una citazione bionea²⁰⁸, riportata nell’*incipit* del frammento 2 Περὶ αὐταρκείας. Gli uomini sono qui rappresentati come attori di una commedia – la vita –, la cui regia è affidata alla Fortuna personificata. Gli uomini-attori devono così rispettare la parte assegnata dalla Fortuna-regista, che può prevedere un ruolo di πρωτολόγος ο δευτερολόγος, cioè di protagonista o attore secondario, di re, come anche di vagabondo. Come si commenta poco dopo, a desiderare un ruolo diverso da quello avuto in sorte, si commette un ἀνάρμοστος, cioè un’«azione discordante, non adatta». Nel fr. 6 di Telete, p. 52.2-4 Hense, luogo che Kindstrand²⁰⁹, insieme al passo del fr. 2, p. 16.4-7,

²⁰² La metafora teatrale, in Oltramare, *Les origines*, cit., p. 53, occupa il tema 45a: «Il faut s’adapter aux circonstances, comme un acteur s’adapte aux différents rôles qu’il joue».

²⁰³ Per l’ipotesi, si veda Giannantoni, *Socratis*, cit., vol. IV, pp. 350-354.

²⁰⁴ SVF 1.351; Epict. fr. 11 S.; *Ench.* 17; Lucian. *Nec.* 16; Max. Tyr. 1.1b; 1.10a Hobein.

²⁰⁵ Cfr. Teles fr. 1, p. 3.5; 3, p. 21.4 Hense.

²⁰⁶ Ivi, p. 3.5-6 Hense Πότερον οὐν διὰ τὸ δοκεῖν ἀγαθοὶ ὑποκρίται εἶναι <εὖ> ὑποκρίνονται; cfr. Fuentes González, *Les diatribes*, cit., p. 94.

²⁰⁷ Teles fr. 2, pp. 5.2-6.1 (fr. 16a-b Kind.); 16.4-7 Hense, passo in cui la vita, scandita in tre periodi, è paragonata alle tre parti di una tragedia, e su cui abbiamo discusso in pagine precedenti: si veda *supra* p. 127; infine, fr. 6, p. 52.2-4 Hense.

²⁰⁸ Sul passo e sulla problematicità circa l’effettiva lunghezza della citazione bionea, cfr. *supra* pp. 48 sg.; 79 nota 55; come per la p. 127 nota 291, riporto qui per intero il passo di Telete con la metafora teatrale: Teles fr. 2, pp. 5.2-6.1 Hense (= fr. 16a Kind.) Δεῖ ὥσπερ τὸν ἀγαθὸν ὑποκριτὴν ὃ τι ἂν ὁ ποιητὴς περιθῆι πρόσωπον τοῦτο ἀγωνίζεσθαι καλῶς, οὕτω καὶ τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα ὃ τι ἂν περιθῆι ἢ τύχη. καὶ γὰρ αὐτῆ, φησὶν ὁ Βίων, ὥσπερ ποιήτρια, ὅτε μὲν πρωτολόγου, ὅτε δὲ δευτερολόγου περιτίθῃσι πρόσωπον, καὶ ὅτε μὲν βασιλέως, ὅτε δὲ ἀλήτου. μὴ οὖν βούλου δευτερολόγος ὦν τὸ πρωτολόγου πρόσωπον· εἰ δὲ μή, ἀνάρμοστος τι ποιήσεις; Oltramare, *Les origines*, cit., p. 53, riporta il passo sotto il tema 45: «il faut s’adapter aux circonstances, comme un acteur s’adapte aux différents rôles qu’il joue».

²⁰⁹ Kindstrand, *Bion of Borysthènes*, cit., p. 83 sgg., dove si dimostra di seguire Hense, *Teletis*, cit., CX; della stessa idea è Giannantoni, *Socratis*, cit., vol. IV, p. 353, che, commentando i tre passi, afferma «sono tutti luoghi bionei». Di diverso parere è Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 153; 472 sg., con bibliografia.

considera ancora come una reminiscenza bionea, la τύχη è nuovamente ritratta nei panni di una ποιήτρια, cioè di una poetessa, che crea ogni tipo di ruolo: il naufrago, il mendicante, l'esiliato, l'uomo comune e quello non comune. Se, in prima battuta, si esorta ancora a recitare il ruolo assegnato dalla Fortuna (δεῖ οὖν τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα πᾶν ὃ τι ἂν αὐτῆ περιθῆ καλῶς ἀγωνίζεσθαι), nell'estratto Περὶ περιστάσεων, il rispettare la propria parte deve però anche concorrere con il sapersi adattare alle circostanze: ναυαγὸς γέγονας, εὖ τὸν ναυαγόν· πένης ἐξ εὐπόρου, εὖ τὸν πένητα [...]. Come annunciato, Aristone di Chio²¹⁰, nello sviluppare la dottrina delle circostanze, verso le quali è necessario sapersi comportare, regolati dall'arbitrio del proprio *logos*, impiega il medesimo paragone tra il saggio e l'attore. Ecco che il primo è da considerarsi alla stregua di un bravo ὑποκριτής, pronto a interpretare ora Agamennone, ora Tersite. Per Epitteto, Tersite e Agamennone rappresentano invece l'impossibilità, nella vita, di recitare parti tanto differenti tra di loro²¹¹.

Anche Orazio, nelle *Epistulae*, impiegherà il paragone tra teatro e vita proprio per lodare la capacità del filosofo Aristippo di adattarsi a ogni circostanza, cambiando in un certo senso maschera, ma rimanendo sempre a proprio agio con sé stesso. In *epist.* 1.15.25-29²¹², Aristippo è in primo luogo descritto come adatto a ogni colore, condizione e sostanza, mentre, pur rimanendo in attesa di cose migliori, mostra comunque serenità nei confronti delle cose presenti, motivo quest'ultimo, che abbiamo individuato come affine alla diatriba²¹³ (vv. 23 sg. *omnis Aristippum decuit color et status et res, / temptantem maiora fere, praesentibus aequum*). In opposizione al filosofo, troviamo Diogene, cui risulterebbe impossibile cambiare stile di vita, dismettere cioè i propri panni cinici, rappresentati qui dal mantello raddoppiato²¹⁴ (v. 25 sg. *contra, quem duplici panno patientia velat, / mirabor, vitae via si conversa decebit*). Se il Cinico rimarrà dunque per sempre «prigioniero della sua maschera», citando Traina, ecco che Aristippo risulta invece descritto come capace di sostenere entrambe le parti del ricco e del pezzente, con l'impiego dell'espressione tecnica del teatro *personam ferre*, mentre cammina con disinvoltura per le vie della città, senza dover attendere una veste purpurea: *alter purpureum non expectabit amictum; / quidlibet indutus celeberrima per loca vadet / personamque feret, non inconcinuus utramque*.

²¹⁰ SVF 1.351 εἶναι γὰρ ὁμοίον τὸν σοφὸν τῷ ἀγαθῷ ὑποκριτῇ, ὃς ἂν τε Θερασίτου ἂν τε Ἀγαμέμνονος πρόσωπον ἀναλάβῃ, ἐκάτερον ὑποκρίνεται προσηκόντως; per il detto di Aristone, si veda Iorropolo, *Aristone*, cit., p. 188 sgg. e *passim*.

²¹¹ Cfr. Epict. 4.2.10 διάφορα δ' οὕτως πρόσωπα οὐ μίγνυται· οὐ δύνασαι καὶ Θερασίτην ὑποκρίνασθαι καὶ Ἀγαμέμνονα. ἂν Θερασίτης εἶναι θέλησ, κυρτόν σε εἶναι δεῖ, φαλακρόν· ἂν Ἀγαμέμνων, μέγαν καὶ καλὸν καὶ τοὺς ὑποτεταγμένους φιλοῦντα.

²¹² Per il passo in questione, si veda il commento di R. Mayer, *Horace. Epistles. Book I*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 235 sg.; Fedeli, *Quinto Orazio Flacco*, cit., pp. 1251 sgg.; essenziale è Traina, *Orazio e Aristippo*, cit., p. 294 sgg.

²¹³ Cfr. *supra* pp. 210 sg.; commenta Traina, *Orazio e Aristippo*, cit., pp. 295 sg.: «ma questa è la voce della saggezza oraziana, che sa egualmente di praticare i potenti [...] e cibarsi di ortaggi e legumi [...] contenuta del poco [...] che è il *parvum* [...], ma non il *parum*».

²¹⁴ Sulla provenienza dossografica del «simbolo dell'abito», cfr. *ivi*, p. 296.

Se Seneca, nell'epistola 74.7, immagina di rappresentare la Fortuna come se offrissi uno spettacolo (*hanc enim imaginem animo tuo proponere, ludos facere fortunam* [...]) è nella lettera 80.²¹⁵, che si formula un deliberato paragone tra la vita e la rappresentazione scenica, consuetudine espressiva, questa, cui Seneca ammette di riservare un uso frequente (§ 7 *saepius hoc exemplo mihi utendum est*), osservandone l'assoluta efficacia (*nec enim ullo efficacius exprimitur hic humanae vitae mimus*). Poco prima, infatti, i ricchi sono descritti come attori, che devono impersonare (azione, quella del recitare, espressa dal verbo tecnico *agere*), la parte di uomini felici, nascondendo in realtà sentimenti di angoscia e di affanno²¹⁶. La conclusione è che, nell'*humanae vitae mimus*, le parti assegnate sono recitate in maniera mediocre (*qui* [scil. *mimus*] *nobis partes quas male agamus adsignat*).

Se Bione, nell'elaborare la metafora teatrale, evidenzia l'importanza che gli uomini-attori rispettino la parte-vita ricevuta in sorte, senza lamentarsi (fr. 16a [= p. 6.4 Hense] οὐδὲ μεμψιοιρῶν), nell'epistola 80, con il paragone tra la vita e il *mimus*, Seneca non limita la sua finalità esortativa alla necessità di aderire ai propri ruoli. Ritengo che Seneca operi qui la consueta rielaborazione teorica sul materiale offerto dal repertorio diatribico, approfondendo a tal punto una metafora, che soltanto nella sua formulazione retorica – la vita come *mimus*, con la tendenza a recitare male le parti – è affine a quella bionea, al punto di modificarne la potenza analogica. È Seneca stesso, d'altra parte, ad affermare la frequenza dell'impiego dell'*exemplum* teatrale, come a volerne evidenziare un uso retorico di repertorio ormai consolidato. La similitudine tra vita e il teatro, nell'epistola 80, diviene dunque funzionale a esemplificare la falsità di certi comportamenti, che vengono come recitati in un teatro. Da una parte vengono dunque descritti gli attori, poveri e schiavi nella vita reale, ma che interpretano ruoli di uomini potenti e vanagloriosi sulla scena²¹⁷. Ecco che tale finzione attoriale, definita *personata felicitas* (§§ 8-9), è traslata sugli uomini ricchi, cui Seneca attribuisce invece una *hilaritas ficta* (§ 6), come anche sui sovrani, sotto la cui fascia regale si nascondono nient'altro che miserie: *si vis illum aestimare totumque scire qualis sit, fasciam solve: multum mali sub illa latet*. Anche nell'epistola 76.31²¹⁸, per rappresentare la sedicente felicità dei *purpurati*, è impiegata l'immagine degli attori che, prima interpretano il ruolo di re, armati di *sceptrum et chlamys* e resi più grandi dai coturni, e poi, una volta dismessa la maschera, ritornano alla loro reale

²¹⁵ Cfr. Ker, *The Deaths*, cit., pp. 115 sg.

²¹⁶ Sen. *epist.* 80.6 *Horum* (scil. *divitum*) *qui felices vocantur hilaritas ficta est aut gravis et suppurata tristitia, eo quidem gravior quia interdum non licet palam esse miseros, sed inter aerumnas cor ipsum exedentes necesse est agere felicem*.

²¹⁷ Ivi, § 7 *Ille qui in scaena latus incedit et haec resupinus dicit, in impero Argis; regna mihi liquit Pelops, / qua ponto ab Helles atque ab Ionio mari / urgetur Isthmos, servus est, quinque modios accipit et quinque denarios. [8] Ille qui superbus atque inpotens et fiducia virium tumidus ait, quod nisi quieris, Menelae, hac dextra occides, diurnum accipit, in centunculo dormit. Idem de istis licet omnibus dicas quos supra capita hominum supraque turbam delicatos lectica suspendit: omnium istorum personata felicitas est*.

²¹⁸ Cfr. Sen. *epist.* 76.31 *Nemo ex istis quos purpuratos vides felix est, non magis quam ex illis quibus sceptrum et chlamydem in scaena fabulae adsignant: cum praesente populo lati incesserunt et coturnati, simul exierunt, exalceantur et ad staturam suam redeunt*.

statura. A questo punto, il recitare male le parti, per Seneca, significa non aderire al ruolo assegnato sul piano morale, che, nel caso della ricchezza, non può che coincidere con la miseria e l'infelicità. Se dunque, nella messinscena della vita, i ruoli morali vengono come falsificati, il messaggio che ne consegue, al termine della lettera, supporta la necessità di guardarsi dentro, quando si formulano giudizi sulle proprie qualità (§ 10 *si perpendere te voles, sepone pecuniam domum, dignitatem, intus te ipse considera*). Per concludere la parentesi sull'epistola 80, ritengo che la breve panoramica sulle metafore teatrali riveli ancora una volta la capacità senecana di appropriarsi degli stilemi retorici diatribici, applicandovi meccanismi interpretativi originali, e conferendo così al rigido repertorio retorizzato un nuovo vigore filosofico.

Tornando all'epistola 120, se la metafora teatrale trova dunque un riscontro tanto ampio nella diatriba, è Orazio a reimpiegarla proprio nella prima satira, in funzione della riflessione sulla scontentezza della propria sorte²¹⁹. Così, ai vv. 15 sgg., si prospetta la possibilità di modificare il ruolo della propria vita, da soldato a mercante, da giurista a contadino, con l'impiego dell'espressione mutuata dal lessico teatrale *mutare partes*, laddove Seneca, nell'epistola 120.22, impiega *mutare personam*: "*eris tu, qui modo miles, / mercator; tu, consultus modo, rusticus: hinc vos, / vos hinc mutatis discedite partibus. eia, / quid statis?*". Alla stregua di Seneca, quando elenca la varietà degli atteggiamenti incoerenti, anche Orazio impiega l'avverbio *modo* per introdurre e inquadrare i possibili ruoli umani. Ecco che il nostro filosofo, nell'evocare il poeta e nel modulare il discorso sull'incoerenza secondo formule stilistiche non lontane dallo stile satirico, potrebbe aver sentito un'affinità tra il mostrare atteggiamenti differenti, come conseguenza di un animo incoerente, e la riflessione oraziana sulla scontentezza di sé, che porta a voler rivestire sempre nuovi ruoli umani. E se, in un certo senso, Seneca sembra elaborare un rapporto di consequenzialità tra l'essere scontenti di sé e l'animo incoerente, è proprio Telete a dichiarare il disaccordo, l'incongruenza (ἀνάμυστον), che, nella metafora della vita come dramma scenico, deriva dal voler recitare una parte diversa da quella assegnata.

Proprio l'essere penetrato tanto in profondità in un terreno oraziano potrebbe aver dunque suggerito a Seneca l'impiego della metafora teatrale, che è sì movenza diatribica, ma che è anche sublimata e filtrata dalla poesia oraziana stessa.

Nella conclusione dell'epistola²²⁰, Seneca ribadisce la necessità di mantenersi *ad exitum* la stessa persona che si è scelto di essere sin all'inizio, con l'ironico auspicio di riuscire, se non a essere lodati, quantomeno a essere riconosciuti. La vena sarcastica è esasperata nel profilare la paradossale vicenda, in cui non è possibile riconoscere qualcuno che si è incontrato il giorno prima, tanto impressionante è la metamorfosi, sottolineata dal termine *mutatio*, che si affianca ai precedenti *iactatio* e *fluctuatio*,

²¹⁹ Si veda *supra* p. 126 sg.

²²⁰ Sen. *epist.* 120.22 *Hoc ergo a te exige, ut qualem institueris praestare te, talem usque ad exitum serves; effice ut possis laudari, si minus, ut adgnosci. De aliquo quem here vidisti merito dici potest "hic qui est?": tanta mutatio est.*

per definire un cambiamento che si manifesta tanto nell'*animus*, quanto nel fisico, e dove il guizzo della movenza dialogica satirica riemerge nella battuta "*hic qui est?*" che l'*adversarius*-destinatario Lucilio potrebbe formulare. Si è detto come Cicerone, nel *De officiis* 1.90, attribuisse l'*aequabilitas* e la capacità di mantenere immutati il volto e la fronte a Socrate e Lelio. Anche nelle *Tusculanae Disputationes* 3.31 Cicerone riporta un aneddoto su Socrate, in cui la testimonianza della moglie Santippe mette in evidenza la forte coerenza del filosofo, che si traduce anche in un'immutabile armonia estetica, in un'uniformità costante del volto: *hic est enim ille voltus semper idem, quem dicitur Xanthippe praedicare solita in viro suo fuisse Socrate: eodem semper se vidisse exeuntem illum domo et revertentem*. Se nelle *Tusculanae* Cicerone recupera numerosi aneddoti della tradizione del Socrate senofonteo – il medesimo personaggio che anima i frammenti di Telete – anche la scenetta senecana di non riuscire a riconoscere qualcuno, la cui incoerenza è tanto forte al punto di trasfigurarne il volto, sembra riecheggiare il medesimo retroterra. D'altra parte, Seneca conferma di conoscere l'aneddoto socratico nell'epistola 104, lettera, questa, che sviluppa non a caso il tema della *commutatio loci*, le cui 'implicazioni' diatribiche sono state affrontate in precedenza. Nel § 28, dopo aver elencato le difficoltà della vita di Socrate, culminate con l'episodio del carcere e il veleno (*post haec carcer et venenum*), Seneca allude a come il filosofo non si fosse tuttavia affatto turbato nell'animo, come nel volto: *Haec usque eo animum Socratis non moverant ut ne vultum quidem moverint*. Quella che Seneca invoca come una *mirabilis laus et singularis* per Socrate è costituita proprio dall'essere rimasto *aequalis* in tanta inaequalitate fortunae²²¹.

6. La dimensione della prova ascetica: l'intimo racconto di due *experimenta* in tarda età (epp. 87; 123)

6.1 L'ἄσκησις senecana e l'*imaginaria paupertas*

Il capitolo è incentrato sull'analisi di due delle epistole più tarde – la 87²²² e la 123²²³ –, volendo fornire due *exempla* significativi del tentativo senecano di praticare

²²¹ Sen. *epist.* 104.28 <O> *illam mirabilem laudem et singularem! usque ad extremum nec hilariorem quisquam nec tristiore* Socraten vidit; *aequalis fuit in tanta inaequalitate fortunae*.

²²² Sull'epistola 87, si veda il saggio di commento di Allegri, *Progresso*, cit., e ancora Ead., *Note alla Lettera 87 di Seneca*, in Ead. et al., *Quattro studi latini a Vittore Pisani per il suo 82° compleanno*, Università degli Studi di Parma, Parma 1981, pp. 9-35; Summers, *Select Letters*, cit., pp. 197 sgg.; Garbarino, *Naufragi*, cit.; utile è anche il recentissimo studio di Costa, *Quod olim*, cit., che, alle pp. 200 sgg., dedica all'epistola un lungo paragrafo intitolato *Il ronzone di Catone*.

²²³ Sull'epistola 123, non ancora oggetto di commento, mi limito a segnalare le pagine di Inwood, *Selected*, cit., pp. 355 sgg., nel suo commento a epistole scelte, e il contributo di F. Préchac, *Le rebus des sirènes dans Ad Lucilium* 123,10,12, in *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*, Klincksieck, Paris 1940, pp. 303-306; le epistole 87 e 123 vengono associate da Costa, *Quod olim*, cit., p. 203 nota 550, per il fatto che raccontano entrambe un viaggio che diviene occasione per

un esercizio di povertà, narrati con una raffinata operazione letteraria, poiché i motivi della morale popolare, i *topoi* cinico diatribici relativi alla povertà, si armonizzano nel quadro di un'esperienza personale e quotidiana, in cui sembra anche affiorare una filigrana oraziana.

Entrambe le lettere presentano dunque il tema dell'esercizio di povertà: Goulet-Cazé, nel suo commento a Diogene Laerzio 6.70-71²²⁴, dedica spazio anche a Seneca, nel discutere l'importanza dell'ἄσκησις, l'«esercizio» che, per Diogene Cinico era duplice, «spirituale e fisico» (Διττὴν δ' ἔλεγε εἶναι τὴν ἄσκησιν, τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικὴν). Proprio nell'idea della temporaneità, la studiosa individua la principale differenza tra l'ascesi senecana, da intendersi come una pratica sì costante, ma non pervasiva della dimensione quotidiana del vivere, e quella cinica, dove l'ἄσκησις rappresenta invece la chiave «per ottenere qualunque cosa»²²⁵.

L'immagine cinica dell'atleta, che deve la sua preminenza «ad un assiduo e travaglioso impegno» (D.L. 6.70)²²⁶, trasferibile, secondo Diogene Cinico, anche all'anima, è ripresa da Seneca in svariate occasioni²²⁷. In particolare, nell'epistola 78.16, l'atleta che sopporta ogni colpo, non soltanto nei combattimenti, ma la cui stessa *exercitatio* è definita un *tormentum*²²⁸, diviene un'immagine di riferimento per la lotta dichiarata dal *proficiens* alla Fortuna, e i cui premi offerti in palio sono la *virtus*, la *firmitas animi* e la *pax*.

Se Diogene affermava che «l'esercizio fisico si integra e si compie con l'esercizio spirituale» (D.L. 6.70), nelle epistole senecane, l'esercizio fisico, quando non è apertamente esecrato, come nell'epistola 80.3²²⁹, risulta sempre subordinato a quello spirituale. Nell'epistola 15.4, Seneca concede la pratica di esercizi fisici *faciles et breves* «che sciolgono subito le membra e non fanno perdere quel tempo, del quale bisogna tenere il maggior conto possibile», ma, come si legge appena dopo, l'ammonizione è comunque a tornare presto «dal corpo all'anima», che va letteralmente esercitata notte e giorno: § 5 *illum* (scil. *animus*) *noctibus ac diebus exerce*²³⁰. È nell'esercizio di

l'apprendimento di una lezione morale: sul tema, si veda Garbarino, *Secum peregrinari*, cit., pp. 277 sg.; Ead., *Naufragi*, cit.

²²⁴ Cfr. Goulet-Cazé, *L'Ascèse*, cit., pp. 182 sgg.

²²⁵ Cruciale, a questo riguardo è D.L. 6.71 (scil. Διογένης) Οὐδέν γε μὴν ἔλεγε τὸ παράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι, δυνατὴν δὲ ταύτην πᾶν ἐκνικῆσαι.

²²⁶ D.L. 6.70 ὁρᾶν [...] τοὺς τ' αὐλητάς καὶ τοὺς ἀθλητάς ὅσον ὑπερφέρουσιν ἑκάτεροι τῇ ἰδίᾳ πονήσει τῇ συνεχεῖ, καὶ ὡς οὗτοι εἰ μετήνεγκαν τὴν ἄσκησιν καὶ ἐπὶ τὴν ψυχὴν, οὐκ ἂν ἀνωφελῶς καὶ ἀτελῶς ἐμόχθουν.

²²⁷ Si veda Lanzarone, *L. Annaei Senecae*, cit., p. 154, per una panoramica sull'immagine dell'atleta, a partire da prov. 2.3; Armisen-Marchetti, *Sapientiae*, cit., pp. 81 sg.; 180 nota 38; oltre al retroterra cinico, ne viene messo in luce anche quello stoico: si veda ad esempio SVF 3.676; utile infine Kroppen, *Mortis*, cit.

²²⁸ Sen. *epist.* 78.16 *Athletae quantum plagarum ore, quantum toto corpore excipiunt! ferunt tamen omne tormentum gloriae cupiditate nec tantum quia pugnant ista patiuntur, sed ut pugnent: exercitatio ipsa tormentum est. Nos quoque evincamus omnia, quorum praemium non corona nec palma est nec tubicen praedicationi nominis nostri silentium faciens, sed virtus et firmitas animi et pax in ceterum parta, si semel in aliquo certamine debellata fortuna est.*

²²⁹ Sen. *epist.* 80.3 *Cogito mecum quam multi corpora exerceant, ingenia quam pauci.*

²³⁰ Sen. *epist.* 15.4 *Sunt exercitationes et faciles et breves, quae corpus et sine mora lassent et tempori parcant, cuius praecipua ratio habenda est: cursus et cum aliquo pondere manus motae et saltus vel ille qui*

povertà²³¹ che Seneca intravede la possibilità di una tensione ascetica dell'anima, che preveda un *experimentum*, da esperirsi contemporaneamente anche sul piano fisico. Nell'epistola 8.5²³², si esorta Lucilio a trattare duramente il corpo, per evitare che si ribelli all'anima: *durius tractandum est ne animo male pareat*. Seguono dei primi precetti ascetici dal sapore marcatamente cinico, focalizzati sull'unica necessità di assecondare un bisogno naturale, quelle esigenze fisiologiche che vengono bene messe in luce nel discorso bionico di Povertà personificata²³³: i cibi e le bevande hanno l'unico compito di nutrire e dissetare, così le vesti e l'abitazione devono essere esclusivamente funzionali a proteggere dal freddo e dalle intemperie.

Nell'epistola 17.3, la ricchezza è una condizione che costituisce un ostacolo per dedicarsi alla filosofia, mentre la *paupertas* è definita *expedita*, e poi *secura*, dove l'aggettivo *expeditus*²³⁴ assume un programmatico significato morale di «libero da impacci fisici e materiali» (*multis ad philosophandum obstitere divitiae: paupertas expedita est, secura est*). Questa riflessione è presente in termini molto simili nel frammento di Telete 4b Hense²³⁵, che prende proprio le mosse dall'affermazione della *vox adversaria* «la povertà impedisce di dedicarsi alla filosofia, mentre la ricchezza è utile a questo riguardo» (p. 45.1-2 Ἡ πενία κωλύει πρὸς τὸ φιλοσοφεῖν, ὁ δὲ πλοῦτος εἰς ταῦτα χρήσιμος). I poveri non sono «impediti» nel dedicarsi alla filosofia, dove è il verbo κωλύω a rappresentare l'azione proibitiva della ricchezza²³⁶, non hanno impegni concreti cui attendere e sono dunque obbligati all'esercizio di sopportazione. I ricchi, al contrario, essendo maggiormente impegnati, sono «impediti» nel dedicarsi alle attività del tempo libero. Anche di seguito, a p. 47.3, la menzione della guerra, in cui il povero, contrariamente al ricco, non deve preoccuparsi di nulla, eccetto che di sé stesso (οἶον δήπου ἐν τῷ νῦν πολέμῳ περὶ οὐδενὸς φροντίζει ἢ περὶ αὐτοῦ, ὁ δὲ πλούσιος καὶ περὶ ἑτέρων), è affine al § 3 dell'epistola 17, in cui, allo squillo del segnale di guerra (*cum classicum cecinit*) il povero è consapevole che non sarà lui a essere cercato (*scit non se peti*). Al § 5 dell'epistola, «l'essere povero o simile al povero» è la condizione necessaria per prendersi cura dell'anima (*si vis va-*

corpus in altum levat vel ille qui in longum mittit vel ille, ut ita dicam, saliaris aut, ut contumeliosius dicam, fullonius: quoslibet ex his elige tutum rude facilet. Quidquid facies, cito redi a corpore ad animum; illum noctibus ac diebus exerce; sull'epistola, la cura di sé e l'esercizio spirituale, cfr. Citti, *Cura sui*, cit., p. 17.

²³¹ Sull'esercizio di povertà, si veda Allegri, *Progresso*, cit., pp. 15-17.

²³² Sen. *epist.* 8.5 *Durius tractandum est ne animo male pareat: cibus famem sedet, potio sitim exstinguat, vestis arceat frigus, domus munimentum sit adversus infesta temporis;* per un commento all'epistola, si veda Scarpat, *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 178.

²³³ Il fr. 17 Kind.; cfr. *supra* pp. 116; 129; 163; 176; 192; 225; *infra* p. 274.

²³⁴ Lo abbiamo visto nel capitolo 1 e nel discorso di Demetrio: cfr. *supra* pp. 60; 131 sg.

²³⁵ Si veda Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 430 sgg., per un commento al passo di Telete; 443, per la similitudine con l'epistola 17; la riflessione sulla povertà che permette di dedicarsi alla filosofia e la menzione del frammento di Telete 4b è stata già oggetto di discussione: vedi *supra* pp. 81 sg.

²³⁶ Teles fr. 4b, pp. 45.8-46.1 Hense ἐπεὶ ποῦ ἂν δεῖξιας δι' ἔνδειαν κεκωλυμένους φιλοσοφεῖν, ὡσπερ διὰ πλοῦτον; ἢ οὐχ ὄρας ὅτι διὰ μὲν ἔνδειαν καρτερεῖν βιάζονται, διὰ δὲ πλοῦτον τὰ ἐναντία [...] 46.4-6 ἢ πάλιν οὐχ ὄρας διότι οἱ μὲν πλούσιοι πλείω πράττοντες κωλύονται τοῦ σχολάζειν, ὁ δὲ πέννης οὐκ ἔχων τί πράττη, πρὸς τὸ φιλοσοφεῖν γίνεται;

care animo, aut pauper sis oportet aut pauperi similis), e, poco dopo, la *frugalitas*, che permette allo *studium* di divenire salutare, è definita *paupertas voluntaria*, con una definizione che ne mette bene in evidenza la prospettiva dell'allenamento ascetico.

Per quanto riguarda un esercizio di *paupertas* regolato da vere e proprie istruzioni pratiche, Seneca ne raccomanda per la prima volta la pratica nell'epistola 18, su cui vale la pena soffermarci. L'occasione dell'epistola è data dal ricorrere dei Saturnalia²³⁷, che capitano nel mese di Dicembre e concedono, citando Seneca, un vero e proprio *ius luxuriae*, vale a dire una licenza per ogni genere di dissolutezza. Nel profilare a Lucilio la possibilità di partecipare alle feste, senza però abbandonarsi alla *luxuria* (§ 4 *licet enim sine luxuria agere festum diem*), Seneca ammette di voler mettere alla prova la fermezza d'animo del suo destinatario: § 5 *Ceterum adeo mihi placet temptare animi tui firmitatem* [...]. Ecco che Seneca coglie l'occasione per impartire una serie di precetti pratici di povertà, tra cui troviamo in primo luogo il trascorrere qualche giorno soddisfatti del cibo *minimus ac vilissimus* e l'indossare una veste ruvida²³⁸. È in una condizione di *securitas* che l'animo deve infatti prepararsi per affrontare le difficoltà, così come è nei *beneficia*, che esso si rafforza per contrastare i colpi della fortuna²³⁹. Una similitudine militare paragona inoltre il comportamento che è auspicabile per l'*animus*, a quello del *miles*, che organizza la difesa per una guerra già in tempo di pace²⁴⁰. Il retroterra popolare, sotteso all'idea di armarsi per trovarsi preparati in caso di guerra, sembra essere confermato dalla satira oraziana di Ofello (2.2), «modello etico valido sia per affrontare i mutamenti della sorte sia per vivere liberamente in una comunità concorde e sana»²⁴¹, al verso 111 *in pace, ut sapiens, aptarit idonea bello?*, dove sia *aptare* che *idoneus* sono entrambi termini mutuati dalla sfera militare²⁴².

Ancora un'immagine bellica è evocata dalla menzione del *palum* con cui Seneca esorta a esercitarsi, con l'impiego del verbo *exerceo*, per riuscire a prendere confidenza con la povertà e per essere preparati in caso di rovesci della fortuna²⁴³, dove

²³⁷ Sen. *epist.* 18.1 *December est mensis: cum maxime civitas sudat. Ius luxuriae publice datum est; ingenti apparatu sonant omnia, tamquam quicquam inter Saturnalia intersit et dies rerum agendarum*; «la cornice è lo sfondo indispensabile a dare risalto, con tecnica contrastiva, al nucleo morale della lettera, che è il prodotto d'un rovesciamento simmetricamente opposto a quello operato dalla "cultura dei più": contro lo sfrenato edonismo di chi festeggia i Saturnalia tutto l'anno (§ 1), Seneca propone il *training* ascetico *omnibus mensibus*», G. Mazzoli, *Effetti di cornice nell'epistolario di Seneca a Lucilio*, in A. Setaioli (a cura di), *Seneca e la cultura*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1991, pp. 79 sg.

²³⁸ Sen. *epist.* 18.5 *Interponas aliquot dies quibus contentus minimo ac vilissimo cibo, dura atque horrida veste dicas tibi "hoc est quod timebatur?"*

²³⁹ Ivi, § 6 *In ipsa securitate animus ad difficilia se praeparet et contra iniurias fortunae inter beneficia firmetur.*

²⁴⁰ Simile concetto è espresso anche in *vit. beat.* 26.2 *Numquam imperator ita paci credit ut non se praeparet bello quod, etiam si non geritur, indictum est.*

²⁴¹ La Penna, *Saggi*, cit., p. 249.

²⁴² Cfr. Giancarli, *La filosofia*, cit., p. 51.

²⁴³ Sen. *epist.* 18.8 *Exerceamur ad palum, et ne imparatos fortuna deprehendat, fiat nobis paupertas familiaris.*

l'aggettivo *imparatus*, in relazione alla sorte, è anche presente nell'epistola 62²⁴⁴. La preparazione di fronte alla Fortuna, che rappresenta un «*lieu commun*», per citare Fuentes González²⁴⁵, nelle parole di Diogene Cinico rappresenta la finalità ultima della filosofia – lo abbiamo più volte ribadito – ed è espressa dal verbo παρασκευάζω; anche nella predicazione diatribica il medesimo verbo è impiegato per indicare la prontezza di fronte alle cose «tali e quali si presentano»²⁴⁶. Il verbo *exerceo*, che può essere considerato il corrispettivo latino del greco ἀσκέω, nell'epistola è usato anche per chiosare la similitudine tra l'*animus* del *proficiens* e il *miles*, dove Seneca ammonisce a esercitarsi per evitare di cadere in preda al panico per una situazione difficile²⁴⁷. Nel passo dell'epistola preso in considerazione, in cui sono presenti termini ed espressioni che rimandano a un concetto di autarchia (§§ 5 *contentus esse*; 6 *sufficere*), la prescrizione di povertà è supportata da istruzioni dettagliate e concrete. La simulazione di una *paupertas* che si avvicina all'*inopia* prevede un appuntamento mensile, così che la domestichezza e l'apprendimento della povertà aiutino a scacciarne la paura (§ 6 *hoc secuti sunt qui omnibus mensibus paupertatem imitati, prope ad inopiam accesserunt, ne umquam expavescerent quod saepe didicissent*). Ritengo che proprio tale concetto di apprendimento, qui espresso dal piucchepperfetto *didicissent*, sia un'ulteriore spia tematica di uno stoicismo che mostra una tensione cinica, giacché è nel cinismo, che si insiste sull'idea di una virtù che deve essere appresa. Nel descrivere nel dettaglio la prospettiva pratica di povertà, Seneca si riallaccia a una topica cinica, suggerendo di ricercare l'uso di un *grabattus verus*, cioè di un pagliericcio, di un *sagum* e di un *panis durus ac sordidus* per la durata di almeno tre o quattro giorni²⁴⁸. Il termine impiegato per descrivere tale pratica è *experimentum*, qui contrapposto al *lusus*. L'*experimentum* indica l'esperienza, cioè la prova cui si sottopongono l'*animus* come il corpo, già evocata dal verbo *tempto*, usato all'inizio del § 3, dove Seneca confessa di voler mettere alla prova la *firmitas animi* di Lucilio. Le istruzioni di povertà prescritte ricordano in un certo senso i contenuti del programma di austerità e di autosufficienza che Diogene Cinico aveva imposto ai figli di Seniade, di cui era divenuto maestro²⁴⁹. Come leggiamo in Diogene Laerzio, dagli insegnamenti del Cinico i ragazzi imparano ad «amministrarsi da sé nella gestione domestica, a nutrirsi di un cibo semplice e a bere solo acqua». I due discepoli dovevano inoltre essere rasati nei capelli e avevano l'obbligo di girare scalzi e senza tunica. L'epistola 18 conferma dunque l'elemento di temporaneità individuato da Gou-

²⁴⁴ Sen. *epist.* 62.3 *Quia non feci, imparatum subito fortuna percussit.*

²⁴⁵ Cfr. Fuentes González, *Les diatribes*, cit., p. 204.

²⁴⁶ Cfr. Teles fr. 2, pp. 9.8-10.1 Hense διὸ δεῖ μὴ τὰ πράγματα πειρᾶσθαι μετατιθέναι, ἀλλ' αὐτὸν παρασκευάζειν πρὸς ταῦτα πως ἔχοντα.

²⁴⁷ Sen. *epist.* 18.5 *Quem (scil. miles) in ipsa re trepidare nolueris, ante rem exerceas.*

²⁴⁸ Ivi, § 7 *Grabattus ille verus sit et sagum et panis durus ac sordidus. Hoc triduo et quadriduo fer, interdum pluribus diebus, ut non lusus sit sed experimentum.*

²⁴⁹ Cfr. D.L. 6.31 ἐν οἴκῳ τ' ἐδίδασκε διακονεῖσθαι λιτῇ τροφῇ χρωμένους καὶ ὕδωρ πίνοντας, ἐν χρῶ κουρίας τε καὶ ἀκαλλωπίστους εἰργάζετο καὶ ἀχιτῶνας καὶ ἀνυποδήτους καὶ σιωπηλοὺς, καθ' αὐτοὺς βλέποντας ἐν ταῖς ὁδοῖς.

let-Cazé, la saltuarietà di un esercizio da praticare una volta al mese, in opposizione alla dimensione permanente di povertà prevista dal *κυνικὸς βίος*. Inoltre, in un'epistola che oscilla tra una tensione cinica e una solida propensione all'ortodossia stoica, la familiarità con la povertà, l'esorcizzarne la paura serve ad acquisire una maggiore sicurezza in una condizione di ricchezza, che non è qui dunque ancora sottoposta a quel rifiuto categorico che caratterizzerà invece le ultime epistole: § 8 *securius divites erimus si scierimus quam non sit grave pauperes esse*. Anche l'epistola 20²⁵⁰, che presenta la figura del Cinico Demetrio e un retroterra scopertamente epicureo, esorta a esercitarsi, sulla scorta dei grandi uomini del passato, a una *imaginarium paupertas*, per riuscire in questo modo a tollerare la vera povertà, dove la dimensione ascetica è ancora efficacemente espressa dal verbo *exercere*.

6.2 L'epistola 87. Uniformi ciniche e retroterra satirici

Se dunque nell'epistola 18, come anche nella 20, Seneca impartisce a Lucilio il compito di praticare la finzione di una povertà che sia almeno saltuaria, con lo scopo di fortificare l'animo, prepararsi ai rovesci della sorte e vivere serenamente il possesso delle ricchezze, l'epistola 87 rappresenta un ulteriore passo in avanti nella teorizzazione di un'ascesi necessaria e nella volontà di mettere in pratica un esercizio di *paupertas*²⁵¹. La lettera rappresenta infatti la straordinaria testimonianza di un'esperienza personale di povertà, messa volontariamente in pratica dal filosofo, in cui è inoltre formulato un *exemplum* storico di frugalità – Catone il Censore²⁵² –, in una sapiente costruzione stilistica, che suggerisce uno scorcio oraziano e allude allo stesso tempo alla figura di Diogene Cinico.

Dopo la teorica raffigurazione del *sapiens* povero, delineata nell'epistola 85, un contesto, questo, in cui abbiamo individuato forti contatti con la diatriba, e l'esempio di austerità di Scipione Africano, offerto dall'epistola 86, la lettera 87 sembra essere ancora strettamente legata alle precedenti, anzi rappresentando un ulteriore tassello nel discorso *de paupertate*. Il viaggio dà infatti a Seneca l'occasione per «una riflessione sul ruolo delle ricchezze e sulla loro possibilità di classificazione etica come beni/mali/*commoda*», per citare Costa²⁵³, e, a partire dal § 12, Seneca discute quattro sillogismi degli Stoici sul tema delle *divitiae*, indagando anche sulle posizioni

²⁵⁰ Cfr. Sen. *epist.* 20.13 *Necessarium ergo iudico id quod tibi scripsi magnos viros saepe fecisse, aliquos dies interponere quibus nos imaginaria paupertate exerceamus ad veram.*

²⁵¹ Sulla volontà senecana di mettere in pratica tale esercizio di povertà, si vedano Allegri, *Progresso*, cit., p. 15; Garbarino, *Naufragi*, cit., p. 147, che definisce il viaggio «una sorta di esperimento, in cui i due amici si sono messi alla prova rinunciando volontariamente alle comodità e agli agi consueti»; Costa, *Quod olim*, cit., pp. 203 sg.; Pohlenz, *La Stoa*, cit., vol. II, p. 88, al contrario, pensa che lo scomodo viaggio sia la conseguenza di un incidente.

²⁵² Per la figura di Catone il Censore in Seneca, si vedano le *epist.* 7.6; 11.10; 25.6; 64.10; 70.22; 86.9-10; 87.9-11; 94.27; 95.72; 97.10; 104.21-22; 118.4; 119.2; 120.19; 122.2; *ad Marc.* 25.2; *vit. beat.* 21.3; *benef.* 5.7.5; fr. 34 Vott.

²⁵³ Costa, *Quod olim*, cit., p. 201.

degli avversari²⁵⁴ fino a formulare, nella conclusione dell'epistola, una severa critica al procedimento retorico delle *interrogationes*.

Per quanto riguarda la nostra trattazione, sarà tuttavia qui presa in considerazione esclusivamente la cronaca dell'esperienza dell'*iter*, da considerarsi un vero e proprio esercizio ascetico. Ne consegue che, pur esprimendo un sostanziale accordo con Posidonio, secondo cui la ricchezza sarebbe da considerarsi una *causa precedens* di male (§ 31)²⁵⁵, l'epistola offre uno sguardo sulla *divitiae* che ne codifica soprattutto il carattere di 'male', di *impedimentum* di cui disfarsi.

Seneca offre così il racconto del viaggio, compiuto insieme all'amico Massimo, nella cui descrizione si leggono espressioni e nessi verbali che costantemente hanno come tema la riduzione, l'alleggerimento, che chiariscono da subito il tentativo di ascetismo e l'obiettivo di eliminazione del superfluo prefissosi dal filosofo (§§ 2 *cum paucissimis servis, quos [...] sine ullis rebus nisi [...] 3 nihil detrahi potuit [...] sine caricis [...] sine pugillaribus*). La menzione di un *naufragium*²⁵⁶, che è avvenuto addirittura prima dell'imbarco, differentemente da Allegri²⁵⁷, non mi sembra sia da interpretare alla stregua di una dichiarazione di fallimento, ma semmai come la naturale, temporanea esitazione che caratterizza il *profectus virtutis*. Sono dunque d'accordo con Garbarino, che, in uno studio²⁵⁸ in piena sintonia con il materiale letterario e filosofico analizzato nella nostra dissertazione, associa il *naufragium* senecano ai celebri naufragi dei filosofi – su tutti, quello di Zenone²⁵⁹ –, che divengono così occasione per dedicarsi a pieno alla filosofia, una volta liberi da tutti gli *impedimenta*²⁶⁰. È ancora Seneca, al § 5 della lettera, ad ammettere tra l'altro di aver fatto pochi progressi, in quanto ancora incapace di vivere apertamente con la *frugalitas*, e ancora preoccupato delle opinioni dei passanti. L'insistenza è dunque posta nell'evidenziare la propria condizione di imperfetto, nell'impervio cammino verso la *sapientia*: *parum adhuc profeci: nondum audeo frugalitatem palam ferre; etiamnunc curo opiniones viatorum*. Vorrei inoltre evidenziare, sulla scorta di Allegri²⁶¹,

²⁵⁴ Sulle *interrogationes* dell'epistola 87, cfr. Costa, *Quod olim*, cit., p. 201; 215 sgg.; il capitolo denominato *La argumentatio*, in Allegri, *Progresso*, cit., pp. 75 sgg. e *passim*; Setaioli, *Seneca*, cit., pp. 301-303, in relazione al quarto sillogismo, posidoniano.

²⁵⁵ Sulla posizione di Posidonio circa le *divitiae*, richiamo qui il recente Zago, *Sapienza*, cit., pp. 153 sg.

²⁵⁶ Sen. *epist.* 87.1 *Naufragium antequam navem ascenderem feci: quomodo acciderit non adicio, ne et hoc putes inter Stoica paradoxa ponendum, quorum nullum esse falsum nec tam mirabile quam prima facie videtur, cum volueris, adprobabo, immo etiam si nolueris*.

²⁵⁷ Cfr. Allegri, *Note alla Lettera*, cit., p. 12, posizione ripresa in Ead., 'Naufragium feci': *autoanalisi di un fallimento*, «Paideia», 54, 1999, pp. 85-93 e in Ead., *Progresso*, cit., p. 14; di quest'avviso anche I. Lana, *Analisi delle Lettere a Lucilio di Seneca*, Giappichelli, Torino 1988, p. 118. Si veda anche Armisen-Marchetti, *Sapientiae*, cit., p. 154 che, nell'affermazione *naufragium antequam navem ascenderem feci*, ritiene di vedere un'allusione al proverbio *naufragium in portu facere*.

²⁵⁸ Garbarino, *Naufragi*, cit., pp. 153-156.

²⁵⁹ Cfr. *supra* pp. 60 sgg.

²⁶⁰ Si veda anche Garbarino, *Secum peregrinari*, cit., p. 278 nota 48, in cui la studiosa fa già menzione della probabile allusione al motto di Zenone, interpretando il viaggio di Seneca come un volontario naufragio, che permette di spogliarsi dei *supervacua*.

²⁶¹ Cfr. Allegri, *Progresso*, cit., pp. 98 sgg.

l'importanza dell'espressione paradossale che, evocata *ex abrupto* nell'*incipit* dell'epistola, diviene immediatamente oggetto stesso di critica da parte di Seneca, nell'esortare Lucilio a non considerarla *inter Stoica paradoxa*. Seneca è consapevole dell'oscurità espressiva del paradosso, che potrebbe distogliere il suo destinatario dal comprendere a pieno il contenuto del messaggio parenetico: tuttavia, pur criticando aspramente il *modus* retorico degli Stoici, nella seconda parte della lettera, appare comunque evidente come Seneca, per citare Moretti «sembra rendersi benissimo conto di come [...] il paradosso rappresenti dal punto di vista retorico l'arma più potente a disposizione dell'etica stoica»²⁶², specie, nell'espressione di un radicalismo etico tanto marcato. Non a caso, nel corso dell'epistola Seneca inserirà anche il paradosso del *dives-pauper*, formulato in ben due diversi momenti.

Nonostante il *naufragium*, dunque, il viaggio intrapreso con l'amico Massimo ha comunque rivestito una funzione fortemente educativa, che consiste, come si legge ancora al § 1, nell'aver mostrato l'ingente quantità delle cose superflue (*supervacua*) normalmente possedute dall'uomo e la facilità con cui sarebbe facile rinunciarvi: *interim hoc me iter docuit quam multa haberemus supervacua et quam facile iudicio possemus deponere quae, si quando necessitas abstulit, non sentimus ablata*. Nella finalità che definirei 'pedagogica' dell'*iter*, qui bene espressa dal perfetto *docuit*, è riverberato il concetto antistenic di una virtù che deve essere appresa, e ancora, nell'avverbio *facile*, con cui Seneca esprime la naturale semplicità che caratterizza la decisione²⁶³ di rinunciare ai *supervacua*, rispettando le uniche esigenze dettate dalla *necessitas*, ritroviamo il principio cinico di una filosofia pratica che allinei la vita umana alla facilità della condizione predisposta dalla natura.

Passando alla narrazione del viaggio, Seneca descrive gli schiavi come *paucissimi*, «quanti ne può caricare un solo veicolo» (§ 2 *cum paucissimis servis, quos unum capere vehiculum potuit*). La presenza di schiavi numerosi è topica per indicare gli elementi di un lusso negativo, cui bisogna saper rinunciare. In Seneca sono numerosi i passaggi in cui si ritraggono schiavi, nel costituire una pompa elegante e raffinata, come l'*agmen servorum nitentium*, che troviamo in *tranq.* 1.8 o ancora la *cohors culta servorum* dell'epistola 110.17, significativamente menzionata nelle parole di Atalo. Ancora espressioni come *turba servorum* dell'epistola 31.10²⁶⁴ rendono efficacemente la cospicua presenza degli schiavi che, in questo caso, trasportano la lettiga *per itinera urbana ac peregrina*. Se pur non in riferimento diretto agli schiavi, Seneca insiste anche con la raffigurazione dei *comitatus*, come rappresentativi di uno «status sociale», elemento, questo, preso di mira già dalle satire oraziane²⁶⁵, nel ricalcare un

²⁶² Moretti, *Acutum*, cit., p. 169; sul paradosso, fondamentale Traina, *Lo stile*, pp. 111 sg.

²⁶³ «Iudicio [...] denota la bona voluntas da cui è dettata l'esperienza di povertà e quindi la sua valutazione positiva sul piano della moralità», Allegri, *Progresso*, cit., p. 15.

²⁶⁴ Sen. *epist.* 31.19 *Non turba servorum lecticam tuam per itinera urbana ac peregrina portantium*.

²⁶⁵ Rielaboro qui le riflessioni di R. Degl'Innocenti Pierini, *In compagnia della Virtus. Orgoglio e solitudine nell'esilio di Cicerone, Ovidio e Seneca*, pp. 5 sg., un contributo che ho avuto la possibilità di visionare ma che è ancora in corso di stampa.

motivo luciliano²⁶⁶. È Degl'Innocenti Pierini²⁶⁷ a stabilire il collegamento tra «l'elemento diatribico, di ascendenza diogeniana» del viaggiare leggero, ripreso da Seneca nell'epistola 87, e le descrizioni dei lussuosi apparati. Tra gli *exempla* addotti dalla studiosa vi è il bozzetto dell'epistola 114²⁶⁸, che definirei satirico, in cui è descritto il *comitatus* di Mecenate, costituito da «due eunuchi, di certo più virili di lui»²⁶⁹ e il passo del *De clementia*, in cui Seneca, contrapponendosi a Nerone, dichiara di poter *incedere* senza aver bisogno di alcun *apparatus* difensivo²⁷⁰.

Nella *Consolatio ad Helviam*, Seneca, per corroborare la riflessione sulla povertà che non implica alcun inconveniente, si concentra proprio sulla maggiore felicità presupposta dalla *paupertas*, giacché essa non impone l'onere degli impegni istituzionali²⁷¹. Nel ricordare come certi ricchi vivessero una temporanea condizione di povertà, pratica certo differente dall'*imaginaria paupertas* suggerita nell'epistola 20 e ben rappresentata dalla *pauperum cella* citata in *epist.* 100.6²⁷², Seneca descrive i momenti di povertà obbligata dei *locupletes*. Il primo bozzetto proposto li vede proprio costretti a viaggiare con bagagli ridotti e con la *comitum turba* diminuita di numero (12.2 *Circumcisae sunt peregrinantium sarcinae, et quotiens festinationem necessitas itineris exegit, comitum turba dimittitur*). Poco dopo, nel medesimo passo, Seneca ricorda come i filosofi antichi possedessero un numero esiguo di schiavi: Omero uno soltanto, Platone tre e Zenone, fondatore della *Stoicorum rigida et virilis sapientia*, addirittura nessuno²⁷³. Vorrei qui aggiungere come fosse tuttavia la figura di Diogene Cinico a rappresentare l'*exemplum* del filosofo che, non tanto aveva evitato di possedere schiavi, ma che piuttosto aveva appreso, tramite una singolare lezione morale, l'importanza di non doverne dipendere²⁷⁴.

²⁶⁶ Hor. *serm.* 2.5.16-17: *Ne tamen illi / tu comes exterior, si postulet, ire recuses*; il tema è già presente in un frammento luciliano sul 'greccizante' Albucio: 91-94 M. *Graece ergo praetor Athenis, / id quod maluisti, te, cum ad me accedis, saluto: / chaere, inquam, Tite. lictores, turma omnis chorusque: / "Chaere, Tite". hinc hostis mi Albucius, hinc inimicus*"; si veda Degl'Innocenti Pierini, *In compagnia*, cit., pp. 5 sg., che mette in evidenza la tradizione satirica del tema.

²⁶⁷ Cfr. Degl'Innocenti Pierini, *In compagnia*, cit., p. 6.

²⁶⁸ Sull'epistola 114, si veda il recente contributo di Degl'Innocenti Pierini, *Seneca, Mecenate*, cit.

²⁶⁹ Sen. *epist.* 114.6 *Hunc esse cui tunc maxime civilibus bellis strepibus et sollicita urbe et armata comitatus hic fuerit in publico, spadones duo, magis tamen viri quam ipse*.

²⁷⁰ Sen. *clem.* 8.2 *Possum in qualibet parte urbis solus incedere sine timore, quamvis nullus sequatur comes, nullus sit domi, nullus ad latus gladius; tibi in tua pace armato vivendum est. Aberrare a fortuna tua non potes; obsidet te et, quocumque descendis, magno apparatu sequitur*.

²⁷¹ Sen. *ad Helv.* 12.1 *Ne me putes ad elevanda incommoda paupertatis, quam nemo gravem sentit nisi qui putat, uti tantum praeceptis sapientium, primum aspice quanto maior pars sit pauperum, quos nihilo notabis tristiores sollicitioresque divitibus: immo nescio an eo laetiores sint quo animus illorum in pauciora dstringitur*.

²⁷² Sen. *epist.* 100.6 *Desit sane varietas marmorum et concisura aquarum cubiculis interfluentium et pauperis cella et quidquid aliud luxuria non contenta decore simplici miscet: quod dici solet, domus recta est*.

²⁷³ Sen. *ad Helv.* 12.12 *Unum fuisse Homero servum, tres Platoni, nullum Zenoni, a quo coepit Stoicorum rigida ac virilis sapientia, satis constat: num ergo quisquam eos misere vixisse dicet ut non ipse miserrimus ob hoc omnibus videatur?*

²⁷⁴ Cfr. *supra* pp. 57; 59.

Tornando alla descrizione del viaggio dell'epistola 87, i bagagli coincidono con quanto può essere contenuto dal proprio corpo (§ 2 *sine ullis rebus nisi quae corpore nostro continebantur*). Quest'ultimo dettaglio può essere considerato una vera e propria dichiarazione di autarchia e un'evidente allusione all'atteggiamento di distacco verso i beni esterni, ben rappresentato dalla figura di Stilpone e dal celebre motto da lui pronunciato "*Omnia mea mecum sunt*"²⁷⁵. Il tema del bagaglio fisico che costituisce un impedimento, un impaccio per l'esercizio della virtù è stato già ampiamente analizzato nel primo capitolo, in relazione all'aneddoto di Zenone riportato nel *De tranquillitate animi*²⁷⁶, di cui abbiamo individuato le implicazioni per così dire cinico-diatribiche. Lo stesso Bione usava infatti narrare l'aneddoto di Aristippo, citato anche da Orazio, in cui il filosofo esortava il suo schiavo a lasciare i bagagli, per liberarsi del superfluo²⁷⁷. Al § 11 dell'epistola, Seneca afferma di voler troncare la trattazione del tema inesauribile dei bagagli di viaggio, in accordo con chi per primo li definì "*impedimenta*", cioè impacci, come a rilevarne in anticipo i nocivi effetti futuri: *Video non futurum finem in ista materia ullum nisi quem ipse mihi fecero. Hic itaque contiscam, quantum ad ista quae sine dubio talia divinavit futura qualia nunc sunt qui primus appellavit "impedimenta"*. Anche nel *De brevitae vitae* vengono citati *maximi viri* che hanno abbandonato tutti gli *impedimenta*, tradotti nella rinuncia di ricchezza, impegni politici e piaceri, per dedicarsi alla sola azione di imparare a vivere: *7.4 maximi viri relictis omnibus impedimentis, cum divitiis officiis voluptatibus renuntiassent, hoc unum in extremam usque aetatem egerunt, ut vivere scirent*²⁷⁸.

Nella vivida descrizione dei dettagli del viaggio, appare inoltre chiara la volontà di abbracciare e alludere a precisi *topoi* di povertà, quasi come rispettando i canoni di una tradizione basata *in primis* sull'esecuzione di precetti pratici e nel dispiegare uno stile di vita radicalmente povero. Il retroterra cinico-diatribico sotteso all'azione di dormire in un materasso posto a terra (§ 2 *culcita in terra iacet, ego in culcita*), è stato attentamente analizzato nei capitoli precedenti²⁷⁹, in cui abbiamo anche ricordato come il riposare in una *culcita* dura, abitudine mantenuta da Seneca anche in vecchiaia, rappresentasse una traccia degli insegnamenti di Attalo.

Anche dietro al gesto di raddoppiare il mantello per farne un lenzuolo e una coperta (§ 2 *ex duabus paenulis altera stragulum, altera opertorium facta est*), mi pare evidente il tentativo di riallacciarsi a una precisa tradizione di stile di vita povero, che vanta una vera e propria «uniforme codificata»²⁸⁰ e che è rivendicata e associata *in primis* alla filosofia cinica. Se a entrambi Antistene e Diogene è attribuito il primato

²⁷⁵ Cfr. *supra* pp. 51 sg.

²⁷⁶ Sen. *tranq.* 14.2 *Nuntiatio naufragio Zenon noster, cum omnia sua audiret submersa, "iubet" inquit "me fortuna expeditius philosophari"*.

²⁷⁷ Cfr. *supra* p. 61.

²⁷⁸ Sugli *impedimenta*, utili considerazioni in Bellincioni, *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 235, in riferimento a *epist.* 95.8, e Berno, *L. Anneo Seneca*, cit., p. 91, nel commento a *epist.* 53.9.

²⁷⁹ Cfr. *supra* pp. 76; 169.

²⁸⁰ Per un'approfondita panoramica sull'«abbigliamento cinico», si veda Giannantoni, *Socratis*, cit., vol. IV, pp. 449 sgg.

relativo al raddoppiamento del mantello²⁸¹, è il filosofo di Sinope a impiegarlo anche come coperta per il sonno. In Telete p. 41.6 Hense, è invece Metrocle che, nella conversione a una vita cinica, raddoppia il τρίβων «andando in giro come se ne indossasse due».

Sul pranzo preparato dai due viaggiatori, leggiamo che «niente poteva essergli sottratto» (§ 3 *de prandio nihil detrahi potuit*)²⁸². A questo riguardo, nell'affermazione, se pur riferita al pasto frugale e poco abbondante al punto da non poter essere fisicamente ridotto, si potrebbe quasi leggere un riverbero dell'idea cinica della mancanza di possesso che non permette alla sorte di esercitare alcun potere, come a rivestire il vitto di una forte carica simbolica ascetica. Anche il vitto rientra perfettamente tra i cibi modesti che i Cinici prediligevano per la propria dieta. I fichi secchi, qui chiamati *caricae*, indicando la specie proveniente dalla Caria, sono tra i cibi più spesso associati a Diogene²⁸³ e, nell'aneddoto sul Cinico al mercato, pedagogo di frugalità, presente in Telete p. 13.8 Hense²⁸⁴, sono ancora i fichi a rappresentare la possibilità di nutrirsi in modo affatto dispendioso. Anche Ofello, nella satira oraziana 2.2.122, ricorda i fichi secchi alla stregua di un cibo semplice, che si usava offrire ai convitati come *mensa secunda*. Il riferimento ai fichi come companatico, con l'impiego del termine *pulmentarium*, o a guisa di semplice pane, corrobora ancora una volta il tentativo di abbracciare una tradizione di povertà che, in questo caso, evoca anche la dimensione agricola degli antichi. Il termine *pulmentarium* è infatti presente nella trattatistica *de agri cultura* di Catone, Varrone, Columella e Plinio il Vecchio²⁸⁵, ed è rappresentativo della concezione contadina e modesta del cibo da intendersi come pane e companatico. Il fatto che il termine fosse presente nella trattatistica agricola di Catone e Columella da una parte, e nell'opera satirica di Lucilio²⁸⁶ e Varrone²⁸⁷, nonché nella satira di Ofello dall'altra, ci fanno capire come Seneca stesse intenzionalmente forgiando una costruzione letteraria complessa, che tanto guarda tanto alla topica cinica, specialmente coagulata nei testi diatribici, quanto pure pretende di ritagliarsi un preciso ruolo nella tradizione letteraria del moralismo romano. *Pulmentarium* è il corrispondente latino del greco ὄψων, e la rappresenta-

²⁸¹ D.L. 6.13; 6.22; 6.76.

²⁸² Sen. *epist.* 87.3 *De prandio nihil detrahi potuit; paratum fuit †non magis† hora, nusquam sine caricis, numquam sine pugillaribus; illae, si panem habeo, pro pulmentario sunt, si non habeo, pro pane.*

²⁸³ Cfr. Giannantoni, *Socratis*, cit., vol. IV, p. 499.

²⁸⁴ Cfr. Teles fr. 2, p. 13.8-9 Hense πάλιν εἰς τὰς ἰσχάδας, 'δύο χαλκῶν'. 'τῶν δὲ μύρτων; 'δύο χαλκῶν'. 'εὐτελής γε ἡ πόλις'.

²⁸⁵ Per dare qualche esempio: Varro *ling.* 5.108 *Quod edebant cum pulte, ab eo pulmentum, ut Plautus; hinc pulmentarium dictum: hoc primum debuit pastoribus; Cato. agr.* 58.1.1 *Pulmentarium familiae. oleae caducae quam plurimum condito; postea oleas tempestivas (unde minimum olei fieri poterit), eas condito: parcito uti quam diutissime durent; Colum.* 8.10.6 *Semper tamen etiam canaliculi milio repleti adponuntur, quae est firmissima esca, nam illa quae supra diximus pulmentariorum vice dantur; Plin. nat.* 15.58.7 *E pomis proprietates piris quae vini, similiterque in agris medentes cavent. E vino et aqua cocuntur atque pulmentari vicem implent, quod non alia praeter cotonea ac struthae.*

²⁸⁶ Lucil. 1075-1077 M. *Omnia tum endo muco videas feruente micare / pulmentaria, ut intubus aut aliquae id genus herba, / et ius maenarum. bene habet se, mictyris haec est.*

²⁸⁷ Varro *Men.* 316 C. *Asse vinum, asse pulmentarium: secundas, quo natura / aurigatur, non necessitudo.*

zione del companatico, anche nel proverbiale motivo della fame come miglior companatico, è presente in tutta la tradizione del moralismo popolare, dalle opere senofontee su Socrate, dalle diatribe di Bione e Telete, fino ai discorsi di Dione Crisostomo²⁸⁸. In Orazio, significativa è l'affermazione di Ofello ai vv. 20-21 *tu pulmentaria quaere / sudando*, in opposizione ai contemporanei che, impalliditi e inflacciditi dagli stravizi, hanno il palato talmente guasto da non apprezzare più nemmeno i cibi più stravaganti e raffinati (vv. 21-22 *pinguem vitis albumque neque ostrea / nec scarus aut poterit peregrina iuvare lagois*). È inoltre significativo come Porfirione²⁸⁹ individui il retroterra dell'affermazione in quell'espressione socratica riportata da Ateneo e citata anche da Cicerone²⁹⁰, secondo cui il filosofo, trovato a passeggiare di notte davanti casa, a chi gli chiedesse cosa stesse facendo rispondeva «cerco il companatico per la cena», a dimostrare come, nell'epistola senecana, l'allusione al companatico potesse anch'essa comportare delle ben precise implicazioni allusive. Ancora, nella satira di Ofello, ai vv. 17-18, a designare un cibo che, in assenza del dispensiere, sia ideale per placare i lamenti dello stomaco, vi è il pane con il sale, companatico per eccellenza, secondo l'uso degli antichi²⁹¹: *cum sale panis / latrantem stomachum bene leniet*.

Nella dichiarazione di vivere ogni singolo giorno come l'inizio di un nuovo anno (§ 3 *cotidie mihi annum novum faciunt*)²⁹², i buoni pensieri e la grandezza d'animo ne divengono lo strumento propiziatorio (*quem ego faustum et felicem reddo bonis cogitationibus et animi magnitudine*). L'allusione a una meditazione quotidiana mi pare essere un'ennesima conferma che l'epistola sia da considerarsi una prova fondamentale del recupero senecano di quella dimensione ascetica già sperimentata in gioventù, giacché, come più volte osservato, era proprio Sestio, nel ricordo di Seneca, a dedicarsi a un esame di coscienza al termine di ogni giornata²⁹³. Ancor più significativo mi pare qui ricordare quella *quotidiana meditatio* che Demetrio Cinico consigliava di svolgere affinché, una volta appresi e letteralmente «affissi alla propria anima» gli utili *praecepta sapientiae*, se ne potesse facilmente usufruire²⁹⁴. Anche l'affermazione seguente, a mio avviso, è da interpretare nel quadro di quell'immaginario cinico, che abbiamo più volte tratteggiato e che è magistralmente rappresentato dall'epistola 87. L'*animus* diviene più grande una volta che ha «allon-

²⁸⁸ Cfr. *supra* pp. 28; 191 sgg.; 225 sgg.

²⁸⁹ Porph. Hor. *serm.* 2.2.20 sgg., p. 291.19 *Hoc autem Socrates primus ait qui cum in nocte <m> usque spatietur interrogatus a quodam cur hoc faceret respondit ὄψων συνάγω significans se ideo deambulare ut cibum libenti animo adpeteret.*

²⁹⁰ Cfr. *supra* pp. 27 sg.

²⁹¹ Cfr. Plin. *nat.* 31.84.1 *Varro etiam pulmentarii vice usos veteres auctor est, et salem cum pane esitasse eos proverbio apparet.*

²⁹² Si veda Costa, *Quod olim*, cit., p. 206 per una menzione del *quotidie vivere*, che costituisce anche il titolo dello studio di R.G. Newman, *Cotidie meditare. Theory and practice of the meditatio in Imperial Stoicism*, «ANRW», 2.36.3, 1989, Berlin-New York, pp. 1473-1517, che tuttavia, come nota Costa, esclude la lettera 87 dalla sua trattazione.

²⁹³ Cfr. *supra* pp. 158 sgg.

²⁹⁴ Cfr. *supra* pp. 116; 159.

tanato le cose esterne», formulando una dichiarazione di autarchia dove l'espressione *aliena seponere* richiama l'azione dello spogliarsi dei *fortuita*, di denu-darsi, con cui Seneca aveva caratterizzato Diogene Cinico nel *De tranquillitate ani-mi*²⁹⁵, ma anche l'abbandono di quei bagagli-*impedimenta* nella tradizione dei nau-fragia filosofici fino a ora evocata. Ancora, l'anima acquista una dimensione di pace non deponendo ogni timore e inoltre diviene ricca, poiché ha imparato a non desi-derare niente: *qui* (scil. *animus*) *numquam maior est quam ubi aliena seposuit effecit sibi pacem nihil timendo, fecit sibi divitias nihil concupiscendo*. Ecco che il celebre pa-radosso del povero-ricco, più volte richiamato nel corso della dissertazione, trova una menzione d'eccezione nell'epistola 87, e, fatto ancor più significativo, coincide, nelle parole di Seneca, con una auto-rappresentazione del sé. Sia soltanto riproposto un rapido accenno al contesto di *benef.* 7.2.4, non a caso situato appena dopo il di-scorso di Demetrio, in cui il *nihil cupere* e il *nihil sperare* coincidono proprio con il liberarsi dalle preoccupazioni che martirizzano l'anima, nell'affermazione pro-grammatica di un ἀυτάρκεια, qui evocata dall'espressione "*suo contentus*": *magnis itaque curis exemptus et distortquentibus mentem nihil sperat aut cupit nec se mittit in dubium suo contentus*. Una volta abbracciata tale dimensione autarchica e una volta aderito al rigido programma di povertà, qui ribadito dalla descrizione del *vehiculum rusticum* e delle mule poco pasciute²⁹⁶, la grandezza e la complessità del messaggio filosofico senecano sta proprio nell'ammissione improvvisa, direi quasi nella forma di un ἀπροσδόκητον, di provare disagio al pensiero dell'opinione altrui: § 4 *vix a me obtineo ut hoc vehiculum velim videri meum*. Se dunque la propria *condicio* morale corrisponde ancora a quella di *proficiens*, al § 5, Seneca inserisce un discorso ipoteti-camente formulato, quasi una tirata diatribica come immedesimandosi nelle ideali vesti di *sapiens*, nel formulare le parole che avrebbe dovuto rivolgere ai passanti, a dispetto delle opinioni altrui: *contra totius generis humani opiniones mittenda vox erat [...]*.

Proprio l'insistenza sul tema delle opinioni altrui sembra riverberare un tema-chiave della predicazione cinico-diatribica. Se la critica alla δόξα, nelle parole di We-ber²⁹⁷, è da considerarsi «una tessera del cinismo»²⁹⁸ anche in Telete²⁹⁹ e, più in gene-rale, in quella che Fuentes González definisce «littérature "morale"» è rilevabile un chiaro riferimento al disprezzo per le false opinioni (la ψευδής δόξα). Per quanto ri-guarda temi e contenuti dell'ideale 'diatriba', indirizzata a quanti non hanno imparato

²⁹⁵ Sen. *tranq.* 8.6 *Hunc tu pauperem putas an dis immortalibus similem, qui se fortuitis omnibus exuit?* vedi *supra* pp. 53; 212.

²⁹⁶ Sen. *epist.* 87.4 *Vehiculum in quod inpositus sum rusticum est; mulae vivere se ambulando testantur; mulio excalceatus, non propter aetatem.*

²⁹⁷ Cfr. Weber, *De Dione*, cit., p. 241 nota 1.

²⁹⁸ Si veda ad esempio D.L. 6.104.

²⁹⁹ Cfr. Teles fr. 2, p. 9.5-8 Hense και εἰν μὲν οὕτως ὑπολάβης περὶ αὐτῶν, ὡς ὁ Σωκράτης, οὐκ ὀδυνήσῃ, εἰν δὲ ὡς ἑτέρως, ἀνιάσῃ, οὐχ ὑπὸ τῶν πραγμάτων ἀλλ' ὑπὸ τῶν ἰδίων τρόπων και τῆς ψευδοῦς δόξης. διὸ δεῖ μὴ τὰ πράγματα πειρᾶσθαι μετατιθέναι; si veda Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 201 sg. per una vasta rassegna di *loci* in cui è presente una critica alle false opinioni altrui.

to a distaccarsi dai *supervacua*, incapaci di comprendere il valore dell'αὐτάρκεια³⁰⁰, abbiamo già messo in evidenza la vicinanza con quanto professato nel discorso di Demetrio, di *benef.* 7.8.1³⁰¹, in particolare, nella panoramica sugli oggetti del lusso e nella critica alle pratiche economiche contemporanee. Faccio qui soltanto menzione della prassi di contrarre debiti, alla luce della quale, Seneca considera un uomo definito comunemente ricco 'povero', proponendo, ancora una volta, il paradosso secondo cui solo il *sapiens* è *dives*: § 7 *divitem illum putes quia [...] Cum omnia dixeris, pauper est. Quare? Quia debet.*

Dopo una citazione virgiliana, che chiosa il discorso diatribico³⁰², al paragrafo 9³⁰³, a testimonianza di una rigorosa austerità, troviamo Catone il Censore, in primo luogo associato a Scipione l'Africano, quasi a dimostrare ancora un legame con la precedente lettera, ambientata nella villa del condottiero. Il Censore è ritratto trasportato da un *cantherius*, vocabolo tecnico di ascendenza catoniana³⁰⁴ per il cavallo castrato, con appese delle bisacce impiegate per trasportare gli *utilia*. La bisaccia è resa con il grecismo *hippoperae* (letteralmente, «bisaccia da cavallo») e, come già nota Allegri³⁰⁵, sembra essere un richiamo alla celebre bisaccia di Diogene, definita in greco πήρα³⁰⁶. Oggetto simbolo, feticcio della filosofia cinica, la bisaccia è comune tanto a Diogene, che, riponendovi il cibo e la sua modesta suppellettile³⁰⁷, definisce storpi quanti non ne possiedono una³⁰⁸, come alle altre figure ciniche. Ricordo qui la *perula* dell'epistola 90.14³⁰⁹, dove le *supervacuae sarcinae* che il Cinico si rimprovera di aver posseduto per un tempo troppo lungo, ci riportano all'inutilità del bagaglio

³⁰⁰ Sen. *epist.* 87.5 "Insanitis, erratis, stupetis ad supervacua, neminem aestimatis suo [...]".

³⁰¹ Cfr. *supra* pp. 147 sgg.

³⁰² Sen. *epist.* 87.8 *Quid ad rem pertinent mulae saginatae unius omnes coloris? quid ista vehicula caelata? Instratos ostro alipedes pictisque tapetis: / aurea pectoribus demissa monilia pendent, / tecti auro fulvum mandunt sub dentibus / aurum. Ista nec dominum meliorem possunt facere nec mulam.*

³⁰³ Ivi, § 9 M. *Cato Censorius, quem tam e re publica fuit nasci quam Scipionem (alter enim cum hostibus nostris bellum, alter cum moribus gessit), cantherio vehebatur et hippoperis quidem inpositis, ut secum utilia portaret. O quam cuperem illi nunc occurrere aliquem ex his trossulis, in via divitibus, cursores et Numidas et multum ante se pulveris agentem! Hic sine dubio cultior comitatorque quam M. Cato videtur, hic qui inter illos apparatus delicatos cum maxime dubitat utrum se ad gladium locet an ad cultrum. [10] O quantum erat saeculi decus, imperatorem, triumphalem, censorium, quod super omnia haec est, Catonem, uno caballo esse contentum et ne toto quidem; partem enim sarcinae ab utroque latere dependentes occupabant. Ita non omnibus obesis mannis et asturconibus et tolutariis praeferres unicum illum equum ab ipso Catone defricum?*

³⁰⁴ Cat. *agr.* 149.2 *Bubus domitis binis, cantherio v[i]ni, cum emptor pascet, domino pascere recipitur; ORF 8.114 Descendit de cantherio, inde staticulos dare, ridicularia fundere.*

³⁰⁵ Cfr. Allegri, *Progresso*, cit., pp. 62-66, soprattutto note 157 e 163.

³⁰⁶ Sulla bisaccia come elemento tipico dell'abbigliamento di Diogene, cfr. Giannantoni, *Socratis*, cit., vol. IV, pp. 499 sgg.

³⁰⁷ Cfr. D.L. 6.22-23;37; *Simplic. comm. In Epict. enchir.* 32.

³⁰⁸ Cfr. D.L. 6.33.

³⁰⁹ Cfr. Sen. *epist.* 90.14 *Quomodo, oro te, convenit ut et Diogenem mireris et Daedalum? Uter ex his sapiens tibi videtur? qui serram commentus est, an ille qui, cum vidisset puerum cava manu bibentem aquam, fregit protinus exemptum e perula calicem <cum> hac obiurgatione sui: 'quamdiu homo stultus supervacuas sarcinas habui!', qui se conplcuit in dolio et in eo cubitavit?; vedi *supra* p. 61 e nota 245.*

fisico, che grava sulla leggerezza, che contraddistingue invece la libertà spirituale. Ecco che, anche alla luce dell'aggettivo *supervacuus*, con cui si designa l'impaccio fisico di un oggetto che è d'ostacolo a un bisogno naturale e fisiologico – il bere acqua –, il termine *utilia*, impiegato per definire gli oggetti trasportati da Catone nelle *hippoperae*, dimostra in maniera ancor più rilevante la scelta di moderazione in sintonia con la natura, che contraddistingue questa raffigurazione catoniana. Allegri afferma che, nell'epistola 87, Catone «tende a perdere i tratti dell'“arcaica romanità” per asurgere a *exemplar* universale, a patrimonio dell'umanità», mentre Costa, nel suo recente saggio, rivendica come connotato più importante di Catone «l'essere un personaggio del passato, anzi un vero e proprio simbolo di questa età e di tutti i suoi pregi scomparsi oggi»³¹⁰, sottolineando che i tratti di arcaicità sono messi in luce da *cantherius*, vocabolo usato dagli arcaici, e *defrictus* «decisamente arcaizzante». Se è vero che i vocaboli *cantherius* e *defrictus* confermano la dimensione arcaica del condottiero, vorrei porre maggiormente l'attenzione su un'arcaicità che certamente resta il carattere predominante del Censore, ma che viene anche percepita come affine al modello di sobrietà cinico, raffigurato da Diogene.

D'altra parte, come già notato in relazione all'epistola 90, c'è una forte analogia tra la rappresentazione senecana della dimensione del *mos maiorum* e la percezione della filosofia cinica come una totale adesione ai dettami di natura.

Anche Seneca, all'inizio dell'epistola 87, afferma di aver compreso, grazie al viaggio, quanto sia facile deporre i *supervacua* posseduti, onde sembra possibile avvicinare il nostro filosofo al Diogene che, alla maniera di un *proficiens*, apprende un'azione morale *secundum naturam*, grazie all'osservazione di un bambino.

In *epist.* 25.4³¹¹, troviamo un contesto influenzato dall'epicureismo, in cui pure si esorta a uno stile di vita in sintonia la legge di natura, secondo cui le vere ricchezze sono già predisposte (*divitiae paratae sunt*), con l'impiego del termine *divitiae* che richiama quella prospettiva paradossale degli Stoici, ampiamente osservata nelle precedenti pagine, anche abbracciata dalla predicazione diatribica e, naturalmente, da Seneca. Il monito del filosofo è quello di «mostrarsi forte d'animo» (*tu nobis te, ut facis, fortem presta*), e, nel rivelare una sorta di 'retorica della bisaccia', che implica un esercizio di frugalità, di «diminuire i bagagli» (*sarcinas contrahe*), dove spicca l'impiego del termine *sarcina*.

Anche al § 10 dell'epistola 87 troviamo una caratterizzazione dell'austero Catone, soddisfatto di un solo cavallo, con una bisaccia pendente dai due lati, questa volta definita *sarcina* (*partem enim sarcinae ab utroque latere dependentes occupabant*). Se la bisaccia, come affermato, stabilisce un chiaro legame tra Catone e l'ideale di austerità predicato da Diogene, a questo punto l'epistola sembra anche far intravedere una filigrana oraziana, con un guizzo breve, ma fortemente allusivo. Il passaggio oraziano cui mi riferisco è naturalmente *serm.* 1.6.106 sgg. *nunc mihi curto / ire licet*

³¹⁰ Cfr. Allegri, *Progresso*, cit., p. 66; Costa, *Quod olim*, cit., pp. 213 sg.

³¹¹ Sen. *epist.* 25.4 *Tu nobis te, ut facis, fortem praesta et sarcinas contrahe; nihil ex his quae habemus necessarium est. Ad legem naturae revertamur; divitiae paratae sunt.*

Seneca, la cosiddetta diatriba cinico-stoica e la ricerca di una morale austera

*mulo vel si libet usque Tarento, / mantica cui lumbos onere ulceret atque eques ar-
mos*,³¹² in cui Orazio si descrive sul dorso di un mulo, cui il peso del bagaglio ulcera i
fianchi, con l'impiego della parola *mantica* per designare l'*hippoperasarcina* seneca-
na. L'immagine oraziana è a sua volta allusiva di un bozzetto luciliano, come ricono-
sce Porfirione³¹³ (fr. 1207 M. *mantica cantheri costas gravitate premebat*), in cui sot-
tolineava che la *mantica* esercitava una forte pressione sulla schiena del cavallo, a
simboleggiare la misera attrezzatura da viaggio. Seneca, nel tratteggiare l'*exemplum*
di Catone a cavallo e della sua *sarcina* pendente su due lati, vuole deliberatamente
alludere sia a una tradizione di austerità, che vede in Diogene il suo principale rap-
presentante, sia raffigurare una scena su cui è impressa un'evidente σαφαις satirica,
che sembra voler disvelare un intento programmatico legato al tema del *parvo vivere*.
Nella satira 1.6 Orazio oppone infatti il proprio stile di vita modesto e libero, su cui è
ancora forte l'influenza del padre, a un modello di vita più impegnativo, che com-
porta inevitabili pesi da sopportare, con l'espressione *onus molestum* che allude tan-
to alla gravosità delle cariche quanto, per antitesi, alla leggerezza della *mantica* cari-
cata sulla mula³¹⁴. L'*onus* prefigura vari obblighi tradizionali, tra cui il doversi cerca-
re un maggior patrimonio, esercitare la *salutatio* mattutina, trovare accompagnatori
per i viaggi (vv. 102-3 *ducendus et unus / et comes alter, uti ne solus rusve pregre<ve>
/ exirem*), nutrire un numero maggiore di schiavi e cavalli (v. 103-104 *plures calones
atque caballi / pascendi*), procurarsi una carrozza (v. 104 *ducenda petorrita*).

Vivido ed efficace è l'esempio del pretore Tillio, che viaggia con soli cinque
schiavi, qui ritratti nel trasportare il vaso da notte e il fiasco di vino per la via Tibur-
tina (vv. 107 sgg. *obiciet nemo sordis mihi, quas tibi, Tilli, / cum Tiburte via praeto-
rem quinque secuntur / te pueri, lasanum portantes oenophorumque*).

Se c'è un'allusione alla sesta satira oraziana, come ritengo, è consapevole anche
di una precisa dialettica satirica, in cui si stigmatizza la ricchezza e la copiosità nu-
merica del corteggio da viaggio, abitudini cui Seneca allude in maniera apertamente
negativa nell'epistola 87 (§§ 4 *comitatus lautior*; 8 *mulae saginatae unius omnes colo-
res [...] vehicula caelata* etc.), contrapponendo un ideale di vita coerente con
l'assunto oraziano.

Ancora, nell'epistola 87, dietro l'*aurea supellex* che accompagna il *dives* sulla
strada (§ 7 *divitem illum putas, quia aurea supellex etiam in via sequitur*), i *trossuli*
scortati dalla schiera dei *cursores* e dei Numidi, il cui gran numero è indicato dalla
quantità di polvere sollevata per strada strada (§ 9 *O quam cuperem illi nunc occurre-
re aliquem ex his trossulis, in via divitibus, cursores et Numidas et multum ante se*

³¹² Testo richiamato da Allegri, *Progresso*, cit., p. 64 nota 164 e Costa, *Quod olim*, cit., p. 212 nota 578.

³¹³ Cfr. con quanto annotato da Porfirione ad Hor. *serm.* 1.6.106; cfr. anche Gowers, *The road*, cit., p. 190, che richiama il *Satureianus caballus* presente al v. 59 (*me Satureiano vectari rura caballo*), dove *caballus* è parola popolare e di ascendenza luciliana (cfr. il fr. 163 M. *succussatoris, taetri tardique caballi*).

³¹⁴ «In claiming personal freedom, H. shifts his own burden onto the mule that carries him», Gowers, *Horace*, cit., p. 243.

pulveris agentem), è da intravedere un retroterra 'satirico'. Il termine *trossulus*³¹⁵, che in origine designava i cavalieri, in memoria della vittoria sulla fortezza etrusca di Trossulo³¹⁶, divenuto poi dispregiativo per indicare i giovanotti raffinati e alla moda, è infatti presente, prima di Plinio il Vecchio che ne spiega l'origine e, naturalmente di Seneca, nei soli Varrone menippeo e Persio. In Persio, nella prima satira, il *trossulus* è privo di decoro, descritto come saltellante da una sedia all'altra e definito *levis*, vale a dire levigato, quindi depilato, e caratterizzato come molle ed effeminato: 1.81-82 *unde istud dedecus in quo / trossulus exultat tibi per subsellia levis*?³¹⁷ È tuttavia già un frammento di una menippea varroniana, ad associare all'epiteto *trossulus* la sfumatura di esasperata cura del corpo, descrivendo giovanotti poco virili, letteralmente scintillanti per il nardo spalmato nel volto, che non spendono più di un talento attico per l'acquisto del proprio cavallo: 480 C. *nunc emunt trossuli nardo nitidi vulgo Attico talento ecum*³¹⁸. Se guardiamo al frammento precedente – il 479 C. *itaque tum ecum mordacem calcitronem horridum miles / acer non vitabat* – si ricompone il medesimo 'contrasto generazionale'³¹⁹ presentato dall'epistola 87, in questo caso formulato tra i *trossuli* e l'antitetica figura di un *miles acer*, che un tempo (*tum*) non evitava di montare un cavallo la cui descrizione, scandita dai termini – *mordax, calcitro, horridus* – corrobora la connotazione di temerarietà, che caratterizza il soldato. Come nell'epistola 87, al *miles acer* si contrapporrebbe la superficiale dimensione di modernità dei *trossuli*, espressa dall'avverbio *nunc*³²⁰, in cui i giovanotti, piuttosto che sul destriero, si concentrano sulla cura estetica del proprio viso.

Con questi presupposti, è utile soffermarci sulla descrizione del lussuoso corteggio presente in *epist.* 123.7:

Epist. 123.7

[7] Omnes iam sic peregrinantur ut illos Numidarum praecurrat equitatus, ut agmen cursorum antecedit: turpe est nullos esse qui occurrentis via deiciant, [ut] qui honestum hominem venire magno pulvere ostendant. Omnes iam mulos habent qui crustallina et murina et caelata magnorum artificum manu portent: turpe est videri eas te habere sarcinas solas quae tuto concuti possint. Omnium paedagogia oblita facie vehuntur ne sol, ne frigus tenebram cutem laedat: turpe est neminem esse in comitatu tuo puerorum cuius sana facies medicamentum desideret.

³¹⁵ In Seneca è presente anche in *epist.* 76.2 "Quod ergo? idem faciam quod trossuli et iuvenes?"; sul termine, rimando alle analisi di Allegri, *Progresso*, cit., p. 60 e nota 175; Costa, *Quid olim*, cit., p. 210 e nota 570.

³¹⁶ Cfr. Plin. *nat.* 33.35.

³¹⁷ Sul passo, si veda J.C. Bramble, *Persius and the programmatic satire. A study in form and imagery*, Cambridge University Press, Cambridge 1974, pp. 122 sg.

³¹⁸ Cfr. J.-P. Cèbe, *Varron. Satires ménippées. Édition, traduction et commentaire*, vol. 11 *Prometheus liber – Sesqueulixes*, École Française de Rome, Roma 1996, pp. 1885 sgg.

³¹⁹ Sulla «collisione» tra la modestia dei tempi antichi e la disolutezza dei contemporanei, nell'epistola 87, cfr. Costa, *Quod olim*, cit., p. 210 e nota 572, in cui si analizza il «contrasto», già presente in Varrone.

³²⁰ Cèbe, *Varron. Satires ménippées*, cit., p. 1885 considera che, proprio sulla base della fondamentale contrapposizione tra *nunc* e *tum*, i due frammenti sarebbero da leggere l'uno di seguito all'altro.

L'epistola presenta una descrizione dei viaggiatori preceduti, come in *epist.* 87, da cavalieri Numidi (*Numidarum equitatus*) e dalla schiera dei battistrada (*agmen cursorum*). Il passo si colloca in un contesto in cui si esorta a non seguire l'esempio della massa, e questa idea della moltitudine viziosa è efficacemente espressa dall'anafora di *omnis* all'inizio di tre bozzetti sugli *apparatus* dei viaggiatori (*omnes iam sic peregrinantur [...] omnes iam mulos habent [...] omnium paedagogia*), a loro volta seguiti da tre riflessioni introdotte dall'espressione *turpe est*, a indicare situazioni paradossali, in cui l'elemento moralistico-satirico consiste nel proporre come ipotesi paradossalmente riprovevole il non verificarsi delle viziose abitudini dei contemporanei. La prima situazione antifrasticamente perversa (*turpe est nullo esse qui [...]*) mette in scena i servi battistrada che allontanano dalla via quanti giungono dalla direzione opposta, dove il participio *occurrentis*, ricorda la situazione espressa con il medesimo verbo di 'incontro' – *occurro* – usato per i *trossuli* di *epist.* 87, quando si imbattevano nella persona di Catone (§ 9). Ancora, come in *epist.* 87, l'azione dell'alzarsi di un nugolo di polvere sottolinea icasticamente l'arrivo di un uomo definito con ironia paradossale *honestus*. Il secondo bozzetto descrive i muli che trasportano vasi di cristallo e mirra (agata?), cesellati da artigiani famosi, impiegando i materiali della *luxuria* codificati dal moralismo tradizionale³²¹. La riflessione che ne scaturisce, ci riporta ancora una volta alla *sarcina*, il cui modesto contenuto non può incorrere in incidenti di viaggio, perché privo della fragilità stessa, che rende un materiale prezioso, e quindi ritenuto vergognoso dal volgo, tematica, questa, che sarà fortemente sviluppata da Plinio il Vecchio³²². L'ultimo polemico tocco descrittivo ci presenta i *paedagogia*³²³, cioè gli schiavetti delicati e dediti alle cure cosmetiche, che viaggiano con la faccia impiasticciata (*obliti facie*) dai *medicamenta*, per proteggere la *tenera cutis* dagli agenti atmosferici. Anche se Varrone, nel frammento menippeo prima citato, non si riferiva agli schiavi, rimane forte l'impressione suscitata dall'efficace immagine dei giovanotti 'luccicanti' per il nardo spalmato sul volto, che sembra poter offrire un'immagine legata a un immaginario satirico. Nell'epistola 87, a confronto della virile e solitaria forza morale di Catone, si oppone un *apparatus delicatus*³²⁴, e, anche qui, ai *pueri* ridicolmente impiasticciati si contrappone una *sana facies*, in cui l'aggettivo *sanus* è in primo luogo da interpretare sul piano morale, come a suggerire che la mollezza è da considerarsi alla stregua di un male fisico.

³²¹ Per i vasi di cristallo e per la critica agli oggetti di *myrrha*, si veda *supra* p. 135 e note 344 sg.

³²² Rimando a Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, cit., pp. 237 sg., per una discussione sulla correlazione tra fragilità e preziosità, nel moralismo di Plinio.

³²³ Sulla tradizione di mollezza dei giovani schiavetti, Plin. *nat.* 33.39 *Honestius viri paedagog<i>is id damus, balineasque dives puerorum forma convertit*; Sen. *vit. beat.* 17.2 *Quare paedagogium pretiosa veste succingitur?*; *tranq.* 1.8 *Cum bene ista placuerunt, praestringit animum apparatus alicuius paedagogii, diligentius quam in tralatu vestita et auro culta mancipia et agmen servorum nitentium.*

³²⁴ Sen. *epist.* 87.9 *Hic sine dubio cultior comitatorque quam M. Cato videretur, hic qui inter illos apparatus delicatos cum maxime dubitat utrum se ad gladium locet an ad cultrum.*

6.3 L'epistola 123. L'ultimo *experimentum*: moralismo e autobiografia

Rimanendo ancora focalizzati sull'analisi della lettera 123, notiamo un'ulteriore rielaborazione di *topoi* diatribici, inseriti qui nello scorcio narrativo di un episodio concreto, in cui pure sembrano affiorare suggestioni di ascendenza oraziana. La cornice prende dunque le mosse «dalla complessità e l'ambiguità dell'*hic et nunc*», citando Mazzoli³²⁵: Seneca arriva nella sua villa albana a tarda notte, non trovando altro da mangiare che il semplice pane offertogli dai dipendenti presenti nella villa.

L'*incipit* "*itinere confectus incommodo magis quam longo in Albanum meum multa nocte perveni*", potrebbe rappresentare una sorta di controcanto al celebre *iter Brundisinum*, in cui Orazio dichiarava una notevole lunghezza di *charta* e di *via*³²⁶. Il percorso di Seneca invece non è stato lungo, ma scomodo e stancante, mentre il viaggio oraziano ritrae il poeta con i suoi compagni stanco «come chi ha percorso un tratto di strada lungo e reso più guasto dalla pioggia» (vv. 94-95 *inde Rubos fessi pervenimus, utpote longum / carpentes iter et factum corruptius imbri*). Nelle *Epistole*, Orazio mette ancora in evidenza la difficoltà dell'itinerario che andava da Roma verso città come Capua, Sorrento o Brindisi, e che presupponeva il percorrere la via Appia³²⁷. Anche il percorso verso la villa albana implicava il primo tratto della via Appia: Seneca, in questo modo, sembra volersi inserire nella tradizione che descriveva il tratto dell'Appia come scomodo e disagiata, e di cui l'Orazio è il più celebre testimone³²⁸.

L'arrivo nella villa a tarda notte dà a Seneca l'occasione per mettere alla prova la propria *firmitas animi*. Se, nell'epistola 87³²⁹, con l'esperienza del viaggio, Seneca aveva messo in pratica una povertà, in un certo senso meditata e programmata, nella lettera 123, il disagio costituito dalla mancanza di cibo raffinato si configura come inaspettato, e anche l'esercizio di sopportazione che ne consegue è inevitabilmente caratterizzato da estemporaneità.

³²⁵ Cfr. Mazzoli, *Effetti*, cit., p. 86.

³²⁶ Hor. *serm.* 5.104 *Brundisium longae finis chartaeque viaeque est*; sulla «chiusa della satira 1.5», rimando a Citti, *Motivi oraziani*, cit., p. 205 sgg.; sull'aggettivo *longus*, che esprime un sollievo per la fine del viaggio (e del racconto), si veda Fedeli, *Quinto Orazio Flacco*, cit., p. 439; sull'«*iter satiricum*», rimando a Cucchiarelli, *La satira*, cit., pp. 15 sgg.

³²⁷ Hor. *epist.* 1.11.11 sg. *Sed neque qui Capua Romam petit, imbre lutoque / aspersus, volet in caupona vivere*; *epist.* 1.17.52 sg. *Brundisium comes aut Surrentum ductus amoenum / qui queritur salebras et acerbum frigus et imbres*, per un commento dei passi, cfr. Mayer, *Horace*, cit., *ad locum*.

³²⁸ È utile inoltre aggiungere che il verso oraziano in cui si descrive il percorso verso Ruvo, reso *corruptior* dalla pioggia, cioè guastato, anche a causa della fanghiglia riversa sulla strada, sembra a sua volta guardare a un passaggio dell'*iter* luciliano, in cui il percorso era descritto come *labosum atque lutosum* (fr. 109 M. *Omne iter est hoc labosum atque lutosum*): il riferimento alla fangosità darà poi modo a Orazio di impiegare l'aggettivo *lutulentus* anche in relazione al trascurato stile di Lucilio (*serm.* 1.4.11; 1.10.50).

³²⁹ Sen. *epist.* 123.5 †*Aliquod enim experimentum animi sumpsit subito; hoc enim est simplicius et verius. Nam ubi se praeparavit et indixit sibi patientiam, non aequo apparet quantum habeat verae firmitatis [...]*.

Al § 5, Seneca pone l'accento sull'*experimentum* imprevisto, che diviene in questo modo più «semplice e vero» (*taliquod enim experimentum animi sumpsit subito; hoc enim est simplicius et verius*). Diversamente, un *animus* già preparatosi e già predisposti alla *patientia* non può veramente offrire la misura della vera *firmitas* (*nam ubi se praeparavit et indixit sibi patientiam, non aequae apparet quantum habeat verae firmitatis*). Il tentativo ascetico sarà bene esplicito al § 13, in cui si esprime la necessità di esercitarsi (*debemus itaque exerceri*) a non temere le cose che normalmente ci respingono, come la fatica, la morte, il dolore, l'ignominia, una vita di privazioni³³⁰, con una sequenza catalogica di quelle che il volgo considera come disgrazie, che sembra fissare un suo precedente retorico nella diatriba. È appena il caso di citare il frammento 2 Hense Περι αὐταρκειᾶς di Telete, in cui si afferma che le circostanze (τὰ πράγματα), e, più dettagliatamente, la povertà, la vecchiaia e l'esilio, non rappresentano nulla di difficile (δύσκολον): p. 12.1-2 Hense οὐχ ὁρῶ πῶς αὐτὰ τὰ πράγματα ἔχει τι δύσκολον, ἢ γῆρας ἢ πενία ἢ ξενία. Poco dopo, nel frammento, si riafferma il medesimo concetto: 6-7 οὐ φανερόν ὅτι οὐ τὸ γῆρας, οὐ τὴν πενίαν, οὐ τὴν ξενίαν αἰτιατέον ἀλλ' ἔτερόν τι³³¹.

Nell'epistola 123, l'esercizio di sopportazione è elogiato anche al § 3, dove uno stomaco bene abituato e capace di sopportare i disagi costituisce un presupposto fondamentale per raggiungere una dimensione autarchica, qui definita dal termine-chiave *libertas*: *magna pars libertatis est bene moratus venter et contumeliae patiens*.

Il lessico dell'epistola mette dunque bene in evidenza una costante tensione ascetica, vissuta da Seneca su di un piano intimo e personale e, per un riscontro semantico con le epistole senecane in cui è rilevabile la presenza del motivo dell'ἄσκησις, vorrei qui ricordare la lettera 18, in cui il filosofo, prima di illustrare a Lucilio le istruzioni per la prova mensile di povertà, afferma proprio di voler mettere alla prova la *firmitas* dell'amico (§ 5 *Ceterum adeo mihi placet temptare animi tui firmitatem*), o l'esordio dell'epistola 20, in cui Lucilio è esortato a misurare la prova del suo progresso morale (*experimentum profectus*), proprio attraverso l'*animi firmitas* o la *cupiditatum deminutio*³³². La figura di Demetrio, citata poco dopo, nell'epistola, offrirà la prova vivente della coerenza tra fatti e parole.

Risalendo al primo paragrafo della lettera 123, l'espressione *nihil habeo parati nisi me*, che chiosa l'*incipit* in cui Seneca descrive l'arrivo nella villa, è stata spesso

³³⁰ Sen. *epist.* 123.13 *Invitant [ut] divitiae, voluptates, forma, ambitio, cetera blanda et adridentia: fugat labor, mors, dolor, ignominia, victus adstrictior.*

³³¹ Si veda l'epistola 85, per un esempio senecano del procedimento retorico della 'sequenza catalogica delle disgrazie': §§ 37 *Sapientia non nocetur a paupertate, non a dolore, non ab aliis tempestatibus vitae [...]* 39 *itaque nec paupertas illum nec dolor nec quidquid aliud inperitos avertit et praecipites agit prohibet [...]* 40 *si poterit, in patria, si minus, in exilio; si poterit, imperator, si minus, miles; si poterit, integer, si minus, debilis [...]* 41 *dolor, egestas, ignominia, carcer, exilium ubique horrenda, cum ad hunc pervenire, mansueta sunt.*

³³² Sen. *epist.* 20.1 *Experimentum profectus tui capias non oratione nec scripto, sed animi firmitate, cupiditatum deminutione.*

tradotta³³³ come «niente è pronto eccetto che il mio appetito». Ritengo tuttavia che il contesto suggerisca di rendere l'affermazione seguendo un'interpretazione che tenga anche in considerazione l'idea di una preparazione sul piano morale, che renda capace di affrontare gli attacchi sferrati dalla sorte. L'ambiguità con il significato di essere «pronto per mangiare, pronto di appetito» conferirebbe al contesto anche un colore satirico che, non stonerebbe di certo con il tono generale dell'epistola. La traduzione letterale «non trovo niente di pronto, eccetto che me stesso» potrebbe dunque rendere meglio questo gioco retorico tra l'essere preparati nell'animo e l'essere pronti d'appetito³³⁴.

Per meglio comprendere l'accezione del *paratus* senecano³³⁵, mi sembra utile richiamare un passo dei *Memorabili* senofontei, dove si afferma che Socrate mangiava soltanto cibo sufficiente a rendere questo stesso un piacere, e che fosse «pronto» a tal punto per questo cibo, da considerare l'appetito come la migliore salsa³³⁶. Socrate è pronto a mangiare cibo in scarse quantità, giacché il suo animo e il suo corpo si sono esercitati ad affrontare ogni possibilità della sorte – anche la mancanza di cibo –, sino a comprendere che il vero piacere è dato dal semplice soddisfacimento dello stimolo naturale, qui rappresentato dalla fame, che viene addirittura equiparata a un vero e proprio condimento gastronomico. Anche Seneca, specialmente un Seneca in uno stadio ormai avanzato nel proprio percorso di perfezionamento morale e al termine quindi della propria vita, ha imparato a esercitarsi di fronte ai vari colpi sferrati dalla sorte, anche quando si trovi ad affrontare la mancanza del consueto cibo raffinato. Per evidenziare il reale avanzamento, le tracce evidenti del *profectus*, nel corroborare la propria fermezza d'animo, ritengo opportuno citare la considerazione di Watson³³⁷, quando confronta la temperata reazione del filosofo, una volta giunto nella villa albana, con lo sfogo descritto nell'epistola 12, di fronte alle inquietanti prove della vecchiaia che avanza. Anche in questo caso, lo scenario è offerto da una villa, più precisamente, la dimora di Nomento. Come si legge «by the end of the work, Seneca portrays himself as having attained sufficient self-control and inner quietitude not to respond emotionally to quotidian annoyances».

³³³ «Je n'y trouve rien de prêt que mon appétit»; tr. H. Noblot; «non trovo niente di pronto, tranne il mio appetito», tr. G. Monti.

³³⁴ E così traducono infatti R. Gummere, «I find nothing in readiness except myself» e B. Inwood, «I find nothing prepared except myself».

³³⁵ *Paratus* era anche riferito alla condizione dell'*animus*, in conseguenza degli effetti scaturiti dalla lettura del libro di Sestio padre (Sen. *epist.* 64.2 *Cum legeris Sextium, dices, "vivit, viget, liber es, supra hominem est, dimittit me plenum ingentis fiduciae". In qua positione mentis sim cum hunc lego fatebor tibi: libet omnis casus provocare, libet exclamare, "quid cessas, fortuna? congregere: paratum vides"*) e un passo dell'epistola 88 chiarisce ulteriormente il significato di 'preparazione' dinanzi ai possibili rovesci della sorte, espresso dal participio: § 17 *Itaque secunda expecto, malis paratus sum*.

³³⁶ Xen. *Mem.* 1.3.5 σίτω μὲν γὰρ τοσοῦτω ἐχρήτο, ὅσον ἡδέως ἦσθιε, καὶ ἐπὶ τοῦτο οὔτω παρεσκευασμένος ἦι ὥστε τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ σίτου ὄψον αὐτῶ εἶναι· ποτὸν δὲ πᾶν ἡδὺ ἦν αὐτῶ διὰ τὸ μὴ πίνειν.

³³⁷ Cfr. P. Watson, L. Watson, *Seneca and Felicio. Imagery and Purposes*, «Classical Quarterly», 59/1, 2009, p. 224.

Il verbo con cui Senofonte descrive la prontezza di Socrate è παρασκευάζω, per comprenderne a pieno il valore, mi sembra utile guardare all'ormai più volte citata riposta formulata da Diogene, presente in Diogene Laerzio 6.36³³⁸, in cui la capacità di essere pronti ad affrontare ogni avversità, indicata dal medesimo verbo παρασκευάζω, costituisce il vantaggio offerto dal dedicarsi allo studio della filosofia. Nell'epistola senecana, il collegamento con la tradizione socratica è confermato dal motivo della fame capace di rendere più appetitoso il cibo³³⁹, sviluppato poco dopo, motivo che ritroviamo in prima istanza nella topica e nei detti socratici riportati dalla testimonianza senofontea.

Superata la cornice del viaggio, all'affermazione di preparazione interiore, enfatizzata da un incisivo e perentorio *me* (*nihil habeo parati nisi me*), segue la decisione di sdraiarsi nel *lectulus*, per placare la stanchezza, ma anche per riflettere con sé stessi sulla giusta reazione da manifestare di fronte al disagio inaspettato: *Itaque in lectulo lassitudinem pono, hanc coci ac pistoris moram boni consulo. Mecum enim de hoc ipso loquor, quam nihil sit grave quod leviter excipias, quam indignandum nihil <dum nihil> ipse indignando adstruas.*

In questo secondo scorcio autobiografico, quindi, il *lectulus* rappresenta non soltanto la possibilità del riposo, ma anche un momento meditativo programmatico. La medesima espressione *lassitudinem ponere*, a proposito dell'esercizio dell'*otium*, è presente anche in *tranq.* 17.7, in cui si disserta sulla necessità, per certi grandi uomini del passato, di suddividere la giornata tra *curae* e *otia*. Di Asinio Pollione, che era solito smettere di lavorare dopo le quattro di pomeriggio, si afferma che, in quelle due ore, riusciva a «deporre la stanchezza di tutta la giornata»³⁴⁰. Che il *lectulus*, in questo caso, rappresenti e stabilisca lo scenario per un momento di meditazione e riflessione morale è provato dalla consequenziale azione del *boni consulere*, di trarre cioè soddisfazione dal ritardo del cuoco e del fornaio, dando prova di un *animus* saldo e preparato, dedito a una meditazione filosofica incentrata in primo luogo sull'esercizio di sopportazione.

Anche Orazio, nella conclusione della satira 1.4, in un contesto intimistico in cui si relega la satira nella dimensione della sfera privata, purgandola da ogni sorta di malizia, fa riferimento al *lectulus* e poi al *porticus*, come a luoghi tipici per un esercizio dell'*otium* in cui è dato rilievo «a una costante e sorvegliata analisi di sé stesso»³⁴¹, per citare De Vecchi, con l'impiego dell'incisiva espressione *neque enim [...] desum mihi* (vv. 133 sg.). Come lo definisce efficacemente Gowers con l'epiteto «armchair satirist»³⁴², l'immagine del *lectulus* sembra voler indicare una sorta di rivendicazione

³³⁸ D.L. 6.36 ἐρωτηθεὶς τί αὐτῷ περιέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη, ἔκει εἰ μὴδὲν ἄλλο, τὸ γοῦν πρὸς πᾶσαν τύχην παρεσκευάσθαι; cfr. *supra* p. 57 e nota 225.

³³⁹ Cfr. *supra* pp. 28; 191 sgg.; 225 sgg.

³⁴⁰ Cfr. Sen. *tranq.* 17.7 *Qualem Pollionem Asinium oratorem magnum meminimus, quem nulla res ultra decumam detinuit: ne epistulas quidem post eam horam legebat, ne quid novae curae nasceretur, sed totius diei lassitudinem duabus illis horis ponebat.*

³⁴¹ Cfr. De Vecchi, *Orazio*, cit., p. 241.

³⁴² Cfr. Gowers, *Horace*, cit., p. 180.

per un ruolo satirico più intimo, composto e riflessivo. Se Orazio non manca a sé stesso, nel senso di una costruzione di un'intima sicurezza non macchiata dai vizi e messa specialmente in pratica nei momenti di raccoglimento, Seneca afferma la solidità della propria dimensione interiore, nei termini di una prontezza e di una preparazione che gli permettano non soltanto di affrontare le avversità senza conseguenze negative, ma che lo conducano anche verso un momento meditativo costruttivo.

6.3.1 «Dico queste cose a me stesso»: Interiorità e Ammonizione

Seneca insiste ancora nel mettere l'accento su una situazione di intimo raccoglimento, precisando che è proprio con sé stesso che si accinge a interloquire: § 1 *me-cum enim de hoc ipso loquor*.

Come osservato dettagliatamente in precedenza, Seneca aveva avuto familiarità con la pratica dell'esame di coscienza sin dalla sua prima formazione filosofica, che lo aveva visto discepolo nella Scuola dei Sestii³⁴³. Nel caso dell'epistola 123, non si parla di colloquio abitualmente programmato, alla stregua di Sestio padre, ma di una riflessione morale interiorizzata, scaturita da un'esperienza esterna, costituita da un viaggio piuttosto movimentato: l'azione di *boni consulere*, di trarre cioè soddisfazione dal ritardo della servitù, per dialogare con sé stesso, è la prova dell'importanza che il colloquio interiore riveste per il filosofo.

Il 'parlare con sé stessi' è formula che appartiene al linguaggio senecano dell'interiorità³⁴⁴, per citare ancora la fondamentale definizione che, nell'analisi di Traina, costituisce, insieme al linguaggio della predicazione, lo scheletro dicotomico del messaggio filosofico senecano. Per Traina³⁴⁵, i concetti di colloquio e di dialettica interiore sembrano risalire ad Antistene, che, alla domanda su quale vantaggio ricavasse dalla filosofia, rispose significativamente *ἑαυτῷ ὁμιλεῖν*³⁴⁶. Se, come afferma Traina, il tema è ripreso con grande fortuna dalla diatriba cinico-stoica, vale qui la pena ricordare ancora una volta la testimonianza senecana su Demetrio Cinico³⁴⁷.

In Seneca, il richiamo alla dimensione del dialogo interiore coincide in più casi con soliloqui che assumono la forma di tirate morali dal piglio fortemente energico. Le epistole 8, 26 e 27 ci aiutano a comprendere come, nella programmatica formulazione di un dialogo interiore, Seneca si predisponga a raffigurarsi nel ruolo di destinatario del messaggio di un *io* banditore e predicatore, quasi alla stregua di un avversario da persuadere e stimolare. Si potrebbe quasi parlare di un procedimento retorico in cui il canale del linguaggio della predicazione si sovrappone, raggiunge e infine coincide con la sfera dialettica dell'interiorità. Nell'epistola 8, per introdurre un lun-

³⁴³ Cfr. *supra* pp. 158 sgg.

³⁴⁴ Per uno studio sulle forme dell'interiorità senecana, rimando allo studio di G. Lotito, *Suum esse. Forme dell'interiorità senecana*, Pàtron, Bologna 2001; sul linguaggio dell'interiorità a proposito del *De tranquillitate animi*, si veda Traina, *Observatio sui*, cit.

³⁴⁵ Cfr. Traina, *Lo stile*, cit., p. 17.

³⁴⁶ D.L. 6.6 ἐρωτηθεὶς τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη, 'τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὁμιλεῖν.'

³⁴⁷ Cfr. *supra* pp. 106-108; 116 sg.

go discorso sulla mutevolezza della sorte e sull'effimero possesso dei beni, è impiegato un verbo – *clamo*³⁴⁸ – dal solenne impatto retorico, usato sovente per introdurre discorsi diretti di tono sentenzioso³⁴⁹. Alla fine dell'argomentazione, Seneca afferma di discutere questi argomenti con sé stesso e con i posteri (§ 6 *si haec mecum, si haec cum posteris loquor*), con maggiore giovamento che se avesse perorato una causa in tribunale, o se avesse prestato la propria capacità oratoria a dei candidati in Senato, alludendo, in un certo senso, alla preferenza per una perorazione intrapresa per sé stessi e svelando, a mio avviso, il sottile gioco tra riflessione morale e predicazione silenziosa³⁵⁰.

Nell'epistola 26, Seneca afferma di «dire queste cose a sé stesso» (§ 7 *haec mecum loquor, sed tecum quoque me locutum puta*), al termine di un monologo sull'importanza di arrivare preparati al momento della morte, prova definitiva per riuscire dimostrare il proprio *robur animi*. Ancora, nella lettera 27, Seneca invita Lucilio ad ascoltare le proprie parole, che gli vengono rivolte «come se stesse parlando a sé stesso» (§ 1 *si itaque me audi tamquam mecum loquar*) e, appena dopo, attraverso la movenza di gridare a sé stesso (*clamo mihi ipse*), si ammonisce ancora contro i piaceri e sulla necessità di liberarsi dai vizi prima della morte. La conclusione del discorso è che la virtù, che coincide con l'*animus*, con quanto di buono questo contiene dentro di sé, è il bene più duraturo. Se l'epistola 80 presenta le formule del dialogo interiore *cogito mecum* (§ 2) e *illud maxime revolve mecum* (§ 3), anche le già scandagliate epistole 110 e 119 dimostrano la concreta, necessaria azione del parlare a sé stessi. Nel caso dell'epistola 110, Seneca ricorda le parole di Attalo. Dopo il racconto del fasto estetico di un trionfo, come rimedio all'attacco che la vista potrebbe subire, dinanzi all'esibizione di tante spettacolari ricchezze, Attalo afferma di ripetere qualcosa a sé stesso, alla stregua di un efficace 'mantra' morale: § 17 *Hoc itaque ipse mihi dico quotiens tale aliquid praestrinxerit oculos meos, quotiens occurrit domus splendida, cohors culta servorum, lectica formosis inposita calonibus*

Nell'epistola 119, che pure mostra un elaborato retroterra diatribico, in cui si staglia la presenza mediatrice di Orazio, Seneca esordisce proprio con l'affermazione di riferire a sé stesso, prima di dividerlo, qualsiasi risultato raggiunto: § 1 *quotiens aliquid inveni, non expecto donec dicas "in commune": ipse mihi dico*. La spiegazione della scoperta, condivisa *in primis* con sé stesso, come sappiamo, consisterà in una lunga riflessione paradossale sul poter raggiungere la ricchezza, a patto di non desiderare nulla.

Nel caso dell'epistola 123, la riflessione silenziosa, dunque scaturita da una cornice concreta, foriera di una condizione di inaspettata di frugalità, offre lo spunto per un dibattito morale sulla necessità di accontentarsi di poco.

³⁴⁸ Cfr. Sen. *epist.* 8.3 *Clamo*: "vitae quaecumque vulgo placent [...]".

³⁴⁹ Cfr. Richardson-Hay, *First Lessons*, cit., p. 280, che riporta esempi senecani dell'impiego di *clamo*, per introdurre pensieri filosofici 'd'impatto'.

³⁵⁰ Sen. *epist.* 8.6 *Si haec mecum, si haec cum posteris loquor, non videor tibi plus prodesse quam cum ad vadimonium advocatus descenderem aut tabulis testamenti anulum imprimerem aut in senatu candidato vocem et manum commodarem?*

La movenza di parlare con sé stessi, come sigillo o pretesto per una tirata morale, sembra trovare un preciso impiego e corrispondenza nella dimensione poetica oraziana e, come già nota Traina «l'Orazio delle *Satire* e delle *Epistole* è stato forse il maggior precursore del linguaggio senecano dell'interiorità»³⁵¹.

Dopo Orazio, potremmo identificare in Persio un'ulteriore figura mediatrice per il processo di interiorizzazione del discorso diatribico. È Ferri a mettere in luce come Persio rinseri gradualmente il dialogo diatribico in un «parlare appartato» tra sé e il suo maestro. Ne è un magistrale esempio la satira 5.21-24: *secrete loquimur. Tibi nunc hortante Camena / excutienda damus praecordia, quantaque nostrae / pars tua sit, Cornute, animae, tibi dulcis amice, / ostendisse iuvat [...]*³⁵².

Nella già citata quarta satira, Orazio dà un'ultima breve definizione della propria attività satirica, depurata della critica corrosiva, e volta piuttosto a trovare il giusto equilibrio per vivere rettamente e risultare gradevole nei confronti degli amici (vv. 134 sg. *rectius hoc est; / hoc faciens vivam melius; sic dulcis amicis*). Un nuovo riferimento alle cattive azioni altrui riafferma l'obiettivo di *prudencia* perseguito da Orazio: vv. 136 sg. *Hoc quidam non belle: numquid ego illi / imprudens olim faciam simile*. Quest'ultima dichiarazione programmatica di Orazio viene suggellata dall'immagine dell'osservazione silenziosa, che porta a colloquio con sé stesso, a labbra strette (vv. 137 sg. *haec ego mecum / compressis agito labris*), rivendicando una dimensione satirica controllata, un colloquio silenzioso che prende le distanze dalla condanna pubblica del vizio³⁵³.

La movenza di parlare a sé stessi, in questo caso, si pone alla fine del discorso satirico, assumendo anche una valenza decisamente programmatica. In un passo oraziano dell'epistola 2.2, il dialogo interiore silenzioso è invece impiegato per introdurre una tirata polemica. L'epistola poetica dedicata a Floro, nella sua parte conclusiva, sviluppa una lunga riflessione morale sull'avarizia, assumendo movenze analoghe a una vera e propria satira³⁵⁴, articolata e configurata nella forma del soliloquio. La dichiarazione «*quocirca mecum loquor haec tacitusque recordor*»³⁵⁵, formulata al verso 145, dà l'avvio a un discorso dalle movenze diatribiche, che però è rivolto tutto all'interno della propria persona interiore. Orazio sembra dunque riformulare il dia-

³⁵¹ «Prima di Seneca, già Orazio mostra tracce di un esame di coscienza che è stato ricondotto a influsso pitagorico [...] cfr. *serm.* 1.4.133 sgg. e 137: *haec ego mecum – compressis agito labris*», Traina, *Lo stile*, cit., p. 52.

³⁵² «Non si tratta più di quella persona diatribica, che si espone per strada al riso di tutti. È un contesto enunciativo diverso dal solito [...]. Quello che viene ora, non è più una diatriba gridata, che nessuno si ferma ad ascoltare. È detto tra due persone, Persio e Cornuto, ed è piuttosto un esame di coscienza», R. Ferri, *I dispiaceri di un epicureo. Uno studio sulla poetica oraziana delle Epistole (con un capitolo su Persio)*, Giardini, Pisa 1993, p. 166.

³⁵³ «He ends by removing it to the private sphere and reducing it to a harmless leisure activity, a silent thought-process: armchair doodles (v. 133 *lectulus*; v. 139 *illudo chartis*) and pursed lips (*compressis ... labris*)», Gowers, *Horace*, cit., p. 152.

³⁵⁴ Cfr. Brink, *Horace*, cit., pp. 362 sgg.

³⁵⁵ «Silent speech as at S. 1.4.137-138 *haec ego mecum / compressis agito labris* gives prominence to a moral reflection, here introducing and in other passage concluding it», *ivi*, pp. 361 sg.

Seneca, la cosiddetta diatriba cinico-stoica e la ricerca di una morale austera

logo diatribico tradizionale stabilito tra la voce del filosofo predicatore – ad esempio Bione – e l'*adversarius fictus*, in forma di soliloquio, e in cui la figura avversaria da persuadere sembra dunque coincidere con la propria persona interiore.

6.3.2 “*Malum panem*” “*expecta ... expectabo*”. Per un dialogo diatribico tra autobiografia e interiorità

Nell’epistola 123, Seneca sembra dunque seguire una via non lontana dalla rielaborazione satirica intimistica oraziana, formulando con sé stesso riflessioni morali, da cui scaturirà un lungo e articolato discorso sulla necessità dell’accontentarsi del poco, dove i consueti motivi diatribici sul soddisfacimento dei bisogni naturali si intrecciano sapientemente con la morale ofelliana del *parvo vivere*.

La prima riflessione interiore formulata da Seneca coincide con la constatazione di come niente sia grave, se affrontato con una disposizione d’animo leggera (*quam mihi sit grave, quod leviter excipias*), e di come niente appaia deplorabile, se ci si mette in condizione di non stimolare l’indignazione (*quam indignandum nihil <dum nihil> ipse indignando adstruas*).

La sfumatura di *levitas* che deve contraddistinguere la reazione dell’*animus*, di fronte ai rovesci della sorte, qui affidata all’avverbio *leviter*, è ribadita al § 5, dove gli aggettivi *aequus* e *placidus* offrono la misura della serena imperturbabilità da dimostrare nel guardare alle possibili sventure (*molestias aspicere*)³⁵⁶. Il medesimo impiego dell’avverbio *leviter*, a indicare una reazione contraddistinta da leggerezza, in caso di incidenti della sorte, è presente in un frammento della menippea varroniana Ἐχω σε, περὶ τύχης³⁵⁷. La moderazione, qui espressa dall’avverbio *modice*, è il sentimento appropriato che il *sapiens* deve saper manifestare dinanzi ai *bona*. Per quanto riguarda invece le condizioni negative, Varrone formula la dicotomica possibilità di una reazione segnata da forza oppure da leggerezza, dove le due *condiciones animi* sono rappresentate dagli avverbi *fortiter* e *leviter*. Anche il frammento di Lucilio 700 M.³⁵⁸, già preso in considerazione per il motivo diatribico dei beni esterni che nella vita umana non risultano mai veramente posseduti, presenta la possibilità di sopportare gli accadimenti con animo sereno o con forza: *ceterum, qui <d> sit, quid non sit, fer <r> e aequo animo ac fortiter*. L’insistenza sulla necessità di non provare indignazione è ribadita da Seneca anche nell’epistola 74³⁵⁹, dove, con simile metafora

³⁵⁶ Cfr. Sen. epist. 123.5 *Illa sunt certissima argumenta quae ex tempore dedit si non tantum aequus molestias sed placidus aspexit; si non excanduit, non litigavit; su placidus, riflessioni e una disamina di passi in Berno, L. Anneo Seneca, cit., p. 284.*

³⁵⁷ Varro Men. 172 C. *Sapiens et bonum ferre potest modice et malum fortiter / aut leviter.*

³⁵⁸ Lucil. 700 M. *Ceterum, qui <d> sit, quid non sit, fer <r> e aequo animo ac fortiter / cum sciam nihil esse in vita proprium mortali datum, / paulo hoc melius quam mediocre, hoc minus malum quam ut <p>essu <m>um / modo sursum, modo deorsum, tamquam collus cernui.*

³⁵⁹ Sen. epist. 74.19 *Nullus autem contra fortunam inexpugnabilis murus est: intus instruiamur; si illa pars tuta est, pulsari homo potest, capi non potest. Quod sit hoc instrumentum scire desideras? Nihil indignetur sibi accidere sciatque illa ipsa quibus laedi videtur ad conservationem universi pertinere et ex iis esse quae cursum mundi officiumque consummant.*

militare, sembra essere evocata la più volte citata definizione antisthenica della saggezza³⁶⁰ come la roccaforte più sicura, che non può crollare né essere tradita. In questo caso, è la fortuna a essere descritta come un muro espugnabile³⁶¹, cui viene opposta la saldezza incrollabile della roccaforte interiore, qui identificata proprio con la capacità di non indignarsi di fronte a possibili accadimenti nefasti. Ancora, nell'epistola 91.15, Seneca esorta a non indignarsi di fronte alla fortuna, che può osare qualunque cosa³⁶².

La riflessione teorica sull'importanza di mantenere una disposizione d'animo leggera e priva di indignazione, in caso di rovesci della sorte, scaturisce nel contesto dell'epistola 123 dall'arrivo imprevisto in una dimora in cui non è disponibile il cibo di qualità raffinata, qui rappresentato dal pane impastato dal *pistor*. In quest'ottica, il fatto che il fornaio sia sprovvisto del pane di prima scelta non costituisce un problema, giacché Seneca può comunque contare sul pane fornitogli dal suo fattore, dal guardiano della villa come anche dal contadino: § 2 *non habet panem meus pistor; sed habet vilicus, sed habet atriensis, sed habet colonus*.

Un frammento dalla menippea varroniana Περὶ ἐδεσμάτων³⁶³ tramandato da Gellio (15.19.1), in cui Cèbe individua la presenza di un forte sostrato cinico-diatribico, ci testimonia un'ulteriore contrapposizione tra la fruizione del pane raffinato, preparato dal *pistor*, e la pratica della filosofia. D'altra parte, possedere un *pistor* doveva costituire un indice di *luxuria* domestica già nella tarda età repubblicana,

³⁶⁰ D.L. 6.13 Τείχος ἀσφαλίστατον φρόνησιν· μήτε γὰρ καταρρεῖν μήτε προδοῖσθαι; cfr. *supra* pp. 111 nota 222; 180 e nota 586.

³⁶¹ Rimando ancora a Armisen-Marchetti, *Fortifications*, cit., p. 71, per considerazioni sul passo, in un più ampio e documentato discorso sull'immagine dell'*arx*, la 'cittadella interiore'.

³⁶² Sen. *epist.* 91.15 *Itaque formetur animus ad intellectum patientiamque sortis suae et sciat nihil inausum esse fortunae, adversus imperia illam idem habere iuris quod adversus imperantis, adversus urbes idem posse quod adversus homines. Nihil horum indignandum est: in eum intravimus mundum in quo his legibus vivitur. Placet: pare. Non placet: quacumque vis exi. Indignare si quid in te iniqui proprie constitutum est; sed si haec summos imosque necessitas alligat, in gratiam cum fato revertere, a quo omnia resolvuntur; ancora sull'idea di non indignarsi di fronte ai colpi della Fortuna, cfr. *epist.* 96.1 *Tamen tu indignaris aliquid aut quereris et non intellegis nihil esse in istis mali nisi hoc unum quod indignaris et quereris?**

³⁶³ Varro *Men.* 404 C. *Non paucissimi sunt in quos potest convenire id quod M. Varro dicit in Saturae quae inscribitur περὶ ἐδεσμάτων. Verba haec sunt: "si quantum operae sumpsisti, ut tuus pistor bonum faceret panem, eius duodecimam philosophiae dedisses, ipse bonus iam pridem esses factus. Nunc illum qui norunt, volunt emere milibus centum, te qui novit, nemo centussis; i due frammenti dal Περὶ ἐδεσμάτων citati da Gellio (il secondo è citato in 6.16 *praef.* 1-7) rappresentano l'unica testimonianza delle satire varroniane in cui sia attestato un brano in prosa; sulla menippea II. è., si vedano I. Rötter, *Varros Menippea Περὶ ἐδεσμάτων*, diss., Köln 1969; O. Hense, *Eine Menippea des Varro*, «Rheinisches Museum für Philologie», 61, 1906, pp. 1-18; per un commento al frammento 404, si veda J.-P. Cèbe, *Varron. Satires Ménippées. Édition, traduction et commentaire*, vol. X *Pappus aut indigena – Pransus paratus*, École Française de Rome, Roma 1994, pp. 1704 sgg.; sulla valenza negativa del *pistor*, cfr. anche S. Costa, *Dall'imitazione al sovvertimento della natura: le arti culinarie in Sen Epist.* 90 e 95, «Eikasmos», 23, 2012, p. 239 nota 14, dove si cita anche Varro *Men.* 523 C. *nec pistorem ullum nossent nisi eum qui in pistrino pinseret farinam*.*

Seneca, la cosiddetta diatriba cinico-stoica e la ricerca di una morale austera

se Cicerone, nella *Pro Roscio Amerino*³⁶⁴, nel descrivere l'ingente quantità dei servi dispiegata da Clodio, insieme ai cuochi e ai lettighieri, nomina proprio i fornai³⁶⁵.

Il frammento varroniano sembra dunque configurarsi come un dialogo in cui, alla voce del filosofo accusatore, si contrapporrebbe una figura avversaria, qui rappresentata da un goloso, troppo concentrato nel cercare di ottenere il *bonus panis* dal proprio fornaio e poco propenso invece a impegnarsi nell'esercizio della filosofia. Cèbe, sulla scorta di Hense, afferma che, nel frammento, «fond, accent et forme renvoie au Cynisme»³⁶⁶ e tale retroterra sarebbe da individuarsi anche nel *telos* della filosofia, che, nel passo, è costituito dalla capacità di divenire *boni*. Nel gioco di parole offerto dalla duplice interpretazione dell'aggettivo *bonus*, che indica sia la bontà del pane che l'onestà d'animo, lo studioso ravvisa anche la presenza dello σπουδογέλοιον, che caratterizza la diatriba.

Anche l'epistola 123 si configura come una sapiente costruzione in cui, nella cornice dell'esperienza biografica, insieme a momenti segnati da spirito satirico, affiorano motivi e stilemi diatribici, nell'esprimere adesione a una morale austera, il cui *telos* è anche qui il divenire onesti. In particolare, al termine dell'epistola 123, dopo aver ammonito a prendere le distanze da quanti, sotto la maschera dello stoicismo, esortano al vizio, Seneca redige un elenco dei veri precetti morali cui prestare attenzione (*nos ad illa potius aures derigamus*). A quella che si configura come una vera e propria lista di insegnamenti filosofici, mi sembra possibile avvicinare, per la compilazione programmatica e il tono fortemente didascalico, l'elenco dei *praecepta sapientiae* proposto da Demetrio, nel settimo libro del *De beneficiis*. Non è un caso che, al termine dell'elenco, Seneca ribadisca prima l'importanza di imparare gli insegnamenti, con l'impiego del verbo didattico per eccellenza *disco* (§ 17 *haec discenda* [scil. *sunt*]), e poi di fissarli nella mente (*immo ediscenda sunt*), laddove il verbo *edisco* evidenzia la necessità della memorizzazione, che abbiamo visto essere un requisito fondamentale nell'esposizione dei *praecepta* di Demetrio. Se l'impronta cinica è ravvisabile nel mettere in guardia dalla gloria, definita "*vanum et volubile quiddam est quaque mobilius*"³⁶⁷, il primo insegnamento afferma proprio la necessità di «imparare» la virtù, giacché l'essere *bonus* non è una cosa affatto casuale: § 16 *nemo est casu bonus: discenda virtus est*. Ecco dunque riverberato il principio antestenico della

³⁶⁴ Cic. S. Rosc. 133 *Familiam vero quantam et quam variis cum artificibus habeat quid ego dicam? Mitto hasce artis vulgaris, coquos, pistores, lecticarios.*

³⁶⁵ Al contrario, un passo dell'orazione contro Pisone mostra come l'uomo, nell'attendere a uno stile di vita che guardava alla versione più volgare e deteriori dell'epicureismo, possedesse un servo che rivestiva entrambi i ruoli di cuoco e maggiordomo, così rinunciando a un vero e proprio fornaio domestico e acquistando così il pane nelle botteghe e il vino nelle bettole: Cic. Pis. 67 *Servi sordidati ministrant, non nulli etiam senes; idem coquus, idem atriensis; pistor domi nullus, nulla cella; panis et vinum a propola atque de cupa; Graeci stipati quini in lectis, saepe plures.*

³⁶⁶ Cfr. Cèbe, Varron. *Satires Ménippées*, vol. X, cit., p. 1704; si veda anche Hense, *Eine Menippeia*, cit., p. 13.

³⁶⁷ Cfr. Oltramare, *Les origines*, cit., p. 22 tema 15 «la gloire n'est pas un bien», in cui è citata l'epistola 123, e p. 46 tema 15, in cui è citato Epict. 1.24.6 Ὁ Διογενής λέγει ὅτι εὐδοξία ψόφος ἐστὶ μαυνομένων ἀνθρώπων.

virtù che si può insegnare³⁶⁸, a voler corroborare il retroterra cinico dell'epistola, ravvisabile in primo luogo nella dimensione ascetica di povertà, costantemente esasperata.

La menzione del *pistor* da parte di Seneca è dunque certamente ascrivibile alla concretezza della cornice *in villa*, ma appare anche funzionale alla costruzione di un immaginario di austerità, in cui il pane raffinato rappresenta un bene che la dimensione ascetica evocata impara a codificare come *supervacuum*. Il pane di prima scelta rientrerebbe dunque tra quei beni la cui inutilità, come leggiamo al § 6, è ravvisabile soltanto quando essi ci vengono tolti: *multa quam supervacua essent non intelleximus nisi deesse coeperunt*. Preme richiamare l'attenzione su quanto Seneca affermava di aver imparato dal viaggio narrato nell'epistola 87. In questo caso, Seneca impara a distinguere i *supervacua* proprio dal fatto che, quando è la *necessitas* a toglierli, non se ne avverte la mancanza³⁶⁹.

La situazione di apparente disagio provocata dalla mancanza del pane raffinato potrebbe inoltre trovare un punto di contatto con la satira 2.2 di Orazio, dove Ofello propugna la morale del *parvo vivere*. Al § 6 la necessità di assecondare lo stimolo naturale della fame sarà suffragata dall'affermazione *necessarium est parvo adsuescere*, che sembra appunto evocare il principio di moderazione sostenuto da Ofello. Nella satira, il contadino ipotizza due situazioni disagiate, in cui non è possibile cibarsi di quegli alimenti normalmente presupposti nella dieta di persone ricche. Al verso 16³⁷⁰, si immagina che il dispensiere addetto a custodire i cibi nella *cella promptuaria*, cioè il *promus*, sia fuori casa (*foris est promus*), e poi che non sia possibile reperire il pesce fresco, a causa del mare in burrasca. In questo caso, sarà il pane condito con il sale ad assurgere a simbolo di un cibo semplice, sufficiente a placare uno stomaco affamato: vv. 17-18 *cum sale panis / latrantem stomachum bene leniet*.

Nell'epistola 123, dopo aver sperimentato la facilità con cui potersi procurare vivande adatte a soddisfare uno stimolo naturale – in questo caso, il pane offerto dai sottoposti della villa – l'epistola assume le forme di un dialogo diatribico in cui la *vox ficta* prorompe, reclamando la cattiva qualità del cibo: "*malum panem*" (§ 2). Ecco che, nella movenza responsiva, Seneca formula l'imperativo *expecta*, con cui risponde alla voce diatribica, proponendo il motivo topico della fame, che renderà l'alimento appetitoso. Dapprima si afferma che il pane diventerà *bonus* e poi si chiarisce che sarà la fame a trasformarlo in pane di prima scelta, laddove la qualità sovrappiù è scandita dagli aggettivi *tener* e *siligineus*: "*Expecta: bonus fiet; etiam illum tibi tenerum et siligineum fame reddet*". Come osservato per l'epistola 119³⁷¹, un frammento varroniano dai *Logistorici* (il 28 B.) sembra ben rappresentare la medesima tradizione popolare della fame e della fatica che trasformano il pane da *cibarius*

³⁶⁸ D.L. 6.10 Ἡρεσκεν αὐτῷ καὶ τὰδε διδακτὴν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετὴν.

³⁶⁹ Sen. *epist.* 87.1 *Interim hoc me iter docuit quam multa haberemus supervacua et quam facile iudicio possemus deponere quae, si quando necessitas abstulit, non sentimus ablata.*

³⁷⁰ Hor. *serm.* 2.2.16-18 *Foris est promus, et atrum / defendens piscis hiemat mare; cum sale panis / latrantem stomachum bene leniet.*

³⁷¹ Cfr. *supra* p. 225.

– laddove Seneca impiega *malus* – a *siligineus*³⁷². L'*illic* del frammento è interpretato da Bolisani in riferimento alla Persia³⁷³, giacché il frammento precedente – il 27³⁷⁴ – è incentrato proprio sul *topos*, di derivazione chiaramente senofontea, della continenza, che caratterizza i giovani persiani. Della Corte, d'altra parte, pensa invece all'educazione morigerata e austera che Varrone poteva aver ricevuto nella rude Sabina³⁷⁵. Se la questione rimane a mio avviso aperta, vorrei soltanto richiamare l'attenzione sul perfetto *didici*, con cui Varrone sembra esprimere la nozione cinica dell'apprendimento della virtù, attraverso la quale dimostra di integrare un motivo della filosofia popolare, con la propria, personale esperienza educativa.

Tornando all'epistola 123, l'ammonizione seguente è a mangiare quando sarà la fame a ordinarlo, con una rappresentazione personificata della *Fames*, simile a quella proposta nell'epistola 119.4. In quest'ultima lettera, l'impeto parenetico è definito dal verbo *appello* (*fames me appellat*), mentre, nell'epistola 123, la prescrizione della *Fames* è introdotta dal verbo *impero*: § 2 *ideo non est ante edendum quam illa* (scil. *Fames*) *imperat*.

Ancora di seguito, Seneca, esprime il proposito, introdotto dal futuro *expectabo*, di rimanere in attesa, fino a che il pane non sarà diventato buono o almeno fino a quando sarà passato il disgusto per il *malus panis*, laddove il verbo *fastidio* assume quasi una valenza satirica, per esprimere la consueta reazione schizzinosa nei confronti dei cibi modesti³⁷⁶ (*expectabo ergo nec ante edam quam aut bonum panem habere coepero aut malum fastidire desero*).

Ritengo che tale affermazione costituisca una buona prova di come Seneca integri qui il repertorio dei motivi topici popolari nella cronaca della propria esperienza intima e personale, nell'elaborazione di un percorso ascetico di rinuncia al superfluo. Se il tema della fame che rende un cibo appetitoso, nelle sue possibili variazioni, era stato impiegato da Seneca in contesti di diversa natura, ora attraverso la mediazione del *sermo* oraziano, ora tramite le parole del maestro Attalo, l'epistola 123 mostra piuttosto il tentativo di dimostrare con la propria esperienza la verità del *dictum*. Quello che, già ai tempi di Seneca, doveva costituire un motivo proverbiale, ritrova dunque una nuova linfa interpretativa, attraverso la cronaca in prima persona del suo tentativo ascetico di assecondare uno stimolo naturale.

La chiosa *necessarium est parvo adsuescere* e la seguente affermazione *multae difficultates locorum, multae temporum etiam locupletibus et instructis ꝛadvobis optantem prohibent etꝛ occurrent* (§ 3), come annunciato, sembrano voler porre un sigillo oraziano al contesto di frugalità. Ofello aveva infatti contrapposto quanti abitano il

³⁷² Fr. 28 B. *Vel maxime illic didici, esse sitiendi theriacam mulsum <et> esurienti panem cibarium siligineum et exercitato somnum suavem.*

³⁷³ E. Bolisani, *Varrone Menippeo*, Tipografie del Messaggero, Padova 1936, p. 37.

³⁷⁴ Fr. 27 B. *Persae propter exercitationes puerilis modicas eo sunt consecuti corporis siccitatem, ut neque spuerent neque emungerentur sufflatove corpore essent.*

³⁷⁵ Cfr. F. Della Corte, *Varrone. Il terzo gran lume romano*, La Nuova Italia, Firenze 1970² (ed. orig. 1954), pp. 15 sgg.

³⁷⁶ Hor. *serm.* 1.3.115 sg. *Num esuriens fastidis omnia praeter / pavonem rhombumque?*

corpo e la mente all'abbondanza (vv. 108 sg. *hic qui / pluribus adsuerit mentem corpusque superbum*) a chi invece è avvezzo al poco, mostrando timore nei confronti del futuro (v. 110 *an qui contentus parvo metuensque futuri*).

Nel proseguire dell'epistola 123, con una successione di espressioni gnomiche, Seneca dichiara l'importanza di non desiderare ciò che non si possiede, essendo piuttosto contenti delle cose che si presentano, accarezzando un tema – la soddisfazione per le cose presenti – la cui matrice diatribica è stata oggetto di trattazione nelle pagine precedenti: § 3 *quidquid vult habere nemo potest, illud potest, nolle quod non habet, rebus oblati hilaris uti*.

La dimensione autarchica, che, al § 3, trova il suo fondamento in uno stomaco abituato a sopportare i disagi, è ribadita poco dopo, nell'evocazione di una *lassitudo* capace di placarsi da sola, come a fornire una descrizione della libertà del saggio, di un'αὐτάρκεια, che si esprime in primo luogo nelle sue rappresentazioni fisiologiche (*aestimari non potest quantam voluptatem capiam ex eo quod lassitudo mea sibi ipsa adquiescit*). La menzione della *voluptas*, qui scaturita dalla percezione della stanchezza che si estingue da sé, va ad aggiungersi alla presenza di un lessico del piacere che, nell'epistola, occupa uno spazio significativo. Come si legge al § 3, le cose che si presentano vanno accolte con gioia, come indica l'aggettivo *hilaris*, mentre il pasto modesto e improvvisato della villa, al § 5, diviene per Seneca più gradito di una *cena aditialis*, ovvero una cena inaugurale offerta da un magistrato all'inizio della carica³⁷⁷, dove è l'aggettivo *iucundus* a segnalare in questo caso la dimensione del piacere. Anche in un passo già citato dell'epistola 78 si evidenzia la maggiore gradevolezza che si consegue nell'assecondare i naturali stimoli della fame e della sete: § 22 *Magis iuvat bibere sitientem, gratior est esurienti cibus; quidquid ex abstinentia contingit avidius excipitur*. Nel corso della dissertazione, ci siamo più volte soffermati a descrivere una condizione di gioia serena, di *gaudium*, conseguente all'esercizio di una rinuncia tipicamente cinico: per tornare soltanto fugacemente all'epistola 87, basti qui accennare alla definizione di *biduum iam beatissimum* (§ 2), che Seneca attribuisce all'esperienza del viaggio. È nella tradizione del Socrate popolare, come anche della diatriba, che ritroviamo la medesima connotazione di piacere, legata al soddisfacimento dello stimolo naturale della fame ed espressa dall'aggettivo ἡδύς, nei suoi diversi gradi. In *Mem.* 1.6.5³⁷⁸, passo questo, riportato anche da Diogene Laerzio³⁷⁹, il cibo offre il massimo gusto per chi ha il minimo bisogno di condimento, e la stessa affermazione, con sottili variazioni, ma con la medesima opposizione in paronoma-sia di ἡδιστα/ἥκιστα, è riproposta nel discorso bioneo di Povertà personificata, citato

³⁷⁷ Cfr. Sen. *epist.* 95.41 *Et deciens tamen sestertio aditiales cenae frugalissimis viris constiterunt*.

³⁷⁸ Xen. *Mem.* 1.6.5 οὐκ οἶσθ' ὅτι ὁ μὲν ἡδιστα ἐσθίων ἥκιστα ὄψου δεῖται, ὁ δὲ ἡδιστα πίνων ἥκιστα τοῦ μὴ παρόντος ἐπιθυμῆι ποτοῦ; si veda anche la *Cyropedia*, in cui l'aggettivo ἡδὺ viene impiegato per definire le vivande e le bevande ingerite dagli affamati e dagli assetati: Xen. *Cyr.* 1.2.11 εἰ δὲ τις αὐτοῦς οἶεται ἢ ἐσθίειν ἀηδῶς, ὅταν κάρδαμον μόνον ἔχωσιν ἐπὶ τῷ σίτῳ, ἢ πίνειν ἀηδῶς, ὅταν ὕδωρ πίνωσιν, ἀναμνησθήτω πῶς μὲν ἡδὺ μᾶζα καὶ ἄρτος πεινῶντι φαγεῖν, πῶς δὲ ἡδὺ ὕδωρ πεινῶντι διψῶντι.

³⁷⁹ D.L. 2.27 καὶ ἔλεγεν ἡδιστα ἐσθίων ἥκιστα ὄψου προσδεῖσθαι· καὶ ἡδιστα πίνων ἥκιστα τὸ μὴ παρὸν ποτὸν ἀναμένειν.

da Telete³⁸⁰. Naturalmente, anche Epicuro menziona il piacere che i cibi poveri, in particolare l'acqua e la μᾶζα, sono capaci di suscitare, quando assecondano bisogni necessari come la fame o la sete³⁸¹, e il medesimo principio di moderazione era già ribadito da Democrito, che interpretava il viaggiare come un modello di vita autarchica, in cui i beni frugali sono proprio la μᾶζα e la σπιβᾶς³⁸². La focaccia e il pagliericcio, in questo caso, rappresentano il rimedio «più dolce» per sopperire alla fame e alla fatica, con l'aggettivo γλυκός al grado superlativo³⁸³.

Nel secondo epodo oraziano, nel *makarismós* della vita agreste, che è da interpretare non senza una certa ironia³⁸⁴, è anche compreso l'elogio del cibo frugale preparato da una *pudica mulier*. Alle *dapes inemptae* (v. 48) viene contrapposto un elenco di cibi raffinati, con l'indicazione dell'esotica provenienza che, come vedremo³⁸⁵, risponde a una precisa tradizione letterario-gastronomica, che sembra influenzare anche Seneca. Il lessico impiegato per descrivere l'effetto scaturito dai cibi modesti, rispetto alle ghiottonerie raffinate, attinge al medesimo campo semantico di dolce gradevolezza, con l'impiego del verbo *iuvo* e dell'aggettivo *iucundus*: *epod. 2.49 sg. non me Lucrina iuverint conchylia / magisve rhombus aut scari*; vv. 54-56 *non atagen Ionicus / iucundior quam lecta de pinguissimis / oliva ramis arborum*³⁸⁶[...]. Se inoltre, nelle *Epistole*, Orazio affermerà di apprezzare maggiormente una *cena brevis* consumata nella tranquillità della campagna (1.6.35 *cena brevis iuvat*)³⁸⁷, è ancora Ofello a fornire una sorta di spiegazione sul tema del piacere, in relazione alla moderazione alimentare. In particolare, al verso 19, egli afferma che la *voluptas* non è nell'odore della carne, ma in sé stessi, evocando quella dimensione autarchica che è

³⁸⁰ Fr. 17 Kind. (= Teles fr. 2, p. 7.8-10 Hense) ἡ οὐχ ὁ πεινῶν ἥδιστα ἐσθίει καὶ ἥκιστα ὄψου δεῖται; καὶ ὁ διψῶν ἥδιστα πίνει καὶ ἥκιστα τὸ μὴ παρὸν ποτὸν ἀναμένει.

³⁸¹ Epic. *ad Menec.* 131 οἱ τε λιτοὶ χυλοὶ ἴσῃν πολυτελεῖ διαίτη τὴν ἡδονὴν ἐπιφέρουσιν ὅταν ἅπαν τὸ ἀλοῦν κατ'ἔνδειαν ἐξαρεθῆ- καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονὴν ἐπειδὴν ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται: «Epicuro stesso, nell'Epistola a Meneceo, prescrivendo il giusto calcolo dei piaceri, ammoniva che esso non consiste nei banchetti e nelle feste continue», Citti, *Orazio*, cit., p. 57; cfr. inoltre Cic. *fin.* 2.28.90 (scil. *Epicurus*) *Negat enim tenuissimo victu, id est contemptissimis escis et potionibus, minorem voluptatem percipi quam rebus exquisitissimis ad epulandum.*

³⁸² Per una possibile influenza democritea sul passo epicureo dell'epistola a Meneceo 131, cfr. J. Warren, *Epicurus and Democritean Ethics. An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 57 sg.

³⁸³ Fr. 68 B 246 D.-K. Δ-ου. ξενιτεῖη βίου αὐτάρκειαν διδάσκει. μᾶζα γὰρ καὶ σπιβᾶς λιμοῦ καὶ κόπου γλυκῦτατά ἰάματα, «Di Democrito: «un soggiorno all'estero ammaestra a bastare a sé stessi. Infatti, una focaccia d'orzo e un giaciglio sono i rimedi più piacevoli che ci siano per la fame e per la stanchezza», tr. G. Reale.

³⁸⁴ Cfr. *supra* pp. 146 sgg.

³⁸⁵ Cfr. *infra* pp. 307 sgg.

³⁸⁶ Sul passo, cfr. Citti, *Orazio*, cit., p. 38: «con studiata simmetria quindi viene affermata l'eccellenza della scelta povera con la negazione dei cibi cui si rinuncia».

³⁸⁷ Hor. *epist.* 1.14.32-35 *Quem tenues decuere togae nitidique capilli, / quem scis immunem Cinarae placuisse rapaci, / quem bibulum liquidi media de luce Falerni, / cena brevis iuvat et prope rivum somnus in herba*; sulla modestia della mensa che caratterizza l'invito a cena di Orazio a Torquato, nell'epistola 1.5, si veda Citti, *Orazio*, cit., p. 37; il capitolo II, intitolato *La dieta modesta*, offre suggestioni e paralleli sul *tenuis victus* non soltanto oraziano.

anche predominante nella lettera 123 (*serm.* 2.2 vv. 19 sg. *non in caro nidore voluptas / summa, sed in te ipso est*)³⁸⁸. Per concludere l'*excursus* sui testi che presentano un lessico espressivo di gioia e piacere, in relazione ai cibi semplici e frugali, basti soltanto menzionare il quinto libro delle *Tusculanae* di Cicerone, di cui abbiamo già evidenziato il forte legame con la tradizione del Socrate popolare, veicolata da Senofonte. Cicerone, dopo aver discusso la teoria epicurea del piacere, evoca il principio per cui la natura si accontenta di poco, avendo già predisposto quanto serve a soddisfare i bisogni necessari³⁸⁹, applicandolo anche al *victus*: § 97 *atque his similia ad victum etiam transferuntur, extenuaturque magnificentia et sumptus epularum, quod parvo cultu natura contenta sit*. A questo punto, stimolato dalle tesi epicuree sulla necessità di un regime di vita frugale, Cicerone ripropone il *topos* dell'appetito come miglior condimento, affermando *etenim quis hoc non videt, desiderii omnia ista condiri?* Prende avvio in questo modo una lunga serie di aneddoti incentrati sul medesimo motivo, che vedono per protagonisti numerosi re orientali obbligati a un regime di austerità alimentare. Il lessico impiegato è improntato in primo luogo a mettere in evidenza la piacevolezza forzata di un cibo o di bevande di cui si riconosce per la prima volta l'esigenza naturale³⁹⁰.

³⁸⁸ L'affermazione di Ofello sembra riallacciarsi a una polemica sviluppata da Musonio Rufo, nella prima diatriba 18a, sul cibo. A p. 95.11 Hense si afferma che la carne non è adatta alla meditazione, proprio perché la sua esalazione è torbida e obnubila l'anima.

³⁸⁹ Cfr. Cic. *Tusc.* 5.93 *Necessarias satiari posse paene nihilo, divitias enim naturae esse parabiles.*

³⁹⁰ Si veda ad esempio ivi, § 97 *Darius in fuga cum aquam turbidam et cadaveribus inquinatam bibisset, negavit umquam se bibisse iucundius; numquam videlicet sitiens biberat; nec esuriens Ptolemaeus ederat; cui cum peragranti Aegyptum comitibus non consecutis cibarius in casa panis datus esset, nihil visum est illo pane iucundius.*

Capitolo 4

Cibo, *luxuria* e digestione nel moralismo senecano. Ricezioni e modelli

1. Metafore e lessico ‘fisiologico’ del cibo

Come abbiamo appena osservato, nella prosa filosofica di Seneca, a partire dal ricordo degli insegnamenti dei Sestii e di Attalo, troviamo l’insistente rappresentazione del cibo come elemento austero, che bene si confà a un regime di vita improntato a seguire le leggi di natura. Nel cinismo, i cibi devono essere «necessari al sostentamento»¹ ed è ormai chiara l’influenza della tradizione socratica, confluita nella diatriba e poi nella tradizione del moralismo romano, per l’immaginario di un’alimentazione che diviene gradita, qualora si limiti a svolgere la sua fisiologica funzione di assecondare gli stimoli naturali. Da quanto analizzato, un’importante mediazione a questo retroterra ‘popolare’ sarebbe inoltre da individuare nella satira romana, nell’elogio del *tenuis victus*², come anche nel genere menippeo, rappresentato a Roma da Varrone.

Tuttavia, medesima importanza occupa anche la raffigurazione del cibo percepito nella sua opposta simbologia, ovvero come perverso prodotto della *luxuria* contemporanea, segno di decadenza e di vizio morale: la prosa senecana è infatti ricchissima di bozzetti dalla vivida impronta satirica, in cui, all’elenco dei cibi sfarzosi, si alternano le impressionanti immagini delle turpitudini fisiologiche³ dei golosi. Lo sfarzo delle mense è d’altra parte un elemento tipico della società neroniana⁴ e la *Cena Trimalchionis* petroniana rappresenta il prodotto letterario che più efficacemente ne esprime il connubio tra ricchezze e opulenza gastronomica. Scopo di questo capi-

¹ D.L. 6.105 Ἀρέσκει δ’ αὐτοῖς καὶ λιτῶς βιοῦν, αὐτάρκεσι χρωμένοις σιτίοις [...] ἔνιοι γούν καὶ βοτάναις καὶ παντάσῃν ὕδατι χρῶνται ψυχρῶ.

² Per uno studio d’insieme, rimando ancora a Citti, *Orazio*, cit., p. 37 sgg.

³ Illuminanti sono le parole di Pennacini, *Il cibo*, cit., p. 79 relative a Lucilio, ma adatte anche al nostro contesto: «il corporale, visto da vicino, demistifica gli ideali [...]; il risultato [...] consiste nell’indicazione di un’umanità corporea da acquisire come irrinunciabile dimensione della conoscenza dell’uomo [...]; queste realtà fisiche e corporali mettono alla prova, saggiano e verificano la solidità e la pienezza dei valori e degli ideali; spesso mostrano quanto sia vuoto il sublime».

⁴ Per un inquadramento generico può essere utile E. Stein-Hölkeskamp, *Todliches tafeln. Convivia in neronischer Zeit*, in L. Castagna e G. Vogt-Spira (a cura di), *Pervertere. Ästhetik und Verkehrung. Literatur und Kultur neronischer Zeit und ihre Rezeption*, Saur, München-Leipzig 2002, pp. 3-28.

tolo è dunque inquadrare, all'interno della prosa senecana, i numerosi passaggi in cui sono presenti descrizioni relative al cibo, approfondendone il possibile retroterra di riferimento moralistico, e definendo così un preciso 'linguaggio alimentare'.

Studi recenti hanno soprattutto messo in evidenza il forte elemento moralistico alla base dei bozzetti senecani incentrati sulle rappresentazioni gastronomiche⁵. L'approccio al cibo, l'insistenza sulla descrizione dei processi digestivi⁶ e l'impiego di un lessico tecnico dalla sfera dell'alimentazione divengono così metafora per raffigurare e parafrasare i comportamenti umani, segnati per lo più da *vitia* come l'avidità⁷.

In molti casi, le metafore fisiologiche della digestione costituiscono un valido supporto visivo, forniscono un immaginario simbolico di riferimento per riflessioni sulla necessità di assimilare, di metabolizzare gli insegnamenti, come anche le letture filosofiche⁸.

L'epistola 84 chiarisce bene lo scopo primario della digestione, che è quello di trasformare il cibo da sostanza solida a nutrimento energetico per il sangue. Il cibo di per sé non è quindi considerato altro che un *onus*, un fardello pesante per il corpo: § 5 *Quod in corpore nostro videmus sine ulla opera nostra facere naturam (alimenta quae accepimus, quamdiu in sua qualitate perdurant et solida innatant stomacho, onera sunt; at cum ex eo quod erant mutata sunt, tunc demum in vires et in sanguinem transeunt)*. Che il cibo sia un peso gravoso non soltanto per il corpo, ma anche per l'anima, soffio vitale⁹, è affermato chiaramente già nell'epistola 15.3, che abbiamo preso in considerazione per quanto riguarda la pratica di un esercizio spirituale, che può talvolta avvalersi di «brevi e facili» esercizi fisici. Il termine *sarcina* indica efficacemente la mole, la grande quantità di cibo ingerito, sotto il cui peso il corpo rimane schiacciato: *adice nunc quod maiore corporis sarcina animus eliditur et minus agilis est*. Lo stesso termine, nell'epistola 65, designa più generalmente l'intero peso corporeo che grava sull'anima affaticata e desiderosa di ricongiungersi alla realtà superiore di cui è parte¹⁰. Se l'anima rischia dunque di subire l'asservimento alla pesante fisicità del corpo, i *vitia*, specialmente quelli alimentari, sembrano rappresentare l'aggravante più nociva. In *epist.* 90.19, la *luxuria* viene descritta mentre

⁵ Si veda ad esempio, C. Richardson-Hay, *Dinner at Seneca's Table: The Philosophy of Food*, «Greece and Rome», 56, 2009, pp. 71-96.; A.L. Motto, *Seneca's Culinary Satire*, in Ead., *Further Essays on Seneca*, Peter Lang, Frankfurt-am-Main 2001, pp. 169-183; C. Torre, *Il banchetto di luxuria nell'opera in prosa di Seneca*, «Paideia», 52, 1997, pp. 377-396.

⁶ «Or Sénèque a une idée fixe, celle du rôle capital de la digestion et de l'alimentation dans l'histoire de l'humanité», D. Gourévitch, *Le menu de l'homme libre. Recherches sur l'alimentation et la digestion dans les oeuvres en prose de Sénèque le philosophe*, in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, École Française de Rome, Rome 1974, p. 312.

⁷ Sulle metafore alimentari, utile il contributo di von Albrecht, *Sulla lingua*, cit., p. 230.

⁸ Sulle immagini del cibo e della digestione associate all'assimilazione di testi letterari e filosofici, cfr. Armissen-Marchetti, *Sapientiae*, cit., pp. 143 sgg.

⁹ Sull'anima come soffio vitale, si veda il SVF 2.787.

¹⁰ Cfr. Sen. *epist.* 65.3 *Ne nunc quidem tempus, ut existimas, perdo; ista enim omnia, si non concidantur nec in hanc subtilitatem inutilem distrahantur, attollunt et levant animum, qui gravi sarcina pressus explicari cupit et reverti ad illa quorum fuit. Nam corpus hoc animi pondus ac poena est.*

rende l'anima schiava del corpo, costringendola a fornire servigi alla libidine: *primo supervacua coepit concupiscere, inde contraria, novissime animum corpori addixit et illius deservire libidini iussit*. Nell'epistola 95, prima della tirata contro i variegati e ricercati cibi dei contemporanei, su cui ci soffermeremo tra breve, troviamo glossata proprio l'evoluzione-involuzione del cibo, che perde il suo unico scopo di sfamare e diviene anzi un peso, dal momento che chi dovrebbe essere sfamato è già pieno: § 15 *qui postquam coepit non ad tollendam sed ad irritandam famem quaeri et inventae sunt mille conditurae quibus aviditas excitaretur, quae desiderantibus alimenta erant onera plenis*. Se Seneca, tra gli effetti negativi del cibo in eccesso, individua quindi quello di schiacciare e appesantire l'anima, Orazio ne aveva già sviluppato una precisa parodia, nella satira di Ofello. Qui, tra le dannose conseguenze della *cena dubia*, e dunque degli stravizi alimentari, dopo il pallore, troviamo proprio la pesantezza del corpo, definito *onustus*. Inoltre, con un ἀπροσδόκητον dalla punta fortemente sarcastica, l'abbuffata della sera precedente diviene colpevole di «incatenare a terra la particella di soffio divino» (*serm. 2.2.77-79 quin corpus onustum / hesternis vitiis animum quoque praegravat una / atque adfigit humo divinae particulam aerae*), alludendo, in maniera evidente, alla dottrina stoica del soffio vitale e al blocco della tensione dell'anima verso la sua parte divina¹¹.

Prendendo ancora in considerazione l'epistola senecana 84, attraverso l'impiego di un lessico e di metafore alimentari, Seneca parafrasa l'importanza del nutrimento delle facoltà intellettive, dove i verbi *alo* e *reficio* rappresentano l'azione nutritiva dello *studium* sull'*ingenium* (§ 1 *alit lectio ingenium et studio fatigatum, non sine studio tamen, reficit*). Nella medesima lettera, la metafora della digestione è ancora utile per esortare ad assimilare i testi letti, che andranno letteralmente digeriti, per il giusto funzionamento di un'alimentazione che sia veramente spirituale: § 6 *idem in his quibus aluntur ingenia praestemus, ut quaecumque hausimus non patiamur integra esse, ne aliena sint. Concoquamus illa; alioqui in memoriam ibunt, non in ingenium*. Poco prima, il processo biologico della digestione era accostato a quello delle api (§ 5 *nos quoque has apes debemus imitari*), con una serie di immagini¹² che, come nota Stucchi¹³, saranno riprese nei *Saturnalia* per rappresentare «il proposito dell'autore, che si propone di andare oltre la mera erudizione».

¹¹ «Sembra di sentire qui un vago slancio poetico-filosofico del buon Ofello (condito da pitagorismo, platonismo e stoicismo), tra entusiasmo didattico (*Vides*) e naturale sarcasmo», De Vecchi, *Orazio*, cit., p. 309; cfr. Giancarli, *La filosofia*, cit., pp. 46 sgg.; Lejay, *Ouvres*, cit., p. 321, che associa al passo di Ofello due passi senecani: *epist. 65.16*, da noi citato poco fa e *brev. 2.3 Urgent et circumstant vitia undique nec resurgere aut in dispectum veri attollere oculos sinunt. Et immersos et in cupiditatem infixos premunt, numquam illis recurrere ad se licet. Si quando aliqua fortuito quies contigit, velut profundum mare*.

¹² Sen. *epist. 84.5 Sed ne ad aliud quam de quo agitur abducar, nos quoque has apes debemus imitari et quaecumque ex diversa lectione congegimus separare (melius enim distincta servantur), deinde adhibita ingenii nostri cura et facultate in unum saporem varia illa libamenta confundere, ut etiam si apparuerit unde sumptum sit, aliud tamen esse quam unde sumptum est appareat*.

¹³ S. Stucchi, *Esempi di sapienza oraziana nel Satyricon. Tra svilimento e rovesciamento*, in Castagna, Vogt-Spira, *Pervertere*, cit., p. 211.

Le similitudini con i processi fisiologici del sistema digestivo dovevano certamente afferire al repertorio della retorica di scuola, se Quintiliano consiglia di ripetere la lettura dei discorsi, come esercizio per migliorare la memoria, servendosi della raffigurazione della masticazione, che rende liquidi e morbidi, e quindi digeribili, i cibi¹⁴.

Questo linguaggio 'fisiologico' in Seneca è variamente impiegato anche altrove, sempre a voler raffigurare il nutrimento dell'intelletto. Nell'epistola 94, il verbo *alo* è riferito all'effetto dei precetti sull'*ingenium*, mentre nella lettera 112 si parla di nutrimento della ragione, con l'impiego di *nutrire*¹⁵. Nell'epistola 108, invece, la metafora digestiva è suggerita dapprima dal verbo *digero*, con cui Seneca indica lo smorzamento da esercitare sull'ardore di sapere che caratterizza Lucilio: § 2 *illud tamen pius scribam, quemadmodum tibi ista cupiditas discendi, qua flagrare te video, digerenda sit, ne ipsa se inpediat*. Successivamente, in relazione ai precetti filosofici, sulla base del principio paneziano della corretta valutazione delle proprie forze, il verbo tecnico *haurio* è impiegato per parafrasare la necessità di ingerire quanto si è capaci, invece che quanto si desidera (§ 2 *Aptari onus viribus debet nec plus occupari quam cui sufficere possimus. Non quantum vis sed quantum capis hauriendum est. Bonum tantum habe animum: capies quantum voles. Quo plus recipit animus, hoc se magis laxat*)¹⁶. Orazio, nella satira prima, proprio in relazione al tema del vivere nei limiti stabiliti dalla natura e nel rispetto delle proprie capacità, impiega un'immagine mutuata dalla sfera alimentare. Di fronte all'aia, in cui si trebbiano centomila moggi di grano, il poeta invita a osservare la capacità del ventre, che rimane comunque limitata, anche di fronte a tanta copiosità di raccolto: *serm. 1.1.45-46 milia frumenti tua triverit area centum / non tuus hoc capiet venter plus ac meus*¹⁷. In Seneca, è la figura

¹⁴ Quint. *inst.* 10.1.19 *Lectio libera est nec actionis impetus transcurrit, sed repetere saepius licet, sive dubites sive memoriae penitus adfigere velis. Repetamus autem et tractemus et, ut cibos mansos ac prope liquefactos demittimus, quo facilius digerantur, ita lectio non cruda, sed multa iteratione mollita et velut confecta memoriae imitationique tradatur*; cfr. Scarpat, *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 50, dove si parla di *topos* scolastico e si cita anche Cic. *de orat.* 2.162; riflessioni in E. Fantham, *Roman Readings. Roman response to Greek literature from Plautus to Statius*, De Gruyter, Berlin-New York 2011, p. 275 sgg., dove il passo di Quintiliano è accostato a Sen. *epist.* 84.3 e 5, entrambi a costituire *exempla* sul concetto di imitazione: «Seneca seems to have in mind [...] a wider range of writing: the whole genre of epideictic, including popular writing on ethics and naturale science. It would be unfair to accuse Quintilian of narrowness because his precepts for the students in the rhetorical school allow less scope for what we call originality», p. 277.

¹⁵ Cfr. Sen. *epist.* 94.30 *Ingenii vis praeceptis alitur et crescit novasque persuasiones idicit innatis et depravata corrigi*; 112.3 *simul et emarcuit et induruit; non potest recipere rationem, non potest nutrire*.

¹⁶ «Il problema della misura delle capacità dell'individuo presuppone una conoscenza di sé stesso nel senso definito da Panezio, non quella conoscenza delfica dell'inferiorità dell'uomo agli dèi, ma la conoscenza delle capacità (e incapacità) specifiche della propria persona, per dirla con Orazio *quid ferre recusent, / quid valeant umeri* (*Ars* 39-40)», von Albrecht, *Sulla lingua*, cit., p. 231.

¹⁷ L'immagine di riferimento è in Lucil. 554 sg. M. *Aequae fruniscor ego ac tu / milia tu centum frumentis tollis medimnum, vini mille cadum*; Fiske, *Lucilius*, cit., p. 235, sulla base del passo oraziano, affianca a 554 M. il frammento luciliano 1167 M. *et venter et gutturem eundem*, ottenendo il significato di «I can enjoy as much as you far I have the same kind of stomach and throat as you». D'accordo con Minarini,

di Alessandro Magno, nella *sermocinatio* dell'epistola 59, ad ammettere di non riuscire a comprendere ciò che la *satietas* suggerisce agli animali. Il termine-chiave oraziano *modus* esprime la mancanza della misura nel mangiare e nel bere, mentre il verbo *nescio* ribadisce l'ignoranza sulla capacità del proprio ventre: § 13 *ne hoc quidem intellego quod animalibus satiety monstat, quis cibo debeat esse, quis potioni modus; quantum capiam adhuc nescio*.

1.1 L'importanza dell'assimilazione e la nefasta *varietas*

Un tema su cui Seneca pone particolare insistenza è quello della *varietas*, applicata alle scelte alimentari, vale a dire la predilizione per una dieta basata su un'eterogenea, quanto dannosa, varietà di cibi. Mescolare cibi troppo diversi tra di loro risulta infatti dannoso ai fini di una buona digestione, il cui obiettivo fondamentale, come affermato sopra, è quello di permettere una completa assimilazione degli alimenti, traendone il nutrimento necessario. Se, come vedremo, l'argomento è caro tanto alla satira quanto alla letteratura di stampo diatribico, nella critica senecana alla *varietas* alimentare, mi sembra possibile riscontrare anche un retaggio pedagogico, naturalmente derivato dagli insegnamenti dei Sestii. Nell'epistola 108¹⁸, Seneca riferisce le parole di Sozione, che illustra le differenze tra il vegetarianesimo di Pitagora e quello di Sestio. Per quanto riguarda Sestio, le ultime due motivazioni di supporto a una scelta alimentare vegetariana guardano in primo luogo a un retroterra moralistico, in cui la carne è codificata come un cibo raffinato e quindi conforme a uno stile di vita caratterizzato dal lusso. Appena di seguito, il filosofo eseca la varietà della dieta che il cibarsi di carne presuppone, poiché è ritenuta nociva per la salute e poco adatta alla natura del corpo umano: § 18 *adiciebat contrahendam materiam esse luxuriae; colligebat bonae valetudini contraria esse alimenta varia et nostris aliena corporibus*. Come Seneca, anche Celso era stato allievo della scuola sestiana e, nel suo trattato medico, appare ricorrente la trattazione di morbi gastrici, causati dall'ingerire cibi troppo variati tra di loro¹⁹. Seneca – lo vedremo tra breve –, con un'oculatezza descrittiva che definirei clinica, insiste con le rappresentazioni degli effetti scaturiti dall'ingerire cibi diversi e in contrasto tra di loro e, nell'epistola 95²⁰, sviluppa addirittura un elaborato e speculare rapporto, che mette in stretta relazione la *varietas* alimentare con le malattie contemporanee²¹.

Q. Orazio Flacco, cit., p. 74, l'ipotesi appare forzata tanto quanto il voler interpretare il *venter* secondo il γαστήρ κρατεῖν cinico.

¹⁸ Cfr. *supra* pp. 162 sg.

¹⁹ Cfr. ad esempio Cels. 12.1 *At si neque vis neque cupiditas deest, nulla varietate sollicitandus aeger est, ne plus adsumat quam concoquat. Neque verum est, quod ab eo dicitur, facilius concoqui cibos varios: eduntur enim facilius, ad concoctionem autem materiae genus et modus pertinent. Neque inter magnos dolores neque increscente morbo tutum est aegrum cibo impleri, sed ubi inclinata iam in melius ualetudo est*.

²⁰ Per un commento dell'epistola 95, si veda l'ancora valido contributo di Bellincioni, *Lucio Anneo Seneca*, cit.

²¹ Cfr. il volume di P. Migliorini, *Scienza e terminologia medica nella letteratura latina di età neroniana. Seneca, Lucano, Persio, Petronio*, Peter Lang, Frankfurt-am-Main 1997, per uno studio sulla terminologia

In più casi, un'alimentazione caratterizzata dalla copiosa varietà dei cibi costituisce un'immagine adatta a rappresentare l'abitudine di leggere una quantità eccessiva di testi letterari, troppo diversi e in contrasto tra di loro. Nella seconda epistola, dedicarsi allo studio di molteplici autori, mescolando tomi troppo eterogenei tra di loro, è considerato sintomo di vaghezza e instabilità (*epist.* 2.2 *Illud autem vide, ne ista lectio auctorum multorum et omnis generis voluminum habeat aliquid vagum et instabile*). La metafora digestiva è svelata appena dopo, quando si esorta ad acquistare domestichezza e a nutrirsi di «autori scelti», laddove è il verbo *innutrio*²² a esemplificare l'azione del nutrimento intellettuale: § 2 *certis ingeniis immorari et innutriri oportet, si velis aliquid trahere quod in animo fideliter sedeat*.

Fondamentale è dunque il principio dell'assimilazione, della metabolizzazione, tanto nella lettura quanto per il cibo. Così, la rappresentazione di coloro che imbastiscono uno studio approssimativo e cursorio di tutti gli autori²³, senza mai soffermarsi su nessuno in particolare, viene chiosata con l'immagine del cibo rigettato appena ingerito, che non è di nessun beneficio e che non viene assimilato dal corpo (§ 3 *non prodest cibus nec corpori accedit qui statim sumptus emittitur*). Ancora, l'avidità di voler leggere ora un tomo, ora un altro, è paragonata allo stomaco del *fastidians*, che induce a voler assaggiare molti cibi diversi tra di loro. L'ingerire cibi vari e di contraria sostanza ha come nefasta conseguenza l'inquinamento, piuttosto che il nutrimento: § 4 *Fastidientis stomachi est multa degustare quae ubi varia sunt et diversa, inquinant non alunt*.

La metafora fisiologica della digestione e del vomito, applicata all'apprendimento, è variamente impiegata anche da Epitteto. Nella terza diatriba (3.21.2), troviamo una similitudine tra quanti hanno appreso degli insegnamenti, pretendendo subito di «vomitarli» fuori, e i sofferenti di stomaco che rigettano il cibo²⁴. Per evitare di vomitare, appare dunque necessario digerire, tanto i cibi, quanto i precetti, affinché non si trasformino in qualcosa di ripugnante e non commestibile (πράγμα' ἀκάθαρ<τ>ον καὶ ἄβρωτον). Nella diatriba 1.26.15²⁵, Epitteto impiega inve-

medica impiegata da Seneca; in particolare, le pp. 36-53 si concentrano sulle malattie provocate dagli abusi alimentari, con un'attenzione particolare all'epistola 95.

²² Cfr. anche Sen. *Ad Pol.* 2.5 *Sciebas animum eius liberalibus disciplinis, quibus non innutritus tantum sed innatus est*.

²³ Sen. *epist.* 2.2 *Idem accidat necesse est iis, qui nullius se ingenio familiariter applicant, sed omnia cursim et properantes transmittunt*.

²⁴ Epict. 3.21.1 Ὅτι τὰ θεωρήματα ἀναλαβόντες ψιλὰ εὐθὺς αὐτὰ [2] ἐξεμέσαι θέλουσιν ὡς οἱ στομαχικοὶ τὴν τροφήν. πρῶτον αὐτὸ πέψον, εἴθ' οὕτω μὴ ἐξεμέσης· εἰ δὲ μὴ, ἔμετος τῶ ὄντι γίνεται, πράγμα' ἀκάθαρ<τ>ον καὶ ἄβρωτον. [3] ἀλλ' ἀπ' αὐτῶν ἀναδοθέντων δεῖξόν τινα ἡμῖν μεταβολὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τοῦ σεαυτοῦ, ὡς οἱ ἀθληταὶ τοὺς ὤμους, ἀφ' ὧν ἐγυμνάσθησαν καὶ ἔφαγον, ὡς οἱ τὰς [4] τέχνας ἀναλαβόντες, ἀφ' ὧν ἔμαθον.

²⁵ Epict. 1.26.15 αὕτη οὖν ἀρχὴ τοῦ φιλοσοφεῖν, αἴσθησις τοῦ ἰδίου ἡγεμονικοῦ πῶς ἔχει· μετὰ γὰρ τὸ γνῶναι ὅτι ἀσθενῶς οὐκ ἔτι θελήσει [16] χρῆσθαι αὐτῶ πρὸς τὰ μεγάλα. νῦν δὲ μὴ δυνάμενοι τινες τὸν ψμὸν καταπίνειν σύνταξιν ἀγοράσαντες ἐπιβάλλονται ἐσθίειν. διὰ τοῦτο ἐμοῦσιν ἢ ἀπε<π>τοῦσιν· εἴτα στρόφοι καὶ κατάρροια καὶ πυρετοί. ἔδει δ' [17] ἐφιστάνειν, εἰ δύνανται. ἀλλ' ἐν μὲν θεωρίᾳ ῥάδιον ἐξελέγξει τὸν οὐκ εἰδότα, ἐν δὲ τοῖς κατὰ τὸν βίον οὔτε παρέχει ἑαυτὸν τις ἐλέγχει τὸν τ' ἐξελέγξαντα μισοῦμεν.

ce l'immagine del vomito, per esemplificare la reazione conseguente al non essere in grado di comprendere le proprie capacità. Chi dimostra facoltà di apprendimento limitate è infatti metaforicamente avvicinato a quanti sono impossibilitati a ingoiare persino una briciola (ψωμόν). In tale situazione, la pretesa di 'ingerire' un intero volume, provocherà vomito e indigestione, con gli effetti conseguenti di coliche, reflussi e febbri. Anche nel *Manuale*²⁶, troviamo espressa la necessità di digerire i principi filosofici, per evitare di rigettarli precocemente. Con una metafora animale, i discepoli che espongono il prodotto della loro digestione vengono accostati alle pecore, che consegnano ai pastori latte e lana «come prodotto esterno della pastura assimilata internamente».

Mi preme evidenziare un certo compiacimento, da parte di Seneca, nel soffermarsi su tale concetto di espulsione che esprime una malsana reazione, opposta invece a quella della naturale assimilazione. Il vomito è visivamente evocato in numerosi passi, sempre come rappresentazione di un eccesso, o come conseguenza di una deviazione, di uno squilibrio di un processo fisiologico naturale. L'epistola 47.2 ci consegna la vivida scena in cui un *dominus* è ritratto a cena, circondato dalla turba degli schiavi silenziosi²⁷. Se altrove l'ingerimento di cibo serviva a raffigurare metaforicamente la fruizione di insegnamenti e testi letterari, nell'epistola 47 è descritta la mera, nociva abitudine di ingerire più cibo di quanto si riesca a sopportare. Il ventre dell'avidio padrone di casa è descritto come appesantito e gonfio, non più abituato a compiere le sue normali operazioni digestive²⁸. Si verifica un sovvertimento di natura, per cui lo sforzo maggiore è compiuto non tanto nell'ingerire il cibo, quanto nel vomitarlo: § 2 *itaque rideo istos, qui turpe existimant cum servo suo cenare: quare, nisi quia superbissima consuetudo cenanti domino stantium servorum turbam circumdedit? est ille plus quam capit, et ingenti aviditate onerat distentum ventrem ac desuetum iam ventris officio, ut maiore opera omnia egerat quam ingestit.*

In *epist.* 95, l'azione del *redundare*, cioè del vomitare, è causata proprio dall'aver ammassato insieme cibi composti da elementi naturali opposti: § 20 *illa contrariis naturae partibus in eundem compulsa <ventrem> redundant.*

²⁶ Epict. *Ench.* 46.2 κἂν περὶ θεωρήματός τινος ἐν ιδιώταις ἐμπίπτη λόγος, σιώπα τὸ πολὺ· μέγας γὰρ ὁ κίνδυνος εὐθὺς ἐξεμέσαι, ὃ οὐκ ἔπεψας· καὶ ὅταν εἴπη σοὶ τις, ὅτι οὐδὲν οἶσθα, καὶ σὺ μὴ δηχθῆς, τότε ἴσθι, ὅτι ἄρχη τοῦ ἔργου. ἐπεὶ καὶ τὰ πρόβατα οὐ χόρτον φέροντα τοῖς ποιμέσιν ἐπιδεικνύει πόσον, ἔφαγεν, ἀλλὰ τὴν νομὴν ἔσω πέψαντα ἔρια ἔξω φέρει καὶ γάλα· καὶ σὺ τοῖνον μὴ τὰ θεωρήματα τοῖς ιδιώταις ἐπιδείκνυε, ἀλλ' ἀπ' αὐτῶν πεφθέντων τὰ ἔργα.

²⁷ La medesima immagine è presente in *tranq.* 1.6 *Placet cibis quem nec parent familiae nec spectent;* Diogene Cinico si meravigliava di come gli schiavi non rubassero il cibo, quando osservavano i loro padroni mangiare: D.L. 6.28 ἄγασθαι δὲ καὶ τῶν δούλων οἱ λαβροφαγοῦντας ὀρώντες τοὺς δεσπότης μηδὲν ἀρπάζοιεν τῶν ἐσθιομένων.

²⁸ «The Roman master who considers it degrading to sit at table with his slaves is himself an offensive figure of gastronomic gorging and a noxious spectacle of self-explosive satiation», Richardson-Hay, *Dinner*, cit., p. 93.

In *tranq.* 1.6²⁹, in un brano in difesa della *parsimonia*, troviamo anche una sezione dedicata al cibo, costruita con efficaci immagini caratterizzate da litote in cui ritroviamo il *topos* epicureo e diatribico della facile reperibilità del cibo, scandito dagli aggettivi-chiave *parabilis* e *facilis*. A chiudere questa sezione polemica, si staglia l'immagine dalle tinte marcatamente ciniche di un cibo che preferibilmente «non esca per dove è entrato» (*non rediturus qua intraverit*), vale a dire un cibo che non violi il normale corso fisiologico stabilito dalla natura, provocando dunque la reazione del vomito³⁰. Nella *Consolatio ad Helviam*³¹, a conclusione di un brano, su cui torneremo a breve e che risulta fondamentale, per quanto riguarda la ricezione di moduli moralistici sul tema del lusso gastronomico, troviamo il contrasto tra lo stomaco fiaccato dai piaceri della tavola e l'enorme quantità di cibi procurati con ingenti mezzi, che il ventre umano non riesce a contenere. Come suggerito da Dahlmann³² e poi ribadito da Citroni Marchetti³³, dietro al passo della *Consolatio*, oltre che un modello sallustiano, potrebbero celarsi il ricordo della predicazione di Papirio Fabiano e Attalo, suggestione che mi trova quantomai d'accordo, proprio perché, come sostenuto nel corso di questa dissertazione, ritengo che i maestri di Seneca abbiano rivestito un ruolo fondamentale nell'approccio e la rielaborazione di moduli moralistici che guardavano anche alla diatriba. I ghiottoni vengono così descritti mentre «vomitano per mangiare e mangiano per vomitare», non curandosi neppure di digerire quei cibi, che hanno faticosamente reperito in ogni parte del globo. L'antimetabole³⁴ *vomunt ut edant, edunt ut vomant*, che inverte chiasticamente i due membri dell'antitesi, potrebbe essere un'ironica e incisiva riscrittura di un detto socratico³⁵ riportatoci da Musonio Rufo e del tutto affine al contesto senecano della *Consolatio*. Nella diatriba 18b Περὶ τροφῆς³⁶, dopo aver definito il cibo «medicina di vita», Musonio esorta a mangiare per vivere e non per provare piacere. L'ammonizione è suggellata dal detto di Socrate, definito uomo eccellente, per cui

²⁹ Sen. *tranq.* 1.6 *Placet cibus quem nec parent familiae nec spectent, non ante multos imperatus dies nec multorum manibus ministratus, sed parabilis facilisque, nihil habens arcessiti pretiosive, ubilibet non defuturus, nec patrimonio nec corpori gravis, non rediturus qua intraverit*; un cenno al passo in Motto, *Seneca's culinary*, cit., p. 175; sottolinea «l'influsso diatribico» del passo G. Allegri, *I damna della mensa in San Girolamo*, Bulzoni, Roma 1989, p. 50.

³⁰ Weber, *De Senecae philosophi*, cit., p. 37, in relazione al nostro passo, parla di una *squalida dictio*.

³¹ Cfr. Sen. *ad Helv.* 10.3 *Undique convehunt omnia nota fastidienti gulae; quod dissolutus deliciis stomachus vix admittat ab ultimo portatur oceano; vomunt ut edant, edunt ut vomant, et epulas, quas toto urbe conquirunt, nec concoquere dignantur*.

³² H. Dahlmann, recensione a E. Köstermann, *Untersuchungen zu den Dialogschriften Senecas*, Verlag, Berlin 1934, «Gnomon», 13, 1937, pp. 366-382.

³³ Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, cit., p. 117.

³⁴ Sull'antimetabole in Seneca, si veda Traina, *Lo stile*, cit., p. 31 e *passim*.

³⁵ Lo ipotizza già A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Teubner, Leipzig 1890, p. 123; l'antimetabole è ripresa anche da Hieron. in *Tit.* 1.7, p. 700: *vomunt ut bibant, bibunt ut vomant*: cfr. Allegri, *I damna*, cit., pp. 28 sg.

³⁶ Cfr. Muson. fr. 18b, p. 102.7-11 *Hense διὸ καὶ προσήκει ἐσθιεν ἡμῖν ἵνα ζῶμεν, οὐχ ἵνα ἡδῶμεθα, εἴ γε μέλλομεν στοιχεῖν ἀρίστῳ ὄντι τῷ λόγῳ Σωκράτους, ὃς ἔφη τοὺς μὲν πολλοὺς ἀνθρώπους ζῆν ἵνα ἐσθίωσιν, αὐτὸς δὲ ἐσθίεν ἵνα ζῆ*.

«la maggior parte degli esseri umani vive per mangiare, mentre egli, invece, mangiava per vivere» (ὁς ἔφη τοὺς μὲν πολλοὺς ἀνθρώπους ζῆν ἵνα ἐσθίωσιν, αὐτὸς δὲ ἐσθίειν ἵνα ζῆ). Seneca sembra così riallacciarsi, neanche troppo velatamente, alla tradizione apoftegmatica sulla figura di Socrate, nel riformulare un *dictum* che prende di mira l'abitudine di vomitare, percepita come bisogno e, allo stesso tempo, come paradossale finalità, in contrasto con l'azione dell'ingerire cibo, che abbia l'unico scopo di placare il naturale stimolo della fame. Come evidenzia Traina, l'effetto della figura stilistica, sul lettore-destinatario è quello dello straniamento: «la variazione scatta a due livelli, lessicale, [...] e sintattico, sopprimendo la negazione e facendo perciò dei due *cola* non un'alternativa sincronica, ma i due movimenti di un ciclo vorticoso e disgustoso»³⁷.

Nel *De Providentia* 3.13³⁸, tra gli *exempla* di persone virtuose che affrontarono coraggiosamente il proprio destino, compare proprio Socrate. Da una parte, a rappresentare la degradante dissolutezza dei contemporanei, troviamo quanti bevono il vino da calici preziosi, serviti da giovinetti effeminati. La tecnica di raffreddare il vino con la neve diluita rappresenta un celebre *topos* di *luxuria*, su cui ci siamo già soffermati. Per queste figure, definite *tristes*, la reazione per non essersi limitati ad assecondare il bisogno necessario della sete sarà proprio quella di vomitare e di assaggiare il sapore della propria bile³⁹: *hi quidquid biberunt vomitu remetientur tristes et bilem suam regustantes*. A costoro, Seneca contrappone la figura di Socrate, che esegue la propria condanna a morte bevendo il veleno e mantenendo uno stato d'animo caratterizzato da lieto gaudio, qui espresso dalla coppia di aggettivi *laetus* e *libens*. La medesima rappresentazione di gioia è rilevabile nella scena della morte socratica, raffigurata da Telete⁴⁰. Socrate è qui ritratto mentre afferra la tazza con il veleno e ne beve il contenuto ἰλαρῶς τε καὶ εὐκόλως, cioè allegramente e serenamente. Platone⁴¹, nel descrivere la morte del maestro, nel *Fedone*, impiega una coppia di avverbi, tra cui ancora εὐκόλως, denotando tuttavia uno *status* emotivo di serena imperturbabilità frammista a coraggio, da cui è esclusa la precisa connotazione di gioia. La riprova che Seneca formuli qui la dicotomia tra i gaudenti che vomitano tristi e il filosofo che beve *laetus et libens*, rifacendosi al retroterra del Socrate popolare, è confermata

³⁷ A. Traina (a cura di), *Lucio Anneo Seneca. Le consolazioni. A Marcia – Alla madre Elvia – A Polibio*, Milano, BUR, 1990² (ed. orig. 1987), p. 26.

³⁸ Sen. prov. 3.13 *Quanto magis huic invidendum est quam illis quibus gemma ministratur, quibus exoleto omnia pati doctus exsectae virilitatis aut dubiae suspensam auro nivem diluit! Hi quidquid biberunt vomitu remetientur tristes et bilem suam regustantes, at ille venenum laetus et libens hauriet.*

³⁹ «Un passo particolarmente crudo, per ingenerare disgusto verso un modo di vita degradante», Lanzarone, *L. Annaei Senecae*, p. 260.

⁴⁰ Teles fr. 2, pp. 17.7-18.1 Hense οὐδὲν τρέψας οὔτε τοῦ προσώπου οὔτε τοῦ χρώματος, ἀλλὰ μάλα ἰλαρῶς τε καὶ εὐκόλως λαβὼν τὸ ποτήριον ἐξέπιεν, καὶ τὸ τελευταῖον ἀποκοτταβίσας 'τουτὶ δέ' φησὶν 'Ἀλκιβιάδῃ τῷ καλῷ'.

⁴¹ Plato *Phaed.* 117c Καὶ ἄμ'εἰπὼν ταῦτα ἐπισχόμενος καὶ μάλα εὐχερῶς καὶ εὐκόλως ἐξέπιεν.

anche dall'*Apologia* di Senofonte⁴². Il filosofo è qui infatti descritto mentre esegue la sua condanna a morte, bevendo «gioiosamente», dove il sentimento di gioia è espresso dal medesimo avverbio ἰλαρῶς.

Se il vomito, sollecitato da un'eccessiva varietà di cibi, è percepito come un'azione contro natura e contro ogni misura, la *varietas* alimentare, nel contesto piuttosto significativo dell'epistola 110⁴³, è ancora associata all'idea di un'espulsione, se pur descritta, in questo caso, come fisiologicamente accettabile. Al § 13, gli alimenti conditi in maniera variegata (*varieque condita*) vengono descritti nel riempire il ventre di una massa ripugnante, nominata *foeditas*. Il monito che suggerisce la maniera per disprezzare il piacere dei cibi è costituito dall'osservarne «l'esito», formulando un imperativo, che abbiamo voluto interpretare⁴⁴ con un significato che si riallacciasse all'immaginario fisiologico cinico, dai caratteri ripugnanti, che Seneca sembra tutt'altro che disprezzare: *vis ciborum voluptatem contemnere? exitum specta*.

La concezione della *varietas* alimentare come qualcosa di dannoso e come conseguenza di un *animus* insano è un *topos* espresso anche dalla predicazione epicurea. La *sententia vaticana* 69 afferma proprio la bramosia della varietà di cibi, dettata dall'ingratitude dell'anima: τὸ τῆς ψυχῆς ἀχάριστον λίχνον ἐποίησε τὸ ζῶον εἰς ἄπειρον τῶν ἐν διαίτῃ ποικιλμάτων («l'ingratitude dell'anima rende l'essere vivente infinitamente bramoso della varietà dei cibi»).

Per quanto riguarda la tradizione moralistica e satirica latina, significative, a questo riguardo, sono due *sententiae* dello Pseudo-Varrone⁴⁵. Nella sentenza 86 ritroviamo il medesimo paragone tra la lettura dei più disparati volumi e i banchettanti che degustano le *deliciae*: 86 *Sic multi libros degustant ut convivae delicias*. Nella *sententia* 87, invece, la personificazione della filosofia letteralmente proibisce di avere uno stomaco schizzinoso: *renuit philosophia fastidientem stomachum; ad simplicem cenam hilarem invitat convivam, sed mutat pro tempore deliciarum varietatem*. Il banchettante è da essa invitato a rivolgersi gioiosamente, a una cena «semplice» (*simplex cena*); allo stesso tempo, però, è la stessa filosofia a mutare, a seconda del tempo e delle circostanze, la varietà dei cibi appetitosi. Ai fini del nostro discorso, ritengo significativa, all'interno delle *sententiae* pseudo-varroniane, la presenza del motivo della *varietas deliciarum*, come un'abitudine dannosa e contrapposta alla

⁴² Xen. *Ap.* 33 ἐπεὶ γὰρ ἔγνω τοῦ ἔτι ζῆν τὸ τεθνάναι αὐτῷ κρεῖττον εἶναι, ὥσπερ οὐδὲ πρὸς τὰλλα τὰγαθὰ προσάντης ἦν, οὐδὲ πρὸς τὸν θάνατον ἐμαλακίσατο, ἀλλ' ἰ λ α ρ ῶ ς καὶ προσεδέχετο αὐτὸν καὶ ἐπετελέσατο.

⁴³ Cfr. Sen. *epist.* 110.3 13 *At mehercules ista sollicitate scrutata varieque condita, cum subierint ventrem, una atque eadem foeditas occupabit. Vis ciborum voluptatem contemnere? exitum specta.*

⁴⁴ Cfr. *supra* p. 228.

⁴⁵ Per ricordarlo qui, soltanto brevemente, il breve *corpus* delle *sententiae Varronis* è attribuito al Reatino dai manoscritti, ma probabilmente è da considerarsi di più tarda composizione. Se Riese attribuisce infatti parte delle sentenze direttamente a Varrone, Germann individua nella prosa di Seneca l'influenza più significativa esercitata sulle sentenze. Sulle *sententiae* dello Pseudo-Varrone, con un inquadramento dell'opera, cfr. A. Riese, *Saturarum Menippearum reliquiae*, Teubner, Leipzig 1865 e l'edizione di P. Germann, *Die sogenannten sententiae Varronis*, Schöningh, Paderborn 1910.

simplex cena. Anche se il *corpus* sembra essere riconducibile a un autore più tardo, che imita specialmente Seneca, l'attribuzione al Reatino è utile a chiarire il legame stabilito, nell'immaginario antico, tra la predicazione del nostro filosofo e il retroterra filosofico cinico-popolare, che permea la produzione varroniana satirica.

Plinio il Vecchio⁴⁶, ricorrendo a un analogo lessico moralistico-gastronomico, contrappone il *cibus simplex*, utilissimo all'uomo, all'*acervatio saporum pestifera*, cioè al nocivo accumulo dei sapori, che diviene ancora più pericoloso se viene anche accompagnato dal condimento. Plinio elenca di seguito gli alimenti che difficilmente vengono digeriti: tra i piccanti, gli aspri, gli inconsueti, quelli presi in quantità eccessiva o inghiottiti avidamente, compaiono naturalmente anche i *varia*. Infine, il vomito è menzionato come rimedio «escogitato» dagli uomini per ovviare alle digestioni difficili, con un'espressione – *excogitatae* – che si riallaccia alla polemica contro le invenzioni della *luxuria*, quei ritrovati rappresentativi della «degenerazione della capacità umana di scoperta», per citare Citroni Marchetti⁴⁷. Soffermandoci fugacemente sull'*acervatio pestifera*, si tratta di un'espressione che attinge a un lessico alimentare, che definirei 'della ripugnanza' e a cui ascriverei, in qualche maniera, anche quella *foeditas*, il turpe accumulo di cibi «variamente conditi», letteralmente ammassati nel ventre, dell'epistola senecana 110.13.

Nella satira di Ofello, nella già citata *cena dubia*⁴⁸ di *serm.* 2.2, ritroviamo una situazione di malessere fisico dettata proprio dall'aver ingerito *variae res*, che sono nocive⁴⁹, contrariamente a quell'*esca simplex*, capace invece di assestarsi perfettamente nello stomaco. La lezione di Ofello insegna che mescolare cibi e cotture diverse tra di loro, il bollito con l'arrosto, i volatili con i frutti di mare, provoca un eccesso di bile, mentre lo stomaco sarà sconvolto dalla *pituita*, cioè la secrezione prodotta dalla sua mucosa. Ancora, pallore e pesantezza costituiscono i chiari sintomi di una cattiva *varietas* alimentare.

⁴⁶ Plin. *nat.* 11.282.1 *Homini cibus utilissimus simplex, acervatio saporum pestifera et condimento perniciosior. difficulter autem perficiuntur omnia in cibus acria, aspera, inconsueta, varia, nimia et avidè hausta, et aestate quam hieme difficilius et in senecta quam in iuventa. vomitiones homini ad haec in remedium excogitatae frigidiora corpora faciunt, inimicae oculis maxime ac dentibus.*

⁴⁷ Cfr. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, cit., p. 202.

⁴⁸ Cfr. Hor. *serm.* 2.2.77 sgg. *Nam variae res / ut noceant homini credas, memor illius escae. / quae simplex olim tibi sederit. At simul assis / muscueries elixa, simul conchyliis turdis, / dulcia se in bilem vertent stomachoque tumultum / lenta feret pituita. Vides, ut pallidus omnis / cena desurgat dubia? quin corpus onustum / hesternis vitiis animum quoque praegravat una / atque adfigit humo divinae particulam aurae.* Per la definizione oraziana di *cena dubia*, ovvero cena copiosa che rende difficile la scelta delle vivande, cfr. Ter. *Phor.* 342 *cena dubia apponitur. – Quid istuc verbi est? – Ubi tu dubites quid sumas potissimum.*

⁴⁹ Cfr. Citti, *Orazio*, cit., p. 56; sulla lettura di tipo medico/fisiologico, cfr. Giancarli, *La filosofia*, cit., p. 44.

Seneca, la cosiddetta diatriba cinico-stoica e la ricerca di una morale austera

Sempre in Orazio, nella satira 2.6⁵⁰, il topo di campagna, per allettare e invogliare al cibo il superbo topo cittadino, ricorre proprio a una *varia cena* che vinca i *fastidia* dell'altro, schizzinoso a tal punto da non assaggiare nessuna tra le singole portate.

2. L'epistola 95: una satira sulla *scientia* gastronomica?

2.1 Contemporaneità/antichità. L'evoluzione dicotomica di cibi e malattie

Nell'epistola 95, sull'educazione acquisita attraverso i *praecepta*, l'io diatribico intraprende una polemica (§ 13)⁵¹ che contrappone l'*antiqua sapientia*, definita *simplex et aperta*, alla *scientia* contemporanea, che è invece *obscura et sollers*⁵². L'opposizione tra il *vivere* e il *disputare*, si riallaccia alla polemica contro la retorica, che proponeva *cavillationes* e ricercatezze, non essendo invece capace di focalizzarsi sulle questioni etiche. Se il sapere degli antichi consisteva in un chiaro sistema di *facienda ac vitanda*, cioè di precetti morali, con l'incrementarsi del *vitium*, i *boni* sono venuti meno, proporzionalmente alla copiosa comparsa di uomini dotti e istruiti.

Dopo *simplex*, è *rudis* l'aggettivo che definisce la *vetus sapientia*, così come è il concetto di *subtilitas*, la sottigliezza, di cui abbiamo già sottolineato la valenza negativa, a caratterizzare le arti contemporanee, immagine, questa, perfettamente in sintonia con la negativa visione senecana del progresso tecnologico.

Il processo involutivo che coinvolge la raffinatezza e la laboriosità viene qui applicato anche alle arti mediche, che divengono più complicate, proprio in virtù di malattie più strane e nuove⁵³. L'aggettivazione è la medesima che per il rapporto tra sapere antico e moderno. Le arti mediche vengono definite *diligentes*, cioè ricercate, in applicazione alla laboriosità e alla violenza dei morbi, che divengono *operosi* e ve-

⁵⁰ Hor. *serm.* 2.6.86 sg. *Cupiens varia fastidia cena / vincere tangentis male singula dente superbo.*

⁵¹ Sen. *epist.* 95.13 "Antiqua" inquit "sapientia nihil aliud quam facienda ac vitanda praecepit, et tunc longe meliores erant viri: postquam docti prodierunt, boni desunt; simplex enim illa et aperta virtus in obscuram et sollertem scientiam versa est docemurque disputare, non vivere". [14] Fuit sine dubio, ut dicitis, vetus illa sapientia cum maxime nascens rudis non minus quam ceterae artes quarum in processu subtilitas crevit. Sed ne opus quidem adhuc erat remediis diligentibus. Nondum in tantum nequitia surrexerat nec tam late se sparserat: poterant vitiis simplicibus obstare remedia simplicia. Nunc necesse est tanto operosiora esse munimenta quanto vehementiora sunt quibus petimur; Costa, *Quod olim*, cit., pp. 168 sgg. mette in evidenza i molti punti di contatto, ma anche le differenze, con l'epistola 90.

⁵² Nel passo, in cui «si parla di una *sapientia* affidata unicamente ai *praecepta*», Bellincioni, *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 241 ritiene esserci sottintesa un'allusione a Catone il Censore, che «dalla filosofia greca rifuggiva come corruttrice e a cui la tradizione attribuì una raccolta di sentenze»; si veda anche C. Torre, *Il matrimonio del sapiens. Ricerche sul de matrimonio di Seneca*, D.AR.FI.CL.ET., Genova 2000, p. 42, dove si conferma tale suggestione, sulla base dei *praecepta* formulati nell'epistola 94, che «sono esplicitamente identificati con una lunga tradizione di massime sapienziali».

⁵³ Sull'«evoluzione della medicina che ha dovuto escogitare *nova remedia* sempre più complessi, per riuscire a curare i corpi affetti da malattie (anch'esse sempre più complesse)», è intervenuto recentemente Costa, *Quod olim*, cit., p. 171 e *passim*.

hementes. Specularmente, ai *vitia simplicia* dell'antichità, corrispondevano, non a caso, *remedia simplicia*.

A questo punto, Seneca inserisce una digressione alimentare in cui si sviluppa un rapporto di dipendenza tra il degenerare dei *vitia* alimentari, segnati dall'abitudine di variare e mescolare i cibi non in sintonia tra di loro, e la scienza medica, trasformatasi in un complesso sistema di rimedi bizzarri e complicati, necessari a rispondere alla novità e alla stranezza delle malattie contemporanee.

Come si legge in una lapidaria *sententia*, le nuove malattie corrispondono proprio alla novità di un *modus vivendi* all'insegna del *vitium*: § 19 *inde tam novo aegrotamus genere quam vivimus*. Riproduco qui il testo con l'emendazione proposta da Thomas⁵⁴, accolta da Reynolds, che corregge il *nullo*, presente in tutti i manoscritti, e che non dà nessun senso, in *novo*; non mi convince invece la proposta congetturata da Bellincioni⁵⁵, che suggerisce di leggere *malo* in luogo del *nullo* corrotto. Non soltanto *malo*, come sottolinea Boscherini⁵⁶, avrebbe difficilmente dato luogo a corruzione, per la semplicità del concetto espresso, ma mi sembra anche che *malo* sia una banalizzazione che non tiene conto del vibrante dibattito morale presente nel passo, incentrato sulla contrapposizione tra l'antico, sano, e la modernità che sviluppa invece malattie nuove e pericolose, queste ultime interpretate come conseguenza diretta dell'altrettanto recente *varietas* alimentare.

Stupisce d'altra parte l'affermazione di Boscherini, secondo cui la congettura *novo* «rimane difficile da comprendere per quanto riguarda lo svolgimento del pensiero, il rapporto immediato con quello che precede»⁵⁷. Infatti, se ciò che precede è relativo alla varietà alimentare che ha generato malattie strane, durante tutto il passo è esasperato il concetto negativo della *novitas* applicato tanto alle malattie, quanto ai cibi. A questo riguardo, anche l'epistola 114 riporta un esempio di novità associata al lusso personificato – la *lautitia* –, e applicata alle mense. Per renderle più accattivanti, le vivande vengono servite *ex novitate* e con l'ordine di portata mutato: § 9 *deinde ad cenas lautitia transfertur et illic commendatio ex novitate et soliti ordinis commutatione captatur, ut ea quae includere solent cenam prima ponantur, ut quae advenientibus dabantur exeuntibus dentur*.

Nell'epistola 95, la medicina antica, da *scientia herbarum*, evolve in una *multiplex varietas* (§ 15)⁵⁸, espressione ridondante, questa, che prefigura e allude, in un certo senso, a quella varietà dei cibi nociva, di cui si discuterà poco dopo. Arti medi-

⁵⁴ P. Thomas, *Corrections au texte des Lettres de Sénèque à Lucilius (première série)*, «Bulletin de l'Académie Royale de Belgique», 30, 1895, pp. 157-171; Id., *Corrections au texte des lettres de Sénèque à Lucilius (seconde série)*, «Bulletin de l'Académie Royale de Belgique», 35, 1898, pp. 304-320.

⁵⁵ Bellincioni, *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 243.

⁵⁶ Cfr. S. Boscherini, *Malattia e corruzione dei costumi*, in C. Deroux (a cura di), *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux. Acts du V^o Colloque international «Textes médicaux latins» (Bruxelles, 4-6 septembre 1995)*, Latomus, Bruxelles 1998, p. 6.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Sen. *epist.* 95.13 *Medicina quondam paucarum fuit scientia herbarum quibus sisteretur fluens sanguis, vulnera coirent; paulatim deinde in hanc pervenit tam multiplicem varietatem*.

che e alimentazione sono così strettamente legate a doppio filo, per cui, a un vicendevole rapporto di interdipendenza, sembra talvolta corrispondere un'ambigua sovrapposizione. Se la stranezza delle nuove malattie è per Seneca una conseguenza diretta della *varietas* alimentare, il lessico, che definirei tanto della 'copiosità', quanto dell'eterogeneità' risulta in comune per descrivere sia i morbi che i cibi.

La copiosità di malattie e cibi è esasperata in primo luogo dall'impiego degli aggettivi *multus* e *innumerabilis*. Le febbri conoscono *innumerabilia genera*⁵⁹ e sono annunciate da molti scuotimenti; d'altra parte, l'antichità non doveva conoscere «molti generi di rimedi»⁶⁰ (*multa auxiliorum genera*), mentre, con una metafora bellica, Seneca descrive la medicina moderna come «armata» di molti tipi di rimedi e osservazioni. L'anafora di *multus* evidenzia qui quest'idea della numerosità come catena perversa che si origina con cibi, prosegue con le malattie e si ripercuote fino alle cure mediche (§ 29 *quomodo ista perplexa sunt, sic ex istis non singulares morbi nascuntur sed inexplicabiles, diversi, multiformes, adversus quos et medicina armare se coepit multis generibus, multis observationibus*).

Al § 27, si esorta ironicamente a portare sulla tavola numerosi piatti tutti insieme, mescolando le delicatezze delle molte portate: *plura veniant simul, multorum ferculorum ornamenta coeant et cohaereant*.

Al § 18, si riafferma la caratteristica della semplicità, comune sia alle malattie dell'antichità sia alle loro cause, con il poliptoto dell'aggettivo-chiave *simplex*. Una speculare *sententia* formula il rapporto di consequenzialità che intercorre tra i cibi e le malattie contemporanee: il poliptoto dell'aggettivo *multus*, relativo ai *morbi* e ai *fercula*, è emblematico dell'idea di *varietas*, della molteplicità che, per Seneca, risiede alla base di un perverso processo degenerativo, che vede contaminare nelle sue fasi dapprima il cibo, poi la salute e infine le arti (*Simplex erat ex causa simplici valetudo: multos morbos multa fercula fecerunt*). Ancora, al § 23, la concatenazione tra la copiosità delle malattie e l'opulenza alimentare è espressa dalla figura etimologica *innumerabilis-numera*, relativa all'infinita quantità delle malattie e al monito a «contare» il numero dei cuochi: *innumerabiles esse morbos non miraberis: cocos numerata*.

Musonio Rufo⁶¹ contrappone invece l'ingente numero dei cuochi alla scarsità dei contadini, evocando l'immagine paradossale dei banchetti, che vengono allestiti con il costo di un intero campo. Anche in questo caso, alla critica moralistica, è associata l'osservazione medica sui corpi che non traggono alcun giovamento dalle vivande sontuose; al contrario, il vigore del corpo è sintomo caratteristico di un'alimentazione semplice (εὐτελής τροφή).

⁵⁹ Sen. *epist.* 95.17 *Innumerabilia praeterea febrium genera, aliarum impetu saevientium, aliarum tenui peste repentium, aliarum cum horrore et multa membrorum quassatione venientium?*

⁶⁰ Ivi, § 22 *Non erat necesse circumspicere multa auxiliorum genera, cum essent periculorum paucissima.*

⁶¹ Muson. fr. 18b, p. 104.1-6 Hense μάγειροι δὲ γεωργῶν περισπουδαστότεροί εἰσι· δεῖπνα δὲ παρατίθενται τινες ἀγρῶν ἀναλίσκοντες τιμάς, καὶ ταῦτ' οὐδαμῶς ὠφελομένων τῶν σωμάτων ἐκ τῆς πολυτελείας τῶν βρωμάτων. πᾶν γὰρ τοῦναντίον οἱ ταῖς εὐτελεστάταις χρώμενοι τροφαῖς ἰσχυρότατοί εἰσι.

Tornando all'epistola 95, anche per quanto riguarda il concetto dell'eterogeneità, culminante con l'aneddoto di un piatto in cui vengono mescolati tutti i cibi insieme, troviamo l'insistenza di un lessico indicante 'eterogenea mescolanza'. Al § 29, alla fine della vivida descrizione sopra citata, e su cui ci soffermeremo tra un attimo, il cibo è definito prima *confusus*, in paragone con il vomito, e poi *perplexus*. Ancora, sempre nel medesimo bozzetto, come si è detto, si esorta a servire a tavola i cibi «tutti insieme», con l'impiego dell'avverbio *simul*, e mescolando le portate, con la ridondanza anaforica di due verbi – *coeo* e *cohaereo* – in cui il primo, in particolare, è anche tipico del linguaggio medico, per indicare la mescolanza degli umori nel corpo⁶², a ribadire l'ambivalenza tra miscugli di cibi e malattie complicate.

Per descrivere i morbi, con un'allusione etimologica al precedente *perplexus*, si impiegano l'aggettivo *inexplicabilis*, la litote *non singularis*, e ancora gli epiteti *diversus*, *multiformis*.

Poco prima, al § 19, le malattie erano definite dagli aggettivi *varius* e *incostans*, ed erano descritte come conseguenza di un *cibus* il cui epiteto – *discors* – è tanto più interessante in quanto rimanda alla discordia degli elementi naturali⁶³, ma anche alla disarmonia di certe creature mostruose. Primo fra tutti, viene in mente Lucrezio, che definisce i Centauri e Scilla «creature dalle membra discordi tra di loro» (5.893 *inter se quorum discordia membra videmus*)⁶⁴. Nella *Medea* senecana, è Tifeo a essere definito *discors*⁶⁵, che viene comunemente tradotto con il significato di «ribelle», ma che allude chiaramente anche all'aspetto ibrido del mostro, con il corpo antropomorfo e la coda di serpente. Lucano, invece, descrivendo i prodigi della guerra civile, attribuisce l'epiteto *discors* alla natura⁶⁶, che avrebbe permesso la nascita di *monstra*, cioè di bambini che, per il numero e la forma anomala delle membra, atterrirebbero le stesse madri che li avevano generati (1.562 sg. *monstrosique hominum partus numeroque modoque / membrorum, matremque suos conterrui infans*).

Un passaggio dell'epistola senecana 92, sulla virtù che non manca di nulla, si presenta illuminante per il nostro contesto. Discutendo sulla scissione tra l'anima e la carne, dopo una citazione di Posidonio⁶⁷ per cui la carne «inutile e soggetta a corruzione è capace solo di ricevere i cibi», Seneca solleva la questione se sia possibile un'unione di corpi tanto contrastanti tra di loro, con l'uso dell'aggettivo *discors* (§ 10 *quae invenietur tam discors inter se iunctura corporum*). Poco prima, Seneca aveva riflettuto su come l'uomo avesse reso la ragione schiava della parte irrazionale

⁶² Si veda, ad esempio, Cels. 3.7.2 *Si pituita in stomachum coit, inclinata iam accessione vomere cogendus est.*

⁶³ Hor. *epist.* 1.12.19 *Quid velit et possit rerum concordia discors.*

⁶⁴ Lucr. 5.890 sgg. *Ne forte ex homine et veterino semine equorum / confieri credas Centauros posse neque esse, / aut rapidis canibus succinctas semimarinis / corporibus Scyllas et cetera de genere horum, / inter se quorum discordia membra videmus.*

⁶⁵ Sen. *Med.* 772 sg. *Tibi haec Typhoeus membra quae discors tulit, / qui regna concussit Iovis.*

⁶⁶ Lucan. 1.589 sgg. (scil. Arruns) *Monstra iubet primum quae nullo semine discors / protulerat natura rapi sterilique nefandos / ex utero fetus infaustis urere flammis.*

⁶⁷ Sen. *epist.* 92.10 *Prima pars hominis est ipsa virtus; huic committitur inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibus habilis, ut ait Posidonius.*

Seneca, la cosiddetta diatriba cinico-stoica e la ricerca di una morale austera

dell'anima, languida e dedita ai piaceri, trasformando il sommo bene in un miscuglio mostruoso «di membra diverse mal connesse tra di loro» (§ 9 *praeterea mixtum portentosumque et ex diversis ac male congruentibus membris*). Subito dopo, è evocata proprio la descrizione della Scilla virgiliana (Verg. *Aen.* 3.426 sgg.). Anche Orazio, nell'*Ars poetica*, impiega l'aggettivo *discors*⁶⁸ per indicare una musica stonata in un contesto in cui comunque si paragona la facilità di rendere mediocre la poesia a quella di una *grata mensa*, una *cena*. Accanto alla musica, troviamo il *crassum unguentum* e, non a caso, il miscuglio disarmonico di due cibi: il miele sardo e il papavero.

2.2 La 'gastrosafia'. Modelli e superamento

Nel brano dell'epistola 95 preso in esame, troviamo inoltre un emblematico esempio che chiarisce bene l'interpretazione senecana del cibo contemporaneo come un complesso ed elaborato sistema dottrinario, scandito da vere e proprie leggi.

Come leggiamo al § 15, la medicina, evocata in personificazione, è costretta a darsi da fare, da quando il semplice cibo, indicato con l'aggettivo-chiave della semplicità cinica, in sintonia con la natura *facilis*, è stato corrotto dall'arte e dai piaceri: *nec est mirum tunc illam minus negotii habuisse firmis adhuc solidisque corporibus et facili cibo nec per artem voluptatemque corrupto*. Proprio nell'epistola 90, testo fondamentale per comprendere la negativa visione senecana sul progresso tecnologico, in disaccordo con quella di Posidonio, in contrapposizione alla creazione di attrezzi, si afferma uno stile di vita definito *facilis* (§ 13 *sapiens facilis victu fuit*). L'aggettivo *facilis* è significativamente impiegato anche da Plinio il Giovane⁶⁹, in relazione alle abitudini alimentari dello zio Plinio il Vecchio, descritto mentre si cibava di alimenti «leggeri e semplici» (*leves et faciles*), secondo l'uso degli antichi.

Il termine *ars* è presente anche nella tirata, che definirei 'Περὶ τροφῆς', della *Consolatio ad Helviam* 10, che analizzeremo più diffusamente in seguito. Qui, le molteplici arti sono asservite al ventre (§ 5 *alioqui, si ad sanam illis mentem placeat reverti, quid opus est tot artibus ventri servientibus?*), mentre ancora, in *epist.* 90.18, il cibo, insieme alle abitazioni, alle vesti e alle medicine, è ormai considerato dagli uomini come qualcosa di grande e prezioso, da perseguire, appunto, con l'impiego di *magnae multaeque artes* (*nos ista pretiosa, nos mira, nos magnis multisque conqui- renda artibus fecimus*). Nell'epistola 110.13⁷⁰, è la raffinatezza delle vivande costituite da animali terrestri e marini, a essere «ottenuta ad arte»: *delectat te nitor horum arte quaesitus*.

⁶⁸ Hor. *ars* 374 sgg. *Ut gratas inter mensas symphonia discors / et crassum unguentum et Sardo cum melle papaver / offendunt, poterat duci quia cena sine istis*.

⁶⁹ Plin. *epist.* 3.5.10 *Post cibum saepe – quem interdiu levem et facilem veterum more sumebat – aestate si quid otii iacebat in sole, liber legebatur, adnotabat excerpebatque*.

⁷⁰ Sen. *epist.* 110.13 *Delectant te disposita quae terra marique capiuntur, alia eo gratiora si recentia perferuntur ad mensam, alia si diu pasta et coacta pinguescere fluunt ac vix saginam continent suam; delectat te nitor horum arte quaesitus*.

Plinio, in *nat.* 8.209⁷¹, parla della preparazione del fegato come di una «tecnica» inventata da Apicio⁷², il ghiottone e gastronomo più celebre dell'età augustea, impiegando la parola *ars* e formulando il concetto di invenzione che, per lo storico riveste soprattutto un significato negativo. Accanto a un effettivo interesse per la ricerca scientifica, nell'opera di Plinio si ritrova infatti sovente il *topos* moralistico dell'invenzione negativa che favorisce il progresso del lusso e che, nel caso delle invenzioni applicate in campo alimentare, si discosta da un modello gastronomico tradizionale, in affinità cioè con i cibi semplici, caratteristici del *mos maiorum*. Come nota Citroni Marchetti⁷³, il medesimo modulo moralistico è già presente, ad esempio, in Valerio Massimo⁷⁴. Tra gli esempi relativi al lusso, lo storico inserisce C. Sergio Orata, famoso per essere stato il primo ad aver inventato gli stagni per l'allevamento dei pesci.

Ancora, in *nat.* 9.66.6, Plinio offre una nuova raffigurazione di Apicio, che si ricollega alla tradizione che lo vuole inventore di raffinatezze alimentari: *M. Apicius, ad omne luxus ingenium <n>a<t>us, in sociorum garo—nam ea quoque res cognomen invenit—necari eos praecellens putavit atque e iecore eorum allecem excogitare*. Apicio è qui definito «ingegnoso inventore di ogni raffinatezza» e, tra le sue invenzioni, è in primo luogo menzionata quella di far morire le triglie affogate nel *garum*. Il verbo usato è *puto*, quasi a ricalcare le espressioni che riportano un dogma, un insegnamento o un precetto di qualche filosofo; per la tecnica di estrarre l'allec dal fegato, troviamo invece il verbo *excogito*, associato anche, come affermato sopra, alla tecnica del vomito percepita come un rimedio che i ghiottoni hanno escogitato per ovviare alle indigestioni.

Nell'epistola 95, anche Seneca parla dei condimenti come di un'invenzione che serve per stimolare l'avidità (§ 15 *qui postquam coepit non ad tollendam sed ad irritandam famem quaeri et inventae sunt mille conditurae quibus aviditas excitaretur*). Anche in questo caso, Seneca sembra discostarsi dal moralismo di Plinio, di cui i singoli moduli, per «l'uso immediato, “ingenuo” [...], perdono la loro portata filosofica e divengono, complessivamente, descrizione»⁷⁵. Il parenetico biasimo senecano, invece, non può mai prescindere dalla ragione filosofica per cui il lusso e le sue escogitazioni rappresentano un'ostinata ribellione allo stato di natura, descrivendo così l'invenzione dei condimenti come negativa proprio perché impiegata per suscitare la fame, e lontana, quindi, dal limitarsi ad assecondarne il naturale stimolo.

Mettendo meglio a fuoco il personaggio di Apicio, di cui Seneca ci lascia una cospicua testimonianza, vale la pena soffermarci sul brano della *Consolatio ad Helviam* 10, in cui troviamo la prima rappresentazione senecana del ghiottone. Apicio è qui

⁷¹ Plin. *nat.* 8.209.3 *Adhibetur et a r s iecori feminarum sicut anserum, inventum M. Apici, fico arida saginatis ac satie necatis repente mulsi potu dato.*

⁷² Sul personaggio di Apicio, in relazione all'opera di Plinio, si veda Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, cit., pp. 115; 118 e *passim*.

⁷³ Cfr. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, cit., p. 111.

⁷⁴ Cfr. Val. Max. 9.1.1 *C. Sergius Orata pensilia balinea primus facere instituit [...]*.

⁷⁵ Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, cit., p. 266.

contrapposto alla parsimonia alimentare di Curio Dentato⁷⁶. Il personaggio è volutamente costruito come parodistica rappresentazione di una didattica errata, di un sistema di insegnamento gastronomico, che è causato da un'irreparabile corruzione morale. Seneca pone infatti Apicio in contrapposizione a quei filosofi che furono cacciati da Roma nel 161 a.C., e che erano i rappresentanti di un sapere ritenuto colpevole di corrompere i giovani e quindi meritevole di essere ostracizzato: § 8 *Apicius [...] qui in ea urbe ex qua aliquando philosophi velut corruptores iuventutis abire iussi sunt scientiam popinae professus disciplina sua saeculum inficit*. L'ironico paradosso formulato da Seneca è che, proprio nella stessa città – Roma –, l'insegnamento dei filosofi è stato sostituito da una nuova disciplina alimentare, di cui Apicio rappresenta il maestro più valente. La tagliente definizione del sistema dottrinario di Apicio è *scientia popinae*, con il termine *scientia* accompagnato dal verbo *profiteor*, che non lasciano dubbi sulla volontà di raffigurare il ghiottone come una paradossale caricatura di un maestro-filosofo. Come si ricorderà, Demetrio Cinico, nel *De vita beata*, è ritratto proprio come maestro della *scientia egestatis*, anche qui con l'impiego del verbo *profiteor* e una definizione che bene chiarisce l'insegnamento del Cinico, basato su una teorizzazione filosofica (*scientia*) della pratica di povertà: *vit. beat. 19 Vides enim: non virtutis scientiam sed egestatis professus est*.

Ancora dopo, nell'*ad Helviam*, Apicio è infatti descritto mentre «corrompe un'intera epoca con la propria dottrina», con un termine – *disciplina* –, ancora tecnico dell'insegnamento e dei sistemi filosofici e il verbo *inficio*, a indicare una corruzione che affligge e contamina un'intera epoca. Quintiliano, nel descrivere le *actiones*, la mimica consona al giovane oratore, lo impiega per descrivere l'effetto inquinante che l'imitazione degli *adfectus* suscita in una mente ancora giovane e malleabile⁷⁷. In un contesto forse più rilevante, *inficio* è impiegato da Plinio il Vecchio per indicare le arti magiche, importate in Grecia per la prima volta dal persiano Ostane: il cortigiano di Serse, infatti, ne diffuse i semi «infettando il mondo, ovunque egli passasse»⁷⁸.

Sempre nella *Naturalis historia*, Apicio, è definito *gorges*, cioè mulinello (nel senso di 'ghiottone, che spazza via tutto il cibo'), che istruisce sulla sapidità della lingua di fenicottero (10.133.1 *phoenicopteri linguam praecipui saporis esse Apicius docuit, nepotum omnium altissimus gorges*). Alla luce della rappresentazione senecana di Apicio-professore di ghiottonerie, ritengo che il verbo *doceo* sia qui impiegato

⁷⁶ Sen. *ad Helv.* 10.8 “*Scilicet minus beate vivebat dictator noster qui Samnitium legatos audit cum vilissimum cibum in foco ipse manu sua versaret — illa qua iam saepe hostem percusserat laureamque in Capitolini Iovis gremio reposuerat — quam Apicius nostra memoria vixit, qui in ea urbe ex qua aliquando philosophi velut corruptores iuventutis abire iussi sunt scientiam popinae professus disciplina sua saeculum inficit*”.

⁷⁷ Quint. *inst.* 1.11.2 *Nec vitia ebrietatis effingat nec servili vernilitate inbuatur nec amoris avaritiae metus discat adfectum: quae neque oratori sunt necessaria et mentem praecipue in aetate prima teneram adhuc et rudem inficiunt; nam frequens imitatio transit in mores*.

⁷⁸ Plin. *nat.* 30.3.8 *Primus quod extet, ut equidem invenio, commentatus est de ea (scil. magia) Osthanes Xerxen regem Persarum bello quod is Graeciae intulit comitatus ac velut semina artis portentosae sparsit obiter infecto quacumque commeaverat mundo*.

non tanto nel significato generico di informare-diffondere, quanto in quello più tecnico di «insegnare». Nell'epistola 110 di Seneca, il mangiare la lingua di fenicottero è considerato come equivalente di un *portentum*, un prodigio mostruoso frutto della *luxuria* personificata, che ha escogitato la stranezza di mangiare soltanto determinate parti di animali. Non è da escludere che, anche in questo caso, la mostruosità legata all'essere schizzinosi, nel cibarsi dell'animale intero, potesse rientrare tra i precetti del goloso Apicio⁷⁹. Anche la menzione di Apicio presente nel *De vita beata*⁸⁰, come sottolineato da Torre⁸¹, sembra suggerire un contesto scientifico, poiché il goloso, ritratto insieme a Nomentano, mostra la capacità di *recognoscere* le specie animali catturate per terra e per mare e poi poste sulla tavola. I ghiottoni «passano in rassegna» le vivande, ma, come suggerito dal verbo, dimostrano anche uno sguardo da esperto capace di riconoscere le diverse specie zoologiche, competenza scientifica, questa, che nelle *Naturales quaestiones*, evidenzia invece il progresso della scienza umana⁸².

Anche nell'epistola 95⁸³, troviamo un aneddoto in cui la figura di Apicio è nuovamente simbolo di eccessiva ghiottoneria. Nel riflettere sul modo in cui si mettono in pratica i precetti, Seneca, con intento didattico e chiarificatore, inserisce delle immagini a tema culinario, dapprima spiegando la differenza tra allestire banchetti costosi per soddisfare la gola e per rispettare invece una tradizione sacra, come nel caso delle *cenae adiatiales*. Subito dopo, troviamo l'episodio in cui una triglia di quattro libbre e mezzo viene prima donata all'imperatore Tiberio, e poi rivenduta da quest'ultimo al mercato. A interessarsi alla triglia sono Apicio e Ottavio, che supera l'offerta del primo comprando il pesce per ben 5000 sesterzi. Per Seneca è disdicevole non tanto che il pesce fosse stato acquistato per farne dono all'imperatore, quanto che Ottavio abbia speso una somma tanto ingente di denaro per assecondare la propria gola. Giovenale avrà probabilmente tenuto a mente il brano senecano nel comporre la quarta satira, sul medesimo tema tradizionale di un pesce donato a un imperatore. Apicio è infatti citato come personaggio paradossalmente povero rispetto al

⁷⁹ Sen. *epist.* 110.12 *Non magnam rem facis quod vivere sine regio apparatu potes, quod non desideras miliarios apros nec linguas phoenicopterorum et alia portenta luxuriae iam tota animalia fastidientis et certa membra ex singulis eligentis.*

⁸⁰ Sen. *vit. beat.* 11.4 *Aspice Nomentanum et Apicium, terrarum ac maris, ut isti vocant, bona conquiritis et super mensam recognoscentis omnium gentium animalia.*

⁸¹ Cfr. Torre, *Il banchetto*, cit., pp. 381 sg.

⁸² Sen. *nat.* 7.30.5

⁸³ Sen. *epist.* 95.42 *Mullum ingentis formae — quare autem non pondus adicio et aliorum gulam inrito? quattuor pondo et selibram fuisse aiebant — Tiberius Caesar missum sibi cum in macellum deferri et venire iussisset, “amici,” inquit “omnia me fallunt nisi istum mullum aut Apicius emerit aut P. Octavius”. Ultra spem illi coniectura processit: liciti sunt, vicit Octavius et ingentem consecutus est inter suos gloriam, cum quinque sestertis emisset piscem quem Caesar vendiderat, ne Apicius quidem emerat. Numerare tantum Octavio fuit turpe, non illi qui emerat ut Tiberio mitteret, quamquam illum quoque repperderim: admiratus est rem qua putavit Caesarem dignum.*

golosio Crispino, che ha sborsato 6000 sesterzi per un rombo: 4.22-23 *multa videmus quae miser et frugi non fecit Apicius*⁸⁴.

Nell'epistola 88.18⁸⁵, Seneca si rifiuta di enumerare tra gli studi liberali la *scientia* gastronomica (*Quid enim, oro te, liberale habent isti ieiuni vomitores*), associando i cuochi ai profumieri, categorie che hanno asservito l'*ingenium* ai piaceri. I cuochi sono descritti come *vomitores*, grassi nel corpo e deboli ed emaciati nell'animo, mentre, poco prima, a essere esecrati erano i lottatori, dediti all'arte dell'insozzarsi con olio e fango, definita significativamente *constans scientia*.

La lettera 47⁸⁶ mostra ancora la critica dell'arte culinaria, intesa come parodica distorsione di un sistema dottrinario.

Gli *obsonatores*⁸⁷, cioè i compratori delle provviste per la cena, sembrano tratteggiati come se fossero detentori di un sapere scientifico, poiché posseggono la *subtilis notitia* del palato del proprio padrone, sono cioè educati sui suoi gusti, con l'uso di *scio*, verbo dell'istruzione, della presa di coscienza, e il termine *notitia* che sembra alludere tanto a una conoscenza pragmatica, a una familiarità, quanto alla vera e propria conoscenza scientifica. Mi sembra significativo richiamare qui un passo dalla *cena Trimalchionis* petroniana. Dopo aver assistito allo spettacolo del celebre *ferculum* con i segni zodiacali (§ 35)⁸⁸, Trimalchione illustra le varie categorie umane, che nascono sotto i diversi segni e, come si legge al § 39, *in piscibus* (scil. *nascuntur*) *obsonatores et rhetores*⁸⁹. Se un nesso astronomico tra i retori e il segno dei pesci appare confermata da Firmico Materno⁹⁰, gli *obsonatores* sarebbero da collegarsi al segno, in virtù dell'etimologia da ὀψωνέω, che in greco è normalmente riferito all'acquisto dei pesci⁹¹. Una parte della critica ha tentato di interpretare l'affermazione *in piscibus*

⁸⁴ Per un commento al passo, utile il recente volume di B. Santorelli, *Giovenale, "Satira" IV. Introduzione, Traduzione e Commento*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012, pp. 68 sg.

⁸⁵ Sen. *epist.* 88.18 *Aequae luctatores et totam oleo ac luto constantem scientiam expello ex his studiis liberalibus; aut et unguentarios recipiam et cocos et ceteros voluptatibus nostris ingenia accommodantes sua. Quid enim, oro te, liberale habent isti ieiuni vomitores, quorum corpora in sagina, animi in macie et verno sunt?*

⁸⁶ Sen. *epist.* 47.8 *Adice obsonatores quibus dominici palati notitia subtilis est, qui sciunt cuius illum rei sapor excitet, cuius delectet aspectus, cuius novitate nauseabundus erigi possit, quid iam ipsa satietate fastidiat, quid illo die esuriat.*

⁸⁷ Per gli *obsonatores*, si veda Plaut. *Mil.* 667 *Vel hilarissimum convivam hinc indidem expromam tibi, / pel primarium parasitum atque obsonatorem optimum.*

⁸⁸ Petron. *Sat.* 35.1 *Laudationem ferculum est insecutum plane non pro expectatione magnum, novitas tamen omnium convertit oculos. Rotundum enim repositorium duodecim habebat signa in orbe disposita, super quae proprium convenientemque materiae structor imposuerat cibum.*

⁸⁹ Per un commento al passo, si veda Smith, *Petronii Arbitri*, cit., pp. 91 sg.; Schmelting, *A commentary*, cit., pp. 155 sg.; E.V. Marmorale, *Petronii Arbitri Cena Trimalchionis. Testo critico e commento*, La Nuova Italia, Firenze 1969³ (edd. origg. 1947, 1961²), p. 42.

⁹⁰ Firm. *Mat. Math.* 8.30.7 *in XIX. Parte Piscium quicumque habuerit horoscopum, erit orator advocatus affluentia docti sermonis ornatus.*

⁹¹ Ma si veda anche Varro *Rust.* 3.17.7 *Cum mare turbaret ac per tempestatem macellum piscinarum obsonium praeberet*; Apul. *Apol.* 27.31 *Hiscine argumentis magian probatis, casu puerili et matrimonio mulieris et obsonio piscium?*, in cui la parola *obsonium* è riferita al pesce: un cenno in V. Rimell, *Petronius and the anatomy of fiction*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 181.

obsonatores et rhetores sul presupposto che i due ruoli fossero accumulati dall'azione di saper catturare i pesci⁹², tanto quanto gli allievi. La conferma verrebbe da quanto sostiene Agamennone in *Sat.* 3.4: *sic eloquentiae magister, nisi tanquam piscator eam imposuerit hamis escam, quam scierit appetituros esse pisciculos, sine spe praedae morabitur in scopulo.*

Grondona e Korenjak⁹³ leggono l'associazione tra i retori e il segno dei pesci *e contrario*, cioè «volendosi raffigurare chi usa divinamente la parola, attraverso una bestia che fu venerata per il suo silenzio»⁹⁴. Sulla scorta del passo senecano dell'epistola 47, vorrei soltanto focalizzare l'attenzione sulla curiosa associazione 'astrologica' che, non a caso, affianca gli *obsonatores*, compratori di pesci e di vivande ma anche, in un certo senso, 'maestri del gusto', ai *rhetores*, che, come è noto, nelle scuole di declamazione, esercitavano un fondamentale ruolo pedagogico per i giovani romani.

Tornando all'epistola 47, a conferma della scienza gastronomica propugnata dagli *obsonatores*, poco prima, gli schiavi preposti alla mensa sono ritratti nell'agire come veri e propri maestri, esperti nell'azione del tagliare e disossare gli uccelli da servire in tavola⁹⁵, bozzetto, questo, pure presente nel *De brevitae vitae*⁹⁶, in cui lo sminuzzamento dei volatili è definito un'*ars*. Nell'epistola 47.6, la mano degli schiavi è definita addirittura *erudita* e l'avverbio *decenter* sembrerebbe evidenziare l'importanza dell'acquisizione di una vera e propria tecnica, che risponde a opportuni criteri⁹⁷. Come suggerisce Torre⁹⁸, nell'arte di preparare le porzioni di cibo, è possibile scorgere un «esercizio di dissezione anatomica, parodia grottesca [...] dei metodi tipici della scienza zoologica e tassonomica del tempo», e questa *ars* del trinciaggio degli uccelli è certamente suggerita da Seneca anche dalla distinzione tra l'acquisizione necessaria della paradossale tecnica (*miserior est qui hoc voluptatis causa docet quam qui necessitatis discit*) e il deliberato insegnamento di questa, azione sentita certamente come più grave.

⁹² Cfr. anche Petron. *Sat.* 109.6 *Alius hamis blandientibus convellebat praedam repugnantem*, con il commento di G. Vannini, *Petronii Arbitri Satyricon 100-115. Edizione critica e commento*, De Gruyter, Berlin-New York 2010, p. 217 «La pesca con l'amo è paradigma di un'insidia fallace, e perciò frequente metafora di un adescamento o di una trappola».

⁹³ M. Grondona, *La religione e la superstizione nella Cena Trimalchionis*, Latomus, Bruxelles 1980, pp. 24 sg.; M. Korenjak, *In piscibus obsonatores et rhetores: Petr.* 39.13, «The Cambridge Classical Journal», 52, 2006, pp. 134-138, che però, stranamente, non cita Grondona e il passo che quest'ultimo impiega a supporto della propria idea: Ateneo 308c.

⁹⁴ Grondona, *La religione*, cit., p. 25.

⁹⁵ Sen. *epist.* 47.6 *Alius pretiosas aves scindit; per pectus et clunes certis ductibus circumferens eruditam manum frustra excutit, infelix, qui huic uni rei vivit, ut altitia decenter secet, nisi quod miserior est qui hoc voluptatis causa docet quam qui necessitatis discit.*

⁹⁶ Sen. *brev.* 12.5 *Convivia mehercules horum non posuerim inter vacantia tempora, cum videam [...] quanta arte scindantur aves in frustra non enormia.*

⁹⁷ «The moralist's attention is caught by the gesture's decus and ars, that is by its aesthetic impact», G. Rosati, *Trimalchio on stage*, in S.J. Harrison (a cura di), *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford University Press, Oxford 1999, p. 90.

⁹⁸ Cfr. Torre, *Il banchetto*, cit., p. 382.

Come è stato ampiamente osservato⁹⁹, Orazio costruisce l'intera satira 2.4 con l'ironico gioco della sovrapposizione e l'intercambiabilità tra insegnamento e lessico filosofico con quello gastronomico-alimentare, arrivando a formulare, per bocca di Cazio, una propria «gastrosafia», impiegando la definizione di Wieland¹⁰⁰. Cazio esordisce affermando di dover memorizzare *nova praecepta*¹⁰¹ capaci di superare gli insegnamenti di filosofi come Pitagora, Platone, Socrate. Come si afferma al verso 11, gli insegnamenti provengono da un misterioso maestro, un *auctor* di cui però Cazio non vuole rivelare il nome. Con grande stupore, appena dopo, si scoprirà che i *praecepta* non riguardano alcun sapere filosofico, ma si rifanno a un vero e proprio sistema dottrinale gastronomico, una *cenarum ars*, come viene definita al v. 35¹⁰², il cui approccio prevede quanto meno un'approfondita conoscenza della «sottile scienza dei sapori», dove l'impiego di *ratio* rivela ancora un'ambigua sovrapposizione tra la teoria filosofica e quella del sapere gastronomico, mentre l'aggettivo *tenuis*, allude ironicamente alla polemica letteraria e alla poetica callimachea. L'intera satira è scandita da un lessico che ambigualmente attinge alla sfera filosofico-morale, a creare una grottesca sovrapposizione con il giusto comportamento da tenere nei confronti della gastronomia, nella scelta e nella preparazione dei sapori¹⁰³. Ancora, Cazio si rappresenta come un inventore, un *protos eures* paradossale proprio per la tipologia della sua scoperta. Con la solenne ripetizione dell'aggettivo *primus* e l'impiego della forma *invenior*, Cazio rivendica l'invenzione di nuovi accostamenti tra cibi diversi, come l'uva servita tutta intorno alla tavola con le mele, la posatura del vino associata all'allec e il pepe bianco passato al setaccio insieme al sale nero: vv. 73-75 *hanc* (scil. *uvam*) *ego cum malis, ego faecem primus et allec, / primus et invenior piper album cum sale nigro / incretum puris circumposuisse catillis*.

Tornando all'epistola 95, dal § 23, dopo un'ennesima sezione dedicata alla dicotomia tra medicina antica e moderna, Seneca prosegue con lo sviluppo della dialettica medicina-cucina, in questo caso focalizzandosi su vivide immagini testimoni della dissolutezza alimentare. L'esortazione a contare il numero dei cuochi, per comprendere la quantità delle malattie (*innumerabiles esse morbos non miraberis: cocos numerata*) apre lo scenario dapprima sui banchi delle scuole di retorica rimaste ormai vuote, differentemente dalle cucine, che sono invece gremite di giovinetti. Se Celso aveva imputato l'implemento di malattie al maggiore esercizio degli studi liberali,

⁹⁹ Per studi sulla satira 2.4, cfr. C.J. Classen, *Horace: a cook?*, «Classical Quarterly», 28, 1979, pp. 333-348; E. Scutto, *Il poemetto gastronomico di Cazio, Lettura della serm. 2,4*, in S. Cerasuolo e M. Gigante (a cura di), *Lecture Oraziane*, Dipartimento di Filologia Classica dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli 1995, pp. 55-77; si veda anche il commento di Lejay, *Ouvres*, cit., pp. 446 sgg.

¹⁰⁰ C.M. Wieland, *Horazens Satiren aus dem Lateinischen übersetzt und mit Einleitungen und erläuternden Anmerkungen versehen*, Weidmannsche Buchhandlung, Leipzig 1804² (ed. orig. 1786), vol. II, p. 148.

¹⁰¹ Hor. *serm.* 2.4.1-3 "Unde et quo Catius?" "non est mihi tempus, aventi / ponere signa novis praeceptis, qualia vincent / Pythagoran Anytique reum doctumque Platona".

¹⁰² Ivi, 35 sg. *Nec sibi cenarum quivis temere arroget artem, / non prius exacta tenui ratione saporum*.

¹⁰³ Sul lessico della satira, si vedano Gowers, *The loaded*, cit., pp. 137 sgg.; Rudd, *The Satires*, cit., p. 213; Classen, *Horace*, cit., pp. 333-348.

per cui si era cominciato a trascurare il corpo¹⁰⁴, in Seneca il legame causa-effetto sembra rovesciarsi, per cui al diffondersi di abitudini alimentari viziose segue l'abbandono degli studi. Immagini in negativo introdotte dall'anaforico *transeo*, formulano una sorta di aposiopesi, ovvero un modulo retorico di reticenza formale che ritroviamo nelle declamazioni della retorica di scuola¹⁰⁵. I giovinetti vengono descritti mentre passano dai banchetti alle proprie stanze, circondati da amasi libidinosi, mentre la folla dei cuochi e fornai imbandisce la tavola. Alla base di tanto affanno, vi è la personificazione del *venter*, capace di mettere in movimento (*exercere*) un'incredibile quantità di uomini. Dal § 25, l'andamento diatribico, con il tipico introduttore anaforico *quid?*, presenta un elenco dei cibi e delle abitudini alimentari che inevitabilmente arrecano disturbi fisici: i funghi velenosi, la neve che indurisce il fegato, le ostriche fangose, il *garum* che brucia lo stomaco¹⁰⁶. Immagini di forte crudeltà dimostrano un incredibile compiacimento per dettagli disgustosi, in cui emerge il lessico che ho già definito 'della ripugnanza', con parole che rimarcano ossessivamente il concetto di putrescenza (*purulenta; tabe; pestilentesque*). Come evidenziato da Gourévitch¹⁰⁷, la putrescenza è sintomatica proprio della mancata digestione, che è percepita come una sorta di cottura dei cibi ingeriti. Il verbo *concoquo*¹⁰⁸, sovente impiegato da Seneca per indicare la digestione, ne è la prova. È l'alimentarsi di cibi che vengono ingeriti anche crudi, come le ostriche, a coadiuvare un processo non tanto di assimilazione-cottura, quanto di marcescenza nello stomaco. Così, nell'epistola, la descrizione dei rutti sconci e pestiferi, l'esalazione della digestione del giorno prima trovano una *summa* d'orrore nella lapidaria *sententia* per cui i cibi mangiati non vengono digeriti, ma imputridiscono: § 25 *scias putrescere sumpta non concoqui*.

A questo punto (§ 26), un incisivo *memini* introduce il racconto di un piatto famoso (*nobilis patina*), in cui tutti i cibi erano ammassati insieme, che non avrebbe

¹⁰⁴ Cfr. Cels. 1 *praef.* 5.5 *Ergo etiam post eos, de quibus re<t>tuli, nulli clari uiri medicinam exercuerunt, donec maiore studio litterarum disciplina agitari coepit; quae ut animo praecipue omnium necessaria, sic corpori inimica est.*

¹⁰⁵ Sen. *epist.* 95.23 *Cessat omne studium et liberalia professi sine ulla frequentia desertis angulis praesident; in rhetorum ac philosophorum scholis solitudo est: at quam celebres culinae sunt, quanta circa nepotum focos <se> iuventus premit! [24] Transeo puerorum infelicium greges quos post transacta convivialiae cubiculi contumeliae expectant; transeo agmina exoletorum per nationes coloresque discripta ut eadem omnibus levitas sit, eadem primae mensura lanuginis, eadem species capillorum, ne quis cui rectior est coma crispulis misceatur; transeo pistorum turbam, transeo ministratorum per quos signo dato ad inferendam cenam discurritur. Di boni, quantum hominum unus venter exercet!*

¹⁰⁶ Sen. *epist.* 95.25 *Quid? tu illos boletos, voluptarium venenum, nihil occulti operis iudicas facere, etiam si praesentanei non fuerunt? Quid? tu illam aestivam nivem non putas callum iocineribus obducere? Quid? illa ostrea, inertissimam carnem caeno saginatam, nihil existimas limosae gravitatis inferre? Quid? illud sociorum garum, pretiosam malorum piscium saniem, non credis urere salsa tabe praecordia? Quid? illa purulenta et quae tantum non ex ipso igne in os transferuntur iudicas sine noxa in ipsis visceribus extingui? Quam foedi itaque pestilentesque ructus sunt, quantum fastidium sui exhalantibus crapulam veterem! scias putrescere sumpta, non concoqui; un cenno al passo in Allegri, *I damna*, cit., pp. 51 sg.*

¹⁰⁷ Gourévitch, *Le menu*, cit., p. 314.

¹⁰⁸ Cfr. ad esempio *benef.* 4.39.3; *epist.* 86.11.

certamente sfigurato nell'oraziana *cena dubia*, e che Seneca afferma di aver ascoltato da un discorso altrui (*in sermone*)¹⁰⁹. La movenza introdotta da *memini* mi sembra un dettaglio su cui vale la pena soffermarsi. La satira 2.4 di Orazio, con i precetti culinari raccontati da Cazio, potrebbe essere un riferimento importante per quanto riguarda la paradossale elaborazione di un sistema culinario dottrinale. Ancora, un altro elemento caratterizzante del resoconto di Cazio potrebbe rappresentare il retroterra per comprendere l'elemento del ricordo dell'aneddoto senecano. Sin dall'inizio della Satira, Cazio sembra evidenziare la preoccupazione del ricordare i precetti appresi dall'anonimo maestro, ed espressioni come *ponere signa* [...] *cuncta tenerem* [...] *ipsa memor praecepta* mettono bene in evidenza questo tentativo reiterato di «fissare qualcosa nella mente»¹¹⁰. Per di più, per due volte è impiegato l'imperativo *memento*, in prima istanza messo in bocca a Cazio, che esorta a ricordare di mettere sulla tavola le uova di forma allungata con un'ironica reminiscenza, come nota Classen¹¹¹, della poesia didattica e protrettica: vv. 12-14 *longa quibus facies ovis erit, illa memento / ut suci melioris et ut magis alba rotundis, / ponere*, e una seconda volta impiegato da Orazio, per ricordare all'altro di condurlo con sé, alle prossime lezioni del maestro-filosofo: vv. 88-89 “*docte Cati, per amicitiam divosque rogatus / ducere me auditum, perges quocumque, memento*”. Il *memini* senecano potrebbe essere un ironico rovesciamento dell'esasperato tentativo da parte di Cazio di fissare nella memoria gli insegnamenti e le dottrine gastronomiche, descrivendo prima il piatto come era stato raccontato e poi dando voce a un io diatribico che rivendica ed esaspera la necessità di mescolare e servire insieme cibi differenti tra di loro. Se la mnemotecnica di Cazio può trovare qui un riuso in termini di distorsione paradossale, l'impiego di *memini* da parte di Seneca per citare gli insegnamenti del suo maestro Attalo in *epist.* 108 e per due volte le citazioni dell'amico Cinico Demetrio¹¹² svela più chiaramente come tale formula rappresenti qui la memoria di un insegnamento che si fa però portavoce di una nuova educazione basata sui precetti alimentari, come nel caso di Cazio, ma, come vedremo, con una polemica moralistica che è invece assente nella satira 2.4. Per offrire un'ulteriore suggestione oraziana, vorrei mettere in evidenza il dettaglio del *sermo* da cui Seneca avrebbe appreso

¹⁰⁹ Sen. *epist.* 95.26 *Memini fuisse quondam in sermone nobilem patinam in quam quidquid apud lautos solet diem ducere properans in damnum suum popina congesserat: veneriae spondylique et ostrea eatenus circumcisa qua eduntur intervenientibus distinguebantur techini totam destructique sine ullis ossibus nulli constraverant*. Segue l'ironico commento: § 27 *Piget esse iam singula: coguntur in unum sapores. In cena fit quod debebat ventre: expecto iam ut manducata ponantur*; sulla «correlazione tra le *Epist.* 90 e 95 a proposito della nascita e degenerazione della tecnica culinaria, dai primi mulini e forni fino ai manicaretti dell'età neroniana», si legga Costa, *Dall'imitazione*, cit., p. 237 e *passim*.

¹¹⁰ Sullo sforzo di memoria di Cazio, si veda Classen, *Horace*, cit., p. 336.

¹¹¹ Cfr. *Ibidem*.

¹¹² Sen. *epist.* 108.3 *Haec nobis praecipere Attalum memini*; *epist.* 110.14 *Attalum memini cum magna admiratione omnium haec dicere: “diu” inquit “mihi inposuere divitiae”* [...]; *prov.* 5.5 *Hanc quoque animosam Demetri fortissimi viri uocem audisse me memini*; *nat.* 4a *praef.* 7.1 *Demetrium egregium virum memini dicere cuidam libertino potenti facilem sibi esse ad divitias viam, quo die paenituisset bonae mentis*.

l'aneddoto sulla *nobilis patina*. Certamente il termine indica qui un discorso noto, una diceria, ma si può forse ipotizzare che dietro alla parola *sermo*, proprio per l'individuazione di un retroterra oraziano nel passo, Seneca potesse alludere anche alla satira proprio come l'aveva definita Orazio¹¹³, quasi ad accennare a una composizione satirica immaginaria in cui fosse stato narrato l'episodio della ripugnante portata. In questo modo, Seneca giocherebbe acutamente con il significato di *sermo*, da una parte per spiegare la fonte della sua descrizione, peraltro piuttosto vaga, dall'altra evocando l'opera satirica oraziana, a guisa di una σφραγίς sulla propria descrizione gastronomica¹¹⁴.

L'Epistola 122, sull'importanza di svolgere una vita in sintonia con i dettami stabiliti dalla natura, presenta una vivace polemica contro coloro che *retro vivunt*, che vivono cioè a rovescio, seguendo abitudini stravaganti che sono in forte contrasto con le leggi naturali. In particolare, attraverso toni sarcastici, direi satirici, piuttosto marcati, è presa di mira la consuetudine di molti giovani di vivere di notte, dormendo durante il resto della giornata. Nella colorita descrizione del nottambulo Acilio Buta, Seneca afferma che è prerogativa della gente dedita ai piaceri far parlare di sé, impiegando l'espressione *esse in sermonibus*: § 14 *praeterea luxuriosi vitam suam esse in sermonibus dum vivunt volunt*. Nello spiegare che i *luxuriosi* compiono azioni stravaganti proprio per suscitare clamore, Seneca, appena dopo, formula la tipica movenza satirica del bollare una tipologia umana viziosa, additando prima quelli che erodono il proprio patrimonio, poi quelli che possiedono un'amante: *multi bona comedunt, multi amicas habent* [...]. Anche in questo caso, nel tratteggiare un bozzetto polemico dalle movenze satiriche, con l'affermare che i *luxuriosi* letteralmente «vogliono essere protagonisti delle dicerie», l'impiego del termine *sermones* potrebbe forse alludere al significato di «satira» secondo la concezione oraziana. Seneca, con ironica ambiguità, glosserebbe il termine *sermo*, che implicherebbe sia la chiacchiera comune, di cui i *luxuriosi* si compiacciono, ma anche un'ironica azione meta-letteraria con cui gli stessi nottambuli si ascrivono al genere letterario che per eccellenza castiga il *vitium*.

Per quanto riguarda la risposta dell'*adversarius fictus*, dal § 27, una serie di precetti espressi con i congiuntivi esortativi esprimono l'idea della giusta esecuzione della ricetta culinaria, esasperando i concetti di 'ammasso' e di 'miscuglio': *omnia semel et in eundem saporem versa ponantur. Quare ego ad unam rem manum porrigam? pluri veniant simul, multorum ferculorum ornamenta coeant et cohaereant* [... 28] *pariter sint quae disponi solent, uno iure perfusa; nihil intersit; ostrea echini, spondyli, nulli perturbati concoctique ponantur*. L'idea che la *varietas* sia qui interpretata alla stregua di un precetto filosofico-gastronomico è anche confermata, a mio parere, dall'affermazione della *vox* diatribica presente al § 28. Nell'ottica del ghiotto-

¹¹³ Cfr. la definizione di *epist.* 2.2.60.

¹¹⁴ «If Seneca, as a moralist, can sometimes be called a 'satirist', it is because he is always at heart the concerned and involved philosopher, whose main purpose (despite any of his own issues) is to teach and motivate others», Richardson-Hay, *Dinner*, cit., p. 74.

ne leggiamo infatti che le pietanze non erano certamente servite per essere messe in mostra (*ostendi*) quanto piuttosto per essere date alla coscienza (*conscientiae dari*), nel senso, come credo, di offrire una consapevolezza-conoscenza gastronomica nel riconoscere i sapori¹¹⁵, laddove l'ordine impartito poco dopo di *uno iure perfundere*, con il gioco di parole sotteso ai due significati di *ius* «diritto» e «brodo»¹¹⁶ mi pare esasperare ancora la rappresentazione di un sapere gastronomico, regolato da vere e proprie leggi: § 28 *sciant protinus hi qui iactationem ex istis peti et gloriam aiebant non ostendi sed conscientiae dari*. Per quanto riguarda l'io diatribico, il discorso si apre con l'affermazione "*gravest luxuriari per singula*". Un epigramma di Marziale in cui ad Apicio è associata proprio l'azione di *luxuriari* (2.89.5-6 *Quod vomis, Antoni: quod luxuriaris, Apici / quod fellas, vitium dic mihi cuius habes?*), se non ci autorizza a pensare che il racconto sulla cena a base di piatti mescolati avesse per protagonista proprio il famoso ghiottone, suggerisce, a mio avviso, il legame tra la figura di Apicio e la distorsione di un sistema educativo – poco prima, nell'epistola, si era parlato dell'abbandono degli studi liberali e dello svuotamento delle scuole – che diviene ora gastronomico. Se già Orazio lasciava che Cazio illustrasse una precettistica culinaria che si avvaleva di un accuratissimo lessico filosofico, tuttavia, come è stato ampiamente sottolineato, gli insegnamenti di Cazio sembrano rifarsi a una rustica semplicità, una tipologia di cucina in cui si presta attenzione anzitutto all'igiene e al risparmio. Come afferma Gowers «Catius' gastronomic system has no place in the simple/luxurious opposition so common in Latin moralizing (illustrated, for example, by Ofellus' speech in 2.2)¹¹⁷». L'operazione di Seneca, invece, come ritengo, da una parte guarda al sistema dottrinale alimentare stabilito da Cazio, che riferisce precetti culinari come se fossero insegnamenti filosofici e codifica dunque un sistema educativo alimentare. Dall'altra però, sulla scia del moralismo tradizionale, Seneca non può che tratteggiare i contorni di un neo-insegnamento che non solo diffonde norme alimentari, ma leggi in totale discordanza con gli ideali di semplicità e austerità, che caratterizzano invece gli antichi. Seneca ripristina la dicotomia moralistica tradizionale tra il lusso dei contemporanei e l'*austeritas* dei *maiores*, e, focalizzandosi sull'elemento più rappresentativo di tale polarità – il cibo – intravede nella dot-

¹¹⁵ «Conscience gastronomique», traduce H. Noblot, «cultura gastronomica» G. Monti. Non sono d'accordo con Bellincioni, *Lucio Anneo Seneca*, cit., pp. 267 sg., che interpreta *conscientia* nel «senso per Seneca consueto di "coscienza morale"; tanto più forte è naturalmente l'ironia che deve risultare da una "coscienza" così caricaturalmente concepita al modo dei gaudenti»; mi pare che intendere *conscientia* nel senso di «sapere gastronomico» non infici l'ironico gioco di parole sotteso nell'espressione appena successiva *uno iure*, in cui *ius* significa sia «diritto» che «brodo, minestra», ma che anzi acuisca il sarcasmo della rappresentazione di un'*ars culinaria*, in cui imparare regole e leggi, appunto.

¹¹⁶ Per il gioco di parole, si veda Cic. *Verr.* 2.1.121.3 *Negabant mirandum esse ius tam nequam esse verrium*; Varro *Rust.* 3.17.4 *Sic hos piscis nemo cocus in ius vocare audet*; Petron. *Sat.* 35.7 "*Suadeo*" *inquit Trimalchio "cenemus; hoc est ius cenae"*; come nota Bellincioni, *Lucio Anneo Seneca*, cit., p. 268, vicino al nostro passo sembra però essere Plaut. *Cist.* 472 *Similest ius iurandum amantum quasi ius confusium*, con cui sarà da mettere in rapporto la locuzione *omnia iura confundere* e ancora Plaut. *Most.* 277 *Una multa iura confudit cocus*; sul *pun*, cioè il «gioco di parole», Gowers, *The loaded*, cit., p. 77 e note 98 e 99.

¹¹⁷ Cfr. Gowers, *The loaded*, cit., p. 136.

trina della *varietas* il nuovo sistema educativo dei giovani, che bene poteva avvalersi della figura di Apicio come del mentore più importante.

Proprio per questo dualismo stabilito tra antichità-modernità, in cui la dannosa *varietas* alimentare rappresenta l'elemento di discriminazione profondo, la *cena dubia* oraziana può certamente aver rappresentato un retroterra fondamentale per l'epistola 95. Laddove Cazio non incarna nessuna tipologia in contrasto con la corruzione dei costumi contemporanea, Ofello può rappresentare invece il baluardo di una moralità austera e integerrima. Afferma Citti: «è questo l'ideale di Ofello [...] che illustra *quae virtus et quanta boni, sit vivere parvo*, e biasima i cibi lussuosi di importazione, la ricerca di piatti particolari, il pavone, triglie enormi, il rombo, non per la loro prelibatezza, ma solo perché prescritti dall'ultima moda»¹¹⁸.

Nell'epistola 95, al § 18, Seneca inserisce un breve confronto con la salubrità degli antichi¹¹⁹, immuni dai peccati di *luxuria* e quindi non bisognosi di ricorrere agli strumenti della medicina (*quid alios referam innumerabiles morbos, supplicia luxuriae? [...] itaque nihil opus erat tam magna medicorum suppellectile nec tot ferramentis atque pudixibus*). Anche Celso, nel proemio al *De medicina*, negava per gli antichi la pratica delle arti mediche¹²⁰. Celso imputava l'inizio di tale pratica a un maggiore impegno profuso nella *litterarum disciplina*, che, come commenta in seguito, ha un effetto benefico sulla mente, ma trascura la cura del corpo. Diversamente, nella visione senecana, lo sviluppo delle arti mediche è associato a una sempre crescente diffusione della *luxuria*, che, raffigurata numerose volte in personificazione, è soprattutto dotata di una sorprendente capacità evolutiva e inventiva. I *maiores* vengono descritti non ancora fiaccati dalle *deliciae*, con l'espressione tecnica per il languore vizioso *se delicis solverant*, ed ancora capaci sia di comandare sia, allo stesso tempo, di prestare servizio a sé stessi. Alla snervante e insana debilitazione dei corpi dei *luxuriosi*, si contrappone dunque la tempra degli antichi, che irrobustivano il corpo con il lavoro e la fatica fisica (*corpora opere ac vero labore durabant*). Ancora, i *maiores* vengono ritratti sfiniti dalla corsa, dalla caccia e dai lavori sui campi, pronti a consumare un cibo che, per la sua semplicità, potesse essere apprezzato solo da un affamato. Ritengo che il breve affresco sugli antichi, in un contesto in cui la polemica gastronomica si intreccia con un breve trattato sulla storia della medicina, intesa come sviluppo involutivo degli strumenti di contrasto alla *luxuria*, celi in filigrana il ricordo dell'inizio della satira di Ofello. Il rustico protagonista della satira infatti, all'avvio della lunga riflessione sul *parvo vivere*, si sofferma sul giusto modo per potere fruire dei vantaggi e dei benefici di una vita sobria, a cominciare dal cibo. Come già ampiamente evidenziato, il concetto a lungo ribadito dalla predicazione epicurea e dalla diatriba della gradevolezza del cibo, in dipendenza dalla capacità di assecon-

¹¹⁸ Citti, Orazio, cit., p. 23.

¹¹⁹ Sen. *epist.* 95.18 *Corpora opere ac vero labore durabant, aut cursu defatigati aut venatu aut tellure versanda; excipiebat illos cibus qui nisi esurientibus placere non posset.*

¹²⁰ Cels. 1 *praef.* 5.5 *Ergo etiam post eos, de quibus re<t>tuli, nulli clari uiri medicinam exercuerunt, donec maiore studio litterarum disciplina agitari coepit; quae ut animo praecipue omnium necessaria, sic corpori inimica est.*

dare lo stimolo della fame, è esposto da Ofello dal verso 14: *cum labor extuderit fastidia* [...].

In questo caso, nel quadro di salubrità e austerità disegnato dal rustico, è la fatica a stimolare la vera fame, che, seguendo una precisa tradizione che abbiamo definito socratica, diviene così capace di rendere appetibile qualsiasi cibo¹²¹. La fatica è associata da Ofello alle attività fisiche tipicamente romane – la caccia e l’equitazione – in contrasto con la mollezza degli sport greci: la palla o il lancio del disco. L’insistenza sul concetto di fatica è espressa dai termini *lassus*, *fatigo*, *labor*, e, come notato anche nel passo senecano, i *maiores* sono raffigurati spossati dalla corsa, la caccia o il lavoro nei campi, con l’affermazione *corpora opere ac vero labore durabant* e l’impiego di *labor*, *duro* e *defatigatus*, a evidenziare lo sforzo fisico e la fatica che ne consegue. A concludere il rapido affresco, Seneca inserisce il dettaglio del pasto tanto frugale che può inevitabilmente piacere solo a chi è affamato, così come Ofello, dopo il paragone tra gli sport romani e greci, esorta a disprezzare il *cibus vilis* da digiuni, quando la fatica scaccia via ogni schizzinosità.

Orazio, nell’epistola indirizzata a Lollio¹²², tra i suggerimenti sul comportamento da tenere nei confronti del proprio *patronus*, profila una situazione in cui l’amico-protettore desideri dedicarsi alla caccia. Il paragone formulato è quello con i mitici fratelli Anfione e Zeto, l’uno dedito alla musica e l’altro austero cacciatore. Al contesto venatorio, è qui associato un cibo – i *pulmenta* – da condividere fraternamente con l’amico, e che, soprattutto, si è guadagnato con la fatica (1.18.48 *cenes ut pariter pulmenta laboribus empta*). La caccia è ancora descritta come un’attività *sollemnis*, cioè tradizionale per gli uomini romani, di beneficio per la salute psicofisica, con ancora un riferimento alla corsa. L’affinità con il contesto della satira 2.2 è d’altronde garantita dalla tematica medica, legata a doppio filo con l’involuzione alimentare dei romani. Come afferma Ofello a versi 70-71, il primo vantaggio di un regime di vita frugale, con l’espressione *victus tenuis*¹²³, è proprio quello di ottenere una buona salute fisica: *accipe nunc, victus tenuis quae quantaque secum / adferat. In primis valeas bene. L’esca simplex*, che bene si adatta allo stomaco (73 *quae simplex olim tibi sederit*), è contrapposta alle nocive *variae res*. Ancora, nell’epistola 95¹²⁴, dopo lo spaccato sulla salubrità degli antichi, Seneca giunge alla riflessione che le numerose malat-

¹²¹ Hor. *serm.* 2.2.9-15 *Leporem sectatus equove / lassus ab indomito vel, si Romana fatigat / militia adsuetum graecari – seu pila velox molliter austerum studio fallente laborem, / seu te discus agit, pete cedentem aera disco: cum labor extuderit fastidia, siccus, inanis / sperne cibum vilem.*

¹²² Hor. *epist.* 1.18.44-52 *Tu cede potentis amici / lenibus imperiis, quotiensque educet in agros / Aetolis onerata plagis iumenta canesque, / surge et inhumanae senium deponere Camenae, / cenes ut pariter pulmenta laboribus empta; / Romanis sollemne viris opus, utile famae / vitaeque et membris, praesertim cum valeas et / vel cursu superare canem vel viribus aprum / possis.*

¹²³ Sul *victus tenuis* «modus tra l’opulenza corruttrice e la sordidezza», utile Giancarli, *La filosofia*, cit., pp. 41 sgg.

¹²⁴ Sen. *epist.* 95.19 *Necesse est itaque inter se tam diversa dissideant et hausta male digerantur aliis alio nitentibus. Nec mirum quod inconstans variusque ex discordi cibo morbus est et illa ex contrariis naturae partibus in eundem ventrem redundant. Inde tam novo aegrotamus genere quam vivimus.*

tie che affliggono i contemporanei sono la conseguenza dei *multa fercula*, cioè della grande quantità dei cibi consumati¹²⁵.

Con un *topos* su cui ritornerò tra breve, la *luxuria* personificata, descritta come devastatrice di terre e di mari, mescola i cibi destinati a passare una sola gola, con una chiara contrapposizione tra la quantità e la diversità dei cibi e la singolarità dell'organo recettivo (§ 19 *vide quantum rerum per unam golam transiturarum permisceat luxuria, terrarum marisque vastatrix*). La ragione del male, secondo il filosofo, risiede proprio nell'eterogeneità dei componenti dei singoli piatti, che crea effetti opposti tra di loro, ostacolando, in questo modo, la digestione. Il verbo impiegato per spiegare l'effetto discordante tra alimenti tanto diversi è *dissideo*, inteso nel suo significato di «non andare d'accordo» e che si contrappone idealmente ed etimologicamente all'azione del *sedere*, cioè dell'asstarsi sullo stomaco, che Ofello attribuisce al cibo semplice. Nell'epistola 2.2, come ho già evidenziato, Seneca, consiglia il giusto nutrimento intellettuale tramite la lettura di un esiguo numero di autori scelti, con l'impiego del verbo *sedeo* proprio per indicare la stabilità, la perfetta adesione che gli insegnamenti debbono raggiungere nell'*animus*¹²⁶.

3. L'inarrestabile caccia della golosa *luxuria*. Il modello della menippea varroniana

Rimanendo focalizzati ancora sull'epistola 95, credo sia necessaria un'ulteriore parentesi¹²⁷, per chiarire meglio il senso dell'azione venatoria della *luxuria* personificata, definita *terrarum marisque vastatrix*, e descritta come asservita alla gola, per la quale si ingegna a mescolare tanti cibi insieme¹²⁸. Vale la pena partire dall'epiteto *vastatrix*, di conio senecano e *hapax*, modellato, credo, sul virgiliano *vastator*, che è riferito in *Aen.* 9 771-772 ad *Amycus*, compagno di Enea: *inde ferarum / vastatorem Amycum*. Dopo Virgilio, la parola sarà impiegata più comunemente per indicare l'effetto devastatore delle bestie selvagge¹²⁹, e, come nota Hardie, in questo caso «the

¹²⁵ Cfr. Val. Max. 9.1.1 in cui Sergio Orata, l'inventore del riscaldamento termale, non si faceva mancare una mensa in cui abbondasse la *varietas ferculorum*: *Idem, videlicet ne gulam Neptuni arbitrio subiectam haberet, peculiaris sibi maria excogitavit* (scil. *Sergius Orata*), *aestuariis intercipiendo fluctus pisciumque diversos greges separatim molibus includendo, ut nulla tam saeva tempestas inciderit, quae non Oratae mensae varietate ferculorum abundarent*.

¹²⁶ Sen. *epist.* 2.2 *Certis ingenis inmorari et innutririi oportet, si velis aliquid trahere quod in animo fideliter sedeat*.

¹²⁷ Sen. *epist.* 95.19 *Vide quantum rerum per unam gulam transiturarum permisceat luxuria, terrarum marisque vastatrix*.

¹²⁸ Sul motivo delle ricerche alimentari del lusso in Seneca, rimando a Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, cit., p. 116 sg.; si vedano le pp. 200 sgg. per quanto riguarda la presenza del motivo in Plinio il Vecchio.

¹²⁹ Si veda ad esempio Ov. *Met.* 9.191-192 *Nec mihi centauri potuere resistere, nec mi / Arcadiae vastator aper*; per un commento *ad locum.*, cfr. Ph. Hardie, *Virgil. Aeneid Book IX*, Cambridge University press, Cambridge 1994, p. 237.

effects of Amycus as hunter are similar to those of the beasts that he hunts»¹³⁰. È tanto più interessante dunque il fatto che Seneca sembri sviluppare una variazione sulla parola virgiliana, modellando sulla *luxuria*-cacciatrice, lo stesso epiteto di ferinità assegnato ad *Amycus*-cacciatore. L'ironia è data dal fatto che la *luxuria*, come l'epistola 95 mostrerà in seguito, è a caccia non tanto di bestie selvagge, ma di più mansueti pavoni, ostriche, ricci e conchiglie.

Il lessico della caccia e della ricerca¹³¹, associato all'azione devastatrice della *luxuria* in campo gastronomico, trova un primo confronto anzitutto con una menippea varroniana, di cui abbiamo già discusso nel capitolo V. Nel sesto libro delle *Notti Attiche*, Gellio cita un secondo frammento della menippea Περί ἐδεσμάτων¹³²:

NA 6.16 *praef.* 1-7

[1] M. Varro in satura, quam Περί ἐδεσμάτων inscripsit, lepide admodum et scite factis versibus cenarum ciborum exquisitas delicias comprehendit. [2] Nam pleraque id genus, quae helluones isti terra et mari conquirunt, exposuit inclusitque in numeros senarios. [3] Et ipsos quidem versus, cui otium erit, in libro, quo dixi, positos legat; [4] genera autem nominaque edulium et domicilia ciborum omnibus aliis praestantia, quae profunda ingluvies vestigavit, quae Varro obprobans exsecutus est, haec sunt ferme, quantum nobis memoriae est: [5] pavus e Samo, Phrygia attagena, grues Melicae, haedus ex Ambracia, pelamys Chalcedonia, muraena Tartesia, aselli Pessinuntii, ostrea Tarenti, petunculus * * *, helops Rhodius, scari Ciliaces, nuces Thasiae, palma Aegyptia, glans Hiberica. [6] Hanc autem peragrantis gulae et in sucos inquirentis industriam atque has undique vorsum indagines cuppediarum maiore detestatione dignas censebimus, si versus Euripidi recordemur, quibus saepissime Chrysippus philosophus tamquam edendi * * * repertas esse non per usum vitae necessarium, sed per luxum animi parata atque facilia fastidientis per improbam satietatis lasciviam. [7] Versus Euripidi adscribendos putavi: ἐπεὶ τί δεῖ βροτοῖσι πλὴν δυεῖν μόνον, / Δήμητρος ἀκτῆς πώματός θ' ὑδρηχόου, / ἄπερ πάρεστι καὶ πέφυχ' ἡμᾶς τρέφειν; / ὧν οὐκ ἀπαρκεῖ πλησμονή, τρυφή δέ τοι / ἄλλων ἐδεστῶν μηχανὰς θηρώμεθα.

Gellio descrive la satira come un'opera in versi composta con umorismo ed elegante fattura (*lepide admodum et scite*). L'argomento sarebbero quindi state le «ghiottonerie prelibate delle mense e dei cibi» (*cenarum ciborum exquisitas delicias comprehendit*), ed è subito chiarita quanta importanza dovesse costituire l'elemento moralistico della caccia ai cibi esotici che i ghiottoni, qui chiamati *helluones*, conducono attraverso posti lontani, sondando mari e terre: *Nam pleraque id genus, quae helluones isti terra et mari conquirunt, exposuit inclusitque in numeros senarios*. Il verbo *conquiro* implica sia un'accezione di «ricerca per raccogliere oggetti», ma an-

¹³⁰ Cfr. Hardie, *Virgil*, cit., p. 237.

¹³¹ Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, cit., p. 201 si sofferma genericamente sul valore negativo del lessico relativo alla ricerca: «i termini necessari della ricerca (*petere, exquirere*), indicando azioni volute dalla *luxuria* e dalla *avaritia* e tendenti alla loro irragionevole soddisfazione, acquistano una connotazione fortemente negativa».

¹³² Sulla menippea Περί ἐδεσμάτων, cfr. *supra* p. 269 nota 363; sul fr. 403 C., si veda Hense, *Eine Menippea*, cit.; Cèbe, *Varron. Satires Ménippées*, vol. X, cit., pp. 1693 sgg.

che di caccia. Il verbo poteva essere verosimilmente essere stato impiegato da Varro nella satira, in ironico riferimento ai cibi, poiché, nel *De lingua latina*, lo ritroviamo a indicare la ricerca di fogge di nuovi suppellettili¹³³. Ancora, nel *De lingua latina*, il verbo è riferito all'azione dei questori, che ricercavano i soldi pubblici e le azioni criminose¹³⁴.

Gellio si accinge a elencare, per quanto gli conceda la memoria, i cibi con i rispettivi *loci* di provenienza, delineando una 'geografia della *luxuria*', che Varrone descrive con atteggiamento di riprovazione. Il tono polemico e l'intento moralistico è assicurato sia dalle immagini impiegate, su cui torneremo tra breve, sia dal verbo *obprobo*, usato dallo stesso Gellio per descrivere l'atteggiamento di rimprovero tenuto da Catone, nei confronti del tribuno Marco Celio¹³⁵.

«Le varietà, i nomi e i luoghi di provenienza dei cibi più famosi» vengono ricercati dalla personificazione della *gula*, qui definita *profunda*, con l'impiego del verbo *vestigio*, normalmente usato per la vera e propria indagine di tracce di persone o di animali. Dopo l'elenco dei cibi e delle rispettive provenienze, è l'*industria*, cioè l'operosità, a caratterizzare la *gula*, ora descritta nell'azione di peregrinare e poi ancora di investigare i sapori, questa volta con il verbo *inquiro*, e il termine *sucus*, significativamente presente anche in contesti satirici luciliani e oraziani¹³⁶. Dopo *vestigio*, l'impiego di un lessico tecnico della caccia è ancora confermato dalle *undique vorsum indagines cuppediarum*, ovvero la ricerca figurata di prelibatezze da ogni parte, ma che, secondo il primo significato di *indago*, richiama proprio l'accerchiamento delle prede, da parte dei cacciatori, mediante reti. Vale la pena soltanto menzionare fugacemente che anche Sallustio, per descrivere la dissolutezza dei *mores* romani, nel *Bellum Catilinae*, impiega l'immagine della ricerca del vitto «per terra e per mare» (13.3 *vescendi causa terra marique omnia exquirere*), laddove l'intero capitolo dimostra di ispirarsi al discorso di Ἀπετή nell'*Apologo di Eracle al bivio* di Prodicio di Ceo, narrato da Senofonte.

Al termine della citazione, Gellio ritiene di inserire una citazione da un'ignota tragedia di Euripide¹³⁷, che era impiegata «molto spesso» anche da Crisippo, nel trattare i medesimi temi (*si versus Euripidi recordemur, quibus saepissime Chrysippus philosophus tamquam edendi*), e in cui, oltre al motivo dei cibi che sono a naturale disposizione dell'uomo, è di nostro interesse la presenza del verbo della caccia *θηρεῖω*, qui impiegato in relazione alla *τροφή*, che spinge a ricercare le invenzioni di

¹³³ Varro *ling.* 9.16 *Et tantum inter duos sensus interesse volunt, ut oculis semper aliquas figuras supellectilis novas conquirant, contra auris expertis velint esse?*

¹³⁴ Ivi, 5.81 *Quaestores a quaerendo, qui conquirerent publicas pecunias et maleficia.*

¹³⁵ Gell. 1.15.10 *Idem Cato in eadem oratione eidem M. Caelio tribuno plebi vilitatem obprobrans non loquendi tantum, verum etia.*

¹³⁶ Cfr., ad esempio, Hor. *serm.* 2.4.70; 2.8.46; Lucil. 945 M.

¹³⁷ Eur. fr. 892 N.²: sul frammento, che un tempo si riteneva provenire dal *Telefo*, si veda C. Preiser, *Euripides. Telephos. Einleitung, Text, Kommentar*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2000, pp. 550 sg.; nota 1456. Come nota Hense, *Eine Menippea*, cit., pp. 11 sg.; 17 sg., Gellio doveva trovare la citazione di Euripide già nel contesto della *menippea* varroniana, dove i versi comparivano insieme al nome di Crisippo.

nuove portate (τρυφῆ δέ τοι / ἄλλων ἐδεστών μηχανὰς θηρώμεθα). Berti, nel già citato studio sugli aspetti del moralismo lucaneo¹³⁸, mette in luce come Lucano abbia trovato ispirazione nel passo di Euripide, per la composizione dei versi 343-381, inseriti «a commento dell'episodio della sete» (libro IV), dove peraltro, come si ricorderà, è ripresa la *sententia* senecana dell'epistola 119.4 *ambitiosa non est fames* (v. 476 *ambitiosa fames*). Lo studioso ricostruisce attentamente i canali attraverso cui Lucano poteva essere venuto in contatto dei versi, tracciando con perizia la storia del frammento di cui si appropriarono «predicatori e moralisti» e, oltre ad Ateneo, Plutarco e Stobeo¹³⁹, mi preme notare come gli ultimi due versi del brano citato da Gellio, con qualche variazione, siano citati anche da Telete, nel frammento 6 Περὶ περιστάσεων¹⁴⁰, dove si esorta ad assecondare le circostanze, alla stregua dei marinai. La τρυφή, che poco prima era opposta a un'esistenza «dolce e salutare» (p. 53.5-6 Hense ἀρκεί γὰρ ταῦτα καὶ εἰς τὸ προσηνώς καὶ εἰς τὸ ὑγιεινῶς, ἐὰν μὴ τις τρυφᾶν βούληται), trova dunque una paradigmatica rappresentazione nei versi euripidei τρυφῆ δέ τοι / πολλῶν ἐδεστών μηχανὰς θηρεύομεν (fr. 892 N.², 4-5). Musonio Ruffo, nella diatriba 9, in cui è sviluppato il motivo diatribico di confutare i presunti *incommoda* dell'esilio, cita ancora due versi dalla medesima tragedia (fr. 892 N.², 1-3)¹⁴¹, e già Hense¹⁴² nota come, nel frammento di Telete, la protasi ἐὰν μὴ τις τρυφᾶν βούληται, a preambolo di una prima citazione euripidea dalle *Supplici*¹⁴³, sia non soltanto affine alla dichiarazione di Musonio ἄν μὴ βουλώμεθα τρυφᾶν, che introduce la citazione di Euripide, ma anche a un'affermazione del filosofo cinico protagonista del dialogo pseudoluciano *Cynicus*: 10.4 εἰ μὴ τις ἐθέλοι τρυφᾶν.

¹³⁸ Berti, *Aspetti*, cit., pp. 116 sg.

¹³⁹ Athen. 4.158e, unico a citare, insieme a Gellio, tutti e cinque i versi euripidei; Plut. *De Stoic. rep.* 1043e; 1044b; 1044f; Berti, *Aspetti*, cit., pp. 118 sgg.; Stob. 3.3.34.

¹⁴⁰ Teles fr. 6, p. 53.9-12 Hense οὐδὲ ἐν στρωμνῆς μαλακότητι. οὐκ ἀηδῶς γὰρ Εὐριπίδης ἔτρυφῆ δέ τοι / πολλῶν ἐδεστών μηχανὰς θηρεύομεν.

¹⁴¹ Muson. fr. 9, p. 45.5-9 Hense καὶ γὰρ οὐδὲ δεόμεθα πολλῶν, ἂν μὴ βουλώμεθα τρυφᾶν. ἔπει τί δέϊ βροτοῖσι πλὴν δυοῖν μόνον, / Δήμητρος ἀκτῆς πώματός θ' ὑδρηχόου, / ἄπερ πάρεστι καὶ πέφυχ' ἡμᾶς τρέφειν; ma cfr. anche Berti, *Aspetti*, cit., pp. 117 sg. nota 22, dove si afferma che anche nel fr. 18a Περὶ τρυφῆς, p. 97.3 sg. Hense ἡμεῖς δὲ τέχνας καὶ μηχανὰς ποικίλας ἐπινοοῦμεν, ὥστε τὴν ἐδωδὴν τῆς τροφῆς ἐφηδύνειν καὶ τὴν κατάποσιν κολακεύειν μειζόνως si sviluppano i medesimi concetti euripidei e che anche, nella frase precedente ἀρκούμενα τοῖς παραπεσοῦσι καὶ πλησμονὴν θηρώμενα μόνον «la memoria lessicale del passo euripideo sembra agire ancor più in profondità»; O. Hense, *C. Musonii Rufi Reliquiae*, Teubner, Lipsiae, 1905, p. 45.7 pensa a Bione, come fonte comune per entrambi Telete e Musonio e sostiene inoltre la priorità del Boristenita, rispetto a Crisippo, per quanto riguarda la citazione dei versi in questione; tuttavia, sulla scorta di Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 472 sg., la dipendenza del frammento 6 di Telete da Bione non può essere considerata certa e inoltre, come ritiene anche Berti, *Aspetti*, cit., p. 121 nota 37, sembrerebbe più probabile supporre che fosse stato Crisippo a impiegare per primo i versi euripidei, nella sua predicazione contro il lusso alimentare; i Cinici e personalità come Telete, che si rifacevano all'ideale ascetico propugnato dallo stoicismo delle origini, avrebbero così ripreso da Crisippo l'abitudine di citare i versi euripidei in questione.

¹⁴² Hense, *C. Musonii*, cit., p. 45; si veda anche Fuentes González, *Les diatribes*, cit., p. 478.

¹⁴³ Teles fr. 6, p. 53.5 Hense ἀρκεί γὰρ ταῦτα καὶ εἰς τὸ προσηνώς καὶ εἰς τὸ ὑγιεινῶς, ἐὰν μὴ τις τρυφᾶν βούληται. οὐ γὰρ ἐν γαστρὸς βορᾷ / τὸ χρηστὸν εἶναι.

Mi pare sia dunque bene evidenziato il solido filo comune che lega la predicazione stoica *De victu simplici*¹⁴⁴, i frammenti diatribici e, a Roma, la satira menippea, la predicazione di Musonio, come anche Lucano, che tuttavia non cita Euripide direttamente. Vorrei qui inoltre ricordare che anche per Seneca, escluso dagli autori che citano o si rifanno ai versi di Euripide fr. 892 N.², è comunque attestato l'impiego di un florilegio epicureo che raccoglieva sentenze sui temi di povertà e ricchezza¹⁴⁵.

Come è stato già ampiamente evidenziato, la satira varroniana sul cibo, con le caratteristiche che ne possiamo ricavare, può vantare precisi antecedenti, a Roma come anche in Grecia, raggruppabili in un filone letterario che può definirsi 'gastronomico'. A Roma, Ennio aveva composto gli *Hedyphagetica*¹⁴⁶, opera di cui rimangono undici versi, tramandati da Apuleio, nell'*Apologia*, e in cui vengono descritti gli «innumerabili generi dei pesci» che il poeta aveva studiato con molta cura: *Q. Ennius hedyphagetica [a] versibus scripsit; innumerabilia genera piscium enumerat, quae scilicet curiose cognorat. paucos versus memini, eos dicam*. Come Gellio si giustifica della propria memoria, anche Apuleio confessa di ricordare solo pochi versi, e, dopo la citazione, aggiunge che nel poema veniva anche indicato il paese di provenienza dei pesci e il modo migliore per cucinarli: *ubi gentium quisque eorum, qualiter assus aut iurulentus optime sapiat*. Se non si trattava di una vera e propria traduzione, come è stato pure supposto, Ennio si sarà almeno ispirato agli Ἡδυπάθεια di Archestrato¹⁴⁷, un poemetto epico-didascalico gastronomico di età ellenistica, giuntoci frammentariamente, grazie alla testimonianza di Ateneo. Il poeta di Gela si prefigge di descrivere le ricette di cibi – soprattutto pesci – provenienti da luoghi disparati e personal-

¹⁴⁴ Cito qui il titolo della sezione degli *SVF* dedicata al vitto semplice, consigliato da Crisippo (3.705-715).

¹⁴⁵ Sul florilegio euripideo impiegato da Seneca, cfr. Barabino, *Seneca*, cit., in particolare le pp. 71 sgg., in cui si analizza la citazione euripidea di *epist.* 115.14; riporto qui le conclusioni: «si può, dunque, concludere che Seneca aveva a disposizione uno gnomologio περί πλοῦτου καὶ φιλαργυρίας, di origine antica (come prova il confronto della traduzione latina del fr. 324 N.² di Euripide con l'originale greco tramandato da Stobeo), molto simile a quello usato anche da Plutarco, Diodoro, Gregorio di Nazianzo e giunto fino a Stobeo», p. 77; si veda anche Setaioli, *Seneca*, cit., pp. 82 sgg.

¹⁴⁶ Cfr. *Apul. apol.* 39.1 *Q. Ennius hedyphagetica [a] versibus scripsit; innumerabilia genera piscium enumerat, quae scilicet curiose cognorat. paucos versus memini, eos dicam: Omnibus ut Clipea praestat mustela marina, / mures sunt Aeni, asp[e]ra ostrea plurima Abydi[mus]. / Mytilenae est pecten C<h>aradrumque apud Ambraciae sus. / Brundisii sargus bonus est; hunc, magnus si erit, sume. / apriculum piscem scito primum esse Tarenti; / Surrenti t<u> elopem fac emas, glaucumque apud Cumas. / quid scarum praeterii cerebrum Iovis paene sup[p]remi / (Nestoris ad patriam hic capitur magnusque bonusque) / melanurum, turdum, merulamque umbramque marinam. / polypus Corcyrae, caluaria pinguis <a>carnae, / purpura[m], mu[r]riculi, mures, dulces quoque echini. alios etiam multis versibus decoravit, et ubi gentium quisque eorum, qualiter assus aut iurulentus optime sapiat, nec tamen ab eruditibus reprehenditur, ne ego reprehendar, qui res paucissimis cognitae Graecae et Latine propriis et elegantibus vocabulis conscribo*. Sugli *Hedyphagetica* enniani, rimando a M. Bettini, *Studi e note su Ennio*, Giardini, Pisa 1979, pp. 55 sgg.; E. Degani, *Appunti di poesia gastronomica*, in *Prosimetrum*, cit., pp. 49 sgg.

¹⁴⁷ Per un'edizione recente di Archestrato di Gela, cfr. S. Douglas Olson e A. Sens, *Archestratos of Gela. Greek Culture and Cuisine in the Fourth Century BCE*, Oxford University Press, Oxford 2000; utile anche Degani, *Appunti*, cit.

mente visitati. Con Arcestrato, Ennio doveva condividere l'impostazione parenetico-didascalica, l'impianto periegetico con cui si indicano i *loci* di provenienza dei pesci, e infine il tono epico enfatico e allo stesso tempo scherzoso. Nel rispetto delle norme autoptiche, per cui si citano posti visti personalmente, l'originalità di Ennio è data dall'ambientazione e dai luoghi italici. È invece assente, come si ritiene, l'intento moralistico e polemico, che sembra invece caratterizzare la menippea di Varrone. Ancora un contesto satirico-gastronomico in cui compare l'elenco dei pesci migliori da mangiare, con i luoghi di provenienza¹⁴⁸, è quello della satira oraziana di Cazio, in cui però la polemica non è tanto incentrata sul lusso alimentare quanto sulla ricezione errata di precetti filosofici, distorti, in questo caso, fino alla paradossale compilazione di una nuova disciplina gastronomica. Oltre al passo dell'epistola 95, per i nostri fini è interessante notare come Seneca presenti svariati momenti 'περὶ ἐδεσμάτων', dal marcato guizzo satirico e che chiaramente si rifanno a una *topica* e a un retroterra moralistico, di cui abbiamo anche individuato i rapporti con la diatriba e che tanto chiaramente si coagula nel frammento della menippea.

Nella *Consolatio ad Helviam*, Seneca opera una disamina dei presunti *incommoda* che l'esilio sembra presupporre, sviluppando un motivo tradizionale alla diatriba, se, come sappiamo, una delle composizioni di Telete – il frammento 3 – è dedicata proprio all'esilio¹⁴⁹. Dal capitolo 10¹⁵⁰, per dimostrare che la *paupertas* non è un male (§ 1 *in qua [scil. paupertate] nihil mali esse*), è impiegato il motivo della scarsità dei bisogni che interessano l'uomo (*quantulum enim est quod in tutelam hominis necessarium est!*), e, con questo presupposto, le ricchezze che sembrano perdute, vengono ridefinite da Seneca *occupationes*, come formulando quella risemantizzazione paradossale che associa alla ricchezza il significato di povertà, individuata per le *Epistulae*, e ancora riallacciandosi al tema delle *divitiae* che rappresentano un ingombro, un impaccio: § 2 *Quod ad me quidem pertinet, intellego me non opes sed occupationes perdidisse*. Se, a inficiare il principio delle poche necessità presupposte dalla natura, intervengono «la follia dell'avarizia e del lusso», che letteralmente «sovvertono tutte le cose» (*omnia subvertere*), ecco la giustificazione per la lunga tirata contro l'*avaritia* e la *luxuria*, che si concentra in primo luogo sugli eccessi alimentari¹⁵¹,

¹⁴⁸ Hor. *serm.* 2.4.31 sgg. *Murice Baiano melior Lucrina peloris, / ostrea Circeis, Miseno oriuntur echini, / pectinibus patulis iactat se molle Tarentum.*

¹⁴⁹ Sul frammento 3, *Sull'esilio*, rimando al commento di Fuentes González, *Les diatribes*, cit., pp. 284 sgg.; si veda anche la già citata diatriba 9 di Musonio Rufo.

¹⁵⁰ Sen. *ad Helv.* 10.1 *Bene ergo exilium tulit Marcellus nec quicquam in animo eius mutavit loci mutatio, quamvis eam paupertas sequeretur; in qua nihil mali esse, quisquis modo nondum pervenit in insaniam omnia subvertentis avaritiae atque luxuriae intellegit. Quantulum enim est quod in tutelam hominis necessarium est! et cui deesse hoc potest ullam modo virtutem habenti? [2] Quod ad me quidem pertinet, intellego me non opes sed occupationes perdidisse*; si veda il commento di A.M. Cotrozzi (a cura di), *Seneca. La Consolatio ad Helviam matrem con un'antologia di testi*, Carocci, Roma 2004.

¹⁵¹ Sen. *ad Helv.* 10.2 *Non est necesse omne perscrutari profundum nec strage animalium ventrem onerare nec conchylia ultimi maris ex ignoto litore eruere: di istos deaeque perdant quorum luxuria tam invidiosi imperii fines transcendit! [3] Vltra Phasin capi volunt quod ambitiosam popinam instruat, nec piget a Parthis, a quibus nondum poenas repetimus, aves petere. Undique convehunt omnia nota fastidienti gulae;*

sull'indulgenza che viene concessa alla *gula*. Condivido le riflessioni di Citroni Marchetti¹⁵², nel notare che, nell'*ad Helviam*, i moduli moralistici sono proposti in una forma più rigida e standardizzata, in una sorta di *summa* dei temi di repertorio, che manca tuttavia della forte carica simbolica, tipica dei motivi moralistici sviluppati nella produzione senecana più tarda. Se auspichiamo di aver centrato lo scopo di mostrare la sapiente rielaborazione senecana dei *topoi* diatribici e moralistici, specialmente nell'integrazione con la cronaca della propria esperienza personale, il passo dell'*ad Helviam* preso qui in considerazione rimane comunque di grande interesse nell'illustrare ancora il possibile retroterra moralistico di riferimento.

L'iniziale affermazione positiva ribadisce la necessità di soddisfare i bisogni naturali – freddo, fame e sete¹⁵³ –, con un *tricolon* che ricorda gli insegnamenti di Povertà, nella citazione bionea, nel frammento di Telete sull'autarchia¹⁵⁴: § 2 *frigus summoveri vult, alimentis famem ac sitim extinguere; quidquid extra concupiscitur, vitiis, non usibus laboratur*.

Come Hense e Rotter¹⁵⁵ affermavano per la satira varroniana, la contrapposizione tra le cose facili da trovarsi – εὐπόριστα – e quelle difficilmente reperibili – δυσπόριστα – lascia scorgere un sostrato diatribico¹⁵⁶, ed è un motivo presente anche nella filosofia epicurea¹⁵⁷. Nel medesimo discorso di Povertà del frammento di Telete, poco sopra citato¹⁵⁸, si ammonisce sulla necessità di procurarsi il cibo che è la natura stessa a offrirci – in primo luogo le verdure (ἢ οὐ μεστὰι μὲν αἱ ὀδοὶ λαχάνων) –, e Musonio Rufo, all'inizio della diatriba sul cibo 18a Hense, riprende il medesimo tema, esortando a preferire «il cibo semplice a quello sontuoso e quello facile da trovare al difficile»¹⁵⁹. A conferma che si tratta di motivi affini a una morale popolare, ritengo del tutto significativo un passo del *Cynicus*, pseudoluciano¹⁶⁰. L'opera è strutturata come un pungente dialogo tra un filosofo cinico e Licinio (pseudonimo dell'autore), in cui ritroviamo ironicamente dispiegato il repertorio tradizionale dei *topoi* sulla predicazione dei Cinici. Tra le varie polemiche sollevate dal filosofo pro-

quod dissolutus deliciis stomachus vix admittat ab ultimo portatur oceano; vomunt ut edant, edunt ut vomant, epulas quas toto orbe conquirunt nec concoquere dignantur.

¹⁵² Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, cit., p. 117 e nota 67.

¹⁵³ Sen. *ad Helv.* 10.2 *Corporis exigua desideria sunt: frigus summoveri vult, alimentis famem ac sitim extinguere; quidquid extra concupiscitur, vitiis, non usibus laboratur.*

¹⁵⁴ Cfr. Teles fr. 2, pp. 7.4-5 Hense ἀλλὰ μὴ τῶν ἀναγκαίων ἐνδεῆς εἶ; ἢ οὐ μεστὰι μὲν αἱ ὀδοὶ λαχάνων, πληρεῖς δὲ αἱ κρήναι ὕδατος [...] 8.1-3 ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τρυφήν ζητοῦσιν ἄνθρωποι; ἢ οἰκήσεις οὐ παρέχω σοι προίκα, τὸν μὲν χειμῶνα τὰ βαλανεῖα, θέρους δὲ τὰ ἱερά.

¹⁵⁵ Hense, *Eine Menippea*, cit., p. 9; Rötter, *Varros*, cit., p. 29.

¹⁵⁶ Cfr. Oltramare, *Les origines*, cit., p. 57 temi 53 e 53.

¹⁵⁷ Epic. *ad Menoec.* 130.9 καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον; *sent.* 15 e 21; fr. 469 Us. Χάρης τῇ μακαρίᾳ Φύσει, ὅτι τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπόριστα, τὰ δὲ δυσπόριστα οὐκ ἀναγκαῖα; si veda *supra* p. 232 e nota 167.

¹⁵⁸ Teles fr. 2, pp. 7.4 sgg. Hense.

¹⁵⁹ Muson. fr. 18a, p. 94.10-12 Hense ὡς χρὴ καθάπερ τὴν εὐτελεῆ τῆς πολυτελοῦς τροφῆν προτιμᾶν καὶ τὴν εὐπόριστον τῆς δυσπόριστον, οὕτω καὶ τὴν σύμφυλον ἀνθρώπῳ τῆς μὴ τοιαύτης.

¹⁶⁰ Lucian. *Cynic.* 8 οὐ γῆν οὐ θάλατταν τὴν καθ' αὐτοὺς αὐταρκεῖν νομίζοντες, ἀλλ' ἀπὸ περάτων γῆς ἐμπορευόμενοι τὰς ἡδονὰς καὶ τὰ ξενικὰ τῶν ἐπιχωρίων αἰεὶ προτιμῶντες καὶ τὰ πολυτελεῆ τῶν εὐτελέων καὶ τὰ δυσπόριστα τῶν εὐπορίστων.

tagonista del dialogo, si formula anche un'invettiva contro chi ritiene insufficiente la terra e il mare nativi come luoghi adatti a soddisfare i propri bisogni. La critica è dunque rivolta contro chi insegue le proprie raffinatezze fino ai confini del mondo, preferendo i prodotti esotici a quelli locali, le cose semplici a quelle costose, e, anche in questo caso, quelle difficili a quelle facili da reperire: οὐ γῆν οὐ θάλατταν τὴν καθ' αὐτοὺς αὐταρκεῖν νομίζοντες, ἀλλ' ἀπὸ περάτων γῆς ἐμπορευόμενοι τὰς ἡδονὰς καὶ τὰ ξενικὰ τῶν ἐπιχωρίων ἀεὶ προτιμῶντες καὶ τὰ πολυτελεῖ τῶν εὐτελεῶν καὶ τὰ δυσπόριστα τῶν εὐπορίστων.

Nel passo della *Consolatio ad Helviam* al termine della tirata moralistica contro il lusso delle mense, su cui ci soffermeremo tra breve, la chiosa del nostro filosofo affermerà proprio la preziosità di un cibo che non è data dal sapore o dalla dolcezza, ma dalla sua rarità e difficoltà a procurarsi: § 5 *O miserabiles, quorum palatum nisi ad pretiosos cibos non excitatur! Pretiosos autem non eximius sapor aut aliqua faucium dulcedo sed raritas et difficultas parandi facit*¹⁶¹.

L'invettiva contro i *vitia* alimentari, nel passo dell'*ad Helviam*, sviluppa il medesimo immaginario di *conchyilia* e uccelli ricercati in posti lontani, con l'uso di un significativo lessico 'della ricerca' in cui sono esasperati concetti di distanza e di ignoto. Ascrivibile a questo retroterra è innanzitutto l'azione di frugare il profondo dell'abisso (§ 2 *Non est necesse omne perscrutari profundum*) e poi di tirare fuori le ostriche dal lido sconosciuto di un mare collocato ai confini del mondo (§ 2 *nec conchyilia ultimi maris ex ignoto litore eruere*). Il dettaglio della localizzazione «ai confini del mondo» ritornerà in riferimento all'oceano ancora per indicare la provenienza degli alimenti che lo stomaco indebolito non riesce più a contenere (§ 3 *ab ultimo portatur oceano*).

Musonio Rufo, nella diatriba sul cibo 18b Hense, formula una simile immagine paradossale di navigazione fino ai confini del mare per ricercare dei cibi che, in proporzione al lasso di tempo che impiegano per essere ingeriti, arrecano un piacere brevissimo: p. 103.12 Hense ἀλλ' ὅμως χάριν ἐκείνου τοῦ ἐλαχίστου χρόνου, ὄν ἡδόμεθα, παρασκευῆ μὲν ὄψων γίνεται μυρίων, πλείται δ' ἢ θάλαττα μέχρι περάτων· μάγειροι δὲ γεωργῶν περισπουδαστότεροί εἰσι·

Nel passo della *Consolatio*, ridondano le espressioni che indicano la lontananza, la vastità del raggio d'azione della *luxuria*, dalla menzione dei confini dell'impero (§ 2 *imperii fines transcendit*), fino all'impiego reiterato di avverbi come *undique* ed espressioni quali *toto orbe*. I dettagli geografici mettono a fuoco dapprima il fiume Fasi, nella Colchide, tradizionale per indicare il limite orientale del mare navigabile e presente pure in un passo di Plinio il Vecchio, in un medesimo contesto moralistico sulle abitudini alimentari contemporanee¹⁶²; poi, viene fatta menzione del popolo dei

¹⁶¹ Sul passo, cfr. Allegri, *I damna*, cit., pp. 28 sg.

¹⁶² Plin. *nat.* 19.52.2 *Mergi enim, credo, in profunda satius est et ostrearum genera naufragio exquiri, aves ultra Phasim amnem peti <n>e fabuloso quidem terrore tutas, immo sic pretiosiores*; cfr. Cotrozzi, *Seneca. La consolatio*, cit., p. 85; sugli uccelli del fiume Fasi come pietanze di grande raffinatezza, cfr. anche Mart. 13.45; 13.72; 3.77.4; utile ricordare che, in latino, dal nome del fiume, deriva quello del 'fagiano', *Phasidies ales*, «uccello del Fasi».

Parti, con un ironico gioco di parole tra le espressioni *poenas repetere* – chiedere il fio – e *aves petere*, cioè richiedere uccelli (§ 3).

Come nella testimonianza di Gellio, relativa a Varrone, anche nel passo dell'*ad Helviam* vi è l'impiego del verbo della caccia *conquiro*, posto enfaticamente in quella che abbiamo ipotizzato essere una riscrittura parodica di un detto socratico (§ 3 *vomunt ut edant, edunt ut vomant, epulas quas toto orbe conquirunt nec conquire dignantur*) e poi, ancora, al § 7; qui, in opposizione agli antichi che si procuravano il cibo con le mani, Seneca apostrofa l'interlocutore diatribico, domandando quale sia la motivazione a ricercare tanti beni: *quid tam multa conquiritis?*

Nel *De vita beata*¹⁶³, Seneca non soltanto si avvale della stessa immagine della ricerca di cibi «per terre e per mari», ma impiega anche lo stesso verbo *conquiro* in un bozzetto satirico sulle persone assediate dai piaceri (*voluptatibus obsessos*). Aggiungendo i cattivi *exempla* di Nomentano e Apicio, Seneca li descrive come dediti all'affannosa ricerca dei beni della terra e del mare, passando in rassegna, sopra la tavola, gli animali di tutti popoli.

Il tema gastronomico sviluppato con intento moralistico sembra essere quindi legato al contesto satirico-menippeo, rappresentato in primo luogo dall'opera varroniana. La geografia della *luxuria*, il *topos* della lontananza e della difficile reperibilità delle vivande è tuttavia anche presente in numerosi brani legati alla retorica di scuola, a dimostrare come Seneca, nelle scuole di declamazione e nell'insegnamento dei suoi maestri, avesse trovato, anche in questo caso, uno snodo, un punto di ricezione e di rielaborazione di tematiche che affondavano in un retroterra popolare. Il legame con le esercitazioni di scuola, nel passo dell'*ad Helviam* è confermato anzitutto dall'immagine relativa all'appesantire il ventre con una strage di animali (10.2 *non est necesse [...] nec strage animalium ventrem onerare*), immagine, questa, che sembra richiamare l'affermazione del retore Musa sui pesci, gli uccelli e le bestie che giacciono sepolte nei nostri ventri, riportata da Seneca il Vecchio come esempio dell'uso ridondante di circonlocuzioni: *contr. 10. praef. 9 quidquid avium volitat, quidquid piscium natat, quidquid ferarum discurrit, nostris sepelitur ventribus*¹⁶⁴. In un passo dal *De Providentia*¹⁶⁵, in opposizione alla frugalità di Fabrizio Lusino, ritroviamo la descrizione del ventre in cui i pesci di lidi lontani si ammassano insieme alla selvaggina esotica, e poi dello stomaco ormai nauseato, che è stuzzicato dalle ostriche del mare Adriatico e Tirreno. Bonner¹⁶⁶ associa inoltre alla citazione del retore Musa la descrizione del banchetto di Cleopatra, nel decimo libro del *Bellum ci-*

¹⁶³ Sen. vit. beat. 11.4 *Aspice Nomentanum et Apicium, terrarum ac maris, ut isti vocant, bona conquirentis et super mensam recognoscentis omnium gentium animalia.*

¹⁶⁴ Cfr. Cotrozzi, *Seneca. La consolatio*, cit., p. 84.

¹⁶⁵ Sen. prov. 3.6 *Quid ergo? felicior esset, si in ventrem suum longinqui litoris pisces et peregrina aucupia congereret, si conchylis superi atque inferi maris pigritiam stomachi nausiantis erigeret, si ingenti pomorum strue cingeret primae formae feras, captas multa caede venantium?;* un cenno in Allegri, *I damna*, cit., p. 27 nota 7.

¹⁶⁶ Cfr. S. Bonner, *Lucan and the declamation schools*, «American Journal of Philology», 87/3, 1966, p. 263.

Seneca, la cosiddetta diatriba cinico-stoica e la ricerca di una morale austera

vile lucaneo¹⁶⁷, in cui, alla fame, viene contrapposta la vanità del lusso che ricerca le vivande in terra, in aria e nel mare.

Il *Satyricon* di Petronio, proprio in due degli inserti poetici di Eumolpo¹⁶⁸, che, come è noto, risentono chiaramente del retroterra concettuale della retorica di scuola, ripropone i medesimi schemi moralistici, in riferimento alla tematica della *luxuria* alimentare. In *Sat.* 93¹⁶⁹, con un gioco di raffinata ironia, il poetaastro, normalmente devoto alle più svariate dissolutezze, evidentemente a chiosa della lista dei piatti semplici della cena, fornita da Encolpio poco prima¹⁷⁰, improvvisa una composizione poetica che ripropone il contrasto tra i cibi vili di facile reperibilità ed esotici cibi lussuosi¹⁷¹. Il fagiano della Colchide, cioè l'uccello del Fasi, insieme alle galline africane, di oraziana memoria¹⁷², sono opposte all'oca e all'anitra nostrane, mentre lo scaro *ultimis ab oris* e il pesce delle Sirti sono in contrasto con la semplice triglia. La conclusione evidenzia proprio l'azione del «cercare», che sembra essere diventato il più importante requisito di qualità di una pietanza. Vale la pena sottolineare la pregnanza semantica dell'aggettivo *vilis*, in riferimento al cibo, già impiegato da Ofello per descrivere la propria austera alimentazione e da Seneca, per caratterizzare il pasto di uomini dalla grande caratura morale, come Fabrizio Luscinio. Proprio la sua presenza nella *nuga* poetica di Eumolpo, dalle tinte ironiche e polemiche, sembra essere significativa di come Petronio parodiasse non soltanto l'opulenza e l'ostentazione del lusso gastronomico contemporaneo, ma anche l'ormai rigido repertorio di critica moralistica a questo tipo di eccessi, caratterizzato da vocaboli per così dire 'standard'.

Nel *Bellum civile*¹⁷³ petroniano¹⁷⁴, troviamo il medesimo schema moralistico con la personificazione della *gula*, qui definita *ingeniosa*, e quindi descritta come

¹⁶⁷ Lucan. 10.155 sgg. *Infudere epulas auro, quod terra, quod aër, / quod pelagus Nilusque dedit, quod luxus inani / ambitione furens toto quaesivit in orbe / non mandante fame; multas volucresque ferasque / Aegypti posuere deos*; per un commento *ad locum* si veda E. Berti, *M. Annaei Lucani, Bellum civile, liber X*, Le Monnier, Firenze 2000; per un contributo del medesimo studioso sugli aspetti del moralismo lucaneo, cfr. Id., *Aspetti*, cit.

¹⁶⁸ Sui brevi componimenti poetici del *Satyricon*, si consulti il recente lavoro di A. Setaioli, *Arbitri Nugae. Petronius' Short Poems in the Satyricon*, Peter Lang, Frankfurt-am-Main 2011.

¹⁶⁹ Si veda Schmeling, *A commentary*, cit., pp. 383 sg. per un commento *ad locum*.

¹⁷⁰ Petron. *Sat.* 92.13 *Utrumque tamen, tamquam non agnoscerem fabulam, tacui et cenae ordinem explicui*.

¹⁷¹ Ivi, 93.1 *"Vile est quod licet, et animus errore lentus iniurias diligit. Ales Phasiacis petita Colchis / atque Aefrae volucres placent palato, / quod non sunt faciles: at albus anser / et pictis anas renovata pennis / plebeium sapit. Ultimis ab oris / attractus scarus atque arata Syrtis / si quid naufragio dedit, probatur"*.

¹⁷² Hor. *Epod.* 2.53 *non afra avis descendat in ventrem meum*; cfr. anche Mart. 3.77.4; 13.45; 13.73; Iuv. 11.139.

¹⁷³ Petron. *Sat.* 119.33 sgg. *Ingeniosa gula est. Siculo scarus aequore mersus / ad mensam vivus perducitur, atque Lucrinis / eruta litoribus vendunt conchylia cenas, / ut renovent per damna famem. Iam Phasidos unda / orbata est avibus, mutoque in litore tantum / solae desertis adspirant frondibus aerae*.

¹⁷⁴ Sul *Bellum civile* di Petronio, si veda il commento di F.T. Baldwin, *The Bellum civile of Petronius, with an introduction, commentary and translation*, Columbia University Press, New York 1911; utile anche P. Grimal, *La guerre civile de Pétrone dans ses rapports avec la Pharsale*, Les Belles Lettres, Paris 1977.

un'entità capace di industrie e solerti nefandezze. Al consueto elenco delle vivande è associato nuovamente il luogo di provenienza, con espressioni e immagini che ritroviamo anche in Seneca, come nei contesti declamatori. Lo scaro siculo, che viene presentato ancora vivo a tavola, ricorda certamente la triglia che viene fatta spirare sotto gli occhi dei convitati nelle *Naturales quaestiones*¹⁷⁵; d'altra parte, anche nell'epistola senecana 110.13¹⁷⁶, con la figura predominante del maestro Attalo sullo sfondo, dopo l'immagine dei piatti reperiti *terra marique*¹⁷⁷, si afferma polemicamente che vengono prediletti i pesci che vengono portati freschi sulla tavola. Tornando al passo del *Bellum civile*, le ostriche lucrine vengono tolte dalle spiagge – con l'impiego del già citato *eruo*¹⁷⁸ – per divenire sontuosa portata delle mense, e così rinnovare, in maniera subdola, lo stimolo della fame, mentre il fiume Fasi è descritto come ormai privato dei suoi uccelli.

Se Varrone aveva parlato di una *profunda ingluvies*, cioè di una gola profonda, personificata nella bramosa creatura cercatrice di ghiottonerie, anche in questo caso, in Seneca ritroviamo la medesima immagine in contesti di polemica culinaria. In *epist.* 89.22¹⁷⁹, alla fine di una lunga tirata polemica *in luxuriam*, Seneca individua un ultimo bersaglio nei ghiottoni. Di questa categoria viziosa, viene subito rappresentata la gola, qui descritta come *profunda et insatiabilis* e raffigurata nell'azione di cacciatrice per mari e per terre: *ad vos deinde transeo quorum profunda et insatiabilis gula hinc maria scrutatur, hinc terras, alia hamis, alia laqueis, alia retium variis generibus cum magno labore persequitur*. La gola è ritratta mentre caccia e scruta, con l'icastica rappresentazione dei numerosi mezzi di cattura delle prede: gli ami, i lacci, le reti. Mi pare interessante a questo punto notare come nei lessemi 'della ricerca' sopra individuati fosse sempre presente una sfumatura semantica indicante la caccia agli animali. In Varrone, i ghiottoni e la loro gola frugano e cercano per terre e per mari, ma la rappresentazione metaforica della ricerca implica anche una caccia, poiché le ghiottonerie quasi sempre sono rappresentate da prodotti animali. Seneca sembra glossare e disvelare l'allusione al valore semantico indicante caccia di questi

¹⁷⁵ Cfr. Sen. *nat.* 3. *prae*f. 17.1; sul lungo passo, utili le riflessioni in Berno, *Lo specchio*, cit., pp. 108 sgg.; Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio*, cit., pp. 161-167.

¹⁷⁶ Sen. *epist.* 110.13 *Delectant te disposita quae terra marique capiuntur, alia eo gratiora si r e c e n t i a perferuntur ad mensam*.

¹⁷⁷ Si veda anche l'epistola 60.2: *Quamdiu unius mensae instrumentum multa navigia et quidem non ex uno mari subvehent? Taurus paucissimorum iugerum pascuo impletur; una silva elephantis pluribus sufficit: homo et terra et mari pascitur*.

¹⁷⁸ Il verbo *eruo*, con cui si indica l'estrazione delle ostriche (§ 2 *nec conchyliis ultimi maris ex ignoto litore eruere*), è anche impiegato da Papirio Fabiano, nel lungo *convicium saeculi*, questa volta in riferimento all'estrazione delle pietre, utili per soddisfare i desideri di raffinatezza della *luxuria*: Sen. *contr.* 2.1.12 *Ad delicias dementis luxuriae lapis omnis eruitur*.

¹⁷⁹ Sen. *epist.* 89.22 *Ad vos deinde transeo quorum profunda et insatiabilis gula hinc maria scrutatur, hinc terras, alia hamis, alia laqueis, alia retium variis generibus cum magno labore persequitur: nullis animalibus nisi ex fastidio pax est. Quantulum [est] ex istis epulis [quae] per tot comparatis manus fesso voluptatibus ore libatis? quantulum ex ista fera periculose capta dominus crudus ac nauseans gustat? quantulum ex tot conchyliis tam longe advectis per istum stomachum inexplebilem labitur? Infelices, equid intellegitis maiorem vos famem habere quam ventrem?*

Seneca, la cosiddetta diatriba cinico-stoica e la ricerca di una morale austera verbi, raffigurando l'immagine personificata della gola, direi 'attrezzata' come una vera cacciatrice, e quindi capace di avvalersi di tutte le esche possibili.

Bibliografia

- Abel K. 1985, *Seneca. Leben und Leistung*, «ANRW», 2.32.2, Berlin-New York, pp. 653-775.
- 1991, *Die "beweisende" Struktur des Senecanischen Dialogs*, in Grimal P. (a cura di), *Sénèque et la prose latine*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, pp. 49-97.
- Albertini E. 1923, *La Composition dans les Ouvrages philosophiques de Sénèque*, Boccard, Paris.
- Allegrì G. 1981, *Note alla Lettera 87 di Seneca*, in Ead. et al., *Quattro studi latini a Vittore Pisani per il suo 82° compleanno*, Università degli Studi di Parma, Parma, pp. 9-35.
- 1989, *I damna della mensa in San Girolamo*, Bulzoni, Roma.
- 1999, 'Naufragium feci': *autoanalisi di un fallimento*, «Paideia», 54, pp. 85-93.
- 2004, *Progresso verso la virtus: il programma della Lettera 87 di Seneca*, Stilgraf, Cesena.
- Amiotti G. 2002, *Il trionfo come spettacolo*, in Sordi M. (a cura di), *Guerra e diritto nel mondo greco e romano*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 201-206.
- Anderson J. 1991, *The Maculate muse. Obscene Language in Attic Comedy*, Oxford University Press, Oxford.
- Anderson R.D. 2000, *Glossary of Greek Rhetorical Terms Connected to Methods of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian*, Peeters, Leuven.
- Armisen-Marchetti M. 1980, *La notion d'imagination chez les Anciens, II. La rhétorique*, «Pallas», 27, pp. 3-37.
- 1989, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Les Belles Lettres, Paris.
- 2006, *Tota ante oculos sortis humanae condicio ponatur: exercice moral et maîtrise des représentations mentales chez Sénèque*, in Cristante L. (a cura di), *Incontri triestini di filologia classica. IV-2004-2005. Atti del convegno internazionale 'Phantasia. Il pensiero per immagini degli antichi e dei moderni'*, EUT, Trieste, pp. 161-179.
- 2009, *La syllabe qui ronge le fromage: nature et limites de la dialectique selon Seneca*, «Prometheus», 35/2, pp. 164-184.
- 2011, *Fortifications, sièges et prises de villes chez Sénèque le philosophe*, «Technai», 2, pp. 67-84.
- Aygon J.P. 2004, *Pictor in fabula. L'ecphrasis-descriptio dans les tragédies de Sénèque*, Latomus, Bruxelles.
- Baldry H.C. 1965, *Who invented the Golden Age?*, «The Classical Quarterly», 2, pp. 83-92.
- Baldwin F.T. 1911, *The Bellum civile of Petronius, with an introduction, commentary and translation*, Columbia University Press, New York.
- Barabino G. 1973, *Seneca e gli gnomologi greci sulla ricchezza*, in *Argentea aetas. Studi in memoria di E.V. Marmorale*, Istituto di Filologia classica e medievale, Genova, pp. 67-82.
- Barigazzi A. 1962, *Democrito e il proemio del De tranquillitate animi di Plutarco*, «Rivista di filologia e di istruzione classica», 90, pp. 113-129.

- Bartsch S. 2006, *The Mirror of the Self: Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*, The University of Chicago Press, Chicago.
- 2007, "Wait a Moment, Phantasia": Ekphrastic Interference in Seneca and Epictetus, «Classical Philology», 102, pp. 83-95.
- 2009, *Senecan Metaphor and Stoic Self-instruction*, in Ead. e Wray D. (a cura di), *Seneca and the Self*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 188-220.
- Beard M. 2007, *The Roman Triumph*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Beare W. 1993, *I Romani a teatro*, tr. it., Laterza, Bari.
- Belfiore E.S. 2012, *Socrates' Daimonic Art. Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bellandi F. 1980, *Etica diatribica e protesta sociale nelle Satire di Giovenale*, Pàtron, Bologna.
- Bellincioni M. 1978, *Educazione alla sapientia in Seneca*, Paideia, Brescia.
- 1979, *Lucio Anneo Seneca. Lettere a Lucilio. Libro XV. Le lettere 94 e 95. Testo, introduzione, versione e commento*, Paideia, Brescia.
- Berardi F. 2012, *La dottrina dell'evidenza nella tradizione retorica greca e latina*, Editrice 'Pliniana', Perugia.
- Bernardi Perini G. 2001, Suspendere naso. *Storia di una metafora*, «Memorie e Atti dell'Accademia Patavina», 79, 1966-1967, pp. 233-264, ora in Cavarzere A., Pianezzola E. (a cura di), *Giorgio. Bernardi Perini. Il Mincio in Arcadia. Scritti di filologia e letteratura latina*, Pàtron, Bologna, pp. 155-181.
- Berno F.R. 2003, *Lo specchio, il vizio e la virtù. Studio sulle Naturales quaestiones di Seneca*, Pàtron, Bologna.
- 2003, Ocliferia (*Sen. epist. 33, 3*): la filosofia in vetrina, «Paideia», 58, pp. 40-46.
- (a cura di) 2006, *L. Anneo Seneca. Lettere a Lucilio. Libro VI: Le Lettere 53-57*, Pàtron, Bologna.
- 2008, *Seneca e la semantica della pienezza*, «Bollettino di studi latini», 38/2, pp. 549-566.
- Berthet J.F. 1979, *Sénèque lecteur d'Horace d'après les Lettres à Lucilius*, «Latomus», 38, pp. 940-954.
- Berti E. 2000, *M. Annaei Lucani, Bellum civile, liber X*, Le Monnier, Firenze.
- 2004, *Aspetti del moralismo nell'epica di Lucano*, in Auriemma E., Esposito P. (a cura di), *Lucano e la tradizione dell'epica latina. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Fisciano-Salerno, 19-20 ottobre 2001*, Guida, Napoli, pp. 109-135.
- 2007, *Scholasticorum studia. Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*, Giardini, Pisa.
- Bettini M. 1979, *Studi e note su Ennio*, Giardini, Pisa.
- Billerbeck M. 1979, *Der Kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*, Brill, Leiden.
- 1982, *La Reception de cynisme à Rome*, «L'Antiquité classique», 51, pp. 151-173.
- Billi R. 1987, *Seneca: la vita come milizia*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma.
- Bolisani E. 1936, *Varrone Menippeo*, Tipografie del Messaggero, Padova.
- Bonandini A. 2010, *Il contrasto menippeo: prosimetro, citazioni e commutazione di codice nell'Apocolocyntosis di Seneca. Con un commento alle parti poetiche*, Università degli Studi di Trento, Trento.
- Bonner S. 1966, *Lucan and the declamation schools*, «American Journal of Philology», 87/3, pp. 257-289.
- Borgo A. 1998, *Lessico morale di Seneca*, Loffredo, Napoli.
- Boscherini S. 1998, *Malattia e corruzione dei costumi*, in Deroux C. (a cura di), *Maladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux. Acts du V° Colloque international «Textes médicaux latins» (Bruxelles, 4-6 septembre 1995)*, Latomus, Bruxelles, pp. 5-13.

- Bourgery A. 1922, *Sénèque prosateur. Etudes littéraires et grammaticales sur la prose de Sénèque le philosophe*, Les Belles Lettres, Paris.
- 1923, *Sénèque. Dialogues. De la vie hereuse, De la brièveté de la vie*, vol. IV, Les Belles Lettres, Paris.
- Bramble J.C. 1974, *Persius and the programmatic satire. A study in form and imagery*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Brancacci A. 1990, 'Oikeios Logos'. *La filosofia del linguaggio di Antistene*, Bibliopolis, Napoli.
- 1992, *I κοινῆ ἀπέσκοντα dei Cinici e la κοινωμία tra cinismo e stoicismo nel libro VI (103-105) delle "Vite" di Diogene Laerzio*, «ANRW», 2.36.6, Berlin-New York, pp. 4049-4075.
- Brink C.O. 1982, *Horace on poetry. Epistles, Book 2. The letters to Augustus and Florus*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Caballero R., Viansino G. (a cura di) 1995, *Plutarco. L'esilio*, M. D'Auria Editore, Napoli.
- Caizzi F.D. 1966, *Anthisthenis Fragmenta*, Cisalpino, Milano-Varese.
- Calboli G. (a cura di) 1993² (ed. orig. 1969), *Cornifici Rhetorica ad C. Herennium*, Pàtron, Bologna.
- Calboli Montefusco L. 1988, *Exordium Narratio Epilogus. Studi sulla teoria retorica greca e romana delle parti del discorso*, Cluem, Bologna.
- 2005, 'Ενάργεια et ἐνέρπεια: l'évidence d'une démonstration qui signifie les choses en acte (Rhet. Her. 4, 68), «Pallas», 69, pp. 43-58.
- Camerotto A. (a cura di) 2009, *Luciano di Samosata. Icaromenippo o L'uomo sopra le nuvole*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- Canfora L. 1989, *Una società premoderna. Lavoro morale scrittura in Grecia*, Dedalo, Bari 1989.
- Casamento A. 2002, *Sen. contr. 2,1,10: una narratio del retore Fabiano*, «Pan», 20, pp. 117-132.
- Castiglioni L. 1931, *Motivi diatribici*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo», 64, pp. 535-550.
- Cavalca Schirolli M.G. (a cura di) 1981, *Lucio Anneo Seneca. De tranquillitate animi*, Clueb, Bologna.
- Cavarzere A. (a cura di) 1992, *Orazio. Il libro degli Epodi*, Marsilio, Venezia.
- 2004, *La voce delle emozioni. "Sincerità" e "simulazione" nella teoria retorica dei Romani*, in Petrone G. (a cura di), *Le passioni della retorica*, Flaccovio, Palermo, pp. 11-28.
- Cèbe J.-P. (a cura di) 1994, *Varron. Satires Ménippées. Édition, traduction et commentaire*, vol. X *Pappus aut indigena – Pransus paratus*, École Française de Rome, Roma.
- 1996, *Varron. Satires ménippées. Édition, traduction et commentaire*, vol. 11 *Prometheus liber – Sesqueulixes*, École Française de Rome, Roma.
- Celentano M.S. 2007, *L'evidenza esemplare di Cicerone oratore*, in Petrone G., Casamento A. (a cura di), *Lo spettacolo della giustizia*, Flaccovio, Palermo, pp. 33-48.
- Cermatori L. 2014, *La cohortatio filosofica: Seneca e la retorica militare*, «Studi Italiani di Filologia Classica», 12/2, pp. 158-189.
- Cervellera M.A. 1990, *Seneca. Sermo castrensis e metafore militari*, «Rudiae», 2, pp. 51-63.
- Charles-Saget A. 1987, *Un traité en forme de miroir. Le De clementia de Sénèque*, «Annales Latini Montium Arvernorum», 14, pp. 41-50.
- Cipriani G. 1980, *Letteratura georgica e investimento fondiario alla fine del I secolo a.C.: Orazio Epod. 2*, Adriatica Editrice, Bari.
- Citroni Marchetti S. 1991, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Giardini, Pisa.
- Citti F. 1998, s.v. *modus et angulus*, in *Enciclopedia oraziana*, Treccani, Roma, vol. II, pp. 890-893.
- 2000, *Studi oraziani: tematica e intertestualità*, Pàtron, Bologna.

Seneca, la cosiddetta diatriba cinico-stoica e la ricerca di una morale austera

- 2012, Cura sui. *Studi sul lessico filosofico di Seneca*, Hakkert, Amsterdam.
- 2004, Orazio. *L'invito a Torquato. Epist. 1.5, introduzione, testo, traduzione e commento*, Edipuglia, Bari.
- 2005, *Elementi «biografici» nelle prefazioni di Seneca il Vecchio*, «Hagiographica», 12, pp. 171-222.
- 2007, *La declamazione greca in Seneca il Vecchio*, in Calboli Montefusco L. (a cura di), *Papers on Rhetoric VIII*, Clueb, Bologna, pp. 58-102.
- Classen C.J. 1979, *Horace: a cook?*, «Classical Quarterly», 28, pp. 333-348.
- Coccia M. 1984, *Seneca e Alessandro Magno*, «Vichiana», 13, pp. 12-25.
- Codoñer C. 1983, *El adversario ficticio en Séneca*, in Oroz Reta J. (a cura di), *Corollas Philologicae in honorem Iosephi Guillen Cabañero*, «Helmantica», 34 (103-105), pp. 131-148
- Coleman R. 1974, *The Artful Moralist: a Study of Seneca's Epistolary Style*, «Classical Quarterly», 68/2, pp. 276-289.
- Connors C. 1994, *Famous Last Words. Authorship and Death in the Satyricon and in Neroian Rome*, in Elsner J., Masters M. (a cura di), *Reflections of Nero*, Duckworth, London, pp. 225-235.
- Conte G.B. 1966, *Ἦπος e diatriba nello stile di Lucrezio (De rer. Nat. II 1-61)*, «Maia», 18, pp. 338-368.
- 1985² (ed. orig. 1974), *Memoria dei poeti e sistema letterario. Catullo, Virgilio, Ovidio, Lucano*, Einaudi, Torino.
- Costa S. 2012, *Dall'imitazione al sovvertimento della natura: le arti culinarie in Sen Epist. 90 e 95*, «Eikasmos», 23, p. 236-239.
- 2013, *Quod olim fuerat. La rappresentazione del passato in Seneca prosatore*, Olms, Hildesheim-New York.
- Cotrozzi A.M. (a cura di) 2004, *Seneca. La Consolatio ad Helviam matrem con un'antologia di testi*, Carocci, Roma.
- Courcelle P. 1974-1975, *Connais-toi toi meme de Socrate à Saint Bernard*, III voll., Études augustiniennes, Paris.
- Courtney E. 2013, *A Commentary on the Satires of Juvenal*, California Classical Studies, Berkeley.
- Crimi C., Kertsch M. (a cura di) 1995, *Gregorio Nazianzeno. Sulla virtù. Carme giambico (I, 2, 10). Introduzione, testo critico e traduzione*, ETS, Pisa.
- Cucchiarelli A. 2002, *La satira e il poeta. Orazio tra Epodi e Sermones*, Giardini, Pisa.
- Cupaiuolo G. 1975, *Introduzione al De ira di Seneca*, Società editrice napoletana, Napoli.
- D'Agostino V. 1929, *Seneca e il De tranquillitate animi*, «Athenaeum», 7, pp. 51-84.
- Dahlmann H. 1937, recensione a E. Köstermann, *Untersuchungen zu den Dialogschriften Senecas*, Verlag, Berlin 1934, «Gnomon», 13, pp. 366-382.
- Degani E. 1982, *Appunti di poesia gastronomica*, in *Prosimetrum et Spoudogeloion*, Istituto di Filologia Classica e Medievale, Genova.
- Degl'Innocenti Pierini R. 1999, *Tra filosofia e poesia. Studi su Seneca e dintorni*, Pàtron, Bologna.
- 2003, *Cicerone nella prima età imperiale. Luci e ombre su un martire della repubblica*, in Narducci E. (a cura di), *Aspetti della fortuna di Cicerone nella cultura latina. Atti del III Symposium Ciceronianum Arpinas (Arpino 2002)*, Le Monnier, Firenze, pp. 3-54.
- 2007, *Scenografie per un ritorno: la (ri)costruzione del personaggio Cicerone nelle orazioni post reditum*, in Petrone G., Casamento A. (a cura di), *Lo spettacolo della giustizia*, Flacovio, Palermo, pp. 159-171.
- 2008, *Il parto dell'orsa. Studi su Virgilio, Ovidio, Seneca*, Pàtron, Bologna.

- 2012, *Modelli etici e società da Cicerone a Seneca*, in Citroni M. (a cura di), *Letteratura e civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero. In ricordo di Emanuele Narducci*, ETS, Pisa, pp. 212-230.
- 2013, *Ennio, Scipione e la patria: interpretazione e fortuna (Virgilio, Orazio, Claudiano) di Ennio Var. 6-8 V.2 (= VI op. inc. Sk.)*, «Sileno», 39, pp. 115-132.
- 2013, *Seneca, Mecenate e il ritratto in movimento*, in Gasti F. (a cura di), *Seneca e la letteratura greca e latina. Per i settant'anni di Giancarlo Mazzoli. Atti della IX Giornata Ghisleriana di Filologia Classica. Pavia 22 ottobre 2010*, Pavia University Press, Pavia, pp. 45-66.
- Del Giovane B. 2012, *Seneca, Scipione e l'ombra di Cicerone: a proposito dell'epistola 86, «Prometheus»*, 38, pp. 155-174.
- 2014, *Retorica, immaginazione e autopsia. Seneca e il caso della colpevole luxuria (epist. 110.14 e benef. 7.10.2)*, «Athenaeum», 102/2, pp. 490-508.
- 2015, *Attalus and the others. Diatribic Morality, Cynicism and Rhetoric in Seneca's Teachers*, «Maia», 67/1, pp. 3-24.
- Della Corte F. 1970² (ed. orig. 1954), *Varrone. Il terzo gran lume romano*, La Nuova Italia, Firenze.
- De Martinis L. (a cura di) 2013, *Senofonte. Tutti gli scritti socratici*, Bompiani, Milano.
- Di Marco M. 1989, *Timone di Fliunte. Silli. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- Dionigi I. 1981, *Seneca, De otio 3,3 e Platone, Respublica 496 C-D: analogia o dipendenza?*, in *Satura. Studi in memoria di Elio Pasoli. Prefazione di Alfonso Traina*, Pàtron, Bologna, pp. 23-45.
- (a cura di) 1983, *Lucio Anneo Seneca. De otio (dial. VIII). Testo e apparato critico con introduzione, versione e commento*, Paideia, Brescia.
- Dorandi T. 1993, *La Politeia de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique*, in Goulet-Cazé M.-O. (a cura di), *Le Cynisme ancien et ses Prolongements*, Presses universitaires de France, Paris.
- Douglas Olson S., Sens A. (a cura di) 2000, *Archestratos of Gela. Greek Culture and Cuisine in the Fourth Century BCE*, Oxford University Press, Oxford.
- Dudley D.R. 1937, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A. D.*, London (rist. Olms, Hildesheim-New York 1967).
- Dyck A.R. 1996, *A commentary on Cicero, De officiis*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Edwards C. 2007, *Deaths in Ancient Rome*, Yale University Press, New Heaven-London.
- 2015, *Absent Presence in Seneca's Epistles*, in Bartsch S., Schiesaro A. (a cura di), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 41-53.
- Fairweather J. 1981, *Seneca the Elder*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fantham E. 2011, *Roman Readings. Roman response to Greek literature from Plautus to Statius*, De Gruyter, Berlin-New York.
- Fedeli P. (a cura di) 1997, *Quinto Orazio Flacco. Le epistole. L'arte poetica*, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato: Libreria dello Stato, Roma.
- Ferrero L. 1955, *Storia del Pitagorismo nel mondo romano. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Victrix, Torino.
- Ferri R. 1993, *I dispiaceri di un epicureo. Uno studio sulla poetica oraziana delle Epistole (con un capitolo su Persio)*, Giardini, Pisa.
- Ficca F. 1999, *Seneca e il concetto di mors opportuna: i tempi del vivere e del morire*, «Bollettino di Studi Latini», 29, pp. 103-118.
- 2001, *Remedia doloris. La parola come terapia nelle "Consolazioni" di Seneca*, Loffredo, Napoli.

- (a cura di) 2009, *D. Giunio Giovenale, Satira XIII*, Loffredo, Napoli.
- Fiske G.C. 1920, *Lucilius and Horace. A study in the classical theory of imitation*, University of Wisconsin Press, Madison.
- Fitzgerald W. 1978, *Lucretius' Cure for Love in the De Rerum Natura*, «Classical World», 78/2, pp. 73-86.
- Fowler H.N. 1886, *The sources of the De beneficiis*, Johns Hopkins University Press, Cambridge MA.
- Fraenkel E. 1966² (ed. orig. 1957), *Horace*, Clarendon Press, Oxford, tr. it. Salerno 1993.
- Frank T. 1925, *On Augustus' References to Horace*, «Classical Philology», 20/1, pp. 26-30.
- Freudentburg K. 1993, *The Walking Muse. Horace on the Theory of Satire*, Princeton University Press, Princeton.
- 2001, *Satires of Rome. Threatening poses from Lucilius to Juvenal*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fritzsche T. 1871, *Menipp und Horaz. Ein Beitrag zur Geschichte der Satire*, Opitz, Güstrow.
- Fuentes González P.P. (a cura di) 1998, *Les diatribes de Télès: Introduction, texte revu, traduction et commentaire des fragments (avec en appendice une traduction espagnole)*, Vrin, Paris.
- Garbarino G. 1996, *Secum peregrinari: il tema del viaggio in Seneca*, in *De tuo tibi. Omaggio degli allievi a I. Lana*, Pàtron, Bologna, pp. 263-285.
- 1997, *Naufragi e filosofi, (a proposito dell'epistola 87 a Lucilio)*, «Paideia», 52, pp. 147-156.
- Gazich R. 2000, *Strategie figurali nella Phaedra di Seneca*, in Id. (a cura di), *Il potere e il furore. Giornate di studio sulla tragedia di Seneca*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 95-147.
- 2004, *Ostendere et demonstrare: valenze metateatrali di un'intenzione precettistica in Seneca*, «Aevum antiquum», 4, pp. 209-227.
- Gercke A. 1983, *Die Komposition der ersten Satire des Horaz*, «Rheinisches Museum für Philologie», 48, pp. 41-52.
- Germann P. 1910, *Die sogenannten sententiae Varronis*, Schöningh, Paderborn.
- Giaccherio M. 1980, *Economia e società nell'opera di Seneca. Intuizioni e giudizi nel contesto storico dell'età giulio-claudia*, in Φιλίας χάριν. *Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni*, Bretschneider, Roma, vol. III, pp. 1085-1136.
- Giancarli L. 2001, *La filosofia di Ofello. Un commento a Hor. Serm. 2.2 (vv. 70-136)*, «Aufidus», 45, pp. 37-61.
- Giancotti F. 1957, *Cronologia dei "Dialoghi" di Seneca*, Loescher, Torino.
- 1967, *Mimo e gnome. Studio su Decimo Laberio e Publilio Siro*, D'Anna, Messina-Firenze.
- 1989, *Ignotus moritur sibi. Sul secondo canto corale del "Tieste" di Seneca*, in *Mnemosynum. Studi in onore di Alfredo Ghiselli*, Pàtron, Bologna.
- 1990, *Le "Sententiae" di Publilio Siro e Seneca*, in *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La sapienza» (Rome, 17-19 mai 1990)*, École française de Rome, Rome, pp. 9-38.
- Gianotti G. 1979, *Dinamica dei motivi comuni*, in Donini P., Gianotti G. (a cura di), *Modelli filosofici e letterari. Lucrezio, Orazio, Seneca, Pitagora*, Bologna, pp. 261-291.
- Giannantoni G. (a cura di) 1990, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, IV voll., Bibliopolis, Napoli.
- Gigante M. 1992, *Cinismo e epicureismo*, Bibliopolis, Napoli.
- Gigon O. 1953, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Reinhardt, Basel.
- 1956, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Reinhardt, Basel.
- Goulet-Cazé M.-O. 1986, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Vrin, Paris.
- 1990, *Le cynisme a l'époque impérial*, «ANRW», 2.36.4, Berlin-New York, pp. 2768-2773.

- 1991, *La livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques*, «ANRW», 2.36.6, Berlin-New York, pp. 3880-4048.
- 2003, *Les Kynika du stoïcisme*, Steiner, Stuttgart.
- Gourévitch D. 1974, *Le menu de l'homme libre. Recherches sur l'alimentation et la digestion dans les oeuvres en prose de Sénèque le philosophe*, in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, École Française de Rome, Rome, pp. 311-344.
- Gowers E. 1993, *The loaded table. Representation of food in Roman Literature*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2005, *The Restless Companion: Horace, Satires 1 and 2*, in Freudenburg K. (a cura di), *The Cambridge Companion to Roman Satire*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 48-61.
- 2011, *The road to Sicily. Lucilius to Seneca*, «Ramus», 40/2, pp. 168-197.
- (a cura di) 2012, *Horace. Satires. Book I*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Griffin M. 1992² (ed. orig. 1976), *Seneca. A Philosopher in Politics*, Clarendon Press, Oxford.
- 2013, *Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis*, Oxford University Press, Oxford.
- 1996, *Cynicism and the Romans: Attraction and Repulsion*, in Bracht Branham R., Goulet-Cazé M.-O. (a cura di), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, University of California Press, Berkeley-London, pp. 190-204.
- Grilli A. 1953, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Fratelli Bocca, Milano.
- 1992, *Seneca e l'ambiente stoico intorno a lui*, in Bernardi Perini G. (a cura di), *La storia, la letteratura e l'arte a Roma: da Tiberio a Domiziano. Atti del convegno (Mantova, Teatro Accademico, 4-5-6-7 ottobre 1990)*, Publi Paolini, Mantova, pp. 27-42.
- Grimal P. 1945, *Auguste et Athénodore de Tarse*, «Revue des études anciennes», 47, pp. 261-273.
- 1977, *La guerre civile de Pétrone dans ses rapports avec la Pharsale*, Les Belles Lettres, Paris.
- 1978, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Les Belles Lettres, Paris.
- Grondona M. 1980, *La religione . la superstizione nella Cena Trimalchionis*, Latomus, Bruxelles.
- Halbauer O. 1911, *De diatribis Epicteti*, diss., Lipsiae.
- Hall J.A. 1981, *Lucian's Satire*, Arno Press, New York.
- Hamacher U.G. 2006, *Senecas 82. Brief an Lucilius. Dialektikkritik illustriert am Beispiel der Bekämpfung des metus mortis. Ein Kommentar*, Saur, München-Leipzig.
- Hardie Ph. 1994, *Virgil. Aeneid Book IX*, Cambridge University press, Cambridge.
- 2002, *Ovid's Poetics of Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Haupt M. 1873² (ed. orig. 1858), *P. Vergili Maronis opera*, Teubner, Leipzig.
- Heinemann I. 1932, *Philons griechische und jüdische Bildung. Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze*, Marcus, Breslau (rist. Olms, Hildesheim-New York 1973).
- Heinze R. 1890, *Ariston von Chios bei Plutarch und Horaz*, «Rheinisches Museum für Philologie», 45, pp. 497-523.
- 1889, *De Horatio Bionis imitatore*, diss., Bonnae.
- Henderson J. 2004, *Morals and Villas in Seneca's Letters. Place to dwell*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hense O. 1893, *Seneca und Athenodorus*, Lehmann, Freiburg.
- 1905, *C. Musonii Rufi Reliquiae*, Teubner, Lipsiae.
- 1906, *Eine Menippea des Varro*, «Rheinisches Museum für Philologie», 61, pp. 1-18.

- 1909³ (ed. orig. 1889), *Teletis reliquiae. Recognovit prolegomena scripsit*, Mohr, Tubingae (rist. Olms, Hildesheim-New York 1969).
- Hijmans B.I. 1991, *Stylistic splendor, failure to persuade*, in P. Grimal (a cura di), *Sénèque et la prose latine*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, pp. 1-47.
- Hine H. 2010, *Form and Function of Speech in the Prose Works of the Younger Seneca*, in Berry D.H., Erskine A. (a cura di), *Form and Function in Roman Oratory*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 208-224.
- Hirzel R. 1895, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, II voll., S. Hirzel, Leipzig (rist. Olms, Hildesheim-New York).
- Höistad R. 1948, *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*, Johns Hopkins University Press, Uppsala.
- Huber H. 1973, *Senecas Schrift De Ira. Untersuchungen zum Aufbau und zu den Quellen*, diss., München.
- Inwood B. 1985, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford University Press, Oxford.
- 1999, *Rules and Reasoning in Stoic Ethics*, in Ierodiakonou K. (a cura di), *Topics in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, pp. 95-127.
- 2007, *Selected philosophical letters*, Oxford University Press, Oxford.
- Ioppolo A.M. 1980, *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Bibliopolis, Napoli.
- Jocelyn H.D. 1983, *Diatribes and Sermons*, «Liverpool Classical Monthly», 7/1, pp. 3-7.
- 1983, 'Diatribes' and the Greek Book-Title *Διατριβαί*, «Liverpool Classical Monthly», 8/6, pp. 89-91.
- Kaibel G. 1887, *Athenaei Naucratis Deipnosophistarum libri XV*, Teubner, Lipsiae.
- Kaster R.A. 2006, *Speech on behalf of Publius Sextius*, Clarendon Press, Oxford.
- Ker J., *The Deaths of Seneca*, Oxford University Press, Oxford.
- Kießling A., Heinze R. 1961⁷ (edd. origg. 1884, 1889², 1914³, 1930⁴, 1955⁵, 1959⁶), *Q. Horatius Flaccus. Briefe*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin.
- 1961⁸ (edd. origg. 1895, 1914², 1921³, 1930⁴, 1955⁵, 1957⁶, 1959⁷), *Quintus Horatius Flaccus. Satiren*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin.
- Kindstrand J.F. 1976, *Bion of Borysthenes. A collection of the fragments with introduction and commentary*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala.
- 1989, *Demetrius the Cynic*, «Philologus», 124, pp. 83-98.
- 1989, *Diogenes Laertius and the Chreia tradition*, «Elenchos», 7, pp. 217-243.
- Korenjak M. 2006, In piscibus obsonatores et rhetores: *Petr. 39.13*, «The Cambridge Classical Journal», 52, pp. 134-138.
- Kroppen T. 2008, *Mortis dolorisque contemptio. Athleten und Gladiatoren in Senecas philosophischem Konzept*, Weidmann, Hildesheim.
- Krostenko B.A. 2001, *Cicero, Catullus, and the Language of Social Performance*, University of Chicago Press, Chicago-London.
- Krueger D. 1993, *The Life of Symeon the Fool and the Cynic Tradition*, «Journal of Early Christian Studies», 1/4, pp. 423-442.
- 1996, *The Bawdy and Society*, in Bracht Branham R., Goulet-Cazé M.-O. (a cura di), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, University of California Press, Berkeley-London, pp. 229-239.
- Labate M. 1996, *Il sermo oraziano e i generi letterari*, in Krasser H., Schmidt E.A. (a cura di), *Zeitgenosse Horaz: der Dichter und seine Leser seit zwei Jahrtausenden*, Narr, Tübingen, pp. 424-441.
- Lana I. 1953, *Sextiorum nova et Romani roboris secta*, «Rivista di filologia e istruzione classica», 31, pp. 1-26; 209-234.

- 1988, *Analisi delle Lettere a Lucilio di Seneca*, Giappichelli, Torino.
- 1992, *La Scuola dei Sestii*, in *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La sapienza» (Rome, 17-19 mai 1990)*, École française de Rome, Rome, pp. 197-211.
- 2010, *Lucio Anneo Seneca. Ristampa anastatica dell'edizione del 1955*, Pàtron, Bologna.
- Lanzarone N. 2008, *L. Annaei Senecae. Dialogorum Liber I. De Providentia*, Le Monnier, Firenze.
- La Penna A. 1963, *Orazio e l'ideologia del principato*, Einaudi, Torino.
- 1987, *Vidi: per la storia di una formula poetica*, in Bonanno A. (a cura di), *Laurea corona. Studies on Honour of Edward Coleiro*, Grüner, Amsterdam, pp. 99-119.
- 1993, *Saggi e studi su Orazio*, Sansoni, Firenze.
- 1995, *Da Lucrezio a Persio. Saggi, studi, note*, Sansoni, Milano.
- 2003, *Da Omero a Dante. Secondo supplemento su vidi*, «Prometheus», 29, pp. 228-234.
- Laudizi G. 2003, *Lucio Anneo Seneca. Lettere a Lucilio. Libro III, epp. XXII-XXIX*, Loffredo, Napoli.
- 2005, *Mores ille non verba composuit (Sen. ep. 100, 2)*, «Bollettino di Studi Latini», 35, pp. 50-69.
- 2007, *Oratio cultus animi est (Sen. epist. 115, 2)*, «Maia», 59/1, pp. 41-59.
- 2010, *Seneca e il greco. La terminologia filosofica*, in Capasso M. (a cura di), *Leggere greco e latino fuori dai confini del mondo antico. Atti del I Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Cultura Classica. Lecce 10-11 maggio 2008*, Pensa Multimedia, Lecce, pp. 125-147.
- Laurenti L. 1989, *Diete vegetariane nei primi due secoli dell'era volgare nell'impero romano*, in Vattioni F. (a cura di), *Sangue e antropologia nella teologia. Atti della VI settimana, Roma, 23-28 novembre 1987*, III voll., Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma, pp. 507-531.
- Lausberg H. 1998, *Handbook of Literary Rhetoric. A foundation for literary study*, Engl. transl., Brill, Leiden.
- Lavery G.B. 1980, *Metaphors of War and Travel in Seneca's Prose Work*, «Greece and Rome», 27/2.
- Leeman A.D. 1974, *Orationis ratio. Teoria e pratica stilistica degli oratori, storici e filosofi latini*, tr. it., Il Mulino, Bologna.
- Lejay L.P. 1911, *Ouvres d'Horace*, Hachette, Paris (rist. Olms, Hildesheim-New York 1966).
- Lentano M. 2014, *De beneficiis*, in Damschen G., Heil A. (a cura di), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Brill, Leiden, pp. 201-206.
- Lévy C. 2005, *Le philosophe et le légionnaire: l'armée comme thème et métaphore dans la pensée romaine, de Lucrèce à Marc Aurèle*, in Bessone F., Malaspina E. (a cura di), *Politica e cultura in Roma antica*, Pàtron, Bologna, pp. 59-79.
- Linforth I.M. 1946, *The Corybantic Rites in Plato*, «University of California Publications in Classical Philology», 13, pp. 121-162.
- Long A.A. 1996, *Stoic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lotito G. 2001, *Suum esse. Forme dell'interiorità senecana*, Pàtron, Bologna.
- Lurquin G. 1947, *La citation poétique dans les ouvrages en prose de Sénèque le Philosophe*, diss., Louvain.
- Magi F. 1975-1976, *La tromba di Cleante*, «Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», 48, pp. 159-164.
- Magnelli E. 2006, *Il frammento di Elvio Mancianca e un "incipit" tragico*, «Prometheus», 32, pp. 57-60.

- Malaspina E. 2001, L. Annaei Senecae. De Clementia libri duo. *Prolegomeni, testo critico e commento*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- 2004, *Pensiero politico ed esperienza storica nelle tragedie di Seneca*, in Billerbeck M., Schmidt E.A. (a cura di), *Sénèque le tragique*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, pp. 267-320.
- Manieri A. 1998, *L'immagine poetica nella teoria degli antichi. "Phantasia" ed "enargeia"*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma.
- Mankin D. 1995, *Horace. Epodes*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Manning C. 1981, *On Seneca's Ad Marciam*, Brill, Leiden.
- 1994, *School Philosophy and Popular Philosophy in the Roman Empire*, «ANRW», 2.36.7, Berlin-New York, pp. 5018-5023.
- Mantovanelli P. 1981, *Profundus. Studio di un campo semantico dal latino arcaico al latino Cristiano*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- 2001, "Perversioni" morali e letterarie in Seneca, in Fedeli P. (a cura di), *Scienza, cultura, morale in Seneca. Atti del Convegno di Monte S. Angelo (27-30 settembre 1999)*, Edipuglia, Bari, pp. 53-86.
- Marastoni A. 1979, *L'analogia in Seneca: problema retorico o umanistico?*, in *Studi su Varrone, sulla retorica, storiografia e poesia latina. Scritti in onore di Benedetto Riposati*, vol. II, Centro di studi varroniani, Rieti, pp. 299-308.
- Marino R. 2005 (a cura di), *Lucio Anneo Seneca. Ad Lucilium epistula 85*, Palumbo, Palermo.
- Marmorale E.V. 1969³ (edd. origg. 1947, 1961²), *Petronii Arbitri Cena Trimalchionis. Testo critico e commento*, La Nuova Italia, Firenze.
- Maso S. 1999, *Lo sguardo della verità. Cinque studi su Seneca*, Il poligrafo, Padova.
- Mastrososa I.G. 2000, *Similitudini, metafore e lessico militari nella trattatistica retorica latina. Cicerone e Quintiliano*, in Sconocchia S., Toneatto L. (a cura di), *Lingue tecniche del greco e del latino. Atti del III Seminario internazionale sulla letteratura scientifica e tecnica greca e latina*, Pàtron, Bologna, pp. 277-310.
- Mattiacci S., Perruccio A. 2007, *Anti-mitologia ed eredità neoterica in Marziale. Genesi e forme di una poetica*, Pacini, Ospedaletto, pp. 138-146.
- Mattiacci S. 1995, *L'attività poetica di Mecenate tra neoterismo e novellismo*, «Prometheus», 21, pp. 67-86.
- Mayer R. 1994, *Horace. Epistles. Book I*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mazzoli G. 1967, *Genesi e valore del motivo escatologico in Seneca. Contributo alla questione posidoniana*, «Rendiconti Istituto Lombardo», 101, pp. 203-262.
- 1970, *Seneca e la poesia* (A), Ceschina, Milano.
- 1985, *Seneca e la poesia* (B), in Grimal P. (a cura di), *Sénèque et la prose latine*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, pp. 176-209.
- 1987, *Seneca e il sublime*, in Cotta Ramusino E., Kenemy T. (a cura di), *Dicibilità del sublime. Simposio Internazionale, Pavia 1987*, Campanotto, Udine, pp. 89-97.
- 1989, *Le Epistulae morales ad Lucilium di Seneca. Valore letterario e filosofico*, «ANRW», 2.36.3, Berlin-New York, pp. 1823-1877.
- 1991, *Effetti di cornice nell'epistolario di Seneca a Lucilio*, in Setaioli A. (a cura di), *Seneca e la cultura*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, pp. 67-87.
- 1991, *La prosa filosofica, scientifica, epistolare*, in Montanari F. (a cura di), *La prosa latina. Forme, autori, problemi*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, pp. 145-227.
- 1998, s.v. Seneca, in *Enciclopedia oraziana*, Treccani, Roma, vol. III, pp. 62-64.
- 2003, *Seneca De ira e De clementia: la politica negli specchi della morale*, in De Vivo A., Lo Cascio E. (a cura di), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone, Atti del convegno internazionale (Capri, 25-27 marzo 1999)*, Edipuglia, Bari, pp. 122-138.

- 2005, *La Roma di Seneca*, in Bessone F., Malaspina E. (a cura di), *Politica e cultura in Roma antica. Atti dell'incontro di studio in ricordo di Italo Lana Torino 16-17 ottobre 2003*, Pàtron, Bologna, pp. 123-133.
- 2005, *Un'immagine senecana: il sapiens come generis humani paedagogus*, «Paideia», 60, pp. 195-207.
- Michel A. 1977, *Questions de Rhétorique, 2: Image, imagination, imaginaire dans la cité latine et sa tradition*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 36, pp. 360-367.
- Migliario E. 2007, *Retorica e Storia. Una lettura delle Suasoriae di Seneca Padre*, Edipuglia, Bari.
- Migliorini P. 1997, *Scienza e terminologia medica nella letteratura latina di età neroniana. Seneca, Lucano, Persio, Petronio*, Peter Lang, Frankfurt-am-Main.
- Minarini A. (a cura di) 1977, *Q. Orazio Flacco. La satira 1,1*, Pàtron, Bologna.
- Moles J. 1983, 'Honestius quam ambitiosius'? *An exploration to the Cynic's Attitude to Moral Corruption in his Fellow Man*, «The Journal of Hellenic Studies», 103, pp. 103-123.
- 1985, *Cynicism in Horace's Epistles I*, «Papers of the Liverpool Latin Seminar», 5, pp. 33-60.
- 1996, *Cynic Cosmopolitanism*, in Bracht Branham R., Goulet-Cazé M.-O. (a cura di), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, University of California Press, Berkeley-London, pp. 105-120.
- 2007, *Philosophy and Ethics*, in Harrison S. (a cura di), *The Cambridge Companion to Horace*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 165-166.
- 2012⁴, (edd. origg. 1949, 1970², 1996³, 2003³), s.v. *Diatribè*, in *OCD*, Oxford University Press, Oxford, pp. 446-447.
- Möller M. 2004, *Talis oratio – qualis vita. Zu Theorie und Praxis mimetischer Verfahren in der griechisch-römischen Literaturkritik*, Winter, Heidelberg.
- Monteleone C. 1991, *Il Thyestes di Seneca: sentieri ermeneutici*, Schena, Fasano.
- Montiglio S. 2003, *Should the Aspiring Wise Man Travel? A Conflict in Seneca's Thought*, «American Journal of Philology», 127, pp. 553-586.
- Morelli A. 2000, *La vita beata del pastore ed un passo del Culex*, «Rivista di filologia e di istruzione classica», 128, pp. 432-453.
- Moretti G., 1995, *Acutum dicendi genus. Brevità, oscurità, sottigliezze e paradossi nelle tradizioni retoriche degli Stoici*, Pàtron, Bologna.
- 2004, *Mezzi visuali per le passioni retoriche: le scenografie dell'oratoria*, in Petrone G. (a cura di), *Le passioni della retorica*, Flaccovio, Palermo, pp. 63-96.
- 2012, *Il mito di Eracle al Bivio fra letteratura e iconografia*, in Pera R. (a cura di), *Il significato delle immagini: numismatica, arte, filologia, storia. Atti del secondo incontro internazionale di studio del Lexicon Iconographicum Numismaticae (Genova, 10-12 novembre 2005)*, Bretschneider, Roma, pp. 411-434.
- Moretti G., Bonandini A. (a cura di) 2012, *Persona ficta. La personificazione allegorica nella cultura antica fra letteratura, retorica e iconografia*, Università degli Studi di Trento-Dipartimento di studi Letterari, Linguistici e Filologici, Trento.
- Morford M. 2002, *The Roman philosophers. From the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*, Routledge, London.
- Motto A.L. 2001, *Seneca's Culinary Satire*, in Ead., *Further Essays on Seneca*, Peter Lang, Frankfurt-am-Main, pp. 169-183.
- Mutschler F.-H. 2014, *De vita beata*, in Damschen G., Heil A. (a cura di), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Brill, Leiden-Boston, pp. 141-152.
- 2014, *De tranquillitate animi*, in Damschen G., Heil A. (a cura di), *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Brill, Leiden-Boston, pp. 153-159.

- Nagle R. 1980, *The Poetics of Exile. Program and Polemic in the Tristia and Epistulae ex Ponto of Ovid*, Latomus, Bruxelles.
- Navia L.E. 1996, *Classical Cynicism. A critical study*, Westport-London, Greenwood Press.
- Newman R.G. 1989, *Cotidie meditare. Theory and practice of the meditatio in Imperial Stoicism*, «ANRW», 2.36.3, Berlin-New York, pp. 1473-1517.
- Nisbet R.G.M., Hubbard M. 1978, *A Commentary on Horace. Odes, Book II*, Clarendon Press, Oxford.
- Nisbet R.G.M., Rudd R. 2004, *A commentary on Horace. Odes. Book 3*, Oxford University Press, Oxford.
- Norden E. 1995⁴ (edd. origg. 1898, 1923², 1958³), *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Teubner, II voll., Leipzig, tr. it. Salerno 1986.
- Oliensis E. 1998, *Horace and the Rhetoric of Authority*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Oltramare A. 1926, *Les origines de la diatribe romaine*, Payot, Lausanne.
- O'Neill E.N. 1977, *Teles. The Cynic Teacher*, The Society of Biblical Literature, Missoula.
- Otto A. 1890, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Teubner, Leipzig.
- Paradiso A. 1991, *Forme di dipendenza nel mondo Greco. Ricerche sul VI libro di Ateneo*, Edipuglia, Bari.
- Paratore E. 2007, *Una nuova ricostruzione del 'De poetis' di Svetonio. Nuova edizione a cura di C. Questa et al. Saggio introduttivo di A. Barchiesi*, Quattroventi, Urbino.
- Pasetti L. 2008, *Filosofia e retorica di scuola nelle «Declamazioni Maggiori» pseudoquintiliane*, in Gasti F., Romano E. (a cura di), *Retorica ed Educazione delle Élites nell'antica Roma*, Pavia, pp. 113-147.
- Pasoli E. 1980, *Scienza e tecnica nella considerazione prevalente del mondo antico. Vitruvio e l'architettura*, in *Scienza e tecnica nelle letterature classiche. Seste giornate filologiche genovesi*, Istituto di filologia classica e medievale, Genova, pp. 63-80.
- 1985, *Attualità di Persio*, in «ANRW», 2.32.3, Berlin-New York, pp. 1813-1843.
- Pennacini A. 1982, «*Bionis sermonibus et sale nigro*», in *Prosimetrum et Spoudogeloion*, Istituto di Filologia Classica e Medievale, Genova, pp. 55-61.
- 1987, *Il cibo e il corpo nella diatriba e nella satira*, in Longo O., Scarpi P. (a cura di), *Homo Edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nelle civiltà del Mediterraneo*, Diapress, Milano.
- 1989, *Bione di Boristene. La retorica al servizio della filosofia*, in *Mnemosynum. Studi in onore di Alfredo Ghiselli*, Pàtron, Bologna, pp. 451-456.
- 2007, *Riso e conoscenza in testi pagani: diatriba cinica e satira romana*, in Mazzucco C. (a cura di), *Riso e comicità nel cristianesimo antico. Atti del convegno di Torino (14-16 febbraio 2005) e altri studi*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 59-78.
- Pernot L. 1993, *La rhétorique de l'éloge dans le monde Gréco-Romain*, II voll., Institut d'études augustiniennes, Paris.
- Philippson R. 1931, s.v. Athenodoros, *RE Suppl.* V, pp. 47-55.
- Piazzi L. 2004, *Elementi diatribico-moralistici negli epigrammi di Marziale*, «Atene e Roma», 49, pp. 54-82.
- Picone G. 1984, *La fabula e il regno. Studi sul Thyestes di Seneca*, Palumbo, Palermo.
- Pohlenz M. 1967, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, tr. it., II voll., La nuova Italia, Firenze.
- Powell J.G.F. 1988, *Cicero. Cato Maior De senectute*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Préchat F. 1940, *Le rebus des sirènes dans Ad Lucilium 123,10,12*, in *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*, Klincksieck, Paris, pp. 303-306
- Preiser C. 2000, *Euripides. Telephos. Einleitung, Text, Kommentar*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York.
- Prince S. 2005, *Socrates, Antisthenes, and the Cynics*, in Ahbel-Rappe S., Kamtekar R. (a cura di), *A companion to Socrates*, Blackwell, Malden-Oxford, pp. 75-92.
- Radermacher L. 1929, *Die Wahl der Lebensgüter*, «Wiener Studien», 47, pp. 79-86.
- Radice R. 2000, «Oikeiosis». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Vita e Pensiero, Milano.
- Ramondetti P. 1999, *Lucio Anneo Seneca. Dialoghi*, Utet, Torino.
- Rayment C.S. 1969, *Echoes of the Declamations in the Dialogues of the Younger Seneca*, «The Classical Bulletin», 45, pp. 51-63.
- Reifferscheid A. 1860, *C. Svetoni Tranquilli praeter Caesarum libros reliquiae*, Teubner, Lipsiae.
- Renda C. 2012, *Illitteratum plausum nec desidero. Fedro, la favola, la poesia*, Loffredo, Napoli.
- Richardson-Hay L.C. 2006, *First Lessons. Book 1 of Seneca's Epistulae Morales. A Commentary*, Peter Lang, Bern-Oxford.
- 2009, *Dinner at Seneca's Table: The Philosophy of Food*, «Greece and Rome», 56, pp. 71-96.
- Richter D.S. 2011, *Cosmopolis. Imagining Community in Late Classical Athens and the Early Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford.
- Riese A. 1865, *Saturarum Menippearum reliquiae*, Teubner, Leipzig.
- Rimell V. 2002, *Petronius and the anatomy of fiction*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2013, *The best a man can get: Grooming Scipio in Seneca Epistle 86*, «Classical Philology», 108/1, pp. 1-20.
- 2015, *The closure of the spaces in Roman Poetics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rist J.M. 1969, *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rolland E. 1906, *De l'influence de Sénèque le père et des rhéteurs sur Sénèque le philosophe*, J. Vuylsteke, Gand.
- Rosati G. 1979, *L'esistenza letteraria. Ovidio e l'autocoscienza della poesia*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 2, pp. 101-136.
- 1999, *Trimalchio on stage*, in Harrison S.J. (a cura di), *Oxford Readings in the Roman Novel*, Oxford University Press, Oxford.
- Rostagni A. 1944, *Svetonio De poetis e biografii minori. Restituzione e commento di Augusto Rostagni*, Chiantore, Torino (rist. Loescher, Torino 1964).
- Rötter I. 1969, *Varros Menippea Περὶ ἐδεσμάτων*, diss., Köln.
- Rudd N. 1966, *The Satires of Horace*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Russel D.A. 1964, 'Longinus'. *On the Sublime. Edited with introduction and commentary*, Oxford University Press, Oxford.
- Sandbach F.H. 1971, *Phantasia Kataleptike*, in Long A.A. (a cura di), *Problem in Stoicism*, Athlone, London, pp. 9-21.
- Santirocco M. 1984, *The Maecenas Odes*, «Transactions of the American Philological Association», 114, pp. 241-253.
- Santorelli B. 2012, *Giovenale, "Satira" IV. Introduzione, Traduzione e Commento*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Scarpit G. 1964, *Parrhesia: storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Paideia, Brescia.
- 1970² (ed. orig. 1965), *La lettera 65 di Seneca*, Paideia, Brescia.

Seneca, la cosiddetta diatriba cinico-stoica e la ricerca di una morale austera

- 1975, *Lucio Anneo Seneca. Lettere a Lucilio. Libro primo (epp. I-XII). Testo, introduzione, versione e commento*, Paideia, Brescia.
- 2007, *Anticipare la morte o attenderla. La lettera 70 a Lucilio*, Paideia, Brescia.
- Schafer J. 2009, *Ars didactica. Seneca's 94th and 95th Letters*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Schlegel C.M. 2005, *Satire and the Threat of Speech. Horace's Satires. Book 1*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- Schmeling G. 2011, *A commentary on the Satyricon of Petronius*, Oxford University Press, Oxford.
- Schofield M. 1991, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Scholz B.F. 1998, *Sub oculos subiectio. Quintilian on ekphrasis and enargeia*, in Robillard V., Jongeneel E. (a cura di), *Pictures into Words. Theoretical and Descriptive Approaches to Ekphrasis*, VU University Press, Amsterdam, pp. 73-99.
- Schorck J. 1971, *Aemulos Reges. Allusion and Theme in Horace 3.16*, «Transactions of the American Philological Association», 102, pp. 515-539.
- Scuotto E. 1995, *Il poemetto gastronomico di Cazio, Lettura della serm. 2,4*, in Cerasuolo S., Gigante M. (a cura di), *Letture Oraziane*, Dipartimento di Filologia Classica dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli, pp. 55-77.
- Setaioli A. 1973, *Il proemio dei Carmina oraziani*, Olschki, Firenze.
- 1981, *Gli "Epodi" di Orazio nella critica dal 1937 al 1972*, «ANWR», 2.31.3, Berlin-New York, pp. 1674-1788.
- 1988, *Seneca e i Greci*, Pàtron, Bologna.
- 2000, *Facundus Seneca*, Pàtron, Bologna.
- 2013, *La filosofia come terapia, autotrasformazione e stile di vita in Seneca*, in Gasti F. (a cura di), *Seneca e la letteratura greca e latina. Per i settant'anni di Giancarlo Mazzoli. Atti della IX Giornata Ghisleriana di Filologia Classica. Pavia 22 ottobre 2010*, Pavia University Press, Pavia, pp. 1-18.
- 2011, *Arbitri Nugae. Petronius' Short Poems in the Satyricon*, Peter Lang, Frankfurt-am-Main.
- Siefert G. 1908, *Plutarchs Schrift Περὶ εὐθυμίας*, Druck von H. Sieling, Naumburg.
- Smith M.S. (a cura di) 1975, *Petronii Arbitri. Cena Trimalchionis*, Oxford University Press, Oxford.
- Solimano G. 1991, *La prepotenza dell'occhio*, D.A.R.FI.CL.ET, Genova.
- Star C. 2006, *Commanding Constantia in Senecan Tragedy*, «Transactions of the American Philological Association», 136, pp. 207-244.
- Stein-Hölkeskamp E. 2002, *Todliches tafeln. Convivia in neronischer Zeit*, in Castagna L., Vogt-Spira G. (a cura di), *Pervertere. Ästhetik und Verkehrung. Literatur und Kultur neronischer Zeit und ihre Rezeption*, Saur, München-Leipzig, pp. 3-28.
- Stewart Z. 1958, *Democritus and the Cynics*, «Harvard Studies in Classical Philology», 63, pp. 179-191.
- Stok F. 1996, *La tradizione antica di Orazio*, «Rivista di cultura classica e medievale», 38, pp. 65-82.
- Stowers S.K. 1988, *The Diatribe*, in Aune D.E. (a cura di), *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*, Scholars Press, Atlanta, pp. 71-83.
- Stramaglia A. (a cura di) 2002, *[Quintiliano]. La città che si cibò dei suoi cadaveri (Declamazioni maggiori, 12)*, Edizioni dell'Università degli studi di Cassino, Cassino.
- Stucchi S. 2002, *Esempi di sapienza oraziana nel Satyricon. Tra svilimento e rovesciamento*, in Castagna L., Vogt-Spira G. (a cura di), *Pervertere. Ästhetik und Verkehrung. Literatur und Kultur neronischer Zeit und ihre Rezeption*, Saur, München-Leipzig, pp. 213-222.

- Summers W. (a cura di) 1910, *Select Letters of Seneca: Edited with introduction and Explanatory Notes*, Macmillan, London.
- Syme R. 1958, *Tacitus*, II voll, Clarendon Press, Oxford.
- Tarrant R.J. (a cura di) 1985, *Seneca's Thyestes. Edited with introduction and Commentary*, Scholars Press, Atlanta.
- Thomas P. 1895, *Corrections au texte des Lettres de Sénèque à Lucilius (première série)*, «Bulletin de l'Académie Royale de Belgique», 30, pp. 157-171.
- 1898, *Corrections au texte des lettres de Sénèque à Lucilius (seconde série)*, «Bulletin de l'Académie Royale de Belgique», 35, pp. 304-320.
- Tietze Larson V. 1992, *Seneca and the Schools of Philosophy in Early Imperial Rome*, «Illinois Classical Studies», 17, pp. 49-56.
- Torre C. 1997, *Il banchetto di luxuria nell'opera in prosa di Seneca*, «Paideia», 52, pp. 377-396.
- 2000, *Il matrimonio del sapiens. Ricerche sul de matrimonio di Seneca*, D.AR.FI.CL.ET., Genova.
- 2007, *Alia temptanda est via. Alcune riflessioni sui recenti sviluppi della questione dei "due" Seneca (morale e tragico)*, «Acme», 60/2, pp. 37-84.
- Tosi R. 2010, *Dictionnaire des sentences latines et grecque*, tr. franc., Jérôme Millon, Grenoble.
- Toynbee J. 1944, *Dictators and Philosophers in the First Century AD*, «Greece and Rome», 13, pp. 43-58.
- Traina A. 1987⁴ (edd. origg. 1974, 1978², 1984³), *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Patron, Bologna.
- (a cura di) 1990² (ed. orig. 1987), *Lucio Anneo Seneca. Le consolazioni. A Marcia - Alla madre Elvia - A Polibio*, BUR, Milano.
- 1991, *Orazio e Aristippo. Le "Epistole" e l'arte di convivere*, «Rivista di filologia e istruzione classica», 119, pp. 285-305.
- 1996⁷ (edd. origg. 1970, 1973², 1982³, 1986⁴, 1988⁵, 1993⁶), *Seneca. La brevità della vita con un'antologia di pagine senecane sul tempo*, Loescher, Torino.
- 2006, *Observatio sui. Sul linguaggio dell'interiorità nel De tranquillitate animi di Seneca*, in Santini C., Zurli L., Canali L., (a cura di), *Concentus ex dissonis. Scritti in onore di Aldo Setaioli*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, pp. 729-749.
- Trillitzsch W. 1962, *Senecas Beweisführung*, Akademie-Verlag, Berlin.
- Tsekourakis D. 1987, *Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The reason for Vegetarianism in Plutarch's Moralia*, «ANRW», 2.36.1, Berlin-New York.
- Tutrone F. 2012, *Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*, ETS, Pisa.
- Ullmann B.L. 1943, *Bucca, Bucca*, «Classical Philology», 38, pp. 94-102.
- Usener H. 1887, *Epicurea*, Teubner, Leipzig.
- Van Geytenbeek P.C. 1963, *Musonius Rufus and the Greek diatribe*, tr. ingl., Van Gorcum, Assen.
- Vannini G. 2010, *Petronii Arbitri Satyricon 100-115. Edizione critica e commento*, De Gruyter, Berlin-New York.
- Vasaly A. 1993, *Representations. Images of the World in Ciceronian Oratory*, University of California Press, Berkeley.
- Versnel H.S. 1970, *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Brill, Leiden.
- Viansino G. 1990, *Lucio Anneo Seneca. I dialoghi*, II voll., Mondadori, Milano.
- Vollmer F. 1905, *Die Überlieferungsgeschichte des Horaz*, «Philologus Supplementum», 10/2, pp. 259-322.

- von Albrecht M. 2000, *Sulla lingua e lo stile di Seneca*, in Parroni P. (a cura di), *Seneca e il suo tempo. Atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino 11-14 novembre 1998*, Salerno, Roma, pp. 227-247.
- von Arnim J. 1901, s.v. Demetrios, 91, *RE* IV 8, pp. 2843-2844.
- Vottero G. 1998² (ed. origin. 1989), *Lucio Anneo Seneca. Questioni naturali*, Utet, Torino.
- Waltz R. 1927, *Sénèque. Dialogues. De la providence, De la constance du sage, De la tranquillité de l'âme, De l'oisiveté*, vol. IV, Les Belles Lettres, Paris.
- Warren J. 2002, *Epicurus and Democritean Ethics. An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Watson L. 2003, *A Commentary on Horace's Epodes*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- Watson P., Watson L. 2009, *Seneca and Felicio. Imagery and Purposes*, «Classical Quarterly», 59/1, pp. 212-225.
- Webb R. 1997, *Imagination and the arousal of the emotions in Greco-Roman rhetoric*, in Morton Braund S., Gill C. (a cura di), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 112-127.
- 2009, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Ashgate, Aldershot.
- Weber H. 1895, *De Senecae philosophi dicendi genere Bioneo*, diss., Marpurgi.
- Wendland P. 1972⁴ (edd. origg. 1907, 1912², 1912³), *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen*, Mohr, Tübingen.
- West D. 2002, *Dulce periculum. Horace Odes 3. Text, translation and commentary*, Oxford University Press, Oxford.
- Weston A.H. 1915, *Latin Satirical Writing Subsequent to Juvenal*, Press of the New Era of Printing Company, Lancaster.
- Wieland C.M. 1804² (ed. orig. 1786), *Horazens Satiren aus dem Lateinischen übersetzt und mit Einleitungen und erläuternden Anmerkungen versehen*, II voll., Weidmannsche Buchhandlung, Leipzig.
- Wilamowitz-Moellendorff U. Von 1881, *Antigonos von Karystos*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
- Wilkins E.G. 1979, "Know Thyself" in *Greek and Latin Literature*, Garland-Pub, New York-London.
- Williams G. 1969, *The third book of Horace's Odes, edited with translation and running commentary*, Clarendon Press, Oxford.
- Williams G.D. 2002, *Ovid's Exile Poetry: Tristia, Epistulae ex Ponto and Ibis*, in Hardie Ph. (a cura di), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 233-245.
- (a cura di) 2003, *Seneca. De otio. De brevitae vitae*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2015, *Style and Form in Seneca's Writing*, in Bartsch S., Schiesaro A. (a cura di), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 135-149.
- Winterbottom M. 2006, *Declamation and Philosophy*, «Belo Horizonte», 19, pp. 74-82.
- Zago G. 2009, *Posidonio e le origini dell'architettura: contributi al testo e all'esegesi di Sen. ep. 90.7 e di Isid. orig. 15.2.6*, «Hermes», 137, pp. 45-49.
- 2012, *Sapienza filosofica e cultura materiale. Posidonio e le altre fonti dell'Epistola 90 di Seneca*, Il Mulino, Bologna.
- Zangrado V. 1998, *L'espressione colloquiale nelle «Diatrife» di Epitteto*, «Quaderni urbinati di cultura classica», 59/2, pp. 81-108.
- Zanker G. 1981, *Enargeia in the Ancient Criticism of Poetry*, «Rheinisches Museum für Philologie», 124, pp. 297-311.

Ringraziamenti

“Idem” inquit “et docti et discipuli debet esse propositum, ut ille prodesse velit, hic proficere”.

Il primo, più sentito ringraziamento va alla Prof. Rita Degl’Innocenti Pierini, per la generosità, l’infinita disponibilità e per aver atteso al meglio al ruolo senecano di *inritator*, nel guidarmi, esortarmi, stimolarmi e, non da meno, ispirarmi, nel corso del mio cammino di studi.

Ringrazio la Prof. Emily Gowers, formidabile guida oraziana, i professori della Faculty of Classics di Cambridge e i Fellows del St. John’s College, per l’accoglienza e l’interesse dimostrato durante il mio soggiorno di studi. Devo riconoscenza anche alla Prof. Catharine Edwards, per l’incoraggiamento e i tanti stimoli senecani.

La mia più profonda gratitudine va ai professori dell’ex Dipartimento di Scienze dell’Antichità ‘Giorgio Pasquali’ dell’Università degli Studi di Firenze, in particolare, al Prof. Mario Labate, per la generosità e la straordinaria competenza, al Prof. Enrico Magnelli, per l’impareggiabile consulenza, i preziosi consigli e l’amichevole disponibilità, alla Prof. Daniela Manetti, per il continuo supporto. Alla Prof. Francesca Romana Berno devo fondamentali ‘colloqui’ senecani, alla Prof. Silvia Mattiacci utilissimi consigli e un affettuoso sostegno.

Voglio inoltre esprimere un doveroso ringraziamento ai Proff. Francesco Citti e Gabriella Moretti, membri della commissione del mio esame di Dottorato, per le parole di supporto e i tanti suggerimenti utili per la pubblicazione di questo lavoro, delle cui mende, sono l’unica responsabile.

A Elena Giusti va la mia più profonda stima e amicizia, oltre che particolare gratitudine per esortarmi a uno scambio sempre fecondo. Agli amici e colleghi con cui ho condiviso gli anni del Dottorato rivolgo il mio ‘grazie’ più sincero, in particolare a Laura Aresi, Francesca Bellei, Linda Cermatori, Yuddi Gershon, Tom Geue, Maria Rita Graziano, James Mc Namara, Laura Rosella Schluderer, Lucia Maddalena Tissi.

Agli amici di Firenze, Cambridge, Roma, alle ‘compagne’ di tutta la vita Bianca Maria, Cecilia, Patrizia, alla mia famiglia e a Guido, va il merito di per esserci sempre.

PREMIO RICERCA CITTÀ DI FIRENZE

Titoli pubblicati

ANNO 2011

- Cisterna D.M., *I testimoni del XIV secolo del Pluto di Aristofane*
Gramigni T., *Iscrizioni medievali nel territorio fiorentino fino al XIII secolo*
Lucchesi F., *Contratti a lungo termine e rimedi correttivi*
Miniagio G., *Soggetto trascendentale, mondo della vita, naturalizzazione. Uno sguardo attraverso la fenomenologia di Edmund Husserl*
Nutini C., *Tra sperimentalismo scapigliato ed espressivismo primonovecentesco poemetto in prosa, prosa lirica e frammento*
Otonelli O., *Gino Arias (1879-1940). Dalla storia delle istituzioni al corporativismo fascista*
Pagano M., *La filosofia del dialogo di Guido Calogero*
Pagni E., *Corpo Vivente Mondo. Aristotele e Merleau-Ponty a confronto*
Piras A., *La rappresentazione del paesaggio toscano nel Trecento*
Radicchi A., *Sull'immagine sonora della città*
Ricciuti V., *Matrici romano-milanesi nella poetica architettonica di Luigi Moretti. 1948-1960*
Romolini M., *Commento a La bufera e altro di Montale*
Salvatore M., *La stereotomia scientifica in Amédée François Frézier. Prodromi della geometria descrittiva nella scienza del taglio delle pietre*
Sarracino F., *Social capital, economic growth and well-being*
Venturini F., *Profili di contrattualizzazione a finalità successoria*

ANNO 2012

- Barbuscia D., *Le prime opere narrative di Don Delillo. Rappresentazione del tempo e poetica beckettiana dell'istante*
Brandigi E., *L'archeologia del Graphic Novel. Il romanzo al naturale e l'effetto Töpffer*
Burzi I., *Nuovi paesaggi e aree minerarie dismesse*
Cora S., *Un poetico sonnambulismo e una folle passione per la follia. La romanizzazione della medicina nell'opera di E.T.A. Hoffmann*
Degl'Innocenti F., *Rischio di impresa e responsabilità civile. La tutela dell'ambiente tra prevenzione e riparazione dei danni*
Di Bari C., *Dopo gli apocalittici. Per una Media Education "integrata"*
Fastelli F., *Il nuovo romanzo. La narrativa d'avanguardia nella prima fase della postmodernità (1953-1973)*
Fierro A., *Ibridazioni balzachiane. «Meditazioni eclettiche» su romanzo, teatro, illustrazione*
Francini S., *Progetto di paesaggio. Arte e città. Il rapporto tra interventi artistici e trasformazione dei luoghi urbani*
Manigrasso L., *Capitoli autobiografici. Poeti che traducono poeti dagli ermetici a Luciano Erba*
Marsico C., *Per l'edizione delle Elegantie di Lorenzo Valla. Studio sul V libro*
Piccolino G., *Peacekeepers and Patriots. Nationalisms and Peacemaking in Côte D'Ivoire (2002-2011)*
Pieri G., *Educazione, cittadinanza, volontariato. Frontiere pedagogiche*
Polverini S., *Letteratura e memoria bellica nella Spagna del XX secolo. José María Gironella e Juan Benet*

- Romani G., *Fear Appeal e Message Framing. Strategie persuasive in interazione per la promozione della salute*
- Sogos G., *Le biografie di Stefan Zweig tra Geschichte e Psychologie: Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam, Marie Antoinette, Maria Stuart*
- Terigi E., *Yvan Goll ed il crollo del mito d'Europa*
- Zinzi M., *Dal greco classico al greco moderno. Alcuni aspetti dell'evoluzione morfosintattica*

ANNO 2013

- Bartolini F., *Antonio Rinaldi. Un intellettuale nella cultura del Novecento*
- Cigliuti K., *Cosa sono questi «appunti alla buona dall'aria innocente»? La costruzione delle note etnografiche*
- Corica G., *Sindaci e professionismo politico. Uno studio di caso sui primi cittadini toscani*
- Iurilli S., *Trasformazioni geometriche e figure dell'architettura. L'Architectura Obliqua di Juan Caramuel de Lobkowitz*
- Pierini I., *Carlo Marsupini. Carmi latini. Edizione critica, traduzione e commento*
- Stolfi G., *Dall'amministrare all'amministrazione. Le aziende nell'organizzazione statale del Regno di Sardegna (1717-1853)*
- Valbonesi C., *Evoluzione della scienza e giudizio di rimproverabilità per colpa. Verso una nuova tipicità del crimen culposum*
- Zamperini V., *Uno più uno può fare tre, se il partito lo vuole! La Repubblica Democratica Tedesca tra Mosca e Bonn, 1971-1985*

ANNO 2014

- Del Giovane B., *Seneca, la diatriba e la ricerca di una morale austera. Caratteristiche, influenze, mediazioni di un rapporto complesso*
- Gjata A., *Il grande eclettico. Renato Simoni nel teatro italiano del primo Novecento*
- Podestà E., *Le egloghe elegantissimamente composte. La Buccolica di Girolamo Benivieni edizione critica e commento*
- Sofritti F., *Medici in transizione. Etica e identità professionale nella sanità aziendalizzata*
- Stefani G., *Sebastiano Ricci impresario d'opera nel primo Settecento*
- Voli S., *Soggettività dissonanti. Di rivoluzione, femminismi e violenza politica nella memoria di un gruppo di ex militanti di Lotta continua*

