

EDIZIONI E SAGGI UNIVERSITARI
DI FILOLOGIA CLASSICA

FUORI FORMATO

Collana diretta da

GUALTIERO CALBOLI, LUCIA PASETTI, RENZO TOSI

14

Comitato Scientifico:

Andrea Cucchiarelli

Rita Degl'Innocenti Pierini

Patrick Finglass

Giuseppe Mastromarco

Franco Montanari

Centro Studi
La permanenza del Classico

Ricerche 45



ante retroque prospiciens

Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica
Alma Mater Studiorum
Università di Bologna

<https://centri.unibo.it/permanenza/it>

LUCREZIO, SENECA E NOI
Studi per Ivano Dionigi

a cura del Centro Studi
“La permanenza del Classico”

PÀTRON EDITORE
BOLOGNA 2021

Copyright © 2021 by Pàtron editore - Quarto Inferiore - Bologna

ISBN 9788855535472

I diritti di traduzione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo sono riservati per tutti i Paesi. È inoltre vietata la riproduzione, parziale, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico non autorizzata.

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

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

Prima edizione, dicembre 2021

Ristampa

5 4 3 2 1 0 2026 2025 2024 2023 2022 2021

In copertina: Lucrèce, *De natura rerum. De la nature*, préface et traduction de Mario Meunier, bois originaux de Jean Chièze, Paris, Union Latine d'Éditions, 1958.

Stampato con i contributi del MIUR (iniziativa Dipartimenti di Eccellenza MIUR, L. 232 dell'1/12/2016) e dell'Università di Bologna.



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA CLASSICA
E ITALIANISTICA

PÀTRON EDITORE - Via Badini, 12
Quarto Inferiore, 40057 Granarolo dell'Emilia (BO)
Tel. 051.767003
e-mail: info@patroneditore.com
<http://www.patroneditore.com>



Stampa: Editografica, Rastignano (BO) per conto della Pàtron Editore.

INDICE

Premessa	VII
SEZIONE I – LUCREZIO	
Gian Mario Anselmi, <i>Boiardo poeta e umanista. La lezione dei classici e il modello di Lucrezio</i>	3
Vincenzo Balzani – Margherita Venturi, <i>Lucrezio, la chimica e il linguaggio</i>	13
Andrea Battistini, <i>Il sacrificio di Ifigenia tra Lucrezio e Vico</i>	23
Antonio Cacciari, <i>Un poeta per tutte le stagioni. Usi e riusi d'un verso lucreziano</i>	29
Loredana Chines, <i>Lucrezio tra parole e icone</i>	41
Rita Cuccioli Melloni, <i>Orazio tra Lucrezio e Seneca</i>	51
Elisa Dal Chiele, <i>Il timone, le redini e lo scettro. Origine e fortuna di alcuni lessemi (anti)provvidenzialistici in Lucrezio</i>	61
Rosa Maria D'Angelo, <i>Memoria lucreziana negli Epigrammata Bobiensia</i>	73
Paolo De Paolis, <i>Lucrezio nei grammatici latini</i>	83
Francesca Florimbii, <i>Da Allainig a Galliani: primi sondaggi su una traduzione inedita del De rerum natura</i>	97
Carlo Galli, <i>A proposito di Machiavelli e Lucrezio</i>	107
Valentina Garulli, <i>Mors immortalis e dintorni nella poesia epigrafica greca e latina</i>	115
Nicola Grandi, <i>Lucrezio e il linguaggio, tra natura e cultura</i>	123
Niva Lorenzini, <i>Il Lucrezio di Edoardo Sanguineti nell'approdo a Varie ed eventuali</i>	131
Guido Milanese, <i>Frantumare la vita (Lucrezio, Seneca, l'etica delle virtù)</i>	139
Gabriella Moretti, <i>Atomi, giochi geometrici e immaginario combinatorio in Lucrezio (2.772-787)</i>	147
Patrizia Paradisi, <i>Tommaseo e il poeta «sprotetto». Prove di traduzione da Lucrezio</i>	157
Elisa Romano, <i>Il Lucrezio di Paul Nizan fra epicureismo e marxismo</i>	169
Alessandro Schiesaro, <i>Il comicus stilus secondo Servio: Lucrezio, Virgilio e gli inganni dell'eros</i>	177
Andrea Severi, <i>Lucrezio per il 'Virgilio cristiano'. Una prima disamina</i>	189

Marinella Tartari Chersoni, <i>La 'lezione' di Lucrezio</i>	199
Marina Timoteo, <i>Nella Natura delle Cose il tempo del diritto muto</i>	205
Carlo Varotti, <i>Antonio Brucioli: nel Giardino, tra Machiavelli, Lucrezio e Seneca</i>	209
Paola Vecchi Galli, <i>Florilegio lucreziano (con una lezione inedita di Carducci)</i>	217
Antonio Ziosi, <i>L'Ilioupersis euripidea di Lucrezio (1.471-477)</i>	227
 SEZIONE II – SENECA	
Angela M. Andrisano, <i>Una 'danza corale' evocata. A proposito di [Sen.] Herc. O. 586-598</i>	237
Stefano Canestrari, <i>Suicidio e aiuto al suicidio: i dilemmi di un giurista penalista</i>	243
Davide Canfora, <i>Seneca 'morale' e Griselda 'moralizzata'. Note su Petrarca, Senili, 17.3 (con un appunto sui Canterbury Tales)</i>	255
Francesco Citti, <i>Est procul ab urbe lucus ilicibus niger. Il paesaggio infero nell'Edipo senecano</i>	263
Federico Condello, <i>Condannarsi al comando. Seneca con Sofocle (Oed. 695-708, OT. 622-633)</i>	281
Paolo d'Alessandro, <i>Seneca tragico e Niccolò Perotti</i>	293
Rita Degl'Innocenti Pierini, <i>Seneca, l'eros paidico e il simposio dei filosofi. Osservazioni in margine a epist. 123.15-16</i>	301
Sandro De Maria, <i>Seneca e il balneolum di Scipione</i>	309
Mario De Nonno, <i>Latino per la scuola, latino per la società</i>	321
Arturo De Vivo, <i>La grandine nelle Naturales quaestiones (4b.3.1-4) di Seneca: dagli storici a Lucrezio</i>	329
Giovanni Laudizi, <i>La nozione di humanitas nelle Epistulae morales di Seneca</i>	337
Ermanno Malaspina, <i>Un cane o il carcere per i parricidi? Nota a Sen. clem. 1.15.7</i>	345
Rosanna Marino, <i>Oltre ogni limite: il potere dell'ira e l'ira del potere nel De ira di Seneca</i>	355
Giancarlo Mazzoli, <i>Se fugere, da Lucrezio ad Agostino, passando per Seneca</i>	363
Camillo Neri, <i>Noterelle su Seneca nella filosofia del Novecento</i>	371
Piergiorgio Parroni, <i>Rischi della felicitas e possibile salvezza. Nota a Sen. epist. 8.4</i>	391
Lucia Pasetti, <i>Lacrimae sunt in culpa: echi senecani nelle Declamationes minores 267 e 316</i>	395
Daniele Pellacani, <i>Una teoria atomistica sull'origine delle comete (Sen. nat. 7.13-16)</i>	409
Gianna Petrone, <i>Scrutare matrem... (Sen. Tro. 615 ss.). La paura di Andromaca tra inserto pantomimico e drammaturgia della passione</i>	423
Bruna Pieri, <i>Quis locus est in me? Linguaggio e spazi della fuga sui nelle Confessioni di Agostino</i>	431
Licinia Ricottilli, <i>Mimesi della lingua d'uso nel secondo libro del De Beneficiis di Seneca</i>	443
Gino Ruozzi, <i>A brani scuciti</i>	451
Walter Tega, <i>Diderot e il dilemma Seneca. Filosofia, potere dispotico e opinione pubblica</i>	459
Renzo Tosi, <i>Un caso di intertestualità proverbiale nel De ira di Seneca</i>	467
Maurizio Zompatori, <i>Il libero arbitrio da Seneca alle neuroscienze</i>	473
Abstracts	483
Indice dei passi lucreziani e senecani	493

PREMESSA

Lucrezio e Seneca sono i due autori più cari a Ivano Dionigi, che non solo ha dedicato loro gran parte della sua attività di ricerca e di divulgazione, ma – come lui stesso scrive – «li ha frequentati tutta una vita, al punto da non distinguere più se la compagnia di questi “antiqui huomini” sia più passione o professione»¹, rendendoli suoi interlocutori costanti nel corso delle riflessioni che hanno accompagnato le sue impegnatissime giornate e talora anche le sue notti.

Figure apparentemente antitetiche, l'epicureo Lucrezio e lo stoico Seneca sono in realtà accomunati dalla loro straordinaria capacità di interrogarci costantemente: non sollecitano una lettura dei classici ideologica o conformista, ma piuttosto ci sfidano e ci inquietano; non ci regalano certezze, ma dubbi, e si pongono di fronte a noi nella loro provocatoria veste di «antagonisti e interroganti»².

L'immagine riportata in copertina riproduce una illustrazione di Jean Chièze per una edizione francese del *De Rerum Natura* (Parigi 1958), ispirata al cosiddetto busto dello Pseudo-Seneca, proveniente dalla Villa dei Papiri di Ercolano e conservato al Museo Archeologico di Napoli: più volte nel corso della storia, questo volto emaciato e pensoso di filosofo barbuto è stato attribuito a uno dei due autori latini. Questo ritratto, dunque, è emblematico della paradossale convergenza nell'immaginario collettivo di due figure polari, ma accomunate dalla passione per la filosofia e per la scienza: «entrambi segni di contraddizione, o semplicemente erma bifronte, immagine dell'*homo duplex*»³.

Il dialogo che Ivano Dionigi ha stabilito con Seneca e Lucrezio è sempre stato ed è ancora intenso e incessante, ma anche multiforme: si è espresso in primo luogo attraverso l'indagine attenta del testo, della lingua e dello stile, mai disgiunta dall'interesse appassionato per le diverse articolazioni del pensiero, con un'attenzione particolare ai temi della religione (esplorata, nel caso di Lucrezio, fin dalla tesi di laurea), della vita interiore, dell'impegno politico e sociale. La prospettiva si è poi estesa – con una intuizione visionaria, in anticipo sui tempi – al vasto campo della ricezione: proprio in occasione del convegno *Seneca nella*

¹ I. Dionigi, *Quando la vita ti viene a trovare. Lucrezio, Seneca e noi*, Bari 2018, 68.

² *Ibid.*, 69.

³ *Ibid.*, 68.

coscienza dell'Europa (1999), Ivano Dionigi fondò il Centro Studi “La permanenza del Classico” con lo scopo di promuovere ricerca orientata a comprendere meglio la presenza dei classici greci e latini nella tradizione culturale europea, favorendone anche la lettura e la divulgazione. Lucrezio e Seneca sono stati due presenze di primo piano tra i protagonisti dei venti cicli di letture pubbliche ospitate nell’Aula Magna di S. Lucia tra il 2002 e il 2021: in questi momenti di riflessione offerti alla città e all’università, grazie al contributo di figure di grandi intellettuali e scrittori e al coinvolgimento di un pubblico ampio e composito, è stato avviato un dialogo autentico con i testi antichi: «un capitale da far fruttare e non già un patrimonio inerte da custodire; una tradizione in cui riconoscersi e non un canone cui adeguarsi per conformismo; un valore da vivere e conquistare e non già un feticcio da omaggiare»⁴.

Come è stato ricordato da Piero Gaeta, in occasione del conferimento a Ivano Dionigi della Laurea Magistrale h.c. in Giurisprudenza (Reggio Calabria, 4.10.2019), «c’è un ‘prima’ e un ‘dopo’ nella ricerca scientifica internazionale su Seneca e Lucrezio: e questo crinale è, appunto, l’opera appassionata» di Dionigi che con il commento al *De otio* senecano (1983) e il volume *Lucrezio. Le parole e le cose* (1988) – per tacere del commento al *De rerum natura* e di innumerevoli altri contributi – ha lasciato un segno profondo nella storia degli studi classici, ispirando generazioni di lettori, e in particolare di studenti. A loro non solo ha destinato corsi universitari sempre apprezzatissimi e coinvolgenti, ma ha anche rivolto una intensa attività di educazione etica e culturale, come pure linguistica: la cura delle parole, come forma di cura dell’anima è stata un punto fermo nei suoi interventi in centinaia di scuole, come pure nella sua opera di pubblicista.

Lo studioso del *lathe biosas* epicureo e dell’*otium* senecano non ha esitato a fare suo il precetto stoico *usque ad ultimum uitae finem in actu erimus, non desinemus communi bono operam dare, adiuuare singulos, opem ferre etiam inimicis, eniti manu*, «noi saremo in attività fino all’ultimo soffio di vita, non cesseremo di collaborare per il bene comune, di aiutare gli individui, di soccorrere anche i nemici, di impegnarci fino in fondo nell’azione» (Sen. *ot.* 1.4, trad. I. Dionigi): la sua passione civile si è espressa nella città, nel governo dell’Alma Mater, nella continua e generosa attenzione al mondo della formazione e della cultura.

Grazie a quella che è stata felicemente definita «magia intellettuale», Ivano Dionigi ha coinvolto tutti noi nel dialogo con i suoi classici. Proprio per questo ci è sembrato giusto, in occasione dell’emeritato, invitare amici e colleghi – antichisti, ma anche umanisti, scienziati e appassionati lettori dei classici – a confrontarsi assieme a noi con l’affascinante interrogativo proposto nel recente *Quando la vita ti viene a trovare. Lucrezio, Seneca e noi* (Bari 2018, p. IX), un dialogo dedicato ai suoi *auctores*, approdato con successo sulle scene teatrali: «Le parole di Lucrezio e Seneca come possono interessare l’uomo tecnologico dei nostri giorni che, catturato e frastornato dall’immensa rete dello spazio, ha smarrito la strada del tempo?».

In molti hanno risposto a questo invito, in molti avrebbero voluto rispondere, ma questi tempi difficili lo hanno impedito: a ognuno di loro va il nostro ringraziamento, ma in primo luogo a Ivano, che ha reso possibile tutto questo.

Il Centro Studi “La permanenza del Classico”

⁴ I. Dionigi, *Eredi*, in *Eredi*, a cura del Centro Studi “La permanenza del Classico”, Bologna 2011, 5.

LUCREZIO

GIAN MARIO ANSELMINI

BOIARDO POETA E UMANISTA. LA LEZIONE DEI CLASSICI E IL MODELLO DI LUCREZIO

L'apprendistato e la produzione di Matteo Maria Boiardo sono esemplari della stagione umanistica e rinascimentale in generale e di quella padana in particolare: è persino ovvio infatti il rinvio alla sua giovanile produzione latina o ai raffinati *Amorum libri*, testi nei quali appare evidente proprio quell'insieme di coordinate, di punti, di suggestioni che materiavano la formazione culturale del ceto dotto estense.

Ma si volga l'attenzione anche alla sua attività di 'volgarizzatore', in realtà ancora da studiare a fondo, e che accompagna il Boiardo ben oltre la giovinezza, durante le prime tappe di stesura dello stesso *Innamorato*, dopo il 1476: la *Vita degli eccellenti capitani* di Cornelio Nepote, la *Ciropedia* di Senofonte, l'*Istoria imperiale* di Riccobaldo, le *Storie* di Erodoto, l'*Asino d'oro* di Apuleio. Necessità di venire incontro alle esigenze della corte degli Este, avida di conoscere testi 'narrativi' in modo 'accessibile'? Senza dubbio. Apprendistato ineludibile per chi intendesse cimentarsi con la stessa lingua volgare, verificandone le potenzialità 'illustri' in gara coi modelli classici? Certo, specie se si rammenta che già il Boccaccio sulle pagine di Livio o di Valerio Massimo aveva inaugurato simile costume. Eppure c'è altro, e macroscopico, nell'intrapresa boiardesca: anzitutto l'interesse viene spostato sulla 'storia' e sulle 'storie'. I testi tradotti sono 'storie' (anche medievali), in una trafila che, senza soluzione di continuità, va dal 'vero' di Erodoto alle *fabulae* di Apuleio. La scelta di campo del Boiardo è molto chiara: l'apprendistato letterario va condotto nell'ambito dell'universo narrativo, universo nel quale possono convivere storiografia, biografia illustre, romanzo, senza percezione di fratture. Boiardo 'disloca' sé stesso e la letteratura sul terreno della narrativa e lo fa a partire da una consapevole e precisa scelta di testi da far entrare nel circuito di fruizione di corte. In questo 'spostamento' è già evidente il paradigma della 'commistione': il fluire degli eventi, il dominare dell'apparenza (Codro appunto a Bologna non riproporrà in altri termini tale questione?) legittimano la letteratura, il testo, come luoghi della condensazione di *fabula* e storia, come punti in cui mito e realtà, fantastico ed *ethos* convergono in una discorsività del tutto laica, terrena e poco incline a suggestioni millenaristiche (la storia senza fini 'ultimi')¹. Qui Riccobaldo può convivere accanto a Erodoto e Apuleio, armi accanto ad

¹ Cf. Anselmi 1988; 2011; 2013; sulla stagione padana e bolognese dell'Umanesimo sono sempre fondamentali, a partire dalla storica monografia su Codro di Ezio Raimondi, soprattutto gli studi e le edizioni di Loredana

avventure e amori (non è già – paradossalmente – l’operazione dell’*Innamorato* condotta sotto la specie del ‘traduttore’?). Qui l’*Asino d’oro* non può terminare con l’iniziatica, allegorica, trasfigurata rinascita dell’undicesimo libro: Boiardo clamorosamente, infatti, cassa quel libro e lo sostituisce con la ben più laica e disincantata conclusione del *Lucio* dello Pseudo-Luciano. E l’intero volgarizzamento dell’*Asino* si determina sulla falsariga dell’eccellenza del ‘narrare’, sul privilegio accordato alla *fabula* di amore e di armi, sulla rimozione degli episodi troppo rituali ed allegorici. Ciò che ai critici è apparso per lungo tempo sciattezza nel tradurre (questo vale anche per gli altri testi) va forse anzitutto colto invece come scelta consapevole, come spregiudicata ‘rilettura’ dei classici. Ed ancora: tutti questi testi, quali più quali meno, propongono attraverso la ‘storia’ percorsi di formazione di ‘eroi’, modelli atti a definire la fisionomia del signore, la cui identità va colorandosi del senso dell’avventura, della consapevolezza nella ricerca del proprio destino (la *quête*), di squisita percezione del reale attraverso la costante stimolazione della potenza immaginativa. Anche in questa ‘serie’ Riccobaldo, fondatore di un’identità della storia ferrarese, può allora stare accanto a Senofonte, maestro classico per quei signori d’Este che l’eredità di tale storia medievale vogliono raccogliere. Ancora di più: la letteratura ed i suoi testi narrativi (di ogni ‘serie’ narrativa) possono così accreditarsi come fondamenti legittimatori del potere stesso, della sua storia, dei suoi eroi-signori. La letteratura è sempre al centro a Ferrara: e questa volta al centro stesso della moderna dinamica signorile. Ma con una sottile ed inquietante ambiguità: se il poeta-cantore legittima la fondazione stessa del potere (l’emblematica figura di Ruggero nell’*Innamorato* e nel *Furioso*), per un verso è la letteratura narrativa il luogo ultimo di ogni statuto politico/ideologico e per l’altro la mitica storia del potere è una tra le tante *fabulae* illusorie di cui la letteratura stessa è intessuta. Vendetta sublime del poeta-cortigiano! Chiamato ad operare per la gloria del signore come unica garanzia della sua salvaguardia di artista, proprio in virtù delle sue ‘invenzioni’ di artista disvela l’illusorietà di ogni potere e di ogni sapere che si pretendono totali, fondanti, teleologici, nel segno della loro perenne metamorfosi.

Se guardiamo con quest’ottica alle cosiddette parti ‘encomiastiche’ dell’*Innamorato* (come del *Furioso* con Ariosto) ben possiamo cogliere allora di quanta materia siano intessute e ripensare a certa *episteme* padana, filosofica e letteraria, in cui da molto tempo gli studi stanno facendo emergere profili e percorsi davvero di grande interesse; o possiamo rammentarci a Bologna di Beroaldo e Codro o ricorrere alla lezione del Valla e di certi classici antichi: si comprenderà infine come Apuleio, Luciano, Lucrezio ed Ovidio, ad esempio, insieme con Properzio ed Orazio, contribuiscano a fondare non solo un costume letterario ma anche una gnoseologia, un approccio conoscitivo, di cui la letteratura padana di *fabula* metamorfica è il grande centro irraggiante.

Letteratura padana che è prima di tutto forgiata su una grande forma di ‘storia’, di ‘narrazione’, ovvero sulla tradizione epico-cavalleresca: l’apporto di Boiardo all’*Innamorato* non è perciò l’inevitabile omaggio al genere egemone a corte quanto il concreto misurarsi con tutte quelle potenzialità ‘narrative’ che prima richiamavamo e che nel poema cavalleresco, nel fuoco della vicenda ferrarese, sembrano dilatare la loro portata, trascinando nel ‘centro’ non più un ‘poeta-canterino’ ma un poeta mallevadore di sapere e tessitore di mondi.

Di qui la forza, la consapevole vitalità delle ‘invenzioni’ boiardesche: l’avventura si afferma come esplorazione e rivisitazione di luoghi e spazi ‘geografici’ vicini e lontani; emergono suggestivi richiami atti a dissolvere ogni solida colonna d’Ercole di menti troppo attente a baluardi dogmatici tanto ferrei quanto illusori. L’Amore si presenta come fuoco e

motore dell'esistenza, tanto indomabile quanto mutevole, proteico e metamorfico, alacre e doloroso come la vita e come la vita continuamente inafferrabile (al pari di Angelica dunque o Morgana). La guerra si disvela come cimento glorioso dell'eroe, come amplificazione di *res gestae* tanto spavalidamente esibite nella loro millanteria da tramutarsi quasi in sorriso, quasi in ironico controcanto di tante storie ufficiali (e di corte!) pronte ad avallare come *vero* il gesto eroico fuori misura, il falso evidente dell'encomio.

Il Boiardo va, in definitiva, scomponendo le regole del vecchio codice cavalleresco: non più la storia (vera o presunta) dei paladini legittima l'*epos* ma accade l'opposto. Il testo poetico legittima il viaggio nel mitico passato, che esiste solo in quanto vissuto nel testo. E in questo illusorio gioco di 'doppi' e di 'specchi' il nuovo principe costruisce il suo apprendistato: solo la presa d'atto della realtà come proteiforme mutevolezza, solo l'acquisizione della paradossale 'verità' del poeta consentono un ruolo primario alla Virtù rispetto alla Fortuna (la suggestione poi cara a Machiavelli).

La storia della vicenda poetica e letteraria di Matteo Maria Boiardo è perciò, se la si volesse compendiare in una formula parziale ma efficace, la storia di una continua, raffinatissima, originalissima *commistione* di modelli, di suggestioni, di ispirazioni; punto alto di un percorso, quello della civiltà estense quattrocentesca, in cui la fioritura dei generi letterari in volgare graditi alla corte e al suo pubblico si annoda alla splendida stagione umanistica, filologica e pedagogica, inaugurata dalla scuola di Guarino.

La formazione di Boiardo e quella stessa di Ariosto pongono robuste radici in tale terreno: ci troviamo di fronte ad esperienze che, lungi dal poter essere confinate nei termini dignitosi ma un po' angusti dell' 'apprendistato', materiano in realtà l'intera esistenza dei grandi poeti estensi, forgiaandone la stessa originale fisionomia. Sicché l'*Innamorato* (come poi il *Furioso*) esibisce uno statuto in cui l'intreccio tra il ciclo bretone e quello carolingio, ad esempio, non è che l'epifenomeno di un più complesso profondo intreccio, di una *commistione*, appunto, totale, che va ben oltre i confini delle letterature romanze per radicarsi nel crogiuolo, tipicamente quattrocentesco e ferrarese, alimentato dalla disposizione umanistica allo studio dei classici, da certo abito di lettura pulsante e vorace di tanti testi antichi, di alcuni più di altri, poi.

Facile sarebbe, per Boiardo, e da tempo già si è provveduto, delineare le coordinate familiari di questo suo 'apprendistato' (il nonno Feltrino, lo zio Tito Vespasiano Strozzi), perfino quelle geografiche (certi viaggi, nel '71 a Roma, nel '73 a Napoli): in ogni caso è la figura di un precoce e brillante lettore-poeta che ci balza innanzi, assiduo frequentatore di biblioteche familiari e di Corte, impegnato anche in trame politiche, teso costantemente a far rivivere, a ripensare quelle sue letture non tanto attraverso il tramando allusivo e prezioso di un Poliziano, ad esempio, quanto piuttosto attraverso una sorta di 'riscrittura', quasi di 'immersione' nelle fonti antiche (fino a giungere, non a caso, all'esperienza di volgarizzare i classici, di tradurli) e renderle così statuto fondante non solo delle prove in latino ma della stessa matrice poetica volgare.

Non è perciò casuale che l'esordio giovanile e latino dei *Carmina de laudibus Estensium* e dei *Pastoralia* si leghi alla frequentazione dell'*auctor* per eccellenza, a quel Virgilio che, più di altri, può aiutare il giovane Boiardo a districarsi nei fragili meandri (impegno d'obbligo per il poeta di Corte debuttante) dell'encomio dinastico e dell'intrattenimento 'idillico-pastorale'. Nesso delicato, questo, collocato fra istanze della committenza, pressioni encomiastiche e 'fughe' nell'immaginario che Boiardo risolverà con originalità assoluta nell'*Innamorato* e che, agli esordi, non può intraprendere che sotto la guida di Virgilio.

Nei *Carmina*, accanto a Virgilio, è possibile rintracciare un intarsio che rimanda anche alle *Metamorfosi* ovidiane, a Tibullo, alla paradigmatica *Ode* 1.1 di Orazio, con una padronanza, che si rivela già consumata, del tipico gusto umanistico per la *mutatio*.

Per ciò, poi, che concerne l'importante esperienza nel genere pastorale non dobbiamo preliminarmente dimenticare che Ferrara accoglieva il gruppo di poeti bucolici forse più significativo della prima metà del Quattrocento, sia per quantità che per qualità di testi. Virgilio era appunto uno degli autori più cari alla scuola di Guarino: se non bastassero le testimonianze dell'*Epistolario* e della *Politia* sarebbe sufficiente rammentare come il primo lessico umanistico fondato su di un solo autore fosse proprio quello guariniano su Servio.

Meno sappiamo invece della conoscenza e dell'insegnamento guariniani su Teocrito, autore fondamentale per il recupero dell'idillio classico e dei suoi accenti più 'umili' e quotidiani: sappiamo però che dalla scuola di Guarino uscì quel Martino Filetico che tradusse in versi esametri i primi sette idilli teocritei e che lo stesso figlio di Guarino, Battista, compose la prima egloga umanistica in cui può forse dirsi che il modello teocriteo in parte soppiantò quello virgiliano.

Di là da ogni considerazione resta comunque il fatto che uno degli snodi più rilevanti nella cultura ferrarese e nelle articolazioni della sua fruizione dei classici sia rappresentato dall'apprendistato bucolico-pastorale: le egloghe del Tribraco, di Boiardo, di Battista Guarino e dello Strozzi sono legate tra loro da continui rimandi e allusioni e formano, pur nell'ambito di inconfondibili peculiarità di ciascun autore, un ricco tessuto connettivo.

In Boiardo, il più giovane di questa sorta di accademia bucolica, la ripresa virgiliana, come già si diceva, è sistematica: troviamo apporti anche di Ovidio e Tibullo ma non, ad esempio, del modello teocriteo. A Boiardo, infatti, e qui sta anche la sua originalità, interessa innanzitutto sottolineare il tema dell'età dell'oro in cui trasfigurare esperienze e vicende sue, dei suoi amici, del suo principe: se ci si decidesse a guardare senza remore al complesso macrosistema del genere bucolico-pastorale, latino e volgare, della tradizione moderna (che riprende il suo corso dopo l'antichità con l'ultimo Dante ravennate) come a uno dei maggiori referenti della letteratura d'utopia, anzi come ad uno dei canali privilegiati della sua grande capacità 'pervasiva', un posto non secondario per tutto ciò andrebbe riservato proprio a Boiardo (non dimenticando, fra l'altro, neppure la sua tarda *Pastorale*, le dieci egloghe in terza rima). Egli con originalità amplifica le massicce suggestioni utopiche presenti in Virgilio (ma anche in un originale e ben noto poeta neolatino operante da protagonista a Bologna come Giovan Battista Spagnoli, il Mantovano), laddove necessario anche riprendendo spunti dalle più innovative ricerche che la scuola guariniana aveva effettuato su autori del teatro antico: non a caso nella prima egloga la presentazione del dio Pan arieggia certi prologhi di commedie plautine. Del resto già Virgilio, nella terza bucolica, aveva quasi suggellato la commistione dialogica e teatrale che doveva caratterizzare il genere.

Né è da dimenticare che siamo intorno agli anni della riscoperta di Plauto avviata dal Pontano: si pensi al ruolo eccezionale che il termine *facetudo* assume nel *De Sermone*, quasi anticipazione della cinquecentesca 'dilettevole cognitione' e apprendistato per la 'divina *voluptas*' di valliana memoria, in un tragitto che, ancora, dal Castiglione al Guazzo, individua nella 'facezia' (altro ineludibile apparentamento) l'arte del dire, del dialogare, della centralità della parola come parola che fonda ordine, ordini e procedure del mondo a partire dal fulcro della Corte. Intorno a Plauto, a fine Quattrocento già prontamente chiosato e ripreso nei cenacoli umanistici bolognesi e ferraresi, si dirama perciò una costellazione di questioni essenziali per la letteratura 'sapienziale' e per il teatro come suo possibile epicentro dagli sviluppi grandi e decisivi nei secoli successivi in tutta Europa (e non nasce forse a Ferrara con Ariosto il teatro moderno?)².

² Cf. Santagata 2016 e l'edizione del del *De Sermone* di Pontano a cura di Alessandra Mantovani (2002). Sulle contaminazioni con certa tradizione epigrammatica ed aforistica si vedano i tanti studi ed edizioni a cura di Gino Ruozi.

È particolarmente affascinante notare allora come Boiardo, da raffinato lettore prima ancora che poeta, sappia ben cogliere questa complessa matrice della letteratura pastorale, giocandone la peculiarità dialogica e teatrale proprio mentre delinea un tracciato fatto di ansie di pace, di solidarietà amicale, di equilibrio tra uomo e natura.

La cultura estense, luogo per eccellenza deputato al risorgere in forma moderna del teatro classico, non casualmente vede maturare il primato di una letteratura a spiccata vocazione ‘dialogica’, capace di leggere in senso innovativo e robusto alcuni grandi testi del passato come viatici per un approccio tollerante, non dogmatico, non normativo, e peculiare perciò della letteratura e dell’arte, alla realtà (e questa è sicuramente una delle carte d’identità più pregnanti con cui accedere al Rinascimento padano, soprattutto ai suoi vessilliferi, da Boiardo ad Ariosto fino a Tasso).

Più tardi il gusto sapido della battuta, dell’osservazione di costume lo conduce alla composizione degli *Epigrammata* e alla consuetudine con un altro autore caro al suo ‘catalogo’, a Marziale, e con un genere, l’epigrammatico, di gran moda fra gli umanisti. Ma dove il paradigma della commistione boiardesca raggiunge una sfera eccellente di consumata sapienza è certo negli *Amorum libri tres*, ovvero nel ‘Canzoniere’ in volgare, della cui originalità formale, metrica, tematica, hanno già da tempo messo in luce gli aspetti tanti critici³.

Qui conta sottolineare che il vero nucleo ispiratore del ‘Canzoniere’ del Boiardo va ricercato probabilmente oltre Petrarca, nella grande produzione elegiaca latina, e in particolare in Ovidio, Properzio, Catullo. Petrarca e la stessa illustre produzione lirica toscana sono rivisitati attraverso l’ottica elegiaca latina: di qui lo ‘scarto’, spesso rilevato, rispetto al modello petrarchesco, di qui certa tensione naturalistica, ora gioiosa, ora drammatica, di ‘storia d’amore’ che vi è permeata, certo gusto dello sperimentalismo e del preziosismo, certo erotismo ‘laico’ di fondo, a volte quasi disincantato e scettico, ben lontano dallo Stilnovo o dall’etico rovello cristiano-esistenziale del Petrarca ma anche da certo esasperato formalismo della tradizione provenzale.

Il ‘Canzoniere’ boiardesco si configura infatti come un complesso testuale a tessitura stratificata, passibile di più livelli di decodifica, materiato di quella dialogicità molteplice e polifonica che era propria della maggiore tradizione rinascimentale e che, lo abbiamo visto, già era stato sperimentato da Boiardo nelle partiture delle ‘egloghe’.

In effetti è bene cominciare a leggere quel testo anche, se non soprattutto, come un grande libro di filosofia e di saggezza, imperniato sull’etica laica dell’Amore che, ben diversamente che in Petrarca, ci fa ‘conoscere’, non ci fa ‘smarrire’; che è, per usare un termine caro a Ivano Dionigi, un *daimon* positivo. Si veda in 1.15 un vero e proprio manifesto in tal senso, che si annuncia anche nella scelta di un lessico filosofico-teoretico sulla potenza di Amore: e a seguire si colga in 1.23 l’originalissima rivisitazione del tema elegiaco di Amore come *virtus* (quasi precedendo la machiavelliana ‘virtù’) nella sua dimensione vitalistica e sensuale (del resto ribadita in tutto il primo libro, come ad esempio in 1.27). Ma tale filosofia laica dell’Amore, essa stessa materata di un’etica nuova (che appare contigua a quell’etica ‘romana’ e non cristiana che Isaiah Berlin ha magistralmente indicato per Machiavelli e semmai precipua di certo epicureismo lucreziano e di certo averroismo), si inarca in 1.28, 29, 30 e soprattutto 33, dove, in probabile dialogo con le posizioni cavalcantiane, si ribadisce che l’Amore è virtuoso di là dall’intelletto⁴. Letteratura e amore vanno perciò componendo

³ Valga per tutti richiamare gli studi e le edizioni di Tiziano Zanato, di Antonia Tissoni Benvenuti, di Giuseppe Aneschi e di Cristina Montagnani.

⁴ Sono sempre fondamentali gli studi di Maria Corti. Poi sulle ‘Passioni’ rimando al ricco numero che «Grisel-daonline» ha dedicato di recente a questo tema tra Medioevo e Rinascimento con importanti contributi. Cf. inoltre Chines 2016. Per Lucrezio ovvio il rinvio a Dionigi 2005 nonché alla sua edizione commentata del *De rerum natura* per Rizzoli; vd. inoltre Citroni 1995.

una vera e propria gnoseologia del Sapiente rinascimentale: in 1.43 l'Apollo dafneo di marca ovidiana e petrarchesca indica le 'beatitudini' di Amore calcandole in modo quasi irriverente sulla serie enumerativa di quelle evangeliche e attraverso intrecci metamorfico-metaforici che sono cifra ineludibile della moderna letteratura.

Nei libri secondo e terzo la rappresentazione del volto doloroso dell'Amore (la lacerazione, la gelosia, il topico accostamento alla Morte) presenta comunque un nucleo generativo mai neoplatonico, fortemente ancorato a dinamiche ovidiane e lucreziane per un verso e al modello fondamentale del *Roman de la Rose* o a certa laica tradizione trobadorica per l'altro (la 'gaia scienza').

Se vogliamo poi ulteriormente esemplificare basti osservare in che modo, fin dal primo libro e per tutta l'opera, si vada delineando l'esaltazione della donna amata, di Antonia, le cui 'metamorfofi' si compiono attraverso l'omologazione alle figure più tipiche della mitopoiesi pagana e cristiana: Venere (1.6 e 1.9), Beatrice (1.13), Pasitea (1.30) ad esempio; mentre l'identificazione con Laura è ovviamente costante nei componimenti di più stretta imitazione petrarchesca. La stessa natura fisica di Antonia, la sua bellezza seguono la topica metaforica consolidatasi nei modelli ellenistici e latini, che Petrarca aveva provveduto a recuperare dopo la parziale eclissi trobadorica e stilnovista.

Ma dove l'originalità della ricezione boiardesca dei classici, e in particolare degli elegiaci latini, si fa davvero dirimpante è nella natura stessa degli *Amorum libri*, nella loro peculiare caratteristica di autobiografia amorosa, di vera e propria 'storia d'amore' (torna la onnipresente torsione 'narrativa'), ora passionale e sensuale, ora tormentata e difficile, ora gioiosa e radiosa, ora degna di trasfigurarsi in mito, essa stessa ormai matrice di mitopoiesi: inutile, per tutto ciò, rammentare l'importanza della geniale rilettura che Boiardo opera di Properzio (che proprio allora, nella finitima Bologna, un grande umanista come Beroaldo andava proponendo in un memorabile commento), di Catullo, di tutto l'Ovidio elegiaco ed erotico (particolarmente degli *Amores* e delle *Heroides*), finalmente spogliato di tanti allegorismi moralizzanti di ascendenza medievale. Né va mai scordato Virgilio così come non va dimenticato che certa domestica quotidianità delle piccole gioie d'amore ci riporta a Tibullo, a certo Orazio. In sostanza aleggia nel 'Canzoniere' boiardesco una robusta tensione naturalistica, una laica e disincantata rappresentazione d'Amore che, su piani ben diversi rispetto a quelli petrarcheschi, ci riconduce fino nel cuore della grande poesia latina, oggetto da tempo delle cure dei maggiori umanisti e delle loro scuole.

Non a caso si affaccia ormai anche in Boiardo l'inquieta e tesa pagina di Lucrezio, la cui diffusione (benché riscoperto da Poggio fin dal 1417) va accentuandosi proprio nella seconda metà del secolo.

L'epicureismo lucreziano si lega negli *Amorum libri* all'idea di una nuova vita da orientarsi legittimamente verso una felicità tutta terrena. Così è lucreziana l'invocazione ad Amore in 1.9: «Alto diletto che rallegrì il mondo». Ancora in 1.4 «l'alto diletto» donato da Natura all'uomo coincide con la persona di Antonia e l'apostrofe utilizza lo stesso modulo espressivo per saldare la figura della donna con quella d'Amore: l'interessante sta nel fatto che l'apostrofe è quella stessa che Lucrezio rivolge a Venere nei primi versi del *De rerum natura, hominum divumque voluptas*.

La corrispondenza si arricchisce così di un terzo elemento e la serie *Antonia – Amore – Venere* è a sua volta ricollegabile con la visione della donna in 1.6 (vv. 9-14), in cui la raffigurazione della protagonista letificante è riconducibile al modello mitologico della nascita di Afrodite, con i fiori che sbocciano laddove la dea ha occasione di passare. Antonia è, inoltre, al v. 6, colei «che vuol che 'l mondo se innamorì». Ancora: i vv. 1-4 di 1.9 sono una riscrittura di celebri versi lucreziani; infatti «le tempeste e i venti fai restare» corrisponde

al te fugiunt venti, te nubila caeli / adventumque tuum, così come il v. 3 riassume i tibi rident aequora ponti / placatumque nitet diffuso lumine caelum insieme al tibi suavis daedala tellus / summittit flores (Lucr. 1.6-9).

La seconda quartina del sonetto amplifica poi con esempi mitologici il motto virgiliano *Omnia vincit Amor et nos cedamus Amori*, che Boiardo ritraduce a più riprese sia nel 'Canzoniere' che nell'*Innamorato* (lo stesso 'invincibile' paladino Orlando è appunto un vinto d'Amore). Un naturalismo di ascendenza epicurea, ora a venature lucreziane ora a venature virgiliane, si accampa perciò nel cuore stesso della fucina ideativa del Boiardo. Fra l'altro l'impronta lucreziana era in grado di fornire un fondamento teorico essenziale al binomio *Natura/Amore* che, già ben presente in Petrarca come uno dei fulcri del suo cristiano rovello esistenziale di fronte alla invincibilità di Eros, si moltiplica a raggiera negli *Amorum libri* come accettazione senza traumi (diversamente appunto che in Petrarca) di questo 'inizio' in cui si radicano l'uomo e il Cosmo stesso. Si guardi, a 3.11, ai vv. 5-8: «Vogliàn noi creder che Natura faza / da tanto fredo uscir tanto calore? / On ver che la possanza sii d'Amore / che l'amplo mondo e la Natura abraza?»: qui si esprime quella stessa gerarchia che pone Amore al di sopra della Natura, coniugando indissolubilmente le due forze come motori del mondo, già espressa in 1.10, 12-14, «Natura tal beltà non può creare, / ma quel tuo gentil lustro vien da Amore, / che sol, che tanto puote, te'l pò dare». Nel sonetto 3.11 la fisica epicureo-lucreziana si contamina anche con l'ossimoro petrarchesco *ardere-agghiacciare*, sviluppando per ciascun verso della prima quartina i due campi metaforici: Antonia è il *monstrum*, l'essere portentoso che Amore, contravvenendo alle leggi di Natura, ha creato con atomi (i lucreziani *primordia rerum*) di origine diversa (forse è presente anche la connotazione latina di 'ostilità'), facendoli coesistere nel medesimo essere per dimostrare all'uomo la sua potenza assoluta. L'allusività lucreziana, così preziosa e raffinata, non è solo indice della perfetta padronanza da parte di Boiardo dei più consumati canoni umanistici: essa è interessante anche perché mostra come, nel pieno dell'esplosione emotiva del dolore amoroso, egli ne tenti una spiegazione 'atomistica' e razionale che possa fornire una giustificazione rasserenante, nello spirito della stessa tradizione epicurea. Di là, comunque, da queste significative reminiscenze resta fondamentale, negli *Amorum libri*, il modello dei 'romanzi' amorosi degli elegiaci latini: basti pensare al ricorrere di temi emblematici quali la simulazione e la perfidia della donna, la sensualità della passione, i pegni amorosi, la figura del rivale, la separazione dall'amata, in cui, pur spesso mediati dalla lezione petrarchesca, ricorre la più variegata e ricca topica cara ai poeti latini. Da ricondursi alla matrice catulliana, properziana e ovidiana, specie dell'*Ars amatoria*, è anche la concezione dell'amore come *servitium*, già ben presente nella poesia dello Strozzi, ad esempio. Interessante poi è la consuetudine boiardesca di 'tradurre' le riprese classiche con stilemi danteschi e petrarcheschi, in una sorta di doppia partitura testuale (Dante, ad esempio, aiuta Boiardo a 'citare' Virgilio in 2.44 o Ovidio in 1.13).

La costituzione del testo di Boiardo si realizza così all'incrocio delle reminiscenze tratte dai due sistemi culturali e letterari, in una preziosa e puntigliosa pratica di intarsio. Ulteriore segno di questa raffinata trama scrittoria è possibile individuare nel modo stesso con cui egli si giova del riferimento mitologico: i motivi prescelti (specie da Ovidio e Properzio) sono di supporto a significati profondi, legati alla riflessione sul percorso della vicenda amorosa ed esistenziale (così è per Orfeo, Narciso, Filomela, ad esempio) e fortemente incardinati nel suo sistema lirico-espressivo. Ancora una volta, insomma, assistiamo al primato della 'letterarietà' e della sua mitopoiesi, che caratterizza la squisita identità culturale delle corti padane e specie di quella estense. In questa allusività raffinatissima, in questo gioco di decodifica delle stratificazioni molteplici del testo, caro al cortigiano colto, Boiardo ricerca il suo pubblico ideale, il suo referente privilegiato, in grado di percepire tutta la preziosa fattura degli

Amorum libri, quello stesso pubblico a cui egli indirizza un testo ‘iniziatico’ come i *Tarocchi*, fra l’altro.

Nell’*Innamorato* infine prende corpo in modo decisivo il modello lucreziano, pliniano, ovidiano e ‘metamorfico’, quasi eracliteo nel profondo: anzi nel vorticoso narrare di Boiardo tutto muta e si trasforma in una serie costante di *varietas* e trasmutazione cui può far fronte solo l’eroe dotato di magnanimità generosa. Il codice metamorfico va così legandosi, nell’*Innamorato*, a magia ed alchimia ed è attivato anche dalla potente dialettica tra Memoria e Oblio (la celebre fontana!) e in stretta correlazione con il grandissimo modello arturiano a partire dalla centralità della figura di Merlino⁵. Dalla ‘smemoratezza’ nel castello di Dragontina alla figura di Astolfo al senso metamorfico e vorticoso delle sequenze belliche alla fata Morgana ai travestimenti, maschere e nascondimenti di Origilla e ancora alle mutazioni di Balisardo domina il disincanto ironico del poeta affabulatore e intanto interprete dei labirintici sentieri propri dell’uomo nel mondo sublunare (anche in ciò vi è una precisa impronta ovidiana e soprattutto di Plinio, fondamentale *magister* di tanta parte dell’Umanesimo proprio per la narrazione nella *Naturalis Historia* del contrasto tra perfezione dei cieli e ferocia talora caotica della Terra cui solo il poeta, l’artista o l’*homo faber* possono rimediare in qualche modo).

Per quel che qui si è detto (e per quel che potrebbe dirsi anche di Ariosto) certo non pare più di tanto presente ai poeti estensi il *topos* umanistico dell’uomo come ‘microcosmo’.

Tra il labirinto ‘defettivo’ del mondo sublunare, della sua incessante cifra metamorfica e il sereno, perfetto mondo degli astri e del cosmo sembrano evidenti solo la separatezza, l’incommensurabilità quasi degli ordini, come già appunto Plinio aveva messo in campo, riproposto con forza da Leon Battista Alberti, fonte importantissima in questo e in tanti altri spunti per l’Umanesimo estense e per Boiardo (come lo sarà anche di Machiavelli e Guicciardini).

Anzi è proprio l’ordine superiore che scompagina con i suoi influssi astrali il mondo sublunare (si sillaba con procedure laiche e classiche ciò che già la cosmologia angelica dantesca aveva suggerito da memorabili terzine della *Commedia* nel *Paradiso*): la *virtus* degli uomini boiardeschi e ariosteschi, la loro etica è della tempra di Lucrezio, di Plinio, di Leon Battista Alberti e di Machiavelli, ovvero dell’operare nel mondo confidando nelle proprie forze, nel proprio apprendistato eroico (sorta di archetipo dei moderni ‘romanzi di formazione’), nella propria saggezza che è essenzialmente peculiare dei poeti, degli scrittori, dei ‘costruttori’ più che dei filosofi speculatori o dei teorici di utopiche armonie ireniche e perfette tra micro e macrocosmo, tanto affascinanti quanto lontane della ‘verità effettuale’ delle cose umane.

BIBLIOGRAFIA

- Anselmi G.M. (1988) *Le frontiere degli umanisti*, Bologna.
 (2011) *Letteratura e civiltà tra Medioevo e Umanesimo*, Roma.
 (2013) *Narrare Storia e storie. Narrare il mondo*, Milano.
 Chines L. (2016) *Francesco Petrarca*, Bologna.
 Citroni M. (1995) *Poesia e lettori in Roma antica*, Bari.
 Dionigi I. (2005) *Lucrezio. Le parole e le cose*, Bologna.
 (2020) *Segui il tuo demone. Quattro precetti più uno*, Bari.
 Leonardi L. (2020) *Artù, Lancillotto e il Graal*, vol. I, Torino.

⁵ Cf. ora l’Edizione del Ciclo arturiano curata da Leonardi. Ma non va dimenticata la straordinaria traduzione/interpretazione in italiano moderno dell’*Innamorato* condotta a suo tempo da Gianni Celati, un vero classico nel suo genere, condotta da un affabulatore davvero apparentato alla vocazione narrativa di Boiardo: su questo aspetto di Gianni Celati vedi ora Menetti 2020.

Mantovani A. (2002) Giovanni Pontano, *De Sermone*, Roma.

Menetti E. (2020) *Gianni Celati e i classici italiani. Narrazioni e riscritture*, Milano.

Santagata M. (2016) *Pastorale modenese*, Bologna.

VINCENZO BALZANI – MARGHERITA VENTURI

LUCREZIO, LA CHIMICA E IL LINGUAGGIO

Premessa di Vincenzo Balzani

Anzitutto vorrei spiegare perché in questo volume in onore di Ivano Dionigi c'è anche un nostro contributo. Nel 1997 ho tenuto il discorso di prolusione per l'Anno Accademico della nostra Università davanti ad una folta platea di studenti e di docenti di tutte le Facoltà; avevo scelto come titolo: *La Chimica verso il futuro: dispositivi e macchine molecolari*. Dopo aver cercato di sbalordire i non esperti con qualche numero tipico della chimica (ad es., quali sono le dimensioni delle molecole, quante molecole ci sono in una goccia d'acqua, quanto tempo ci vorrebbe per contarle, etc.), feci un rapido paragone fra la chimica e il linguaggio, per continuare poi con l'argomento che in quell'anno era di maggiore attualità: le macchine molecolari.

Qualche tempo dopo Ivano Dionigi venne a trovarmi al Dipartimento di Chimica e mi portò una copia del suo libro, *Lucrezio: le parole e le cose*, che recava questa dedica: «A un chimico della materia da parte di un chimico del linguaggio».

Ho gradito molto quel dono, anche se confesso che sul momento non avevo capito bene la dedica perché di Lucrezio avevo solo vaghi ricordi, non avendo mai letto il *De rerum natura*. Mi resi conto, allora, di essere anch'io una vittima della separazione fra le due culture, che a volte noi dell'area scientifica rimproveriamo agli umanisti.

Leggendo il libro di Ivano ho imparato che l'idea di paragonare linguaggio e realtà era già stata sviluppata da Lucrezio e approfondita da molti illustri umanisti, a cominciare da Ivano stesso. Quello a cui io accennai nella prolusione, sviluppato poi assieme a Margherita (secondo autore di questo contributo) in diversi articoli, era ed è il confronto fra struttura del linguaggio e una visione chimica della realtà, fra complessità del linguaggio (dalle lettere alla biblioteca) e complessità della materia (dall'atomo all'uomo), quest'ultima descritta in base alle attuali conoscenze scientifiche.

1. Introduzione

La cultura umanistica è basata sul linguaggio, mentre la cultura scientifica ha per oggetto la realtà materiale. Nel *De rerum natura*, Lucrezio, più di duemila anni fa, ha messo in relazione poeticamente la struttura del linguaggio con le idee epicuree sulla struttura della materia

(Dionigi 2005). Poiché oggi la conoscenza della struttura chimica della materia è molto più avanzata rispetto ai tempi di Lucrezio, è possibile sviluppare questo confronto in maggiore dettaglio mettendo in evidenza la profonda e significativa analogia che esiste fra i due tipi di strutture. A chi non ha una cultura scientifica l'analogia permette di comprendere facilmente cos'è la chimica e come funziona il mondo; d'altra parte, gli scienziati, leggendo per la prima volta o rileggendo alcuni passi del *De rerum natura* di Lucrezio, possono verificare che la cultura classica ci pone ancora oggi domande molto profonde sulle quali è opportuno meditare.

2. La struttura della materia: idee dei classici e scoperte della scienza

2.1. La chimica

A livello materiale, tutto è costituito da 'atomi' e, soprattutto, da 'molecole', gli oggetti di studio della chimica. Si tratta di un mondo invisibile ed affascinante che riempie anche il nostro corpo: ad esempio, negli occhi la luce causa modifiche strutturali in certe molecole che così lanciano segnali al cervello; l'elaborazione di questi segnali, compiuta da altre molecole, permette di avere informazioni sul mondo circostante, ma anche di riconoscere le parole scritte in queste pagine e di coglierne il significato. Nel frattempo, le invisibili molecole di ossigeno che sono contenute nell'aria vengono catturate una ad una nei polmoni e trasportate in tutte le parti del corpo da altre molecole più grandi, capaci di ospitarle, che sono nel sangue degli alveoli. Tutto ciò che ogni essere vivente è e compie è dovuto all'azione di un numero sterminato di molecole, spesso organizzate in sistemi complessi, che lavorano con grande efficienza, alta velocità e incredibile precisione.

Tutto, in noi e attorno a noi, è chimica e persino le categorie mentali (emozioni, apprendimento, memoria, esperienza, pensiero) sono basati su complicatissimi processi chimici che coinvolgono molecole. Questo, però, non significa che le proprietà degli esseri viventi possano essere ricondotte semplicemente alle proprietà delle molecole che li costituiscono, perché nella realtà c'è un susseguirsi di gradi di complessità. L'ipotesi riduzionistica, secondo la quale un sistema è completamente conosciuto una volta che sono note le proprietà delle sue parti, non è applicabile all'interpretazione chimica della realtà materiale; è necessario un approccio molto più articolato e, allo stesso tempo, molto più affascinante (Balzani – Venturi 2012).

2.2. Gli elementi

In tutte le sostanze esistenti in natura o prodotte artificialmente dall'uomo si trovano uno o più costituenti fondamentali chiamati 'elementi'. Oggi si sa che gli elementi non sono i quattro proposti da Empedocle quasi 2500 anni fa (acqua, aria, fuoco e terra) e non sono neppure moltissimi come pensava Lucrezio «la natura [...] dimostra in tal modo di racchiudere in sé moltissimi generi e varie forme di elementi primordiali» (Lucr. 2.587 s., trad. di L. Canali in Dionigi 2012).

Oggi è anche accertato che gli elementi costitutivi della materia sono circa un centinaio e che possono essere ordinati, in base alle loro proprietà, in una tabella chiamata 'Tavola Periodica degli Elementi' o anche 'Sistema Periodico'. Questa idea fu avanzata nel 1869 da un chimico russo, Mendeleev che, pur senza capirne bene i motivi, mise in evidenza le similitudini esistenti fra le proprietà degli elementi allora conosciuti (figura 1); secondo molti scienziati, quella di Mendeleev è stata l'idea più brillante degli ultimi dieci secoli.

Nella Tavola Periodica, gli elementi sono indicati da simboli (molti di essi sono a tutti familiari: H sta per idrogeno, C per carbonio, N per azoto, O per ossigeno, Fe per ferro, etc.) e sono raggruppati in righe (periodi) e colonne (gruppi) in base alle somiglianze o differenze

Atomi e molecole sono oggetti molto piccoli, dieci miliardi di volte più piccoli degli oggetti che ci circondano nella vita di tutti i giorni. L'unità adatta per misurare le dimensioni degli atomi e delle molecole è il nanometro (nm), la miliardesima parte di metro, centomila volte più piccola dello spessore di un capello. La molecola d'acqua, ad esempio, ha una dimensione di circa 0,2 nm. È difficile rendersi conto di quanto piccoli siano gli atomi e le molecole ed è difficile persino credere a quello che la scienza ci dice e cioè, ad esempio, che in una goccia d'acqua ci sono circa 10^{21} molecole, mille miliardi di miliardi; è un numero troppo grande per poterne cogliere il significato e allora si deve ricorrere ad esempi: se potessimo distribuire le molecole che sono in una goccia d'acqua fra tutti gli uomini della Terra, ciascuno ne avrebbe circa 200 miliardi; oppure, se le contassimo al ritmo di una al secondo, per contarle tutte ci vorrebbero trentamila miliardi di anni. Sono numeri che lasciano stupefatti.

Le singole molecole, essendo oggetti di così piccole dimensioni, non possono essere né viste, né pesate, né misurate e, quindi, sfuggono non solo alla nostra esperienza quotidiana, ma anche a molte indagini sperimentali. I chimici, nonostante queste difficoltà, hanno imparato ugualmente a distinguerle, a determinarne il peso, a stabilirne la composizione atomica, a valutarne le dimensioni, a definirne le forme e a caratterizzarne le proprietà.

2.4. Le molecole

Anche se 'alla cieca', i chimici hanno dimostrato che nel suolo, nel mare, nell'aria e negli organismi vegetali ed animali sono presenti molecole di moltissimi tipi. Alcune sono molto semplici come quella dell'acqua, costituita da due atomi di idrogeno e un atomo di ossigeno, H_2O ; altre sono più complesse come, ad esempio, quella del glucosio, costituita da sei atomi di carbonio, dodici di idrogeno e sei di ossigeno, $C_6H_{12}O_6$.

Per rappresentare le molecole, come già anticipato, si utilizzano 'formule di struttura' che evidenziano il modo in cui sono legati fra loro i vari atomi. Nel caso di molecole piccole, le formule di struttura sono semplici e riescono a dare un'idea di come esse sono fatte (figura 2.a, al centro), mentre per le molecole grandi la situazione diventa via via più complicata e le formule di struttura finiscono per sembrare solo un'intricata ragnatela di segni.

Si cerca, allora, di rappresentare la molecola con formule di struttura semplificate (figure 2.b, 2.c e 2.d, al centro): ad esempio, gli atomi di carbonio, C, che sono molto comuni specialmente nelle molecole degli organismi viventi, non vengono più mostrati esplicitamente, ma si sottintende che occupino le posizioni di intersezione dei trattini che indicano i legami. Anche gli atomi di idrogeno, H, legati agli atomi di carbonio non vengono riportati, così come non si indica il trattino che rappresenta il loro legame.

Sicuramente, però, il modo più affascinante e anche più realistico e significativo per rappresentare le molecole è quello basato sull'uso di modelli tridimensionali, molto ingranditi rispetto alla realtà (figura 2, a destra). Questi modelli si costruiscono col meccanismo dell'incastro usato nel gioco del Lego, partendo da sfere di plastica rigida di diversi colori che rappresentano i vari tipi di atomi. La sfera che identifica ogni atomo è 'cento milioni di volte' più grande della dimensione effettiva dell'atomo corrispondente, così che il modello è in scala e, quindi, riporta fedelmente le dimensioni relative delle varie molecole e delle parti che le costituiscono. Visualizzate con i modelli tridimensionali, le molecole appaiono come 'oggetti' che hanno dimensioni, forme e, quindi, proprietà specifiche e acquistano parte del fascino che avrebbero se si potessero vedere nella loro realtà.

2.5. Interazione fra molecole: i sistemi supramolecolari

L'insieme delle caratteristiche strutturali (composizione, forma, topologia, etc.) di una molecola costituisce il 'suo contenuto di informazione' che è importante non solo perché la identifica, ma

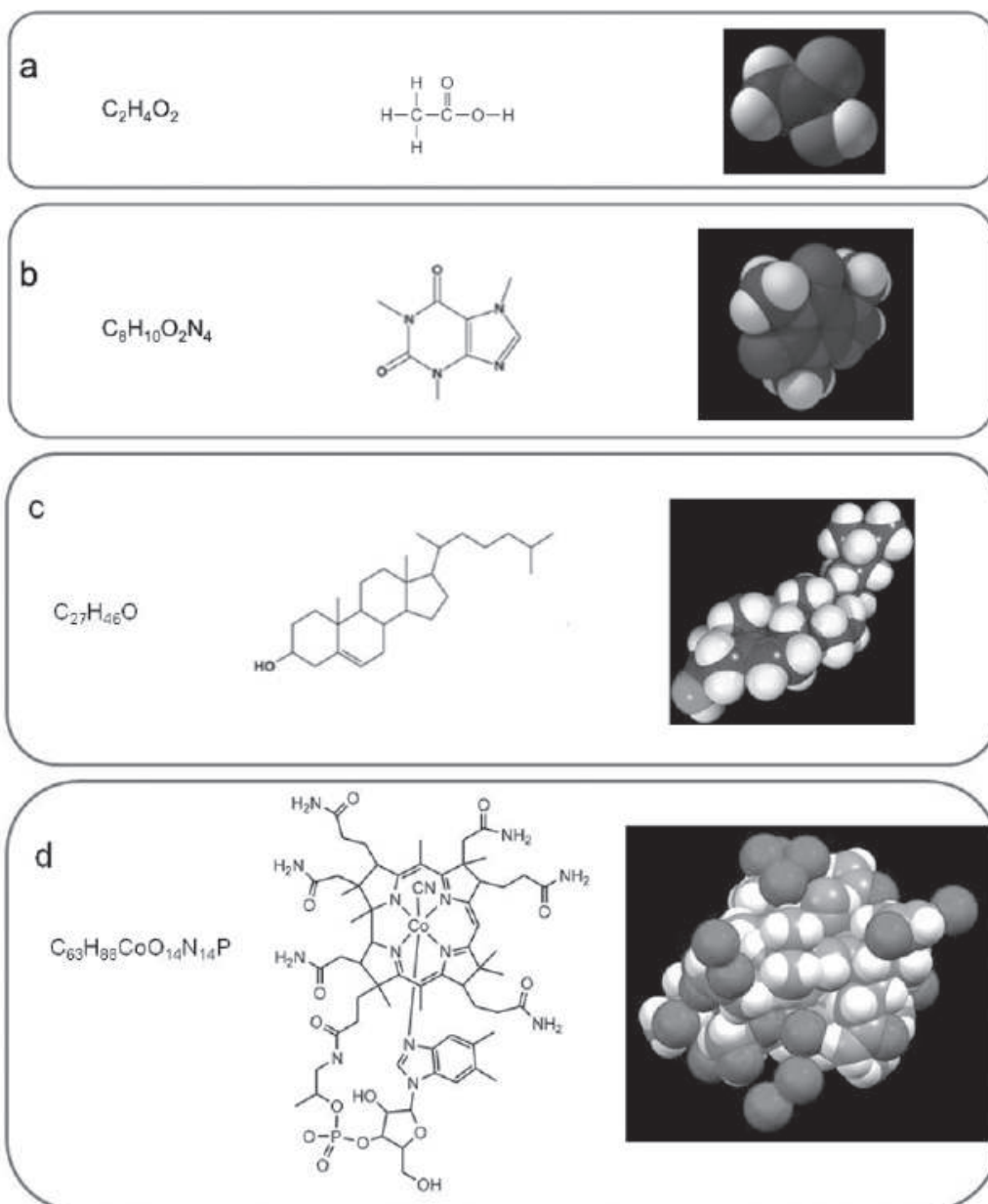


Figura 2. La molecola dell'acido acetico (a), della caffeina (b), del colesterolo (c) e della vitamina B12 (d): a sinistra, la *formula bruta* che indica la composizione della molecola; al centro, la *formula di struttura* che mostra come sono legati fra loro i vari atomi; a destra, il *modello tridimensionale* della molecola, ingrandito 100 milioni di volte rispetto alla dimensione reale.

soprattutto perché conferisce specifiche proprietà fisiche e chimiche che governano l'interazione della molecola con il mondo esterno. Infatti, quando le molecole si incontrano ciascuna 'legge' gli elementi di informazione contenuti nelle altre e, a seconda di tali elementi, le molecole possono o ignorarsi, o reagire per dare prodotti di vario tipo, oppure possono associarsi, tramite interazioni intermolecolari per dare aggregati detti 'sistemi supramolecolari'.

Dal punto di vista energetico le interazioni fra molecole sono normalmente molto più deboli (almeno 10 volte) dei legami che tengono uniti gli atomi nella molecola. Il fatto che siano così deboli non le rende, però, meno importanti; al contrario, sono alla base della versatilità che caratterizza innumerevoli processi biologici essenziali per la vita. In natura, infatti, l'associazione fra molecole è un fenomeno di grande rilevanza; esso avviene sfruttando il così detto 'riconoscimento molecolare', che è un fenomeno altamente specifico e selettivo paragonabile a quello che si ha fra una serratura e la sua chiave.

Il tipo di interazione intermolecolare più forte e più importante per il mondo biologico è 'il legame a idrogeno', che si può instaurare fra molecole che contengono alla periferia gruppi O-H, oppure N-H e molecole che hanno atomi di ossigeno o di azoto periferici. La figura 3 mostra come la molecola di citosina sia in grado di associarsi ad una molecola di guanina proprio grazie alla formazione di tre legami ad idrogeno.



Figura 3. Associazione fra citosina e guanina, due delle basi azotate presenti nel DNA, basata sulla formazione di tre legami a idrogeno (identificati dalle linee tratteggiate) e una rappresentazione schematica che richiama, per la specificità dell'interazione, il modello chiave-serratura

Una volta associate in un sistema supramolecolare, le molecole componenti possono dar luogo ad altre interazioni che aumentano il contenuto di informazione del sistema, cosa che si traduce nel manifestarsi di nuove proprietà e nella possibilità di svolgere una grande varietà di funzioni, non assolutamente accessibili alle molecole isolate.

2.6. Proprietà latenti, emergenti, organizzazione e complessità: dalla chimica alla biologia

L'emergere di nuove proprietà in seguito all'associazione molecolare è dovuto al fatto che ogni molecola contiene in forma latente programmi specifici che diventano operativi quando la molecola è inserita in un sistema supramolecolare opportunamente organizzato. Al numero elevatissimo di molecole programmate presenti in natura, lo sviluppo della chimica ha permesso di aggiungere un gran numero di molecole artificiali programmate per formare congegni e macchine a livello molecolare (Balzani – Credi – Venturi 2008).

In sistemi supramolecolari costituiti da poche molecole è possibile prevedere, dalla conoscenza delle proprietà latenti dei singoli componenti, le proprietà emergenti che potranno manifestarsi. Al crescere del numero dei componenti, tuttavia, questo è sempre più difficile e, così, a mano a mano che la complessità aumenta, si passa da una situazione in cui le proprietà emergenti non sono facili da prevedere, ma sono pur sempre razionalizzabili, a situazioni in cui le nuove proprietà, oltre a non essere prevedibili, non sono neanche più razionalizzabili.

Ebbene nel passaggio dai sistemi supramolecolari semplici a quelli complessi si ha la transizione dalla chimica alla biologia, cioè, dalla materia inanimata alla materia animata; in altre parole, è in questo passaggio che emergono quelle proprietà così complesse, così imprevedibili e non razionalizzabili dall'insieme delle quali si origina la funzione suprema che chiamiamo 'vita'.

Come succede sempre in natura, il passaggio non è netto ed è difficile porre un confine, soprattutto perché manca un generale consenso sul significato da attribuire al termine 'vita minimale' (Regis 2014). Ciò che si sa con certezza è che quando si arriva alla cellula, anche la più semplice come quella di un batterio che tutti concordemente considerano 'vita', ci si trova di fronte ad un sistema chimico estremamente complesso: non più 3, 10 o 100 molecole, ma migliaia di miliardi di molecole organizzate in strutture supramolecolari altamente complesse (Goodsell 2009). Questo è il motivo per cui sarà ben difficile riuscire a trasformare spontaneamente materia inanimata in materia vivente, anche nelle sue forme più semplici. In effetti non si sa nulla su come si sia originata la vita; ci sono solo ipotesi (Regis 2014), nessuna delle quali ha avuto, almeno per ora, un chiaro riscontro sperimentale.

3. Analogia fra linguaggio e chimica

Una volta chiariti i concetti fondamentali e quelli più nuovi della chimica è ora possibile tornare a Lucrezio per ripensare ed estendere il suo concetto di omologia fra *res* e *verba* attraverso un confronto fra linguaggio e chimica.

3.1. Lettere e atomi

Ogni linguaggio è basato su unità grafiche elementari chiamate lettere (a, b, c, ...) che sono raccolte nell'alfabeto. Analogamente, le unità elementari della chimica, o meglio della materia, sono gli atomi, circa un centinaio, che sono ordinati nella Tavola Periodica. L'analogia diviene ancora più serrata se consideriamo che per rappresentare gli atomi dei vari elementi si usano convenzionalmente delle lettere (H per l'idrogeno, O per l'ossigeno, C per il carbonio etc.).

Questo confronto ci dice che come tutto, nel linguaggio, è fatto di lettere, così tutto, nella materia, è fatto di atomi.

3.2. Parole e molecole

Nel linguaggio le lettere non si usano quasi mai isolate, ma combinate in gruppi, secondo una logica inventata dall'uomo: questi gruppi di lettere sono le parole, ciascuna delle quali ha un ben preciso significato, una specie di valore aggiunto che la parola ha rispetto alle lettere prese singolarmente, proprio perché emerge dall'aver preso un certo numero e tipo di lettere e dall'averle ordinate secondo la logica della lingua usata. Una cosa analoga accade per quanto riguarda la materia dove, anziché atomi isolati, si trovano comunemente loro combinazioni: queste combinazioni di atomi sono le molecole, ciascuna delle quali ha proprietà specifiche che gli atomi separati non hanno, proprio perché, come prima visto per le parole, emergono

dall'unione di un certo tipo e numero di atomi che interagiscono.

Le molecole, dunque, sono le parole della chimica, le parole della materia; come le parole sono più importanti delle lettere, così le molecole sono più importanti degli atomi, dal momento che il mondo è fatto fondamentalmente di molecole e anche la vita, dal punto di vista materiale, si basa sulle molecole.

Come ci sono parole corte e parole lunghe, così ci sono molecole fatte di pochi atomi (come la molecola del diossido di carbonio, comunemente nota come anidride carbonica, CO_2 , che è costituita da due atomi di ossigeno e uno di carbonio) e molecole più grandi (come quella dell'acido acetico, $\text{C}_2\text{H}_4\text{O}_2$, formata da due atomi di carbonio, quattro di idrogeno e due di ossigeno). Però, mentre le parole contengono raramente più di 10–15 lettere (in italiano la parola più lunga, precipitevolissimamente, ne ha 26), le molecole possono avere anche un numero molto grande di atomi; ad esempio, la molecola di emoglobina è costituita da 9.072 atomi: $\text{C}_{2954}\text{H}_{4516}\text{N}_{780}\text{O}_{806}\text{S}_{12}\text{Fe}_4$.

Come con le stesse lettere, ordinate in maniera diversa, si possono ottenere parole diverse, che hanno cioè un diverso significato, ad esempio naso e sano, così con lo stesso numero e tipo di atomi si possono ottenere combinazioni diverse, cioè molecole diverse caratterizzate da differenti proprietà; ad esempio, 2 atomi di carbonio, 1 atomo di ossigeno e 6 atomi di idrogeno si possono combinare in due modi diversi, dando la molecola dell'alcol etilico e quella dell'etere dimetilico (figura 4), a cui corrispondono due composti liquidi con caratteristiche differenti: il primo è inodore, relativamente volatile e moderatamente tossico, mentre il secondo ha un odore pungente, è molto volatile e decisamente tossico.

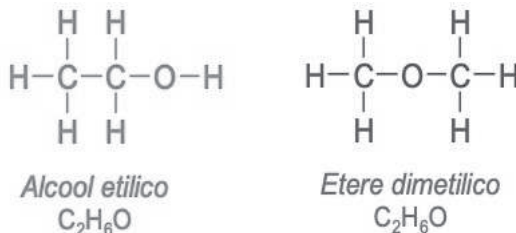


Figura 4. Formula di struttura dell'alcol etilico e dell'etere dimetilico

Sia le parole che le molecole possono suscitare sensazioni. Infatti, ci sono parole, come fiore, pace, amore, che danno un senso di benessere e parole, come guerra e morte, che ci spaventano; analogamente ci sono molecole che quando interagiscono con il nostro corpo ci fanno stare bene, come ad esempio le molecole dei profumi, e molecole che, invece, stimolano sensazioni spiacevoli come le molecole piccanti e quelle amare.

Le parole sono tutte create dall'uomo e se ne aggiungono frequentemente di nuove; anche Lucrezio confessava di «creare nelle notti stellate parole nuove che potessero aprirgli nuovi cieli e nuove terre» (Dionigi 2005: cf. *Lucr.* 1.138 s.). Una cosa simile succede per le molecole perché, oltre a quelle che esistono in natura, i chimici, non nelle notti stellate ma nel silenzio dei loro laboratori, hanno creato e creano moltissime molecole artificiali. Lo fanno quasi sempre per aprire nuovi orizzonti e quasi sempre con buone intenzioni; purtroppo, però, i chimici hanno anche prodotto molecole che sono in grado di dare la morte; analogamente l'uomo ha creato parole che possono salvare o uccidere, come assolto o condannato.

Un'altra analogia riguarda il fatto che sia le parole che le molecole possono essere scomposte nei loro componenti primi, lettere e atomi, che poi a loro volta possono essere riaggregati per dare altre parole e altre molecole. Per quanto riguarda il linguaggio è l'uomo che fa queste operazioni, mentre nel caso della chimica si possono identificare due tipi di riciclaggio; c'è un riciclaggio naturale come quello che avviene nel nostro corpo, dove si scrivono e si cancellano di continuo moltissimi caratteri (ad esempio, la pelle si rinnova ogni mese e il fegato ogni 6 settimane), ma c'è anche un riciclaggio 'artificiale' che fa l'uomo, perché in ogni reazione chimica, dalla più semplice e abituale, come accendere il fornello del gas, a quelle più complesse che riguardano l'industria chimica e farmaceutica, vengono smontate molecole per formarne altre.

3.3. Frasi e sistemi supramolecolari

Come il linguaggio non si ferma alle parole così la chimica non si ferma alle molecole. Infatti, per esprimere un concetto una sola parola non basta, occorre mettere assieme più parole, ciascuna con un ben preciso significato, organizzandole in una frase, dove ogni parola deve essere messa al posto giusto e dove il numero delle parole aumenta quanto più complesso è il concetto da esprimere; allo stesso modo in chimica per avere proprietà interessanti occorre combinare più molecole, ciascuna con caratteristiche ben precise, ottenendo una struttura supramolecolare organizzata, in cui ogni molecola occupa una ben precisa posizione ed interagisce con altre molecole. Nel sistema risultante emergono così proprietà nuove che le singole molecole non hanno, proprio perché derivano dall'organizzazione e dalla cooperazione fra i componenti molecolari: i sistemi supramolecolari possono pertanto essere visti come le frasi della materia.

Una cosa interessante da sottolineare è che le molecole, sia naturali che artificiali, hanno la capacità di autoassemblarsi. La natura ha creato un gran numero di molecole programmate che si autoassemblano in sistemi via via più complessi; l'esempio più eclatante è il DNA costituito da due molecole filiformi molto lunghe programmate in modo da associarsi a elica.

Tutti i sistemi biologici si formano tramite autoassemblaggio, responsabile della crescita spontanea e stupefacente nella scala della complessità. Secondo alcuni l'aumento della complessità derivante da molecole programmate, che per caso si incontrano e per necessità si associano, fa nascere il concetto di una creazione continua, una creazione alla quale il Creatore ha dato la possibilità di 'farsi da sola'.

3.4. Biblioteca e uomo

Proseguendo, quasi per gioco, con il confronto fra il linguaggio e la struttura chimica della materia, si possono paragonare i capitoli di un libro alle cellule, i libri agli organi, le collane di libri agli apparati e una biblioteca all'uomo. Quest'ultima analogia è particolarmente calzante perché come la biblioteca è la cosa più complessa per quanto riguarda il linguaggio, così l'uomo è il rappresentante più complesso dal punto di vista della materia. La biblioteca di Parigi, una delle più grandi al mondo, possiede 10 milioni di volumi; facendo una media del numero di pagine per volume e del numero delle lettere per pagina, si stima che contenga 10^{13} lettere. Pur in maniera molto rozza, si può fare anche una stima del numero degli atomi presenti nel corpo di un uomo; ebbene sono circa 10^{27} , un valore ben superiore alle lettere contenute nella biblioteca di Parigi: per arrivare ad un numero di lettere pari a quello degli atomi contenuti nel corpo di un uomo ci vorrebbero 100.000 miliardi di biblioteche! Questo confronto non solo ci fa capire quanto sia complesso il sistema 'uomo', ma ci dice, ancora una volta, che la natura è molto più brava dell'uomo nel costruire i suoi 'oggetti'; a tutto ciò

poi si deve aggiungere che, se è vero che le lettere dei 10 milioni di volumi della biblioteca di Parigi sono appropriatamente disposte, gli atomi che compongono l'uomo sono ordinati e organizzati in un modo che è veramente sbalorditivo.

3.5. *Complessità del linguaggio e complessità chimica*

Il linguaggio ha una sua struttura che consta di vari livelli di complessità crescente: lettere, parole, frasi, capitoli, libri, biblioteca; in maniera analoga si può parlare di una scala chimica formata da livelli la cui complessità cresce nel seguente ordine: atomi, molecole, sistemi supramolecolari, cellule, organi, apparati, uomo. Per entrambe le scale è vero che le proprietà di ciò che appartiene ad un livello non sono sufficienti per interpretare in dettaglio il comportamento di ciò che sta al livello superiore; le interazioni fra i componenti di un dato livello, infatti, fanno emergere nuove proprietà nel livello superiore, cosa che, stupefacentemente, aveva già intuito Lucrezio «non credere che possa risiedere nelle eterne particelle basilari ciò che vediamo fluire alla superficie delle cose [...] anzi nei miei stessi versi ha somma importanza con quali altre e in quale posizione ogni lettera sia disposta» (Lucr. 2.1010-1014, trad. di L. Canali).

Questo è il motivo per cui, nonostante ogni manifestazione della vita sia in ultima analisi il risultato di reazioni chimiche, la complessità chimica al livello degli organismi viventi è talmente elevata da sfuggire ad ogni interpretazione basata sulle attuali conoscenze delle reazioni chimiche. Comunque, anche se un giorno si riuscissero a capire i meccanismi biochimici attraverso i quali si manifesta la vita, ci sarebbero sempre domande alle quali la chimica non può dare risposta: perché siamo al mondo? Siamo qui solo per riciclare atomi e molecole, oppure la nostra vita ha un valore trascendente? Chi ha deciso le leggi che governano il *clinamen* di Lucrezio o il legame chimico della scienza moderna? Che senso ha la vita nell'uomo, unico soggetto in un mondo di oggetti?

La chimica non può rispondere, ma sicuramente può aiutare chi la conosce ad interpellarsi più profondamente e ad assumere un atteggiamento di umiltà di fronte al meraviglioso mistero della vita, un atteggiamento che si ritrova in una celebre frase di Newton «A me sembra di essere come un bambino che gioca sulla riva del mare divertendosi a raccogliere ora una pietra più levigata, ora una conchiglia più brillante delle solite, mentre l'oceano sconfinato della verità si estende inesplorato davanti a me».

BIBLIOGRAFIA

- Balzani V. – Credi A. – Venturi M. (2008) *Molecular Devices and Machines – Concepts and Perspectives for the Nanoworld*, Weinheim.
- Balzani V. – Venturi M. (2012) *Chimica! Leggere e scrivere il libro della natura*, Trieste.
- Dionigi I. (2012¹⁶) Tito Lucrezio Caro, *La natura delle cose*, introduzione di G.B. Conte, traduzione di L. Canali, Milano (1990¹).
- (2005³) *Lucrezio: le parole e le cose*, Bologna (1988¹).
- Goodsell D.S. (2009) *The machinery of life*, New York.
- Regis E. (2014) *Cosa è la vita?*, Bologna.

ANDREA BATTISTINI

IL SACRIFICIO DI IFIGENIA TRA LUCREZIO E VICO

*Nota dei curatori*¹

Se Andrea Battistini fosse ancora vivo e operoso com'è sempre stato fino alla fine dei suoi giorni, sicuramente avrebbe lavorato con entusiasmo a un saggio completamente nuovo dedicato al festeggiato di questo volume. Per dare in qualche modo voce alla sua assenza, si ripropone di séguito il frammento lucreziano del capitolo II (*Semantica fonica*) de *La degnità della retorica. Studi su G.B. Vico*, Pisa 1975, 72-77, la prima impegnativa prova vichiana dell'ancora giovane, ma già autonomo e maturo allievo di Ezio Raimondi (il capitolo, a sua volta, era apparso per la prima volta, in forma identica, su «Lingua e stile» 6, 1971). Si tratta di uno studio che risente delle temperie strutturalista coeva e non a caso si apre con un esplicito riferimento al volume di Paolo Valesio (*Strutture dell'allitterazione. Grammatica, retorica e folklore verbale*, Bologna 1967), «a cui si deve il progetto di riunire retorica, linguistica e stilistica attraverso le grandi strutture dell'allitterazione». Si istaura così, con il volume di Valesio, un dialogo animato da una vocazione fortemente ermeneutica nei confronti della semantica vichiana. La proposta critica di Enzo Paci, il quale aveva additato in Lucrezio il quinto autore di Vico (che si aggiungerebbe al canone stabilito da Vico stesso nella *Vita: Platone, Tacito, Bacone e Grozio*)², corrobora la scelta della sezione qui isolata, che prende le mosse isolando e commentando tre brani della *Scienza nuova* incentrati sulla figura retorica dell'ossimoro paronomastico.

Il sacrificio di Ifigenia

«in tali tempi medesimi celebravano tal inumanissima umanità! (517); è una formola informe d'ogni forma particolare (1045); E co' fenici e cartaginesi in tal costume em-

¹ La curatela di queste pagine si deve ad Andrea Cristiani e a Francesco Ferretti. Per gli scritti vichiani l'autore si è servito dei volumi dell'edizione Laterza, indicati in bibliografia. Le citazioni e le numerazioni dei paragrafi relative alle tre versioni della *Scienza nuova* (1725, 1730 e 1744) sono tolte da Nicolini 1931 e Nicolini 1942 (si ricordi che quest'ultima edizione presentava in appendice anche i brani del 1730 cassati nell'ed. definitiva).

² In proposito si veda dello stesso Battistini 2019, 9 e 16.

piamente pio convennero i greci col voto e sacrificio che fece Agamennone della sua figliuola Ifigenia (517)»³.

L'episodio di Ifigenia conduce inevitabilmente al celebre luogo del *De rerum natura*, opera che non solo godette di particolare favore presso la cultura del Sei-Settecento⁴, ma penetrò talmente nella formazione culturale del Vico che il Paci, sull'abbrivo della famosa dichiarazione vichiana introdotta nella *Vita*, ha potuto definire Lucrezio il suo quinto «autore»⁵. Indubbiamente non pochi sono gli spunti che lo scrittore della *Scienza nuova* desume dalla filosofia epicurea – basti pensare alle disincantate concezioni sulla vita dei primitivi e alla teoria dell'origine interiezioneale del linguaggio –, ma, oltre al fatto che il Vico sterilizza queste dottrine, valendosene solo per spiegare lo stadio arcaico della mente e della civiltà umana, è certo che lo sforzo maggiore verso il poema lucreziano è proprio quello di svelare nell'evoluzione dell'umanità quell'intervento provvidenziale recisamente negato dagli epicurei. Vero è che il rapporto Lucrezio-Vico, di chiara opposizione per quanto concerne il significato dell'episodio di Ifigenia, diviene più ambiguo se si passa a un raffronto stilistico. Non per nulla Lucrezio descrive così gli attimi culminanti del dramma (1.95-100):

Sublata virum manibus tremebundaque ad aras
Deductast, non ut sollemni more sacrorum
Perfecto posset claro comitari Hymenaeo,
Sed casta inceste nubendi tempore in ipso
Hostia concideret mactatu maesta parentis,
exitus ut classi felix faustusque daretur.

Si intuisce subito che stilisticamente il perno dei versi è il sorprendente ossimoro *casta inceste*, dal significato volutamente polisemo, arricchito fonicamente dalla figura etimologica e dall'allitterazione dell'occlusiva palatale sorda *c*, attorno a cui gravitano, quasi come in una girandola barocca⁶, le altre allitterazioni (*claro comitari, concideret, classi; perfecto posset; mactatu maesta; felix faustusque*⁷). Anche il Vico, come si è visto, conserva l'ossimoro, ma,

³ [I tre brani, nel testo del 1744, si leggono oggi in Battistini 1990, vol. I, 654, 930, 652 (oppure nel più recente 'Oscar': Battistini 2011, 288, 564, 286). Vale la pena di riportare, per rendere conto della costante dedizione di Battistini a Vico, anche le note che chiosano il secondo e il terzo di questi brani: «“formola informe d'ogni forma”»: per chiarire il paradosso di un semplice enunciato che da solo funge da caposaldo dell'intera filosofia giuridica, Vico, oltre all'analogia con il raggio luminoso che si espande su ogni cosa, tesse un artificio ossimorico intorno al termine “forma”, da cui trae “formola”, che, almeno etimologicamente, ne è il diminutivo, e “informe”, l'aggettivo derivato ma di segno negativo. E come non bastasse, l'irraggiamento coinvolge poco dopo anche il verbo (“informa”)] [1990, vol. II, 1736]; «“empiamente pio”»: l'ossimoro traduce il *casta inceste* di Lucr. 1.98. Ma mentre Lucrezio, riferendosi ad Ifigenia, vuole significare che la fanciulla, benché innocente e incontaminata, cadde vittima di un sacrificio sacrilego istigato dalla *religio*, Vico, che poco dopo si ripete con una “inumanissima umanità”, intende affermare che quello stesso costume che presso i popoli divenuti civili appare empio fu storicamente un atto pietoso, conforme alla religione dei tempi “divini” ed “eroici”. Ma già al § 191 si leggeva della “pia” Ifigenia al cui sacrificio “empiamente” Lucrezio rivolge le proprie critiche. D'altro canto alla formula non è forse estraneo il ricordo del verso dantesco riferito ad Alceone che “per non perder pietà si fé spietato” (*Par.* 4.105)] [1990, vol. II, 1612-13].]

⁴ Cf. Saccenti 1996, 103-107, dove, dall'illustrazione delle vicissitudini editoriali della traduzione del Marchetti nel sec. XVIII, si può inferire l'interesse e le polemiche suscitate in Europa dal testo lucreziano.

⁵ Paci 1949, 22. Un contributo suo più recente sui rapporti Epicuro-Lucrezio-Vico è in Paci 1969, 459.

⁶ È sintomatico che questo stesso ossimoro venga rielaborato da Seneca [*Phaedra* 1184-1185], da cui il capriccioso Tesauro trarrà la citazione quale esempio di antitesi: «Morere, si casta es, viro; si incesta, amori» (1670, 129).

⁷ Come nel Vico, anche in Lucrezio è assai problematico sceverare le strutture allitterative attinte dal «folklore verbale» da quelle rispondenti ad uno «scarto» consapevole. Per questo, ben più dell'insanabile dicotomia instaurata dal Ferrarino tra allitterazione «cosciente, voluta» e allitterazione «puramente casuale» (Ferrarino 1939, 148), saranno da accogliere le recenti osservazioni del Pasoli, che pure manca di citare l'invecchiata nota ferrariniana (1970, 378).

anziché riferirlo a Ifigenia, lo attribuisce a quella «morale poetica» che costituisce l'oggetto specifico preso in esame in quel contesto. In tal modo, mentre in Lucrezio esso, nonostante la sua pregnanza semantica, sembra soprattutto indicare che Ifigenia, benché innocente e incontaminata, cadde vittima di un sacrilego sacrificio istigato dalla *religio*, in Vico vuole significare che quello stesso costume che presso i popoli divenuti civili appare empio fu storicamente un atto pietoso, conforme alla religione dei tempi «divini», come verrà anche detto più esplicitamente a proposito dei costumi descritti nei poemi omerici che, se «sono tanto sconvenevoli in questa nostra umana civil natura, [...] eglino sono decorosissimi in rapporto alla natura eroica [...] de' puntigliosi» (783). Ma, proprio perché l'ossimoro è una contraddizione in termini, può altresì racchiudere un significato opposto, come in un brano, poi espunto, del '30 («I popoli [...], quando sono guasti e corrotti, [...] perché sentono resistere loro la religione [...], per consolare le loro perdute coscienze, con essa religione, empicamente pii, consagrano le loro scellerate e nefande azioni», 1406), dove il dato oggettivo e primario è l'empietà, simulato sotto la parvenza della religione.

Anche altri due passi della *Scienza nuova* in cui viene menzionato l'episodio di Ifigenia additano in quell'ossimoro il ganglio stilisticamente vitale: dopo avere affermato che i sacrifici umani sono una fase necessaria del cammino evolutivo della civiltà, il Vico conclude:

Le quali cose, come danno il diritto senso a quel motto: *Primos in orbe deos fecit timor* [...] così l'infelice voto e sacrificio che fece Agamennone della pia figliuola Ifigenia, a cui empicamente Lucrezio acclama: *Tantum religio potuit suadere malorum*, rivolgono in consiglio della provvidenza (191)⁸.

Sebbene l'ossimoro non appaia più, ne ritornano però i lessemi componenti, dei quali l'aggettivo dalla connotazione positiva (*pia*) è attribuito all'infelice Ifigenia, mentre l'avverbio corrispondente dal valore semantico opposto è riservato proprio a Lucrezio.

L'episodio ritorna infine nel libro IV dove, nel segnalare che nelle età primitive i giudizi e i giuramenti furono «osservati con somma scrupolosità di parole» (965), tanto che, secondo la legge delle XII Tavole, *uti lingua nuncupassit ita ius esto*, il Vico esclama:

Tanto l'infelice Agamennone poteva assolversi dal suo temerario voto, col quale consagrò ed uccise l'innocente e pia figliuola Ifigenia! Onde s'intenda che, perché sconobbe la provvidenza, perciò Lucrezio al fatto d'Agamennone fa quell'empia acclamazione⁹: *Tantum religio...* (968).

Ma qui, come si vede, il lessico lucreziano è molto più remoto di quanto non fosse nei due esempi precedenti, anche se forse la coppia «consagrò» ed «uccise» fa ricordare *concideret mactatu*, mentre «innocente» e «pia» si contrappone al *casta inceste* del *De rerum natura*. Una volta di più viene confermata la tendenza del Vico a congelare certe formule che per la loro peculiarità fonetica si presentano inscindibili nel «tesoro» della sua mente¹⁰, tanto che,

⁸ A testimonianza della profonda divergenza che separò il Vico dai libertini dell'Illuminismo francese, non è forse pleonastico ricordare che Voltaire, coerentemente con la sua fervida ammirazione per il *De rerum natura*, dichiarò che quello stesso esametro deprecato da Vico sarebbe durato, per la profonda verità in esso contenuta, «tanto quanto il mondo»: cf. Gay 1967, 105, dove si rileva anche l'apoteigma lucreziano, citato pure da Montesquieu e Holbach, divenne il «favorite tag» dei deisti illuministi (p. 371).

⁹ Il termine è un tecnicismo: nelle *Istituzioni oratorie* il Vico definisce l'acclamazione come «una proposizione che come corollario si soggiunse dopo narrata o provata una cosa degna di special considerazione» (Vico 1844, 152).

¹⁰ L'immagine della mente come «tesoro», come «museo», come «miniera» in cui si organizzano i concetti è particolarmente familiare al gusto «moderno» e ha come riflesso una legge psicologica tutta particolare; lo stesso Vico si chiede: «Quid admirabilius ac divinius quam is copiosissimus rerum ac verborum in mente thesaurus?» (Gentile – Nicolini 1914, 12). E, in un sonetto del 1735, nota con accenti patetici: «da la tremante man cade lo

se non sono più condizionate da un umanistico certame con un autore classico, non subiscono neppure quelle sottili modificazioni riscontrate per il passo lucreziano:

Gli autori delle nazioni [...] si erano [...] sparsi e dispersi per la gran selva della terra (22); Questa dignità [...] ne dee determinare che [...] le razze empie degli tre figliuoli di Noè [...] si fussero sparse e disperse per la gran selva della terra (195); Essendosi poi sparsa e quindi dispersa la potenza de' baroni... (1061).

La paronomasia che, se si considera l'apofonia della *a*, si origina innestando il prefisso 'dis' al monema 'sparso', forma un nesso indissolubile anche perché, secondo la concezione socioantropologica di Vico, il divagamento ferino, abbattendo l'istituzione familiare, creò dei «cicli monastici e solitari» che, «nulla impacciandosi delle cose altrui», vivevano «dispersi», ignorandosi reciprocamente. Lo stesso significato riveste il sintagma «error degli eroi», esibito per cinque volte nel corso della *Scienza nuova* (634; 735; 736; 761; 772), nel quale la paronomasia si forma per la comunanza nei due monemi della stessa vocale iniziale, seguita dalla stessa liquida rotata *r*, geminata nel primo caso, scempia nel secondo, a sua volta seguita dalla stessa vocale. Ma, diversamente da 'sparso' e 'disperso' dove ciò che prevale è la *derivatio*, alle affinità foniche fa riscontro una divergenza di significato: «error» è sostantivo 'astratto', «eroi» è invece 'concreto'. Inoltre «error», nella doppia accezione assunta nel Vico per il ricupero del significato latino di 'divagamento' accanto a quello di 'infrazione alla norma' divenuto prevalente in italiano, acquista una valutazione negativa, mentre una connotazione positiva è implicita in «eroi», quantunque nella *Scienza nuova* questo termine, ancora lontano dal valore prometeico attribuitogli dai romantici, valga sempre come sinonimo di «fondatori dell'umanità gentile». Naturalmente l'effetto di trasformazione e di attrito semantico si avverte proprio perché le due costruzioni tra loro contrastanti vengono qui accostate, mentre in un contesto non marcato retoricamente si sarebbe adoperato soltanto uno di questi due lessemi.

BIBLIOGRAFIA

- Battistini A. (1990) Giambattista Vico, *Opere*, 2 voll., Milano.
 (2011) Giambattista Vico, *Principi di scienza nuova*, Milano.
 (2019) *Alcune fonti di Vico storico e pensatore politico*, in G. Cospito (ed.) *Politica e storia in Vico*. Atti del Convegno (Pavia, 30-31 maggio 2018), Como-Pavia, 15-36.
- Croce B. – Nicolini F. (1929²) Giambattista Vico, *L'autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, Bari (1911¹).
- Ferrarino P. (1939) *L'allitterazione*, «Rendiconti delle sessioni della Reale Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna» 4/2, 93-168.
- Gay P. (1967) *The Enlightenment: An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, New York.
- Gentile G. – Nicolini F. (1914) Giambattista Vico, *Le orazioni inaugurali, il De Italorum Sapientia e le polemiche*, Bari.
- Nicolini F. (1931) Giambattista Vico, *La scienza nuova prima con la polemica contro gli 'Atti degli Eruditi' di Lipsia*, Bari.

stile / e de' pensier si è chiuso il mio tesaur» (Croce – Nicolini 1929, 365, vv. 7-8). In *SNP* (Nicolini 1931, 121) definisce poi «l'industria di coltivare i campi» come «l'inesausta miniera delle ricchezze de' popoli». Per cercare esempi esterni ma altrettanto significativi, bastano due citazioni dal Tesaur: «L'intelletto speculativo è un libro animato che legge se medesimo; peroché, tutto raccolto in se stesso, contempla le cose belle ch'egli ha dentro di sé; a guisa di pavone gode di vagheggiar le bellezze ch'egli ha dintorno, spettatore e teatro a se medesimo. Ma le più belle idee ch'egli contempla nel museo della sua mente sono i primi principii e gli universali assiomi...» (Tesaur [1671], 357). Nel *Cannocchiale*, poi, l'«indice categorico» è definito «secreto veramente secreto, nuova e profonda e inesausta miniera d'infine metafore, di simboli arguti e ingegnosi concetti» (1670, 107).

- (1942³) *La scienza nuova seconda giusta l'edizione del 1744*, voll. I-II, Bari (1911-1916¹).
- Paci E. (1949) *Ingens sylva*, Milano.
- (1969) *Vico e Cassirer*, in G. Tagliacozzo (ed.) *G.B. Vico, An International Symposium*, Baltimore, 457-473.
- Pasoli E. (1970) *Ideologia nella poesia: lo stile di Lucrezio*, «Lingua e stile» 5, 367-386.
- Saccanti M. (1966) *Lucrezio in Toscana. Studio su Alessandro Marchetti*, Firenze.
- Tesaurò E. (1670) *Il cannocchiale aristotelico*, Torino.
- (1671) *La filosofia morale derivata dall'alto fonte del grande Aristotele stagirita*, Torino.
- Vico G. (1844) *Delle istituzioni oratorie [...]* opera inedita, volgarizzata dal latino dal padre L. Parchetti, Novi.

ANTONIO CACCIARI

UN POETA PER TUTTE LE STAGIONI.
USI E RIUSI D'UN VERSO LUCREZIANO

Vi sono casi in cui un passo d'autore riceve l'attenzione dei commentatori principalmente per il suo contenuto, e altri in cui, viceversa, a suscitare interesse è soprattutto il suo *Fortleben*. Quest'ultima situazione sembra adattarsi in modo particolare a un verso lucreziano (1.304): *tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res*.

Il contesto in cui esso si trova riguarda l'esposizione della dottrina atomistica come base costitutiva della materia (1.265-328), ed è seguito dalla trattazione del 'vuoto' (1.329-417) e dall'affermazione che nulla esiste al di fuori della materia e del vuoto stesso (1.418-482). In particolare, nei vv. 265 ss. si sostiene l'esistenza di oggetti invisibili, sebbene materiali (i venti, vv. 277-297; l'odore, il calore, il freddo e la voce, vv. 298-304). In pratica, il v. 304 chiude la parte più rilevante della trattazione dei *corpora caeca* (si pensi alla polemica sulla corporeità o meno della *uox*)¹ – mentre i vv. 311-333 enumerano quelli che, della questione, potrebbero definirsi corollari di secondaria importanza – e prelude all'importante sezione sul 'vuoto'.

Il verso (1.304) presenta due sinalefi consecutive (in prima e seconda sede), cesura semiternaria e semiquinaria, dieresi bucolica; l'adonio finale (*nulla potest res*) si ritrova anche in 1.443 (*at facere et fungi sine corpore nulla potest res*), che, peraltro, presenta altre analogie strutturali e di contenuto rispetto al verso qui considerato². Sotto il profilo stilistico, si nota l'allitterazione (*tangere [...] tangi*), con poliptoto e opposizione diatetica; consonanti occlusive sorde (dentale, |t|: cinque vv.; velare, |g|: due vv.; |c|, una v.) sono iterate nell'intero verso, a cui conferiscono, per procedimento fonosimbolico, una sfumatura di perentorietà. Nel verso, specie nella seconda parte, sono altresì presenti sibilanti (|s|: tre vv.) e liquide (|l|: due vv., |r|: tre vv.).

Nel complesso, il verso ha le movenze di una *sententia*, secondo un uso non raro in Lucrezio: a puro titolo di esempio, si può citare 1.237 (*haud igitur possunt ad nilum quaeque reueriti*)³. Ora, la γνῶμη costituisce uno stilema coinvolgente diversi generi letterari, poetici

¹ Su cui cf. Bartalucci 1972, 53-55.

² L'allitterazione (*facere [...] fungi*), *corpore* (dattilo in quarta sede), a precedere la stessa clausola. Il termine *corpus* ha in Lucrezio 566 occorrenze (spesso in *clausula*), e 5 il diminutivo *corpusculum*.

³ Altri esempi di *sententiae* monostiche sono (per limitarci solo al l. I): 1.101, 328, 377, 433, 444, 497, 510, 827, 870, 1001, 1051.

e prosastici, a partire dalle origini stesse della letteratura greca (Omero, Esiodo, lirica greca arcaica, teatro)⁴ per arrivare fino alla retorica. Lo sviluppo di *sententiae* (~ γνῶμαι), infatti, è presente già nella retorica di età classica⁵, come in più luoghi attesta Aristotele stesso, che ne codifica l'uso nell'ambito della trattazione dell'ἐνθύμημα⁶. D'altronde, che la struttura argomentativa del poema lucreziano risenta in modo notevole di moduli retorici⁷ è stato più volte e da più parti sostenuto, sebbene con diverse sfumature interpretative⁸. La γνῶμη, inoltre, è caratteristica in modo particolare dei manuali di 'esercizi preparatori' (προγυμνάσματα) in uso nelle scuole di epoca tardo-repubblicana e imperiale⁹, ove la sua trattazione risulta pressoché costante.

La prima attestazione del nostro verso nella letteratura posteriore si ha in Seneca, *epist.* 106.8 s.:

bona sunt, et quidquid ex illis est. Numquid est dubium an id quo quid tangi potest corpus sit? Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res, ut ait Lucretius. Omnia autem ista quae dixi non mutarent corpus nisi tangerent; ergo corpora sunt.

In questa lettera, l'autore discute del problema, sollevato dalla curiosità del suo corrispondente Lucilio, della corporeità delle virtù. L'argomento fa parte di una serie – contenuta, oltre che in questa, nelle *epist.* 113 e 117 – che concerne alcune questioni presenti nella filosofia stoica: a. che le virtù siano entità corporee (cf. *epist.* 106.3 *bonum an corpus sit?*); b. che le virtù siano esseri viventi (cf. *epist.* 113.1 *an iustitia, fortitudo, prudentia ceteraeque uirtutes animalia sint*); c. che la saggezza sia un bene, ma non lo sia l'essere saggi (cf. *epist.* 117.1 *sapientiam bonum esse, sapere bonum non esse*).

Mentre le ultime due dottrine stoiche sono rigettate da Seneca in quanto oziose, oltre che contrarie al senso comune, nei confronti della prima egli sembra dimostrare il proprio consenso, ritenendola del tutto coerente con le linee generali dello stoicismo¹⁰. L'interesse dell'autore per tali questioni appare motivato dall'intenzione di comporre un'opera sistematica relativa all'etica (cf. *epist.* 106.2 *scis enim me moralem philosophiam uelle complecti et omnes ad eam pertinentes quaestiones explicare*)¹¹. Seneca, argomentando per gradi sulla tesi generale¹²,

⁴ Nel caso di Menandro, per la letteratura greca, e di Publilio Siro, per quella latina, la tradizione testuale, come è noto, è stata costituita per secoli da raccolte di sentenze tratte dai loro lavori teatrali.

⁵ Sulla tipologia della *sententia*, cf. Lausberg 1990, 427 ss. (§§ 872-879); 540 (§ 1121); Calboli 2020, 722-726 n. 102 (in particolare, su *Rhet. Her.* 4.24).

⁶ Cf. soprattutto Aristot. *Rhet.* 1393a 25 s. (ἡ γὰρ γνῶμη μέρος ἐνθυμήματός ἐστιν); 1394b 7-12, oltre a numerosi passi citati da Calboli Montefusco 2004, 47-49 e note; cf. anche Ead. 1999, 29-30.

⁷ Nonostante l'avversione per gli orpelli retorici più volte attribuita a Epicuro da testimonianze antiche (cf. Diog. 10.118; Plut. *Colot.* 1127B), vi è chi ha sostenuto che, almeno sull'oratoria epidittica, il suo giudizio fosse meno drastico: cf. Marcović 2008, 8-9. Sul ruolo della retorica in Epicuro e in Lucrezio, si veda l'importante contributo di Asmis 1983, spec. 38-39.

⁸ Dal circolo retorico che produsse la *Rhetorica ad Herennium* (su cui si veda Bartalucci 1972, 45-83; Calboli 2003, 187-206), alla diatriba (cf. Wallach 1975, 49-77; 1976, 110-116), dall'unione di filosofia e retorica nata nei circoli post-aristotelici in età ellenistica (si veda Asmis 1983, 36-66), alla retorica giudiziaria (cf. Schiesaro 1987, 29-61); per una completa rassegna sull'argomento, cf. Marcović 2008, 11-12.

⁹ Cf. Kennedy 2003, 77 ss. (Ermogene); 99 ss. (Aftonio il Sofista); 142 ss. (Nicolao di Damasco); su ciò, Calboli Montefusco 1993, 19-33, spec. 20-21; Marcović 2008, 22.

¹⁰ Su ciò, cf. Cooper 2004, 321.

¹¹ Cf. Leeman 1953, 309-310.

¹² 1. (106.4) *Bonum facit; prodest enim; quod facit corpus est.* 2. (*ibid.*) *Quae corporis bona sunt corpora sunt; ergo et quae animi sunt; nam et hoc corpus est.* 3. (106.5) *Bonum hominis necesse est corpus sit, cum ipse sit corporalis. Mentior; nisi et quae alunt illum et quae ualeitudinem eius uel custodiunt uel restitunt corpora sunt; ergo et bonum eius corpus est.* 4. (106.5-7) *Non puto te debiturum an adfectus corpora sint [...] Si adfectus corpora sunt, et morbi animorum [...] ergo et bona, primum quia contraria istis sunt, deinde quia eadem tibi indi-*

giunge, quindi, alla citazione del nostro verso lucreziano, una delle poche testuali (sono sei in tutto) riscontrabili all'interno delle sue opere¹³, allusioni e riecheggiamenti a parte.

È, dunque, con una *sententia* di tipo particolare – in apparenza, almeno, non delegata alla sintetica trattazione di problemi morali, come d'abitudine, bensì a quella di un problema di 'scuola'¹⁴ – che la citazione del verso di Lucrezio s'innesta nel contesto della lettera senecana. Il tema del 'contatto' viene inserito, proprio tramite tale citazione, in forma di 'termine medio' tra causa (i 'corpi') ed effetto (i 'mutamenti')¹⁵, e sembra fungere da ponte, come è stato osservato, tra la filosofia stoica e quella di Epicuro¹⁶. Va, inoltre, sottolineata la movenza tipicamente retorica con cui Seneca viene conducendo questa dimostrazione, il che appare confermato dall'uso di una *sententia* (~ γνώμη), costituita dal verso lucreziano, come elemento conclusivo del ragionamento, secondo, appunto, i canoni tipici dell'entimema¹⁷.

Un'ulteriore occorrenza del verso lucreziano si trova, nel secolo successivo, in Aulo Gellio (5.15.4)¹⁸:

Corpusne sit uox an ἀσώματων, uarias esse philosophorum sententias. Vetus atque perpetua quaestio inter nobilissimos philosophorum agitata est, corpusne sit uox an incorporeum. Hoc enim uocabulum quidam finxerunt proinde quod Graece dicitur ἀσώματων. Corpus autem est, quod aut efficiens est aut patiens; id Graece definitur: τὸ ἦτοι ποιοῦν ἢ πάσχον. Quam definitionem significare uolens Lucretius poeta ita scripsit: tangere enim aut tangi nisi corpus nulla potest res.

In questo breve capitolo, l'autore tratta di un problema già sollevato da vari filosofi antichi, che vi diedero differenti soluzioni: quello della 'corporeità' della voce. Al riguardo, la soluzione stoica nella spiegazione della φωνή privilegiava 'l'aria' spinta fuori, laddove la tradizione aristotelica, come già quella platonica, insisteva piuttosto sulla 'spinta' stessa come causa della φωνή¹⁹. La questione rientra nell'argomento più generale dei σώματα e degli ἀσώματα, e su di essa, con particolare riferimento al passo gelliano, la critica già a partire dal XIX sec. si

cia praestabunt. 5. (106.7-8) Corpora ergo sunt quae colorem habitumque corporum mutant, quae in illis regnum suum exercent. Omnes autem quas retuli uirtutes bona sunt, et quidquid ex illis est. (106.8-9) Numquid est dubium an id quo quid tangi potest corpus sit? Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res, ut ait Lucretius. Omnia autem ista quae dixi non mutarent corpus nisi tangerent; ergo corpora sunt. 6. (106.10) Denique quidquid facimus aut malitiae aut uirtutis gerimus imperio: quod imperat corpori corpus est, quod uim corpori adfert, corpus. Per un'analisi dettagliata dell'argomento filosofico di Seneca al riguardo, si veda Inwood 2007, 265-272.

¹³ Per un elenco delle citazioni lucreziane, si vedano Motto 1970, 26; Mazzoli 1970, 206-209, spec. 207. Mazzoli avanza l'ipotesi, che mi sembra convincente, secondo cui l'interesse senecano per Lucrezio, che si palesa crescente in questo gruppo di lettere tarde, potrebbe essere stato influenzato dalla contemporanea stesura delle *Naturales quaestiones*: cf. *ibid.*, 209: «su sei citazioni testuali quattro sono raccolte nella seconda parte delle *Epp.*: ciò potrebbe essere effetto di una rilettura del poema condotta dal filosofo nel 63 durante la stesura delle *N.Q.*».

¹⁴ Così la definisce Mazzoli 1970, 208; anche se, occorre precisare, subito prima – e, in generale, in tutta la lettera – l'argomento morale è prioritario, dato che si parla di 'bene' e di 'virtù' (si veda anche solo *epist.* 106.4, 5-7).

¹⁵ Cf. Inwood 2007, 269.

¹⁶ Cf. *ibid.*: «This insertion of a middle term (touch) into the relationship between cause and effect adds little to the force of the arguments. But it does enable Seneca to cite Lucretius (one of his favourite Latin authors and an Epicurean as well) in support of Stoic corporealism. It is, of course, true that Epicureans and Stoics share a commitment to corporealism which is not found among Platonists and Peripatetics and that rhetorical strength is gained from pointing this out. But it is typical of Seneca's persuasive strategy to enlist the aid of literary authority and of a non-Stoic for his philosophical argument». Si veda inoltre Gatzemeier 2013, 69-70: l'autrice ritiene peraltro che, nel panorama generale dell'epistolario senecano, la *epist.* 106 costituisca «nur eine Art Exkurs in einer breiten, auf die moralische Bildung des Lesers angelegten Darstellung» (*ibid.*, 70).

¹⁷ Cf. *supra*, 30 n. 6.

¹⁸ La lezione *aut tangi* – al posto del trádito *et tangi* – si trova soltanto nei principali codici di Gellio. Su Lucrezio in Gellio, in generale si veda Boyancé 1970, 331.

¹⁹ Cf. Pohlenz 1967, I, 63.

è esercitata, tentando di individuarne le fonti. Una tappa importante, su questa via, è costituita dall'opinione di Carl Hosius, che, nel repertorio di autori e opere usati da Gellio, a proposito di questo passo – come di altri di 5.15²⁰ – ne afferma la diretta dipendenza dal Περὶ σωμάτων καὶ ἀσωμάτων²¹ di L. Calveno Tauro, un filosofo medioplatonico attivo nel II sec. d.C.²², che di Gellio fu amico e sodale. Quali fossero i contenuti di quest'opera, di cui possediamo soltanto il titolo, è stato molto discusso; si è sostenuto, fra l'altro, che potesse trattarsi di una polemica indirizzata alle *Categorie* di Aristotele²³; ma, date le premesse, può trattarsi solo di una congettura. La definizione di *corpus* come *quod aut efficiens est aut patiens* [...] τὸ ἧτοι ποιῶν ἢ πάσχον è presente, per il greco, anzitutto nel *Teeteto* platonico²⁴, poi in vari passi di Aristotele²⁵; si tratta, in tutti i casi, di testi riguardanti il problema gnoseologico. È a questo punto che s'inserisce la citazione del verso lucreziano, come semplice illustrazione alla definizione di *corpus*.

Per ritrovare citato il nostro verso in epoche successive, dobbiamo arrivare a Tertulliano, vissuto tra II e III secolo: l'unica occorrenza esplicita di un testo lucreziano in questo autore²⁶, infatti – riguardante appunto 1.304 – vi compare ben due volte, in *De anima* (5.6) e in *Aduersus Marcionem* (4.8). Nel primo passo, Tertulliano lo inserisce in un dibattito riguardante, anche in questo caso come nei testi di Seneca e, soprattutto, di Gellio esaminati in precedenza, la questione dei σώματα e degli ἀσώματα, in riferimento alle relative concezioni che furono proprie dei principali esponenti dello Stoicismo:

Sed et Chrysippus manum ei²⁷ porrigit constituens corporalia ab incorporalibus derelinqui omnino non posse, quia nec contingantur ab eis (unde et Lucretius: “tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res”), derelicto autem corpore ab anima affici morte. Igitur corpus anima, quae nisi corporalis corpus non derelinquet²⁸.

Il punto cruciale, in particolare, è se l'anima vada considerata essa stessa un corpo; per Tertulliano, la risposta è positiva²⁹: egli sembra così accettare il ‘corporalismo’ degli Stoici – che si ricollega, peraltro, al loro fondamentale materialismo³⁰ – e, nella fattispecie, l'enunciazione datane da Crisippo³¹. Il verso lucreziano ha qui, pertanto, una funzione asse-

²⁰ Cf. Hosius 1903, XXXV, sulla scorta di Ruske 1883, 52-53.

²¹ Il titolo dell'opera è menzionato nella *Suda*, che l'attribuisce a Tauro: cf. *Sud.* τ 166 (Adler 1935 [= 2001], 509): Ταῦρος, Βηρύτιος, φιλόσοφος Πλατωνικός, γεγονώς ἐπὶ Αντωνίνου τοῦ Εὐσεβοῦς. ἔγραψε Περὶ τῆς τῶν δογμάτων διαφορᾶς Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους, Περὶ σωμάτων καὶ ἀσωμάτων· καὶ ἄλλα πλεῖστα.

²² Su Tauro, in generale, cf. Dörrie 1973, 24-35 (= 1976, 310-323); Dillon 1996², 237-247; Lakmann 2016, 238-248, oltre al recente lavoro di Petrucci 2018. Sui rapporti di Tauro con Gellio, cf. Marache 1967, VIII; sulla presenza di Tauro nelle *NA*, fondamentale Lakmann 1995, spec. 207-258; cf. inoltre Engert 2011, spec. 125-131.

²³ Per un dibattito approfondito, cf. Cavazza 1987, 205-207; Gioè 2002, 291-292.

²⁴ *Theaet.* 182b 4, dove viene confutata la gnoseologia democritea; se ne veda un commento in Cooper 1990, 91.

²⁵ *APo.* 83b 17 (comm. in Barnes 1993, 179); cf. anche *GC.* 322b 10; *Met.* 1018a 33; *Top.* 120b 27.

²⁶ Oltre a queste citazioni letterali, sono stati, peraltro, individuati numerosi riecheggiamenti di Lucrezio nelle opere del teologo africano: cf. Borleffs 1932, 350-351; Waszink 2010, 46*; Hagendahl 1958, 79-81; Uglicone 2002, 198-210.

²⁷ Il riferimento è a Cleante e alle sue concezioni in proposito: cf. il contesto precedente, §§ 4-5.

²⁸ Testo: Waszink 2010, 6; comm.: *ibid.*, 130-131.

²⁹ Cf. *An.* 5.5: *igitur anima corpus*. Così Waszink 2010, 130: «[...] conclusion, which Tert. cordially endorses».

³⁰ Cf. Hahm 1977, 3: «No idea is more deeply ingrained in Stoic philosophy than the conviction that everything real is corporeal. This notion is found in Stoic logic, epistemology, cosmology, psychology, theology, and ethics, in fact, wherever the Stoics discussed what they believed to be real». Per opportuni correttivi, si veda White 2003, 128-129, ma già, in dettaglio, Pohlenz 1967, I, 120-124.

³¹ Al riguardo, cf. *SVF* II 790 (= Nemes. *Nat. hom.* 2); 791 (= Tert. *An.* 5), con le relative contestazioni di parte aristotelica (Alessandro di Afrodisia: *SVF* II 792-794.797-798) e platonica (Calcidio: *SVF* II 796; Plotino: *SVF* II 799); cf. Waszink 2010, 130.

verativa; e, ancora una volta³², la conferma a una teoria tipicamente stoica viene affidata a una voce epicurea.

Nel secondo testo tertulliano – *adu. Marc.* 4.8 – ci troviamo di fronte a un caso del tutto differente, in cui la citazione da Lucrezio viene ‘trasportata’ all’interno di un’importante questione teologica.

Hic primum manus ei iniectas animaduertens necesse habeo iam de substantia eius corporali praeferre, quod non possit phantasma credi qui contactum et quidem uiolentia plenum detentus et captus et ad praecipitium usque protractus admiserit. Nam etsi per medios euasit, sed ante iam uim expertus et postea dimissus, scilicet soluto, tumultu, uel etiam inrupto, non tamen per caliginem eluso, quae nulli tactui succidisset, si fuisset. Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res etiam saecularis sapientiae digna sententia est. Ad summam: et ipse mox tetigit alios, quibus manus imponens, utique sentiendas, beneficia medicinarum conferebat, tam uera, tam non imaginaria, quam erat per quas conferebat³³.

In questo contesto, il teologo africano viene trattando la questione della ‘fisicità’ del corpo di Cristo; è evidente che le diverse accentuazioni al riguardo hanno direttamente a che vedere con la particolare forma di docetismo³⁴ attribuita dagli eresiologi, e *in primis* da Tertulliano, a Marcione. Ora, a un attento esame, anche l’accusa di docetismo, dagli eresiologi attribuita in maniera indiscriminata a tutti gli gnostici, va attentamente vagliata alla luce degli studi più recenti e approfonditi³⁵. D’altronde, come si è autorevolmente affermato, il docetismo marcionita è del tutto *sui generis*³⁶, e non va affatto confuso con quello proprio di alcuni esponenti del pensiero gnostico, e, in specie, con quello valentiniano³⁷. Su ciò, Tertulliano – colui al quale, come è noto, si deve la massima parte delle informazioni riguardanti Marcione, il suo pensiero e le sue opere – nel suo resoconto della relativa posizione marcionita appare non di rado incoerente e

³² Si veda *supra*, nella trattazione sull’*epist.* 106 di Seneca.

³³ Tert. *adu. Marc.* 4.8 (ed. E. Kroymann [1954], *CCL* 1.556.8-557.20); si veda la trad. di Moreschini 2016, 41: «E poiché vedo che a Nazareth gli furono messe le mani addosso per la prima volta, trovo necessario definire fin da ora che la sua sostanza fu corporea, perché non avrebbe potuto essere creduto un fantasma colui che, afferrato e catturato e spinto a un precipizio, si lasciò toccare, e per giunta con violenza. Anche se fuggì passando in mezzo ad essi, prima, però, aveva dovuto subire la violenza e successivamente era stato lasciato andare: s’intende, dopo che si era calmato il tumulto, come di solito avviene, o magari anche dopo che era passato in mezzo ad essi, non tuttavia perché li aveva ingannati per mezzo di una materia oscura, la quale non avrebbe potuto permettere nessun contatto, se fosse esistita. “Infatti toccare ed essere toccato, se non un corpo, non lo può nessuna altra cosa”: questa è una giusta affermazione della sapienza, anche se profana. Insomma: anch’egli poco dopo toccò altre persone imponendo loro le mani, che evidentemente dovevano essere sentite, arrecò i benefici delle sue guarigioni, tanto vere, tanto non immaginarie, quanto lo erano le mani con cui guariva».

³⁴ Il docetismo, in realtà, non è identificabile come un complesso dottrinale coerente, ma piuttosto come una componente che, con differenti sfumature, s’incontra in una vasta congerie di dottrine del II sec.; sull’argomento, in generale cf. Bardy 1957, 1461-1468; Orbe 1976, I, 380-412; Grillmeier 1982, 249-250; Lühr 1999, 925-927.

³⁵ Cf. Orbe 1976, I, 392: «[...] ni Simón Mago, ni Saturnino, ni Basílides, ni la inmensa mayoría de los gnósticos, sedicentes docetas – ni los docetas, así apellidados por Hipólito (*Ref.* VIII) –, demuestran haberlo sido. Los heresiólogos confunden la aparición del Hijo de Dios en forma humana con la “apariciencia” de la forma misma. La epifanía del Hijo de Dios en carne, común a gnósticos y aun eclesiásticos, es compatible con la realidad de las dos sustancias, divina y humana (o creada), y extraña la realidad de la esencia por El asumida».

³⁶ Nelle più datate trattazioni relative a Tertulliano, la tendenza era a concedere un credito pressoché illimitato alle affermazioni del teologo africano anche riguardo a ciò: si veda, ad esempio, D’Alès 1905, 162-166.

³⁷ Orbe 1976, II, 275: «El cuerpo, sustancialmente, no es hílico ni “vera caro”, mas sus propiedades son verdaderas. Y, por lo mismo, verdadero será el *pathos* y la muerte en cruz; como real será la visión de Dios *secundum carnem* – en la doctrina eclesiástica –, aunque la carne, sustancialmente, sea incapaz de ella». Si veda anche Grillmeier 1982, 249: «Marcione [...] insegnava indubbiamente la realtà del corpo di Gesù, ma gli attribuiva un’origine divina, senza nascita materiale: in questo senso dunque non era umano».

contraddittorio³⁸. Si può sinteticamente affermare che il modello soteriologico di Marcione non richiedeva che l'umanità di Gesù fosse la stessa degli altri uomini³⁹.

Sull'argomento, concernente una sezione importante della cristologia, Tertulliano si sofferma in modo particolare nel *De carne Christi*⁴⁰, nonché nel III libro dell'*Aduersus Marcionem*; in entrambi i casi, l'accusa di docetismo nei confronti di Marcione appare netta e priva di sfumature⁴¹.

Nel testo sopra citato, Tertulliano fa riferimento a un testo di *Luca* (4.28-29), che, come si sa, nello speciale canone elaborato da Marcione era l'unico dei quattro vangeli da lui accettato, seppure con significative modifiche. La pericope racconta l'ira dei membri della sinagoga, che cacciarono Gesù dalla città di Nazareth, in cui allora si trovava (cf. *Lc.* 4.16 ss.), portandolo sul ciglio della montagna per gettarlo giù⁴². A questo punto s'inserisce Tertulliano, argomentando che, se gli avevano messo le mani addosso (*manus ei iniectas*), Gesù non poteva certo essere un 'simulacro' (*phantasma*)⁴³. Tale termine – un prestito dal greco (φάντασμα) – nella latinità compare per la prima volta negli scritti tertulliani, in particolare nell'*Aduersus Marcionem* (soprattutto nei ll. III e IV) e nel *De carne Christi*, non a caso le opere in cui il tema della vera 'fisicità' di Cristo è assolutamente centrale; ed è, inoltre, il *Lieblingswort* del teologo africano per connotare il Cristo di Marcione e dei suoi discepoli⁴⁴. L'insistente frequenza con cui tale termine ricorre nella tradizione polemica antimarcionita ha fatto pensare che esso possa, verosimilmente, risalire a Marcione stesso⁴⁵. In un altro passo di *Luca*, fondamentale in tal senso (24.37), la lezione del solo *Codex Bezae Cantabrigiensis* (D) è φάντασμα, anziché πνεῦμα, tradito, peraltro, da tutti i testimoni testuali; benché non possa considerarsi lezione accettabile, essa risulta, tuttavia, altamente significativa⁴⁶.

A questo punto, fa la sua comparsa il nostro verso lucreziano, il cui enunciato – in modo lusinghiero, per chi, come Tertulliano, nutrive una visione tanto restrittiva riguardo ai contenuti della letteratura 'profana' – viene qualificato come frutto positivo di una *saecularis*

³⁸ Cf. Orbe 1976, II, 272-274.

³⁹ Così Lieu 2015, 379: «In Marcion's case this did not require Jesus' humanity to be the same as that of the rest of humanity, as was demanded by the theologies of Irenaeus or of Tertullian. What the Saviour needs to be able to do is to descend without detection and to effect the rescue of some».

⁴⁰ La datazione di quest'opera – proprio in rapporto a quella dell'*Aduersus Marcionem*, di cui, come è noto, si succedettero ben tre diverse redazioni – è alquanto controversa, con oscillazioni di oltre un decennio (dal 200 fino al 210-212); si accetta, in questa sede, la proposta mediana di Moreschini 2010, 232, che la colloca al 207-208.

⁴¹ Il cosiddetto 'docetismo' di Marcione può essere letto, fra l'altro, in relazione alla sua particolare comprensione dei testi paolini, cf. Watson 2018, 63: «Tertullian and Marcion are agreed that the divine Christ has descended from heaven into this world and taken human form. The question is how the human form of the divine Christ is to be understood. It must in some way be modified by the unique divine origin and the vertical descent». Su ciò, si veda anche Lieu 2015, 377.

⁴² *Lc.* 4.28-29: καὶ ἐπλήσθησαν πάντες θυμοῦ ἐν τῇ συναγωγῇ ἀκούοντες ταῦτα, καὶ ἀναστάντες ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τῆς πόλεως, καὶ ἤγαγον αὐτὸν ἕως ὄφρου τοῦ ὄρους ἐφ' οὗ ἡ πόλις ὀκκοδόμητο αὐτῶν, ὥστε κατακρημνίσαι αὐτόν [...].

⁴³ Il termine, già presente nel *NT* (cf. *Mt.* 14.26; *Mc.* 6.49), ha avuto un ruolo importante nella controversia antidoceta, ed è assai frequente in Tertulliano (cf. *adu. Marc.* 1.22, 27, 3.8-11, 15, 24, 4.8-10, 18, 20, 40, 42, 5.7, 8, 13, 14, 17, 20; *carn.* 1.3.5; *anim.* 17.57; *adu. Prax.* 15).

⁴⁴ Cf. Lieu 2015, 374.

⁴⁵ *Ibid.*, 374-375: «[...] its [*scil.* di *phantasma*] recurrence in the polemical tradition elsewhere confirms that it might be traced to Marcion himself, and it may point to the importance of Luke 24.37-9 in the argument, where, as has been seen, in the text known to Marcion (and perhaps to Tertullian), the disciples feared they were seeing a *phantasma* (v. 37)»; ma si tratta pur sempre di un'ipotesi.

⁴⁶ Così Bovon 2013, III, 587: «Il *codex Bezae* [...] in questo punto ha torto e al tempo stesso ragione: ha torto perché cambia il testo (tranne questa eccezione, i testimoni greci sono unanimi nel riportare il termine πνεῦμα, 'spirito'), ma ha ragione perché questa parola, in questo passo, designa un 'fantasma' (φάντασμα)».

sapientia; di fatto, esso funge da supporto alla dimostrazione concernente la reale fisicità di Cristo, che, se poteva essere 'scacciato' e 'condotto'⁴⁷, doveva, per forza di cose, possedere un corpo. Siamo, così, di fronte a un caso tipico di riuso, accompagnato da una radicale decontestualizzazione rispetto all'originale lucreziano: l'argomentazione filosofica a sostegno di una concezione materialistica diviene, qui, appoggio a una visione teologica antidoceta. In tal senso, ha importanza secondaria sapere se, qui, il verso lucreziano sia stato da Tertulliano tratto direttamente dal testo del poema, oppure mediato attraverso un altro autore, nella fattispecie, Seneca⁴⁸. Tuttavia, anche se la citazione letterale di un testo di Lucrezio rimane un *unicum* nelle opere del teologo africano, la presenza in esse del *De rerum natura* – seppure in forma di riecheggiamenti, parafrasi e riscritture – è ampiamente riconosciuta dalla critica⁴⁹; resta perciò quantomeno dubbio, a mio parere, che, in questo caso specifico, si sia di fronte a una citazione 'di seconda mano'.

L'ultimo autore di cui ci occuperemo sarà Arnobio di Sicca (III-IV sec.), una delle figure più singolari nell'ambito dell'antica letteratura cristiana⁵⁰. Retore convertitosi al cristianesimo dopo una lunga carriera professionale – come Tertulliano, Cipriano e Agostino –, di lui ci resta un'opera in sette libri, *Aduersus nationes*, che può definirsi, almeno in parte, apologetica, sebbene presenti non poche peculiarità rispetto agli statuti di un genere già da tempo consolidato⁵¹. Sotto il profilo contenutistico, pur non essendo questo il luogo per una rassegna dei singoli aspetti del suo pensiero, va almeno fatto cenno alla particolarità delle sue fonti, che non includono esplicite citazioni di autori cristiani a lui precedenti, né – il che è ancor più notevole – citazioni bibliche di sorta⁵².

Dal punto di vista dottrinale, Arnobio, pur tributando grande stima nei confronti di Platone, rifiuta aspetti centrali del suo pensiero⁵³, che, fin dal II secolo, era divenuto un orizzonte speculativo comune nella letteratura cristiana; egli ritiene, di conseguenza, che l'anima sia materiale e mortale, pur potendo essa conseguire l'immortalità a determinate condizioni⁵⁴; si tratta, come si può vedere, di posizioni che non è esagerato definire eccentriche. Le fonti filosofiche di Arnobio sono svariate, ma, anche in questo caso, la valutazione datane dalla critica appare alquanto variabile⁵⁵, e vi è chi ha concluso che esse provengano in gran parte da raccolte dossografiche⁵⁶, più che da una conoscenza diretta della gran massa di autori e

⁴⁷ Cf. *Lc.* 4.29 ἐξέβαλον [...] ἤγαγον.

⁴⁸ Così ritiene, ad esempio, Gatzemeier 2013, 188: «Das einzige direkte Lukrezitat (Lucr. 1,304), das sich in zwei seiner Schriften (*anim.* 5,6; *adu. Marc.* 4,8,2) findet, spricht allerdings gerade nicht für eine bewusste Nutzung des Lehrgedichts, da es vermutlich über Seneca (*epist.* 106,8) vermittelt ist». Nello stesso senso, cf. anche *ibid.*, 190.

⁴⁹ Cf. Dalpane 1906, 417-425; Borleffs 1932, 350-352; Hagendahl 1958, 79-81; Gatzemeier 2013, 188-192.

⁵⁰ Cf. Marchesi 1984, II, 434: «Fra questi pagani convertiti furono gli ultimi apologeti dell'Italia proconsolare, Arnobio e Lattanzio: l'uno il più bizzarro, l'altro il più soddisfatto degli apologeti cristiani».

⁵¹ Gerolamo – che è l'unico a fornirci dati biografici su Arnobio: cf. *Vir. ill.* 79, *Chron. ad a.* 327 (p. 231.14 ss. ed. R. Helm, *GCS* 47, Berlin 1956²) – diede di lui una severa valutazione per quanto attiene allo stile, ma non alla *compositio*: cf. *epist.* 58.10 (ed. I. Hilberg, *CSEL* 54, Wien-Leipzig 1910, 539, 16s.): *Arnobius inaequalis et nimius est et absque operis sui partitione confusus*. Per l'*Aduersus nationes*, si vedano le edd. di A. Reifferscheid (*CSEL* 4, Wien 1875) e di C. Marchesi (Torino 1953); per una recente introduzione generale ad Arnobio, si rimanda a Bland Simmons 1995.

⁵² Cf. Pellegrino 1973, 35-36: «La manchevole conoscenza della Bibbia e della tradizione ecclesiastica, che non è illustrata di proposito ma solo quando lo suggeriscono i temi apologetici e polemici, appare specialmente nella dottrina dell'anima».

⁵³ Cf. Amata 1984, 27-30; anche se, come è stato rilevato, non di rado Arnobio mescola e confonde il pensiero di Platone e quello neoplatonico, allora in auge: cf. Rapisarda 1949, 75-78.

⁵⁴ Così riassume Pellegrino 1973, 36: «Essa [*scil.* l'anima], creata da un demiurgo inferiore a Dio, sarebbe di natura corporea, immortale non per sé ma in forza dei suoi meriti e d'una speciale grazia di Dio».

⁵⁵ Ampio resoconto è offerto da Le Bonniec 1982, 34-60.

⁵⁶ Cf. ad es. Festugière 1952, 209-210.

opere da lui citati. Venendo al punto che ci tocca più da vicino, sembra assodato che Arnobio nutrisse un interesse particolare per l'epicureismo, tanto che si è discussa la possibilità che, prima della conversione, egli l'avesse professato⁵⁷. Al di là di conclusioni estreme, comunque, non è possibile negare, nell'opera arnobiana, la frequente presenza di Lucrezio, sia pure in forma di imitazioni e riecheggiamenti⁵⁸.

Uno di questi, appunto, si trova in un passo dell'ultimo libro dell'opera arnobiana (7.28):

Quod enim non habet robur et substantiam corporalem, contractari ab substantia non potest corporali: odor autem corpus est, tactis sicut naribus indicatur: ab deo ergo sentiri ratione non potest ulla, qui caret re corporis atque omni sensu et contagione priuatus est⁵⁹.

Il testo è comprensibile alla luce del contesto precedente e di quello seguente: Arnobio sta tentando di dimostrare l'inutilità, anzi, l'assurdità dei sacrifici tributati agli dèi pagani; tali gesti risultano privi di senso, in quanto – per riassumere l'argomentazione dell'autore – destinati a esseri incorporei, che non sono, quindi, in grado di percepire elementi tipicamente corporei come odori e aromi. Potrà stupire il fatto che, dichiarandoli incorporei, l'autore sembri decisamente ammettere l'esistenza degli dèi pagani; ciò, però, va ricondotto a un preciso filone del pensiero apologetico⁶⁰, in cui gli dèi pagani sono ritenuti sì esistenti, ma la loro essenza è quella di dèmoni.

Siamo qui di fronte – a mio parere, senz'ombra di dubbio⁶¹ – a una ripresa parafrastica del verso lucreziano di cui ci stiamo occupando; in particolare, il primo periodo (*quod enim non habet robur et substantiam corporalem, contractari ab substantia non potest corporali*) corrisponde, amplificato, all'enunciato nel suo complesso. Nello specifico: la prima parte (*quod enim non habet robur et substantiam corporalem*) è una riproposizione analiticamente ampliata di *nisi corpus*, mentre la seconda parte del periodo (*contractari ab substantia non potest corporali*) riprende il primo emistichio del verso di Lucrezio; il 'contatto' (*tangere* [...] *tangi*) è espresso mediante il sinonimo *contracto*, semanticamente più specifico e concreto, che sembra essere preferito da Arnobio⁶². Il contesto immediatamente successivo (*odor autem corpus est, tactis sicut naribus indicatur*), trattando la teoria dell'odorato, rimanda al sensismo materialistico di cui abbiamo già avuto occasione di occuparci, che qui, nella fattispecie, sembra ispirato a teorie di prevalente matrice stoica⁶³.

Al termine di questa rassegna, vediamo di tracciare qualche considerazione conclusiva. Ciò che anzitutto emerge, esaminando testi appartenenti ad autori cronologicamente anche assai lontani tra loro, è una sostanziale coerenza nell'uso del verso lucreziano, citato quasi sempre in contesti pertinenti rispetto al suo contenuto specifico; in tal senso, come s'è visto, l'aspetto

⁵⁷ Cf. soprattutto Klusmann 1873, 362-366; *contra*: Jessen 1872, spec. 17-20; Dalpane 1906, 403-435; 1907, 222-236. L'ipotesi, come tale, oggi non è più seguita: cf. Bland Simmons 1995, 131-137.

⁵⁸ Per un'indagine accurata, si veda Hagendahl 1958, 12-47; inoltre, Madden 1981, 215-222.

⁵⁹ Arnob. *Adu. nat.* 7.28 (ed. Marchesi 1953, 378, 22-379,2); si veda la trad. di B. Amata (in Tommasi – Amata 2017, 563): «Chi non ha forza o natura corporea non può essere manipolato da una sostanza corporea; ma l'odore è un corpo, come indicano le narici quando ne sono impressionate: dunque non può in alcun modo essere avvertito dal dio che non ha un corpo reale, né sensi, né possibilità di toccare».

⁶⁰ Cf. ad es. Iust. *IApol.* 41.1 (che cita *Sal.* 95.5 [LXX]); ma si veda già Paolo, *ICor.* 10.20 (che si appoggia a *Sal.* 105.37 [LXX]).

⁶¹ Ma il parallelo non è sfuggito a McCracken 1949, II, 611, n. 91.

⁶² Otto occorrenze di *contracto* (più una di *contractatio*, in 1.51), contro due soltanto di *tango* (4.19, 6.2); ma è frequente anche *tracto* (1.25, 30, 2.9, 19, 67, 3.21, 4.30, 5.23, 33, 7.33, 44, 46). Su *contracto*, cf. Végh 1970, 162-169, spec. 164; Walde – Hofmann 1938, s.v. *tracto*.

⁶³ In particolare, a Crisippo: cf. von Arnim 1903-1905, II, 227, n° 835; II, 232, n° 861; II, 238, n° 885; Pohlenz 1978, 173. Ma, almeno in parte, come è noto, tali teorie sono condivise anche da Epicuro e dalla sua scuola; osservazioni analitiche al riguardo in Rosenmeyer 1996, 135-151.

prevalente che ne giustifica l'impiego è per lo più la questione dell'opposizione σώματα / ἄσώματα. Solo in un caso – uno dei due passi tertulliani – l'autore ha compiuto un'ardita risemantizzazione del verso di Lucrezio, inserendo come elemento probativo all'interno di una problematica teologica un asserto che, originariamente, apparteneva all'ambito della fisica. Un altro punto, non meno degno di nota, concerne l'aspetto formale; è molto probabile, a mio parere, che la forma gnomica in cui il verso lucreziano si presenta abbia costituito un'attrattiva ulteriore per raccomandarne l'uso all'interno di vari contesti.

Infine, una nota di metodo. Che Lucrezio, tramite pressoché unico del pensiero epicureo per gli scrittori latini, debba ancora essere considerato un autore invisibile agli autori cristiani è affermazione priva di riscontri effettivi, come anche solo gli esempi qui considerati dimostrano, e che un esame attento non può che smentire⁶⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Adler A. (2001) *Suidae Lexicon*, pars IV. Π-Ψ, München (rist. dell'ed. 1935).
- Amata B. (1984) *Problemi di antropologia arnobiana*, Roma.
- Asmis E. (1983) *Rhetoric and Reason in Lucretius*, «American Journal of Philology» 104, 36-66.
- Asmis E. (1984) *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca-London.
- Bailey C. (1947) *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri Sex*, II. *Commentary, Books 1-3*, Oxford.
- Bardy G. (1957) *Docétisme* in *Dictionnaire de Spiritualité*, III, 1461-1468.
- Barnes J. (1993²) Aristotle, *Posterior Analytics*, Oxford.
- Bartalucci A. (1972) *Lucrezio e la retorica*, in *Studi classici in onore di Q. Cataudella*, Catania, 45–83.
- Bignone E. (1908) *Sulla discussa autenticità delle κύρια δόξα di Epicuro*, «Rendiconti del Reale Istituto lombardo di scienze e lettere» s. 2, 41, 792-819.
- (1933) *Studi critici sulle κύρια δόξα e sopra la Vita di Epicuro*, «Aegyptus» 13, 419-442.
- Bland Simmons M. (1995) *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Oxford.
- Borleffs J.W.Ph. (1932) *Tertullian und Lucrez*, «Philologische Wochenschrift» 52, 350-351.
- Bovon F. (2013) *Vangelo di Luca*, trad. it. Brescia (ed. orig.: Genève 2009).
- Boyancé P. (1963) *Lucrèce et l'épicureisme*, Paris 1963 (trad. it. *Lucrezio e l'epicureismo*, Brescia 1970)
- Braun R. (1992) *Approches de Tertullien*, Paris.
- Brunschwig J. (2003) *Stoic Metaphysics*, in B. Inwood (ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 206-232.
- Calboli G. (2003) *Lucrezio e la retorica*, «Paideia» 58, 187-206.
- (2020³) *Cornifici seu incerti auctoris Rhetorica ad C. Herennium*, Berlin-Boston.
- Calboli Montefusco L. (1993) *Die progymnasmatische γνῶμη in der griechisch-römischen Rhetorik*, in Ead. (ed.) *Papers on Rhetoric*, I, Bologna, 19-33.
- (1999) *La γνῶμη et l'argumentation*, in F. Biville (ed.) *Proverbes et sentences dans le monde romain*, Lyon, 27-39.
- (2004) *Enthymemes, maxims, metaphors: the persuasive power of brevity in Aristotle's Rhetoric*, in Ead. (ed.) *Papers on Rhetoric*, VI, Roma, 39-54.
- Cavazza F. (1987) Aulo Gellio, *Le notti attiche*, II. IV-V, Bologna.
- Classen C.J. (1968) *Poetry and Rhetoric in Lucretius*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 99, 77-118.
- Cocchia E. (1920) *L'arte di Lucrezio nella rappresentazione dei corpi invisibili*, in *Miscellanea di studi critici in onore di Ettore Stampini*, Torino-Genova, 53-57.
- Colombo S. (1930) *Arnobio Afro e i suoi sette libri Adversus nationes*, Torino.

⁶⁴ È sufficiente, d'altronde, un'occhiata all'indice del classico lavoro di Hagendahl per rendersi conto dello spazio effettivo occupato da Lucrezio negli autori cristiani: cf. Hagendahl 1958, 409-410. Si veda anche Philippe 1895, 284-302.

- Cooper J.M. (1990) *Plato's Theaetetus*, London-New York (rist. 2015).
- Cooper J.M. (2004) *Knowledge, Nature, and the Good. Essays on Ancient Philosophy*, Princeton.
- D'Alès A. (1905³) *La théologie de Tertullien*, Paris.
- Dalpane F. (1901) *De Lucretii imitatione apud Arnobium*, Florentiae.
- (1906) *Se Arnobio sia stato un epicureo. Lucrezio e gli apologisti cristiani Minucio Felice Tertulliano Cipriano Lattanzio*, «Rivista di Storia Antica» n.s. 10/3-4, 403-435.
- (1907) *Se Arnobio sia stato un epicureo. Lucrezio e gli apologisti cristiani Minucio Felice Tertulliano Cipriano Lattanzio* (2^a parte), «Rivista di Storia Antica» n.s. 11/2, 222-236.
- Deufert M. (2018) *Kritischer Kommentar zu Lukrezens De rerum natura*, Berlin-Boston.
- (2019) *Titus Lucretius Carus, De rerum natura libri VI*, Berlin-Boston.
- Dillon J. (1996²) *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 200*, Ithaca-New York (1977¹).
- Dörrie H. (1973) *L. Kalbenos Tauros. Das Persönlichkeitsbild eines platonischen Philosophen um die Mitte des 2. Jahrh. n. Chr.*, «Kairos» 15, 24-35 (= Id. (1976), *Platonica minora*, München, 310-323).
- Dorandi T. (2004) *Aspetti della tradizione 'gnomologica' di Epicuro e degli Epicurei*, in M.S. Funghi (ed.) *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, II, Firenze, 271-288.
- Engert M. (2011) *Gellius als Quelle bekannter und unbekannter Autoren. – Zur Funktion der Tauros-Figur in der Darstellung der Lehre Platons in den Noctes Atticae*, «Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft» 35, 127-45.
- Ernout A. – Meillet A. (1959⁴) *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris (rist. 2001).
- Fellin A. (ed.) (1997³) *Tito Lucrezio Caro, La natura*, Torino (rist. 2004).
- Festugière A.-J. (1952) *Arnobiana*, «Vigiliae Christianae» 6, 208-254.
- Gassendi P. (1649) *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*, III, *Epicuri Ethica*, Lugduni.
- Gatzemeier S. (2011) *Ut ait Lucretius. Die Lukrezrezeption in der lateinische Prosa bis Laktanz*, Göttingen.
- Gillespie S. – Hardie Ph. (edd.) (2007) *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge.
- Gioè A. (2002) *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C.*, Napoli.
- Giussani C. (1896) *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, I, *Studi lucreziani*, Torino.
- (1896) *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, II, libro I e II, Torino.
- (1897) *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, III, libro III e IV, Torino.
- (1898) *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, IV, libro V e VI, Torino.
- Graver M. (2020) *Seneca and Epicurus*, in Ph. Mitsis (edd.) *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, Oxford, 1108-1153.
- Grillmeier A. (1982) *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I/1. *Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Brescia (ed. or.: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1.: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Oxford 1979).
- Hagdahl H. (1958) *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg.
- Hahn D.E. (1977) *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus.
- Hardie Ph.R. – Prosperi V. – Zucca D. (edd.) *Lucretius Poet and Philosopher. Background and Fortunes of De rerum natura*, Berlin-Boston.
- Hofmann J.B. – Szantyr A. (1965) *Lateinische Syntax und Stylistik*, München (ed. it. A. Traina (ed.) (2002) *Stilistica latina*, Bologna).
- Hosius C. (1903) *A. Gellii Noctium Atticarum ll. XX*, I, Leipzig.
- Inwood B. (2007) *Seneca, Selected philosophical letters*, Oxford 2007.
- Isnardi Parente M. (1974) *Epicuro, Opere*, Torino.
- Jessen J. (1872) *Lucrez im Verhältniss zu Catull und Späteren*, Kiel.
- Kennedy G.A. (2003) *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*, Atlanta.
- Klussmann E. (1867) *Arnobius und Lucrez, oder ein Durchgang durch den Epikuräismus bis zum Christentum*, «Philologus» 26, 362-366.
- Lakmann M.-L. (1995) *Der platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius*, Leiden-New York-Köln.
- (2016) *Platonici minores, I. Jh.v.Chr. – 2. Jh.n.Chr. Prosopographie Fragmente und Testimonien mit deutscher Übersetzung*, Leiden-Boston.
- Lausberg H. (1990³) *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Stuttgart.

- Le Bonniec H. (1982) Arnobe, *Contre les Gentils, livre I*, Paris.
- Leeman A.D. (1953) *Seneca's Plans for a Work 'Moralis philosophia' and Their Influence on His Later Epistles*, «Mnemosyne» 6, 307-313.
- Lieu J. (2015) *Marcion and the Making of a Heretic*, Cambridge.
- Löhr W. (1999), *Doketismus*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, II, Berlin, 925-927.
- Long A.A. – Sedley D.N. (1987) *The Hellenistic philosophers, I. Translations of the principal sources, with philosophical commentary; II. Greek and Latin texts with notes and bibliography*, Cambridge.
- Madden J.D. (1981) *Jesus as Epicurus: Arnobius of Sicca's Borrowings from Lucretius*, «Civiltà Classica e Cristiana» 2, 215-222.
- Marache R. (1978) Aulu-Gelle, *Les nuits attiques, ll. V-X*, Paris.
- Marchesi C. (1953²) *Arnobii Aduersus nationes*, Torino.
- (1984⁸) *Storia della letteratura latina*, 2 voll., Milano.
- Marcović D. (2008) *The Rhetoric of Explanation in Lucretius 'De rerum natura*, Leiden-Boston.
- Mazzoli G. (1970) *Seneca e la poesia*, Milano.
- McCracken G.E. (1949) Arnobius, *The Case against the Pagans*, 2 voll., Westminster.
- Mitsis Ph. (ed.) (2020) *The Oxford Handbook on Epicurus and Epicureanism*, Oxford.
- Moreschini C. (2010) Tertulliano, *Opere dottrinali*, III/2a, Roma.
- (2016) Tertulliano, *Opere dottrinali*, III/1b, Roma.
- Motto A.L. (1970) *Seneca sourcebook: guide to the thought of Lucius Annaeus Seneca in the Extant Prose Works, Epistulae Morales, the Dialogi, De Beneficiis, De Clementia, and Quaestiones Naturales*, Amsterdam.
- Munro A.H.J. (1864) *Titii Lucreti Cari De rerum natura libri Sex*, I-II, Cambridge (rist. 2009).
- Orbe A. (1976) *Cristología gnóstica*, 2 voll., Madrid.
- Pascal C. (1904) *T. Lucreti Cari De Rerum natura liber primus*, Roma-Milano.
- Pellegrino M. (1973⁴) *Letteratura latina cristiana*, Roma.
- Petrucci F.M. (2018) *Taurus of Beirut. The Other Side of Middle Platonism*, London-New York.
- Philippe J. (1895) *Lucrèce dans la théologie chrétienne du III^e au XIII^e siècle et spécialement dans les écoles carolingiennes*, «Revue de l'histoire des religions» 32, 284-302.
- Pohlenz M. (1959) *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen (tr. it. Firenze 1967, 1978).
- Radice R. (1998) Stoici antichi, *Tutti i frammenti*, Milano 1998.
- Ramelli I. (2002) Epicurea. *Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, Milano.
- Rist J.M. (1972) *Epicurus. An Introduction*, Cambridge.
- Rosenmeyer T.G. (1996) *Sensation and Taste in Lucretius*, «Scripta Classica Israelica» 15, 135-151.
- Ruske L. (1883) *De Auli Gellii Noctium Atticarum fontibus quaestiones selectae*, Breslau.
- Schiesaro A. (1987) *Lucrezio, Cicerone, l'oratoria*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 19, 29-61.
- Schmid W. (1962), *Epikur*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, V, 681-819 (tr. it. *Epicuro e l'Epicureismo cristiano*, Brescia 1984).
- Setaioli A. (1988) *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna.
- Solmsen F. (1961) Αἰσθησις in *Aristotelian and Epicurean Thought*, «Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, AFD Letterkunde» 24 612-633 (= C.J. Classen (ed.) (1986) *Probleme der Lukrezforschung*, Hildesheim-Zürich-New York, 151-172).
- Strodach G.K. (edd.) (2019) *The Philosophy of Epicurus*, Mineola NY.
- Taylor B. (2020) *Lucretius and the language of nature*, Oxford.
- Tommasi C.O. – Amata B. (2017) Arnobio, *Contro i pagani*, Roma.
- Traina A. (1999²) *Forma e suono: da Plauto a Pascoli*, Bologna.
- Uglione R. (2002) *Tertulliano*, Brescia.
- Usener H. (1887) *Epicurea*, Leipzig (rist. Cambridge-New York 2010).
- Végh Z. (1970) *Contrectare, contrectatio*, in *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband XII, 162-189.
- von Arnim J. (1903-1905) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 voll., Leipzig.

- Walde A. – Hofmann J.B. (1938³) *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- Wallach B.P. (1975) *Lucretius and the Diatribe*, in K. Bosl (ed.) *Gesellschaft. Kultur. Literatur. Rezeption und Originalität im Wachsen einer europäischen Literatur und Geistigkeit. Beiträge L. Wallach gewidmet*, Stuttgart, 49-77.
- (1976) *Lucretius and the Diatribe Against the Fear of Death. De rerum natura III 830-1094*, Leiden.
- Waszink J.H. (2010) *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima*, Leiden-Boston (rist., con aggiunte, dell'ed. Amsterdam 1947).
- Watson F. (2018) *Pauline Reception and the Problem of Docetism*, in J. Verheyden – R. Bieringer – J. Schröter – I. Jäger (edd.) *Docetism in the Early Church*, Mohr Siebeck, Tübingen, 51-66.
- White M.J. (2003) *Stoic Natural Philosophy (and Cosmology)*, in B. Inwood (ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 124-152.

LOREDANA CHINES

LUCREZIO TRA PAROLE E ICONE

Ci sono opere-cosmo che in virtù della potenza dei loro segni e dei loro sensi si frammentano di continuo nel corso dei secoli, con forza centrifuga, annidandosi in nuovi orizzonti testuali e alimentando, con la loro linfa, il testo in cui sono confluiti. È questo ciò accade al *De rerum natura* di Lucrezio che, dopo la scoperta di Poggio, è destinato a cambiare la rotta dei paradigmi conoscitivi, letterari e filosofici dell'umanesimo e della modernità: sui manoscritti di Lucrezio esercitano la loro acribia filologica ed ermeneutica i più grandi poeti latini del secondo Quattrocento, come Marullo o Pontano, costruendo i loro versi (spesso animati da analogo afflato cosmico, come accade per la pontaniana *Urania* o per i marulliani *Hymni naturales*¹) su *incipit*, clausole, *iuncturae*, *hapax*, sintagmi, stilemi ripresi dal grande poema latino, in un infaticabile *lusus* agonistico con il modello². E, più tardi, il Tasso lettore e postillatore del testo lucreziano³ ne ricalca il gesto poetico nella stesura de *Il mondo creato*, e un altro lettore non meno d'eccezione come Machiavelli⁴ poteva formulare le proprie riflessioni sulla natura istintiva e ferina dell'uomo ripercorrendo i versi del grande poema latino, e così potrebbe continuare, per i secoli successivi, la lista di umanisti, letterati e scienziati che, senza distinzione, mai distolsero lo sguardo dal poema della natura. Molti sono gli ambiti in cui sono stati esplorati la straordinaria fortuna di Lucrezio e i diversi *clinamina* degli atomi verbali del suo cosmo che si ricompongono in sempre nuovi e cangianti giochi combinatori costituiti, non solo dai *verba* dei diversi saperi, ma anche dalla sinergia di *verbum* e *res*, di parola e immagine nei codici letterari complessi degli emblemi e dei simboli della cultura rinascimentale.

Moltiplicata in un prisma caleidoscopico di forme e rappresentazioni, la voce di Lucrezio – che, come nessuna, ha nel segno verbale la forza icastica delle cose – non solo anima le allegorie pittoriche del Rinascimento⁵, ma si inserisce in quell'ansia di creazione di un

¹ Mi si consenta qui di rinviare al lavoro tratto dalla mia tesi di laurea, nato a stretto contatto con il magistero di Ivano Dionigi, mio correlatore, che a Marullo esegeta di Lucrezio aveva dedicato un corso del suo insegnamento di grammatica greca e latina: Chines 1988, 75-119.

² Cf. Citti 2008, 97-139.

³ Cf. Chines 2020, 18-37.

⁴ Cf. la voce *Lucrezio* in *Enciclopedia machiavelliana*, Brown – Sasso 2014, 97-104; cf. Brown 2013.

⁵ Si pensi solo alla Venere del Botticelli, mediata dal modello delle *Stanze* di Poliziano, o al *Trionfo di Venere* di Francesco del Cossa negli affreschi di Palazzo Schifanoia a Ferrara.

messaggio letterario ‘cifrato’, di un codice complesso e pluriallusivo, fatto di incroci labirintici tra parole e parole (negli specchi vertiginosi dell’intertestualità) e tra parole e immagini. La poesia lucreziana si frammenta allora, accanto a quella di altri *auctores*, in *dicta*, in parole-geroglifici che vanno ad animare le immagini. S’impongono, per centralità, i versi del proemio, in cui si celebra il potere perenne e irriducibile di Venere che garantisce il perpetuarsi eterno delle generazioni e il perfetto equilibrio tra morte e vita. L’*Alma Venus* può assumere le forme addomesticate dell’amore coniugale, che unisce istinto erotico e fedeltà, negli emblemi di Andrea Alciato (*Emblema LXI, In fidem uxoriam*).

Ecce puella viro quae dextra iungitur, ecce
 Ut sedet, ut catulus lusitat ante pedes?
 Haec fidei est species, Veneris quam si educat ardor,
 Malorum in laeva non male ramus erit:
 Poma etenim Veneris sunt, sic Schenēida vicit
 Hippomanes, petiit sic Galatea virum⁶.

Dove l’*ardor* che ricalca il *mutuus ardor* di Lucr. 4.1215-1216 (*semina cum Veneris stimulis excita per artus / obvia confligit conspirans mutuus ardor*) educa la Venere coniugale alla *voluptas*, secondo il modello tracciato dall’Alberti nel II dei *Libri de Familia*⁷.

Ma in senso inverso e a una vena di morbida sensualità, libera da vincoli che non siano quelli del puro e sano istinto, conduce l’*Alma Venus* piegata al fortunato *topos* del *carpere rosam*, del cogliere il fiore effimero della verginità, già presente in Catullo⁸ e nel *De rosis nascentibus* attribuito ad Ausonio⁹, allegoria centrale della prima parte de *Roman de la Rose*, ripreso nella lirica volgare e latina dalle voci più alte del Quattrocento. Dal poema ariostesco¹⁰ (fa letteralmente impazzire Orlando proprio il pensiero che il bene più prezioso di Angelica possa venirgli carpo da altri) il motivo approda ai paradisi delle Isole fortunate nel canto XVI della *Liberata*, teatro degli amori sensuali di Rinaldo e Armida¹¹, per raggiungere, oltralpe, gli *Amours* di Ronsard, come accade nell’*Ode à Cassandre* (*Odes* 1.17) del 1553¹².

⁶ «Ecco una fanciulla che stringe la destra al marito, / ecco come siede, come un cucciolo lo gioca innanzi ai piedi. / Questa è l’immagine della fedeltà, e se la nutre l’ardore di Venere / non starà male sulla sinistra una pianta di mele. / Difatti i pomi sono sacri a Venere: così Ippomene vinse / la Scheneide e così Galatea lo lanciò all’innamorato»: Gabriele 2009, 329-330.

⁷ «Puossi l’amor tra moglie e marito riputar grandissimo, però che se la benivolenza sorge da alcuna *voluttà*, el congiugio ti porge non pochissima copia d’ogni gratissimo piacere e diletto; se la benivolenza cresce per conversazione, con niuna persona manterrà più perpetua familiarità che colla moglie; se l’amore si collega e unisce discoprendo e comunicando le tue affezioni e volontà, da niuno arai più aperta e piana via a conoscere tutto e dimostrarti che alla propria tua donna e continua compagna; se l’amicizia sta compagna della onestà, niuna coniunzione più a te sarà religiosissima che quella del congiugio. Aggiugni che tutt’ora crescono tenacissimi vinculi di *voluttà* e di utilità a contenere e confirmare ne’ nostri animi infinita benivolenza»: Romano – Tenenti – Furlan 1994, 93.

⁸ Catull. 62.39-47.

⁹ [Auson.] *app.* III Green².

¹⁰ «La verginella è simile alla rosa, / ch’in bel giardino su la nativa spina / mentre sola e sicura si riposa, / né gregge né pastor se le avvicina; / l’aura soave e l’alba rugiadosa, / l’acqua, la terra al suo favor s’inchina: / gioveni vaghi e donne inamorate / amano averne e seni e tempie ornate. / Ma non si tosto dal materno stelo / rimossa viene, e dal suo ceppo verde, / che quanto avea dagli uomini e dal cielo / favor, grazia e bellezza, tutto perde. / La vergine che’l fior, di che più zelo / che de’ begli occhi e de la vita aver de’ / lascia altrui còrre, il pregio ch’avea inanti / perde nel cor di tutti gli altri amanti»: Ariosto, *O.F.* 1.42-43.

¹¹ «Deh mira – egli cantò – spuntar la rosa / dal verde suo modesta e verginella, / che mezzo aperta ancora e mezzo ascosa, / quanto si mostra men, tanto è più bella. / Ecco poi nudo il sen già baldanzosa / dispiega; ecco poi langue e non par quella, / quella non par che disiatà inanti / fu da mille donzelle e mille amanti»: Tasso, *Gerus. Lib.* 16.14. Si noti come la rima *inanti-amanti*, nella perfetta convergenza del contesto, tradisca nel luogo tassiano il richiamo esplicito al modello ariostesco.

¹² Cf. Charles Fiorato 2006, 453-465.



Fig. 1 – *In fidem uxoriam*, da Alciati 1534, 65.



Fig. 2 – *Defloratio*, da Aneau 1552, 101.



Fig. 3 – *Veneris potentia*, da Junius 1565, 42.

Solo un anno prima era uscito a Lione il volume dell'emblematista francese Barthélemy Aneau, traduttore francese dell'Alciato, in odor di protestantesimo, ucciso nei disordini di Lione del 1561, che nell'*incipit* dell'emblema dall'inequivocabile titolo *Defloratio* personifica una *Venus Alma* che, nell'atto di insinuarsi in una fitta e intricata vegetazione in cerca del fiore più prezioso, si punge e vede torbidamente tingersi di porpora i petali di una candida rosa.

Cum Venus alma Rosam in spineto carperet albam:
 Laesit acuta Deam vulnere spina levi.
 Sanguis & exiliit, quo mox Rosa tincta, colorem
 Traxit (quae fuerat candida) purpureum.
 Sic Venus aetatis florem cum excerpit, in alba
 Virgine: fit punctim plaga, cruorque fluit.
 Quaeque prius medio Rosa candida floruit horto:
 Panditur explicitis suaverubens foliis¹³.

Il potere della Venere lucreziana che tiene in perenne equilibrio le compagini del mondo si unisce, poi, sincreticamente, tra parola e immagine, al modello del *Triumpus Cupidinis* del Petrarca, destinato a straordinaria fortuna iconografica¹⁴. Così, nell'emblema XXXVI del medico olandese Adrianus Junius, che aveva studiato a Bologna, Venere appare senza veli, coronata di mirto, su un carro trasportato da cigni¹⁵, mentre un Cupido alato cieco e munito di faretra tiene nella sinistra una mela (il dolce frutto della lusinga sensuale) e nella destra corolle di papaveri (la forza d'amore che sopisce i cuori degli uomini).

Quid Cytheraea polum fers vertice? vis mea scandit
 Caelum, & Iovi dat iura. quid papavera?
 Sopio corda hominum quamvis fera. roscida quorsum
 Mala? illices esse has voluptates puta¹⁶.

Qui, la Venere che *Iovi dat iura* ci restituisce, nei versi che corredano l'immagine, il celeberrimo affresco del movimento proemiale del *De rerum natura*, e se qualche dubbio permanesse sulla fonte lucreziana sarebbe messo in fuga dalle parole di commento dello stesso autore:

Innuere artificem voluisse arbitror Veneris in omnia animantia potentiam, quando &
 Iovem suum in varias species mutatum caelo deductum Veneris caussa fabulantur poëtae.
 Huc spectant Lucretii versus: Alma Venus, hominum divumque voluptas [...]¹⁷.

D'altra parte, la *voluptas* lucreziana si apre a ben guardare, a metà del Quattrocento e a partire dal Ficino dei *Commentariola in Lucretium*, a una vertigine di sensi e si connota di un erotismo della ricerca in cui mente e corpo partecipano indissolubilmente dello stesso piacere:

La *voluptas* propriamente umana [...] sta nell'*inquisitio*, nel godimento per l'apprendere, l'indagare, lo scoprire, nel piacere che viene dal *saper fare* opere che soddisfano l'intelletto e i sensi. Poiché si tratterà sempre anche di piacere sensibile; il corpo lo prova! La *voluptas* non è disincarnabile. E occorre dipingere l'uomo che a essa tende, lieto nell'agitarsi stesso del pensiero, felice *in corpore* nel movimento stesso dell'anima¹⁸.

È questa la dimensione della *voluptas* che si identifica, in definitiva, con un altro concetto

¹³ Aneau 1552, 101.

¹⁴ Per la ricchissima bibliografia su questo tema cf. Chines 2014, 17-29.

¹⁵ Secondo il racconto di Ov. *Met.* 10.708 e ss. È questa la raffigurazione canonica della pittura rinascimentale, si pensi solo agli affreschi di Giulio Romano nel Palazzo Te di Mantova.

¹⁶ Adranus 1565, 42

¹⁷ Adranus 1565, 125-126

¹⁸ Cacciari 2016, LXVI.

lucreziano, l'*impigra mens*, che a giusta ragione Massimo Cacciari vede incarnata nell'impresa dell'occhio alato dell'Alberti e nello sguardo di Leonardo che penetrano il visibile per accedere all'invisibile, in una perpetua e incessante *curiositas*¹⁹.

Decisivi sono, in tal senso, alcuni versi del V libro del *De rerum natura* (vv. 1446-1457):

Propterea quid sit prius actum respicere aetas
nostra nequit, nisi qua ratio vestigia monstrat.
Navigia atque agri culturas, moenia, leges,
arma, vias, vestis <et> cetera de genere horum,
praemia, delicias quoque vitae funditus omnis,
carmina, picturas, et daedala signa polita,
usus et impigrae simul experientia mentis
paulatim docuit pedetemptim progredientis.
Sic unumquicquid paulatim protrahit aetas
in medium ratioque in luminis erigit oras.
Namque alid ex alio clarescere corde videbant,
artibus ad summum donec venere cacumen.

Di cui piace riportare la bella traduzione di Luca Canali:

Perciò il nostro tempo non può penetrare il passato,
se non per le tracce che la mente in qualche modo ci addita.
Navi e colture dei campi, mura, leggi,
armi, strade, vesti e altre simili cose,
e i vantaggi e tutti i raffinati piaceri della vita,
carmi, pitture, statue rifinite con arte,
fu l'uso e l'esperienza dell'alacre mente a insegnarli
avanzando a poco a poco con lento cammino.
Così il corso del tempo sospinge a mano a mano ogni cosa
nel mezzo, e la ragione la innalza alle rive della luce.
Infatti vedevano chiarirsi nell'animo una cosa dopo l'altra,
finché con le arti raggiunsero la vetta suprema²⁰.

È questa *voluptas* che agita il pensiero dell'umanesimo inquieto che tende alla conoscenza, sempre sospeso tra anima e corpo, tra ragione e passione, che edifica consapevole del limite, agitato dall'eterna *vicissitudo* dell'esistenza umana. Non è un caso che proprio ai versi del V libro lucreziano alluda uno dei simboli più significativi di Achille Bocchi²¹, pubblicati nel 1555 in quella Bologna che aveva visto alle stampe il primo commento a Lucrezio (1511) a opera di Giovan Battista Pio²².

Qui l'*Ars docta* non solo imita, ma supera la natura, grazie all'esperienza (*Usus*) e all'assidua applicazione (*Durus labor*). E i versi di Bocchi, che corredano l'immagine incisa da Bonasone, tradiscono, nel *lusus* con la fonte, proprio tasselli lucreziani tratti dal V libro. Leggiamone i distici finali:

Daedala naturam pro viribus Ars imitatur
*Et vincit, dum Usus praesit et ipse Labor*²³.

¹⁹ Cacciari 2016, LXVII. Si veda a questo proposito anche Cassani 2014.

²⁰ Dionigi 1990, 530-531.

²¹ Su Achille Bocchi si vedano: Angelini 2003; Chines 2010, 24-36; Bianchi 2003, 395-407; Ead. 2012; Chines 2014b, 381-394; Ead. 2015, 227-235.

²² Per il commento di Pio a Lucrezio e relativa bibliografia cf. Chines 1998, 112; e la scheda, a cura di Nicoli, in Beretta – Citti – Pellacani – Pinto 2017, 40-41.

²³ Rolet 2015, 323.



Fig. 4 – *Ars docta naturam aemulatur*, da Bocchi 1555, LXXIII.



Fig. 5 – Motto dell'Accademia degli Humoristi, da Aleandro 1611, 3.

Come Lucrezio, Galileo difendeva l'unicità del mondo celeste e terrestre; non esisteva una differenza sostanziale, sosteneva, tra la natura del sole e dei pianeti e quella della terra e dei suoi abitanti. Come Lucrezio, credeva che ogni cosa dell'universo si potesse comprendere attraverso lo stesso uso disciplinato dell'osservazione e della ragione. Come Lucrezio, insisteva sulla maggiore affidabilità dei sensi rispetto alle tesi ortodosse dell'autorità. Come Lucrezio, cercò di esaminare le percezioni sensoriali per arrivare a una comprensione razionale delle strutture nascoste di tutte le cose. Come Lucrezio, infine, era convinto che queste strutture fossero costituite per natura da 'minimi' o particelle minime, ossia da un repertorio limitato di atomi organizzati in combinazioni infinite²⁶.

In questo continuo gioco combinatorio, che compone cosmi cangianti di parole, icone e cose e stabilisce di continuo relazioni inedite di senso tra visibile e invisibile, si cela la cifra imperitura della potenza e del fascino del poema lucreziano.

BIBLIOGRAFIA:

Alciati A. (1534) *Emblematum libellus*, Paris.

Aleandro G. (1611) *Sopra l'impresa de gli accademici humoristi*, discorso di G. A. detto nella stessa Accademia l'Aggirato da lui in tre lezioni pubblicamente recitato, Roma.

²⁴ Chiara era inoltre, nella scelta del nome dell'Accademia, l'allusione alla teoria galenica degli umori presenti all'interno del corpo umano: bile gialla, bile nera, flegma, sangue, che determinano i diversi temperamenti umani (collerico, melanconico, flemmatico, sanguigno) in base alla prevalenza dell'uno o dell'altro umore.

²⁵ Cf. Camerota 2008, 141- 176.

²⁶ Greenblatt 2001, 257.

Daedala è grecismo di sicura marca lucreziana, presente in 1.7 e 228 in clausola (*daedala telus*) e nel sopra citato luogo del V libro (v. 1451 *daedala signa*). È proprio un *signum*, simbolo della conoscenza che unisce *verum* e *bonum*, sta portando «alle rive della luce» lo scultore grazie alla sua arte divenuta essa stessa *daedala*, 'forgiatrice'.

È questo sguardo che indaga la realtà ad animare il motto dell'Accademia degli Umoristi, fondata, come quella dei Lincei nei primi anni del 1600, che prende come *verba* dell'impresa la clausola del v. 637 del VI libro del *De rerum natura*: *Redit agmine dulci*.

Il motto allude al fenomeno di trasformazione dell'acqua salata del mare che, evaporando, si muta in pioggia dolce, come gli accademici umoristi²⁴ intendevano operare la metamorfosi sociale dall'ignoranza alla sapienza. E non meno attento al poeta del cosmo fu, com'è noto, lo sguardo penetrante dei Lincei a cominciare dallo stesso Galileo²⁵, la cui vicinanza a Lucrezio è ricordata dalla splendida penna narrativa di Stephen Greenblatt:

- Aneau B. (1552) *Picta poesis, ut pictura poesis erit*, Lugduni.
- Angelini A. (2003) *Simboli e questioni: l'eterodossia culturale di Achille Bocchi e dell'Hermathena*, Bologna.
- Beretta M. – Citti F. (edd.) (2008) *Lucrezio: la natura e la scienza*, Firenze.
- Bianchi I. (2010) *Tra Bologna e l'Europa: il caso delle Symbolicae Quaestiones di Achille Bocchi*, in Frommel S. (ed.) *Crocevia e capitale della migrazione artistica: forestieri a Bologna e bolognesi nel mondo*, Bologna.
- Bianchi I. (2012) *Iconografie accademiche: un percorso attraverso il cantiere editoriale delle Symbolicae Quaestiones di Achille Bocchi*, Bologna.
- Bocchi A. (1555) *Symbolicarum quaestionum de universe genere quas serio ludebat libri quinque*, Bologna.
- Brown A. – Sasso G. (2014) *Lucrezio Tito Caro*, in *Enciclopedia machiavelliana*, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, vol. II, Roma.
- Cacciari M. (2016) *Ripensare l'umanesimo*, in Ebgi R. (ed.) *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, Torino.
- Camerota M. (2008) *Galileo, Lucrezio e l'atomismo*, in Beretta – Citti (edd.) 2008, 141-175.
- Cassani A.G. (2014) *L'occhio alato. Migrazioni di un simbolo*. Con uno scritto di M. Cacciari, Torino.
- Charles Fiorato A. (2006) *Il motivo del carpe rosam. Ronsard tra l'Ariosto e il Tasso: imitazione e creatività*, «Studi Francesi» 150 (LIII), 453-465.
- Chines L. (1988) *La fabula di Michele Marullo tra fonti classiche e umanesimo filosofico: gli Hymni naturales*, «Schede Umanistiche», Quaderno n° 1, Bologna.
- Chines L. (1998) *La parola degli antichi: umanesimo emiliano tra scuola e poesia*, Roma.
- (2010) *Il dominio della parola tra filologia, poesia e immagine nell'umanesimo bolognese*, in Frommel S. (ed.) *Crocevia e capitale della migrazione artistica: forestieri a Bologna e bolognesi nel mondo (secoli XV-XVI)*, Bologna.
- (2014a) *I Trionfi del Petrarca*, in S. Chaviccholi – M. Rossi (edd.) *Trionfi. Il segno di Petrarca nella corte dei Pio a Carpi*.
- (2014b) *Tra filologia ed emblematica: le Symbolicae Quaestiones di Achille Bocchi*, in B. Alfonzetti – G. Baldassarri – E. Bellini – S. Costa – M. Santagata (edd.) *Per civile conversazione con Amedeo Quondam*, vol. II, Roma.
- (2015) *Il lettore elegante di Achille Bocchi*, in C. Guerrieri – I. Bianchi (edd.) *Le virtuose adunanze: la cultura accademica tra 16. e 18. secolo*, con prefazione di G. Ferroni, introduzione di G.M. Anselmi, Avellino.
- (2020) *Tasso lettore e postillatore*, in *Letteratura e storia del libro*, Atti delle Recontres de l'Archet (Morgex, 11-16 settembre 2017), Centro di Studi Storico-letterari Natalino Sapegno, Torino.
- Citti F. (2008) *Pierio recubans Lucretius antro: sulla fortuna umanistica di Lucrezio*, in Beretta – Citti (edd.) 2008, 97-139.
- Dionigi I. (1990) *Tito Lucrezio Caro, La natura delle cose*, introduzione di G.B. Conte, traduzione di L. Canali, Milano.
- Frommel S. (ed.) (2013) *Crocevia e capitale della migrazione artistica: forestieri a Bologna e bolognesi nel mondo*, Bologna.
- Gabriele M. (2009) *A. Alciato, Il libro degli Emblemi, secondo le edizioni del 1531 del 1534*, introduzione, traduzione e commento, Torino.
- Greenblatt S. (2001) *Il manoscritto. Come la riscoperta di un libro perduto cambiò la storia della cultura europea*, Milano.
- Junius A. (1565) *Emblemata ad D. Arnoldum Cobelium. Eiusdem Aenigmatum Libellus, ad D. Arnoldum Rosenberghum*, Antwerp.
- Nicoli E. (2017) *Giovan Battista Pio*, in M. Beretta – F. Citti – D. Pellacani – R. Pinto (edd.) *Vedere l'invisibile. Lucrezio nell'arte contemporanea*, Bologna, 41.
- Rolet A. (2015), *Les Questions symboliques d'Achille Bocchi. Symbolicae Quaestiones, 1555, Tome 1. Introduction et édition critique du texte latin*, Rennes.
- Romano R. – Tenenti A. – Furlan F. (1994) *L. Battista Alberti, I libri della Famiglia*, Torino.

RITA CUCCIOLI MELLONI

ORAZIO TRA LUCREZIO E SENECA

Molte sono le riprese lucreziane in Orazio, soprattutto nell’Orazio delle *Epistole*, poiché

l’intera raccolta sembra costruita attorno ad un progetto didascalico coerente ed è già questo a rendere le *Epistole* confrontabili a quel modello lucreziano [...] esse parlano con l’intenzione di promuovere, di educare, di invitare ad un futuro possibile. Appartengono ad un progetto didascalico ambizioso, che si richiama a modelli forti e chiari come quelli del *De rerum natura*¹.

Una delle riprese più interessanti è quella del *funestus veteranus* (*epist.* 1.8.7-12): nell’*incipit* dell’*epistola* 8, dedicata all’amico Celso Albinovano, compagno d’armi e segretario (*comes scribaque* v. 2) dell’imperatore Tiberio in missione diplomatica in Oriente presso i Parti, Orazio si rivolge – in modo non certo consueto – alla Musa pregandola, nel caso l’amico s’interessi alla sua salute, di comunicargli il momento assai poco felice in cui si trova perché, *mente minus validus quam corpore toto* (v. 7), soffre di una terribile depressione, il *funestus veteranus* (v. 10): il *veteranus* era considerato già dagli antichi una vera e propria malattia² e che Orazio lo definisca *funestus* indica probabilmente «dal punto di vista dei medici e degli amici, il rischio mortale che il Poeta sta correndo a causa del *veteranus* da cui è afflitto»³. Nonostante ciò, non vuole ascoltare chi gli potrebbe dare conforto (vv. 8-11):

nil audire velim, nil discere, quod levet aegrum:
fidis offender medicis, irascar amicis,
cur me funesto properent arcere veterano:
quae nocuere sequar, fugiam quae profore credam⁴.

¹ Ferri 1993, 81, opera ancora fondamentale per capire l’importanza di Lucrezio per le *Epistole* oraziane; cf. anche 117-118: «Pensiamo alle *Epistole* come a un *De rerum natura* modernizzato, scritto con un altro pubblico e per altri interlocutori [...] Lucrezio, con Epicuro, è come il programma delle *Epistole*, lo specchio nel quale l’opera si vede e si guarda, considerando la propria posizione nel contesto letterario augusteo»; cf. anche la densa voce di Dionigi 1997.

² Traina 1993, 33-34 la definisce «etimologicamente [da *vetus* ‘vecchio’], il male dei vecchi, caratterizzato dal disinteresse per la vita, *apatia*, *torpor*, come lo chiosa lo stesso Celso [3.20.4], Virgilio [*georg.* 1.124], Catullo, che ne patì ancor più giovane di Orazio [*car.* 76.21]».

³ Fedeli 1997, 1134, *ad loc.*

⁴ «Non ho nessuna voglia di ascoltare né di sapere ciò che potrebbe sanare la mia malattia; non sopporto

La sua è un'inquietudine tremenda, che lo rende instabile come il vento (*ventosus*), sempre desideroso di essere altrove da dove è: *Romae Tibur amem, ventosus, Tibure Romam* (v. 12). Già in *sat.* 2.7.28-29 il suo servo Davo, approfittando della libertà concessa ai servi nelle feste dei Saturnali⁵, lo aveva rimproverato di non sapersi mai decidere dove stare: *Romae rus optas; absentem rusticus urbem / tollis ad astra levis*⁶. Ma le parole più dure, per la sua instabilità emotiva, le troviamo ai vv. 112-115:

non horam tecum esse potes, non otia recte
ponere teque ipsum vitas fugitivus et erro,
iam vino quarens, iam somno fallere curam;
frustra: nam comes atra premit sequiturque fugacem⁷.

Questa *atra cura*, quest'ansia⁸ continua e ineludibile, che lo tormenta, genera – ovviamente – in lui una profonda scontentezza della sua vita, tema che viene ripreso nell'*epist.* 1.14, laddove Orazio contrappone la vita che piace a lui a quella del suo fattore. Entrambi scontenti di quella che fanno, lui la vita di città, il fattore la vita di campagna⁹, hanno in odio la propria sorte, perché ciascuno vorrebbe avere quella dell'altro (vv. 10-11): *Rure ego viventem, tu dicis in urbe beatum. / Cui placet alterius, sua nimirum est odio sors*¹⁰. Ma subito dopo il poeta denuncia la stoltezza nell'incolpare il luogo, che non c'entra affatto: la colpa di tale scontentezza, infatti, non è al di fuori ma dentro di loro, nel loro animo, che non sfugge mai a se stesso (vv.12-13): *Stultus uterque locum inmeritum causatur inique: / in culpa est animus, qui se non effugit umquam*¹¹.

Ed è proprio nel contesto di questa scontentezza di trovarsi a Roma¹², mentre con lo spirito è già nella sua amata villa di campagna, che troviamo un'evidente citazione lucreziana. Ai vv.

i medici anche se sono fidati, e mi irritano gli amici con il loro affannarsi a strapparmi dal mio torpore funesto; continuo a inseguire ciò che mi ha fatto male e a rifuggire da ciò che penso potrebbe farmi bene»: le traduzioni delle *Epistole* sono tratte da Cuccioli Melloni 2016.

⁵ Durante questa festa, che si teneva nel mese di dicembre, per ricordare la favolosa età dell'oro del regno di Saturno, vi era la più assoluta libertà, tanto che i rapporti fra padroni e schiavi erano completamente rovesciati, e gli schiavi erano liberi di fare qualsiasi critica al padrone.

⁶ «Quando sei a Roma vorresti essere in campagna e quando sei in campagna, incostante come sei, porti alle stelle la città lontana».

⁷ «Non sei capace di star solo con te stesso neppure un'ora, non sai impiegare bene il tuo tempo libero e hai paura di trovarti faccia a faccia con te stesso, come uno schiavo fuggiasco e vagabondo; cerchi di sottrarti al tuo affanno ora col vino, ora col sonno. Ma è inutile, perché – nero compagno – esso t'incalza e ti insegue, anche se cerchi di fuggire». Le traduzioni delle *Satire* sono tratte da Cuccioli Melloni 2007.

⁸ Per il lessico tematico dell'ansia in Orazio, cf. le belle pagine di Citti 2000, 35-43 e l'articolo di Lana (1993) sul *funestus veternis*.

⁹ L'opposizione città/campagna (uno dei temi fondamentali delle *Epistole*) è anche il tema fondamentale di *epist.* 1.10, dedicata al carissimo amico Aristio Fusco, che per Orazio è più che un fratello, anzi quasi un gemello, con cui si trova sempre d'accordo in tutto (*ad cetera paene gemelli*: v. 3), tranne che in questo: mentre Fusco è *urbis amator*, lui è *ruris amator* (vv. 1-2). La contrapposizione fra il cittadino che vorrebbe essere un contadino e il contadino che vorrebbe vivere in città è già peraltro presente nella *satira* 1, del primo libro delle *Satire* (ai vv. 9-12), come esempio emblematico della scontentezza per la propria sorte che attanaglia gran parte degli uomini: *Qui fit, Maecenas, ut nemo quam sibi sortem / seu ratio dederit seu fors obiecerit, illa / contentus vivat, laudet diversa sequentis?* («Com'è, Mecenate, che nessuno vive contento della sorte che o una libera scelta gli ha dato o il caso gli ha messo davanti, e considera felice chi ha scelto altre strade?»): vv. 1-3).

¹⁰ «Io definisco felice chi vive in campagna, tu chi vive in città: a chi piace la condizione dell'altro ha chiaramente in odio la propria».

¹¹ «Siamo davvero stolti entrambi! E ingiusti nel dare la colpa al luogo, che non c'entra affatto! La colpa è nel nostro animo, e l'animo non sfugge mai a se stesso».

¹² In quel momento Orazio era trattenuto a Roma dall'assistenza – che si sentiva di dover prestare – ad un amico carissimo della nobile famiglia dei Lamia, inconsolabile per la morte di un fratello.

8-9 Orazio dice al fattore [...] *istuc mens animusque / fert, et avet spatiis obstantia rumpere claustra*¹³: l'immagine è tratta dal mondo delle corse delle bighe nel circo e l'impazienza della mente (cioè della ragione) e del cuore (cioè del sentimento) è paragonata allo slanciarsi dei cavalli lanciati fuori dal cancello per l'inizio della corsa, espressa così da Lucr. 2.263-265:

Nonne vides etiam patefactis tempore puncto
carceribus non posse tamen prorumpere equorum
vim cupidam tam de subito quam mens **avet** ipsa?¹⁴

Il debito di Orazio a questo passo di Lucrezio, evidente innanzitutto dal concetto, ha una chiara spia nell'uso del verbo *aveo*, che indica un forte desiderio, unito ad impazienza e ansietà, «caratteristico dello stile arcaico di Lucrezio»¹⁵.

Abbiamo visto come la colpa dell'inquietudine dell'uomo è dentro di sé, nel proprio animo, e l'animo non sfugge mai a se stesso: anche questo è un concetto già presente in Lucr. 3.1068-1070:

Hoc se quisque modo fugit, at quem scilicet, ut fit,
effugere haud potis est, ingratis haeret et odit,
propterea, morbi quia causam non tenet aeger¹⁶.

Il fatto è che tu uomo, dice ancora Lucrezio in questo lungo passo del III libro sulla scontentezza umana (vv. 1050-1052),

nec reperire potes tibi quid sit saepe mali, cum
ebrius urgeris multis miser undique curis
atque animi incerto fluitans errore vagaris¹⁷.

Qual è allora la strada che l'uomo pensa sia quella giusta per sfuggire al suo male? È quella di andarsene altrove, ma il suo [...] *quaerere semper / commutare locum quasi onus deponere possit* (vv. 1058-1059), il cercare sempre di mutare luogo nel tentativo di trovare sollievo alla sua depressione, altro non è che una vana illusione.

Questa illusione la troviamo anche in Orazio, già nelle *Odi*: in *carm.* 2.16, ode permeata della concezione epicurea che per vivere bene dobbiamo placare gli affanni dell'animo godendo del presente, di quello che si ha, senza preoccuparci del domani, ai vv. 18-20 si chiede: *Quid terras alio calentis / sole mutamus? Patriae quis exsul / se quoque fugit?*¹⁸ L'idea del godere di ciò che il dio ci dà, là dovunque siamo, raccogliendolo con mano grata è in *epist.* 1.11, altro testo in cui si tratta della scontentezza, della incontentabilità (μεμψιμοιρία), e perciò della incostanza umana, che ci spinge a mutare continuamente luogo (vv. 25-27):

¹³ «La mente e il cuore mi portano lì da te e non vedono l'ora di spezzare le barriere che m'impediscono di librami nello spazio».

¹⁴ «Non vedi che all'improvviso aprirsi delle sbarre l'impaziente energia dei cavalli non riesce tuttavia a prorompere così velocemente quanto la mente in sé vorrebbe?», trad. di Canali (in Dionigi 1990).

¹⁵ Ferri 1993, 124; il tradito *amat* (*avet* è congettura di Bentley comunemente accettata dagli editori) è difeso dal recente Cucchiarelli 2019, 409.

¹⁶ «Così ognuno fugge se stesso, ma a questi di certo, come accade, non riesce a sfuggire e, suo malgrado, vi resta attaccato e lo odia, poiché malato non afferra la causa del male».

¹⁷ «Né riesci a scoprire qual sia così spesso il tuo male, mentre ebbro e infelice ti incalzano da ogni parte gli affanni e vaghi oscillando nell'incerto errare della mente».

¹⁸ «Perché cerchiamo terre scaldate da altri soli? Chi, esulando dalla patria, fuggi anche se stesso?» trad. Carena 2012.

Nam si ratio et prudentia curas,
non locus effusi late maris arbiter, aufert,
caelum, non animum, mutant qui trans mare currunt¹⁹.

Questo incessante voler cambiare luogo, fuggendo in realtà da se stessi, è definita da Orazio con un pregnante ossimoro, *strenua inertia*: *Strenua nos exercet inertia: navibus atque / quadrigis petimus bene vivere*²⁰ (vv. 28-29). Il concetto della *strenua inertia* è chiaramente legato a quello del *funestus veternus*, poiché questa smania sterile e vuota deriva dalla depressione, provocata dalla scontentezza di sé, come abbiamo visto che ha confessato alla Musa nell'*epistola* 8²¹: noi allora, cercando di dimenticare l'inquietudine data dai nostri affanni, attraversiamo incessantemente mari (*navibus*) e terre (*quadrigis*), nel vano tentativo di trovare un'inesistente felicità.

La *strenua inertia* di Orazio diventa *inquieta inertia* in Seneca (autore che riprende spesso temi ed espressioni oraziani)²²: in un passo illuminante del *De tranquillitate animi* (12.1-3) definisce infatti così il correre qua e là di gran parte degli uomini, che

[...] sine proposito vagantur quaerentes negotia nec quae destinaverunt agunt sed in quae incurrerunt; inconsultus illis vanusque cursus est [...] quorum non inmerito quis inquietam inertiam dixerit²³.

Ma già prima (*ibid.* 2.12-15) in un lungo passo (che potremmo definire sia lucreziano che oraziano) aveva percorso questo *iter* dell'animo umano, partendo da una vera e propria malattia:

[...] proprium aegri est, nihil diu pati et mutationibus ut remediis uti. Inde peregrinationes suscipiuntur vagae et litora pererrantur et modo mari se modo terra experitur semper praesentibus infesta levitas [...]. Aliud ex alio iter suscipitur et spectacula spectaculis mutantur. Ut ait Lucretius,

hoc se quisque modo semper fugit.

Sed quid prodest, si non effugit? Sequitur se ipse et urget gravissimus comes. Itaque scire debemus non locorum vitium esse quo laboramus, sed nostrum: infirmi sumus ad omne tolerandum, nec laboris patientes nec voluptatis nec nostri nec ullius rei diutius²⁴.

Secondo Seneca, il *topos* che per scrollarsi di dosso la tormentosa inquietudine che lo attanaglia, l'uomo non deve cambiare luogo, ma è l'animo che deve cambiare, risale a Socrate: lo troviamo in due *Epistole*. In 28.2, dopo aver detto all'amico Lucilio che non deve meravigliarsi se, nonostante tutte le sue peregrinazioni, non si è scrollato di dosso la tristezza e il peso che

¹⁹ «Infatti, se è vero che gli affanni te li portano via la ragione e la saggezza e non un luogo che domina un'ampia distesa di mare, cambiano solo il cielo e non l'animo, quelli che corrono al di là del mare».

²⁰ «Un'inerzia smaniosa ci tormenta: con navi e quadrighe inseguiamo la felicità».

²¹ Cf. *supra*.

²² Sulla ripresa senecana della *strenua inertia*, cf. Bruno 1993.

²³ «Senza uno scopo prefisso vanno in giro in cerca di occupazioni, e non fanno cose che si sono prefissi di fare, ma quelle in cui si sono inciampati per caso; il loro è un correre irriflessivo e vano [...] e non a torto si potrebbe definire, la loro, una inerzia irrequieta», trad. Ramondetti 1999.

²⁴ «È proprio di un malato non sopportare nulla a lungo e utilizzare i cambiamenti come rimedi. Di lì l'intraprendere viaggi senza meta, e il lungo errare in giro per i litorali, e il cimentarsi, ora per mare ora per terra, di un'instabilità che sempre ha in odio quanto le sta davanti [...]. S'intraprende un viaggio dopo l'altro e si cambiano spettacoli con altri spettacoli. Come dice Lucrezio, "in questo modo, sempre fugge, ciascuno, se stesso". Ma a che giova, se a se stesso non "sfugge"? Da sé si segue, e non si dà tregua nell'essersi il più insopportabile dei compagni. Pertanto, dobbiamo sapere che non è dei luoghi la colpa di cui abbiamo a soffrire, ma nostra: non abbiamo la forza di sopportare ogni cosa, non siamo capaci di tollerare né la fatica né il piacere né noi stessi né alcuna cosa, un po' più a lungo».

lo opprimono, perché *animum debes mutare, non caelum*, gli chiede

Quaeris quare te fuga ista non adiuvet? Tecum fugis. Onus animi deponendum est: non ante tibi ullus placebit locus²⁵.

E ancora, in 104.7-8, dopo aver affermato che l'animo deve innanzitutto *se sibi praestare* cioè «essere garante, rispondere di se stesso», ricorda che Socrate ad uno, che si lamentava che i suoi viaggi non gli erano serviti a nulla, rispose: *Non inmerito hoc tibi evenit; tecum enim peregrinabaris*²⁶, commentando poi: gli uomini

nunc premunt se ipsi, sollicitant, corrumpunt, territant. Quid prodest mare traicere et urbes mutare? Si vis ista quibus urgeris effugere, non aliubi sis oportet, sed alius²⁷.

Ma come si diventa un uomo diverso? La strada ce la indica proprio Orazio, in *epist.* 1.1, che segna l'inizio di una fase assolutamente nuova, della sua vita innanzitutto, e quindi della sua poesia. Siamo tra il 23 e il 20 a.C. (anno in cui fu pubblicato il I libro delle *Epistole*) e rispondendo all'amico e protettore Mecenate, che lo vorrebbe nuovamente a Roma a scrivere ancora poesia lirica (i primi tre libri delle *Odi* erano usciti nel 23, senza peraltro avere avuto un grande successo), mentre il poeta passa invece periodi sempre più lunghi in campagna, Orazio risponde *Non eadem est aetas, non mens* (v. 4); ormai è un uomo diverso, che risente del passare degli anni e che ha capito la vacuità della vita romana, quella dei circoli altolocati, che ha frequentato per tanto tempo e che ha deciso di abbandonare, voltando pagina, ritirandosi dalla vita pubblica e dall'agone letterario, per cercare – nella pace della sua campagna – la saggezza: ormai si sente infatti come il gladiatore che, finito il suo mestiere, *latet abditus agro*²⁸ (v. 5). Capiamo subito di essere nell'ambito della morale epicurea – e perciò lucreziana – del λάθη βιωσας, del vivere lontano dalle luci del mondo, in un *angulus* felice: *Nunc itaque et versus et cetera ludicra pono: / quid verum atque decens, curo et rogo et omnis in hoc sum*²⁹ (vv. 10-11). La sua è quindi una ricerca della *virtus*, cioè della saggezza, che parte necessariamente dalla ricerca filosofica: alla meta tuttavia cercherà di arrivarci da solo, con i propri mezzi, senza aderire ad una scuola filosofica in particolare, ma prendendo ciò che gli serve – a seconda del momento – dalle varie scuole, dagli Stoici, dagli Epicurei e soprattutto da Aristippo³⁰, e non importa se non arriverà alla perfezione: ognuno arriverà alla virtù dove può, con le proprie forze (*est quadam prodire tenus, si non datur ultra*³¹ (v. 32), perché *virtus est, vitium fugere, et sapientia prima, / stultitia caruisse*³² (vv. 41-42). D'altra parte, tutti possono arrivarci e non c'è male dell'animo umano che non possa essere guarito

²⁵ «Domandi come mai questa fuga non ti è utile? Tu fuggi con te stesso. Devi deporre il fardello che grava sul tuo animo, altrimenti prima non ti piacerà nessun luogo», trad. Solinas 2019.

²⁶ «È logico che ti capiti una cosa simile, perché viaggiavi in compagnia di te stesso».

²⁷ «Ora si opprimono, si mettono in ansia, si viziano, si riempiono di paure. A che serve attraversare il mare e cambiare una città dopo l'altra? Se vuoi sfuggire a questa situazione che ti angustia, non ha importanza che tu sia altrove, ma che tu sia un uomo diverso».

²⁸ «Si è ritirato a vivere, ben nascosto, nel suo rifugio di campagna».

²⁹ «E così ora lascio perdere i versi composti fino a questo momento, un futile gioco; cerco di capire cosa sia la verità e la dignità e sono tutto teso in questa ricerca».

³⁰ È merito dell'ancora fondamentale articolo di Traina del 1991 l'aver indicato in Aristippo, discepolo di Socrate e fondatore della scuola cirenaica edonistica (IV sec. a.C.), il filosofo più vicino allo spirito oraziano, per la sua capacità di adattarsi alle diverse circostanze: il motto a lui attribuito – fondamentale del suo pensiero – e riportato da Diogene Laerzio (2.75) ἔχω οὐκ ἔχομαι («la possiedo, non ne sono posseduto», riferito alla sua amante) è ripreso da Orazio in questa *epist.* 1.1.19 *mihi res, non me rebus, subiungere conor* («cerco di piegare a me la realtà e non me alla realtà»).

³¹ «È già qualcosa arrivare fino a un certo punto, se non è dato di andare oltre».

³² «È già virtù il rifuggire dal vizio ed è inizio di saggezza l'essersi saputi liberare dalla stupidità».

dall'insegnamento filosofico: *nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit, / si modo culturae patientem commodet aures*³³ (vv. 39-40). La *cultura [animi]* ha in definitiva un senso di 'educazione morale' che coincide con la riflessione filosofica: Cicerone, in *Tusc.* 2.5.13 dice *cultura autem animi philosophia est*, e in 3.3.6 afferma che per le malattie dell'animo l'unico rimedio è la filosofia (*est profecto animi medicina, philosophia*). Tra quelli che l'uomo ritiene i mali peggiori dell'animo c'è un patrimonio esiguo (*exiguus census*: v. 43), da cui cerca di fuggire attraverso mari, monti e addirittura incendi: e Orazio gli chiede *ne cures ea, quae stulte miraris et optas, / discere, et audire, et meliori credere non vis?*³⁴ (vv. 47-48), suggerendo che, per arrivare al disprezzo dei beni materiali, bisogna affidarsi all'insegnamento di chi ha raggiunto la vera saggezza, cioè il filosofo. La filosofia diventa dunque per Orazio, in questo momento di bilanci della sua vita, un'istanza insopprimibile, che lo rende ansioso di dedicarsi ad essa, con un impegno fondamentale per tutti, perché è l'unica cura per la salute dell'anima (vv. 23-26):

sic mihi tarda fluunt ingrataque tempora, quae spem
consiliumque morantur agendi naviter id, quod
aeque pauperibus prodest, locupletibus aequae,
aeque neglectum pueris senibusque nocebit³⁵.

Ed è in questo, secondo La Penna³⁶ la novità delle *Epistole* «nell'atteggiamento verso la filosofia, in ciò che la filosofia significa nello stato d'animo del poeta al declino della vita, non nella filosofia stessa»: la via per la *virtus*, sinonimo di saggezza, che lo guarirà da tutti i suoi mali.

Questa necessità di doversi rifare all'insegnamento dei filosofi per metterlo in pratica e poter così vivere bene lo troviamo anche in Seneca che in *epist.* 108.35 ricorda a Lucilio (e a se stesso) che

auditionem philosophorum lectionemque ad propositum beatæ vitæ trahendam [...] ut [...] captemus [...] profutura praecepta [...] quae mox in rem transferantur. Sic ista ediscamus ut quae fuerint verba sint opera³⁷.

Ed è lo stesso pensiero di Orazio, che in *epist.* 1.6.29-30 esorta così l'amico Numicio: *Vis recte vivere, (quis non?): si virtus hoc una potest dare, fortis omissis / hoc age deliciis*³⁸.

Si deve comunque ricordare che la strada della filosofia, che porterà Orazio alla saggezza, rendendolo un uomo nuovo, dopo gli anni di travaglio interiore e dopoché ha capito la vacuità della vita mondana, sarà basata su principi molto semplici, nati dall'esperienza quotidiana, tenendo sempre presente l'insegnamento paterno (*insuevit pater optimus hoc me, / ut fugerem exemplis vitiorum quaeque notando; / cum me hortaretur, parce frugaliter atque / viverem*

³³ «Non c'è nessuno così rozzo da non potersi ridurre a più miti consigli, se solo porge l'orecchio docile alla riflessione filosofica».

³⁴ «Ma per arrivare alla noncuranza di tutto ciò che stoltamente ammiri e desideri, perché non impari ad ascoltare e ad affidarti al saggio che ne sa più di te?».

³⁵ «Così per me scorre lento e infruttuoso il tempo che rimanda la speranza e il proposito di applicarmi intensamente a ciò che giova allo stesso modo ai poveri e ai ricchi e che ugualmente nuocerà, se trascurato, ai giovani e ai vecchi».

³⁶ La Penna 1993, 183.

³⁷ «Si devono ricondurre all'ideale della vita felice le lezioni dei filosofi e la lettura delle loro opere [...] mirando a cogliere [...] utili precetti da poter ben presto essere messi in pratica. Impariamo a fondo questi insegnamenti: così quelle che erano soltanto parole diventeranno opere».

³⁸ «Vuoi vivere bene – e chi non lo vuole? – : se questo te lo può dare soltanto la virtù, su, sii forte, metti da parte i piaceri e impegnati per raggiungerla».

*uti contentus eo quod mi ipse parasset*³⁹: sat. 1.4.105-108) e attenendosi ai concetti di *modus* e di *aurea mediocritas* che sono stati la sua cifra di uomo e di poeta⁴⁰. La sua dunque è una filosofia alla buona, improntata ad un'etica morale cresciuta con lui, fin dalla sua fanciullezza, e che ai bambini – e alla loro innocenza – si rifà; la troviamo ai vv. 59-61 di questa stessa *epist.* 1.1:

[...] At pueri ludentes: “Rex eris”, aiunt,
 “si recte facies”. Hic murus aeneus esto,
 nil conscire sibi, nulla pallescere culpa⁴¹.

Ecco la filosofia alla buona, l'etica attuata nel comportamento, nel rapporto con gli altri, la vera saggezza, la *virtus*, che deve essere per l'uomo un *murus aeneus*.

E poiché la via della saggezza passa inequivocabilmente attraverso la filosofia, ecco la coincidenza con la filosofia del *murus* di Seneca (che riprende chiaramente la definizione oraziana) che dovrà essere un *murus inexpugnabilis*, per tener lontane le nostre ansie e i nostri mali: nell'*epistola* 82.5 dopo aver detto all'amico Lucilio che le nostre angosce ci seguono sempre, anche se proviamo a dimenticarle andando al di là dei mari, e dopo avere esaminato come sia impossibile scollarcele di dosso, cercando nascondigli che non servono a nulla, afferma che *Philosophia circumdanda est, inexpugnabilis murus, quem fortuna multis machinis lacessitum non transit*⁴².

Solo la saggezza, dunque, raggiunta attraverso l'ascolto della filosofia, può portare all'equilibrio del proprio animo, da cui deriva la serenità: Orazio ha ormai capito che è la saggezza, che nasce dalla ragione, a portarsi via gli affanni, e perché questo avvenga non ha importanza trovarsi in un luogo stupendo, davanti ad un'ampia distesa di mare (*ratio e prudentia curas, / non locus effusi late maris arbiter, aufert: epist.* 1.11.25-26)⁴³: il miracolo della raggiunta serenità, ciò che ha cercato per tanto tempo è anche qui vicino, in un luogo dimenticato da Dio e dagli uomini, se non gli viene meno l'equilibrio dell'animo (*Quod petis, hic est, / est Ulubris, animus si te non deficit aequus: epist.* 1.11.29-30)⁴⁴. Questo concetto sarà ripreso da Seneca in *epist.* 28.5: *erras et ageris ac locum ex loco mutas, cum illud quod quaeris, bene vivere, omni loco positum sit*⁴⁵. Ed è ancora in questa stessa *epistola* 1.11,

³⁹ «Me l'ha insegnato il mio ottimo padre a fuggire i vizi, facendomi notare uno ad uno con esempi, esortandomi a vivere in modo sobrio e frugale, accontentandomi di ciò che riusciva a darmi lui».

⁴⁰ Si ricordi che il concetto di 'misura', la sobrietà che dovrebbe informare la vita di ogni uomo, peraltro già presente nell'insegnamento paterno, è nella satira programmatica 1.1.106-107 *est modus in rebus, sunt certi denique fines, / quos ultra citraque nequit consistere rectum* («c'è un giusto mezzo nelle cose, vi sono insomma confini ben precisi al di là e al di qua dei quali non può esservi il giusto») e nell'*ode* 2.10, in cui consiglia all'amico Licinio che, se vuole vivere meglio (*rectius vives: v.1*), dovrà evitare di spingersi troppo al largo o di avvicinarsi troppo alla riva, perché solo chi *auream quisquis mediocritatem / diligit* («chi sceglie l'aurea via del mezzo»: vv. 5-6) sarà al sicuro.

⁴¹ «Ma i bambini fanno un gioco in cui dicono “Sarai re se ti comporterai bene”. Questo deve essere il tuo muro di bronzo: non aver nulla da rimproverarti, non dover impallidire per colpa alcuna».

⁴² «Si deve erigere, tutt'attorno la filosofia, muro inexpugnabile, attraverso il quale la Fortuna, pur avendolo messo a dura prova con le sue numerose macchine da guerra, non può passare».

⁴³ Cf. *supra*.

⁴⁴ *Ulubrae* era un borgo del Lazio (l'odierna Cisterna) non certo bello, vicino alle paludi Pontine, che Cicerone in una lettera (*fam.* 7.18.3) dice essere popolato solo da ranocchi e Giovenale definisce *vacuae* ('deserta' 10.102), che diventa però un *angulus* di serenità se l'animo è *aequus* (aggettivo che indica una superficie piana liscia, senza increspature, sempre uguale a se stessa: da qui *aequor*, detto della distesa, dello specchio del mare quando è piatto). Voglio ricordare la raffinata spiegazione di questi due versi data da Traina (1993, 40): «il dinamismo di *petimus* si blocca nel locativo monosillabico *hic*, ogni posto dove si abbia l'*animus aequus*».

⁴⁵ «Erri e ti lasci trasportare, passi da una località all'altra, benché ciò che cerchi, il vivere secondo virtù, si trovi in ogni luogo».

rivolta a un tal Bullazio, preso ad emblema di chi passa la vita a viaggiare, spinto da quella incontentabilità di cui lui stesso ha sofferto, che Orazio confida qual è ormai – in questo momento della vita – il suo desiderio, ritirarsi a Lèbedo (vv. 7-10)⁴⁶:

Scis, Lebedus quid sit: Gabiis desertior atque
Fidenis vicus: tamen illic vivere vellem
oblitusque meorum, obliviscendus et illis,
Neptunum procul e terra spectare furentem⁴⁷.

Siamo nuovamente di fronte ad una bellissima citazione lucreziana: l'*incipit* del libro II, che ci mostra «un ideale di vita (*makarismòs*), motivo tipico nella classicità [...] la condizione contemplativa del saggio [...] riacordata alla filosofia, all'aristocratico distacco dagli altri, si esalta di fronte alla turbolenza della realtà esterna, all'attivismo insensato e all'arrivismo miserevole dei più»⁴⁸:

Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,
e terra magnum alterius spectare laborem
[...]
quibus ipse malis careas quia cernere suave est⁴⁹.

Ed è certo che quel desiderio di Orazio – sull'esempio lucreziano – di starsene là, di fronte al mare in tempesta, nella serenità di un suo isolamento dal resto del mondo, sia, ancora una volta, una sua voluta affermazione del principio del *λάθε βιώσας* e della imperturbabilità, dell'*ἀταραξία* del saggio epicureo.

La conquista dell'*aequus animus* tornerà nella chiusa dell'*epistola* 18 e sarà il segno di una orgogliosa *autàrcheia*, di quella autonomia, quell'indipendenza cercata fin dalla prima *epistola* e tradotta – dalla massima del filosofo Aristippo – *et mihi res, non me rebus subiungere conor*⁵⁰. Ed è molto significativo che l'affermi qui, nella chiusa della terzultima *epistola* del I libro, definito da Fraenkel (1993, 423) «il più armonioso di tutti i libri di Orazio», il libro che ci rivela un uomo nuovo, dedito interamente alla ricerca della saggezza tramite la filosofia: qui, dopo aver detto che, nell'*angulus* della sua amata campagna, chiede agli dèi che gli mantengano quello che ha per il tempo che gli resta da vivere, magari con una buona scorta dei libri dei suoi filosofi e abbondanza di grano per poter vivere tranquillo, afferma *Sed satis est orare Iovem, quae ponit et aufert: / det vitam, det opes: aequum mi animum ipse parabo* (vv. 111-112)⁵¹.

Questo pensiero di Orazio è ripreso da Giovenale, nella chiusa della *satira* 10, che tratta

⁴⁶ Era una città ionica, sulla costa dell'Asia Minore, fiorente per i suoi commerci fino al V sec. a.C., rimasta spopolata dopo la sua distruzione nel 288 a.C. ad opera di Lisimaco (uno dei generali di Alessandro Magno, divenuto re di Tracia) che ne portò ad Efeso gli abitanti, riducendola quindi ad un misero villaggio, di nessuna importanza come lo sono Gabi e Fidene: queste due cittadine laziali, importanti in età regia, rimasero spopolate già in età repubblicana e sono tradizionalmente citate spesso insieme (cf. e.g. Verg. *Aen.* 6.773 *Gabios urbemque Fidenam*, Iuv. 6.56-57 *Vivat Gabiis, [...] vivat Fidenis* e 10.100 *an Fidenarum Gabiorumque esse potestas*) come paesi di nessuna rilevanza.

⁴⁷ «Lo sai bene che cosa è Lèbedo: un villaggio più deserto di Gabi e di Fidene; eppure è là che io vorrei vivere, dimentico dei miei e desideroso di essere dimenticato da loro, e guardare da lontano, stando a terra, il mare in tempesta».

⁴⁸ Dionigi 1990, 156-157, n. ai vv. 1-61.

⁴⁹ «È dolce, quando i venti sconvolgono le distese del vasto mare, guardare da terra il grande travaglio degli altri [...] perché t'allieta vedere da quali affanni sei immune».

⁵⁰ Cf. *supra* n. 30.

⁵¹ «Ma Giove basta pregarlo solo per ciò che può dare e togliere: che mi dia la vita e i mezzi per viverla: la serenità dell'animo me la darò io».

delle richieste insensate che gli uomini rivolgono – nelle loro preghiere – agli dèi, richieste dovute al fatto che non conoscono la differenza tra beni veri e beni falsi: l'eterna giovinezza, la bellezza, il potere ecc. Ma gli dèi sanno benissimo cosa conviene a noi uomini e cosa no, perciò possiamo chiedere una cosa sola, una *mens sana in corpore sano* (v. 356). Da noi dipende invece la serenità dell'animo, che possiamo raggiungere solo attraverso la via della virtù, che porta alla saggezza: e se riusciamo a raggiungerla, non abbiamo nessun dio al di sopra di noi (vv. 363-365):

Monstro quod ipse tibi possis dare; semita certe
tranquillae per virtutem patet unica vitae.
Nullum numen habes si sit prudentia⁵².

BIBLIOGRAFIA

- Bruno G. (1993), *La strenua inertia oraziana e un'interpretazione della iunctura in Seneca filosofo*, in Id. (ed.) *Lettere oraziane*, Venosa, 43-54.
- Citti F. (2000) *Studi oraziani. Tematica e intertestualità*, Bologna.
- Cucchiarelli A. (2019) *Orazio, Epistole, Libro I*, introduzione, traduzione e commento, Pisa.
- Cuccioli Melloni (2007) *Orazio, Satire*, Siena.
- (2016) *Orazio, Epistole, libro I*, Milano.
- Dionigi I. (1990) *Tito Lucrezio Caro, La natura delle cose*, introduzione di G.B. Conte, traduzione di L. Canali, Milano.
- (1997) *Lucrezio*, in *Enciclopedia Oraziana*, vol. II, Roma, 15-22.
- Fedeli P. (1997) Q. Orazio Flacco, *Le Opere*, II, tomo IV. *Le Epistole. L'Arte Poetica*, Roma.
- Fedeli P. – Carena C. (2012) *Orazio, Tutte le poesie*, Milano.
- Ferri R. (1993) *I dispiaceri di un epicureo. Uno studio sulla poetica oraziana delle Epistole (con un capitolo su Persio)*, Pisa.
- Fraenkel E. (1993) *Orazio*, edizione italiana a cura di S. Lilla, con premessa di S. Mariotti, Roma (Oxford 1957).
- Lana I. (1993) *Il funestus veteris e la malinconia di Orazio*, in P.V. Cova – G.E. Manzoni (edd.) *Voci oraziane*, Brescia, 13-27.
- La Penna A. (1993) *Saggi e studi su Orazio*, Firenze.
- Ramondetti P. (1999) *Lucio Anneo Seneca, Dialoghi*, Torino.
- Ramous M. (1996) *Decimo Giunio Giovenale, Satire*, introduzione, traduzione e note, Milano.
- Solinas F. (2019) *Seneca, Lettere morali a Lucilio*, prefazione di C. Carena, Milano.
- Traina A. (1993) *Autoritratto di un poeta*, Venosa.
- (1994) *Orazio e Aristippo. Le Epistole e l'arte di convivere*, in *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici IV*, Bologna, 161-186.

⁵² «Ti indico quei beni che tu stesso puoi procurarti; un sentiero soltanto si apre a una vita tranquilla: quello della virtù. Se vige la saggezza, non avrai altro nume», trad. M. Ramous 1996.

ELISA DAL CHIELE

IL TIMONE, LE REDINI E LO SCETTRO.
ORIGINE E FORTUNA DI ALCUNI LESSEMI
(ANTI)PROVVIDENZIALISTICI IN LUCREZIO

Nel *De rerum natura*¹, con cui Lucrezio intende affrancare gli esseri umani dalla paura prodotta da una fede superstiziosa (1.931 s. [...] *artis / religionum animum nodis exsoluere pergo*)², finalismo e provvidenzialismo sono oggetto di digressioni polemiche (2.167-183, 1090-1104, 4.823-857, 5.110-234, 1169-1240, 6.379-422). Qui, come altrove, nel poema, Lucrezio ritraduce nel proprio linguaggio gli argomenti degli avversari³: tale strategia retorica si attua attraverso il recupero e il capovolgimento del loro lessico e del loro immaginario e mediante l'ironica (e persino sarcastica) assunzione del loro punto di vista. La prospettiva provvidenzialistica che Lucrezio respinge accomuna diverse scuole filosofiche (platonismo e stoicismo *in primis*) – sincretiche, al suo tempo – ma riflette anche la concezione teologica tradizionale, rappresentata dalla poesia soprattutto di argomento mitico⁴. Lucrezio equipara dunque queste posizioni, rivolgendosi a una pluralità di obiettivi polemici⁵.

Il poeta epicureo riprende (e traduce in latino) lessemi, locuzioni e metafore diffusi nella letteratura greca per designare l'azione provvidenziale della divinità, e li riferisce a principi e concetti epicurei (come la *natura* o la *fortuna*), per svuotarli del loro comune significato teo-

¹ D'ora in poi *DRN*.

² Il nesso tra fisica e teologia è chiaro da subito: *Lucr. 1.54 s. nam tibi de summa caeli ratione deumque / disserere incipiam et rerum primordia pandam*. Su questo breve sommario vd. Bailey 1947, II 606; Piazzì 2011, 137.

³ Vd. e.g. Gigandet 2003, 56; Campbell 2014, 26: «Stoic sources are [...] appropriated and 'turned' by Lucretius», ma questo procedimento non è attuato solo nei confronti degli stoici: vd. *infra*, 63.

⁴ Sul mito nel *DRN* vd. almeno Gale 1994 e Gigandet 1998, da leggere alla luce delle osservazioni di Giaccotti 2002.

⁵ Questa è la tesi di Lévy (1999, 91); abbracciando la prospettiva del lettore del *DRN*, Fowler 2002, 236 osserva inoltre: «Lucretius' readers would not make fine distinctions between the different types of belief in providence, nor is it in his interests to tempt them to do so. Error is multiform, the truth is *simplex*». Si tratta dunque di posizioni intermedie rispetto a quelle che hanno animato il dibattito storiografico sul tema dell'identificazione del bersaglio polemico lucreziano: quella di chi, sulla scorta di Bignone (1973), vede in Lucrezio un fedele traduttore di Epicuro e identifica i suoi avversari con quelli del maestro (Platone, prima Accademia, Aristotele e Teofrasto), escludendo gli stoici, protagonisti del dibattito filosofico contemporaneo al poeta (così e.g. Furley 1966, che legge il poema in chiave anti-aristotelica e Sedley 1998, 62-93), e la tesi di chi, sostenendo che la fonte di Lucrezio non sia da individuare in Epicuro ma nei cosiddetti *Jungepikureer*, interpreta la polemica lucreziana in chiave esclusivamente anti-stoica (così e.g. Schmidt 1990): approfondimenti e bibliografia in Warren 2007, 22-25; Galzerano 2019, 33 s.

logico. Questo è evidente per i lessemi che esprimono il governo divino dell'universo, come *guberno* e *rego*: dal loro studio prenderemo le mosse per mostrare come il canto lucreziano sia *specimen* di un lessico tematico che si consolida nella riflessione filosofica latina coeva e successiva (tassello decisivo, in questo processo, è il *De natura deorum* di Cicerone), per divenire poi eredità dei cristiani.

1. Tenere il timone

1.1. Calco del greco κυβερνάω⁶, *guberno* è verbo antico, penetrato in latino come lessema tecnico del lessico nautico⁷. Come il suo corrispettivo greco, assume precocemente valore metaforico⁸; è impiegato ad esempio negli ambiti, fra loro interrelati, politico, psichico e cosmologico⁹. Già κυβερνάω è attestato come predicato divino in poesia e in filosofia: la metafora è documentata nei lirici¹⁰, nei presocratici¹¹, nel teatro¹², in Platone¹³, e poi negli stoici: un esempio su tutti è l'inno a Zeus di Cleante (*SVF* I 537), dove il verbo ricorre in due clausole formulari (nella medesima sede è in Pindaro, Parmenide e Lucrezio): v. 2 [...] νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν, v. 36 [...] δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷ¹⁴.

Delle 8 occorrenze di *guberno* nel *DRN*, 5 hanno valore antiteologico¹⁵. Il verbo ricorre per la prima volta nella sezione eucologica (1.21-40)¹⁶ dell'inno a Venere, dove contribuisce a determinare il dominio assoluto della dea (vv. 21-24):

quae [*scil.* Venus] quoniam rerum naturam sola gubernas
nec sine te quicquam dias in luminis oras
exoritur neque fit laetum neque amabile quicquam,
te sociam studeo scribendis uersibus esse.

⁶ Il verbo è attestato già in Omero (*Il.* 19.43, *Od.* 3.283, 9.78, 14.256) per dire l'azione di dirigere la nave.

⁷ Sulla lingua tecnica della navigazione e del mare vd. De Meo 2005, 248-260 (su *guberno* in part. p. 256).

⁸ *Guberno* è usato in senso figurato in Plaut. *Mil.* 1091 e molto probabilmente in Enn. *ann.* 482 s. V.² = 507 s. Sk. *haud temere est quod tu tristi cum corde gubernas / dum clauum rectum teneam nauemque gubernem*, dove nella nave andrebbe identificato lo stato in pericolo (Jackson 2009, 223 s.); Ter. *Hec.* 311 [...] *qui eos gubernat animus* [...]; Mat. *carm. frg.* 10.2 Bl. *curasque acerbis sensibus gubernare* [*scil.* conuenit].

⁹ Vd. *ThL s.v. guberno*, 6/2.2350-2353. Esempi dell'interrelazione dei plessi metaforici sono il paragone fra il governo cosmico e quello di una città ben amministrata (*SVF* II 1171), oppure l'uso di κυβερνάω / *guberno* a proposito del ruolo di guida della ragione sul microcosmo umano: vd. e.g. Plat. *Phaedr.* 247c, *SVF* III 390 e per il calco latino Ter. *Hec.* 311, cit. *supra*, n. 8.

¹⁰ Pind. *P.* 5.122 Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ, Hermol. fr. 846.4 *PMG*.

¹¹ Anaximan. 15 D.-K. πάντα κυβερνᾷν [*scil.* τὸ ἄπειρον], Heraclit. B 41 D.-K., Parm. B 12.3 D.-K. [...] δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ etc.; vd. D.-K. III, s.v. κυβερνᾷν.

¹² Soph. *Ai.* 34 s. πάντα [...] / [...] σὴ κυβερνώμαι χερί, così Odisseo chiede l'aiuto di Atena (sul passo vd. Finglass 2011, 147).

¹³ Vd. e.g. Plat. *Crit.* 109c, *Symp.* 186e, 197b, e, *Pol.* 272e τοῦ παντός ὁ [...] κυβερνήτης etc. Platone ricorre anche al composto διακυβερνάω: vd. e.g. *Tim.* 42e, *Leg.* 709b.

¹⁴ Cf. *SVF* I 527. In Crisippo κυβερνάω indica il governo dell'universo da parte del λόγος o della provvidenza (le forze simboleggiate da Zeus): *SVF* II 1171, 1184. La traduzione senecana della preghiera di Cleante è così introdotta: [...] *Jouem, cuius gubernaculo moles ista derigitur* (*epist.* 107.10); cf. inoltre Sen. *Phaedr.* 903, in cui Giove è definito *gubernator poli*, con un epiteto «solenne ma infrequente, [che] esalta la dimensione della regalità in quanto guida certa e positiva» (Casamento 2011, 221).

¹⁵ Si tratta di 1.21, 5.77, 107, 1117, 1240; in 3.550 e 5.560 il verbo ha valore rispettivamente fisiologico e psichico, mentre in 5.404 *guberno* è usato a proposito del Sole che riprende il controllo del carro e dei cavalli dopo la caduta di Fetonte, ripristinando così l'ordine cosmico; sull'episodio vd. Galzerano 2019, 188-193 (con bibliografia).

¹⁶ L'inno a Venere di Lucrezio segue infatti il tradizionale schema innografico: vd. La Bua 1999, 131-137; un confronto con l'inno omerico ad Afrodite in Flores 1979; con quello a Demetrio Poliorcete in Sommariva 1982. Una lettura del passo alla luce del rapporto con Empedocle e Cleante è in Campbell 2014, 39-60.

Venere è allegoria del ‘principio cosmico costruttivo’, opposto a quello distruttivo rappresentato da Marte¹⁷, di cui la ἡδονή «non è che un effetto [...], sia nel suo aspetto di piacere in movimento [...] sia nel suo aspetto di piacere in riposo»¹⁸. Sfruttando il procedimento allegorico con cui poeti *ueteres* e filosofi erano soliti rappresentare alcuni concetti, cose o esperienze¹⁹, Lucrezio trasforma la divinità tradizionale del piacere in una forza cosmica governatrice²⁰, che, come osserva Asmis 1982, 468, presenta diversi attributi corrispondenti a quelli dello Zeus stoico, derivati a loro volta dalla rappresentazione tradizionale, non filosofica, del dio: uno di questi, lo abbiamo visto, è l’epiteto *κυβερνῶν*²¹, cui si aggiunge l’idea della divinità come principio vitale e guida della natura²², funzione che accomuna la Venere lucreziana allo Zeus stoico (*SVF* I 537.15 s.) e ripresa di una convenzionale formula innodica²³; con la differenza che i viventi seguono liberamente la dea (v. 16 *sequitur cupide*), mentre Zeus li conduce con la sua irresistibile potenza²⁴. La vena polemica che percorre il primo proemio mira a capovolgere il modello provvidenzialistico in senso ampio, non solo in chiave anti-stoica²⁵, praticando un genere, quello dell’inno, che riflette sia il fascino esercitato su Lucrezio dalla poesia sia l’indagine dell’epicureismo contemporaneo²⁶. Così andrà letto il *sola gubernans* di Lucr. 1.21²⁷: Lucrezio recupera l’antico calco latino, specializzato come predicato divino, sul modello dell’uso poetico greco, e ne capovolge il senso riferendolo paradossalmente a Venere, allegoria del principio costruttivo, immanente e necessario²⁸. Lo stesso meccanismo si osserva in Lucr. 2.172, dove in aperta polemica contro il provvidenzialismo (vv. 167-170), il principio di vita epicureo è definito *dia uoluptas* e *dux uitae*²⁹, con un sarcastico capovolgimento della metafora della divinità guida dell’universo, privata così di ogni trascendenza ed espressione di una natura libera dalla presenza degli dèi³⁰.

Nella *propositio* del libro V è la *natura* stessa a essere definita *gubernans* (5.76-81):

praeterea solis cursus lunaeque meatus
expediam qua ui flectat natura gubernans;

¹⁷ Le due divinità simboleggiano rispettivamente i *motus genitales autictificique* e i *motus exitiales* degli atomi (Lucr. 2.569-571): così Giancotti 1989, 361; vd. anche Id. 1978², 157-234.

¹⁸ Giancotti 1989, 361. Per una sintesi delle numerose interpretazioni dell’inno a Venere vd. Piergiacomì 2017, 189-202 (con bibliografia).

¹⁹ Per Lucrezio il procedimento è legittimo (e da lui stesso adottato), purché non comporti la divinizzazione della realtà: vd. Piergiacomì 2017, 196 s.

²⁰ Cf. gli esempi di allegorie stoiche di Venere presentati in Philod. *Piet.* col. 1.1-5, *P.Herc.* 1428 Schoeber 1988 = *SVF* I 168, Cic. *nat. deor.* 3.62.

²¹ Sulla sua convenzionalità vd. Thom 2005, 21.

²² Cf. anche Lucr. 1.19 s. e 2.173 s., accomunati dalla presenza della medesima clausola, *saecla propagent*.

²³ È espressione formulare della potenza divina l’antitesi ‘con te tutto / senza di te nulla’ (Norden 2002, 274-278, 457 s., con ricca documentazione), di cui sono esempio sia i vv. 15 s. dell’inno di Cleante (vd. Thom 2005, 92 s.) sia Lucr. 1.21-23. Sul rapporto fra l’inno lucreziano e quello di Cleante, vd. Campbell 2014, 45-55.

²⁴ Cf. *SVF* I 527 ἄγρου δέ μ’, ὃ Ζεῦ [...], cf. Sen. *epist.* 107.10 *duc, o parens celsique dominator poli*.

²⁵ Lo sottolineava già Asmis 1982, 468.

²⁶ Per Filodemo, ad esempio, l’inno rappresenta il genere poetico più adatto al discorso su dio: Obbink 1995, 208 s.

²⁷ Bailey 1947 ed Emout – Robin 1962 *ad loc.* suggeriscono il confronto con Parm. B 12.3 D.-K. (cit. *supra*, n. 11).

²⁸ Secondo Giancotti 1989, 371, *sola* circoscrive in senso positivo e costruttivo il ‘governare’ di Venere, in contrapposizione «all’anarchico ‘sgovernare’ di Marte», ma è anche formula eucologica: Norden 2002, 274, 360, 389.

²⁹ L’uso metaforico di *dux* riferito ad astratti personificati è ben documentato (*ThLL* s.v., 5/1.2326.41 ss.), ma è particolare l’uso del sostantivo per innalzare al ruolo di guida la *uoluptas* (forse mediante l’innovazione di una tessera enniiana: Enn. *ann.* 441 V.² = 430 Sk. *dux ipse uias*), sostituita così ad altre forze e agli dèi, ai quali è in genere affidato questo ruolo: Fowler 2002, 252.

³⁰ Alla natura, ipostatizzata riferendo a essa verbi solitamente accordati a soggetti umani o divini, Lucrezio attribuisce ironicamente (e polemicamente) le funzioni tipiche della divinità: «*Natura* replaces them [*scil.* gods], but as a place-marker, semantically transparent like the *it* in ‘it is raining’»: Fowler 2002, 243.

ne forte haec inter caelum terramque reamur
libera sponte sua cursus lustrare perennis,
morigera ad fruges augendas atque animantis,
neue aliqua diuom uolui ratione putemus.

Il participio designa l'azione della natura, intesa «come principio ordinatore che ammette sia la necessità (*uis*, ἀνάγκη) sia la casualità (*casus*, τύχη)»³¹; essa determina il moto degli astri, che non sono dunque animati e indipendenti (*ne* [...] *libera*) né si muovono volontariamente o per una forza esterna sovranaturale (*sponte sua*)³². Jackson 2013, 135 osserva che «la metafora del *cursus flectat* è tratta dal mondo della navigazione» ed è intensificata da *gubernare*, che contribuisce all'immediatezza della metafora a fini didascalici; ma è evidente anche la marca provvidenzialistica dei due lessemi: *flecto* (qui con il valore generale di 'dirigere', 'guidare' e anche 'mutare')³³ in Lucr. 5.1187 esprime polemicamente la credenza che la volontà divina 'diriga' il flusso delle cose: [...] *illorum [scil. diuom] nutu facere omnia flecti*³⁴; inoltre *gubernare* è documentato per designare il moto volontario degli astri³⁵, finalizzato al bene degli esseri umani, secondo varie scuole filosofiche³⁶; i due lessemi si collegano quindi alla concezione antropocentrica e all'idea di un cielo divino che Lucrezio rigetta³⁷.

Una clausola speculare a *natura gubernans* di Lucr. 5.77 è *fortuna gubernans* (v. 107)³⁸: introducendo il tema della mortalità del mondo, Lucrezio si dichiara consapevole della difficoltà di istruire il lettore su un concetto di cui egli non abbia esperienza: dovrà pertanto affidarsi ai versi del poeta, senza possibilità di un riscontro nella realtà. Tuttavia, afferma Lucrezio, è possibile che presto le sue parole siano confortate dai fatti (5.104-109):

[...] dictis dabit ipsa fidem res
forsitan et grauius terrarum motibus ortis
omnia conquassari in paruo tempore cernes.
quod procul a nobis flectat fortuna gubernans,
et ratio potius quam res persuadeat ipsa
succidere horrisono posse omnia uicta fragore.

Il poeta scongiura così, con sarcasmo, l'ipotesi di un'imminente fine del mondo. A ragione Galzerano 2019, 116-118 sottolinea la dimensione retorica e polemica del passo,

³¹ Jackson 2013, 135 (con bibliografia). Sull'interpretazione della *iunctura* vd. Gigandet 1997.

³² Per l'antitesi fra moto *sponte sua* e moto provocato da una forza esterna vd. e.g. Cic. *nat. deor.* 2.32 *ardor non alieno impulsu sed sua sponte mouetur*. Il nesso è tecnico a proposito del moto astrale: *ibid.* 2.43 *ipsa [scil. sidera] sua sponte suo sensu ac diuinitate moueantur* (vd. Pease 1958, 643), Hor. *epist.* 1.12.17 (forse un'allusione alla *iunctura* lucreziana: Fowler 2002, 280); sul passo vd. inoltre Mayer 1994, 199.

³³ Vd. *ThlL s.v. flecto*, 6/1.896.3-19, 47-75.

³⁴ Per *flecto* come verbo indicante l'operato divino vd. e.g. Cic. *Catil.* 3.19 *nisi di immortales [...] prope fata ipsa flexissent*, Hor. *carm.* 4.1.4-7 [...] *desine [scil. Venus] [...] / circa lustra decem flectere mollibus / iam durum imperiis*.

³⁵ Varro *Men.* 351 A. *quam mobilem diuom lyram sol harmoge / quadam gubernans motibus diis ueget* («On n'ignore pas que les Pythagoriciens divinisaient le soleil et voyaient en lui le chef, le guide, le maître [...] de l'univers»: Cèbe 1990, 1498; sul rapporto fra Varrone e Lucrezio, un punto in Pittà 2015, 517-535); Cic. *nat. deor.* 1.52, 2.15 *neceesse est ab aliqua mente tantos naturae motus gubernari*. *Gubernare* designa anche l'azione di guida dei corpi celesti sull'universo: vd. e.g. Manil. 2.823, 912, 925, 3.139, 208, Apul. *mund.* 27.

³⁶ Approfondimenti in Johnson 2013, 110-112.

³⁷ Verde 2010, 220-224 osserva che in Epicuro le questioni teologiche sono spesso affrontate a partire dai fenomeni celesti: vd. e.g. *Hdt.* 76 ss., *Pyth.* 97.

³⁸ L'alternanza dei soggetti ha sollevato difficoltà di carattere esegetico: Munro 1886, 289 l'ha interpretata come variazione sinonimica, mentre secondo Bailey 1947, III 1332 si tratterebbe di due concetti distinti e ugualmente compresi nel sistema lucreziano (secondo la concezione epicurea, la natura sarebbe allo stesso tempo caso cieco e necessità inesorabile). Jackson 2013, 156 rileva la complementarità dei due nessi: *gubernare* andrà inteso nel senso ossimorico di 'governare'.

improntato all'ironia «nei confronti degli avversari di Epicuro, accusato d'istituire un regno della sorte, senza la presenza di alcuna divinità provvidenziale»³⁹. Ma la polemica di Lucrezio coinvolge anche la sfera della *religio*: rivolgendosi sarcasticamente alla *fortuna gubernans*⁴⁰ perché procrastini la fine del mondo (vv. 107-109), mi pare che Lucrezio alluda parodicamente alla formula della preghiera⁴¹, con il tipico avvio relativo (*quod*)⁴² e con *flecto*, allitterante con *fortuna*⁴³, usato qui nell'accezione di 'evitare', 'allontanare' un evento negativo⁴⁴, che è uno degli scopi della preghiera⁴⁵. *Flecto* richiama l'idea della divinità come presenza attiva nel cosmo (cf. Lucr. 5.1187, cit. *supra*); il verbo si collega alla dimensione eucologica, anche perché allude alla speranza dei devoti di influire sulla volontà divina, affinché intervenga favorevolmente sul corso delle loro vite⁴⁶. Lo stile è in terza persona (che nell'inno si alterna al *Du-Stil*)⁴⁷: il ricorso alla seconda persona avrebbe implicato una personificazione della *fortuna* che qui s'intende respingere. Anche la forma participiale è stilema tipico dell'epiclesi⁴⁸, a variazione degli epiteti nominali; significativo è il posizionamento in clausola di *gubernans*, elemento che, lo abbiamo visto, richiama la tradizione poetica e filosofica⁴⁹, canale di trasmissione di una rappresentazione mitica della divinità lontana dalla teologia epicurea.

Infine, al termine della polemica contro la *religio*, incontriamo il modulo *cuncta gubernent*, che ricalca la ben documentata locuzione greca πάντα κυβερνᾶν (Lucr. 5.1236-1240):

denique sub pedibus tellus cum tota uacillat
 concussaecque cadunt urbes dubiaecque minantur,
 quid mirum si se temnunt mortalia saecla
 atque potestatis magnas mirasque relinquunt
 in rebus uiris diuum, quae cuncta gubernent?

Lucrezio descrive come, di fronte a eventi catastrofici, la ragione umana finisca per abbandonarsi a una fede irrazionale negli dèi; il congiuntivo obliquo, *gubernent*, marca la presa di distanza del poeta dall'idea del governo divino e indica l'assunzione del punto di vista del bersaglio polemico, che ignora le cause delle catastrofi che lo affliggono⁵⁰.

³⁹ Galzerano 2019, 117.

⁴⁰ Anche l'idea del 'governo' della *fortuna* è un *topos* letterario, dal τύχη κυβερνᾶ πάντα di Men. fr. 372 K.-A. (cf. Galzerano 2019, 118) al *Fortuna gubernatrix* di Ter. *Eun.* 1046; vd. inoltre Cic. *Tusc.* 5.25 *uitam regit fortuna*, Sen. *Phaedr.* 978 s. *res humanas ordine nullo / fortuna regit [...]*, *epist.* 16.5, etc.

⁴¹ Di «mimetic process akin to parody» parla Obbink 1995, 206, rilevando come nell'epicureismo contemporaneo a Lucrezio (in particolare in Filodemo) la poesia tradizionale di argomento mitologico non sia respinta, ma sia funzionale a una sorta di "teologia negativa": essa permette infatti di precisare (al negativo) la concezione epicurea del divino.

⁴² Pighi 2009, 22.

⁴³ Forse una ripresa enniana (cf. Enn. *scaen.* 199 V.2 = 73 M. [...] *facile Achios flexereis*): Jackson 2013, 156.

⁴⁴ *ThLL* s.v. *flecto*, 6/1.894.35-41; *OLD* s.v. b.4.

⁴⁵ Cf. e.g. Ter. *Hec.* 207 *di mala prohibeant*, Cic. *Phil.* 3.35 *quod di omen auertant*, Mur. 88 *quod Iuppiter omen auertat* Verg. *Aen.* 3.265 *di prohibete minas; di talem auertite casum*, 619 [...] *di talem terris auertite pestem*: vd. Pighi 2009, 20.

⁴⁶ Cf. e.g. Verg. *Aen.* 6.376 *desine fata deum flecti sperare precando*, Sen. *nat.* 2.35.2 *fata aliter ius suum peragunt, nec ulla commouentur prece; non misericordia flecti, non gratia sciunt; cursum inreuocabilem ingressa ex destinato fluunt*.

⁴⁷ Norden 2002, 292-285.

⁴⁸ *Ibid.* 285-287.

⁴⁹ Vd. *supra*, 62.

⁵⁰ «A tale *gubernare* degli dèi Lucrezio contrappone quello della *natura* e della *fortuna*»: Giancotti 1989, 484.

1.2. Negli autori pagani la *iunctura* lucreziana *cuncta gubernare* permane (capovolta di senso) solo come clausola poetica⁵¹. Variata da *omnia* (oppure da *uniuersum* e da *mundum*) figura spesso come espressione dell'universalità della provvidenza: ricorre, ad esempio, in Cicerone, Manilio, Apuleio. È pervasiva negli autori cristiani, nei quali l'uso di *guberno* in ambito provvidenzialistico risente, da un lato, del valore filosofico consolidatosi nella riflessione pagana; dall'altro lato, si arricchisce di nuovi significati: ad esempio, il verbo è associato al concetto della pedagogia divina ed esprime l'azione con cui Dio 'dirige' l'uomo, gli evita di errare, spalancandogli così le porte del paradiso: *rector enim noster sic undique cuncta gubernat, / ut modo qui nobis errorem mentis ademit / hic meliore uia paradisi limina pandat* (Paolin. Nol. *carm.* 32.161-163). Insomma, la clausola lucreziana acquisisce persino valore escatologico.

In Agostino la metafora nautica assume un significato esistenziale e autobiografico, che molto deve a Seneca. Il Cordovese sfrutta specialmente i sostantivi *gubernator* e *gubernaculum* (meno la forma verbale) sia nella tradizionale accezione teologica sia in senso esistenziale⁵²: per Seneca l'uomo si trova a navigare nella tempesta della vita (*Marc.* 5.5, *prou.* 4.5, 5.9 *sursum oportet ac deorsum eat [scil. uir], fluctuetur ac nauigium in turbido regat*), e attraverso la pratica della filosofia il timone passa, per così dire, di mano, da dio all'uomo, che diviene soggetto attivo, *gubernator* della propria esistenza⁵³. Nelle *Confessiones* di Agostino *guberno* esprime invece l'azione di Dio, che imprime un moto coerente e finalizzato (alla conversione) alla vita dell'io narrato, in antitesi al suo incerto fluttuare nelle onde del *saeculum*⁵⁴: *conf.* 4.14.23 *et errabam typho et circumferebar omni uento et nimis occulte gubernabar abs te*, 6.5.8 *cogitabam haec et aderas mihi, suspirabam et audiebas me, fluctuabam et gubernabas me, ibam per uiam saeculi latam nec deserebas*. Dio è dunque l'unico vero soggetto agente, il 'timoniere' che guida la vita dell'individuo, passivo e inconsapevole (*occulte*). Così, mentre in Seneca l'antitesi tra il movimento oscillatorio dei flutti e la rotta lineare e ascensionale impressa dalla filosofia all'imbarcazione dell'esistenza umana aveva avuto uno sviluppo immanente, entro il cerchio chiuso dell'interiorità, di fronte al *deficit* della volontà umana, macchiata dal peccato di origine, incancellabile senza l'intervento divino, Agostino rimette il timone nelle mani di Dio.

2. Le redini e lo scettro

2.1. Oltre alla metafora del dio timoniere, assai diffuse sono le rappresentazioni del dio auriga e signore dell'universo, per indicare il governo provvidenziale. Lucrezio vi ricorre in *Lucretius* 2.1090-1104:

Quae bene cognita si teneas, natura uidetur
libera continuo, dominis priuata superbis,
ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers.
nam pro sancta deum tranquilla pectora pace
quae placidum degunt aeuom uitamque serenam,
quis regere immensi summam, quis habere profundi

⁵¹ Manil. 2.82, Sil. 6.467.

⁵² Armisen-Marchetti 1989, 148.

⁵³ In *Sen. epist.* 16.3 è la filosofia a 'guidare' la vita umana: [*philosophia*] *animum format et fabricat, uitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipita fluctuantium derigit cursum*. In generale, per un confronto sul tema della provvidenza in Seneca e Agostino, vd. Dionigi 2004.

⁵⁴ Il mare rappresenta la volubilità e l'inquietudine dovute alle emozioni (cf. *conf.* 8.6.15 *uoluit fluctus cordis*; sul tema, Lomiento 2009); la minaccia del peccato durante la vita (Rondet 1954). La metafora dei *fluctus* interiori è documentata a partire da Lucrezio (3.298 *irarum fluctus*, 6.34, 74); sulla psicologia lucreziana vd. Konstan 2007.

indu manu ualidas potis est moderanter habenas,
 quis pariter caelos omnis conuertere et omnis
 ignibus aetheriis terras suffire feracis,
 omnibus inue locis esse omni tempore praesto,
 nubibus ut tenebras faciat caelique serena
 concutiat sonitu, tum fulmina mittat et aedis
 saepe suas disturbet et in deserta recedens
 saeuat, exercens telum, quod saepe nocentes
 praeterit exanimatque indignos inque merentes?

Il passo esemplifica l'uso della terminologia e dell'immaginario della politica applicati alla fisica, al fine di asserire l'indipendenza della natura dalla giurisdizione degli dèi («in a political sense, spontaneity is a conceptual antonym to legal oppression, domination or servitude»)⁵⁵. Questi sono vividamente rappresentati come *domini superbi* (cf. *dominos acris*: 5.87, 6.63) e aurighi (v. 1096), il cui potere (*potis*) è inconsistente di fronte all'immensità (*immensi summam, profundū*) e alla totalità della natura (su cui insiste il poliptoto di *omnis*). A rendere questa idea contribuisce il verbo *rego*, che esprime il 'dirigere'⁵⁶: con valore proprio designa la guida di una nave, la conduzione di cavalli o di un carro⁵⁷, da cui si sviluppano le accezioni politica, psicologica (quando il verbo indica il governo dell'anima, come il gr. ἄρχω) e cosmologica, spesso connesse per via dell'assimilazione dell'anima umana a quella cosmica, comune a platonici⁵⁸ e stoici⁵⁹.

L'impiego antiprovidenzialistico di *rego* deriva dal ricco e convenzionale patrimonio di immagini e metafore della tradizione letteraria⁶⁰. Una delle più comuni in ambito sia greco⁶¹ che latino è la rappresentazione della divinità come regina e reggitrice dell'universo (ne troviamo traccia già in Lucr. 1.32 s. [...] *belli fera munera Mauors / armipotens regit* [...])⁶². L'epiteto *rector*, a indicare il potere della divinità⁶³, è comune, soprattutto in poesia. Abbiamo

⁵⁵ Johnson 2013, 101.

⁵⁶ La radice **h₃reg-* è alla base di formazioni lessicali che esprimono l'idea del movimento in linea retta (vd. *LIV*², 304 s.), in senso sia fisico che morale ('correggere'): vd. Forcellini s.v. *rego*; *DELL* s.v.

⁵⁷ *OLD* s.v. *rego* 3, 4.

⁵⁸ In Platone, ad esempio, il verbo ἄρχω designa il governo dell'anima umana e cosmica (Plat. *Tim.* 34b, *Leg.* 896c) intesa come principio dinamico (è definita ἀρχὴ κινήσεως in *Phaedr.* 245c) che sovrintende al divenire dell'universo; l'accezione psicologica si collega sia al valore proprio del verbo (cf. la metafora della ragione-auriga, ὁ ἄρχων dell'anima stessa: *Phaedr.* 246b) sia alla metafora politica. Lo stesso vale per il verbo latino: in Lucr. 3.164 [*scil. naturam animi atque animā*] [...] *hominem totum regere ac uersare uidetur*, ad esempio, il contesto (cf. *uerso*) suggerisce che il valore psicologico di *rego* si fondi sulla metafora della guida di un'imbarcazione: Kenney 2014², 100 s.

⁵⁹ Vd. e.g. Cic. *rep.* 6.26: Cicerone sintetizza l'idea platonica di un'anima cosmica assimilabile a quella umana e il concetto stoico di ἡγεμονικόν: sul passo vd. Ronconi 1961, 138. La componente dinamica è necessaria al principio informatore e nello stoicismo si collega alla dottrina del τόπος, garante di armonia e unità dell'universo: vd. Pohlenz 2005, 142 s.

⁶⁰ Sono consolidate già in ambito greco ed espresse da verbi corrispondenti a quello latino, come nel caso di ἰθύνω, con valore teologico in Hom. *Il.* 17.632 ([...] Ζεὺς [...] πάντ' ἰθύνει), o di ἄρχω, documentato nei presocratici (e.g. in Parm. B 12.4 D.-K., Anaxag. A 48 D.-K.).

⁶¹ Emped. B 128.2 D.-K. [...] Ζεὺς βουσιεύς [...], Democr. B 30 D.-K., Plat. *Crat.* 396a-b, Aristot. *Mund.* 398a etc.

⁶² Cf. e.g. Naeu. *carm.* fr. 9 Bl. *summi deum regis fratrem Neptunum / regnatorem marum*, Caes. *Gall.* 6.17.2 *Martem bella regere*, Cic. *nat. deor.* 2.4 *louem et dominatorem rerum et omnia regentem*, 66, 3.53, *rep.* 1.56, *Arat.* 19 *et Iouis in regno caelique in parte resedit (Iouis in regno* definisce il cielo dalla «prospettiva mitica»: Pellacani 2015, 98); Prop. 4.5.65, Sen. *Ag.* 348, *Apul. met.* 11.2.1, 5.1, 30.3.

⁶³ Vd. e.g. Catull. 64.204, Verg. *Aen.* 8.572 s. [...] *diuum tu maxime rector / Iuppiter*, Ou. *met.* 2.848, 13.599, Sen. *Ag.* 400, *Herc. f.* 516, Lucan. 4.110; cf. anche il nesso cristallizzato *rector Olympi* (e.g. in Ou. *met.* 2.60, 9.498, Manil. 1.914, Sen. *Phaedr.* 959, *Herc. f.* 205, Lucan. 2.4, 5.568). Anche il gr. πρύτανις è epiteto poetico riferito tradizionalmente alle divinità (a Zeus in Pind. *P.* 6.24, Aeschl. *Pr.* 170, Eur. *Tr.* 1288; a Poseidone in Stesich. 235 *PMG*; ad Apollo in Sim. *AG* 6.212 = 56 Sider); è ripreso nella Bibbia e reso in latino con *rector* (cf. e.g. *Sap.* 13.2).

già visto a proposito di *guberno* come la filosofia si appropri dell'immaginario del mito. Nell'inno a Zeus di Cleante (*SVF* I 537), ad esempio, il dio è descritto non soltanto come κυβερνήτης, ma anche come φύσεως ἀρχηγός (v. 2), nella doppia accezione, tradizionale, di 'capo' e 'guida' e, filosofica, di 'causa prima' dell'universo⁶⁴, e come 'sovrano supremo del tutto' (v. 15 [...] ὕπατος βασιλεὺς διὰ παντός). Lo stesso Filodemo (*SVF* II 1076) testimonia l'utilizzo da parte degli stoici della simbologia mitica: anche Crisippo rappresentava con Zeus il λόγος che regge (διοικούντα) l'universo⁶⁵.

Attingendo dunque a questo immaginario, Lucrezio rovescia lo schema gerarchico tradizionale, criticando un sistema di potere che si affida all'ignoranza e a un'impenetrabile opacità al fine di dominare. Emblema di questo potere autoritario è Giove, temibile signore della folgore⁶⁶. Ma la natura si sottrae al suo controllo, e il fulmine diviene il simbolo di un potere divino inconsistente, che si ritorce senza senso contro se stesso e colpisce gli innocenti⁶⁷ (tant'è che nel libro VI, Lucrezio dedica un'estesa spiegazione all'origine di questo fenomeno, proprio per dimostrare che esso non è manifestazione della potenza divina)⁶⁸.

Gigandet 2003, 57 ha osservato come al modello di Giove che scaglia senza criterio saette sulla terra si contrapponga quello dell'eroe Epicuro, il vincitore della *religio* (Lucr. 1.62-79), deificato come non accade per alcun personaggio della storia di Roma⁶⁹: un rovesciamento del sistema di valori convenzionali e dimostrazione del carattere illusorio ed effimero del modello politico e sociale comune a uomini e dèi. Secondo lo studioso (*ibid.* 58), la polemica si rivolgerebbe contro l'idea stoica della 'repubblica' degli esseri razionali; senza dubbio si tratta di una protesta "civile" contro il sistema politico di Roma, nel quale è stretta la connessione fra religione e potere⁷⁰. L'atteggiamento di Lucrezio nei confronti del modello politico emerge nella descrizione del supplizio di Sisifo (3.995-1002), simbolo della vana ricerca del potere, e, aggiungo, in Lucr. 5.1218-1240, dove è descritta la vanità del potere umano di fronte alla potenza della natura mediante gli *exempla* dei *reges superbi* che 'si rannicchiano' (1223 *corripiunt* [...] *membra*)⁷¹ temendo che il fulmine presagisca il giorno del castigo, e del comandante (*induperator*) impotente di fronte alla tempesta che lo inghiotte: la *uis* della natura travolge le cose umane, compreso il potere, rappresentato dai simboli tradizionali dell'autorità di Roma, i *fascis* e le *saevae scures*⁷² (5.1233-1235):

⁶⁴ Thom 2005, 21, 49 s.

⁶⁵ Un meccanismo analogo si osserva in Seneca, che sovrappone la rappresentazione mitica di Giove come dio del fulmine (*Ag.* 400 s., *Phaedr.* 959 [...] *igniferi rector Olympi*) alla divinità stoica, qualificata come *rector* e *custos* (*nat.* 2.45.1).

⁶⁶ Cf. l'epiteto epico ἀργικέραυτος in Hom. *Il.* 19.121, 20.16, 22.178, dove è abbinato a un altro attributo convenzionale, κελαινεφής ('colui che raduna le nubi'), derivati entrambi dalla rappresentazione di Zeus come divinità meteorologica (cf. anche il v. 32 dell'inno a Zeus di Cleante e il comm. *ad loc.* di Thom 2005). Nella rappresentazione che gli stoici danno del dio, il fulmine è simbolo positivo: è lo strumento con cui Zeus (il λόγος) rafforza il proprio dominio sulla natura, salvando l'umanità dall'ignoranza (*SVF* I 537.32 s.): vd. Thom 2005, 147.

⁶⁷ Si noti l'ironia dei vv. 1103 s., che ricorda quella di Aristoph. *Nub.* 399 e Hor. *sat.* 2.2.103: Bailey 1947, II 974.

⁶⁸ Vd. in part. Lucr. 6.379-422. Sull'errata collocazione delle sedi divine in cielo, al fine di giustificare fenomeni altrimenti incomprensibili, Lucrezio si sofferma anche in 5.1189-1193; tratta della paura provocata dal fulmine in chi ne ignori le cause in 5.1218-1221.

⁶⁹ Sull'antitesi fra ricerca epicurea e modello politico tardo-repubblicano, vd. Kennedy 2013 (con bibliografia).

⁷⁰ Schiesaro 2007, 52 s.

⁷¹ Sulla peculiarità del valore di *corripio* in questo passo, vd. Bruno 2020, 319.

⁷² La coppia riprende Lucr. 3.996 *petere a populo fascis saevaeque securis*, a proposito del quale Kenney 2014², 213 rileva la costruzione ἀπὸ κοινοῦ (*saevus* sarebbe riferito a entrambi i sostantivi) e vede nell'aggettivo un possibile riferimento alle proscrizioni.

usque adeo res humanas uis abdita quaedam
operit et pulchros fascis saeuasque secures
proculcare ac ludibrio sibi habere uidetur⁷³.

A questo modello del mondo, autoritario e violento (cf. *saeuus*), Lucrezio oppone il proprio, e al paradigma del dio tiranno sostituisce la ‘democrazia’ delle aggregazioni (*concilia*) atomiche, estranee al controllo divino⁷⁴; alle riunioni transeunte della politica sostituisce le unioni eterne della natura⁷⁵; alle temibili tempeste di Giove, la soave primavera di Venere.

2.2. Abbiamo accennato alla capillarità della metafora politica alla base della rappresentazione della divinità e alla componente dinamica che accomuna *guberno* e *rego*. A partire da queste metafore si sviluppa l’impiego in ambito filosofico dei nostri lessemi, che si consolida con Cicerone. Soprattutto nel *De natura deorum*, sono numerose le attestazioni di *rego* e derivati in ambito cosmologico e teologico (il discorso può essere esteso alla famiglia lessicale di *guberno*). *Rego* è spesso riferito a termini astratti⁷⁶; il lessema varia *administro* nella formula tecnica con cui gli stoici indicano la quadripartizione della riflessione teologica⁷⁷: *rego* ne esprime il terzo aspetto, ovvero il governo divino dell’universo (*nat. deor.* 1.4 *deorum mente atque ratione omnem mudum administrari et regi*)⁷⁸.

Ulteriore dimostrazione dell’uso cristallizzato di *rego* in ambito provvidenzialistico è l’*incipit* del *De prouidentia* senecano (1.1 *quaesisti [...] quid ita, si prouidentia mundus ageretur; multa bonis uiris mala acciderent*): il passo è tradito con le varianti *ageretur* (nel senso di ‘mandare avanti un’attività’) e *regeretur*, banalizzazione della prima⁷⁹. L’interrogativo senecano richiama infatti un tema retorico: la *quaestio de prouidentia* (*an prouidentia mundus regatur*), più volte menzionata da Quintiliano⁸⁰ e compresa fra le *theseis* o *quaestiones infinitae*.

Con valore cosmologico il verbo passa poi agli autori cristiani, nelle cui opere presenta un altissimo numero di occorrenze. È pervasivo in Lattanzio, ad esempio, che lo sfrutta soprattutto in passi di carattere dossografico o comunque fortemente debitori al pensiero pagano, nei quali si sottolinea l’unicità di un principio razionale capace di sovrintendere a una molteplicità di aspetti⁸¹, come fanno il comandante di un esercito (*inst.* 1.3.18) o il governatore di una provincia (2.16.7, *ira* 10.42), riprendendo e innovando similitudini comuni nella letteratura

⁷³ Sull’ipotesi che nel passo sia rappresentato il punto di vista avversario, quello dell’irrazionale devoto alla *religio*, vd. Too 1991, che individua in *uis abdita quaedam* e nel costrutto *uidetur* + inf. due spie lessicali di tale prospettiva; a questi elementi si aggiunge il nesso *res humanae*, qui già adoperato con valore tecnico e in funzione polemica (il sintagma è frequente in contesto teologico-provvidenzialistico: cf. Dal Chiele 2020, 74 s.). Bruno 2020, 334 rileva inoltre il tono derisorio del v. 1235.

⁷⁴ Sul valore politico di *concilium* vd. Fowler 2002, 185.

⁷⁵ «The *DRN*’s ambition transcends limitations of space and time; rooted in the understanding of the eternal workings of nature, Epicureanism aspires to be a lesson for all people in all ages»: Schiesaro 2007, 52 s.

⁷⁶ E.g. *deus, natura* (Cic. *nat. deor.* 2.77), *numen* (2.4), *uis* (1.32).

⁷⁷ Cic. *nat. deor.* 2.3 *primum docent esse deos, deinde quales sint, tum mundum ab his administrari, postremo consulere eos rebus humanis*.

⁷⁸ La formula varia *prouidentia mundum administrari*, che sembra ricalcare la locuzione tecnica *εἰ προνοία διοικεῖται* (cf. Diog. 7.133), con cui si individua uno dei campi di indagine degli stoici.

⁷⁹ Traina 2004, 82; Lanzarone 2008, 78 s. Significativa è la presenza di *rego* nel terzo coro della *Phaedra* senecana, che funge da controcanto all’*incipit* del dialogo: Sen. *Phaedr.* 972-977 *sed cur idem qui tanta regis, / [...] / hominum nimium securus abes, / non sollicitus / prodesse bonis, nocuisse malis?* Su questo coro vd. Traina 1991; 2003, 148 s.; Casamento 2011, 227.

⁸⁰ Vd. e.g. Quint. *inst.* 3.5.6, 12, 5.7.35, 12.2.21; cf. Theon. *Progymn.* 2.126-128 Spengel = 91-94 Patillon. Il dibattito sul governo divino del mondo diviene oggetto di riflessione popolare e scolastica: cf. Halbauer 1911, 12 s. Sulla fortuna del tema in ambito declamatorio vd. Pasetti 2008, 117-124.

⁸¹ Cf. e.g. Cic. *Tusc.* 1.63 *dissimillimos motus una reget conuersio*.

pagana⁸². In Lattanzio e in altri autori cristiani, come Agostino, *rego* indica l'estensione universale dell'operato della provvidenza (*in psalm. 145.13 creauit omnia et mundum regit [scil. prouidentia uniuersitatis]*): quest'ultima governa anche la storia, e dunque sovrintende a quei *regna* umani⁸³ che in Lucrezio soccombevano all'indifferente e 'democratica' forza della natura.

BIBLIOGRAFIA

- Armisen-Marchetti M. (1989) *Sapientiae facies: étude sur les images de Sénèque*, Paris.
- Asmis E. (1982) *Lucretius' Venus and Stoic Zeus*, «Hermes» 110, 458-470, ora in M.R. Gale (ed.) (2007) *Oxford Readings in Classical Studies. Lucretius*, Oxford, 88-103.
- Bailey C. (1947) *Titii Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary, 3 voll., Oxford.
- Bignone E. (1973²) *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll. (1936¹).
- Bruno N. (2020) *L'origine della violenza e della paura. Commento a Lucrezio, De rerum natura 5.1105-1349*, Nordhausen.
- Campbell G. (2014) *Lucretius, Empedocles, and Cleanthes*, in M. Garani – D. Konstan (edd.) *The Philosophizing Muse. The Influence of Greek Philosophy on Roman Poetry*, Newcastle, 26-60.
- Casamento A. (2011) *Seneca, Fedra*, introduzione, traduzione e commento, Roma.
- Cèbe J.-P. (1990) *Varron, Satires Ménippées*, édition, traduction et commentaire, vol. 9, *Nescis quid vesper serus vehat-Papia papae*, Roma.
- Dal Chiele E. (2020) *Agostino, La provvidenza*, testo, traduzione e commento, Bologna.
- Dalzell A. (1996) *The criticism of didactic poetry: essays on Lucretius, Virgil, and Ovid*, Toronto.
- De Meo C. (2005³) *Lingue tecniche del latino*, terza ed. aggiornata da M. Bonvicini, Bologna (1983¹, 1986²).
- Dionigi I. (2004⁴) *Problematica e fortuna del De providentia*, in Traina 2004, 41-74.
- Ernout A. – Robin L. (1962²) *Lucrèce*, De rerum natura, commentaire exégétique et critique, 3 voll., Paris (1925¹).
- Finglass P.J. (2011) *Sophocles, Ajax*, edited with introduction, translation, and commentary, Cambridge.
- Flores E. (1979) *La composizione dell'inno a Venere di Lucrezio e gli Inni omerici ad Afrodite*, «Vichiana» n.s. 8, 237-251.
- Fowler P.G. (2002) *Lucretius on Atomic Motion. A Commentary on De Rerum Natura, Book two, lines 1-332*, Oxford.
- Furley D.J. (1966) *Lucretius and the Stoics*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 13, 13-33.
- Gale M. (1994) *Myth and poetry in Lucretius*, Cambridge.
- Galzerano M. (2019) *La fine del mondo nel De rerum natura di Lucrezio*, Berlin-Boston.
- Giancotti F. (1978²) *Il preludio di Lucrezio e altri scritti lucreziani ed epicurei*, Messina (1959¹).
- (1989) *Religio, natura, voluptas. Studi su Lucrezio. Con un'antologia di testi annotati e tradotti*, Bologna.
- (2002) Recensione a A. Gigandet, *Fama deum. Lucrèce et les raisons du mythe*, Paris: Vrin 1998, «Gnomon» 74/2, 126-132.
- Gigandet A. (1996) *Natura gubernans: (Lucrèce, V, 77)*, in C. Lévy (éd.) *Le concept de nature à Rome: la physique*, Actes du séminaire de philosophie romaine de l'Université de Paris XII - Val de Marne (1992-1993), Paris, 213-225.
- (1998) *Fama deum. Lucrèce et les raisons du mythe*, Paris.
- (2003) *Providence & causes finales: une polémique épicurienne*, in Th. Bénatouïl – V. Laurand – A. Macé (édd.) *L'épicurisme antique*, Paris, 49-69.
- Gillespie S. – Hardie Ph. (edd.) (2007) *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge.

⁸² Cf. e.g. *Apul. mund. 35 quod est in triremi gubernator, in curru rector, praecentor in choris, lex in urbe, dux in exercitu, hoc est in mundo deus.*

⁸³ Vd. e.g. *Aug. ciu. 5.1 diuina prouidentia regna constituuntur humana, 11 nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et seruitutes a suae prouidentiae legibus alienas esse uoluisse.*

- Halbauer O. (1911) *De diatribis Epicteti*, diss. Leipzig.
- Jackson G. (2009) Quinto Ennio, *Annali*, vol. 5: *Frammenti di collocazione incerta*, commentari a c. di G. J., D. Tomasco, con un'avvertenza di E. Flores, Napoli.
- (2013) *Commento a Lucrezio, De rerum natura: libro 5. 1-280*, Pisa-Roma.
- Johnson M.R. (2013) *Nature, spontaneity, and voluntary action in Lucretius*, in Lehoux – Morrison – Sharrock (edd.) 2013, 99-130.
- Kennedy D.F. (2013) *The political epistemology of infinity*, in Lehoux – Morrison – Sharrock (edd.) 2013, 51-67.
- Kenney E.J. (2014²) *Lucretius De Rerum Natura Book III*, Cambridge (1971¹).
- Konstan D. (2007) *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trad. it. di I. Ramelli, Milano.
- La Bua G. (1999) *L'inno nella letteratura poetica latina*, prefazione di L. Gamberale, San Severo.
- Lanzarone N. (2008) *L. Annaei Senecae Dialogorum liber I De providentia*, Firenze.
- Lehoux D. – Morrison A.D. – Sharrock A.R. (edd.) (2013) *Lucretius: poetry, philosophy, science*, Oxford-New York.
- Lévy C. (1999) *Lucrece et le Stoïciens*, in Poignault R. (éd.) *Presence de Lucrece*, Tours, 87-98.
- Lomiento V. (2009) *Voluit fluctus cordis. I moti dell'animo nelle Confessioni di Agostino*, Bari.
- Mayer R. (1994) *Horace, Epistles Book I*, Cambridge.
- Munro H.A.J. (1886⁴) *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, 3 voll., Cambridge.
- Norden E. (2002) *Agnostos theos. Dio ignoto: ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, edizione it. a c. di C.O. Tommasi Moerschini, Brescia (ed. or. Leipzig-Berlin 1913).
- Obbink D. (1995) *How to read poetry about gods*, in Id. (ed.) *Philodemus and poetry: poetic theory and practice in Lucretius, Philodemus and Horace*, Oxford-New York, 189-209.
- Pasetti L. (2008) *Filosofia e retorica di scuola nelle Declamazioni maggiori pseudoquintiliane*, in F. Gasti – E. Romano (edd.) *Retorica ed educazione delle élites dell'antica Roma*, Atti della VI giornata ghisleriana di filologia classica (Pavia, 4-5 aprile 2006), Pavia, 113-147.
- Pease A.S. (1955, 1958) *M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri III*, Cambridge (Ma.), 1955 (vol. I), 1958 (vol. II).
- Pellacani D. (2015) *Cicerone, Aratea e Prognostica*, introduzione, traduzione e note, Pisa.
- Piazzini L. (2011) *Lucrezio, Le leggi dell'universo (La natura, libro I)*, Venezia.
- Piergiacomi E. (2017) *Storia delle antiche teologie atomiste*, Roma.
- Pigli G.B. (2009) *La preghiera romana*, Forlì.
- Pittà A. (2015) *M. Terenzio Varrone, De vita populi Romani*, introduzione e commento, Pisa.
- Pohlenz M. (2005) *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, presentazione di G. Reale, trad. it. di O. De Gregorio, note e apparati di B. Proto, Milano (ed. or. Göttingen 1959).
- Ronconi A. (1961) *Marcus Tullius Cicero, Somnium Scipionis*, introduzione e commento, Firenze.
- Rondet H. (1954) *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*, in *Augustinus Magister*, Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954, Paris, II 691-701.
- Schiesaro A. (2007) *Lucretius and Roman politics and history*, in Gillespie – Hardie (edd.) 2007, 41-58.
- Schmidt J. (1990) *Lukrez, der Kepos und die Stoiker*, Frankfurt am Main.
- Schoeber A. (1988) *Philodemi De pietate. Pars prior*, «Cronache Ercolanesi» 18, 67-125.
- Sedley D. (1998) *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge.
- Sommariva G. (1982) *Il proemio del De rerum natura di Lucrezio e l'Inno a Demetrio Poliorcete*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 54, 166-185.
- Thom J.C. (2005) *Cleanthes' Hymn to Zeus*. Text, Translation and Commentary, Tübingen.
- Too Y.L. (1991) *A note on 'vis abdita quaedam' (DRN 5.1233)*, «The Classical Quarterly» 41, 255-257.
- Traina A. (1991²) *Lettura di una lirica boeziana (cons. I, m. 5)*, in *Poeti latini (e neolatini) II*, Bologna, 133-160.
- (2003) *Seneca lirico*, in *La lyra e la libra: tra poeti e filologi*, Bologna, 137-161.
- (2004⁴) *Seneca, La provvidenza*, introduzione, testo, traduzione e note, con un saggio di I. Dionigi, Milano.
- Verde F. (2010) *Epicuro, Epistola a Erodoto*, introduzione di E. Spinelli, traduzione e commento di F. V., Roma.
- Warren J. (2007) *Lucretius and Greek philosophy*, in Gillespie – Hardie (edd.) 2007, 19-32.

ROSA MARIA D'ANGELO

MEMORIA LUCREZIANA NEGLI EPIGRAMMATA BOBIENSIA

Com'è noto la raccolta bobbiese, oltre alla presenza di traduzioni e rielaborazioni retoriche di passi di Esiodo, Demostene, Menandro, Callimaco, ma soprattutto di numerosi epigrammi della *Palatina* e della *Planudea*, rivela un'ampia memoria di classici latini, da Virgilio a Orazio a Properzio a Ovidio¹. Riuso di un patrimonio letterario già da tempo oggetto di indagine, ma che, nell'intreccio di motivi e τόποι che caratterizzano gli *Epigrammata Bobiensia*, non ha dedicato finora la giusta attenzione al rapporto con Lucrezio, una presenza in realtà non trascurabile e oggetto di diffuse variazioni retoriche, che risalgono sino alla fonte dello stesso poeta filosofo, considerato che *Epigr. Bob.* 66 è traduzione di Epicuro *Rat. sent.* 1.51 sulla sublimità della beatitudine divina, probabilmente attraverso l'influenza di *Cic. nat. deor.* 1.85².

Il riuso lucreziano evidenzia una padronanza del *De rerum natura*, che non si traduce in un'iterazione, perché se si prescinde dalla semplice ripresa lessicale in *Epigr. Bob.* 62.1³ ove, fra gli esempi di longevità di specie animali è nominata la *rauca* [...] *cornix*, con un attributo che *Lucr.* 6.751 s. assegna alle *raucae / cornices* che evitano di volare sul lago Averno per le sue esalazioni mortifere (cf. *Lucr.* 5.1084 *raucisonos cantus, cornicum* [scil. *mutant*])⁴, per

¹ Rinvio per i modelli letterari degli *Epigrammata* a Munari 1955, 36-43; Speyer 1959, *passim*; Mariotti 1962, coll.48-55= 2000, 229-235. Per Lucrezio vd. in particolare Zicàri 1959, 249.

² Vd. Mariotti 1962, col. 54 s.= 2000, 235; Pease 1955, 300 s., ad *Cic. nat. deor.* 1.45.

³ Il modello dell'epigramma è Hes. fr. 304 Merk.-West (= 171 Rzach). Cito gli *Epigrammata Bobiensia* secondo la loro ultima edizione curata da Speyer 1963; i passi di Lucrezio secondo la recente edizione di Deufert 2019.

⁴ Il passo, inserito nella sezione dedicata all'origine del linguaggio, si riferisce al variare del suono emesso dalle cornacchie in base al mutare delle condizioni del tempo. Si potrebbe aggiungere fra le riprese lessicali lucreziane anche *Epigr. Bob.* 15.4 (rielaborazione di *AP* 16.178) *umidulis spumas stringit utraque comis* con la rara aggettivazione *umidulus* riferita ai riccioli umidi stretti fra le mani da Venere per liberarli dalla spuma, se nell'ipotesto rappresentato da *Lucr.* 4.632 *artubus et stomachi umidulum servare tenorem*, la correzione di Lachmann *umidulum* del tradito *umidum*, impossibile metricamente, ci restituisce il testo originario in una sezione dedicata agli organi del gusto, la lingua e il palato, e in cui l'aggettivo denota la costituzione umida dello stomaco. La correzione di Lachmann è recepita nel testo di Bailey 1947, 394, mentre Deufert 2019, 161 e Deufert 2018, 247, accoglie *validum* proposto da Orth. L'aggettivo *umidulus* ricorre poi in *Ov. ars* 3.629 *umiduli* [...] *lini* per caratterizzare la punta umida di un rametto di lino con cui può essere vergata la lettera scritta da una moglie che inganna il marito.

il resto i nessi lucreziani sono rielaborati per una diversa realtà poetica, secondo un duplice procedimento: o privati del senso dell'ipotesto, oppure con omologia sostanziale fra il valore originario e quello attribuito dagli *auctores* degli *Epigrammata*.

Tra le forme della terminologia atomistica che modificano la modalità percettiva del testo lucreziano segnalo *Epigr. Bob.* 1.7 e 38.3, ove la clausola *corpora rerum* è riferita al mescolarsi dei contrapposti elementi acqua e fuoco, secondo il $\mu\theta\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ diffuso nella tradizione antologica tardoantica che attribuisce alla fiaccola di Cupido il riscaldamento delle acque termali⁵; il nesso ha perduto il valore di Lucr. 1.679 *igneae corpora rerum*, anch'esso in clausola, nella confutazione della teoria di Eraclito sulla costituzione del cosmo dal fuoco⁶. Ancora in *Epigr. Bob.* 9.5 *nunc quarti postquam tua limina inivimus orbis* Naucellio, nel pregare Saturno di poter riacquistare il vigore di un tempo, indica i suoi novant'anni con una perifrasi fondata sull'identificazione fra il dio e le orbite del suo pianeta (ciascuna fissata dagli antichi in trent'anni)⁷, riprendendo l'elaborata espressione di Lucr. 3.681 *vitae cum limen inimus* da un contesto in cui si enumerano prove della sottomissione dell'anima alle vicende del nascere e del morire⁸. Più usuale nel *De rerum natura* il nesso *leti [...]* *limen*: 2.960 *leti [...]* *limine ab ipso* in un passo in cui si spiega come sensibilità e vita consistano nell'armoniosa connessione delle parti che compongono l'essere vivente; 6.1157 *leti [...]* *limine in ipso* nella descrizione dei sintomi e degli sviluppi della peste di Atene; 6.1208 *limina leti* nella delineazione delle reazioni disperate di quanti, colpiti dalla peste nei nervi o nelle articolazioni o negli organi genitali, pur di sottrarsi alla morte, sono disposti a rinunciare a parti del loro corpo⁹; esso è variato dall'epigrammatista in *Epigr. Bob.* 28.1 *qui limina mortis inibat* con riferimento al tentato suicidio di un tale che, trovato un tesoro, abbandona il suo proposito¹⁰.

Non includerei fra questi casi di riuso lucreziano con variazione interpretativa *Epigr. Bob.* 27.3 *summa in inum vertit*, ove Speyer segnala fra i *loci similes*¹¹ Lucr. 5.163 *ab imo evertere summa*. L'anonimo bobbiese si riferisce infatti alle alterne vicende della fortuna che precipita in basso le posizioni più elevate e viceversa, diffuso τόπος retorico, per cui rinvio a Seneca *contr.1 praef.* 23; *suas.* 1.9, con la testimonianza del suo utilizzo in altri ambiti (1.8.16): nella poesia lirica un contesto vicino al nostro si legge in Hor. *carm.* 1.35.2-4 dedicato alla Fortuna (*O diva [...]* / *praesens vel imo tollere de gradu / mortale corpus vel superbos / ver-*

⁵ Sul motivo retorico delle acque incendiate nella raccolta bobbiese e in *AL*, in rapporto agli epigrammi della *Palatina*, vd. D'Angelo 2012, 3-20. In *Epigr. Bob.* 38 l'anonimo accosta altre reminiscenze lucreziane: 2 *expressit...ignis* per indicare lo sprigionarsi del fuoco, come in Lucr. 5.1098 *exprimitur [...]* *ignis*; 4 *inter se [...]* *pugnancia (scil. duo corpora rerum)* ~ Lucr. 2.409 *inter se pugnant* con riferimento agli atomi opposti e di varia forma; 5 *immixtus (scil. sacer ignis)*, verbo usato da Lucr. 1.894 *res [...]* *mixtas* nella polemica con la teoria di Anassagora e 3.393 *semina...inmixta*, con riferimento agli elementi dell'anima mescolati a quelli del corpo, in polemica con Democrito: vd. Zicari 1959, 249.

⁶ Lucr. 1.675 ss.: «[...] è chiaro che questi corpi non sono ignei [...] Tutto quello che potrebbero creare non sarebbe che fuoco».

⁷ Sul carne vd. Luceri 2013, 407-419. Sul valore di questa preghiera, priva di religiosità, rinvio a Speyer 1959, 68 ss., il quale sottolinea anche la diffusa opinione dell'influenza negativa di Saturno sulla sorte degli uomini.

⁸ Ai vv. 679-697 Lucrezio polemizza con la dottrina orfica, secondo la quale nel momento in cui varchiamo la soglia della vita l'anima verrebbe introdotta nel corpo già formato per intervento divino; così essa dovrebbe rimanerne separata, vivendo una sua vita indipendente, il che è smentito dall'esperienza che ci presenta l'unione di anima e corpo.

⁹ Per l'aderenza al racconto di Tucidide nella descrizione della peste di Atene e le variazioni introdotte da Lucrezio rinvio a Bailey 1947, 1728 e 1734.

¹⁰ Era oggetto di esercitazioni retoriche il tema di matrice esopica delle lamentele del φιλάργυρος che non trova più il tesoro che aveva nascosto ([Liban.] *prog.* 11, 20 Foerster) e manifesta propositi suicidi ([Liban.] *decl.* 51 Foerster).

¹¹ Speyer 1963, 31, *ad* 27.3.

tere funeribus triumphos), con le evidenti corrispondenze in *carm.* 1.34.12-13 (*valet [scil. Diespiter] ima summis / mutare*)¹². Nonostante le affinità stilistiche con il contesto bobbiese, il passo lucreziano, in polemica con l'idea della creazione divina *hominum causa*, sottolinea piuttosto che voler rovesciare le cose eccelse dal fondo non può essere giudicato un sacrilegio¹³.

Una categoria più significativa del riuso lucreziano è rappresentata negli *Epigrammata* dalla rielaborazione retorica di brevi frasi del *De rerum natura* che mantengono il senso dell'ipotesto, adattato a situazioni di tutt'altro genere. Così in *Epigr. Bob.* 9.6 *concidimus nec vis [...] ulla manet* Naucellio indica la perdita del suo antico vigore con riecheggiamento di *Lucr.* 3.452 *obtusis ceciderunt viribus artus*, in cui all'affievolirsi del vigore fisico si accompagna il parallelo declino delle facoltà mentali in una sezione in cui Lucrezio fornisce le prove dell'indissolubilità dell'anima e del corpo, che insieme nascono, crescono, raggiungono la vecchiaia, e quindi insieme muoiono¹⁴. In *Epigr. Bob.* 37.29 *Graia inventa retractans*, nella sezione della *Sulpiciae conquestio* dedicata alla grandezza di Roma civilizzatrice di popoli, capace di governare con saggezza anche in tempo di pace, sono indicati fra i principi di civilizzazione le leggi patrie e i ritrovati dei Greci con riferimento alle dottrine filosofiche fatte proprie dai Romani¹⁵ e con riecheggiamento di *Lucr.* 1.136 *Graiorum obscura reperta*, in cui i *reperta* sono però *obscura* per sottolineare le difficoltà di un'esposizione in versi latini della dottrina epicurea¹⁶. Infine in *Epigr. Bob.* 52.4 *in diversa sui dissiliunt cineres* l'anonimo descrive il *discidium* della fiamma sul rogo di Eteocle e Polinice con la dispersione delle loro ceneri in opposte direzioni, rielaborando una versione del mito risalente a Callimaco (fr. 105 Pf. con relativa δὴγησις), ma influenzato sul piano stilistico da Silio Italico *Pun.* 16.546 ss. *nam corpora iunctus / una cum raperet flamma rogos, impius ignis / dissiliuit, cineresque simul iacuisse negarunt*, oltre che da *Lucr.* 2.86 s. *ut diversa repente /dissiliant [scil. primordia rerum]*, ove la dispersione in diverse direzioni attraverso il vuoto è riferita al movimento degli atomi che si urtano rimbalzando¹⁷.

Si tratta fin qui di isolate citazioni lucreziane che non influiscono sull'impostazione dei carmi bobbiesi. Diverso è invece il caso di *Epigr. Bob.* 26 che si snoda con un reiterato ricorso a stilemi lucreziani sia nella sezione che rielabora il modello greco, sia nei versi introdotti in maniera autonoma dall'anonimo *auctor*. Il componimento, assieme al precedente *Epigr. Bob.* 25, tratta il motivo retorico della scelta di vita, sviluppato secondo la tecnica del *disserere in utramque partem*, per cui rinvio ad Elio Teone *Rhet. Gr.* II 128, 18-21 Sp. = 94.22-24 Pat., con un concetto anticipato in *Rhet. Gr.* II 105.24 s. Sp. = 30.26 s. Pat.¹⁸: *l'Epigr. Bob.* 25, che

¹² Per il probabile carattere di introduzione di *carm.* 1.34 a *carm.* 1.35 e il parallelismo fra 1.34.12 ss. e la prima strofe di 1.35 vd. Romano 1991, 613 s., 616-618.

¹³ Per il valore della frase idiomatica lucreziana nel senso di «to undermine the foundations and so cause it to fall» rinvio a Bailey 1947, 1346.

¹⁴ Vd. il comm. di Bailey 1947, 1072 s., per il quale il principio della crescita e dell'invecchiamento dell'anima con il corpo, più che peculiare della dottrina di Epicuro, era un luogo comune.

¹⁵ Fuchs 1968, 41, interpreta «die Gesetze und die griechischen Erkenntnisse behandelnd». Sul τόπος di Roma civilizzatrice di popoli nella tarda latinità rinvio a Giordano Rampioni 1982, 82 s.

¹⁶ Vd. il comm. di Bailey 1947, 623, il quale sottolinea le difficoltà di Lucrezio per esprimere concetti del linguaggio filosofico greco con parole latine già in circolazione, mentre Cicerone tenderà a creare parole latine corrispondenti a quelle greche, come ad es. *individua* per ἄτομοι: vd. *fin.* 3.3 *nobis, quibus etiam verba parienda sunt imponendaque nova rebus novis nomina*.

¹⁷ Vd. D'Angelo 2012b, 535-545; l'anomalo *sui* (*in diversa sui*) di *Epigr. Bob.* 52.4 deriva da una banalizzazione per errato scioglimento dell'abbreviazione di un originario *sibi* (*sibi >siui >sui*): D'Angelo, *ibid.*, 542 s.

¹⁸ *Rhet. Gr.* II 128.18-21 Sp. = 94.22-24 Pat. Ταῖς δ' αὐταῖς ἀφορμαῖς τῶν ἐπιχειρημάτων χρησόμεθα καὶ πρὸς τὴν τῶν γνωμῶν ἀνασκευὴν <καὶ κατασκευὴν> καθάπερ εἶπον καὶ πρότερον e *Rhet. Gr.* II 105.24 s. Sp. = 30.26 s. Pat. Οἱ αὐτοὶ [*scil.* τόποι] δ' ἂν εἴεν καὶ πρὸς τὴν τῶν γνωμῶν ἀνασκευὴν τε καὶ κατασκευὴν.

rielabora AP 9.359, verisimilmente di Posidippo (= 3180 ss. Gow-Page,*133 Aust.-Bast.)¹⁹, sottolinea gli aspetti negativi di ogni tipo di βίος²⁰; l'*Epigr. Bob.* 26, che ha come modello AP 9.360 di Metrodoro (= 261ss. Page), li capovolge invece in positivo, secondo il diffuso schema della confutazione ottimistica, poi ripreso da Giuliano d'Egitto AP 9.446²¹.

L'epigramma di Metrodoro, sulla cui identità non ci sono certezze²², è seguito dall'*auctor* bobbiese nelle linee generali dello sviluppo tematico, senza trascurare il principio di opposizione ottimistica alle valutazioni negative del precedente *Epigr. Bob.* 25 e con palesi riecheggiamenti stilistici lucreziani: **1-2**: γνώμη iniziale sugli aspetti positivi dei vari βίoi: *Nulla est difficilis vitae via*, la cui chiusa, variazione di *vitae* [...] *iter* di *Epigr. Bob.* 25.1, rende Metrod. 1 βίότοιο [...] τριβον e appare influenzata da Lucr. 2.10 *viam* [...] *vitae*, che nel senso di 'via che porta ad una vita felice' ricorre in una sezione dedicata all'elogio della filosofia, unica fonte di serenità per i mortali²³; segue (2) l'indicazione dei vantaggi che può dare l'attività forense: *si fora fervunt / litibus, actores gloria consequitur*²⁴; **3**: le risorse economiche che può assicurare la vita di campagna: *auget opes rus*²⁵ ~ Metrod. 3, ove manca il concetto del profitto e la campagna offre solo φύσιος χάρις; **4**: la vita in mare: <*sulcat tuta*> *rates velivolom pelagus*²⁶ (con un attributo di *pelagus* di ascendenza enniana: *ann.* 388 V.² = 380 Sk. *navibus velivolis*, *scen.* 79 V.² = 33 Manuw. *naves velivolas*, ove è però riferito alle navi; la ripresa dell'attributo in Lucr. 5.1442 *iam mare velivolis florebat †propter odores†*, nella sezione dedicata all'origine delle arti per merito del genio umano e non degli dei, non ci consente di precisare a quale sostantivo si riferisse per la corrotta chiusa del verso, che ricorre già come clausola di 2.417)²⁷ ~ Metrod. 3-4, per il quale in mare si accresce il guadagno (κέρδος); **5**: le

¹⁹ Sul problema dell'attribuzione rinvio a Gow – Page 1965, 502.

²⁰ Un'elaborazione di AP 9.359 in Auson. *ecl.* 19 Green *De ambiguitate eligendae vitae*, per la cui libertà rispetto al modello greco vd. Green 1991, 433 e Di Giovine 2015, 275-293; la conoscenza dei due epigrammi della *Palatina* per la composizione di Greg. *carm.* 1.2.16 *περὶ τῶν τοῦ βίου ὁδῶν*, animato però dalla credenza in un fine trascendente, è stata sostenuta da Speyer 1959, 112.

²¹ Sull'epigramma di Giuliano e sulle forme di *variatio* rispetto all'epigramma di Metrodoro vd. Waltz – Soury 1974, 212 s. Gli epigrammi 25 e 26 vengono attribuiti allo stesso autore da Schmid 1960, 351 s.; Mariotti 1962, col. 58 = 2000, 238; diversamente Speyer 1959, 96, 107-109, 122, per il quale *Epigr. Bob.* 25, cronologicamente precedente, sarebbe di Naucellio, mentre *Epigr. Bob.* 26 sarebbe stato composto dallo stesso autore di *Epigr. Bob.* 29. Sulla rispondenza tematica dei due epigrammi vd. Speyer 1959, 98 ss.

²² Forse si tratta di Metrodoro di Lampsaco, discepolo e amico di Epicuro, morto sette anni prima del maestro nel 278/277 a 53 anni: *RE XV* 1932, coll.1477-1480; ma potrebbe anche trattarsi di Metrodoro di Scepsi, filosofo e retore nato nel 214 a.C., al servizio di Mitridate re del Ponto, da cui fu molto stimato: *RE, cit.*, col.1481 s. Vd. Conca 2009, 361 n.1. Ne consegue che non è possibile datare AP 9.360: cf. Page 1981,72.

²³ Lucr. 2.7 ss. *sed nihil dulcius est, bene quam munita tenere / edita doctrina sapientum templa serena / despiciere unde quaeas alios passimque videre / errare atque viam palantis quaerere vitae*, su cui vd. il comm. di Bailey 1947, 798.

²⁴ Per il contesto rinvio a Mart. 2.64.7 *fora litibus omnia fervent*.

²⁵ Nel passo *opes* è correzione di Timpanaro, *apud* Munari 1955, del tradito *per* (*auget per rus*); per l'accostamento di *opes* e *rus* cf. Stat. *silv.* 2.2.98 *quid nunc ruris opes* [...] *dicam* nella descrizione della villa sorrentina di Pollio Felice; per il nesso *auget* [...] *opes* cf. Auson. *Caes.* 42, 189 P. = 83, 165 Green.

²⁶ L'integrazione (accolta da Speyer 1963) è stata proposta da Terzaghi 1960, 7 s.: *sulcat* è suggerito dal confronto con Verg. *Aen.* 5.158 e Ov. *Pont.* 2.10.33; *tuta* si opporrebbe a *pavor* di *Epigr. Bob.* 25.4 e a τάρβος di AP 9.359.4. Varie le proposte per colmare la lacuna del *Vat. Lat.* 2836: <*scit ditare*> Ed. Fraenkel *apud* Munari 1955 e.g., che la accoglie nel testo, ma fa cenno in apparato al suo tentativo di restituire *lucrum* (*scil. dat*) *emensa* (vel *ingressa*, cf. 25.4) *rates* (nom.), suggerito dal contesto «de commerciis maritimis»; <*propellitque*> *rates* (acc.) Speyer 1959, 94 e 111; <*et permensa*> (*rates* nom. sing.) Schmid 1960, 344 (che ha anche ipotizzato <*atque emensa*>, o <*et pervecta*>), accolto da Kofler 2007, 156 e comm. 158 s. Recentemente Nocchi 2016, 183, ha accolto nel testo la proposta di A.M. Morelli <*sulcant mille*>, fondata sull'uso ovidiano del nesso *mille rates* in *epist.* 8.23, 13.95, *met.* 12.7 (*ibid.* 186), passi nei quali è giustificata l'*amplificatio*, estranea però al contesto di *Epigr. Bob.* 26.

²⁷ Non è testimoniato il sostantivo *velivola* nel senso di 'nave': cf. Bailey 1947, 1547; Deufert 2018, 367. *Ve-*

risorse economiche acquisite in terra straniera: *si peregri sumptus superent, festiva voluptas*, che assicurano *voluptas* con terminologia lucreziana (2.966, 4.1263, 5.178 *blanda voluptas* sempre in clausola)²⁸, piuttosto che il κλέος di Metrodoro (4); **6**: la sopportazione silenziosa della povertà se le risorse vengono meno: *si desint, tacitus pauperiem toleres* ~ Metrod. 5 μόνος οἶδας; **11-12**: i vantaggi di aver moglie²⁹, partecipe delle preoccupazioni familiari (11 *uxor participat curas*)³⁰ con un concetto sottolineato già da Ierocle περί γάμου (53-55 von Arnim = Stob. IV n.24, 503-507 W.-H.), poiché una donna è in grado di accrescere un modesto patrimonio (*rem femina parvam / provehit*)³¹ e le ricchezze risplendono nella vita coniugale (12 *fulgent coniuge divitiae*)³², due versi nei quali l'anonimo ricorre ad una *variatio* terminologica risalente ad un'ampia tradizione che circoscrive i confini semantici di *femina*, *uxor* e *coniunx*³³. I vv. 11-12 costituiscono un ampliamento retorico ed elogiativo di *Epigr. Bob.* 25.9 s. e di Metrod. 5 s., ove manca però il senso di condivisione con la moglie, destinata soltanto a provvedere che οἶκος ἄριστος ἔσσειται; **13-14**: i vantaggi di non avere moglie: *poteris vivere liberius* (in opposizione alle inquietudini della vita coniugale di *Epigr. Bob.* 25.9 s.) ~ Metrod. 6: ζῆς ἔτ' ἐλαφρότερος con ripresa di un luogo comune sul celibato, per cui rinvio a Men. *mon.* 700 Jäk. ῥᾶον βίον ζῆς, ἂν γυναῖκα μὴ τρέφης, a Hor. *epist.* 1.1.88 *melius nil caelibe vita*; **15-16**: la consequenziale assenza di preoccupazioni in mancanza di figli: *natorum certe curaque metuque carebis, /saepe ignominia luxuriae maculis*, con ripresa del concetto di *cura* del v. 11, di *metus* di *Epigr. Bob.* 25.11, riferito pure ai figli, e con ampliamento dell'essenziale giudizio di Metrod. 7 ἄφροντις ἅπαις βίος. Per l'accostamento di *cura* e *metus* cf. Lucr. 2.19 *cura semota metuque* ~ Epic. *ep. Men.* 132 Τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν (l'assenza di dolore per il corpo e la mancanza di preoccupazioni per lo spirito procurano all'uomo la felicità) e Lucr. 2.48 *metus hominum curaeque sequaces* (solo la filosofia può fugare gli umani timori e gli affanni ossessionanti); **21-22**: la vivacità della mente dei giovani e l'assennatezza dei vecchi: *mens viget ut corpus*

livolus come attributo del mare ricorre in Levio fr.14 Bl. (*ponti maria alta / velivola*), poi in Verg. *Aen.* 1.224 *mare velivolam* e Ov. *Pont.* 4.16.21 *velivoli [...] maris* (in *Pont.* 4.5.42 la variazione *velivolus...rates*); Auson. *techn.* 8.12.161 P = 179 Green *velivoli [...] maris*. Per la discussione delle varie proposte di correzione e per l'analisi della problematica testimonianza di Serv. ad Verg. *Aen.* 7.804 (*florentes aere catervas*): Ennius et Lucretius *florens dicunt omne quod nitidum est [...] Lucretius "florebat navibus pontus"* rinvio a Deufert 2018, 365-370, il quale non esclude (369) che *propter odores* sia una glossa e chiude fra *crucis* (2019, 243) la clausola di Lucr. 5.1442, come già Bailey 1947, 508 (comm. 1547).

²⁸ In Lucr. 2.966 la *voluptas* è determinata dalla cessazione del dolore in una sezione dedicata all'origine della sensibilità; negli altri due passi il sostantivo ha una sfumatura erotica.

²⁹ Sulla θεός retorica relativa all'opportunità o meno di prendere moglie cf. Theon. *prog.* 11.120, 121, 128 Pat.-Bologn.; Aphth. *prog.* 13.4 ss. Pat.; Ps. Hermog. *prog.* 11.7 s. Pat.; Nicol. *prog.* 3.494.3 ss. Sp.; Liban. *prog.* 13.1 ss. Foerster e le note di Gibson 2008, 510 ss.; Quint. *inst.* 2.4.25 e vd. *Epigr. Bob.* 22 *De uxore ducenda*, 23 *Aliter*, 24 *Item aliud*, 47 *De matrimonio grammatici infausto*.

³⁰ Per l'uso transitivo di *participare* cf. Enn. *scen.* 168 V² = 153.8 Manuw. *pestem ut participet parem*, per la cui tradizione e interpretazione rinvio a Timpanaro 1978, 661; il valore transitivo comunque ricorre per lo più in autori tardi. Lucr. 3.692 *uti dentes quoque sensu participantur* usa il verbo in forma deponente con altro costruito. Per il concetto di *cura* in Lucrezio vd. Dionigi 1988, 96.

³¹ Per questo senso di *res* vd. *Epigr. Bob.* 26.3 *rem [...] gerit*.

³² *Coniuge* è correzione di Munari 1955, 78 del tradito *coniugi*.

³³ Rinvio per l'accostamento e la distinzione semantica di *femina* e *coniunx* a Ov. *met.* 1.351 (Deucalione si rivolge a Pirra) "*o soror, o coniunx, o femina sola superstes*"; a Sen. *Med.* 91 *vincat femina coniuges*. Per il duplice senso di *femina* (rispetto a *mulier*) indicante sia la natura biologica sia la condizione sociale o i tratti caratteriali vd. Axelson 1945, 53-57. Per la storia di *femina* e *mulier* dalla prima età repubblicana al latino tardo cf. Adams 1972, 234-255. Propriamente *uxor est, quae femina viro nuptiis collocata in societatem vitae venit*: [Quint.] *decl.* 247.2, mentre il ruolo di *coniunx* discende a *prima desponsationis fide*: Isid. *orig.* 9.7.9; in poesia *coniunx* era preferito a *uxor* (cf. Adams 1972, 252 ss.), ma in *Epigr. Bob.* 26 *l'auctor* non distingue semanticamente i due termini e in *Epigr. Bob.* 25 usa solo *coniunx* (9 e 10).

iuvenum (con rielaborazione di Metrod. 7s.: αἱ νεότητες / ῥωμαλέαι, senza trascurare Lucr. 1.925 *quo nunc instinctus mente vigenti* ove Lucrezio si rivela ispirato dalle Muse nella sua missione) *bene consulit aetas: / tempora consiliis apta senes tribuunt* ~ Metrod. 8, ove i vecchi canuti sono εὐσεβέες; **25-26**: γνώμη conclusiva ottimistica che considera *dulce* il vivere ed esorta a non affrettarsi a morire perché *cetera deliciae* (con capovolgimento della γνώμη finale di 25.16 *cetera cuncta dolor*) ~ Metrod. 10 πάντα γὰρ ἐσθλὰ βίω³⁴.

Dallo sviluppo tematico fin qui seguito è evidente che sono privi di un confronto con il modello greco i vv. 7-8, 9-10, 17-20 e 23-24, dovuti ad un'inserzione dell'*actor* di Bobbio, la cui scrittura, nell'intreccio dei modelli letterari, mantiene, come nel resto dell'epigramma, un legame stilistico con il testo lucreziano e con l'ipotesto epicureo con un gioco sottile di rinvii e allusioni che cercheremo di evidenziare nelle varie forme espressive.

Cominciamo dai vv. **7-8** *insontem exiguo praestat quia vivere victu / quam male quaesitis luxuriare opibus*, dedicati all'opportunità di vivere onestamente in maniera parca, anziché nel lusso con guadagni illeciti. Un principio che non solo è diffuso nel teatro greco, dalla tragedia alla commedia: Eur. *Phrix.* 825 Kann. κρείσσων δὲ βαιὸς ὄλβος ἀβλαβῆς βροτοῖς / ἢ δῶμα πλοῦτῳ δυσσεβῶς ἀγκωμένον; cf. *Erecht.* fr. 362.12 s. Kann. τὰ γὰρ κακῶς / οἴκους ἐσελθόντ' οὐκ ἔχει σωτηρίαν; Men. fr. 841 Kass.-Aust. κρεῖττον ὀλίγ' ἐστὶ χρήματ' ἀνυπόπτως ἔχειν, / ἢ πολλὰ φανερώς † ἃ δὲ † μετ' ὀνειδούς λαβεῖν, ma che è prevalente nella condanna epicurea della sete umana di ricchezza (Epic. *Rat. sent.* 15.54 ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὄριστα καὶ εὐπόριστός ἐστιν, ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει), equivalente ad una grande povertà (*Gnom. Vat.* 25.63 πλοῦτος δὲ μὴ ὀριζόμενος μεγάλη ἐστὶ πενία)³⁵. Il concetto è tradotto da Lucrezio, che sottolinea il danno derivante all'uomo dalla ricerca di nuovi beni e di rinnovati piaceri: 5.1430-1433 *ergo hominum genus incassum frustra laborat/ semper et in curis consumit inanibus aevum, / nimirum quia non cognovit quae sit habendi / finis et omnino quoad crescat vera voluptas*³⁶, perché la vera ricchezza è saper vivere di poco e in maniera giusta: 5.1118 s. *divitiae grandes homini sunt vivere parce / aequo animo*. Passi di cui si avverte traccia nella rielaborazione dell'anonimo quando professa l'ideale di una vita parca (~ *Epigr. Bob.* 26.7 *exiguo [...] victu*)³⁷ e onesta (~ *Epigr. Bob.* 26.7 *insontem, 26.8 male quaesitis [...] opibus*).

L'evocazione del testo lucreziano traspare in filigrana anche nell'elaborazione dei vv. **9-10** *militiae excelsi eventus: saepe itur in altum / regnorum columen militiae meritis*, relativi ai meriti della vita militare, via di accesso agli alti vertici del potere, che costituiscono apparentemente un semplice capovolgimento in positivo della riflessione pessimistica relativa all'incertezza della fatica militare e all'insicurezza della carriera politica espressa ai vv. 7 s. di *Epigr. Bob.* 25 *militiae incerto fato labor, actus honorum / lubricus: in summo culmine fluxa fides* (con la variazione *columen / culmine*)³⁸. Tuttavia si osservi che nella parte finale del libro V Lucrezio, nel delineare le tappe del progresso umano, chiarisce come l'ansia del possesso abbia spinto gradualmente la vita degli uomini al più alto livello di lussuria, scatenando le

³⁴ Il distico finale si apre con *neutrum* (25), che fa riscontro a *unum de geminis optes* di *Epigr. Bob.* 25.15, una rispondenza stilistica che rende necessaria una comprensione parallela dei due epigrammi secondo Speyer 1959, 106 s., per il quale l'esplicativa *namque est <et>* (Ed. Fraenkel *apud* Munari 1955) *vivere dulce/ nec properare mori* (25), formula in maniera positiva Metrod. 9-10 ἢ τὸ γενέσται/ μηδέποτ' ἢ τὸ θανεῖν; Mariotti 1962, col.50 = 2000, 238 n. 50 superava la contraddizione proponendo *dubit. <nec> numquam est (vivere dulce)*.

³⁵ Il concetto già in Democrito B283 Diels πενίη πλοῦτος ὀνόματα ἐνδείης καὶ κόρου· οὔτε οὖν πλούσιος <ὁ> ἐνδέων οὔτε πένης ὁ μὴ ἐνδέων e B284 Diels ἦν μὴ πολλῶν ἐπιθυμέης, τὰ ὀλίγα τοι πολλὰ δόξει· σμικρὰ γὰρ ὄρεξις πενίην ἰσοσθενέα πλοῦτῳ ποιεῖ.

³⁶ Vd. Deufert 2018, 365, per il quale i vv. 1430-1431 costituiscono una variazione del concetto espresso ai vv. 1432-1433.

³⁷ Per il τόπος vd. anche Hor. *carm.* 2.16.13 *vivitur parvo bene*.

³⁸ Vd. Speyer 1959, 109, il quale rileva la preferenza di *culmen* nell'uso poetico per ragioni metriche.

rovine della guerra: 5.1434 s. *Idque minutatim vitam provexit in altum / et belli magnos commovit funditus aestus*, con un senso di *in altum* chiarito, come già intuì Bailey³⁹, dal successivo v. 1457 *ad summum [...] cacumen*: pur nella valutazione negativa della guerra da parte di Lucrezio⁴⁰, sia nel passo del *De rerum natura*, sia in quello dell'anonimo, c'è un rapporto di connessione fra vita militare e il più alto stadio di prosperità e successo che muove *vitam... in altum* (Lucr. 5.1434) e conduce *in altum / regnorum columen* (*Epigr. Bob.* 26.9 s.).

Ai vv. 17-18 l'anonimo indulge al sentimento e agli affetti della vita familiare, soffermandosi sulle gioie della paternità che garantisce la continuità della stirpe e accresce la gloria del genitore se si innalza quella dei figli: *sed natis hominum crescit genus, inclyta surgit / fama patris, si se natus erit melior*, un concetto diffuso sin da Omero: *Il.* 4.405 in cui Stenelo, riferendosi a se stesso e a Diomede, si gloria che entrambi sono più forti dei padri (imitato da Hor. *carm.* 1.15.28 con riferimento a Diomede); *Il.* 6.476 ove Ettore prega Zeus che un giorno si possa dire che suo figlio è molto più forte di lui; cf. *Od.* 2.277: Minerva sotto le spoglie di Mentore incoraggia Telemaco ricordandogli che sono pochi i figli che superano i padri. Il motivo anche in Lucrezio 6.13 nell'elogio di Epicuro che osserva i potenti colmi di onori e gloria e valersi della buona fama dei figli: (*cum vidit [...] homines [...] bona gnatorum excellere fama*)⁴¹.

A questo distico è logicamente connesso il successivo: vv. 19-20 *reddendum est mundo naturaeque omniparenti / quod nobis lucis fenore crediderit*, che sembrerebbe contenere una pessimistica considerazione legata alla necessità di rendere alla natura la vita che ci ha donato, ma che in realtà sottolinea un concetto positivo, perché tale restituzione avviene con la trasmissione della propria vita ad una nuova generazione. Privo delle prospettive di una discendenza, ma sostenuto dal fondamento epicureo della morte come cessazione dai travagli, il concetto è introdotto da Lucr. 3.971 *vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu* nel condividere gli ammonimenti della Natura all'uomo per il suo attaccamento alla vita⁴²; ma il motivo della 'restituzione al mondo e alla natura genitrice' è ribadito più volte nel *De rerum natura*: in 1.248 s. quando Lucrezio sottolinea il ritorno degli elementi dei corpi che hanno perduto la loro integrità alla materia eterna: *omnes / discidio redeunt in corpora materiai*; in 5.257 s. nella dimostrazione della mortalità dei quattro elementi, terra, acqua, aria e fuoco: *quodcumque alit auget / redditur*⁴³. La *sententia* si legge nella tradizione epigrafica: *CLE 183 usurae vitae sortem morti reddidit* e con altra prospettiva filosofica in Cic. *Tusc.* 1.39.93 (*natura*) *dedit usuram vitae tamquam pecuniae nulla praestituta die*. Per la definizione della natura madre di tutte le cose l'anonimo *auctor* adotta un ἄπαξ nel testo lucreziano: Lucr. 2.706 *per terras omniparentis*, che ricorre anche in 5.259 sempre con riferimento alla terra: *omniparens eadem rerum commune sepulcrum*⁴⁴ (cf. 1.629 e 2.1117 *rerum natura creatrix* in clausola).

³⁹ Bailey 1947 comm. *ad loc.*, 1545.

⁴⁰ Per tale giudizio vd. anche 1.29 s. *effice ut interea fera moenera militiae / per maria ac terras omnis sopita quiescant*.

⁴¹ Frequente il motivo negli elogi funebri: vd. Bailey 1947, 1556.

⁴² *Mancipium* e *usus* sono termini di natura giuridica: l'uno designa la proprietà (*ThLL s.v.* 254.31 ss.), l'altro il diritto di fruire delle cose altrui; per il dativo *usu*, giustificato da ragioni metriche e dal linguaggio giuridico, vd. Deufert 2018, 190. Sulle leggi eterne ed immortali che regolano per Lucrezio il nascere e il morire vd. 1.146 ss., ove, secondo la teoria atomistica, la nascita è dovuta all'aggregazione di *semina* e ogni essere si accresce, preserva la sua specie e si nutre *sua de materia*: vd. Bailey 1947, 633, comm. *ad* 1.190.

⁴³ Per la difficoltà interpretativa del passo, che richiederebbe un sottinteso *terra* (cf. 251 *pars terrai* e 255 *pars [...] glebarum*) come soggetto di *alut auget* e *terrae* come dativo riferito a *redditur*, vd. Deufert 2018, 291-293, che con K. Müller e Brieger ipotizza una lacuna dopo il v. 257.

⁴⁴ L'aggettivazione è ripresa da Verg. *Aen.* 6.595 *Tityon, Terrae omniparentis alumnum (cernere erat)*; Apul. *met.* 6.10.20 *miseremini terrae omniparentis agiles alumnae* (riferito alle formiche); Auson. *techn.* 5.1.159 P = 177 *Green omniparens ars*.

L'ultimo ampliamento dell'*auctor* bobbiese ai vv. 23-24 *evadunt Veneris stimulos, ut servus, acerbos, / cum domini furias ac rabiem fugitat*, commenta le riflessioni dei vv. 21 s. sull'assennatezza degli anziani, cui si accompagna la perdita degli 'stimoli di Venere': il distico, nel capovolgere il concetto espresso da Pallada AP 10.56.15 s. Ἄλλ' Ἀφροδίτης / οἴστρων εἰρήνην οὐδὲ τὸ γῆρας ἔχει, che spiega ai mariti come non ci siano inequivocabili elementi caratterizzanti la σωφοροσύνη di una moglie⁴⁵, rielabora stilisticamente Lucr. 4.1215 *semina cum Veneris stimulis excita per artus*, in cui la somiglianza dei figli ad entrambi i genitori è attribuita alla pari mescolanza dei loro semi⁴⁶.

Il cospicuo gruppo di versi che riprendono motivi epicurei con stile lucreziano, non casualmente è accumulato in *Epigr. Bob.* 26 in cui è trattato il τόπος classico dell'ἄριστος βίος sviluppato da Lucrezio soprattutto nel proemio del II libro, in cui l'ἡδονή καταστηματική del saggio che ha acquisito gli ammaestramenti di Epicuro è contrapposta alla miseria delle masse in preda a tumulti angosciosi, accecate dall'ingannevole fascino della gloria e della ricchezza. Ne discende sul piano contenutistico un'attitudine in *Epigr. Bob.* 26 a sottolineare la *voluptas* (5), la capacità *exiguo [...] vivere victu* (7), la superiorità di colui che mette da parte *lites [...] et iurgia* e può *vivere liberius* (14), la necessità di restituire (ma attraverso la procreazione) *naturae [...] omniparenti* ciò che ci è stato dato in prestito (19-20). Una ripresa dotta, non suggerita ovviamente da un'acquisizione ideologica, che si esprime attraverso reminiscenze stilistiche prive di connessione con la costruzione atomistica di Lucrezio, perché la scelta del βίος θεωρητικός come l'unico in grado di liberare in Lucrezio dalle paure e dai falsi bisogni e di assicurare la felicità⁴⁷ non viene fatta propria dall'anonimo *auctor* per guardare sereno il tumultuare degli uomini. Un articolato processo di rielaborazione che rivela comunque l'acquisizione del principio epicureo volto a stabilire un rapporto immediato fra *verba* e *res*⁴⁸, che Lucrezio ha realizzato preoccupandosi di semantizzare il suo discorso con spiegazioni sinonimiche e di sottolineare il valore etimologico delle parole⁴⁹; così l'*auctor* bobbiese accumula in *Epigr. Bob.* 26 coppie sinonimiche nelle sezioni da lui aggiunte rispetto al modello greco: 13 *lites [...] et iurgia*, 15 *cura [...] metu*, 19 *mundo naturae*, 24 *furias [...] rabiem*⁵⁰; e riprende al v.19 l'innovazione lessicale lucreziana per spiegare il senso di natura: *naturae [...] omniparenti*.

Dunque una forte presenza lucreziana negli *Epigrammata Bobiensia*, più marcata in *Epigr. Bob.* 26 per le congruenze tematiche che abbiamo rilevato, certo più ampia e variegata di quel che è stato fin qui notato⁵¹; una presenza significativa se si considera nel catalogo della biblioteca di Bobbio – per noi perduto, ma consultabile nella copia del Muratori⁵² –

⁴⁵ Vd. il comm. di Zerwes 1956, 53-59.

⁴⁶ Sulla teoria di ascendenza democritea in base alla quale il figlio somiglia al genitore i cui semi prevalgono, espressa da Lucr. 4.1209-1232, vd. Bailey 1947, 1313 s.

⁴⁷ Sul dibattito fra i vari βίoi e sul primato del βίος θεωρητικός già in Pitagora, Platone e Aristotele, vd. Dionigi 2018, 5 ss.

⁴⁸ Vd. Dionigi 1988, 18 ss.

⁴⁹ Per tale propensione di Lucrezio vd. Dionigi 1988, 55 ss., 64 ss., che ne evidenzia anche, 51 ss., i *nova verba*. Per la tendenza etimologica cf. anche Taylor 2020, 134-146.

⁵⁰ Per la ripetizione di parole affini nel *De rerum natura* vd. Dionigi 1988, 74 ss.

⁵¹ Recentemente Nocchi 2016, 198, ha colto l'imitazione di Lucrezio «nei contesti funerari (cf. *Epigr. Bob.* 43) e negli epigrammi sulle terme (cf. *Epigr. Bob.* 1 e 38)».

⁵² Il catalogo, una copia del X secolo di un originario catalogo del IX secolo, fu scoperto dal Muratori nel 1714 e pubblicato in *Antiquitates* III 1740. Lachmann 1882, 3 riteneva che il catalogo fosse stato un testo della tarda antichità, ma non si esprimeva sulla sua origine e sul suo arrivo a Bobbio. Sul problema e sulla datazione del perduto catalogo vd. ora Portuese 2017, 5 s. e n. 4. Recentemente Trout 2020, 43-45, ha sostenuto che il perduto Lucrezio di Bobbio fosse arrivato al monastero da Roma per le strette relazioni stabilite nell'estate del 628 fra l'abate di Bobbio, Bertulfo, e Onorio.

l'indicazione alla col. 820 del vol. III di un *Liber Lucreti I*, che potrebbe rinviare ad una conoscenza diretta del *De rerum natura* nella cerchia degli anonimi *auctores* degli *Epigrammata*, tanto più se questa Silloge e Lucrezio fossero giunti a Bobbio dallo stesso fondo librario.

BIBLIOGRAFIA

- Adams J.N. (1972) *Latin Words for 'Woman' and 'Wife'*, «Glotta» 50, 234-255.
- Axelsson B. (1945) *Unpoetische Wörter*, Lund.
- Bailey C. (1947) *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, 3 voll., Oxford.
- Conca F. (2009) in M. Marzi – F. Conca, *Antologia Palatina*, II, Torino.
- D'Angelo R.M. (2012a) *Il θαῦμα delle acque incendiate fra ἄδύνατα retorici e intenti eziologici: un tema diffuso nella tradizione antologica tardoantica*, «AL.Rivista» 3, 3-20.
- (2012b) *Il motivo degli odia fraterna in una rielaborazione tardoantica*. *Epigr. Bob.* 52Sp.=Ps. Auson. 25 p. 431 P., «Bollettino di studi latini» 42, 535-545.
- Deufert M. (2018) *Kritischer Kommentar zu Lukrezens De rerum natura*, Berlin-Boston.
- (2019) *Titus Lucretius Carus, De rerum natura libri VI*, Berlin-Boston.
- Di Giovine C.V. (2015) *Tecnica di un rifacimento (per l'esegesi di Ausonio, Ecl. 19 Green)*, «Eikasmos» 26, 275-293.
- Dionigi I. (1988) *Lucrezio. Le parole e le cose*, Bologna.
- (2018) *Quando la vita ti viene a trovare. Lucrezio, Seneca e noi*, Bari-Roma.
- Fuchs H. (1968) *Das Klagegedicht der Sulpicia über die Gewaltherrschaft des Kaisers Domitian*, in *Discordia concors. Festgabe für Edgar Bonjour zu seinem siebzigsten Geburtstag am 21. August 1968*, I, Basel-Stuttgart, 32-47.
- Gibson Craig A. (2008) *Libanius's Progymnasmata: Model exercises in Greek prose. Composition and Rhetoric*, Atlanta.
- Giordano Rampioni A. (1982) *Sulpiciae conquestio (Ep. Bob. 37)*, Bologna.
- Gow A.S.F. – Page D.L. (1965) *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, II, Cambridge.
- Green R.P.H. (1991) *The Works of Ausonius*, Oxford.
- Kofler W. (2007) *Epigrammata Bobiensia*, Einführung, Text, Übersetzung und Kommentar, Habilitationsschrift, Innsbruck.
- Lachmann K. (1882) *Commentarius in T. Lucretii Cari De rerum natura libros*, quart. ed., Berlin.
- Luceri A. (2013) *L'ultima preghiera. Temi, modelli e forme di un epigramma tardoantico: Naucellio* *Epigr. Bob.* 9, in *La Renaissance de l'Épigramme dans la latinité tardive*, Actes du colloque de Mulhouse (6-7 Octobre 2011), Paris, 407-419.
- Mariotti S. (1962) *Epigrammata Bobiensia, RE, Suppl. IX*, 38-64 = *Scritti di filologia classica*, Roma 2000, 216-245.
- Mühl P. von der (1922) *Epicuri epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae*, Lipsiae.
- Munari F. (1955) *Epigrammata Bobiensia*, II, Roma.
- Muratori L.A. (1740) *Antiquitates italicae aevi medii*, III, Mediolani.
- Nocchi F.R. (2016) *Commento agli Epigrammata Bobiensia*, Berlin-Boston.
- Page D.L. (1981) *Further Greek Epigrams*, Cambridge.
- Pease A.S. (1955) *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, I, Cambridge.
- Portuese O. (2017) *Per la storia della tradizione degli Epigrammata Bobiensia*, Roma.
- Romano E. (1991) *Q. Orazio Flacco, Le opere*, I 2, Roma.
- Schmid W. (1960) rec. a Speyer 1959, «Gnomon» 32, 340-360.
- Speyer W. (1959) *Naucellius und sein Kreis. Studien zu den Epigrammata Bobiensia*, München.
- (1963) *Epigrammata Bobiensia*, Lipsiae.
- Taylor B. (2020) *Lucretius and the Language of Nature*, Oxford.
- Terzaghi N. (1960) *Minutiores curae*. VII. *Noterelle agli Epigrammata Bobiensia*, «Bollettino del Comitato per la preparazione della edizione nazionale dei classici greci e latini», n.s. 8, 3-10.
- Timpanaro S. (1978) *Ripensamenti enniani*, in *Contributi di filologia e di storia della lingua latina*, Roma, 623-671.

- Trout D. (2020) *Poets and Readers in seventh-Century. Rome: Pope Honorius, Lucretius, and the Doors of St. Peter's*, «Traditio» 75, 1-47.
- Waltz P. – Soury G. (1974) *Anthologie grecque*, VIII, Paris.
- Zerwes W. (1956) *Palladas von Alexandrien*, Diss., Tübingen.
- Zicàri M. (1959) *Note al testo degli Epigrammata Bobiensia*, «Studi Urbinati di storia, filosofia e letteratura», 33, 248-249.

PAOLO DE PAOLIS

LUCREZIO NEI GRAMMATICI LATINI

1. La vicenda della conoscenza e della fortuna di Lucrezio in epoca antica è stata oggetto di numerosi contributi, che hanno cercato di affrontare le varie questioni relative a una personalità della quale sono rimaste poche e incerte notizie biografiche, ma che è stato invece molto conosciuto e studiato sia dai successivi poeti latini, sia da eruditi e grammatici¹.

Quest'ultimo aspetto riveste un particolare interesse, perché Lucrezio è stato più volte preso in considerazione dalla tradizione erudita latina, che rinveniva nel suo poema particolarità linguistiche riconducibili alla lingua latina arcaica, tanto che spesso il suo nome viene accostato a quello degli *antiqui*, categoria alla quale veniva ricondotto, malgrado la sua collocazione cronologica in piena età cesariana; d'altro canto anche un altro letterato della stessa epoca come Sallustio veniva considerato nella 'quadriga' di Arusiano Messio più antico, da un punto di vista linguistico, a paragone di Cicerone, di cui era invece contemporaneo.

La valutazione di Lucrezio come poeta dai tratti linguistici arcaici emerge già in una frase del modernista Apro nel tacitano *Dialogus de oratoribus* che segnala, criticandola, l'opinione di alcuni che preferiscono Lucrezio a Virgilio². Ma è nel II sec. d.C. che Lucrezio viene maggiormente valorizzato proprio per il colorito arcaico della sua lingua: Gellio segnala la ripresa di un termine lucreziano in Virgilio³ e lo utilizza come *auctoritas* linguistica in vari casi, per confermare la correttezza di un uso linguistico di Sallustio criticato da Asinio Pollione⁴ o per

¹ Non è questa la sede per ripercorrere vicende così complesse; mi limito perciò a richiamare qualche lavoro più recente nel quale è possibile trovare sintesi e riferimenti bibliografici: Hardie 2008; Piazzini 2009, 23-71; Hardie 2010; Gatzemeier 2013; Mazzini 2014; Beretta 2015, 100-113; Solaro 2019; Hardie 2020.

² Tac. *dial.* 23.2 *sed vobis utique versantur ante oculos isti qui Lucilium pro Horatio et Lucretium pro Vergilium legunt*, su cui vd. Gatzemeier 2013, 103-105.

³ Gell. 1.21.5-7 '[...] *Non enim primus finxit hoc verbum Vergilius insolenter, sed in carminibus Lucreti invento usus est non aspernatus auctoritatem poetae ingenio et facundia praecellentis*'. *Verba ex IV Lucreti haec sunt: "dilutaque contra / cum tuimur misceri absinthia, tangit amaror"* [Lucr. 4.223-224]. *Non verba autem sola, sed versus prope totos et locos quoque Lucreti plurimos sectatum esse Vergilium videmus*.

⁴ Vd. Gell. 10.26.9 *Appetitas porro huiuscemodi translationes habitasque esse pro honestamentis orationis Lucretius quoque testimonium in hac eadem voce dicit. In quarto enim libro clamorem per arterias et per fauces 'gradientem' dicit, quod est nimio confidentius, quam illud de navibus Sallustianum. Versus Lucreti hi sunt: "praeterea radit vox fauces saepe, facitque / asperiora foras gradiens arteria clamor"* [Lucr. 4.528-529].

questioni relative al genere di un sostantivo⁵.

Proprio da questa valutazione di Lucrezio come testimone di uno stadio più antico della lingua latina deriva la tipologia delle citazioni lucreziane nei grammatici latini, che lo accostano spesso agli *antiqui* e collocano gli esempi tratti dal *De rerum natura* insieme alle citazioni di autori arcaici o comunque anteriori.

Questa associazione con le forme linguistiche della Latinità più antica guida i grammatici nella selezione dei versi da citare nelle loro trattazioni. In questa sede non è ovviamente possibile effettuare una analisi completa delle numerose citazioni che troviamo nei testi raccolti nella silloge di Keil (oltre un centinaio)⁶. Mi limiterò quindi a raccogliere alcuni esempi, distinti per tipologia⁷, che mostrano come Lucrezio non venga infatti utilizzato come modello linguistico, ma piuttosto come testimone autorevole di particolarità linguistiche da tramandare come preziosismi e usi singolari, con quel gusto per la singolarità che caratterizza buona parte della tradizione grammaticale latina⁸. Oltre alle particolarità lessicali e morfologiche, vi sono anche citazioni con esemplificazioni metriche e prosodiche (delle quali non mi occuperò in questa sede).

2. Il numero più ampio di citazioni riguarda problemi di natura morfologica, prime fra tutte le questioni legate al genere, che tanto hanno impegnato i grammatici latini⁹. Versi lucreziani vengono spesso introdotti proprio nell'ambito di discussioni relative al genere incerto di parole latine, come possiamo vedere da una breve selezione di casi raccolti di seguito¹⁰.

2.1. *Vomer*

ANON. *De nominibus dubiis*, p. 41, 11 Spangenberg Yanes [= *GL* V 593.9-10]

VOMER gen. mas., ut Lucritius: “decrescit vomer in arvis” [Lucr. 1.314]¹¹.

La presenza del frammento lucreziano nell'anonimo *De dubiis nominibus* faceva supporre a Hoeltermann¹² che la fonte di questo lemma fosse il *De dubiis generibus* di Flavio Capro, un'opera che effettivamente è sullo sfondo di molto materiale sulle questioni di genere che

⁵ Vd. Gell. 13.21 *Lucretius aequae auribus inserviens 'funem' feminino genere appellavit in hisce versibus: "haut, <ut> opinor; enim mortalia saecula superne / aurea de caelo demisit funis in arva"*, [Lucr. 2.1153-1154] *cum dicere usitatius manente numero posset: / "aureus e caelo demisit funis in arva"*. Alla fortuna di Lucrezio nell'epoca del cosiddetto arcaismo dedica un intero capitolo Gatzemeier 2013, 127-179; vd. anche Poignault 1999.

⁶ Vd. *GL* VII.607-608, elenco delle citazioni di Lucrezio nei sette volumi dei *Grammatici Latini*, non privo peraltro di qualche svista. Nel commento virgiliano di Servio, Lucrezio è citato 44 volte (vd. Deschamps 1999, 200).

⁷ La tipologia delle citazioni di Lucrezio nel commento di Servio a Virgilio è stata esaminata da Deschamps 1999, attenta soprattutto agli aspetti linguistici e, in minor misura, concettuali; dal punto di vista della percezione filosofica del pensiero lucreziano in Servio è invece importante Delvigo 2011.

⁸ Collart 1972, 236 li definiva, pur se in un contesto dedicato alle liste di errori che si trovano in alcuni trattati tardoantichi, «gourmands d'exceptions, de mots inhabituels, des flexions bizarres, de tours ambigus», riconducendo questo atteggiamento dei grammatici latini e del mondo latino in generale a «leur esprit processif [...] leur goût de la causistique et de la *causa*» (*ibid.* 233-234).

⁹ Sulla problematica del genere nei grammatici latini vd. il lavoro complessivo di Corbeill 2015; contributi specifici in González-Luis 1991, 1992, 1997; Corbeill 2008; Pavese 2013, cap. I; Rosellini 2019.

¹⁰ La selezione è stata effettuata nelle opere pubblicate nei *Grammatici Latini* [*GL*] di H. Keil e nel commento virgiliano di Servio.

¹¹ Sull'inserimento della citazione lucreziana nell'Anonimo cf. Spangenberg Yanes 2020, 454-455.

¹² Hoeltermann 1913, 35.

troviamo nelle grammatiche più tarde, a partire dall'abbondante uso che ne fece Prisciano.

2.2. *Grex*

CARISIO p. 118.2-3 Barwick [= *GL* I 30-31] *quamquam Lucretius in II "buceras greges"*
[Lucr. 2.662] femminile genere dixit.

Lachmann corregge il testo del codice principale di Carisio, il Neap. IV A 8, che reca la lezione, evidentemente corrotta, *lucilius in II ducere has greges*, che mostra la confusione fra i nomi di Lucilio e Lucrezio, generata da un'errata scioglimento dell'abbreviazione *Luc.*, di cui avremo modo di parlare più avanti.

2.3. *Caelum*

POMPEO, *GL* V 162.31-163.1 'Caelum' numero singulari generis neutri est, in plurali masculini: 'hoc caelum' dicimus et 'hi caeli';
"quis totidem vertat caelos" [Lucr. 2.1097]
Lucretius dixit.

SERVIO, *GL* IV 431.31-33 'Caelum' in numero singulari generis neutri est, in numero autem plurali generis masculini: habemus enim in Lucretio
"quis totidem vertit caelos" [Lucr. 2.1097].

SACERDOTE, *GL* VI 450.11-12 per genera nominum, ac si dicas 'hic caelus' pro 'hoc caelum', quamvis Lucretius "caelos" dicit [Lucr. 2.1097].

NONIO MARCELLO p. 197.2-4 Mercier [= p. 289 Lindsay] CAELUM neutro. Masculino Lucretius
"quis pariter caelos omnis convertere et omnis ignibus aetheriis terras suffeire feracis?".

La tradizione diretta lucreziana ha un testo in realtà piuttosto diverso, *quis pariter caelos omnis convertere*, mentre Pompeo e Servio offrono una versione alquanto rimaneggiata (con la lieve differenza *vertit / vertat*), a differenza di Nonio Marcello, che invece cita in forma più ampia, aggiungendo anche il verso 1098. Per la convergenza fra Pompeo e Servio, ci troviamo molto probabilmente di fronte ad uno di quei casi in cui Pompeo è debitore di Servio, come è stato da tempo dimostrato¹³. Se Servio è la fonte di Pompeo, resta da chiedersi se l'alterazione del testo lucreziano possa risalire a Servio o alla sua fonte. La coincidenza della medesima citazione in Nonio Marcello, potrebbe far pensare che anche in questo caso la discussione sul genere di *caelum* fosse presente in Capro, come si chiede molto dubitosamente Hoeltermann.¹⁴ Sembra però difficile che Capro citasse Lucrezio in forma scorretta, visto che Nonio invece lo cita senza alterazioni. Se Capro è la fonte sia di Nonio che di Servio, bisognerebbe pensare che Servio,

¹³ Per un sintetico riassunto della questione vd. Zago 2017, I, XCV-XCVI.

¹⁴ Vd. Hoeltermann 1913, 35-36; pur essendo convinto che Capro avesse ben presente l'opera di Lucrezio, in questo caso lo studioso tedesco si mantiene piuttosto prudente, vd. *ibid.* 36: «Et quamquam non dubium esse puto, quin etiam maior numerus exemplorum Lucretianorum ad Caprum auctorem redeat, tamen mitto eos ut incertos». La forma scorretta della citazione, che potrebbe risalire a un errore di Servio, fa però dubitare che Capro possa essere la fonte diretta, senza escludere che egli potesse comunque aver ricordato il *caelos* lucreziano in maniera generica, come fa Sacerdote. La dipendenza di Nonio da Capro viene sostenuta anche da Strzelecki 1936 (sulla citazione lucreziana vd. in particolare p. 17).

pur partendo da Capro, citasse frettolosamente il verso di Lucrezio, alterandolo sensibilmente, e che questa forma sia poi passata a Pompeo. Se invece non si accetta l'idea che Servio stia utilizzando Capro, la citazione potrebbe essere stata introdotta da Servio con un errore di natura mnemonica; questa seconda possibilità sembra però poco probabile, in quanto la coincidenza della discussione sul genere di *caelum* anche in Nonio, con la stessa citazione lucreziana, porta più a supporre che fra i due ci sia una fonte comune, che non potrebbe essere altri che Capro.

2.4. *Uber*

PRISCIANO, *GL* II 152.13-17 'degener', 'uber' – ὁ εὐθαλῆς καὶ ἡ εὐθαλῆς καὶ τὸ εὐθαλές, Lucretius in VI:

“sequitur gravis imber et uber” [Lucr. 6.290].

Cato in II *Originum*: “itaque res uber fuit, antequam legiones” – [orig. fr. 66 Peter]¹⁵.

2.5. *Silex*

SERVIO, *Aen.* 8.233 STABAT ACUTA SILEX paene omnes ‘hunc silicem’ dixerunt: nam et Varro et Lucretius [Lucr. 1.571 *validi silices*; 2.449 *validi silices*; 5.313 *avolsos silices*] ita dicunt.

Il verso è citato in numerose opere grammaticali tardoantiche e altomedievali ed è uno degli esempi canonici della problematica relativa ai *nomina incerti generis*¹⁶.

2.6. *Vepres*

SERVIO DAN. *georg.* 3.444 VEPRES ‘vepres’ hic masculino genere; at Lucretius feminino dixit, ut

“illorum spoliis vepres volitantibus auctas” [Lucr. 4.63].

3. Un'altra incertezza oggetto di discussione è legata al numero, e anche in questo caso Lucrezio fornisce materiale al dibattito.

3.1. *Aera*

CARISIO, p. 154, 28 - 155, 3 Barwick 1964 [= *GL* I 120.33-121.5] ‘Aeribus’ Lucretius II, “pulsabant aeribus aera” [Lucr. 2.637],

cum in his nominibus hoc quoque nomen esse videatur, quae singulari quidem numero per omnes casus eunt, plurali non nisi per nominativum et accusativum et vocativum tantum, ut ‘iura’ ‘maria’ ‘rura’ ‘aera’: Cato, ut plura aera equestria fiant “aeribus equestribus de duobus milibus a CC” [Cato *ORF*² p. 86].

CARISIO, p. 119.1-6 Barwick 1964 [= *GL* I 93.18-23] Alia autem singulariter quidem per omnes casus declinantur, sed pluraliter nominativo tantum et accusativo et vocativo, ut ‘maria’ ‘rura’ ‘aera’ ‘iura’; quamvis Cato *Originum* VII [Cato fr. 116 Peter] genetivo casu dixerit “iurum legumque cultores”, et Lucretius secundo

“pulsabant aeribus aera” [Lucr. 2.637].

¹⁵ Per le parti collocate fra lineette vd. Hertz, *GL* II, praef. p. XXVIII.

¹⁶ Vd. l'ampia discussione in Zago 2017, I, 215-222, con una tabella che raccoglie tutti i passi dei grammatici che si occupano della questione (p. 219); vd. anche l'apparato di Deufert a Lucr. 1.219.

3.2. *Vis*

CATHOLICA PROBI, GL IV 19.20-24 Nominativo plurali ‘ves’ producto faciunt, ‘hae naves’, excepto uno, quod facit ‘res’ nominativo plurali, ‘haec vis huius vis hae vires’. Lucretius tamen numero plurali ‘hae vis’ et ‘has vis’ [Lucr. 2.586, 3.265], ut sit nomen ‘vires’ numero semper plurali et ‘hae vis has vis o vis’, casus habens in numero plurali tres.

CATHOLICA PROBI, GL IV 31.1-2 ‘haec vis huius vis’ et pluralis ‘hae vis’, sicut Lucretius [Lucr. 2.586; 3.265] et Varro [fr. 253 Funaioli = 17 Goetz – Schoell]: nam ‘hae vires’ numero semper plurali declinantur.

PRISCIANO, *GL II 249.8-14* Excipitur ‘hic glis gliris’, quod pro ‘t’ ‘r’ habuit, et ‘haec vis huius vis’, cuius plurale similiter ‘vis’ tam Lucretius quam Sallustius protulerunt. Lucretius in II:

“Sed quam multarum rerum vis possidet in se
atque potestates” [Lucr. 2.586-587].

Sallustius in III *historiarum*, “male iam adsuetum ad omnium vis controversiarum” [fr. 17 Maurenbrecher].

4. Un’altra categoria di citazioni lucreziane viene introdotta a proposito della flessione nominale e anche di questa riporto di seguito qualche esempio.

4.1. *Virus*

SERVIO, *GL IV 432.26-28* ‘Virus’ generis neutri est et declinatur quem ad modum ‘doctus’, ‘hoc virus huius viri’: legimus enim apud Lucretium
“tetri primordia viri” [Lucr. 2.476].

CLEDONIO, *GL V 42.27-30* Singularia generis neutri, ut ‘pus’ ‘virus’: superfluum est in hac re numerum quaerere, quia indeclinabile est; sed tamen legimus apud Lucretium
“tetri primordia viri” [Lucr. 2.476].

PRISCIANO, *part. p. 97.19-21* Passalacqua [= *GL III 493.13-15*] excipitur ‘pus’ indeclinabile et ‘virus’ quod Lucretius secundae posuit declinationis
“diri primordia viri” [Lucr. 2.476].

PRISCIANO, *GL II 275.2-7* Excipitur ‘virus’, quod quidam indeclinabile, quidam secundae declinationis esse voluerunt secundum Lucretium, qui sic prolulit:

“Liquit enim supera taetri vestigia viri” [Lucr. 2.476].

Idem:

“Conctoctosque suo contractans perdere viro” [Lucr. 2.853].

SERVIO, *georg. 1.129* Antiqui ‘huius viri’ dicebant: Lucretius
“taetri primordia viri” [Lucr. 2.476].

4.2. *Genitivo in -ai*

CONSENZIO, *De barbarismis et metaplasmis*, p. 6, 14-17 Niedermann [= *GL V 389.13-16*] Diaeresis est, cum una syllaba in duas dividitur, ut Virgilius
“aquai fumidus” [Verg. *Aen.* 7.464-465]

pro ‘aquae’ et

“pictai vestis” [Verg. *Aen.* 9.26]

pro ‘pictae’, Lucretius

“Triviai virginis aram”
pro ‘Triviae’ [Lucr. 1.84].

PRISCIANO, *GL* II 285.7-11 Lucretius in I:

“Effice ut interea fera moenera militiai” [Lucr. 1.29].

Idem in eodem:

“Aulide quo pacto Triviai virginis aram

Iphianassai turparunt sanguine foede” [Lucr. 1.84-85].

Consenzio e Prisciano citano i versi lucreziani (la citazione di 1.84 è comune a entrambi) per esemplificare la scansione bisillabica della desinenza del genitivo della I in *-ai*, che Prisciano afferma essere tipico dei *veteres Romanorum poetae* [*GL* II 284.20-21], ma di cui fornisce, oltre alle due citazioni lucreziane, esempi di Virgilio (*Aen.* 3.354 e 9.26¹⁷) e Cicerone, *Aratea*, fr. 33.5 e 52.57 Traglia = XV 5 e XXXIII 57 Soubiran, quindi di poesia non arcaica. Consenzio, che cita anche lui *Aen.* 9.26 insieme al verso lucreziano, colloca invece la citazione all’interno della sezione dei metaplasmii che esamina la dieresi e l’episinalefe, in un contesto quindi diverso da quello di Prisciano. Malgrado la presenza di due citazioni comuni, i due contesti non sembrano autorizzare l’ipotesi di una fonte comune, anche perché Prisciano si sta probabilmente avvalendo di proprie schedature, come appare dalla citazione degli *Aratea*, un testo poco citato dai grammatici che invece Prisciano menziona con una discreta frequenza.

5. Lucrezio viene chiamato in causa anche per questioni ortografiche, come appare dall’esempio seguente tratto dal *De orthographia* di Terenzio Scauro, p. 43.3-10 Biddau [= *GL* VII 25.1-7].

‘Artibus’ autem et ‘artubus’ quidam variaverunt, et per ‘i’ quidem dativo et ablativo plurali scribi putaverunt quotiens ab ‘arte’ dicerent, ut sit ‘ars artis artibus’; ‘artubus’ autem per ‘u’, quotiens ab eo quod essent ‘artus’, unde apud Lucretium legitur:

“hinc nova proles

artubus infirmis teneras lasciva per herbas

l(udit) l(acte) m(ero) m(entes) p(erculsa) n(ovellas)” [Lucr. 1.259-261].

La citazione lucreziana viene introdotta da Scauro nell’ambito della discussione fonetica relativa all’alternanza fra i suoni ‘i’ e ‘u’; il grammatico ricorda l’opinione di *quidam* che distinguono fra III e IV declinazione, usando *artibus* per il dativo e ablativo plurale di *ars* e *artubus* per gli analoghi casi di *artus*, ma ritiene invece, come è suo principio di ordine generale, che la pronuncia debba prevalere sulla distinzione grafica¹⁸. Va notato che la forma prevalente in Lucrezio sembra essere *artubus*¹⁹, anche se in un caso le edizioni moderne oscillano fra *artubus* e *artibus*²⁰. Scauro fa quindi riferimento all’autore che maggiormente usava questa grafia, che peraltro dovrebbe risalire alla forma originale della flessione dei sostantivi della quarta con vocale tematica in *-u*²¹.

¹⁷ *Aen.* 9.26 è citato per *pictai* da numerosi grammatici e anche in Prisciano compare in altri due luoghi, *GL* II 37.19-20, e *GL* III 221.17-18, in contesti diversi. Le numerose occorrenze del verso in autori grammaticali, legate a differenti contesti dottrinari, sono analizzate in Scappaticcio 2015, 136-141.

¹⁸ Vd. il commento di Biddau 2009, 191-193.

¹⁹ Oltre al passo in questione vd. anche Lucr. 3.7, 620, 644, 4.632.

²⁰ Lucr. 5.1077: Bailey mette a testo *artubus*, mentre troviamo *artibus* nell’edizione di Deufert 2019, che peraltro inverte il verso con il 1076. Per le forme in *-ibus* di *artus* vd. *ThL* 2.711.57-71.

²¹ La questione non è comunque semplice, perché già in epoca antica sembrano attestare le forme in *-ibus*, vd.

6. Meno frequenti sono invece le menzioni di Lucrezio collegate alla natura letteraria del suo poema e della sua classificazione nell'ambito dei generi poetici: le uniche occorrenze sembrano ricorrere in Diomede, *GL I* 482.20-23 e 483.1-3.

Exegeticum est vel enarrativum in quo poeta ipse loquitur sine ullius personae interlocutione, ut se habent tres georgici et prima pars quarti, item Lucreti carmina et cetera his similia [...]. Didascalice est qua comprehenditur philosophia Empedoclis et Lucreti, item astrologia, ut phaenomena Aratu et Ciceronis, et georgica Vergilii et his similia²².

Una indiretta conferma del collegamento che veniva istituito fra Lucrezio e la poesia latina arcaica ci viene anche dal fatto che spesso vengono attribuiti a Lucrezio versi di autori arcaici, in primo luogo Lucilio, con una confusione che però non è facile stabilire se sia dovuta al grammatico o a errori della tradizione manoscritta indotta da fraintendimenti dell'abbreviazione *Luc.*, che poteva essere sciolta erroneamente in *Lucretius* invece che in *Lucilius*²³. In ogni caso l'erronea attribuzione a Lucrezio di versi luciliani poteva essere favorita dal fatto che non veniva percepita una sostanziale incompatibilità linguistica fra i due poeti, specie se la confusione si verificava nel grammatico e non nella sua tradizione manoscritta.

La possibilità di attribuire a Lucrezio versi che non trovano corrispondenza nella tradizione diretta, considerandoli frammenti di parti perdute dell'opera lucreziana, ha peraltro generato un ampio dibattito, con posizioni anche molto distanti fra chi li considera nel complesso spuri e chi invece tende ad accettarli in blocco²⁴, con scelte intermedie che valutano caso per caso, accettandone solo una parte come autentici²⁵.

Se analizziamo questi frammenti, a partire da quelli registrati nell'edizione di Deufert e distinti fra lucreziani, incerti e spuri, ci troviamo in effetti di fronte a una situazione molto diversificata. In alcuni casi è effettivamente molto difficile pensare a un'attribuzione lucreziana, come per il fr. 3**, *Priverno Oufentina venit fluvioque Oufente*, tramandato da Festo, p. 212.7-11 Lindsay.

Oufentinae tribus initio causa fuit nomen fluminis Oufens, quod est in agro Privernate mare intra et Tarracinam. Lucilius "Priverno Oufentina venit fluvioque Oufente".

Già la filologia cinquecentesca riconduceva il frammento a Lucilio: Lindsay accetta infatti la congettura *Lucilius*, da lui attribuita allo Scaligero²⁶, contro la lezione del codice Farnesiano

Meiser 2006, § 99.6, che ricorda un'antica iscrizione campana: *CIL I* 398 *Q. Lainio Q. f. praefectos pro trebibus fecit*.

²² A una fonte comune a Diomede attinge anche [Dositeo], *GL VII* 428.9-11 *aut enarrativum, quod Graeci exegeticum vel apaggelicon appellant, in quo poeta ipse loquitur sine ullius personae interlocutione, ut se habent tres libri georgici et pars prima quarti, item Lucretii carmina*, e la stessa classificazione finisce poi anche in Beda, p. 140.14-17 Kendall [= *GL VII* 259.25-27] *exegeticum est vel enarrativum in quo poeta ipse loquitur sine ullius interpositione personae, ut se habent tres libri Georgici toti et prima pars quarti, item Lucretii carmina et his similia*.

²³ Sulla confusione fra i nomi di Lucrezio, Lucilio e Lucano cfr. Butterfield 2013, 110 n. 168, con bibliografia e specifiche osservazioni sul caso di Lucrezio.

²⁴ Pascal 1906 era convinto del fatto che fosse a noi giunta una redazione molto lacunosa del *De rerum natura* e tendeva quindi a dare un certo credito ai frammenti tramandati dai grammatici che non trovavano corrispondenza nella tradizione diretta. Molto più cauta la posizione di Pizzani 1959, 91-129, e ancora più negativa quella di Butterfield 2013, 101-135, che tende a giudicare spuri quasi tutti i frammenti lucreziani tramandati dai grammatici.

²⁵ La questione è riassunta nella prefazione della recente edizione di Deufert 2019, XXXIII; l'editore teubneriano assume una posizione piuttosto cauta: dei 24 frammenti da lui raccolti in fondo alla sua edizione, solo 6 sono attribuiti con certezza a Lucrezio, mentre 11 sono i frammenti a suo avviso sicuramente spuri (segnalati da un doppio asterisco) e 8 quelli dubbi (segnalati con un asterisco).

²⁶ La congettura era stata in realtà già proposta da Denis Lambin nella *Vita Lucreti* premessa alla sua edizione, *T. Lucreti Cari De rerum natura libri VI*, Lutetiae, apud Ioannem Benenatum, 1570, vd. Solaro 2000, 85, 441-443: «Sic apud Festum legitur vulgo in "Oufentinae tribus. Lucretius: Priverno Oufentinae venit" etc. Legendum: "Lucilius: Pri-

Lucretius, e il verso viene effettivamente attribuito a Lucilio (fr. 1260 Marx) nelle edizioni luciliane.

Anche il fr. 14** Deufert, tramandato da ‘Valerio Probo’, *De nomine*, p. 69.10-12 Passalacqua 1984 [= *GL IV* 212.10-13] ha poche probabilità di risalire a Lucrezio.

‘Nasus hic’ an ‘hoc nasum’? Antiqui neutraliter dicebant: itaque Lucretius
“nasum diductus quam pandius paulo vellem”

[Lucil. *dub.* 942 Marx 1904; Lucr. fr. spur. 14** Deufert].

Qui nunc masculino genere dicitur. Nam Cicero “nasus itaque, qui diductus est, quasi murus oculis iniectus esse videatur” [Cic. *nat. deor.* 2.143].

La questione del genere di *nasus* compare anche in Nonio Marcello, p. 215.2-5 Mercier [= p. 317.2-5 Lindsay] con riferimento a due frammenti di Lucilio.

NASUS masculini. Neutri. Lucilius lib. VII

“Queis oculis non sunt neque nasum et qualia † sunt” [fr. 267 Marx].

Idem lib. XXII :

“Nasum rectiu’ nunc homini est suraene pedes?” [fr. 582 Marx].

Anche l’anonimo *De dubiis nominibus* p. 26.15 Spangenberg Yanes [= *GL V* 584.24] cita un altro frammento luciliano, sempre considerando il sostantivo di genere neutro.

NASUM Gen. ni., ut Lucilius: “nasum hoc corpusque scutum” [fr. 935 Marx].

Esiste dunque un’ampia tradizione grammaticale che cita versi di Lucilio a proposito del genere di *nasus*, e sembra quindi che anche il frammento di ‘Valerio Probo’ debba fare riferimento a Lucilio. In questo caso però sorge il legittimo dubbio che l’errore vada attribuito al copista che potrebbe aver frainteso una abbreviazione: Lucrezio verrebbe infatti ascritto alla categoria degli *antiqui*, contrapposta all’uso più moderno attestato da Cicerone, e pare essere difficile pensare che l’anonimo autore considerasse Lucrezio autore antico, anche se, come abbiamo visto, la sua lingua è sentita vicina a quella dei *veteres*, il che però non autorizza a pensare che potesse essere considerato come appartenente a un’epoca diversa da quella di Cicerone. In questo caso quindi va presa in considerazione l’ipotesi di correggere il testo del *De nomine*, introducendo *Lucilius* al posto di *Lucretius*.

Un altro esempio complesso è quello del sostantivo *vappo*, attribuito a Lucrezio dai *Catholica Probi*, *GL IV* 10.30-32, sul quale Deufert assume un atteggiamento più dubbioso.

‘po’ syllaba terminata producuntur, ‘vappo vaponis’: animal est volans, quod vulgo
‘animas’ vocant; lectum est apud Lucretium, hos “vappones” [fr. 12* Deufert].

Il frammento era stato già attribuito a Lucilio [fr. 1358 Marx] nella *Vita Lucreti* premessa all’edizione di Hubert van Giffen²⁷. È stata però supposta da Lindemann²⁸ una confusione

verno Oufentina (seu, *Ufentina*) venit, fluvioque Oufente”. Lo Scaligero aveva attribuito la citazione a Lucilio nella sua edizione del 1575 (*M. Verrii Flacci quae extant. Sex. Pompei Festi De verborum significatione libri XX et in eos Iosephi Scaligeri Iul. Caesaris filii castigationes nunc primum publicatae*, [Genavae], apud Petrum Santandreamum, 1575; l’attribuzione errata di Lindsay nasce dal fatto che nella sua prefazione all’edizione di Festo (p. XXIV) l’edizione dello Scaligero viene datata al 1565, come già faceva K.O. Müller nell’edizione lipsiense del 1839.

²⁷ *T. Lucretii Cari De rerum natura libri sex* [...] ab Oberto Gifanio Burano Iuris studioso restituti, Antverpiae, Ex Officina Christophori Plantini, 1566; vd. Solaro 2000, 65, 216-218: «Apud Probum etiam in catholicis nominum, ‘vappones’, Lucret. male est editum pro Lucilio»; Marx attribuiva invece la correzione all’edizione di F. Dousa, *C. Lucilii Suessani Auruncani [...] Satyrarum quae supersunt reliquiae*, Franciscus Iani f. Dousa collegit, disposuit, et notas addidit, Lugduni Batavorum, Ex officina Plantiniana Franciscio Raphelengii, 1597. L’inesatta attribuzione di Marx si ripercuote anche in Butterfield 2013, 111.

²⁸ Cfr. Lindemann 1831, I 109 n. 32.

con Lucr. 3.386 (*vestem nec plumas avium papposque volantes*), citato anche da Paul. Fest. p. 220.6-7 Mercier [= p. 246.6-7 Lindsay], s.v. *pappi*, e in CGL V 525.26 e 574.52, il che ha fatto supporre che *vappones* sia soltanto un errore del copista e che quindi la citazione dei *Catholica* non sia da ricondurre né a Lucilio né a un frammento di Lucrezio, ma appunto a Lucr. 3.386²⁹. Il testo dei *Catholica* è in effetti piuttosto rovinato, se pensiamo che già *animas* sembra essere un fraintendimento di *ammas*, nome che designa un uccello notturno, *amma*, identificabile con il barbagianni, che visitava nottetempo i lattanti³⁰. La confusione fra *pappos* e *vappones* potrebbe anche essere stata causata, come già pensava Pizzani, dall'accumulo di *v* nel verso lucreziano (*vestem, nec plumas avium papposque volantes*), specialmente per la contiguità di *avium* e *volantes*. I *pappi* sono, secondo l'epitome festina di Paolo Diacono³¹, *carduorum flores*, quindi una pianta, ma il grammatico potrebbe aver inteso che si trattasse di uccelli influenzato dal seguente *volantes*. In definitiva mi sembra dunque più probabile riferire la citazione dei *Catholica* a un fraintendimento di un verso lucreziano piuttosto che attribuirlo a Lucilio. Resta la difficoltà generata dalla diversa declinazione, II per *pappus* e III per *vappo*, ma non si può escludere che nella imprecisione generale di questo rinvio si sia anche generata una confusione di questo genere³².

Non manca peraltro il caso contrario, ossia l'attribuzione a Lucilio di un verso lucreziano: è il caso di Lucr. 1.186 *infantibus parvis*, che troviamo attribuito a Lucilio in Diomede, *GL* I 430.1-2.

et apud Lucilium
“infantibus parvis”³³.

Il verso lucreziano è in effetti ampiamente citato in opere grammaticali tardoantiche e alto-medievali (vd. app. Deufert *ad loc.*), ma sempre con la corretta attribuzione a Lucrezio; la presenza in Mario Vittorino di un riferimento a Lucilio nel medesimo contesto di dottrina metrica³⁴, unitamente alla citazione lucreziana correttamente attribuita in ‘Massimo Vittorino’, sempre nel medesimo contesto di Diomede e con l'evidenziazione di *infantibus parvis*³⁵, avevano portato Keil a pensare che Diomede avesse confuso i due poeti o che nella

²⁹ Così Pizzani 1959, 124-125; vd. anche Butterfield 2013, 111-112, con bibliografia. In realtà Lindemann pensava che esistesse una forma *vappo* e che l'anonimo dei *Catholica* avesse semplicemente rinviato erroneamente a Lucrezio, tanto è vero che alla fine della nota afferma «Ceterum *vappo* lexicis addendum».

³⁰ Vd. Isid. *orig.* 12.7.42 *Strix nocturna avis [...]* haec avis vulgo ‘amma’ dicitur ab amando parvulos, unde et lac praeberere fertur nascentibus; vd. anche *Lib. gloss.* p. 47 Lindsay – Mountford – Whatmough *amma: avis nocturna*; *Not. Tir.* 101, 59 *amma*. L'interpretazione di Isidoro è quindi opposta a quella di altre fonti latine, che vedono invece nella *strix* una sorta di vampiro che succhia di notte il sangue dei bambini (cf. *Ov. fast.* 6.135-136 *nocte volant puerosque petunt nutricis egentes, / et vitiant canis corpora rapta suis*).

³¹ Paul. Fest. p. 220.6-7 Mercier [= p. 246.6-7 Lindsay] *Pappi carduorum flores. Lucretius* [3.86] “*Vestem nec plumas avium papposque volantes*”.

³² Lindemann 1831, 109 n. 32, pensava che ci potessero essere per parole di questo genere oscillazioni di declinazione: «Verisimile mihi est, formas h.v. plures in usu fuisse, ita ut *pappus, pappo, vappus, vappo* dicerent».

³³ Lo stesso verso viene però correttamente attribuito a Lucrezio da [Probo], *ult. syll.*, *GL* IV 263.12-14, ‘Massimo Vittorino’, *rat. metr.*, *GL* VI 216.9-13 e Sacerdote, *GL* VI 448.8-10, mentre la citazione compare senza indicazione di autore in Donato, p. 653.11 Holtz [= *GL* IV 392.14-15], e Pompeo, *GL* V 109.14-19. Il contesto è di natura metrica e riguarda la questione della ‘s’ caduca.

³⁴ Vd. Victorin. 5.16 Mariotti [= *GL* VI 283-8] *Videtur plurimis esse quintus communium syllabarum modus, qui apud Lucilium et veteres multos est frequentatus, ut corrupta vocalis desinat in ‘s’ et excipiat ab alia consonanti vel vocali loco consonantis posita, ut est illud, “quare etiam atque etiam, ut dico, est communis uoluptas”, et item “efflantque elatis naribus lucem”. Hae syllabae pro brevibus apud veteres, pro longis vero apud omnes ponuntur.*

³⁵ ‘Max. Victorin.’ *GL* VI 216.7-13 *Nam syllabam longam positione facere possunt, si ita poeta voluerit, et brevem non producant. Quod dico huius modi est [exemplum], ut hic Lucreti versus, “nam fuerent iuvenes subito ex infantibus parvis”. Sic habetur, quasi dixerit subtracta littera ‘s’ “infantibus parvis”: hic enim ‘s’ littera interit.*

sua tradizione manoscritta fossero stati omissi i versi di Lucilio³⁶. Anche in Mario Vittorino non viene citato nessun verso di Lucilio, ma ancora Lucrezio 4.1207, e un verso, *efflantque elatis naribus lucem*, che è il risultato di una conflazione fra Enn. *ann.* fr. 606 Skutsch = fr. 600 Vahlen² *funduntque elatis naribus lucem* e Verg. *Aen.* 12.115 *Solis equi lucemque elatis naribus efflant*³⁷; il fatto che Vittorino stia trattando un uso metrico attribuito a Lucilio e ai *veteres* può in effetti far pensare che anche il verso lucreziano (4.1207) citato poco dopo, senza indicazione di autore, fosse erroneamente attribuito dal grammatico a Lucilio. L'errata attribuzione di Diomede potrebbe essere riconducibile a uno scorretto scioglimento nella sua tradizione manoscritta dell'abbreviazione *Luc.*, il che porta a prendere in considerazione la possibilità che *Lucilius* vada corretto in *Lucretius*³⁸, anche se la presenza nel modello dei codici altomedievali dell'abbreviazione *Luc.* non ci dice se Diomede citava Lucrezio o Lucilio. Non escluderei nemmeno che anche in Mario Vittorino si debba ripensare al testo tradito *Lucilius*, ipotizzando anche in questo caso un errore della tradizione manoscritta, tanto più che il verso citato poco dopo appartiene a Lucrezio.

Se la confusione più ricorrente è quella con Lucilio, generata, come si è detto, dall'abbreviazione *Luc.*, che è alla base di quasi tutti i frammenti considerati, con maggiore o minore certezza, spuri³⁹, in un solo caso viene attribuito a Lucrezio un emistichio di Lucano.

SERVIO, *georg.* 1.139 et si de carne loquebatur [*scil.* Vergilius], 'viscere' debuit dicere:
 Lucretius
 "permixtus viscere sanguis" [Lucan. 3.658],
 item ipse
 "viscus gigni sanguenque creari" [Lucr. 1.837].

In questo caso è difficile trovare la causa del fraintendimento serviano, visto che subito dopo viene citato un verso lucreziano, preceduto da *item ipse*; questo fatto esclude in primo luogo che ci sia stata una corruzione nella tradizione manoscritta serviana generata dall'errato scioglimento dell'abbreviazione *Luc.*, in quanto Servio era evidentemente convinto che entrambi i versi fossero di Lucrezio. Né pare possibile che Servio desumesse l'errore da un glossario o da una confusione generata dall'abbreviazione⁴⁰, mentre sembra a me più probabile che ci troviamo di fronte a uno dei casi di errore mnemonico, abbastanza frequenti in Servio, che avrebbe mescolato il ricordo di un verso di Lucrezio con quello di un verso di Lucano, autore peraltro a lui ben noto.

Nell'anonimo *Fragmentum de nomine et pronomine*, p. 3.2-5 Passalacqua 1984 [= *GL V* 555.3-4], viene invece attribuita a Lucrezio un'espressione enniiana.

³⁶ Cfr. *GL I* 430, *app. ad l.* 1 «Lucilii exempla in eadem re ponit Marius Victorinus [...] et una cum Lucretii versus suo auctori vindicatio Maximus Victorinus [...]». Itaque vel nomina poetarum mutavisse videtur Diomedes vel exempla Lucilii omisisse librarius»; vd. anche Mariotti 1965, 238-239.

³⁷ Vd. Jackson – Tomasco 2009, 497-501.

³⁸ Secondo l'apparato di Keil *ad l.*, il ms. di Monaco, Clm 14467 reca *Lucium*, corretto poi da una mano diversa in *Lucilium*, che è un evidente scioglimento sbagliato di *Luc.*, sigla che potrebbe quindi essere all'origine della lezione *Lucilium* / *Lucillium* degli altri due manoscritti usati da Keil, rispettivamente Par. lat. 7494 e Par. lat. 7493.

³⁹ Sono attribuiti a Lucilio 10 degli 11 frammenti che Deufert considera con certezza spuri, 3 su 8 fra quelli ritenuti dubbi.

⁴⁰ Questa la cauta ipotesi di Deschamps 1999, 215 n. 25 «Y a-t-il eu confusion dans un glossaire où les noms étaient en abrégé?». In questo caso si dovrebbe spiegare come mai la fonte glossografica confondesse Lucano e Lucrezio nel fornire passi relativi a *viscus*.

nam legimus apud Lucretium et Vergilium
 “terrai frugiferai” [Enn. *ann.* fr. 489 Vahlen² = 510 Skutsch 1985]
 pro ‘terrae frugiferae’ et
 “aulai medio” [Verg. *Aen.* 3.354]
 pro ‘aulae’.

Dobbiamo però ricordare che in Lucrezio troviamo comunque una *iunctura* analoga, proprio nei primi versi dell’inno a Venere che apre il poema (Lucr. 1.3 *quae mare navigerum, quae terras frugiferentis*), per cui l’attribuzione a Lucrezio può essere derivata da una confusione mnemonica fra il verso enniano e quello lucreziano⁴¹.

Ad Ennio sembra riferibile anche il fr. 15* Deufert, tramandato da [Probo], Verg. *ecl.* 6.31 (p. 343.8 Hagen).

Plane trinam esse mundi originem et Lucretius confitetur dicens:
 “principio maria ac terras caelumque tuere
 quorum naturam triplicem, tria corpora, Memmi
 tres species tam dissimiles, tria talia texta” [Lucr. 5.92-94]
 et alio loco
 “omnia personitus arcet, terram, mare, caelum”.

Il primo emistichio del frammento è infatti citato come enniano in Serv. auct. *Aen.* 1.31 *Ennius “qui fulmine claro omnia per sonitus arcet”* [Enn. *ann.* fr. 542-543 Vahlen² = 555-556 Skutsch 1985]⁴².

Una probabile confusione con Orazio, *carm.* 3.5.10 *anciliorum et nomis et togae*, forse nata da un passo di Carisio (p. 77.16-23 Barwick [= *GL* I 62.13-18]) in cui il verso oraziano precede una citazione da Lucr. 1.227⁴³, è invece ravvisabile in [Valerio Probo], *De nomine*, p. 63, 20-22 Passalacqua [= *GL* IV 208.25-26].

sed Lucretius metrum custodiens rationem regulae excessit, qui ait “anciliorum”, non ‘ancilium’.

7. Il materiale offerto da Lucrezio ai grammatici è dunque molto ampio e meriterebbe uno studio specifico, finalizzato anche ad indagare le modalità di circolazione della sua opera in epoca antica. In questa sede ci si è limitati a fornire pochi, limitati esempi delle modalità e delle finalità che spingono i grammatici antichi a utilizzare esemplificazioni tratte da Lucrezio. Un problema più specifico sono i versi di dubbia attribuzione lucreziana, sui quali il dibattito è ancora ampio, ma che sarebbe utile riesaminare nel loro complesso, in quanto le modalità della loro citazioni possono, come si è visto, in alcuni casi offrire indizi non solo per la loro effettiva attribuzione a Lucrezio, ma anche per comprendere se eventuali errate attribuzioni possano essere imputate al grammatico (o alle sue fonti) oppure a guasti della tradizione manoscritta.

⁴¹ La *iunctura* lucreziana riecheggia d’altronde il verso enniano, cfr. Pullig 1888, 27-28 (che però non esclude che si possa trattare di una coincidenza casuale); Taylor 2020, 179; Nethercut 2021, 93 n. 41; Mastandrea 2014, 55 considera la ripresa lucreziana un «parziale ammodernamento» dell’espressione enniana; vd. anche Goldberg 2005, p. 33 n. 32 «Lucretius’ “frugiferentis” is a metrical variant».

⁴² Una sintesi dei vari tentativi di spiegare l’errore di attribuzione nell’apparato di Deufert *ad l.*

⁴³ Questa ipotesi di Keil, *GL* IV 25 *app.*; per altre citazioni del verso oraziano vd. *app.* Deufert *ad fr.* 13*; una confusione con Lucilio è invece suggerita da Becker (vd. Keil *ibid.*).

BIBLIOGRAFIA

- Barwick C. (1964) *Flavii Sosipatri Charisii Artis grammaticae libri V*, Editio stereotypa correctior editionis prioris, addenda et corrigenda collegit et adiecit F. Kühnert, Lipsiae.
- Beretta M. (2015) *La rivoluzione culturale di Lucrezio. Filosofia e scienza nell'antica Roma*, Roma.
- Biddau F. (2008) *Q. Terentii Scauri De orthographia*, Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Hildesheim.
- Butterfield D. (2013) *The Early Textual History of Lucretius' De rerum natura*, Cambridge.
- CGL (1888-1923) *Corpus Glossariorum Latinorum*, composuit recensuit edidit G. Goetz, Lipsiae, 7 voll.
- Collart J. (1972) «*Ne dites pas ... mais dites ...*» (*Quelques remarques sur la grammaire de fautes chez les Latins*), «*Revue des Études latines*» 50, 232-246.
- Corbeill A. (2008) "Genus Quid Est?" *Roman Scholars on Grammatical Gender and Biological Sex*, «*Transactions of the American Philological Association*» 138/1, 75-105.
- (2015) *Sexing the World. Grammatical Gender and Biological Sex in Ancient Rome*, Princeton-Oxford.
- Delvigo M.L. (2011) *Servio e la poesia della scienza*, Pisa-Roma.
- Deschamps L. (1999) *Les citations du De rerum natura de Lucrece dans le commentaire de Servius à l'œuvre de Virgil*, in R. Poignault (éd.) *Présence de Lucrece*. Actes du colloque tenu à Tours (3-5 décembre 1998), Tours, 199-216.
- Deufert M. (2019) *Titus Lucretius Carus, De rerum natura Libri VI*, Berlin-Boston (BT 2028).
- Gatzemeier S. (2013) *Ut ait Lucretius. Die Lukrezrezeption in der lateinischen Prosa bis Laktanz*, Göttingen.
- GL (1855-1880) *Grammatici Latini*, ex rec. H. Keilii, Lipsiae, voll. I-VII + *Suppl.*
- Goldberg S.M. (2005) *Constructing Literature in the Roman Republic. Poetry and Its Reception*, Cambridge.
- González-Luis F. (1991) *El género gramatical en los Commentarii de Servio a Virgilio*, «*Fortunatae*» 2, 239-262.
- (1992) *Oscilaciones de género gramatical en el gramático Servio*, in E. Artigas (ed.) *Homenaje a J. Alsina*, Tarragona, II, 83-87.
- (1997) *La referencia al griego en las observaciones de los gramáticos latinos acerca del género gramatical*, «*Estudios clásicos*» 111, 27-40.
- Hardie Ph. (2008) *Lucretian Multiple Explanations and Their Reception in Latin Didactic and Epic*, in M. Beretta – F. Citti (edd.) *Lucrezio, la natura e la scienza*, Firenze, 69-96.
- (2010) *Lucretius and Later Latin Literature in Antiquity*, in S. Gillespie – Ph. Hardie (edd.) *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge, 111-127.
- (2020) *Lucretius in Late Antique Poetry: Paulinus of Nola, Claudian, Prudentius*, in Ph.R. Hardie – V. Prospero – D. Zucca (edd.) *Lucretius Poet and Philosopher. Background and Fortunes of De Rerum Natura*, Berlin-Boston, 127-142.
- Hoeltermann A. (1913) *De Flavio Capro grammatico*, Diss. Inaug. Bonnae.
- Jackson G. – Tomasco D. (2009) *Quinto Ennio Annali, V, Frammenti di collocazione incerta. Commentari*, Napoli.
- Lachmann C. (1850) *In T. Lucretii Cari De rerum natura Commentarius*, Berolini.
- Lindemann F. (1831) *Corpus grammaticorum Latinorum veterum*, tomus I, Lipsiae.
- Lindsay W.M. (1913) *Sexti Pompei Festi De verborum significatu Quae supersunt cum Pauli epitome*, Lipsiae.
- Lindsay W.-M. – Mountford J.-F. – Whatmough J. (1926) *Glossarium Ansileubi sive Librum Glossarum*, Paris.
- Mariotti I. (1967) *Marii Victorini Ars grammatica*. Introduzione, testo critico e commento, Firenze.
- Marx F. (1904) *C. Lucilii Carminum reliquiae*, vol. I, *Prolegomena Testimonia Fasti Luciliani Carminum reliquiae Indices*, Lipsiae.
- Mastandrea P. (2014) *Laudes Domini e Vestigia Ennii. Automatismi e volontarietà nel riuso dei testi*, in L. Cristante – G. Mazzoli (edd.) *Il calamo della memoria VI*, Trieste, 51-80.
- Mazzini I. (2014) *Informatica e fortuna di Lucrezio dall'Antichità al Medioevo*, «*Les Études classiques*» 82, 129-136.

- Meiser G. (2010³) *Historische Laut- und Formenlehre der lateinischen Sprache*, Darmstadt (1998¹).
- Nethercut J.S. (2021) *Ennius Noster: Lucretius and the Annales*, Oxford.
- ORF² (1955) *Oratorum Romanorum Fragmenta liberae Rei publicae*, iteratis curis recensuit collegit H. Malcovati, Aug. Taurinorum (1930¹).
- Pascal C. (1906) *Carmi perduti di Lucrezio?*, «Rivista di filologia e di istruzione classica» 34, 257-268.
- Passalacqua M. (1984) *Tre testi grammaticali bobbiesi (GL V 555-566; 634-654; IV 207-216 Keil)*, edizione critica, Roma.
- (1999) *Prisciani Caesariensis Opuscula*, edizione critica, vol. II, *Institutio de nomine et pronomine et verbo, Partitiones duodecim versuum Aeneidos principalium*, Roma.
- Pavese M.P. (2013) *Scire leges est verba tenere. Ricerche sulle competenze grammaticali dei giuristi romani*, Torino.
- Peter H. (1914²) *Historicorum Romanorum Reliquiae*, I, Lipsiae (Lipsiae 1870).
- Piazzini L. (2009) *Lucrezio. Il De rerum natura e la cultura occidentale*, Napoli.
- Pizzani U. (1959) *Il problema del testo e della composizione del De rerum natura di Lucrezio*, Roma.
- Poignault R. (1999) *Les références à Lucrèce chez Quintilien, Fronton et Aulu-Gelle*, in Id. (ed.) *Présence de Lucrèce*. Actes du colloque tenu à Tours (3-5 décembre 1998), Tours, 177-198.
- Pullig H. (1888) *Ennio quid debuerit Lucretius*, Particula I, Diss. Inaug. Halis Saxonum.
- Rosellini M. (2019) *Nomina generis dubiis in Servio*, «Rationes rerum» 14 [= A. Chahoud – M. Rosellini – E. Spangenberg Yanes (edd.) *Latin Grammarians Forum 2018-2019*], pp. 93-111.
- Scappaticcio M.Ch. (2015) *Artes grammaticae in frammenti. I testi grammaticali latini e bilingui greco-latini su papiro*. Edizione commentata, Berlin-Boston.
- Skutsch O. (1985) *The Annals of Q. Ennius*, edited with Introduction and Commentary, Oxford.
- Spangenberg Yanes E. (2020) *De nominibus dubiis cuius generis sint*, introduzione, testo critico e commento, Hildesheim.
- Solaro G. (2019) *Storia di Lucrezio*, «Commentaria classica» 6, 327-347.
- (2000) *Lucrezio. Biografie umanistiche*, Bari.
- Stryzelecki L. (1936) *De Flavio Capro Nonii auctore*, Kraków.
- Taylor B. (2020) *Lucretius and the Language of Nature*, Oxford.
- Thilo G. – Hagen H. (1881-1902) *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, vol. I (1881) *Aeneidos librorum I-V Commentarii*, vol. II (1884) *Aeneidos librorum VI-XII Commentarii*, vol. III (1887) *In Vergilii Bucolica et Georgica Commentarii*, rec. G. Thilo; vol. III fasc. II (1902) *Appendix Serviana ceteros praeter Servium et Scholia Bernensia Vergilii commentatores continens*, rec. H. Hagen, Lipsiae.
- Vahlen I. (1903²) *Ennianae Poesis reliquiae*, Lipsiae (1854¹).
- Zago A. (2017) *Pompeii Commentum in Artis Donati partem tertiam*, t. I: Introduzione, testo critico e traduzione; t. II: Note di commento, appendice e indici, Hildesheim.

FRANCESCA FLORIMBII

DA ALLAINIG A GALLIANI: PRIMI SONDAGGI SU UNA TRADUZIONE INEDITA DEL *DE RERUM NATURA**

Nel suo prezioso resoconto delle traduzioni lucreziane fra Otto e Novecento, Alessandra Magnoni tornava a parlare nel 2005 di un volgarizzamento inedito e pressoché sconosciuto del *De rerum natura*¹, composto dopo il 1721 – anno di stampa dell’edizione cominiana di Lucrezio su cui l’autore dichiarava di averlo condotto² – e per la prima volta segnalato nel 1899 da Luigi Cisorio³: una traduzione in versi, di tutti i sei libri, contenuta in un manoscritto di provenienza ignota custodito dal 1872 presso la Biblioteca Statale di Cremona (ms. 132). Non stupiva che il codice recasse uno pseudonimo – *Giovanni Allainig* – in luogo del nome del traduttore, in un momento in cui l’espressione libera della dottrina epicurea si scontrava con un rigido e diffuso clima di censura: lo stesso che anni prima aveva accolto, fra polemiche e critiche, la traduzione del *De rerum natura* di Alessandro Marchetti – uscita postuma nel 1717 –⁴.

Sono quindi diversi gli enigmi che ci troviamo a dover sciogliere su questo testo: a cominciare dal nome del tutto improbabile dell’autore, da sostituire con quello di chi si celava dietro lo pseudonimo adottato; per proseguire con una più circostanziata datazione del testo e un’ipotesi su natura della traduzione e intenzioni che l’hanno guidata.

Anzitutto quindi l’identità del traduttore, muovendo, da un lato, dalla verosimile soluzione dell’anagramma *Allainig-Galliani*, già proposta da mano ignota (e fatta seguire da un punto

* Al Maestro, al Professore, all’Amico del cui giudizio non si può fare a meno.

¹ Magnoni 2005, 425-426.

² Nell’*Avvertimento* per il Lettore – posto in calce all’*Indice delle Questioni, e delle cose più insigni, Che in ciascuno de’ Libri di Tito Lucrezio Caro si contengono* (pp. 1-22, secondo una numerazione diversa da quella del volgarizzamento), su carta non numerata – l’autore dichiarava di aver svolto il lavoro di traduzione sulla prima edizione padovana del poema, pubblicata dall’editore Comino: si tratta di *Titi Lucretii Cari De rerum natura libri VI*, Patavii, excudebat Josephus Cominus, 1721.

³ Cisorio 1899.

⁴ La traduzione lucreziana, in endecasillabi sciolti, di Alessandro Marchetti fu posta all’indice l’anno dopo della sua pubblicazione (cf. Piazzì 2009, 124-125). E questo nonostante la *Protesta del traduttore*: «Sappi però ch’io talmente aborrisco gli empî suoi [di Lucrezio] dogmi intorno all’anima umana ed al sommo Iddio, sì fattamente gli detesto, che per difesa de’ lor contrari sarei prontissimo, ogni qual volta il bisogno ciò richiedesse, non solo ad impiegare tutto l’ingegno e le forze mie ma anco a spargere tutto il mio sangue; avvenga che io mi pregi veramente d’esser filosofo, ma più mi glorii d’esser cristiano» (cito dalla ristampa curata da Giosue Carducci, per i tipi di Barbèra, nel 1864: 5-6).

interrogativo) a margine del titolo del volgarizzamento, a c. 1 del codice di Cremona che lo conserva⁵; dall'altro, dalla comprovata attività del traduttore negli anni Venti del Settecento. Ma chi era Giovanni Galliani?

Alcuni rapidi cenni attorno a un Giovanni Battista Galliani sono raccolti da Giuseppe Vedova, nel primo volume della sua *Biografia degli scrittori padovani* (Padova, Minerva, 1832, 442), nel quale lo studioso parla di un Galliani padovano, «dottore di leggi», che «amò trattar componimenti drammatici», vissuto «sul tramontare del XVII al sorgere del XVIII secolo», e autore di un «dramma o azione tragica» dal titolo *Arsinoe*, apparso a suo dire, per la prima volta, a Bologna nel 1714, ma in realtà circolante sin dall'anno precedente in un'edizione di Parma (per i tipi di Rossetti). Le poche note di Vedova rimandano a un *Saggio storico intorno alla condizione di Este [...]* (Venezia, Pavini, 1745), dove l'autore, Antonio Angelieri (i.e. Paolo Vagenti), precisa in maniera indiretta l'origine atestina dello stesso Galliani. Scrive infatti a p. 127: «nell'aversi qui detto padovano, serve l'avviso ingiunto alla persona del P. Giuseppe Bellini»; e a p. 125, su Bellini: «in quanto poi al chiamarsi padovano, ciò deve intendersi in ordine alla provincia; ché peraltro fuor d'ogni dubbio egli è stato da Este, e suo padre nel foro di Este ottenne il primo luogo degli avvocati»⁶. Non è poi da escludere, ancora una volta per il tramite di Angelieri («Egli è un anno, ch'è mancato di vita, e con lui la sua Casa»: 127), l'eventualità di collocare la morte di Giovanni Battista Galliani fra il 1743 e il 1744, uno o due anni prima cioè della stesura del *Saggio*, pubblicato come si è detto da Angelieri nel 1745 – anche se l'ipotesi non è comprovata dai *Libri dei morti* padovani conservati presso l'Archivio di Stato di Padova⁷.

Sulla base di questa prima, incerta, ricostruzione ma muovendo dalle poche indicazioni reperite grazie ai due biografi, ho avviato una ricerca nel fondo *Estimi* dell'Archivio di Stato di Padova. Ho così individuato due polizze seicentesche di un certo Galiano Galiani o Galliani e di suo fratello Giovanni Battista, entrambe relative ad alcuni beni posseduti dai fratelli sul territorio d'Este. La prima delle due polizze è datata 5 dicembre 1667 e così intestata: «Polizza delli beni che al presente posediamo noi Galiano et Gio. Batista fratelli Galliani del quondam Bartolomio di questa tera di Este»⁸: a riprova quanto meno della presenza a Este del cognome Galliani nella seconda metà del Seicento. Il Galliani giurista e drammaturgo ne potrebbe essere stato un discendente diretto.

Obbligati, quindi, i passi successivi: da un lato, verificare le registrazioni di battesimo, di matrimonio e di morte presso l'Archivio Storico Diocesano di Padova e gli archivi parrocchiali di Este – in particolare quello del Duomo di Santa Tecla e quello della Chiesa di Santa

⁵ Nessuna traccia, ovviamente, nei dizionari di opere anonime e pseudonimi, in cui Allainig non è mai citato (in particolare, nel *Dizionario di opere anonime e pseudonime di scrittori italiani, o come che sia aventi relazione all'Italia*, di Gaetano Melzi, Milano, Pirola, pubblicato fra il 1848 e il 1859, in 3 voll.; nel *Dizionario di opere anonime e pseudonime in supplemento a quello di Gaetano Melzi*, di Giambattista Passano, stampato ad Ancona da Morelli nel 1887; e nel volume di *Anonimi e pseudonimi italiani. Supplemento al Melzi e al Passano*, di Emanuele Rocco, apparso a Napoli per i tipi di Chiurazzi nel 1888).

⁶ Non hanno fornito indicazioni ulteriori il catalogo generale della Sezione Storica della Biblioteca Civica di Padova, né alcune fonti editte della storia di Este, di Padova e della sua Università nel 1770: dagli annosi, ma sempre utili studi di Antonio Ciscato (*Storia di Este dalle origini al 1899*, Bologna, Atesa, 1976, ma rist. anast. 1889); e di Antonio Favaro (*Saggio di bibliografia dello studio di Padova: 1500-1920*. Contributo della R. Deputazione Veneta di Storia Patria alla Celebrazione del VII Centenario della Università, Venezia, Premiate Officine Grafiche Ferrari, 1922); passando per la puntuale ricostruzione storica di Attilio Simioni (*Storia di Padova dalle origini alla fine del secolo XVIII*, Padova, Randi, 1968); sino ai più recenti contributi curati da Piero Del Negro (*L'Università di Padova: otto secoli di storia*, Padova, Signum Padova Editrice, 2001); e da Sandra Casellato e Luciana Sitran Rea (*Professori e scienziati a Padova nel Settecento*, Treviso, Antilia, 2002).

⁷ Padova, Archivio di Stato, *Sanità*, reg. 459, indice alfabetico dei morti 1738-1758.

⁸ Ivi, *Estimi, Estimo 1668, Territorio (1668-1789), Polizze originali*, vol. 191 (vecchio 58): polizze nn. 78 e 79.

Maria delle Grazie – nell'intento di individuare la data di nascita del Galliani autore del dramma; dall'altro, ricercare sue notizie biografiche fra le matricole degli studenti dello Studio patavino, conservate presso l'Archivio Storico dell'Università di Padova.

Se nei registri Diocesano di Padova e delle parrocchie storiche di Este non si conservano tracce di un Giovanni (o Giovanni Battista) Galliani, alcune notizie sul personaggio si ricavano invece dall'Archivio Storico dell'Università di Padova. Il ms. 160 ha infatti consentito di ricostruire il percorso di laurea *in utroque iure* di un Giovanni Battista Galliani, svolto presso il Sacro Collegio giurista. In particolare, a c. 180v è testimoniata la *praesentatio* di Galliani – qui detto *Estensis* – al Collegio, per opera di Antonio Vaira, in data 27 giugno 1703; a c. 181v si documenta l'estrazione dei due *puncta* in diritto civile e canonico, avvenuta il 29, su cui Galliani avrebbe dovuto svolgere la prova d'esame; a c. 182rv è infine descritto l'esame di laurea, sostenuto da Galliani il 30 e approvato *pro maiori parte*, con 40 *pro* e 15 *contra*.

Da un lato abbiamo insomma un Giovanni Allainig-Galliani, ancora attivo dopo il 1721 (termine *ante quem* del volgarizzamento del *De rerum natura*); dall'altro un Giovanni Battista Galliani, dottore in legge e 'drammaturgo', originario di Este, verosimilmente lo stesso di cui si conservano i registri di laurea presso l'Archivio Storico dell'Università di Padova: registri che consentono per altro – stando alla data di laurea (1703) – di collocarne la nascita attorno agli anni Ottanta del Seicento.

Quanto poi ad alcune informazioni relative al Galliani autore del testo tragico, desumibili in questo caso dalla *princeps* dell'*Arsinoe* del 1713, è da notare come l'opera sia stata stampata per la prima volta a Parma e dedicata dall'autore «alli signori Accademici Uniti» della città. I pochi dati rinvenuti attorno alla sede dell'Accademia nella città emiliana non hanno però aggiunto elementi che potessero avvalorare il quadro sino a quel momento delineato⁹; né altri indizi hanno fornito gli inventari dei documenti conservati fra l'Archivio di Stato e le Biblioteche Civica e Palatina di Parma, in cui non si rinvennero menzioni di Galliani e di una sua eventuale presenza nella città.

Neppure il testo dell'*Arsinoe*, in linea con la tendenza primo-settecentesca a comporre lavori sulla scorta di drammi musicali di accertata fortuna nel secolo precedente, ha arricchito le nostre conoscenze¹⁰: l'opera, ripulita di ogni aspetto barocco – «per cui niente comico (eliminati tutti i servi), niente meraviglioso (via dei e macchine), addirittura niente attentato in scena»¹¹ –, non trasmette elementi storici o letterari in grado di connotarne l'autore. Né si conservano copie manoscritte del dramma o carte di pugno di Galliani, attraverso cui effettuare un raffronto fra grafie, utile al riconoscimento (o almeno a una ipotesi) della mano dell'estensore del volgarizzamento¹².

Per tornare quindi al codice da cui ha preso avvio la ricerca, il ms. 132 della Biblioteca Statale di Cremona, anche da queste carte non si ricavano dati oltre al *terminus ante quem*, da identificare nel 1721; nulla di più dalla dedica a c. 1, da cui desumiamo solo la data di ingresso del manoscritto in biblioteca, e cioè il primo aprile 1872:

⁹ Si veda, in particolare, Maylender 1930, vol. V, 405, che accenna al nostro Galliani: «Giambattista Galliani, dottore di leggi, da Padova l'anno 1731 [*sic* ma 1713] fece stampare in Parma coi tipi di Giuseppe Rossetti un dramma dal titolo: *L'Arsinoe*, opera tragica del dottore Giovanni Battista Galliani padovano, dedicata. [...]». In realtà, poco si sa dell'Accademia degli Uniti di Parma, in certi casi non considerata una vera accademia, ma «un'etichetta fluttuante per gruppi di organizzatori di spettacoli, e talvolta anche di attori» (cf. Accorsi 1999, 151).

¹⁰ Dedica una parte del suo studio all'*Arsinoe* di Galliani Lanfossi 2009, 214.

¹¹ *Ibid.*

¹² Ai materiali d'archivio di cui si è già detto, si sono aggiunti in questo caso i repertori essenziali all'individuazione dei testimoni (*Inventari dei Manoscritti delle Biblioteche d'Italia*, *Manus online*, *Mirabile web* etc.).

All'ill.mo signor cav. Stefano Bissolati Bibliotecario della B.a. Nazionale. Cremona. Il sottoscritto offre alla Biblioteca Nazionale di Cremona un manoscritto contenente la versione poetica dei libri de Natura Rerum di Lucrezio, manoscritto da lui acquistato in Cremona, ma privo di indicazioni di provenienza e fors'anco d'autore, potendosi sospettare uno pseudonimo il nome entrosritto del traduttore. Divotissimo Pr. C. Fumagalli. Cremona 1 aprile 1872¹³.

Poco altro si può ricavare dalla fattura del codice e dall'aspetto del testo, che ne confermano unicamente (e in termini aspecifici) la cronologia: un manoscritto cartaceo, privo di filigrana, e costituito da fascicoli legati, complessivamente in un buono stato di conservazione, senza fregi o elementi distintivi; e una stesura in pulito – con minimi interventi correttori –, in grafia settecentesca, che occupa 190 carte, numerate progressivamente dal compilatore su ciascuna facciata (pp. 1-380); sono assenti *marginalia* e segni di attenzione.

Non è tuttavia questo l'unico codice che riporta la traduzione lucreziana di Allainig, presente anche nel ms. AF. IX. 22 della Biblioteca Braidense di Milano¹⁴, privo di data ma come il precedente collocabile nel XVIII secolo¹⁵. Il testo occupa anche in questo caso le prime 190 carte del manoscritto (numerate da 1 a 380); la distribuzione dei versi nei fogli è identica a quella del codice di Cremona, mentre la scrittura, molto ordinata e priva di correzioni, è certamente di altra mano. Se a un primo esame sarei orientata a ritenere autografo il manoscritto di Cremona, per la presenza pur minima di certi interventi correttori che farebbero pensare a varianti d'autore (ad esempio *spazio* cassato e sostituito con *puro* a p. 33, v. 919; *unita* depennato e corretto con *avvinta* a p. 137, v. 610; *Sovvenirci* preferito al biffato *Ricordarci* di p. 149, v. 986 etc.) e a considerare invece *descriptus* il testimone di Milano, che registra quegli emendamenti ma non ne aggiunge di suoi, mi riservo di approfondire questo aspetto pur cruciale del testo in un momento successivo dell'indagine.

Alla traduzione del *De rerum natura* collocata come si è detto nella prima parte del codice braidense, si affianca nelle carte successive un altro volgarizzamento firmato da Giovanni Allainig, non di un testo latino, ma di una seconda opera filosofica. Mi riferisco al trattato francese di Antoine Dilly, *De l'ame des bêtes, ou apres avoir démontré la spiritualité de l'ame de l'homme, l'on explique par la seule machine, les actions les plus surprenantes des animaux*, apparso per la prima volta a Lione nel 1676 (Lyon, Chez Anisson & Posuel, 1676), qui tradotto in italiano e dedicato dall'autore alla Studiosa Gioventù dell'Ordine de' Servi di Maria.

Si rende a questo punto necessaria una breve parentesi. Antoine Dilly, sacerdote francese della diocesi di Embrum, non fu molto noto, se non per la paternità di quest'opera firmata con il criptonimo 'A. D.'¹⁶. Con il suo trattato *De l'ame des bêtes* entrava nel vivo della *querelle* sull'anima degli animali, avviata fra XVI e XVII secolo dal macchinismo cartesiano, il cui

¹³ Come riferisce Raffaella Barbierato «la curiosa denominazione della Biblioteca 'Nazionale' deriva da un tentativo, operato dal Bissolati e non riuscito, di far avere all'allora Biblioteca Governativa il titolo di Nazionale, che per altro veniva utilizzato»: cf. la scheda del manoscritto, a cura della studiosa, su *Manus online* (alla pagina https://manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=216386).

¹⁴ *Manus online*, scheda di Barbara Maria Scavo: https://manus.iccu.sbn.it/opac_SchedaScheda.php?ID=106380.

¹⁵ Per la datazione del codice milanese si rinvia all'*Inventario parziale di manoscritti moderni braidensi*, curato da Maria Luisa Grossi Turchetti, in schede (vol. 4, AF AG AH AN ARM).

¹⁶ Per una prima identificazione dell'autore – di cui ancora oggi si conosce molto poco – si rinvia al saggio *La bête transformée en Machine, divisée en deux Dissertations prononcées à Amsterdam par Jean Darmanson, dans ses Conférences Philosophiques*, stampato nelle «Nouvelles de la république des lettres», nel marzo del 1684, I, 18-34: 25: «et le livre de l'ame des bêtes qui fut imprimé à Lion l'an 1676, approuvé par deux Docteurs en Theologie, et composé par un Prêtre d'Ambrun, nommé Dilly, qui mourut peu de temps après»; e al *Dictionnaire des ouvrages anonymes par Ant.-Alex. Barbier*, pubblicato a Parigi da Daffis fra il 1872 e il 1879, in 4 voll., I, 276.

approdo filosofico era riservare all'uomo l'anima individuale e immortale¹⁷. Da qui l'interesse di Dilly – come di molti altri ecclesiastici – per Cartesio e per le sue teorie. L'opera di Dilly, che dopo aver dimostrato la spiritualità dell'anima umana, era intitolata alla negazione dell'anima delle bestie, si poneva espressamente contro gli Epicurei (Chapitre XII, *Que le réponse des Epicuriens aux raisons precedentes introduit le Pyrrhonisme: et la refutation de quelques autres réponses*, 102-114)¹⁸:

Nous avons reconnu en nous l'existence de deux substances differentes, l'une desquelle nous avons appellee esprit, et l'autre corps; et que nous avons été conuaincus que toute la nature de l'esprit consistoit à penser, et toute cella de la matiere à être étenduë: si-bien que quand nous sommes sortis en suite hors de nous-mêmes, sçachans d'ailleurs qu'il n'y avoit aucun principe spirituel dans les corps des Bêtes, nous avons conclu sans peine qu'il n'y avoit aussi aucune pensée, puisque tout ce qui pense est esprit (112-113).

Se ciò non sembra aggiungere elementi utili alla nostra indagine sull'identità del traduttore e quindi apportare conferma all'ipotesi che Allainig-Galliani abbia anche firmato l'*Arsinoe*, di certo il fatto che al volgarizzamento del *De Rerum Natura* si affiancasse nel ms. di Milano quello del trattato di Dilly comprova il profilo filosofico-letterario del comune autore, forse intento a fornire un quadro complessivo dell'intenso dibattito settecentesco alla base del pensiero moderno¹⁹. C'è in questo dittico, parrebbe, un duplice proposito: di avvalorare cioè, da un lato, la posizione degli epicurei, che con la voce di Lucrezio pensano al mondo come a «una grande architettura, costruzione di elementi primi, retta da leggi di vita e di morte» e negano ogni differenza fra uomini e animali, fra «padroni e schiavi, ricchi e poveri, buoni e cattivi»²⁰; e, dall'altro, di concedere spazio alla visione cristiano-cattolica attraverso le parole di un ecclesiastico che celebra la bontà di Dio, la conquista della vita eterna, l'assunzione dell'anima umana in Paradiso, mostrandosi in questo modo attento a quel credo e alle sue norme. Come del resto aveva fatto – e la cosa non stupisce, poiché in sintonia con i tempi – il Giovanni Battista Galliani 'drammaturgo', che a p. 4 della sua edizione dell'*Arsinoe* aveva ribadito la propria ortodossia: «Si protesta l'Autore, che le parole Fato, Deità, adorare, ed altre simili sono poste per solo abelimento dell'Opera, vantandosi per altro di esser vero Cristiano Catolico».

È però indubitabile che il programma del volgarizzatore del poema lucreziano (e del trattato francese) fosse prima filosofico che poetico o artistico. In particolare, le parole con cui Cisorio sottolinea la scarsa eleganza della traduzione del *De rerum natura*, che appariva ai suoi occhi poco armoniosa, *languida*, e piuttosto lontana dall'equilibrio e dalla raffinatezza del dettato lucreziano, ne rappresentano bene, a mio parere, l'effetto complessivo²¹. Nei 10.879 endecasillabi sciolti che costituiscono il volgarizzamento di Allainig (a fronte dei 7.363 esametri latini)²² prevale sull'ingegno poetico l'attenzione alla resa letterale del testo,

¹⁷ «Il n'est pas croyable qu'un singe ou un perroquet, qui serait des plus parfaits de son espèce n'égât en cela un enfant des plus stupides, ou du moins un enfant qui aurait le cerveau troublé, si leur âme n'était d'une nature du tout différente de la nôtre»: Descartes (1637), *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, V^{ème} partie, 58.

¹⁸ Inquadrano bene l'opera di Dilly Marcialis 1993, 86 ss. e Roux 2013.

¹⁹ «Non è improbabile che qualche spirito libero [...] abbia ritentato con nobile ardire la prova, quasi per tener desta, se non nel pubblico, almeno in se stesso o nel circolo de' suoi amici, la fiamma di quel libero pensiero acquistato a prezzo di tante lotte e di tanti sforzi»: cf. Cisorio 1899, 9.

²⁰ Cito dal *Dialogo tra Lucrezio e Seneca* di Ivano Dionigi, in Dionigi 2018, 70-110: 89.

²¹ Cf. in particolare Cisorio 1899, 14 ss.

²² Sono 1.557 versi per il primo libro; 1.702 per il secondo; 1.648 per il terzo; 1.886 per il quarto; 2.167 per il quinto e 1.919 per il sesto.

con l'adozione di una lingua, che nella sobrietà (e semplicità) dei piani (fonetico, morfologico, lessicale e sintattico), va solo in certi casi alla ricerca dell'espressione colta: forse nel tentativo di richiamare la grande tradizione letteraria e di emulare il predecessore Marchetti da poco pubblicato a stampa.

Si vedano, a titolo di esempio, l'*incipit* (1.1-9) e il celebre episodio della giovenca (2.352-366) del poema lucreziano nelle traduzioni di Allainig e di Marchetti²³:

Lucr. 1.1-9 (p. 3)

Aeneadum genetrix, hominum divumque voluptas,
Alma Venus, caeli subter labentia signa
Quae mare navigerum, quae terras frugiferentis
Concelebras; per te quoniam genus omne animantum
Concipitur, visitque, exortum lumina solis: 5
Te, dea, te fugiunt venti, te nubila caeli,
Adventumque tuum, tibi suaveis daedala tellus
Summittit flores, tibi rident aequora ponti,
Placantumque nitet diffuso lumine caelum.

Allainig Ms. 132, p. 3 (1.1-12)

Alma Venere, Madre della Schiatta
D'Enea, piacer degli uomini, e dei Divi,
Che sotto i segni mobili del Cielo
Riempi di Viventi il Mare e il Suolo;
Mentre per te si concepisce d'essi 5
Ogni specie, e sen vien nata a mirare
E godere i lucenti rai di Febo:
Te, Dea, fuggono i venti, e si dileguano
Al tuo apparir Le nubi: a te produce
L'industrioso Suol fiori odorosi: 10
In quieti fai del Mare ondoso i fiotti,
E rendi il Ciel più luminoso e chiaro.

Marchetti 1717, p. 1 (1.1-13)

Alma figlia di Giove, inclita madre
Del gran germe d'Enea, Venere bella,
Degli uomini piacere e degli Dei:
Tu che sotto i volubili e lucenti
Segni del Cielo il Mar profondo e tutta 5
D'animai d'ogni Specie orni la Terra,
Che per sé fora un vasto orror solingo;
Te, Dea, fuggono i venti; al primo arrivo
Tuo svaniscon le nubi; a te germoglia
Erbe e fiori odorosi il suolo industrie; 10
Tu rassereni i giorni foschi, e rendi
Co'l dolce sguardo il mar chiaro e tranquillo,
E splendor fai di maggior lume il Cielo.

²³ Il testo del *De rerum natura* è qui ricavato dalla già citata edizione Comino del 1721, fonte certa di Allainig, nonché testimone della vulgata sei- e settecentesca del poema lucreziano; la traduzione di Allainig è tratta dal ms. 132 di Cremona; mentre quella di Marchetti dall'*editio princeps* del 1717 (*Di Tito Lucrezio Caro Della natura delle cose libri sei*, tradotti da Alessandro Marchetti, lettore di Filosofia e Matematiche nell'Università di Pisa et Accademico della Crusca, Londra, Pickard, 1717).

Lucr. 2.352-366 (pp. 51-52)

Nam saepe ante deum vitulus delubra decora
 Turicremas propter mactatus concidit aras,
 Sanguinis exspirans calidum de pectore flumen:
 At mater virideis saltus orbata peragrans, 355
 Linqvit humi pedibus vestigia pressa bisulcis,
 Omnia convisens oculis loca, si queat usquam
 Conspicere amissum foetum; completque querelis
 Frundiferum nemus adsistens; et crebra revisit
 Ad stabulum, desiderio perfixa juvenci: 360
 Nec tenerae salices, atque herbae rore vigentes,
 Fluminaque ulla queunt summis labentia ripis
 Oblectare animum, subitamque avertere curam:
 Nec vitulorum aliae species per pabula laeta
 Derivare queunt alio, cura que levare: 365
 Usque adeo quiddam proprium, notumque requirit.

Allainig Ms. 132, pp. 73-74 (2.508-528)

Poiché sovente avanti i Templi augusti
 Degli Dei cade vittima il vitello
 Presso ad altar d'incenso profumato, 510
 Spargendo dal suo petto un caldo fiume
 Di sangue: ma La madre orba, pe' boschi
 Errando, Lascia impresse Le vestigia
 De' bipartiti suoi piedi nel Suolo,
 Ogni Luogo cogli occhi rifrutando, 515
 Per veder s'ella possa rinvenire
 Il perduto suo Parto; e, ferma, riempie
 Il bosco di mugiti; e dal desio
 Del suo figliuol trafitta, va sovente
 La stalla a riveder: né i salci teneri, 520
 Né l'erbe rugiadose, né alcun fiume
 D'acque abbondante ponno dilettere
 L'animo suo, e distorre la noiosa
 Cura da quel: nemmeno altrove trarla
 D'altri giovenchi vaglion le bellezze, 525
 o Le grasse pasture alleggerirle
 Il dolor che la cruccia: un certo che
 Di proprio, ed a Lei noto va cercando.

Marchetti 1717, pp. 75-76 (2.504-525)

Poiché sovente innanzi a' venerandi
 Templi de' sommi Dei cade il Vitello 505
 Presso a fumante Altar d'arabo incenso,
 E dal petto piagato un caldo fiume
 Sparge di sangue; ma l'afflitta ed orba
 Madre pe' boschi errando in terra lascia
 Del bipartito piede impresse l'orme; 510
 Cerca co' gli occhj ogni riposto luogo
 S'ella veder pur' una volta possa
 Il perduto suo parto, e ferma spesso
 Di queruli mugiti empie le selve,

E spesso torna dal desio trafitta	515
Del caro figlio a rivedere la stalla;	
Né rugiadose erbette o salci teneri,	
Mormoranti ruscelli o fiumi placidi	
Non posson dilettarla o sviar punto	
L'animo suo dalla nojosa cura,	520
Né degli altri Giovenchi altrove trarla	
Le mal note bellezze, o i grassi Paschi	
Allevarle il duol che la tormenta:	
Sì va cercando un certo che di proprio	
Ed a lei manifesto.	525

A periodi brevi e poco articolati, espressi in un vocabolario d'uso comune, si affiancano nel volgarizzamento di Allainig scelte lessicali o morfologiche arcaiche e letterarie, allo scopo di innalzare la monotonia dello stile: è il caso di «alma», «Divi», «sen», «Febo» e «rai» dell'*incipit*; ovvero di «vestigia», «desio», «ponno», «distorre», «vagliion» e «pasture» nell'episodio della giovenca.

Non una grande officina linguistica dunque, di solito conforme al testo lucreziano vulgato fra Sei e Settecento: ne è un esempio la traduzione «Lascia» (2.513) del trådito *linquit* (2.356) già impiegata dal predecessore Marchetti²⁴. E del resto, fra i vari (e abbastanza certi) debiti contratti da Allainig con Marchetti – in una traduzione che ne risulta a volte quasi il goffo ricalco – vale almeno la pena citare l'impropria traduzione «nojosa» (2.523) della forma corrente *subitam* (2.363), che quasi anticipa l'emendamento lachmanniano *solitam*²⁵. Una piccola novità invece – forse esito di una correzione personale – quel «cogli occhi rifrutando» (2.515) che traduce il latino *convisens oculis* (2.357), in maniera più marcata del «Cerca co' gli ochj» di Marchetti: a coglierne il «duplice valore desiderativo e intensivo (più che spaziale) del raro e per lo più arcaico *convisens*»²⁶.

È scarsa in linea di massima la perizia formale del traduttore: più che un cesellatore, Allainig è un artigiano di versi, non sempre in grado di creare endecasillabi perfetti ma spesso indotto alle ipermetrie. E risulta pressoché assente la ricerca di sonorità del testo: fanno eccezione alcune allitterazioni, come in 1.10, della *d* e della *r*: «L'industrioso Suol fiori odorosi»; o in 2.524, della liquida con il nesso consonantico *tr*: «altrove trarla» (in questo caso forse esito di un altro debito contratto con Marchetti). È tuttavia frequente l'*enjambement* – impiegato nella sua traduzione quasi ad ogni a-capo –, cui Allainig abbina anastrofi (2.514: «De' bipartiti suoi piedi»; 517: «Il perduto suo Parto»; 520 «La stalla a riveder» etc.), a loro volta combinate con l'iperbato (come in 1.11: «In quieti fai del Mare ondoso i fiotti»; o in 2.524-525: «nemmeno altrove trarla / D'altri giovenchi vaglion le bellezze»). Ma, si noterà, sono tutti espedienti comunissimi nella tradizione letteraria del tempo.

Insomma, né troppa *ars* né troppo *ingenium* in questo volgarizzamento; di contro una esposizione lineare ai limiti della semplificazione, da cui sembrano «quasi scomparsi gli intralciati misteri della filosofia degli atomi»²⁷; e, ad arricchirla, un *Indice delle Questioni, e delle cose più insigni, Che in ciascuno de' Libri di Tito Lucrezio Caro si contengono* (collocato in calce alla traduzione, nelle ventidue pagine conclusive del codice), dove si elencano i

²⁴ Sulla lezione *linquit*, in luogo di *quaerit* – congetturato da Bailey (e prima di lui da Francesco Bernardino Cipelli) e adottato dagli editori moderni – si è ampiamente soffermato Ivano Dionigi in *Un traduttore di Lucrezio tra Foscolo e Rapisardi*, in Dionigi 2004, 63-78: 74.

²⁵ Per la correzione di Karl Lachmann si veda ancora Dionigi, *ivi*, 75.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Si rinvia al già più volte citato Cisorio 1899, 14 ss.

principali temi della dottrina epicurea, – una specie di sintesi dei punti nodali – nell'ordine in cui sono trattati nel poema lucreziano.

In sintesi un modo analitico di organizzare il pensiero e di metterlo su carta, forse non molto empatico e sicuramente tutt'altro che lirico, simile a quello di un «dottore di leggi», che si fosse già dilettao nella stesura di un'opera tragica, avviando sin dai primi anni del Settecento il consolidamento dei rapporti fra giurisprudenza e letteratura, già a quel tempo «incomparabilmente più stretti di quanto siano ora»²⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Accorsi M.G. (1999) *Pastori e teatro: poesia e critica in Arcadia*, Modena.
- Cisorio L. (1899) *Di una versione inedita del De rerum natura di Lucrezio esistente nella Biblioteca governativa di Cremona*, estr. da «La Provincia di Cremona» 205, 1-16.
- Dionigi I. (ed.) (2004) *Poeti tradotti e traduttori poeti*, Bologna.
- (2018) *Quando la vita ti viene a trovare. Lucrezio, Seneca e noi*, Bari.
- Dionisotti C. (1986) *Appunti sui moderni. Foscolo, Leopardi, Manzoni e altri*, Bologna.
- Lanfossi C. (2009) *Elisabetta I, Floridea, Arsinoe: tre regine, un'isola e le vicissitudini di un dramma per musica*, «Musica e Storia» 17/1, 197-227.
- Magnoni A. (2005) *Traduttori italiani di Lucrezio (1800-1902)*, «Eikasmós» 16, 419-470.
- Marcialis M.T. (1993) *La questione dell'anima delle bestie ovvero la razionalità senza soggetto*, «Rivista di Storia della Filosofia» 48/1, 83-100.
- Maylender M. (1930) *Storia delle Accademie d'Italia*, Bologna.
- Piazzoli L. (2009) *Lucrezio. Il De rerum natura e la cultura occidentale*, Napoli.
- Roux S. (2013) *Pour une conception polémique du cartésianisme. Ignace-Gaston Pardies et Antoine Dilly dans la querelle de l'âme des bêtes*, in D. Kolesnik-Antoine (ed.) *Qu'est-ce qu'être cartésien?*, Lyon, 315-337.

²⁸ Cf. Dionisotti 1986, 288.

CARLO GALLI

A PROPOSITO DI MACHIAVELLI E LUCREZIO*

È giusto sottolineare l'importanza del rapporto, da tempo noto, fra Machiavelli e Lucrezio; non si può trascrivere, in età relativamente giovane, tutto il *De rerum natura* e non riceverne un'impressione forte. Anche Machiavelli, quindi, va considerato, quando si fa la storia della fortuna del poema di Lucrezio nell'Europa rinascimentale. Una fortuna che coinvolge letterati e filosofi, sia attraverso evidenti prestiti poetici (grande rilievo ha la metafora di Lucr. 1.935 ss. sulla medicina amara somministrata attraverso la dolcezza del miele)¹ sia attraverso prese di distanza dal contenuto ateo e materialistico del *De rerum natura* – peraltro oggetto anche di entusiastiche adesioni –. Si tratta di precisare, però, come vada interpretato il rapporto di Machiavelli con Lucrezio. A partire da una rapida *recensio* delle occorrenze più riconosciute.

1. Cioè da *Discorsi* 1.2.14, in cui nel descrivere gli inizi della civiltà Machiavelli attribuisce il comando politico – dal quale discende la giustizia – a «quello che fusse più robusto e di maggiore cuore», con rinvio al brano (Lucr. 5.925 ss.) in cui, nell'ambito di una ricostruzione crudamente realistica dei primordi dell'umanità, Lucrezio ascrive il passaggio dallo stato ferino e solitario all'associazione civile (portatrice peraltro di mali non minori) alla relativa stabilità delle famiglie, all'uso del fuoco e all'azione innovativa di coloro che *ingenio* [...] *praestabant et corde vigebant* (Lucr. 5.1107)². Per entrambi, in ogni caso, la società umana non iniziò in un'età dell'oro ma in una battaglia primitiva per la sopravvivenza.

Allo stesso modo, in *Discorsi* 2.5 Machiavelli sostiene che la mancanza di documentazione storica e poetica non è un argomento contro l'eternità del mondo (questa infatti può comportare il succedersi di molte diverse civiltà umane, destinate tutte a scomparire) – dato che i documenti sono distrutti nel corso della storia da eventi naturali e da vicende umane, secondo la legge alterna del potere –: lì l'autore sta sicuramente polemizzando con Lucr. 5.324 ss. (ma anche Lucr. 5.243-246), dove Lucrezio proprio dalla mancanza di documenti evince al

* All'amico Ivano dedico, con un sincero augurio, queste riflessioni su un incontro fra la poesia latina e la politica moderna che ci parla della ricchezza e della complessità della nostra tradizione, e della multiforme permanenza del classico.

¹ Prospero 2004.

² Sasso – Inglese 2018, 65-66; Gambino-Longo 2011, 21-22; Brown 2013, 91.

contrario l'idea della mortalità dell'universo (che Machiavelli non accetta per un influsso aristotelico radicale)³.

Per il resto, riscontri testuali non abbondano: si segnalano la proposta di Raimondi di leggere, dietro al «voltolare un sasso» della *Lettera al Vettori* del 10 dicembre 1513⁴ un'alusione (antifrastica) alla trattazione lucreziana del mito di Sisifo (Lucr. 3.995-1002)⁵, e la pista suggerita da Rahe di associare la «via non ancora da alcuno trita» del *Proemio A* di *Discorsi* 1⁶ a *loca nullius ante trita* di Lucr. 1.926-927 (e di Lucr. 4.1-2)⁷. Merita considerazione anche il parallelo fra il diniego machiavelliano che «il cielo, il sole, li elementi, l'uomini fussino variati di moti», ancora nel *Proemio A* a *Discorsi* I, e la tesi che *semper in assiduo motu res quaeque geruntur* di Lucr. 1.995⁸ (in entrambi i casi il movimento non cessa mai). Per il resto, si tratta di assonanze, di rinvii impliciti, di possibili convergenze in ambito letterario; ad esempio, fra il *Capitolo di Ambizione* ai vv. 151-153 e Lucr. 5.990-994 (su coloro che trovano, vivi, sepoltura nelle viscere di belve vive)⁹, oppure tra la canzone «Sì suave è l'inganno» (in *Mandragola* dopo il III atto, e in *Clizia* dopo il IV) e Lucr. 2.1¹⁰.

Una questione a parte sono però i *marginalia* apposti da Machiavelli alla sua trascrizione del *De rerum natura* (manoscritto Rossi 884 della Biblioteca Vaticana)¹¹, in particolare ai vv. 250-255 e 260 del secondo libro, dove Lucrezio si interroga sull'origine del libero arbitrio (*libera [...] fatis avulsa voluntas*) e la riconduce alla deviazione degli atomi, da lui poco sopra accennata (Lucr. 2.216-224 e 243-245): *ad locum* Machiavelli commenta: *motum varium esse et ex eo nos liberam habere mentem*. Ai versi di poco successivi (Lucr. 2.284-287) e a quanto segue immediatamente (al v. 293 appare il lemma *clinamen*) egli osserva *in seminibus esse pondus plagas et clinamen* (il peso gli urti e la deviazione sono negli atomi), con l'intento di affermare che, invece, i movimenti umani derivano dalla volontà libera conferitaci (come *innata potestas*, in Lucr. 2.286) appunto dal *clinamen*. Altre annotazioni machiavelliane vertono, ancora sul secondo libro del *De rerum natura*, intorno alla primordiale necessità degli atomi e del loro moto, e sul meccanicismo che a tale materialismo è connesso: a proposito del verso *nam neque consilio debent tardata morari* (interpolato fra i vv. 164 e 165) Machiavelli commenta: *nil fieri consilio* (nulla accade per deliberazione); in parallelo, rispetto alla concezione lucreziana delle divinità come trascendenti rispetto al mondo (Lucr. 2.646-648 – ma anche Lucr. 1.44-49) Machiavelli annota *deos non curare mortalia*. Inoltre, la conservazione della materia (l'isonomia epicurea – come puntualmente avverte Dionigi, *ad locum* –), pur attraverso le trasformazioni a cui è soggetta (Lucr. 2.294-303), è sottolineata con questo commento marginale: *nil esse suo densius aut rarius principio*, nulla risulta più denso o rarefatto di quanto sia all'inizio¹².

Queste convergenze, e queste attenzioni, non escludono anche robuste divergenze – non solo quelle, già menzionate, di polemica diretta sulla questione dell'eternità del mondo –; al di là del fatto che Machiavelli è ateo, mentre Lucrezio conserva la finzione dell'esistenza degli dei beati, estranei alle vicende dei mortali, la valutazione della religione è assai differente, come del resto è ovvio, data l'abissale distanza dei contesti politico-religiosi: per Lucrezio

³ Sasso – Inglese 2018, 307-309; Sasso 1987, 167-192, 202-215; Morfino 2011, 55-58.

⁴ Martelli 1971, 1158-1160.

⁵ Raimondi 1970.

⁶ Sasso – Inglese 2018, 55.

⁷ Rahe 2007, 48-49.

⁸ Sasso – Inglese 2018, 56; Brown 2013, 83.

⁹ Martelli 1971, 986; Sasso 1980, 283; Sasso 2014, 102-104.

¹⁰ Martelli 1971, 882, 909; Brown 2013, 9-10.

¹¹ Brown 2013, 127-134.

¹² Brown 2013, 82-83, 163.

religio peperit scelerosa et impia facta, tra cui il sacrificio di Ifigenia (Lucr. 1.62 ss., 83; ma anche Lucr. 5.1161-1240), mentre per Machiavelli (*Discorsi* I, 11-15, e III, 1) oltre a essere un utile *instrumentum regni* in mano alla politica (aspetto assente in Lucrezio) la religione, in sé, ha anche un autonomo valore etico-politico nel fortificare la sostanza popolare e civile, mentre quella cristiano-cattolica è stata fonte di infiniti problemi per l'Italia¹³. Soprattutto, vi è un enorme iato fra l'obiettivo epicureo del *lathe biosas* e il disprezzo lucreziano verso l'ambizione del potere (*imperium [...] inanest nec datur umquam*: Lucr. 3.998; ma anche Lucr. 2.13), da una parte, e dall'altra l'essenziale impulso machiavelliano alla vita pubblica, all'esercizio individuale o collettivo del potere, all'impegno attivo nella politica. Uno iato che spinge chi collega strettamente Lucrezio e Machiavelli a parlare per quest'ultimo di un ossimorico «epicureismo politico»¹⁴.

2. Certo, non solo Machiavelli ha letto con interesse il *De rerum natura*, ma qualcosa di esso è anche rimasto nel suo pensiero. Le interpretazioni che di questo lascito, di questa influenza lucreziana, sono state date si orientano, da un punto di vista strategico, a superare e criticare la lettura 'repubblicana' di Machiavelli, fondata su Cicerone o su Aristotele (come è avvenuto nel dibattito interno alla Scuola di Cambridge). Una lettura unilaterale, questa, che coglie alcuni *topoi* giunti a Machiavelli dalla tradizione ma che si scontra con l'assenza o con la scarsa rilevanza, nelle sue pagine, di una salda mediazione politica, di un sostrato razionale o etico rispetto al quale si possa produrre quella 'partecipazione' che è essenziale alla virtù repubblicana¹⁵. Attraverso la valorizzazione della frequentazione lucreziana, invece, si vuole ridefinire in senso drammatico, materialistico e agonistico il quadro intellettuale in cui interpretare il pensiero di Machiavelli.

Il che avviene lungo quattro direttrici principali, tra di loro connesse. In primo luogo, a Lucrezio Machiavelli dovrebbe la formulazione dell'assenza di antropocentrismo nell'esperienza del reale: *nil fieri consilio* appunto questo significa; secondo i *Ghiribizzi scripti in Perugia al Soderino*¹⁶ (13-21 settembre 1506), non è possibile pensare «che 'l savio comandassi alle stelle et a' fati». La funzione costruttiva del soggetto ne esce ridimensionata: non è questa funzione ciò che Machiavelli si aspetta dalla soggettività.

In secondo luogo, è vero che per Lucrezio l'ordine e l'origine del mondo sono conoscibili, attraverso la scienza, nella loro necessità oggettiva, ma questa non ha in sé nulla di provvidenziale, né di teleologico¹⁷: *terra [...] caret omni tempore sensu* (Lucr. 2.652; ma anche Lucr. 2.167-182, 5.195); è il caso che genera le unioni e le disunioni degli atomi (Lucr. 1.1021 ss.). Insomma, esiste sì una capacità conoscitiva dell'uomo: in Lucrezio è la dottrina filosofica atomistica e materialistica, mentre in Machiavelli (e qui c'è un'abissale distanza fra i due) è «una lunga esperienza delle cose moderne e una continua lezione delle antiche»¹⁸ – che consentono l'individuazione di alcune regolarità storiche e antropologiche –; ma la scienza dell'«oggettività» che per queste vie (diversissime) si acquista fornisce all'uomo disincanto, non onnipotenza: elimina le spiegazioni fantasiose della natura, che nondimeno non è fatta per l'uomo né è da questo pienamente dominabile. E ciò vale tanto per Lucrezio quanto per Machiavelli.

¹³ Sasso – Inglese 2018, 91-102, 461-465; Sasso 1980, 549-558.

¹⁴ Rahe 2007, 48-55.

¹⁵ Rahe 2007, 32-36.

¹⁶ Martelli 1971, 1082-1083.

¹⁷ Del Lucchese 2002.

¹⁸ Inglese 1995, 4.

La terza linea di convergenza fra i due è poi la dottrina del libero arbitrio, resa possibile dal *clinamen* ovvero appunto dal caso: per Lucrezio il mondo non è retto da una ferrea necessità meccanica (la «pioggia» rigidamente verticale degli atomi), che renderebbe impossibile il formarsi di alcunché, ma dal casuale combinarsi dei corpuscoli, da variazioni che producono associazioni stabili ma non eterne, soggette anch'esse a perire e a trasformarsi (Lucr. 1.1021 ss., 2.216-224, 284-294). Per Machiavelli ciò significa che necessità e casualità coesistono nella storia – il dominio epistemico ed esperienziale che gli interessa, al di là della fisica, della metafisica, della gnoseologia –; questa coesistenza è, complessivamente, la «fortuna», mista di necessità e di caso: ed è proprio la fortuna a offrire al libero arbitrio, che in realtà è la «virtù», un possibile spazio d'azione, di confronto con la contingenza, di superamento del determinismo. Attraverso Lucrezio si spiegherebbe allora la libertà umana del volere e dell'agire, delineata da Machiavelli in *Principe* 25.4: «fortuna» è anche «occasione», quindi, e la virtù coesiste con la necessità, ovvero è il 'sapere e saper fare' ciò che è necessario in una contingenza determinata. Non vi sarebbe quindi opposizione ma sinergia (non conciliazione, tuttavia) tra fortuna occasione e virtù, costrette nel medesimo spazio e nel medesimo tempo a contendersi (o a spartirsi quasi a metà) il successo (come appunto si dice in quel passo del *Principe*)¹⁹.

Infine, quarto tema, sarebbero dovuti all'influsso di Lucrezio anche il rilievo machiaveliano del casuale funzionamento del deterministico naturalismo politico mutuato da Polibio (*Discorsi* 1.2.14: «nacquono queste variazioni de' governi a caso») e la rottura del «cerchio nel quale girando tutte le repubbliche si sono governate e si governano» (ivi, 24): le «mutazioni» non producono in una repubblica il «rigrirarsi infinito tempo in questi governi» (ivi, 25) perché uno «stato propinquo», meglio ordinato (il che è di certo casuale), approfitta del suo travaglio per spegnerla o dominarla²⁰.

Insomma, nessuna necessità (o 'regolarità', o costante), non quelle storiche, non quelle antropologiche, non quelle astrologiche, ha in sé la forza di costituire una serie di leggi ferree esenti da eccezioni; la necessità è anche la necessità del caso che sconvolge quelle leggi, ma non assurdamente si secondo causalità infinitamente complesse, inestricabili, incontrollabili *a priori*, non lineari, che convergono nell'«occasione», la quale in *Principe* 6.10 sostituisce il nesso necessario di causa ed effetto nella definizione del rapporto fra azione e forma²¹. Da qui l'esigenza di conoscere quelle leggi; ma anche di sapere che possono tradire le aspettative; e, di conseguenza, l'esigenza che l'agire umano di quelle leggi si serva, ma anche che si incunei nelle lacune che il caso apre in esse, per forzarle e piegarle a sé; il che può avvenire solo per tempi non lunghi, poiché la legge del movimento della natura e della storia (della natura e della storia come movimento) consente sì l'azione umana ma al tempo stesso ne fa un evento naturale, per quanto determinato dalla volontà libera: i risultati di questa (l'ordine posto dall'uomo nel mondo) sono soggetti a «variazione» e a trasmutazione come ogni altra manifestazione dell'essere. In generale, si istituisce un'analogia fra Lucrezio, per il quale la vita si rigenera solo se produce 'scarti', e Machiavelli, per il quale la politica non è equilibrio, stasi, ma rottura, innovazione²².

Così, attraverso il nesso Lucrezio-Machiavelli si comprende che la «virtù» di quest'ultimo è ben lontana dalla virtù di Aristotele e da quella (a sua volta differente) di Cicerone; si procede all'interpretazione filosofica di Machiavelli come «libertario», all'interno delle diverse possibili tipologie della questione del libero arbitrio; si passa a una valutazione 'storicistica' e contingentistica del suo pensiero (ovvero di questo si sottolinea non tanto la

¹⁹ Inglese 1995, 162-163; Del Lucchese 2002; De Caro 2020, 213-215.

²⁰ Sasso – Inglese 2018, 65, 67; Del Lucchese 2002; Sasso 2014, 101-102.

²¹ Inglese 1995, 33; Del Lucchese 2002; Morfino 2011, 49.

²² Zanardi 1982, 74.

‘politologia’ quanto la piena e immanente determinazione dell’azione *hic et nunc*); e si giunge a identificare una linea materialistico-immanentistica Lucrezio-Machiavelli-Spinoza(-Marx-Althusser-Deleuze)²³.

3. Alcune di queste linee interpretative sono condivisibili: il rinvio a Lucrezio risulta chiarificatore e appropriato. Ma è necessario eliminare alcuni possibili fraintendimenti nella valutazione del rapporto fra i due autori.

Il principale fraintendimento è interpretare Machiavelli come un filosofo di professione, quale non è benché il suo pensiero abbia enorme rilievo per i filosofi. Ha una discreta cultura filosofica, tanto platonica quanto aristotelica quanto epicurea (lucreziana), procurata attraverso il contatto con traduzioni latine; ma il nerbo della sua formazione è prevalentemente storico, attraverso Livio e Polibio. In ogni caso, non è un dogmatico, un dottrinario, un ideologo. Non ‘applica’ alla realtà un quadro metafisico preesistente. Ciò che preesiste è la storia, passata e presente, da decifrare nei suoi aspetti di continuità antropologica e ciclica fra antichi e moderni, e anche negli aspetti per cui questa continuità è soggetta a strappi, modificazioni, variazioni.

L’essenza della prestazione machiavelliana sarà piuttosto rinvenibile nello sforzo di pensare la politica in aderenza, di esercitare cioè un pensiero coinvolto in un’esperienza (la storia) che non è di meccanica necessità ma implica anche l’occasione – cioè complessivamente la «fortuna» –. Un’esperienza che esige per essere decifrata e affrontata un pensiero che sia in grado di pensarla il più precisamente possibile, ma che sappia anche di non poter essere pienamente scientifico; e lo sa perché si scontra ben presto (nei *Ghiribizzi*) col fatto che se si ipotizza che la politica abbia in sé una logica coerente e lineare, allora i conti non tornano: infatti, ad azioni uguali corrispondono esiti diversi, ed esiti uguali sono raggiunti attraverso azioni diverse. La complessità delle cause e delle variazioni nella storia e nella geografia – una complessità non fronteggiabile, per la limitatezza dell’uomo, anche del più avveduto (l’esempio è il Valentino in *Principe 7*)²⁴ – rende non certo il successo, non pienamente scientificizzabile la politica, non garantisce l’ordine. Machiavelli non riduce la complessità della materia politica a un algoritmo, come centoquaranta anni dopo farà Hobbes (più consonante, in linea di principio, con il razionalismo scientifico di Lucrezio), il quale col contratto e con la sovranità rappresentativa stringerà la politica, per controllarla, dentro una logica binaria (artificio/natura; utile/dannoso; guerra/pace; comando/ubbidienza, ordine/disordine, protezione/libertà).

La discrepanza tra ragione, azione, esito, è la molla dell’impresa conoscitiva di Machiavelli. Il quale non solo non ‘applica’ una filosofia al mondo e alla storia ma piuttosto ne ricava qualche ipotesi di riflessione; e in generale è estraneo sia allo schema razionalistico sia a una ‘teoria’ del libero arbitrio. Del resto, questo per lui deve essere stato un problema assai minore che per Lucrezio, dato che Machiavelli non pensa prendendo le mosse dal determinismo; il suo problema è il «riscontro»²⁵ fra il pensiero, l’azione (quest’ultima è quella che lui definisce «virtù», certamente non cristiana né aristotelica né ciceroniana) e il corso contingente del mondo: il suo problema è insomma il risultato dell’azione – la quale esige oltre al libero arbitrio, anche un rapporto efficace, per quanto non necessario, fra teoria e prassi –. E vi è interessato proprio perché il risultato dell’agire non è garantito, né può esserlo per la indeterminazione radicale che stringe caso e necessità nell’immanenza di una contingenza

²³ Morfino 2011; Zanardi 1982; Montag 2013.

²⁴ Inglese 1995, 38-54.

²⁵ Galli 2014.

nella quale sono coinvolti sia il pensiero, che non ha strumenti per una ‘esatta’ comprensione del mondo, sia l’azione virtuosa che è tanto libera quanto immersa essa stessa nella necessità – la virtù è, lo si ripete, la capacità di ‘fare il necessario’ in un contesto specifico –.

La grandezza di Machiavelli e il suo fascino stanno nel fatto che egli pensa la politica prima che la filosofia moderna (cioè il razionalismo, che non nasce da lui) si impadronisca della politica; prima della “filosofia della politica”. Quindi, sono quanto meno ambigue affermazioni come questa: «Lucrezio può fornire l’anello mancante per la comprensione della filosofia di Machiavelli»; o come questa: «i *marginalia* sono i capisaldi di una filosofia coerente e originale, che integra le sue posizioni politiche con l’atomismo scientifico e il naturalismo religioso»²⁶. Le «posizioni politiche» di Machiavelli si formano in realtà nei decenni di lavoro pratico e di studio che seguono i *marginalia*: Lucrezio non è colui che fornisce a Machiavelli le lenti per indagare la realtà.

E va inoltre sottolineato che ciò che Machiavelli cerca è qualcosa di diverso da ciò che cerca Lucrezio: questi persegue il sollievo dall’angoscia religiosa, la lucida fermezza del disincanto, la felicità della conoscenza scientifica e razionale, l’entusiasmo per la potenza immanente della natura; al limite può essere visto in ambito liberale come il capostipite tanto del costruttivismo razionalistico moderno quanto, all’opposto, del «true individualism»²⁷. Certamente, in nessuna di queste prospettive rientra Machiavelli, il quale indaga piuttosto come sia possibile un’azione che abbia successo, che dia un senso parziale e contingente ma efficace alla storia e alle sue vicende politiche. Lucrezio «non è il *deus absconditus* di Machiavelli»²⁸, nemmeno se il Fiorentino fosse (ma non è neppure questo) il consapevole padre filosofico di un’altra e diversa tradizione filosofica, cioè del materialismo moderno, di quello spinoziano o di quello ‘aleatorio’ di Althusser: la consonanza fra di loro è una genealogia *ex post*. Machiavelli è stato ‘utilizzabile’ perché è storico, letterato e interprete della politica di tale potenza, intelligenza e radicalità da parlare a filosofi e a politologi senza essere né l’una cosa né l’altra; Lucrezio, al contrario, è stato ‘utilizzabile’ più coerentemente perché, al di là della qualità straordinaria della sua poesia, ha voluto esplicitamente essere filosofo, devotamente epicureo.

È quindi giusto dare a Lucrezio ciò che in questo ambito gli spetta: non di fornire le «fondazioni» al pensiero politico di Machiavelli, o di essere la ‘forma’ entro cui questi riversa la ‘materia’ della sua esperienza, ma di essere un grandissimo autore, letto in gioventù, del quale Machiavelli non ha mai inteso applicare la dottrina e che è nondimeno consonante – solo in parte – con ciò che il Fiorentino per altra via e con altri strumenti ha pensato *in medias res* e non attraverso libri e teorie. Un autore che gli si è depositato nella memoria e che, riaffiorando²⁹ a tratti davanti a determinate circostanze, ha forse facilitato a Machiavelli la comprensione – che questi ha però sviluppato con mezzi propri, non intenzionalmente né tecnicamente filosofici – del fatto che caso e necessità coesistono, e che sono l’orizzonte intrascendibile del nostro agire.

²⁶ Brown 2013, 82, 91-92.

²⁷ Cubeddu 2020.

²⁸ Morfino 2011, 40.

²⁹ Sasso 2014, 99.

BIBLIOGRAFIA

- Brown A. (2013) *Machiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, trad. it. Roma (Harvard 2010).
- Cubeddu R. (2020) *Leoni and Hayek on Nomos and Physis*, «Il Politico» 85, 2, 58-95.
- De Caro M. (2020) *Machiavelli's Lucretian View of Free Will* in Ph.R. Hardie – V. Prospero – D. Zucca (edd.) *Lucretius Poet and Philosopher: Background and Fortunes of De Rerum Natura*, Berlin-Boston, 201-217.
- Del Lucchese F. (2002) *Strategie della virtù in Machiavelli*, «Quaderni materialisti» 1, 2002, 43-76.
- Del Lucchese F. – Morfino V. – Mormino G. (edd.) (2011) *Lucrezio e la modernità. I secoli XV-XVII*, Napoli.
- Dionigi I. (2018) Tito Lucrezio Caro, *La natura delle cose*, introduzione di G.B. Conte, traduzione di L. Canali, Milano (1990¹).
- Galli C. (2014) *Riscontro in Machiavelli. Enciclopedia machiavelliana. II. I – Z*, Roma, 427-433.
- Gambino-Longo S. (2011) *La ghianda, l'aratro e la poesia. Il modello primitivistico lucreziano nel Rinascimento*, in Del Lucchese – Morfino – Mormino (edd.) 2011, 11-33.
- Gigandet A. (ed.) (2013) *Lucrèce et la modernité. Le vingtième siècle*, Paris.
- Inglese G. (1995) Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, Torino.
- Martelli C. (1971) Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere*, Firenze.
- Montag W. (2013) *Du clinamen au conatus: Deleuze, Lucrèce, Spinoza*, in Gigandet (ed.) 2013, 141-157.
- Morfino V. (2011) *Lucrezio e la corrente sotterranea del materialismo*, in Del Lucchese – Morfino – Mormino (edd.) 2011, 35-60.
- Prospero V. (2004) *Di soavi licor gli orli del vaso. La fortuna di Lucrezio dall'Umanesimo alla Contro-riforma*, Roma.
- Rahe P. (2007) *In the shadow of Lucretius: the Epicurean Foundations of Machiavelli's political Thought*, in «History of Political Thought» 28, 30-55.
- Raimondi E. (1970) *Il sasso del Machiavelli*, «Strumenti critici» 4, 86-91.
- Sasso G. (1980) *Niccolò Machiavelli, I, Il pensiero politico*, Bologna.
(1987) *Machiavelli e gli antichi e altri saggi, I*, Milano-Napoli.
(2014) *Lucrezio Caro, Tito*, in *Machiavelli. Enciclopedia machiavelliana. II. I – Z*, Roma, 99-104.
- Sasso G. – Inglese G. (2018) Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, Milano.
- Zanardi M. (1982) *Il corpo rigenerato*, «Il Centauro» 5, 56-86.

VALENTINA GARULLI

MORS IMMORTALIS E DINTORNI
NELLA POESIA EPIGRAFICA GRECA E LATINA*

Dopo avere celebrato Epicuro e la *ratio* epicurea nel prologo, nel prosieguo del III libro del suo poema Lucrezio si concentra sul tema della morte, per argomentare che non ci sono motivi razionali che inducano a temerla. La concezione epicurea della morte viene proposta e sviscerata nei suoi fondamenti fisici e nelle sue implicazioni morali: se *animus* e *anima* sono fisicamente inseparabili dal corpo e il corpo è mortale, ne consegue che anche *animus* e *anima* devono esserlo; e se la nostra esistenza è l'unione di corpo e anima, nel momento in cui tale unione viene meno, viene meno anche la nostra esistenza nella sua interezza; ne consegue che tutti quei comportamenti che sono generati dal timore della morte, non si fondano sulla *ratio* e come tali vanno rifiutati e biasimati.

Nella lunga sezione argomentativa (vv. 521 ss.) in cui Lucrezio dimostra con ritmo stringente che tutto in noi è mortale e che in particolare l'anima non è immortale, le parole-chiave che si rincorrono continuamente nei versi e che talora si incontrano o si avvicinano creando cortocircuiti poeticamente interessanti (cf. e.g. v. 804), sono proprio *mors*, *mortalis* e *immortalis*. Al v. 869, al culmine di tale crescendo argomentativo, Lucrezio sembra trovare la sintesi poetica di quanto sino a quel momento ha espresso col linguaggio analitico della dimostrazione filosofica (vv. 866-869):

scire licet nobis nil esse in morte timendum
nec miserum fieri qui non est posse neque hilum
differre an nullo fuerit iam tempore natus,
mortalem uitam mors cum immortalis ademit.

La *iunctura* ossimorica si inserisce in una sequenza chiasmica che contrappone ad incrocio la “vita mortale” alla “morte immortale”: come osserva Dionigi (1990, 310 *ad loc.*), «le due *iuncturae*, ossimoriche e connesse dalla cesura pentemimere (*mortalem vitam/mors immortalis*), hanno la possibilità di combinarsi in altrettante coppie ossimoriche (*vitam/mors, mortalem/immortalis*), conservando la figura etimologica (da *mors immortalis* a *mortalem/immortalis*)».

Il discorso prosegue poi nella direzione di una serrata critica dell'atteggiamento popolare e tradizionale nei confronti della morte, quale si esprime nelle parole che circondano l'evento della morte. Nel fare questo Lucrezio ricorre al lessico stesso della retorica funebre, per

* Desidero ringraziare Francesco Citti, Marco Ercoles, Alberta Lorenzoni, Vinicio Tammaro per i preziosi suggerimenti di cui hanno generosamente arricchito le pagine che seguono.

svuotarlo del suo valore consueto e piegarlo quindi ad esprimere la verità epicurea¹. Ed ecco allora che un aggettivo come *aeternus*, che certamente appartiene al linguaggio canonico dell'epigrafia sepolcrale, affiora nella poesia di Lucrezio in espressioni come *aeternum* [...] / [...] *maerorem* (vv. 907 s.), il dolore dei sopravvissuti, *aeterno* [...] *luctu* (v. 911), il pianto di chi non si rassegna alla scomparsa dei cari, *aeternum* [...] *soporem* (v. 921), *temporis aeterni* (v. 973), *perpetuam aetatem* (v. 986), *aeternum* [...] *dolorem* (v. 990), che fanno riecheggiare le parole stesse di chi è solito piangere con accenti di disperazione la morte. Ebbene, negli ultimi versi del libro, a conclusione di tale convinta e ferma demolizione del tradizionale compianto, Lucrezio porta i propri lettori a prendere atto di una realtà che è esattamente quella rappresentata dalla retorica funebre e che egli esprime con le sue stesse parole (v. 1091), ma che in base al ragionamento che egli ha dipanato nel corso di tutto il libro non deve indurre né al pianto né alla disperazione (3.1090-1094):

proinde licet quot uis uiuendo condere saecla; 1090
 mors aeterna tamen nilo minus illa manebit,
 nec minus ille diu iam non erit, ex hodierno
 lumine qui finem uitai fecit, et ille,
 mensibus atque annis qui multis occidit ante.

Si tratta del medesimo concetto espresso già ai versi sopra citati, ma spogliato della forma ossimorica e rivestito di un linguaggio tradizionalmente sepolcrale². La condizione permanente di non-esistenza che precede e segue la parabola della vita individuale rappresenta dal punto di vista epicureo una garanzia di non-sofferenza per il tempo successivo alla fine di tale esistenza³.

Per la prima delle due *iuncturae* lucreziane, *mors immortalis*, viene generalmente menzionato dai commentatori quale precedente il solo fr. 8 K.-A. del poeta comico Anfide, citato da Ath. 8.336c⁴:

πῖνε, παῖξε· θνητὸς ὁ βίος, ὀλίγος οὐπὶ γῆ χρόνος·
 ἂ θάνατος ὁ θάνατός ἐστιν, ἂν ἄπαξ τις ἀποθάνῃ.

Il testo stampato dagli ultimi editori dei frammenti del comico – Kassel-Austin e Papachry-sostomou – è in verità frutto di congettura: a fronte del tràdito θάνατος δ' ὁ θάνατος di Ateneo

¹ Osserva Dionigi (1990, 312 s. *ad* vv. 888 ss.): «Lucrezio filtra attraverso la sua impietosa ironia e parodia le lamentazioni tradizionali che i suoi contemporanei potevano riscontrare nelle commemorazioni e iscrizioni funebri: tipiche degli epitafi le espressioni *laeta domus, uxor optima, dulces nati*».

² Kenney (2014, 228) commenta: «A final twist to the thought memorably expressed at 869 (n.) to conclude the book: however long a man may live, he will still be dead for ever. In producing this as his last and clinching argument L. rides roughshod over human psychology and physiology. The instinct to strive for survival is 'hardwired' into our brains. Epicurus expected a lot from his disciples». La Michels (1955, 162 s.), nell'ambito di uno studio degli aggettivi che accompagnano la morte nel poema di Lucrezio, individua proprio *immortalis* e *aeterna* come le uniche qualificazioni di portata generale.

³ Duff (1903, 93) commenta «our state of non-existence will last for ever after our death; and so the period of our non-existence was infinite before our birth; our little life counts for nothing between the two infinities». La Michels (1955, 165 s.) spiega: «it is clear from his constant and impressive references to the things which are infinite and eternal that Lucretius was fascinated by the concepts of infinity and eternity, and that only here, *extra moenia mundi*, could he find them [...]». Lucretius feels in the eternity of death the same fascination that he feels in the eternity and infinity of the universe [...]; (p. 168) «Now he recognizes his desire to escape from himself and realizes that the gate to freedom is that *mors aeterna* where the *desiderium nostri* will be forgotten in the sleep which nothing can penetrate». Sull'atteggiamento di Lucrezio nei confronti della morte in generale, vd. Nussbaum 1989.

⁴ Vd. e.g. Bailey 1947, 1139; Kenney 2014, 188; Deufert 2018, 181. Ma già Lambin 1564 (*non uidi*), stando alla testimonianza di Wakefield 1797, 135.

(ACE)⁵ viene stampata la congettura ἀθάνατος ὁ θάνατος, che compare già in Lambin (1561, 266 ad Hor. *carm.* 3.9.15)⁶. Se tale correzione coglie nel segno, come pare, ad un motivo – quello del *carpe diem* – ampiamente frequentato da autori di ogni tempo Anfide aggiunge una particolare cura nell'effetto di paradosso verbale, ottenuto mediante l'accostamento della vita con l'idea di mortalità e della morte con l'idea di immortalità⁷, attraverso l'antitesi associata alla figura etimologica, con un gusto tutto sofisticato⁸.

Nei *Deipnosophisti* il frammento, citato dal simposiasta Democrito come appartenente ad una commedia intitolata *Γυναικοκρατία*, si colloca nel contesto di una discussione che parte dal presunto epitafio del re Sardanapalo (Ath. 8.336a = Choer. Ias.? SH 335):

εὖ εἰδὼς ὅτι θνητὸς ἔφυς σὸν θυμὸν ἄεξε
 τερπόμενος θαλίησι· θανόντι σοι οὔτις ὄνησις.
 καὶ γὰρ ἐγὼ σποδὸς εἰμι, Νίνου μεγάλης βασιλεύσας.
 ταῦτ' ἔχω ὄσσω ἔφαγον καὶ ἐφύβρισα καὶ μετ' ἔρωτος
 τέρπν' ἔπαθον· τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια πάντα λέλειπται. 5
 {ἦδε σοφὴ βιότοιο παραίνεσις, οὐδέ ποτ' αὐτῆς
 λήσομαι· ἐκτήσθω δ' ὁ θέλων τὸν ἀπείρονα χρυσόν.}

per richiamare diversi testi che esprimono variamente lo stesso *topos*, il monito a godere delle gioie della vita dal momento che questa è breve e precaria. Si tratta di un motivo molto diffuso e ben rappresentato nella poesia greca sin dalla lirica arcaica, ma anche in quella latina (cf. Fantuzzi 1987, 104 n. 8): è innegabile tuttavia che esso conosca una particolare fortuna nell'ambito della poesia sepolcrale, dove viene usato come una sorta di *memento mori* vitalistico rivolto ai viventi, tanto che proprio dal celebre epitafio di Sardanapalo parte la serie di citazioni nel testo di Ateneo e che tra queste appare almeno un altro epitafio, in trimetri giambici (Athen. 8.336d = *GVI* 1368):

πιέν, φαγὲν καὶ πάντα τᾶ ψυχᾶ δόμεν·
 κηγὼ γὰρ ἔστακ' ἀντὶ Βακχίδα λίθος.

I versi di Anfide, peraltro, si prestano al confronto con Catull. 5.5 s.⁹,

⁵ Stampato come tale da Musuro 1514, 116 e da Olson 2020, 10.

⁶ Kassel e Austin (1991, 217), e con loro la Papachryostomou (2016, 61) e Olson (2020, 10), attribuiscono la correzione a Elmsley (1809, 115 = 1830, 11 ad Ar. *Ach.* 47, su cui cf. Mancuso 2018, 200 e 206). Tuttavia – come mi segnala Alberta Lorenzoni, che ringrazio – già Lambin (1561, 266), commentando le parole di Orazio *pro quo bis patiar mori*, scrive: «his verbis sui in Calaim amoris magnitudinem declarat, cum bis mori tamen possit nemo. Nam (ut est apud Athen. lib. 8) ἀθάνατος ὁ θάνατός ἐστιν, ἅπαξ ἄντις ἀποθάνη. id est immortalis mors est, si quis semel mortuus fuerit». I due versi sono tetrametri trocaici catalettici ricchi di soluzioni, una scelta di metro che secondo Papachryostomou (2016, 63 s.) sarebbe giustificata dal tono concitato del discorso: il v. 2 nella forma trādita presenta un anapesto in prima sede. Tale anomalia metrica, insieme alla mancanza di senso plausibile della sequenza θάνατος δ' ὁ θάνατος, ha indotto a cercare di emendare il testo. Già l'edizione di Basilea (Bedrot-Herlin 1535, 168), che Lambin doveva usare, stampa θάνατος δ' ἀθάνατος, con una correzione minima che non sana il guasto metrico, ma introduce il significato atteso. Sulla scorta di Muret (1600, 172), invece, Porson (1801, 459; cf. Kidd 1815, 239), Schweighäuser (1803, 239) e Kaibel (1887, 239) stampano ὁ θάνατος δ' ἀθάνατος.

⁷ Cf. Papachryostomou (2016, 64): «The speaker in Amphis' present fragment describes death as unending and permanent, but in so doing he engages in a twofold word pun: (i) θάνατος as unending is used to describe θάνατος, a noun deriving from the same stem -θαν-, which signifies however the exact opposite: the ultimate end; (ii) most frequently θάνατος means immortal and, as such, is the exact opposite of θνητός, a term that the speaker employs in the first line to describe life».

⁸ Cf. Papachryostomou 2016, 64: «The conceptual antitheses, the verbal echoes, as well as the reversal of normal perspectives are all major features of the sophistic artillery».

⁹ Fantuzzi (1987, 104 n. 8) suggerisce il confronto in particolare tra ἀν ἅπαξ τις ἀποθάνη di Anfide e Catull. 5.5 *nobis cum semel occidit brevis lux*.

nobis cum semel occidit brevis lux
no x est p e r p e t u a una dormienda

testo che, per via della rappresentazione della morte come una *nox perpetua*, viene chiamato in causa come parallelo anche per le *iuncturae* lucreziane. I versi di Catullo mancano della figura etimologica che accomuna invece Anfide e Lucrezio, ma evidenziano la tangenza con un altro *topos* poetico assai fortunato, quello della morte rappresentata come una lunga notte o una notte senza fine. Si tratta di un motivo che risale alla rappresentazione epica arcaica della morte che discende sulla persona come una notte che cala sugli occhi (*Il.* 5.310), della Notte generatrice di Sonno e Morte (*Hes. Th.* 756 s.)¹⁰, e che, a partire da alcune fortunate elaborazioni poetiche greche, tra cui Asclep. *AP* 12.50.8 (*ep.* 16 Guich., Sens) e [Mosch.] *Bion. ep.* 102-104¹¹, e poi latine (oltre a Catullo, Prop. 2.15.24, Hor. *carm.* 4.9.27 s., Verg. *Aen.* 10.746 = 12.310, Ou. *epist.* 10.112, Sen. *Phaedr.* 221, etc.), conosce una larga diffusione nell'ambito della poesia sepolcrale di età imperiale¹².

Nella costellazione di testi che si è venuta ricostruendo merita un posto anche Philod. *AP* 9.570 (*GPh* 3240-3247), messo in relazione a *Lucr.* 3.869 già da Brunck (1785, 145) e da Wakefield (1797, 135)¹³:

Ξανθὸ κηρόπλαστε, μυρόχροε, μουσοπρόσωπε,
εὐλαλε, διπετέρων καλὸν ἄγαλμα Πόθων,
ψῆλόν μοι χερσὶ δροσιναιῖς μύρον· ἐν μονοκλίῳ
δεῖ με λιθοδμήτῳ δὴ ποτε πετριδίῳ
εὐδ εἶν ἄθανάτῳς πουλὺν χρόνον. ἄδε πάλιν μοι, 5
Ξανθάριον, ναὶ ναί, τὸ γλυκὺ τοῦτο μέλος.
οὐκ αἶεις, ἄνθρωφ', ὁ τοκογλύφος; ἐν μονοκλίῳ
δεῖ σὲ βιοῦν αἰεὶ, δύσμορε, πετριδίῳ.

Il v. 5 accosta alla metafora del sonno della morte l'avverbio ἄθανάτως: sono discusse sia l'interpretazione sintattica, sia il sapore epicureo del testo. A proposito della prima, mentre Kaibel (1885, XV) ritiene che ἄθανάτως sia da riferire al verbo εὐδ εἶν, Gow-Page (1968, II 384) e Sider (1997, 68) lo intendono in rapporto all'aggettivo πουλὺν, nel senso di «undending-long» e «deathlessly long» rispettivamente¹⁴. Alla luce dei testi in esame un'espressione come εὐδ εἶν ἄθανάτως appare come plausibile, in quanto originale e personale riformulazione di un motivo ben noto. Quanto al possibile rapporto con il pensiero epicureo, a fronte di posizioni radicalmente negazioniste come quella di Gow-Page¹⁵, non manca chi – come Sider (1997, 71) – non esita ad ammettere che le parole in questione possano riecheggiare addirittura *uerba* epicurei¹⁶.

¹⁰ Per una storia letteraria del motivo, cf. Ogle 1933.

¹¹ Per una dipendenza di Catullo dal modello di Mosco, cf. Fantuzzi 1987.

¹² Per una più ricca esemplificazione, cf. Garulli 2012, 296-305 nr. 3.1.19.

¹³ Cf. anche Del Re (1936, 132).

¹⁴ Osservano Gow-Page (*l.c.*): «Philodemus has raised this idiom to the level of high poetry, replacing the common δαιμονίως by the very uncommon adverb ἄθανάτως and using an epic form of the adj., πουλὺν».

¹⁵ Gow-Page (*l.c.*): «No Epicurean would say that a man may sleep the sleep of death without dying; Lucretius *l.c.* is saying that everything dies except death, and that there is no sort of life for mankind after death. This epigram is not the place for Epicurean doctrine».

¹⁶ «Since the author has just described his thorough grounding in Greek thought in general and “godless” Epicurean (and Pyrrhonian) philosophy in particular, it is possible that he is here recalling something he read in Epicurus». Più prudenti le posizioni di Dübner (1872, 230: «ἄθανάτως cum ironia dictum ab Epicureo poeta») e di Del Re (1936, 132: «quell'ἄθανάτως che ha poi qui, sulla bocca dell'epicureo Filodemo, un sapore ironico, e ci fa pensare al lucreziano “*mors immortalis*” [...]. Qui, come in tutta la poesia dell'epicureismo, come in Orazio il memento della ventura fine serve ad affermare il pregio dell'ora breve e la necessità di coglierla»). Kaibel (1885,

Interessante è poi, nel quadro che si va ricostruendo, il fatto che qualche eco della ‘morte immortale’ o ‘morte eterna’ si ritrova nella tradizione epigrafica sepolcrale, in lingua sia greca che latina¹⁷. Se l’epitafio greco della moglie di Dios, proveniente da Kerč e databile entro la metà del I sec. a.C. (*SEG* 28 [1980] 436), alla l. 4

[- ~]νην πικρά τις ἐνεδρεύειρα καθεῖλεν
[ἀθάν]ατος θανάτου δίκτυα πλεξαμένη

potrebbe semplicemente ricercare un effetto di antitesi mediante l’accostamento – non l’accordo sintattico – tra i due termini corradicali ed antitetici ἀθάνατος e θάνατος, l’epitafio di Ermippo, morto prima di compiere il ventesimo anno, sintetizza in una *iunctura* aggettivo-sostantivo proprio l’idea di una morte senza fine, che in quanto tale ha il sopravvento su un’esistenza effimera (odierna Kula, Lidia, *SGO* 1.04/21/02)¹⁸:

χαῖρ’ Ἐρμιπ(π)ε ποθητὲ | ζητούμενε πᾶσι βρο|τοῖσι·
εἰκοστὸν γὰρ ἔτος | μὴ πληρώσαντά σε Μοῖρα |
ἤρπασεν ὠκύμορον, αἰδί|ος θάνατος. |

Anche un epitafio latino di provenienza cartaginese, dedicato ad un bambino di cui non è noto il nome, propone una variante dello stesso concetto (*CLE* 1331.4-6):

mors uitam uicit, ne li|bertatem teneres. |
he.iu¹⁹ non dolor est, ut | quem amas pereat? |
nunc mors perpetua liber|tatem dedit.

Per quanto l’aggettivo *perpetua* sia logicamente riferito a *libertatem* per enallage, il sintagma – nella sua paradossalità – non sembra essere casuale, bensì (in)consciamente ricercato, e forse tale da tradire una memoria poetica incrociata tra Lucrezio e Catullo.

Accade quindi, paradossalmente, che proprio quel linguaggio di compianto inconsolabile sulla morte che Lucrezio ha cercato di demolire nel terzo libro, faccia tesoro di certe formulazioni poetiche ‘d’autore’ per rinnovare un linguaggio che le è proprio, e nello specifico per dare voce a quello sgomento umano di fronte al termine dell’esistenza, a quell’angoscia e a quel lutto che la *ratio* epicurea aveva cercato (invano) di disperdere. Il cerchio, per così dire, si chiude: se Lucrezio almeno in parte ‘faceva il verso’ alla topica funeraria, quest’ultima si riappropria di ciò che è suo.

L’orizzonte espressivo di riferimento che si è delineato sinora include testi tra loro relativamente coerenti: ad un *background* essenzialmente sepolcrale si intersecano filoni di poesia erotica e simposiale, dato che il riconoscimento della indiscutibile certezza e permanenza della morte genera lo slancio edonistico verso il godimento del presente. Tale orizzonte poetico, tuttavia, non satura le implicazioni del testo di Lucrezio, che sembra collocarsi all’incrocio tra sollecitazioni differenti.

XV) pensa addirittura ad un atteggiamento ironico nei confronti della dottrina epicurea («adverbium ἀθανάτως ad εὐδαινον verbum referunt odoranturque Epicuri doctrinam derisam»). A Dorandi (c.d.s.) si deve una ricostruzione accurata della posizione di Filodemo nell’ambito dell’Epicureismo: egli fu un fedele discepolo di Zenone di Sidone e contribuì alla diffusione del suo insegnamento, che egli considerava l’Epicureismo ortodosso, ma non ci sono indizi concreti di un’attività di insegnamento istituzionale da lui svolta.

¹⁷ Al linguaggio funerario è da ricondurre anche il caso dell’Ἐπιτάφιος τοῖς Κορινθίων βοηθοῖς (*Lys.* 2.23), dove si legge: οἱ δ’ ἡμέτεροι πρόγονοι οὐ λογισμῷ δόντες τοὺς ἐν τῷ πολέμῳ κινδύνους, ἀλλὰ νομίζοντες τὸν εὐκλεῆ θάνατον ἀθάνατον περὶ τῶν ἀγαθῶν καταλείπειν λόγον, οὐκ ἐφοβήθησαν τὸ πλῆθος τῶν ἐναντίων, ἀλλὰ τῇ αὐτῶν ἀρετῇ μᾶλλον ἐπίστευσαν.

¹⁸ Cf. Kaibel 1879, 186 nr. 313a; *GVI* 1402 (Peek, autopsia di J. Keil); *TAM* 5.1 300 (Keil); Garulli 2012, 290 nr. 3.1.17. Mentre Merkelbach e Stauber non ritengono possibile datare l’iscrizione, Peek propone una datazione al II/III sec. d.C.

¹⁹ Annota l’editore: «hexiu sed x quasi ab i transfossa fertur: heheu? heus tu?».

Nel suo recente commento ai frammenti di Anfide, la Papachrysostomou (2016, 64 s.) individua quale precedente della *iunctura* lucreziana *mors immortalis* due frammenti di Eraclito, *VS 22 FF 50* εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον e 62 ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες, dove tuttavia si riconosce il gusto per le figure etimologiche in antitesi ai limiti del gioco di parole, ma non la rappresentazione assoluta della morte in quanto tale che accomuna il frammento di Anfide e i versi lucreziani.

Ma, come già segnalava Wakefield (1797, 135)²⁰, non va trascurato il confronto con un altro passo, tormentatissimo ma forse più interessante – almeno in riferimento al poema di Lucrezio –, citato da Stobeo come appartenente al presunto *Περὶ φύσεως κόσμου* del semilegendario poeta Lino (fr. 2.7-13 West *ap. Stob.* 1.10.5):

πολλάκι [δ'] ἔσται ταῦτά, καὶ οὔποτε πείρας ἔπεισιν
 ἀεὶ πείρατ' ἔχων πῆιον γένος ἔλλαχε τούτων†.
 ὧδε γὰρ ἀθάνατος θάνατος περὶ πάντα καλύπτει
 θνητὸς ἐὼν καὶ πᾶν θνήσκει φθαρτόν, τὸ δ' ὑπάρχον 10
 ἄφθορον ἔσσειοντ' ἀεὶ, καθὸ τῆδε τέτυκται
 φαντασίαις †θ' ἄλλοτρόποις καὶ σχήματι μορφῆς
 ἀλλάξει †τρόπων ἀποκρυπτόμεν' ὄψιν ἀπάντων.

Anche se si lascia da parte ogni questione relativa allo statuto di un presunto *corpus* di scritti circolante con il nome di Lino²¹, si può osservare che un testo come quello di cui dà notizia Stobeo potrebbe riflettere una tradizione di poesia cosmogonica forse non estranea agli interessi e all'orizzonte intellettuale di Lucrezio. Wakefield (*l.c.*) va oltre, individuando anche nell'espressione σχήματι μορφῆς (v. 12) una corrispondenza con il lucreziano *formai speciem* (2.490).

Il concetto di morte eterna o immortale non manca poi in forme svariate negli autori cristiani, che richiamano spesso in questo modo la paradossale cecità della cultura pagana o alludono alla dannazione: oltre agli autori di lingua greca (e.g. Clem. Al. *Paed.* 1.8.74 καὶ λαιδορεῖσθαι δεῖ, ἔνθα τὴν ἀπηλγηκυῖαν ψυχὴν καιρὸς ἐστὶ τρωῶσαι, οὐ θανασίμως, ἀλλὰ σωτηρίως, ὀλίγης ἀλγηδόνας αἰδίων κερδάναντα θάνατον, ma anche Philo *Poster. Caini* 39.4 τοὺς μὲν γὰρ οὕτως ἀποθανόντας ἢ ἀθάνατος ἐκδέξεται ζωὴ, τοὺς δὲ ἐκείνως ζῶντας ὁ αἰδῖος θάνατος), particolarmente interessanti quelli di lingua latina (di età imperiale, tardoantica e medievale), che fanno propria esattamente l'espressione *mors aeterna* (cf. e.g. Lact. *inst.* 4.27, Aug. *epist.* 157.14, 186.27, *grat.* 893.42, c. *Iulian. op. imperf.* 2.99, 2.186, 6.37, 6.40), meno frequentemente *mors immortalis* (cf. e.g. Greg. M. *dial.* 4.47, *moral.* 4.1, Rather. *Veron. prael.* 2.31; Aelred. *Rieuall. serm.* 86.18; Innocent. *Papa miser. hum. cond.* 3.12, *serm.* 10.496; Petr. Dam. *epist.* 4.165).

In conclusione, le *iuncturae* lucreziane appaiono come una fulminante sintesi che si pone alla convergenza tra il linguaggio poetico – sepolcrale, erotico o simposiale – e quello della speculazione filosofica e cosmogonica. La prosa cristiana, d'altro canto, troverà nell'associazione antitetica dei concetti di morte e di immortalità l'emblema stesso della perdizione di chi rifiuta la salvezza o della disperazione pagana da contrapporre alla speranza cristiana.

²⁰ «Apud Stobaei ecl. phys. i. 13. exstat Lini fragmentum inquinatissimum, ad loca multa Lucretii illustranda commodissimum».

²¹ Vd. West (1983, 56-61), che data il poema *Sulla natura del mondo* citato da Stobeo intorno al II sec. a.C.

BIBLIOGRAFIA

- Bailey C. (1947) *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary, vol. II, *Commentary, Books I-III*, Oxford.
- Bedrot J. – Herlin C. (1535) *Athenaei Dipnosophistarum, hoc est argute sciteque in conuiuio disse-
rentum libri XV*, Basileae.
- Brunck R.F.P. (1785) *Analecta veterum poetarum*, editio quarto volumine aucta, IV. *Lectiones et
emendationes in volumen I*, Argentorati 1785.
- Del Re R. (1936) *Filodemo, poeta*, «Il Mondo Classico» 6, 121-142.
- Deufert D. (2002) *Textgeschichte und Rezeption der plautinischen Komödien im Altertum*, Berlin-New
York.
- (2018) *Kritischer Kommentar zu Lukrezens De rerum natura*, Berlin-Boston.
- Dionigi I. (1990) Tito Lucrezio Caro, *La natura delle cose*, introduzione di G.B. Conte, traduzione di
L. Canali, Milano.
- Dorandi T. (c.d.s.) *Philodemus' allegiance to Zeno of Sidon: from Athens to the bay of Naples*, in
Erler M. – Heßler J. – Petrucci F. (edd.) *Authority and Use of Authoritative Texts in the Epicurean
Tradition*, Cambridge, c.d.s.
- Dübner F. (1872) *Epigrammatum Anthologia Palatina cum Planudeis*, II, Parisiis.
- Duff J.D. (1903) *T. Lucreti Cari De rerum natura liber tertius*, ed. with introduction, notes and index,
Cambridge.
- Elmsley P.E. (1809) *Aristophanis comoedia Acharnenses*, in usum studiosae iuventutis emendata et
illustrata, Oxford (Lipsiae 1830).
- Fantuzzi M. (1987) *Caducità dell'uomo ed eternità della natura: variazioni di un motivo letterario*,
«Quaderni Urbinati di Cultura Classica» n.s. 26, 101-110.
- Garulli V. (2012) *Byblos lainee. Epigrafia, letteratura, epitafio*, Bologna.
- Gow A.S. – Page D.L. (1968) *The Greek Anthology*, II, *The Garland of Philip and Some Contemporary
Epigrams*, I-II, Cambridge.
- GVI* = Peek W., *Griechische Vers-Inschriften*, I. *Grab-Epigramme*, Berlin 1955.
- Kaibel G. (1879) *Supplementum epigrammatum Graecorum ex lapidibus conlectorum*, «Rheinisches
Museum für Philologie» 34, 1812-13.
- (1885) *Philodemi Gadarensis Epigrammata*, Gryphiswaldiae.
- (1887) *Athenaei Naucratis Deipnosophistarum libri XV*, II. *Libri VI-X*, Lipsiae.
- Kassel R. – Austin C. (1991) *Poetae Comici Graeci (PCG)*, II. *Agathenor–Aristonymus*, Berolini-Novii
Eboraci.
- Kenney E.J. (2014) *Lucretius, De rerum natura. Book III*, Cambridge (1971¹).
- Kidd T. (1815) *Tracts ad Miscellaneous Criticisms of the late R. Porson*, collected and arranged,
London.
- Lambin D. (1561) *Quintus Horatius Flaccus*, ex fide atque auctoritate decem librorum manuscriptorum,
opera Dionys. Lambini Monstroliensis emendatus: ab eodemque commentariis copiosissimis
illustratus, nunc primum in lucem editus, Lugduni.
- (1564) *Titi Lucretii Cari De rerum natura libri sex*, a D. L. [...], locis innumerabilibus ex auctoritate
quinque codicum manu scriptorum emendati, atque in antiquum ac natuum statum fere restituti, et
praeterea brevibus, et perquam utilibus commentariis illustrati, Parisiis-Lugduni.
- Mancuso G. (2018) *Per una bibliografia di Peter Elmsley (con alcune considerazioni di metodo)*,
in P.B. Cipolla (ed.) *Metodo e passione. Atti dell'incontro di studi in onore di Giuseppina Basta
Donzelli. Catania, 11-12 aprile 2016*, Amsterdam, 185-222.
- Michels A.K. (1955) *Death and two poets*, «Transactions and Proceedings of the American Philological
Association» 86, 160-179.
- Muret A. (1600) *Variarum lectionum libri IV et obseruationum Iuris lib. singularis* [...], Augustae
Vindelicorum.
- Musuro M. (1514) *Athenaeus* [...], Venetiis.
- Nussbaum M.C. (1989) *Mortal immortals: Lucretius on death and the voice of nature*, «Philosophy and
Phenomenological Research» 50, 303-351.

- Ogle M.B. (1933) *The sleep of death*, «Memoirs of the American Academy in Rome» 11, 81-117.
- Olson S.D. (2020) *Athenaeus Naucratis*. Deipnosophistae, III/A. *Libri VIII-XI*, Berlin-Boston.
- Papachrysostomou A. (2016) *Amphis*, introduction, translation, commentary, Heidelberg.
- Porson R. (1801) rec. Wakefield 1796-1797 [q.v.], «The British Critic» 17, 453-460.
- Schweighäuser I. (1803) *Athenaei Naucratis Deipnosophistarum libri quindecim*, ex optimis codicibus nunc primum collatis emendavit ac supplevit nova Latina versione et animadversionibus cum Is. Casauboni aliorumque tum suis illustravit commodisque indicibus instruxit I. S., III, Argentorati.
- Sider D. (1997) *The Epigrams of Philodemos*, introduction, text, and commentary, Oxford.
- TAM = *Tituli Asiae Minoris*, collecti et editi auspiciis Academiae litterarum Austriacae, V/1-2 (P. Herrmann – I. Keil), Vindobonae 1981 (V/1).
- Wakefield G. (1796-1797) *T. Lucretii Cari De rerum natura libros sex ad exemplarium mss. fidem recensitos*, longe emendatiores reddidit, commentariis perpetuis illustravit, indicibus instruxit, et cum animadversionibus R. Bentleii non ante vulgatis, aliorum subinde miscuit G. W., I-III, Londini 1796 (I), 1797 (II-III).
- West M.L. (1983) *The Orphic Poems*, Oxford.

NICOLA GRANDI

LUCREZIO E IL LINGUAGGIO, TRA NATURA E CULTURA

La figura di Lucrezio ‘linguista’ può essere affrontata da vari punti di vista, visto che varie sono le prospettive da cui Lucrezio stesso affronta questioni linguistiche. Tali prospettive possono essere un po’ grossolanamente raggruppate attorno ai due ‘oggetti di studio’ delle scienze linguistiche: il linguaggio e le lingue. Occorre, in effetti, distinguere scrupolosamente i due piani. Il linguaggio o, meglio, la facoltà di linguaggio rimanda alla dimensione biologica e naturale, è il presupposto delle lingue e, forse, di ogni nostra capacità di pensiero. È, per usare una metafora molto frequente (Grandi 2011 tra gli altri), una sorta di *hardware*, mentre le lingue si configurano come un *software*. Il linguaggio accomuna tutti i membri della specie umana ed è parte della ‘dotazione’ di ogni essere umano al momento della nascita. Nel linguaggio, si è detto, prevale la componente naturale, biologica: esso ha, dunque, una notevole ‘stabilità’ in prospettiva evolutiva. Al contrario le lingue, in quanto prodotto socio-culturale del linguaggio stesso, distinguono i vari gruppi umani e anche componenti diversi del medesimo gruppo umano e mutano nel corso del tempo, in modo talora piuttosto rapido. Esse di conseguenza hanno un grado di stabilità decisamente inferiore.

Nel *De rerum natura*¹ Lucrezio affronta entrambe le prospettive, seppur in modi diversi. Per quanto concerne il piano della lingua, infatti, Lucrezio non propone tanto una riflessione esplicita, quanto piuttosto rivela concretamente, ma implicitamente gli effetti di un sofisticato ed accurato percorso di pianificazione, propedeutico alla stesura del poema. A questa dimensione può essere ascritto, tra gli altri, il contributo di Dionigi (2005³) che evidenzia come la riflessione di Lucrezio sulla lingua traspaia da almeno due punti di vista complementari. Il primo concerne «comparabilità e similiarità tra struttura del significante e struttura dell’esistente» (2005³, 20), cioè il rapporto che insiste tra «ordine linguistico e ordine cosmico» (2005³, 17) e che consente di ‘leggere’ e interpretare i principi della fisica attraverso le unità e i processi che regolano la formazione e la concatenazione delle parole, fondendoli in una sorta di ‘grammatica del cosmo’, per dirla con Dionigi stesso. Il secondo riguarda invece le scelte linguistiche, soprattutto lessicali e foniche, talora sorprendentemente innovative, quasi rivoluzionarie, che Lucrezio compie nel poema e che lasciano trasparire, in controluce,

¹ In questo contributo, faccio riferimento all’edizione del *De rerum natura* curata da Ivano Dionigi per *I classici della BUR* (Milano, 1990), con introduzione di Gian Biagio Conte e traduzione di Luca Canali.

una ricerca sistematica, nel ‘serbatoio’ che la lingua offre, di soluzioni precedentemente inesplorate.

In questa sede vorrei invece soffermarmi sulla seconda prospettiva, cioè sulla riflessione, questa volta pienamente esplicita, di Lucrezio sul linguaggio, ponendo in evidenza alcuni aspetti, che emergono dai celebri versi del libro V del *De rerum natura*, dai quali si svela la sorprendente modernità di Lucrezio rispetto al tema in esame. Nei versi 1028-1090 del libro V, il poeta affronta sia il tema dell’origine del linguaggio, sia, più compiutamente, quello dell’origine delle lingue, terreno di indagine assai pericoloso, come avrò modo di evidenziare oltre.

Il punto di partenza della mia riflessione, però, non riguarda tanto ciò che Lucrezio afferma sul linguaggio e sulle lingue, quanto la collocazione della sua riflessione sul tema delle loro origini nell’architettura complessiva del *De rerum natura*. Come nel caso già evidenziato poco sopra, anche rispetto alla riflessione sul linguaggio emerge un isomorfismo sorprendente e di certo non casuale tra struttura del testo e struttura dell’esistente. In questo quadro, in effetti, è la scansione degli argomenti ad avere valore sostanziale. I versi del libro V in cui Lucrezio affronta il tema del linguaggio e delle lingue si collocano, infatti, tra sequenze tematicamente piuttosto omogenee in cui Lucrezio tratta dell’organizzazione delle prime comunità umane e della progressiva complessificazione delle reti sociali. Nei versi che precedono quelli dedicati al linguaggio, Lucrezio fa cenno alla costruzione delle prime abitazioni (*Inde casas postquam ac pellis ignemque pararunt* Lucr. 5.1011), alla ‘stabilizzazione’ del nucleo familiare (*mulier coniuncta viro concessit in unum* Lucr. 5.1012), alla costruzione di prime reti sociali e all’affermazione delle prime convenzioni sociali (*tunc et amicitiam coeperunt iungere aventes / finitimi inter se nec laedere nec violari* Lucr. 5.1019 s. e *bona magnaue pars servabat foedera caste* Lucr. 5.1025). Nei versi che seguono, invece, Lucrezio si occupa innanzitutto della domesticazione del fuoco che, in un certo senso, può essere considerata il presupposto per lo sviluppo della tecnologia da parte del genere umano; e, successivamente, dell’edificazione delle città (*condere coeperunt urbis arcemque locare / praesidium reges ipsi perfugiumque* Lucr. 5.1108 s.), per poi passare alla nascita di giustizia e diritto (*inde magistratum partim docuere creare / iuraque constituere ut vellent legibus uti* Lucr. 5.1143 s.) che pongono fine a una fase di violenza quasi ferina. Si tratta di una concatenazione di temi estremamente significativa, almeno nell’ottica con cui, attualmente, si affronta il tema dell’origine del linguaggio e, soprattutto, delle lingue storico-naturali.

Prima di riprendere le argomentazioni lucreziane, occorre sgombrare il campo da un possibile equivoco: il legame ‘causale’ tra linguaggio e lingue verbali è del tutto indimostrabile. Se oggi ci pare impossibile scindere il linguaggio dalle lingue storico-naturali verbali, in quanto ogni comunità umana comunica principalmente attraverso le lingue verbali, ciò non significa, necessariamente, che le lingue verbali (e le loro grammatiche) per come oggi le intendiamo (cioè con i livelli di complessità, convenzionalità e astrazione che le caratterizzano) siano sempre state, nella storia della nostra specie, la prima e più importante manifestazione del linguaggio. Non possiamo escludere, cioè, che il linguaggio umano si sia concretizzato, agli albori, in sistemi di comunicazione molto diversi per canale di trasmissione e per grado di astrazione. È assai diffusa, in effetti, l’ipotesi che il linguaggio umano abbia prodotto, inizialmente, sistemi di comunicazione basati sostanzialmente su una gestualità deittica, cioè con atti comunicativi necessariamente ancorati al contesto, nei quali la voce fungeva essenzialmente (ed eventualmente) da supporto². In seguito, la modalità fonico-acustica avrebbe progressivamente avuto la meglio su quella visivo-gestuale, sia per evidenti vantaggi ‘pratici’ (la possibilità, ad esempio, di comunicare a distanza, in condizioni di visibilità ridotta, ecc.),

² Cf. per un quadro di riferimento Adornetti 2016, 47-73.

sia, soprattutto, per una progressiva convenzionalizzazione incompatibile, ovviamente, con sistemi imperniati su una preponderante componente gestuale deittica. In sostanza, questo processo di convenzionalizzazione sarebbe avvenuto proprio avendo, sullo sfondo, una 'nicchia ecologico-culturale' in cui la crescente complessità delle reti sociali si rifletteva nella moltiplicazione e nell'intensificazione degli scambi comunicativi, sempre più diversificati per ambito funzionale e per contenuto. La crescita della società e della sua articolazione interna, concretizzatasi in alcuni dei fenomeni citati dallo stesso Lucrezio (l'edificazione delle città con la conseguente stabilizzazione dei gruppi umani sul territorio e il progressivo abbandono del nomadismo, lo sviluppo della tecnologia, la codificazione esplicita dei rapporti sociali attraverso norme e convenzioni riconosciute, etc.), avrebbe cioè determinato un progressivo slittamento dei sistemi linguistici da una configurazione pragmatica e iconico-motivata ad una più astratta ed arbitraria, cioè grammaticale. Ovviamente non vi sono elementi per poter confermare questa supposizione, dal momento che, come usa dire, le lingue non lasciano fossili e che stiamo ragionando di un'epoca ancora molto lontana dalla nascita della scrittura. L'unico possibile riscontro viene dall'analisi delle lingue utilizzate da popolazioni che si trovano in condizioni paragonabili a quelle delle origini, cioè con demografie ridotte e condizioni di scarso sviluppo tecnologico e di sostanziale isolamento. In effetti, i dati di lingue impropriamente definite primitive rivelano sistemi non necessariamente meno complessi di quelli utilizzati dalle comunità tecnologicamente più avanzate, ma sovente organizzati in modo diverso. Ad esempio, in situazioni di questo tipo le relazioni spaziali sono spesso espresse con le parole che designano parti del corpo, quindi concrete ('testa' equivale a 'sopra' o ad 'alto', 'piedi' a 'sotto' o a 'basso', 'schiena' a 'dietro' e 'volto' a 'davanti')³ e il centro deittico, sempre nelle relazioni spaziali, è altrettanto spesso un luogo fisico reale, cioè un punto del villaggio, dell'accampamento o del territorio circostante. Come afferma Soravia (2016, 54), è riconosciuto ormai unanimemente «il fatto che originariamente i significati debbano essere molto concretamente legati agli oggetti, piuttosto che a concetti di alta astrazione. L'esperienza primaria [...] parte dal particolare e dall'esperienza immediata, per esempio corporea». Si tratta, dunque, di segmenti del sistema fortemente motivati, poco convenzionalizzati e ancor meno grammaticalizzati, nei quale, inoltre, la gestualità è talora pienamente integrata e non con funzione meramente paralinguistica. Al contrario, in sistemi utilizzati da società più numerose e internamente articolate, che occupano regioni ampie, si assiste ad una progressiva astrazione che porta ad una convenzionalizzazione e ad una piena integrazione nella grammatica degli elementi finalizzati ad esprimere queste relazioni. Tutto questo rivela come la struttura della società condizioni in modo decisivo la natura dei sistemi linguistico-comunicativi adottati dai vari gruppi umani, orientando anche i processi di astrazione e grammaticalizzazione.

In letteratura, prevale l'idea che l'attenzione di Lucrezio per il linguaggio sia rivolta quasi esclusivamente alla sua dimensione naturale. Ad esempio, Gensini e Fusco (2010, 31) affermano che «Lucrezio si sofferma in particolare sulla fase naturale del linguaggio, ovvero sulla genesi spontanea (non vincolata alle essenze) di certi processi psicologici e delle correlative articolazioni fonico-acustiche». Alla luce delle osservazioni appena svolte, però, credo che questa interpretazione possa essere rivista. Certo, Lucrezio non menziona esplicitamente e dettagliatamente il ruolo imprescindibile della componente sociale nei processi di origine del linguaggio e soprattutto delle lingue verbali. Ma ci fa capire in modo inequivocabile di essere ben consapevole di tale ruolo incastonando, quasi letteralmente, i versi relativi all'origine del linguaggio e delle lingue in una sequenza argomentativa più

³ Soravia 2016, 58.

ampia che vede, prima e dopo, la presentazione proprio dei processi di consolidamento e complicazione delle società umane. Lucrezio, dunque, in questo caso ci parla non con le parole, ma lo fa attraverso una sapiente, e senza dubbio voluta, disposizione di unità tematiche che rende del tutto naturale, e quindi superfluo da menzionare, il nesso logico e causale tra sviluppo delle reti sociali e nascita delle lingue umane. Ancora una volta, dunque, ritroviamo una «vera e propria omologia sostanziale – diciamo pure strutturale – esistente fra significante e significato, o, più precisamente, fra segno linguistico e realtà da esso designata» e «quell'intrinseca iconicità e figuralità della scrittura lucreziana che instaura un rapporto di comparazione diretta fra *res* e *verba*, fra ordine linguistico e ordine cosmico» (Vineis 1990, 36), che va oltre la struttura della parola e della frase e arriva all'architettura stessa del poema.

Si faceva cenno sopra al ruolo della gestualità nel processo di origine del linguaggio, ipotizzando un'origine appunto gestuale di sistemi di comunicazione poi progressivamente virati verso la modalità fonico-acustica. Lucrezio si sofferma su una fase di questo processo che vede il suono già pienamente stabilizzato e considera, in effetti, la voce la modalità espressiva peculiare delle lingue umane: *at varios linguae sonitus natura subegit / mittere* (Lucr. 5.1028 s.) e *postremo quid in hac mirabile tantoperest re, / si genus humanum, cui vox et lingua vigeret, / pro vario sensu varia res voce notaret?* (Lucr. 5.1056-1058). Ciò offre due ulteriori spunti di analisi.

Il primo riguarda la menzione che Lucrezio fa al verso 1031 del bambino che, *infantia linguae*, usa i gesti. Si tratta di un verso che ha, nel quadro delle ipotesi sull'origine del linguaggio, un'importanza notevole. Le ipotesi di una priorità del gesto si basano, spesso, sull'idea che la comunicazione gestuale e poi vocale sia una conseguenza casuale del bipedismo, cioè dell'assunzione, da parte dei nostri progenitori, della posizione eretta, probabilmente a seguito di un cambiamento climatico e di un conseguente mutamento nell'habitat che li indusse a modificare le proprie abitudini di vita. Nei numerosi 'effetti collaterali' del bipedismo (tra i quali va senza dubbio menzionato, rispetto alle precondizioni che possono aver favorito il linguaggio, l'abbassamento della temperatura corporea e quindi la crescita del cervello) va annoverato l'aver liberato le mani dai compiti della motricità, rendendole dunque disponibili sia per la gestualità, sia per primi, rudimentali lavori di artigianato. Il riferimento di Lucrezio alla gestualità del bambino è di grande suggestione se si considera come oggi vi sia ampio consenso sull'idea che l'apprendimento della lingua nativa riproduca, su scala ridotta e a velocità accelerata, le tappe salienti del processo di origine del linguaggio e delle lingue verbali. In altri termini, l'ontogenesi ricalcherebbe e riassumerebbe la filogenesi⁴. In effetti, le fasi di acquisizione della lingua da parte del bambino ripropongono gli snodi che abbiamo menzionato fin qui: una lenta e faticosa conquista della posizione eretta; un'originaria priorità del gesto, che viene prima affiancato e poi surclassato dalla voce; un sistema di comunicazione prima esclusivamente radicato al contesto, iconico, pragmatico, concreto e poi sempre più astratto, convenzionale e grammaticale. Sullo sfondo, una capacità relazionale crescente, che determina una sua sempre maggiore integrazione nella rete sociale e di affetti che lo circonda. Accanto a ciò, altri stadi cui non ho fatto cenno, a partire dall'abbassamento della laringe e la rimodellazione del cranio, che, alla nascita del bambino, ha una conformazione prossima più a quella neanderthaliana che a quella tipica di *Homo Sapiens*. L'*infantia linguae* indicata da Lucrezio, dunque, fotografa il primo stadio di un percorso evolutivo complesso, in prospettiva sia filogenetica, sia ontogenetica; uno stadio in cui, sia per il bambino, sia, a quanto ci è dato sapere, per i nostri più antichi progenitori, l'impossibilità di parlare è determinata da limiti meccanici, da un corpo ancora incompatibile con la fonazione. Ma la facoltà di linguaggio

⁴ Adornetti 2016, 47; Soravia 2016, 91-96; Corballis 2020, 143-144.

è già pienamente definita e, in entrambi i casi, si manifesta, per così dire, in un *software* provvisorio, a prevalenza gestuale. Il percorso evolutivo, poi, si compie quando *vox et lingua vigeret* (Lucr. 5.1057), quando voce e lingua hanno pieno sviluppo.

Il secondo spunto di analisi riguarda proprio la voce e il ruolo che essa assume nella comunicazione umana. Ancora una volta, sia la prospettiva filogenetica che quella ontogenetica rivelano una ‘tensione’ verso la fonazione che è plasticamente rappresentata dalla ristrutturazione dell’organismo che avviene sia nel corso dell’evoluzione della nostra specie, nello spazio di decine di migliaia di anni, sia nello sviluppo di ogni singolo essere umano dopo la nascita, in pochi mesi. Questa ristrutturazione ha come elemento cardine l’abbassamento della laringe, che consente all’uomo di avere a disposizione capacità articolatorie sconosciute ai membri di altre specie rivali, come i Neanderthal. Come è noto, al momento della nascita ogni essere umano ha la laringe piuttosto alta: questo consente, al neonato, di respirare durante la suzione. Quasi contemporaneamente al percorso di svezzamento, la laringe si abbassa progressivamente e, contestualmente, aumentano le capacità articolatorie. Questa tensione verso la fonazione prevede una lunga e faticosa fase di allenamento e sperimentazione delle capacità via via concesse dall’organismo, che nel bambino ha luogo soprattutto attraverso la lallazione che è la prima tappa del processo che conduce da uno stadio di *infantia linguae* a una piena padronanza delle capacità articolatorie. Questo processo è anche quello che porta dalla dimensione naturale delle prime manifestazioni comunicative a quella pienamente e compiutamente culturale. In effetti, dalla nascita alle fasi immediatamente successive alla lallazione, cioè quando l’organismo permette la produzione di una manciata appena di suoni, ogni bambino è identico a tutti gli altri: i suoni prodotti sono i medesimi per tutti, cioè quelli realizzabili attraverso le strutture biologiche che il neonato ha maggiormente ‘allenato’ nelle primissime fasi della vita e che quindi ‘sa’ usare, cioè le labbra e la lingua per suzione e deglutizione⁵. Siamo, ora, nel pieno campo della natura: sono i vincoli biologici a orientare la produzione dei suoni e tutti i membri della specie umana seguono il medesimo percorso, in modo del tutto impermeabile rispetto al luogo in cui sono nati e al contesto culturale in cui sono immersi. Quando il processo di ristrutturazione del nostro organismo si completa e le potenzialità dell’apparato fonatorio si stabilizzano (attorno ai 18-24 mesi di età circa), portando la gamma di suoni articolabili a svariate decine, si compie la transizione tra natura e cultura: il percorso di ogni bambino si differenzia, sulla base, questa volta, del contesto socio-culturale e dell’input linguistico a cui è esposto. Tra i numerosi suoni che ha a disposizione, infatti, il bambino imparerà a usare solo quelli (più o meno una trentina, in media) su cui la sua comunità linguistica ha fondato il codice che utilizza. Il passaggio da sistemi comunicativi naturali a codici convenzionali e culturali ha luogo, dunque, attraverso un processo di selezione, più che di acquisizione.

Anche in questo ambito la modernità di Lucrezio è evidente, in quanto prefigura la tensione tra natura e cultura cui ho fatto appena cenno: se è la natura che spinge l’uomo a emettere suoni (*At varios linguae sonitus natura subegit / mittere* Lucr. 5.1028 s.), è il vantaggio (*utilitas* Lucr. 5.1029) che lo porta a ‘modellare’ questa capacità articolatoria per produrre idiomi diversi e a dare forma linguistica alla varietà delle cose (*dissimilis alia atque res voce notare* Lucr. 5.1090). Come per le principali teorie attuali sull’origine di linguaggio e lingue verbali, anche per Lucrezio il problema non pare tanto quello di stabilire se il processo sia naturale o culturale, quanto, piuttosto, quanto ci sia di naturale e di culturale in ogni singola fase di un percorso che si articola, sempre, su entrambi i piani.

⁵ Quindi sostanzialmente le consonanti [p], [b], [m], [l]; oltre alla vocale [a], il suono articolatoriamente più facile in assoluto.

Ma Lucrezio fa anche un passo ulteriore: toglie, per così dire, l'uomo dal centro della scena, riconoscendo che le fasi iniziali del processo, quelle più condizionate dalla natura, sono comuni a molti altri membri del regno animale, che, come l'uomo, utilizzano la modalità fonico-acustica per comunicare (cani, cavalli, uccelli canori, etc.). Anche gli animali hanno capacità articolatorie varie (*voces varias* Lucr. 5.1088) a sufficienza per trasmettere significati diversi: ira, paura, solitudine, gioia... Si tratta, è evidente, di emozioni e sensazioni spesso istintive (*varii sensus* Lucr. 5.1089), di scarsa complessità semantica. Ma pur sempre segni linguistici e non dissimili da quelli che il bambino emette nelle prime fasi della sua esperienza comunicativa. In questo quadro, dunque, uomo e animali rappresentano stadi evolutivamente diversi di un processo largamente unitario e non necessariamente discontinuo. La maggiore complessità formale dei sistemi di comunicazione umani dipende, in sostanza, dalla maggiore complessità semantica che devono esprimere, a sua volta legata alla maggiore complessità sociale delle comunità. Si tratta di differenze in primo luogo quantitative, più che qualitative; e in parte riconducibili alle direzioni casualmente intraprese dall'evoluzione. Una posizione piuttosto estrema, certamente scomoda, quasi ribelle in un'epoca in cui le tesi antropocentriche erano nettamente prevalenti. Ma una posizione che ha trovato poi conferme, mostrando anche come l'apprendimento linguistico nell'uomo abbia significativi punti di contatto con il fenomeno dell'*imprinting* studiato per gli animali (Masin 2013, 35). In definitiva, anche in questo caso Lucrezio pare anticipare ciò che oggi pare ragionevolmente accertato e cioè come «alcune delle caratteristiche che caratterizzano il linguaggio di *Homo sapiens* siano presenti anche nei sistemi comunicativi di altri vertebrati, sebbene non esista un'altra specie che le esprima tutte assieme e al livello di complessità della specie umana» (Masin 2013, 36).

Alla luce delle argomentazioni appena svolte, sarebbe ridondante concludere questo contributo rimarcando, ancora una volta, l'incredibile e coraggiosa 'modernità' che Lucrezio mostra nel trattare un tema che da sempre pervade le scienze umane (e non solo). Vorrei quindi porre in evidenza un ultimo aspetto che rende, a mio avviso, particolarmente suggestivo il contributo di Lucrezio.

Come suggerisce Vitali (2019, 158), la tematica del linguaggio costituisce «un osservatorio privilegiato per delineare la presenza del *De rerum natura* nella produzione coeva alla prima divulgazione dell'opera». E, forse, anche in epoche successive. Vitali aggiunge poco dopo che «temi quali l'origine naturale del linguaggio, il rapporto tra lingua ed epistemologia e la questione del linguaggio animale [...] possono essere considerati delle vere e proprie spie utili a ricostruire il percorso, tortuoso e sotterraneo, compiuto dal poema fin dalla sua prima diffusione». Come è noto, si ritiene che il *De rerum natura* sia stato vittima, per secoli, di una 'congiura del silenzio'⁶. Ebbene, è altrettanto noto come il medesimo destino sia toccato in sorte, per quanto per un lasso di tempo minore, proprio all'origine del linguaggio, vittima, nel 1866, di un famoso editto della *Société de Linguistique de Paris* che vietò ogni comunicazione sul tema, giudicato eccessivamente speculativo data la difficoltà a supportare qualunque ipotesi con riscontri empirici⁷. A tale editto ne seguirono altri del medesimo tenore che imposero al tema dell'origine del linguaggio un percorso forzatamente 'tortuoso e sotterraneo'. Questo percorso semiclandestino è sostanzialmente cessato quando le scienze del linguaggio hanno assunto la consapevolezza del fatto che l'origine del linguaggio e delle lingue non potrà mai essere un tema tipicamente linguistico, cioè che non può essere affrontato con gli

⁶ Cf. Dionigi 2017, 10. Per una posizione cauta, cf. tra gli altri Traina 1972.

⁷ Cf. Ferretti 2010.

strumenti teorici di cui la linguistica dispone. Esso si configura, piuttosto, come un ambito inerentemente ed inevitabilmente interdisciplinare, verso il quale convergono dati linguistici, ovviamente, ma anche, a volte soprattutto, biologici, antropologici, genetici, etc.

Non è dato sapere quanto peso abbiano avuto le posizioni di Lucrezio sul tema analizzato in questa sede, certamente molto eterodosse per l'epoca, nella 'congiura del silenzio' cui il poema è stato condannato. Di certo, è singolare che più o meno quando il *De rerum natura* ha cessato di scontare tale condanna, lo stesso destino sia toccato in sorte proprio al tema dell'origine del linguaggio. Di conseguenza nella comunità dei linguisti il *De rerum natura* ha tardato ad essere riscoperto e rivalutato. Insomma, ai linguisti è servito qualche decennio in più per assumere piena coscienza del fatto che Lucrezio debba essere annoverato tra i riferimenti imprescindibili, soprattutto alla luce del fatto che ha posto in evidenza, in modo, si diceva, sorprendentemente moderno e soprattutto senza poter contare sulle evidenze empiriche di cui disponiamo oggi, alcuni aspetti che sono poi divenuti punti fermi nelle teorie sul tema dell'origine di linguaggio e lingue.

BIBLIOGRAFIA

- Adornetti I. (2016) *Il linguaggio: origine ed evoluzione*, Roma.
- Corballis M.C. (2020) *La verità sul linguaggio (per quel che ne so)*, Roma (2017¹).
- Dionigi I. (2005³) *Lucrezio. Le parole e le cose*, Bologna.
- (2017) *Lucrezio*, in M. Berretta – F. Citti – D. Pellacani – R. Pinto (edd.) *Vedere l'invisibile. Lucrezio nell'arte contemporanea*, Bologna, 6-13.
- Ferretti F. (2010) *Alle origini del linguaggio umano. Il punto di vista evolutivo*, Roma-Bari.
- Gensini S. – Fusco M. (edd.) (2010) *Animal loquens. Linguaggio e conoscenza negli animali non umani da Aristotele a Chomsky*, Roma.
- Grandi N. (2011) *Lingue e linguaggio nell'equilibrio instabile tra natura e cultura*, in Id. (ed.) *Dialoghi sulle lingue e sul linguaggio*, Bologna, 11-25.
- Masin S. (2013) *Comunicazione acustica e sviluppo di codici comunicativi nell'uomo e negli altri animali*, in N. Grandi (ed.) *Nuovi dialoghi sulle lingue e sul linguaggio*, Bologna, 35-45.
- Soravia G. (2016) *L'alba delle parole*, Bologna.
- Traina A. (1972) *Lucrezio e la "congiura del silenzio"*, in Dignam dis, a Giampaolo Vallot (1934-1966). *Silloghe di studi suoi e dei suoi amici*, Venezia, 159-168 (rist. in *Poeti latini (e neolatini) I*, Bologna, 1986², 81-91).
- Vineis E. (1990) *Elementa vocis, elementa mundi*, in *Lucrezio. L'atomo e la parola*, Bologna, 33-60.
- Vitali V. (2019) *Cicerone, Orazio e il De Rerum Natura: un rapportarsi (in)consapevole. La prima trasmissione del naturalismo linguistico epicureo-lucreziano in Cicerone e Orazio*, «Ciceroniana on line» 3/1, 157-189.

NIVA LORENZINI

IL LUCREZIO DI EDOARDO SANGUINETI NELL'APPRODO A *VARIE ED EVENTUALI*

Spiccava in bella vista, nello studio della casa genovese di Sanguineti, l'etichetta applicata su una carpetta di plastica trasparente contenente un plico di fogli dattiloscritti pronti, nel maggio 2010, per essere consegnati dal poeta al 'suo' editore Feltrinelli¹. *Varie ed eventuali*, vi si leggeva. Poteva parere un titolo provvisorio, per fogli da indirizzare verso destinazioni diverse: poesie sparse, verrebbe istintivamente da pensare. Ma chi ha pratica della scrittura di Sanguineti sa bene che nulla è istintivo nelle sue scelte, e neppure lo poteva essere di sicuro, per lui, un'accezione generica di «poesie sparse». Al riguardo il poeta aveva precisato, in una *Autoanalisi in versi* del 1996, che per la propria raccolta *Cataletto* (1991) si era riferito direttamente a Virgilio (al suo *kataleptòn*, raccolta di poesie sparse, appunto), perché si trattava per lui di un testo dal titolo «adeguatamente funerario»; e però, aveva subito aggiunto, funerario e insieme «più ambiguo», proprio in quanto contenitore di «poesie sparse»².

«Poesie sparse» sono certo quelle di *Varie ed eventuali*, ma rispondenti a una programmazione tutt'altro che casuale, anzi rigorosa, in linea con le intenzioni affidate dall'autore a quella sua raccolta, destinata a rimanere l'ultima. Una raccolta estesa a un arco cronologico ampio (1995-2010), polimetra e polimorfa, al punto da costituire un esempio estremo dell'«ampliamento *ad libitum* del campo del poetabile» cui fa riferimento Gilda Policastro nel profilo dedicato, nel 2009, al poeta³. Basta scorrerne l'*Indice* dove, tra Sonetti, Glossarietti, Ballatelle, Cantate e Dediche (su tutto, il *Piccolo threnos* per la morte di Luciano Berio, datato giugno 2003, che si chiude su versi commossi)⁴, compaiono qua e là alcune *Imitazioni* (da Eschilo, Breyten Breytenbach, José Saramago, Pablo Neruda, Lucrezio).

¹ Edoardo Sanguineti è morto a Genova il 18 maggio. Con il consenso di Luciana, la moglie-musa del poeta, e dei figli, ho portato la carpetta a Milano presso la casa editrice Feltrinelli, e l'ho consegnata a Carlo Feltrinelli, che ne ha disposto subito la pubblicazione. La raccolta, dal titolo *Varie ed eventuali*, è uscita nel novembre 2010.

² *L'Autoanalisi in versi* di Sanguineti si legge in *Appendice* al volume di Manuela Manfredini (2020, 251-269). A proposito dell'«ambiguità» del titolo applicato alle «poesie sparse» di Virgilio, Sanguineti precisava anche, nella sua *Autoanalisi*: «siano esse autenticamente virgiliane o no è disputa fra i dotti» (p. 265).

³ Policastro 2009, 12.

⁴ Luciano Berio, nato il 24 ottobre 1925 a Oneglia, morì a Roma il 27 maggio 2003. Riporto i versi di chiusura del *Piccolo threnos*: «(ma lo sapevi, poi, che i mortali, agli immortali, ci sta scritto / , da sempre, non è lecito (non lo sarebbe, voglio dire, comunque), piangerli, neanche, mai): / (ma se è per questo, poi, però, ci pensiamo qui noi, adesso, per fortuna, per forza)».

Già, Lucrezio. La passione di una vita, ad ascoltare la confessione piuttosto insolita per Sanguineti, che sceglieva per il suo privato la via della reticenza. Ma nel caso di Lucrezio il poeta pare avviarsi per un altro percorso, che lo spinge ad ammettere, nell'*Introduzione* del 2006 al suo *Teatro antico. Traduzioni e ricordi*⁵: «Sono sempre stato tentato da tutto: avrei sognato di tradurre tutto Lucrezio – purtroppo nessuno me lo ha mai chiesto» (e poi, a seguire: «Ma anche tutto Tacito o Seneca filosofo o Apuleio»). La confessione va accolta con cautela, perché le tappe dell'avvicinamento a Lucrezio e al *De rerum natura* si collocano di fatto, per Sanguineti, lungo un itinerario lungamente sviluppato nel tempo e mai interrotto, a partire dalle collaborazioni con musicisti di fama.

Con Luciano Berio, in particolare, da *Passaggio* (1963), in cui citazioni del *De rerum natura* si trasformano in frammenti sonori posti a convivere con una molteplicità di altre voci, per creare dissonanze ludiche, a *Laborintus II* (1963-65), dove il testo di Lucrezio viene esposto a un vorticoso montaggio di suoni e linguaggi. A seguire, stanno le traduzioni degli anni '80 e '90 eseguite per Sergio Liberovici (a lui vengono destinate quelle dei vv. 1379-1411 del libro V)⁶ e successivamente quelle per Luca Lombardi, per il suo *Lucrezio. Un oratorio materialistico* (1998)⁷, con passi tratti dai libri I e II per la sezione Natura, dal libro IV per la sezione Amore, dai libri III e VI per la sezione Morte⁸, destinati a uscire poi in volume nel sanguinetiano *Quaderno di traduzioni. Lucrezio – Shakespeare – Goethe*, pubblicato presso la Casa editrice Einaudi nel 2006 con i titoli: I. Natura, II. Amore, III. Morte.

A fianco, si collocano le collaborazioni con registi teatrali, con Luca Ronconi su tutti, a partire da un progetto nato negli anni Sessanta per una trasposizione teatrale e una messa in scena, presso la Fondazione Pomodoro, di un *De rerum natura* tradotto e riscritto da Sanguineti. Il progetto restò sulla carta e venne riproposto solo nel gennaio 2007 in occasione dell'incontro tra il regista e il poeta all'Archiginnasio di Bologna per la presentazione di *Teatro antico*, come ricorda Claudio Longhi nel suo *Il gran giuoco anatomico di Luca e Edoardo*⁹. E Longhi precisa anche che Sanguineti «aveva cominciato delle traduzioni frammentarie del testo di Lucrezio», comparse in parte nel già ricordato *Quaderno di traduzioni* e in parte inedite (alcune di queste vennero proposte a Pavia al *Festival dei saperi* del 2006, in una lettura spettacolo curata dallo stesso Longhi e da Sanguineti con titolo «*Omaggio a Lucrezio*» - *Lecture sceniche*).

Da Lucrezio, per Sanguineti, restava insomma difficile, nel tempo, staccarsi. Davvero una lunga fedeltà, la sua, che approda, per tornare al tema da cui abbiamo preso le mosse, alla decisione di inserire due traduzioni del *De rerum natura* tra i fogli preparatori dell'ultima raccolta, che forse avvertiva come definitiva. È sicuramente singolare, nell'*Indice* preparato per il volume, la loro collocazione: infatti il *Proemio lucreziano*, con l'apertura solenne che lo caratterizza («generatrice dei figli di Enea, umana e divina voluttà»), è preceduto da un *Sonetto del foglio volante*, di cui basterà citare la prima quartina per avvertire l'attrito lessicale, semantico, acustico, che si determina tra il solfeggio cadenzato, solenne, del *Proemio* e il ritmo allitterativo, giocoso, del *Sonetto* («vieni veloce, vivo vibratore / oculato, ossigenato

⁵ Sanguineti 2006b, 13.

⁶ I versi vennero inseriti nella 'cantata' *De origine musices*, per cui cf. Sanguineti 1993, 145-146, e in *Imitazione, da Lucrezio (luglio 1991)*, cf. Sanguineti 2002, 245-246.

⁷ Il testo di E. Sanguineti, *Lucrezio. Un oratorio materialistico*, uscito sul «Verri», 50, ottobre 2005, n. 29, pp. 5-11, si legge ora in Sanguineti 2006a, 3-25. È stato analizzato esemplarmente da Condello 2005.

⁸ Nello specifico si tratta, nell'ordine, per il Libro I, dei vv. 146-173, 244-249, 262-264, 540-550, 459-463, 483-497, 510; per il Libro II dei vv. 1070-1086; per il Libro IV dei vv. 1052-1057, 1076-1090, 1110, 1114; per il Libro III dei vv. 870-887, 894-901, 971; per il Libro VI dei vv. 1138-1144, 1197-1214, 1278-1286.

⁹ Longhi 2016, 133.

ozonato / luminosissimo lampeggiatore, / abile acroaquilottero aquilonato»). Subito dopo, a seguire il *Proemio*, il poeta colloca l'ottava allusivamente licenziosa di *Habanero*, a sua volta apripista davvero anomala, nella scansione a rima baciata («vola, colombo, nella gabbia mia, / che è la più dolce e morbida che sia, [...]»)), per la resa testuale intensa, fedelissima, di *Un'imitazione da Lucrezio*, anch'essa non priva, tuttavia, come il *Proemio*, di 'sanguinetismi' più o meno occultati.

Su tutto resta prevalente la tendenza a sottrarre la traduzione a ogni suggestione di lirismo. Ne fa subito fede il *Proemio lucreziano*, di cui qui ci occuperemo, che restituisce dal latino i vv. 1-53 del *Liber Primus* aperti dall'invocazione a Venere. Il tono, che suona in Lucrezio magniloquente nell'apertura di rito che chiama in causa gli "Eneadi" (*Aeneadum genetrix, hominum divumque voluptas*), si scioglie, nella resa di Sanguineti, in un più discorsivo, seppure fedelissimo, «generatrice dei figli di Enea, umana e divina voluttà». La resa, intenta fin da subito a salvaguardare un realismo descrittivo che a Lucrezio non sarebbe certo dispiaciuto, è confermata anche dalla traduzione di *alma Venus* in Venere «alimentatrice», un aggettivo che il traduttore mostra di preferire ad *alma*, che pure dal latino poteva trasferirsi immodificato in lingua italiana ('alma Venere', appunto).

Siamo avvertiti. Sanguineti riserva il massimo rispetto al testo originale, da rendere, se occorre, anche in traduzione a calco, come capita subito al v. 2 («del cielo sotto i trascorrenti segni», a tradurre il latino *caeli subter labentia signa*), o nei vv. 4 e 5, che riconoscono a Venere il potere di concepire tutte le specie animate (*per te quoniam genus omne animantum / concipitur visisque exortum lumina solis*; «poiché per te ogni specie animale / è concepita e vede, partorita, i raggi del sole»). È del resto proprio la traduzione a calco quella preferita da Sanguineti, che nell'*Introduzione a Teatro antico* illustra le peculiarità dell'uso cui viene da lui sottoposta («Il mio Petronio era una traduzione a calco, e il mio ideale rimane quello della traduzione interlineare; non nel senso di una interlinearità meramente dizionaristica, ma anche ritmica, sintattica, acustica»)¹⁰.

Interlinearità ritmica, intanto. Sanguineti non era solito leggere in pubblico le sue poesie, ma quando lo faceva emergeva proprio, ricorda per tutti nell'*Album Sanguineti* il contrabbassista Stefano Scodanibbio¹¹, una recitazione accompagnata da «una voce particolarissima, una lettura antiretorica, un ritmo scandito». Del ritmo fanno parte, per Sanguineti, innanzitutto il rispetto per la 'dicibilità' del testo, da favorire anche con una punteggiatura che consenta la scomposizione della frase in blocchi semantici e con l'uso generoso di deittici che, attraverso un montaggio sorvegliato, possano dare risalto alle possibilità eidetiche del narrato. E non manca neppure, nel poeta-traduttore, il ricorso ai 'sanguinetismi' cui si accennava, che riguardano, proprio a livello acustico e ritmico, gli incisi, la disarticolazione lessicale, la presenza esasperata di parentesi, la replica di particelle pronominali, l'uso di segni interpuntivi, che comprendono il personalissimo marchio di fabbrica del poeta, consistente nella scelta dei due punti in sostituzione del punto fermo a fine periodo.

Lo si può rilevare sino dall'apertura del *Proemio*, un inno che ha sempre «affaticato non poco la critica lucreziana», illustra Ivano Dionigi nel suo esaustivo ed esemplare commento, suscitando interpretazioni numerose, «discordanti ed eterogenee»¹². Basterà soffermarsi intanto sui vv. 6-9, che riporto nell'originale e nella traduzione di Sanguineti:

¹⁰ Sanguineti 2006b, 18.

¹¹ Scodanibbio 2002, 181. Cito per intero il periodo introduttivo dell'intervento di Scodanibbio, che per Sanguineti realizzò anche un *Postkarten* (1977) per voce e contrabbasso e un'esecuzione delle lettere di *Alfabeto apocalittico*: «Naturalmente Edoardo Sanguineti è il più musicale, il più musicato e possibilmente anche il più musicista dei poeti, tanto che verrebbe da chiedersi cosa sarebbe la musica contemporanea italiana senza di lui».

¹² Cito da Dionigi 2020, nota ai vv. 1-43, 68.

te, dea, te fugiunt venti, te nubila caeli
 adventumque tuum, tibi suavis daedala tellus
 summittit flores, tibi rident aequora ponti
 placatumque nitet diffuso lumine coelum.

te, o dea, te fuggono i venti, te le nuvole del cielo,
 te e la tua epifania, e a te soavi il suolo laborioso
 sottopone i fiori, a te ridono le acque dell'oceano,
 e placato riluce, di luce soffusa, il cielo:

La traduzione è fedelissima. Non deve però sfuggire la collocazione, in apertura del v. 7, di un «te» assente in latino. Il *te, dea, te fugiunt venti, te nubila caeli / adventumque tuum*, diventa infatti, nella resa del poeta: «te, o dea, te fuggono i venti, te le nuvole del cielo / te e la tua epifania». Il traduttore ritiene certo importante aggiungere quel «te» in apertura del settimo verso («te e la tua epifania [...]») per sottolineare, una volta di più, ritmicamente, fonicamente, l'apparizione della dea (*adventum tuum*). Un sicuro 'sanguinetismo' potrebbe riconoscere, in quella ripresa insistita, chi ha pratica della sua poesia, che di pronomi, aggettivi, particelle pronominali, si è detto, fa spesso largo uso, specie in modalità iperboliche o esasperatamente ludiche¹³.

Ma il contesto è qui radicalmente diverso. Il traduttore ha l'orecchio e lo sguardo attenti all'armonico manifestarsi, nei versi di Lucrezio, della potenza generatrice di Venere, di cui proprio il «te» replicato in apertura sottolinea quasi visivamente l'immanenza. Così come, subito dopo, l'aggiunta della congiunzione «e», assente in latino («e a te soavi il suolo laborioso / sottopone i fiori»), a tradurre: *tibi suavis daedala tellus / summittit flores*), contribuisce a sottolineare la continuità narrativa che si vuole mantenere, cui collabora la riduzione tonale che piega verso il parlato anche congiunzioni o avverbi temporali (capita così al v. 10, dove **Nam simul ac species patefactast verna diei** diviene, in Sanguineti: «**infatti, come**¹⁴ si è manifestato l'aspetto primaverile del giorno»).

Non risultano intaccate, in nessun caso, né l'intensità espressiva della poesia lucreziana né la fedeltà al testo, che portano il traduttore, al v. 11, a rendere *genitabilis aura favoni* con «fecondante alito del favonio»; al v. 13, *perculsae corda tua vi* (il soggetto sono gli uccelli, *volucres*, in latino di genere femminile), con «percossi nei cuori dalla tua potenza»; ai vv. 15-16 [...]: *ita capta lepore / te sequitur cupide quo quamque inducere pergis* con «così, sedotti dall'impulso, / te segue bramosamente dove tu, ciascuna, a accorrere la spingi». E non devono neppure sfuggire, nella traduzione, né l'insistenza sul «tu», segno distintivo del periodare sanguinetiano basato, al solito, sul ritmo di ripetizioni dei pronomi, ad effetto spesso gestuale e con vocazione teatralizzante, né le virgole, poste qui a incorniciare «ciascuna» («dove tu, ciascuna,»), isolandola ritmicamente e visivamente nel periodo.

Si procede lungo tutto il *Proemio* con stretta aderenza allo spirito della poesia filosofica lucreziana, si tratti di restituire la rapidità delle immagini in movimento o l'abbandono del corpo al richiamo d'amore, come tra i vv. 17-20 in cui il traduttore dà prova di avere interiorizzato l'intensa sensualità dell'originale, rendendo, al v. 19, l'aggettivo *blandum* associato ad *amorem* con «morbido amore»:

e infine, per mari e monti e torrenti rapaci
 e frondifere case di uccelli e campagne feconde,

¹³ Si può cogliere un esempio di quell'uso nel sonetto *Duplex*, datato agosto 2004 e accolto in *Varie ed eventuali*. Ne cito la prima quartina: «ahimè, che il mio io me non mi è il me mio: / sarei, se io fossi, il mio doppio, il mio clone: / ahimè, che il mio me io non mi è il mio io: / fui fatto a calco, con carta carbone [...]».

¹⁴ L'evidenziato è nostro.

in tutti insinuando, nei petti, il morbido amore,
realizzi che, desiderosamente, specie per specie, propaghino le generazioni:

Denique per maria ac montis fluviosque rapacis
frondiferasque domos avium camposque virentis
omnibus incutiens blandum per pectora amorem
efficis ut cupide generatim saecula propagent.

È il caso di soffermarsi anche sulla traduzione dell'*efficis ut* che apre il v. 20, che Sanguineti rende con «realizzi che», riprendendo poi più avanti quello stesso verbo al v. 29 («Realizza che», per *Effice ut*). Sono entrambe rese corrette, aderenti all'originale: ma la scelta del verbo 'realizzare' va senz'altro oltre quanto verrebbe da attendersi dalla traduzione (un 'fai sì che', insomma). Pare che anche qui il traduttore intenda proprio veicolare un richiamo materialistico a Lucrezio, e lo faccia intenzionalmente nel momento in cui l'autore del *De rerum natura* sta per proporre il titolo del suo poema, chiamando a sostenerlo e proteggerlo Venere, la dea che governa «la natura universale». I vv. 21-25 valgono infatti come esplicita dichiarazione di poetica:

Quae quoniam rerum naturam sola gubernas
nec sine te quicquam dias in luminis oras
exoritur neque fit laetum neque amabile quicquam,
te sociam studeo scribendis versibus esse
quos ego de rerum natura pangere conor

e poiché la natura universale, tu sola, governi
e, senza te, niente, alle divine spiagge della luce,
è partorito, e niente si produce di felice e di amabile,
te, che tu sia mia compagna voglio, per i versi che io devo scrivere,
che intorno alla natura universale io tento di comporre,

Si sta raggiungendo, in Lucrezio, un livello di forte intensità, e Sanguineti ne è consapevole al punto di impegnare al massimo le sue risorse per una resa espressiva ed acustica altrettanto intensa. Lo fa replicando la congiunzione «e» all'inizio dei vv. 21 e 22, e in parallelo sottoponendo a replica, tra il v. 22 e il 23, il sostantivo «niente», che al v. 22 riceve un'ulteriore accentuazione semantica grazie alle virgole che lo incorniciano. L'intensità si esprime anche nella scelta di utilizzare, al v. 24, i verbi «voglio» e «devo» all'indicativo presente, per scandire perentoriamente la decisione di Lucrezio di stendere il poema sotto la protezione di Venere (meno perentorio appare, al confronto, il gerundivo latino dell'originale: *te sociam studeo scribendis versibus esse*). Resta invece intatta, al verso successivo, l'attenuazione tonale, che Sanguineti si limita questa volta a restituire alla lettera (*quos ego de rerum natura pangere conor*; «che intorno alla natura universale io tento di comporre»).

Più sotto infine, al v. 31, il traduttore pospone la congiunzione *Nam*, posta da Lucrezio in apertura, antependendole, per dargli maggiore risalto, il pronome *tu* accostato all'aggettivo *sola* che lo potenzia (*Nam tu sola potes tranquilla pace iuvare*, «tu sola infatti puoi, con una pace tranquilla, beneficiare»). E intanto prende fiato per affrontare i versi che seguono, in cui la carica sensuale del testo lucreziano lo sollecita a una sfida di massima intensità. È bene riportare intanto i primi quattro (31-34):

Nam tu sola potes tranquilla pace iuvare
mortalis, quoniam belli fera moenera Mavors
armipotens regit, in gremium qui saepe tuum se
reicit aeterno devictus vulnere amoris,

Nella traduzione di Sanguineti:

tu sola infatti puoi, con una pace tranquilla, beneficiare
i mortali, poiché i feroci esercizi della guerra Marte
armipotente domina, che nel tuo grembo sovente
si piega, vinto dall'eterna ferita di amore,

È evidente che sino dal v. 33 Sanguineti tende a trasferire la parola di Lucrezio in immagine plastica, facendo del Marte che «si piega» nel grembo di Venere (*in gremium qui saepe tuum se / reicit*) il protagonista di un gruppo scultoreo di fermo nitore: e qui non può non trovarsi a suo perfetto agio il traduttore, così capace, nei suoi testi di poeta, di associare parola e immagine (l'aveva fatto esemplarmente sino dall'esordio di *Laborintus* (1956), che procedeva, nelle sue 27 sezioni, a fianco delle immagini della junghiana *Psicologia e alchimia*). Lo confermano appieno i versi successivi (35-40), intensificando ancor più la carica sensuale dell'originale. Li riporto, seguiti dalla traduzione di Sanguineti:

atque ita suspiciens tereti cervice reposta
pascit amore avidos inhians in te, dea, visus,
eque tuo pendet resupini spiritus ore.
Hunc tu, diva, tuo recubantem corpore sancto
circumfusa super, suavis ex ore loquellas
funde petens placidam Romanis, incluta, pacem.

E così, in su guardando, disteso il liscio suo collo,
pasce d'amore, a te aspirando, o dea, gli avidi suoi sguardi
di resupino, e dalla tua bocca pende il suo spirito:
a costui che giace, e che tu, o divina, con il tuo santo corpo
sopra di lui, abbracci, dalla tua bocca dolci detti
effondi, chiedendo, per i romani, o gloriosa, una placida pace:

Non occorre commento. Infitisce al massimo le virgole, Sanguineti, per accompagnare, con scansioni sapienti, la descrizione dei corpi abbracciati: ed è proprio la parola «abbraccio», con cui il traduttore sceglie di rendere in italiano la postura di Venere distesa sopra Marte (*tuo recubantem corpore sancto circumfusa super*), a sottolineare il forte realismo delle immagini che intende salvaguardare. Da qui alla conclusione il *Proemio* procede senza ulteriori scostamenti: Sanguineti opta per la soppressione dei vv. 44-49, considerati a lungo spurii dagli studiosi (ma poi «rivendicati come autentici», precisa Ivano Dionigi in una nota informatissima, che per la sua ricchezza esemplificativa acquista lo spessore di un saggio critico)¹⁵. E si avvia così a chiudere il suo *Proemio lucreziano*, non rinunciando a restare fedele, sino all'ultimo, alle proprie scelte di scrittura e di riscrittura. Lo prova esemplarmente la resa dei vv. latini 52-53:

ne mea dona tibi studio disposta fideli,
intellecta prius quam sint, contempta relinquo.
perché i miei doni, per te apprestati con zelo fedele, da te,
prima ancora che siano compresi, non vengano trascurati e spregiati:

¹⁵ Ci si riferisce alla nota ai vv. 44-49 che occupa, nel *Commento* di Dionigi (2020) le pp. 73-75. Riporto la traduzione di Canali dei versi espunti: «Ogni natura divina, infatti, deve godere / di per sé in imperturbabile pace una vita immortale, / appartata dalle nostre vicende e del tutto remota. / Infatti, esente da ogni dolore, immune da pericoli, / potente delle sue proprie forze, per nulla bisognosa di noi, / non è conquistata dai meriti, né l'ira la sfiora». Ad apertura di nota Dionigi scrive: «Questi versi sull'atarassia e sull'estraneità degli dei alle vicende umane costituiscono uno dei luoghi più travagliati e controversi della storia del testo lucreziano» (p. 73).

Il traduttore calca la mano, disponendo in eco ritmica, al v. 52, il «per te» e il «da te», e scindendo in due azioni separate, nel verso successivo, il *contemnere* e il *relinquere*. Ma consente insieme a Lucrezio di conservare, come teorizzava il Sanguineti studioso di autori classici nelle sue pagine critiche, tutta la sua diversità e la sua distanza. E lo fa con elegante, sorvegliata puntualità.

BIBLIOGRAFIA

- Condello F. (2005) «*Impuro specchio*». *Sul Lucrezio di Sanguineti*, «Il Verri» 29, 123-131.
- Dionigi I. (2020) Tito Lucrezio Caro, *La natura delle cose*, introduzione di G.B. Conte, traduzione di L. Canali, Milano.
- Longhi C. (2016) *Il gran giuoco anatomico di Luca e Edoardo*, in L. Weber (ed.) *Edoardo Sanguineti: ritratto in pubblico*, Milano, 129-139.
- Manfredini M. (2020) *L'aspra disarmonia. Lingua e scrittura in Edoardo Sanguineti*, Bologna.
- Policastro G. (2009) *Sanguineti*, Palermo.
- Sanguineti E. (1993) *Per musica*, Modena-Milano.
- (2002) *Il Gatto lupesco. Poesie (1982-2001)*, Milano.
- (2006a) *Quaderno di traduzioni*, Torino.
- (2006b) *Teatro antico. Traduzioni e ricordi*, a cura di F. Condello e C. Longhi, Milano.
- Scodanabbio S. (2002) *Naturalmente Edoardo Sanguineti è il più musicale*, in N. Lorenzini – E. Risso (edd.) *Album Sanguineti*, Lecce, 181-182.

GUIDO MILANESE

FRANTUMARE LA VITA
(LUCREZIO, SENECA, L'ETICA DELLE VIRTÙ)

*Each Life converges to some Centre -
Expressed - or still -
Exists in every Human Nature
A Goal -
Admitted scarcely to itself - it may be -
Too fair
For Credibility's temerity
To dare*

Emily Dickinson

Nella seconda edizione di *After virtue* (1984), discutendo le reazioni al suo *Study in Moral Theory*, Alasdair MacIntyre riferiva la critica metodologica di William K. Frankena (MacIntyre 2007, 265):

“What bothers me is not distinguishing [history from philosophy]” wrote William K. Frankena (*Ethics*, 93, 1983: 500), “or giving the impression that a historical inquiry can establish a philosophical point, as Macintyre seems to do”.

Certamente, la posizione filosofica di MacIntyre è comprensibile solo sulla scorta delle sue indagini storiche: il filosofo scozzese distingue chiaramente il suo “storicismo” da qualunque specie di neo-hegelismo storiografico, ravvisando nelle critiche di questo tipo una traccia evidente delle parcellizzazioni disciplinari che dominano il mondo accademico¹. Ma si potrebbe porre il problema anche in modo complementare? È possibile affrontare un tema di storia delle idee senza ‘pensare filosoficamente’? Possiamo percorrere ad esempio la fenomenologia lucreziana e senecana senza attraversare le modalità della ‘vita inautentica’ – la chiacchiera, la curiosità, l’equivoco? E possiamo ‘pensare’ Seneca e Lucrezio senza ascoltare la parola tedesca per ‘inautentico’ – «*uneigentlich*», appunto il «non proprio»? Uscire dall’«*uneigentlich*»: ossia *vindica te tibi*².

¹ In un breve saggio MacIntyre mette bene a fuoco la centralità culturale di un problema che potrebbe apparire solo burocratico: cf. MacIntyre 2006; la «frammentazione esasperata dei saperi [...] porta gli stessi specialisti a non capirsi più neppure fra di loro»: Dionigi 2018, 7.

² Cf. l’equilibrata esposizione di Citti – Neri 2001, 16-18: l’imperativo rivolto a Lucilio (*epist.* 1.1) apre l’analisi di Traina 2011, 11 ss.

Non ha troppo senso ammirare le imprese di Ercole contro i mostri: in che cosa sarebbe diversa la nostra vita se quei mostri non fossero stati uccisi? Animali pericolosi ce ne sono tanti, nel mondo, e basta non andarseli a cercare perché la loro presenza non rappresenti un pericolo. Altri sono i veri pericoli per la vita umana, e su questi Lucrezio concentra l'attenzione del discepolo:

at nisi purgatumst pectus, quae proelia nobis
atque pericula tumst ingratis insinuandum!
quantae tum scindunt hominem cuppedinis acres
sollicitum curae, quantique perinde timores?

Epicuro, colui che *cuncta subegerit ex animoque expulerit dictis, non armis*, dovrebbe essere ritenuto un dio, molto più di Ercole, perché Epicuro ha realmente liberato l'umanità, non Ercole con le sue imprese spettacolari ma di scarsissima utilità per la vita umana: *nonne decebit hunc hominem numero divom dignarier esse?*³ La persona umana è spaccata, lacerata internamente: *sollicitum*, questo poveretto, «pungolato», dalle *curae acres* orientate verso una *cuppedo* mai sazia (una sorta di *cluster* semantico del vivere male). Già Munro rinviava, per questa descrizione del squarciarsi dell'esistenza, a 3.942-944 (*Tityos nobis hic est, in amore iacentem / quem volucres lacerant atque exest anxius angor / aut alia quavis scindunt cuppedine curae*: Munro 1886, 287) – la persona mangiata viva da avvoltoi insaziabili: pulsioni incontrollate, ansia, dolore, agitazione – l'uno causa dell'altro, in una danza dell'autodistruzione che sbrana i frammenti residui di una vita sempre più irrimediabilmente dilaniata e distrutta.

Ernout, anch'egli ponendo in rapporto i due passi ora citati, sosteneva che Lucrezio «semble être seul à avoir employé *scindere* dans ce sens» (Ernout e Robin 1925, 160); ma opportunamente Dionigi, commentando il *De otio* di Seneca, richiamava l'uso lucreziano di *scindere* (Dionigi 1983, 168). Solo nell'*otium*, dice Seneca, è possibile ottenere una direzione stabile e coerente della vita: *tunc potest optineri quod semel placuit, ubi nemo intervenit qui iudicium adhuc inbecillum populo adiutore detorqueat; tunc potest vita aequali et uno tenore procedere, quam propositis diversissimis scindimus* (*ot.* 1.1). Come in Lucrezio, la vita è disarticolata, non può svolgersi *uno tenore*, perché la persona è dominata da spinte divergenti, che alternandosi rendono la vita un continuo sobbalzare in direzioni diverse, nessuna delle quali è seguita coerentemente. *Tam breve tempus intervallis discindimus* (*epist.* 69.5): come la persona lacerata in Lucrezio, così è la vita di tutti noi in Seneca, e al pacato conversare del filosofo sembra sovrapporsi qui l'autore tragico (*epist.* 32.2)⁴:

Multum autem nocet etiam qui moratur, utique in tanta brevitate vitae, quam breviorum
inconstantia facimus, aliud eius subinde atque aliud facientes initium; diducimus illam
in particulas ac lancinamus.

È insomma quel perenne 'ricominciare a vivere' che Seneca presentava al suo lettore fin dal *De brevitate vitae*; e il risultato finale è che non si vive mai realmente, e la morte ci viene incontro *in ipso vitae apparatu* (*brev.* 1.1). La vita vera è invece non frammentata, procede in modo armonico e coeso; constatare la *dissolutio animorum* è un dato fenomenologico per arrivare a costruire la *constantia sapientis* (*const.* 5.1).

³ Lucr. 5.43-51. Le citazioni si trarranno dall'edizione di Enrico Flores (Flores 2002-2009). La bibliografia senecana è «quasi ingestibile» (Balbo – Malaspina 2010, 307), e lo stesso vale per quella lucreziana. Per ovvie ragioni di spazio i riferimenti bibliografici saranno dunque limitati a quanto ritenuto strettamente necessario, senza alcuna pretesa né di completezza né di impossibile obiettività.

⁴ Si allude al celebre *Stile "drammatico"* di Traina 2011.

Infine: per chi, se non saggio, è almeno un po' più avanti nella strada della saggezza, il compito dell'aiuto a chi sta male è un dovere da svolgere: in una scena corale ancora una volta degna di rappresentazione tragica, Seneca raffigura i poveretti che implorano aiuto (*omnes undique ad te manus tendunt*), presi in un gorgo che li trascina e li disperde (*ut rogant ut ex tanta illos volutatione extrahas, ut disiectis et errantibus clarum veritatis lumen ostendas*, *epist.* 48.8): la frammentazione della persona, la frammentazione della vita, la frammentazione dell'umanità disperata⁵.

È, questo, uno di quei nuclei non solo teoretici, ma al fine antropologici, dentro i quali l'ispirazione epicurea e quella stoica potevano incontrarsi e almeno fino ad un certo livello procedere uniti. La vita ha senso se è realmente *una*, e il discorso etico è intellegibile solo se il suo oggetto è *tota vita*, l'esistenza letta come una totalità, non come un succedersi di momenti irrelati l'uno con l'altro (non è scoperta ellenistica: è la messa a tema senza riserva della domanda di Solone in Erodoto). Proprio all'attacco delle *Lettere a Lucilio* (*epist.* 1.1) il tema trova una declinazione paradossale: *magna pars vitae elabatur male agentibus, maxima nihil agentibus, tota vita aliud agentibus*: una totalità della continua frammentazione, dunque («la vita non vissuta»: Traina 2009b, 54)⁶. La frammentazione dell'esistenza è il risultato della mancanza di un orizzonte del vivere, dentro il quale e verso il quale il singolo atto acquista significato perché si trova all'interno di un orizzonte di senso. La frammentazione è insieme causa ed effetto della sofferenza dovuta all'energia non finalizzata in senso unitario (Seneca) o rivolta all'indeterminato (le pulsioni di Lucrezio). Certo si invoca un dato d'esperienza, non un risultato di una dimostrazione; una petizione di principio, si direbbe, ma in realtà un momento in cui la fenomenologia del vivere (quella fenomenologia nella quale in particolare Lucrezio e Seneca sono potenti come nessun altro fino a Montaigne: cf. Grilli 1976) mostra un dato, non un risultato dimostrativo: il *summum bonum*, il vivere bene, *digito, ut ita dicam, demonstrandum est* (*epist.* 71.4)⁷. La frammentazione è apertura all'indeterminato e cioè al nulla; l'unità della vita è ciò cui tendiamo tutti, anche quelli che vanno ad impiccarsi, avrebbe detto Pascal. In una modalità certamente epicurea, Seneca mostra nella memoria il 'luogo' ove l'unità della vita si può rendere oggetto di esperienza, non solo aspirazione: il rapporto con il passato è *perpetua possessio*, e permette di superare la frammentazione dell'esistenza perché le singole *partes* sono ricondotte alla loro necessaria unitarietà (*brev.* 10.4):

Singuli tantum dies, et hi per momenta, praesentes sunt; at praeteriti temporis omnes, cum iusseris, aderunt, ad arbitrium tuum inspici se ac detineri patientur, quod facere occupatis non vacat. Securae et quietae mentis est in omnes vitae suae partes discurrere.

⁵ Per quest'ultima frammentazione il testo canonico di riferimento è certamente il secondo prologo di Lucrezio: dai *templa serena* della filosofia è possibile *despicere* [...] *alios passimque videre / errare atque viam palantis quaerere vitae* (2.9-10), su cui è inevitabile il rinvio a Blumenberg 1985, ma non meno viva resta l'analisi di Grilli 1992, che ricostruisce una tematica originariamente democritea, poi rielaborata dall'Epicureismo e giunta sino agli scrittori cristiani.

⁶ Cf. ad es. *brev.* 7.3: *tota vita descendum est* [...] *mori*. Il tema è di importanza essenziale per l'etica antica e in particolare per la stagione ellenistica e romana. Inutili le alluvioni bibliografiche; basterà rinviare al tuttora fondamentale *The Morality of Happiness* (Annas 1993). Nel più recente *Intelligent virtue* la filosofa inglese afferma di ritenere ancora «still available, and compelling as a starting-point, in the contemporary world» (Annas 2011, 121 n. 5) le tesi sull'unità della vita sostenute dal punto di vista storico nel precedente volume. Da un punto di vista teoretico l'analisi più potente resta, ad avviso di chi scrive, quella di MacIntyre 2007 [34 ss.; 205 ss.]; e cf. i vari saggi raccolti in Murphy 2003.

⁷ Essenziali le osservazioni di Cacciari 1999, 8-9; in *After virtue* (MacIntyre 2007, 203) si pone appunto questo problema: «is it rationally justifiable to conceive of each human life as a unity, so that we may try to specify each such life as having its good and so that we may understand the virtues as having their function in enabling an individual to make of his or her life one kind of unity rather than another?». Il cap. 15 di *After virtue* propone una risposta a questo interrogativo. Il rapporto tra dimostrazione e 'ostensione' è ovviamente centrale nella riflessione etica: osservazioni importanti in Petrosino 2021, 30-32.

Se ciò non avviene, la vita *abit in profundum*, l'abisso dell'indeterminato, cioè infine del non-esistente⁸. Il punto di arrivo, quella che è stata definita l'ucronia del saggio, si identifica in realtà a ben vedere non con l'annullamento del tempo, ma con il raggiungimento della totalità della vita: sempre nel *de brevitae*, Seneca parla della *omnium temporum in unum conlatio* (*brev.* 15.5). È per questo che Epicuro aveva garantito al saggio di vivere «come un dio tra gli uomini», ὡς θεός ἐν ἀνθρώποις (*Men.* 135): il superamento completo della frammentazione della vita non annulla il tempo della vita (si vive nel tempo) ma ne stabilisce l'orizzonte, sottraendolo alla frammentazione cioè all'attrattiva del precipitare nel vuoto del nulla⁹.

Il momento finale – e insieme il complemento logico – della spaccatura della persona è la contemplazione del proprio stesso cadavere: l'allucinato quadro lucreziano dell'uomo che *ipse sui miseret* raffigurandosi il destino del proprio corpo, bruciato, schiacciato dalla terra, abbandonato sul freddo di una tavola di marmo, sbranato da qualche animale. Perché qui, paradossalmente, laddove la scissione è reale e definitiva (l'anima che va nel nulla, il corpo che si dissolve) l'uomo disperatamente proietta se stesso in un impossibile 'doppio' che osserva l'altro se stesso, il cadavere, che pure egli immagina ancora dotato di un principio di sensibilità (e dunque non scisso da *anima* se non da *animus*: *nec videt in vera nullum fore morte alium se*, 3.885). Perché, dice Lucrezio, *neque [...] se dividit illum / nec removet satis a proiecto corpore et illum / se fingit sensuque suo contaminat astans* (3.881-883). La 'frattura' che rovina la vita manca proprio laddove sarebbe necessaria. Il tema del disprezzo per il destino del proprio corpo è diffuso in tutta la tradizione ellenistica, ma ciò che caratterizza questo passo è appunto la tensione tra frattura e unità; una vera 'danza' di pronomi e aggettivi riflessivi (*sui sibi se suo se se se se*, dal v. 878 al v. 887)¹⁰, che distacca questo passo dalla casistica del 'luogo filosofico' τὰ φῆς φροντίζειν, richiamata giustamente dai commentatori¹¹; ma nessuno dei testi identificati dai commentatori presenta l'elemento sul quale si è richiamata sopra l'attenzione, cioè l'immaginaria 'spaccatura ricomposta' del soggetto il cui *animus*, dopo morte, resta in qualche modo solidale al cadavere. Difficile pensare che alla memoria di Seneca (che conosce e cita il III libro di Lucrezio) non fosse presente questo luogo lucreziano, laddove il filosofo spiega che al morto, la cui anima non esiste più, non può interessare il destino del cadavere (*epist.* 92.14): anche in questo caso, come in Lucrezio, il testo è centrato sulla possibile osservazione del cadavere¹²:

ille divinus animus egressurus hominem, quo receptaculum suum conferatur, ignis illud
 †excludat† an terra contegat an ferae distrahant, non magis ad se iudicat pertinere quam
 secundas ad editum infantem. Utrum proiectum aves differant an consumatur canibus
 data praeda marinis, quid ad illum qui nullus <est>?

⁸ Sottolinea l'originalità della semantica di questo uso in Seneca Traina 2009a, XII; cf. l'ormai classico studio di Mantovanelli 1981.

⁹ Non è qui pertinente la questione della possibile conoscenza diretta della *Lettera a Meneceo* da parte di Seneca: discussione in Setaioli 1988, 184 ss. Anche nei rapporti con gli altri l'unità della vita deve emergere: *Magnam rem puta unum hominem agere. Praeter sapientem autem nemo unum agit, ceteri multiformes sumus* (*epist.* 120.22).

¹⁰ Cf. Sen. *tranq.* 2.9 *invictus aspicit se sibi relictum*.

¹¹ I rinvii essenziali sono offerti già da Heinze 1897, 167 ss; cf. anche Kenney 2014, 191 *ad loc.* e Wallach Price 1976, 85-91; in modo particolare sul rapporto con la tradizione diatribica cf. ad es. Gianotti 1979, 26-27 e Setaioli 1988, 165-170; il paragone con Filodemo, *Mort.* coll. 30; 32.9-33.1-5 è inevitabile (cf. Henry 2009, 70-77, e Tsouna 2007 [42; 293-294]; sul *de morte* resta essenziale Gigante 1983, 115-234), e parallelamente con Diogene da Enoanda, fr. 73 Smith. Non credo che questo passo rappresenti un'eco della tradizione democritea di una presenza di una qualche sensibilità nei cadaveri, su cui cf. Mansfeld – Runia 2009, 141; su Lucrezio e la dossografia cf. Runia 2010.

¹² L'uso dell'aggettivo *divinus* è certamente problematico, come lo è in generale la trattazione dell'*animus* in questa epistola; cf. le nitide pagine di Dionigi 1999a, XVII-XXI; tuttora essenziale l'analisi di Bellincioni 1978 [39 ss.; 48 ss.; 147-154.]. Restano punti di riferimento Donini 1979 e 1982.

Non c'è solo il mangiarsi la vita dell'orrendo quadro lucreziano o la pacata constatazione senecana del nostro vivere nello spreco continuo di noi stessi, con il suo 'complemento' dell'impossibile identificazione con un *aliud se* che osserva un cadavere ancora non scisso dalla sensibilità. La frammentazione è al centro di momenti tipici della fenomenologia dell'etica ellenistica e romana in specie. Il viaggio e le sue illusioni, per esempio, uno dei nuclei tematici che più nettamente caratterizzano le descrizioni della vita sprecata, da Lucrezio a Orazio a Seneca¹³: basterà riferirsi al *de tranquillitate animi* (*tranq.* 2.14-15, con citazione di Lucr. 3.1068):

Aliud ex alio iter suscipitur et spectacula spectaculis mutantur. Ut ait Lucretius, hoc se quisque modo semper fugit. Sed quid prodest, si non effugit? sequitur se ipse et urget gravissimus comes. Itaque scire debemus non locorum vitium esse quo laboramus, se nostrum; infirmi sumus ad omne tolerandum, nec laboris patientes nec voluptatis nec nostri nec ullius rei diutius.

La frattura della persona genera un altro se stesso, che si oggettiva e si pone alla coscienza; non come un 'non-io' fichtiano, ma è appunto l'io stesso costretto a constatare il suo non essere *totus*. Il tentativo di ricercare nell'altro-da-sé la soluzione alla lacerazione interiore dovrebbe produrre una crudele ma inevitabile autoanalisi; ma *initium est salutis notitia peccati* (*epist.* 28.9: cf. Laudizi 2003, 231-233), e riconoscere il proprio male di vivere, ossia il proprio vivere male, è ciò che non riesce a ottenere colui che continua a tentare strategie di esteriorizzazione di una frattura che è in realtà la propria interiore lacerazione. Potrebbe sembrare inutile accumulare altri testi relativi ad un tema così noto, ma in realtà converrà mettere a fuoco un altro modo di presentare la fenomenologia del viaggio di auto-fuga (Hor. *carm.* 3.1.37-40, 2.16.17-22; *sat.* 2.7.112-115)¹⁴:

[...] timor et minae
scandunt eodem quo dominus, neque
decedit aerata triremi et
post equitem sedet atra cura.

quid brevi fortes iaculamur aevo
multa? quid terras alio calentis
sole mutamus? patriae quis exul
se quoque fugit?
scandit aeratas vitiosa navis
cura, nec turmas equitum relinquit

non horam tecum esse potes, non otia recte
ponere teque ipsum vitas fugitivus et erro,
iam vino quaerens, iam somno fallere curam,
frustra: nam comes atra premit sequiturque fugacem.

Come intuito da Giussani nel suo commento lucreziano (Giussani 1896, 161) il tema di fondo è ancora una volta in Lucrezio (2.48-52). Inutile illudersi che la liberazione della coscienza possa ottenersi con l'esteriorità, con il successo politico e militare:

¹³ Tra l'ampia bibliografia in merito la scelta è difficile, data anche una certa ripetitività delle analisi: un saggio equilibrato è quello di Garbarino 1996; altri studi precedenti restano utili (ad es. Gianotti 1979, 40-43 – anche qui sottolinea la tradizione diatribica, cf. nota; Lavery 1980 e Armisen-Marchetti 1989, 86-90).

¹⁴ Harrison 2017, 191-192 commenta 2.16 rinviano appunto a 3.1.36-40, su cui Nisbet – Rudd 2004, 18-19. I rapporti tra Orazio e Seneca sono oggetto del complessivo volume di Stöckinger – Winter – Zanker 2017; diversi dei contributi toccano il tema del viaggio.

metus hominum curaeque sequaces
 nec metuunt sonitus armorum nec fera tela
 audacterque inter reges rerumque potentis
 versantur neque fulgorem reverentur ab auro
 nec clarum vestis splendorem purpureai

L'*atra cura, vitiosa cura* di Orazio qui si moltiplica: le *curae sequaces* fanno sempre compagnia all'uomo illuso di liberarsi dal male della vita, questa volta con un'altra modalità della vita vissuta male, una modalità perfettamente parallela a quella del viaggio.

Nella dimensione senecana, che qui rivela davvero il suo radicarsi nell'analisi esistenziale stoica, le *curae* lasciano il luogo ai vizi (*epist.* 28.1-2, 50.1):

Animum debes mutare, non caelum. Licet vastum traieceris mare, licet, ut ait Vergilius noster, *terraeque urbesque recedant*, sequentur te quocumque perveneris vitia. Hoc idem querenti cuidam Socrates ait, "quid miraris nihil tibi peregrinationes prodesse, cum te circumferas? premit te eadem causa quae expulit".

Quid enim aliud agis quam ut meliorem te ipse cotidie facias, ut aliquid ex erroribus ponas, ut intellegas tua vitia esse quae putas rerum? Quaedam enim locis et temporibus adscribimus; at illa, quocumque transierimus, secutura sunt.

Il viaggio inutile è il correlato oggettivo della frattura interiore. Si viaggia per fuggire a se stessi, in una frammentazione dello spazio che si correla alla frammentazione interiore della quale non si vuole prendere atto (la *notitia peccati* su richiamata) e che si è condannati a ripetere in forma di proiezione.

Perché *vitia* e non *vitium*? Perché la *virtus* è unitaria, mentre il *vitium* è di per se stesso luogo della frammentazione. Per lo Stoicismo la divisione della virtù ha uno scopo puramente pratico, di descrizione didascalica; ma la virtù *plena est*, è *simplex*, così come una vera vita (*epist.* 71.16, 122.17, cf. 71.4 *in particulas illud [= summum bonum] diducere*). La *beata vita* non si può frammentare, risultando coestensiva alla virtù, e la risultante *laetitia* non *interscinditur* [...] *sapientis vero contextitur gaudium, nulla causa rumpitur, nulla fortuna*¹⁵:

Non debes admirari si tantas invenis vitiorum proprietates; varia sunt, innumerabiles habent facies, conprendi eorum genera non possunt. Simplex recti cura est, multiplex pravi, et quantumvis novas declinationes capit. Idem moribus evenit: naturam sequentium faciles sunt, soluti sunt, exiguas differentias habent; [his] distorti plurimum et omnibus et inter se dissident.

Così come la dispersione del viaggio, allettanti moltiplicatori della coazione alla fuga e alla frammentazione dell'esistenza sono le letture disordinate – non è una deduzione del lettore moderno, ma è Seneca stesso che pone in rapporto il viaggio compulsivo con la *lectio auctorum multorum et omnis generis voluminum* (*epist.* 2.2). Se si vuole davvero trarre profitto dalla consuetudine con le opere dei grandi maestri, l'aggettivo che ritorna è *totus*, lo stesso che descrive la vita vera: *tota tibi inspicienda sunt, tota tractanda* (*epist.* 33.5), abbandonando una lettura 'degustativa' e velleitaria (*quare deponere istam spem posse te summatim degustare ingenia maximorum virorum*); si deve *ire*, non *errare* o *vagari*, attraverso i libri come attraverso la vita (*epist.* 45.1)¹⁶.

¹⁵ Sen. *epist.* 92.23, 72.4. La questione dell'unità della virtù stoica e della sua importanza nello sviluppo della storia del pensiero (in particolare Kant) ha un ruolo essenziale anche nella riflessione etica contemporanea: cf. in particolare MacIntyre 2007, ad es. p. 168: «On the Stoic view, unlike the Aristotelian, *areté* is essentially a singular expression and its possession by an individual an all or nothing matter»; e precedentemente MacIntyre 1998, 68-70.

¹⁶ L'indicazione del discorso di Massimo Cacciari su *Filologia e filosofia* può sostituire la consueta bibliografia specialistica (Cacciari 2015).

Quello che propongono, uscendo dalla fenomenologia per venire incontro ai disperati che tendono la mano, sia Lucrezio sia Seneca (e le loro tradizioni di pensiero) è in realtà una risposta chiara e unitaria: costruire *una* vita, che sia *tota* e non la somma di tanti frammenti irrelati. E questa, infine, è la risposta dello stesso MacIntyre. Ma come possiamo costruire un orizzonte unitario in un mondo nel quale «human kind / cannot bear very much reality», dove tutto il nostro sapere è «a heap of broken images»¹⁷? La risposta di MacIntyre è certamente meno baldanzosa di quella degli antichi maestri; e l'etica delle virtù cerca, nelle sue diverse strade, di indicare proprio un modo per ripensare la vita umana in una dimensione che non si arresti a «broken images»¹⁸. Lontane da noi le cosmologie che fondavano, silenziose ma potenti strutture di fondo, sia la risposta epicurea che quella stoica; se la fenomenologia antica è completamente pensabile per noi e con noi, l'orizzonte dell'etica antica si manifesta, più che come 'Idealtypus', come sfida e in parte compito. L'unità della vita, ove frammentazione e lacerazione siano ricordo e non dato, può costituire una dimensione di speranza. Seneca sarebbe pronto a dirci che la *spes* non caratterizza certo il saggio (Citti 2012); ma per noi, piccoli προκόπτοντες disorientati che abitano un mondo privo di centro, una flebile *spes* di riuscire ad andare oltre una vita a pezzi (forse senza una teoria, solo con una modesta prassi dell'esistenza) può anche bastare.

BIBLIOGRAFIA

- Annas J. (1993) *The Morality of Happiness*, New York-Oxford.
 (2011) *Intelligent virtue*, Oxford.
- Armisen-Marchetti M. (1989) *Sapientiae facies: étude sur les images de Sénèque*, Paris.
- Balbo A. – Malaspina E. (2010) *Aggiornamenti*, in I. Lana, *Lucio Anneo Seneca*, Ristampa anastatica dell'ed. del 1955 a cura di E. Lana; con aggiornamenti di A. Balbo, E. Malaspina; e una prefazione di G. Garbarino, Bologna, 303-333.
- Bellincioni M. (1978) *Educazione alla sapientia in Seneca*, Brescia.
- Blumenberg H. (1985) *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, trad. it. Bologna (Frankfurt a. M. 1979).
- Cacciari M. (1999) *Seneca*, semipaganus noster, in Dionigi (ed.) 1999b, 3-18.
 (2015) *Filologia e filosofia*, Bologna.
- Citti F. (2012) *Spes dulce malum. Seneca e la speranza*, in Cura sui: *studi sul lessico filosofico di Seneca*, Amsterdam, 25-51.
- Citti F. – Neri C. (2001) *Seneca nel Novecento: sondaggi sulla fortuna di un classico*, Roma.
- Dionigi I. (1983) *Seneca, De otio: (dial. VIII)*, Brescia.
 (1999a) *I diversi volti di Seneca*, in Dionigi (ed.) 1999b, VII-XXXII.
 (ed.) (1999b) *Seneca nella coscienza dell'Europa*, Milano.
 (2018) *Quando la vita ti viene a trovare. Lucrezio, Seneca e noi*, Bari-Roma.
- Donini P. (1979) *L'eclittismo impossibile. Seneca e il platonismo medio*, in Donini – Gianotti (edd.) 1979, 149-300.
 (1982) *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino.
- Donini P. – Gianotti G.F. (1979) *Modelli filosofici e letterari: Lucrezio, Orazio, Seneca*, Bologna.
- Ernout A. – Robin L. (1925) *Lucrèce, De rerum natura*, commentaire exégétique et critique, précédé d'une introduction sur l'art de Lucrèce et d'une traduction des lettres et pensées d'Épicure, Paris.
- Flores E. (2002-2009) T. Lucretius Carus, *De rerum natura*, edizione critica con introduzione e versione, 3 voll., Napoli.
- Garbarino G. (1996) *Secum peregrinari: il tema del viaggio in Seneca*, in *De tuo tibi: omaggio degli allievi a Italo Lana*, Bologna, 263-285.

¹⁷ T.S. Eliot, *Four Quartets*, *Burnt Norton*, I; *The Waste Land*, I: *The Burial of the Dead*.

¹⁸ Qualche proposta in Milanese 2003, 255-257.

- Gianotti G.F. (1979) *Dinamica dei motivi comuni (Lucrezio, Orazio, Seneca)*, in Donini – Gianotti (edd.) 1979, 3-148.
- Gigante M. (1983²) *Ricerche filodemee*, Napoli (1969¹).
- Giussani C. (1896) *T. Lucreti Cari De Rerum natura libri sex*, revisione del testo, commento e studi introduttivi, Volume secondo, Libri I e II, Torino.
- Grilli A. (1976) *Su Montaigne e Seneca*, in A. Traina (ed.) *Seneca. Letture critiche*, Milano, 127-136.
(1992) *Sul proemio del II libro di Lucrezio*, in *Stoicismo, epicureismo e letteratura*, Brescia, 65-71.
- Harrison S. (2017) *Horace, Odes Book II*, Cambridge.
- Heinze R. (1897), T. Lucretius Carus, *De rerum natura Buch III*, Leipzig.
- Henry W. B. (2009) *Philodemus, On death*, Atlanta.
- Kenny E. (2014³) T. Lucretius Carus, *De rerum natura Book III*, Cambridge (1971¹).
- Laudizi G. (2003) L. A. Seneca, *Lettere a Lucilio: libro terzo, epp. 22-29*, Napoli.
- Lavery G. B. (1980) *Metaphors of War and Travel in Seneca's Prose Works*, «Greece & Rome» 27, 2, 147-157.
- MacIntyre A. (1998²) *A short history of ethics: a history of moral philosophy from the Homeric age to the 20th century*, London (1967¹).
(2006) *The End of Education: The Fragmentation of the American University*, «Commonweal» 133, 18.
(2007³) *After virtue: a study in moral theory*, Notre Dame, Indiana (1981¹); trad. it. *Dopo la virtù: saggio di teoria morale*, trad. da P. Capriolo, Milano 1988.
- Mansfeld J. – Runia D.T. (2009) *Aëtiana: the method and intellectual context of a doxographer*, vol. II: *The Compendium. Part I*, Leiden-New York.
(2010) *Aëtiana: the method and intellectual context of a doxographer*, vol. III: *Studies in the Doxographical traditions of ancient philosophy*, Leiden-New York.
- Mantovanelli P. (1981) *Profundus: studio di un campo semantico dal latino arcaico al latino cristiano*, Roma.
- Milanese G. (2003) *La felicità: scoperta, costruzione, ritrovamento (percorsi lucreziani)*, «Paideia» 58, 235-259.
- Munro H. (1886⁴) *Titi Lucretii Cari De rerum natura libri sex*, Fourth edition finally revised, vol. II: *Explanatory notes*, Cambridge-London.
- Murphy M. C. (2003) *Alasdair MacIntyre*, Cambridge-New York.
- Nisbet R. – Rudd N. (2004) *A Commentary on Horace Odes, Book III*, Oxford.
- Petrosino S. (2021) *Il limite. Una condizione. Una obiezione*, Bergamo.
- Runia D.T. (2010) *Lucretius and Doxography*, in Mansfeld – Runia 2010, 255-269.
- Setaioli A. (1988) *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna.
- Stöckinger M. – Winter K. – Zanker A.T. (2017) *Horace and Seneca. Interactions, intertexts, interpretations*, Berlin-Boston.
- Traina A. (2009a) *Il tempo e la saggezza*, in Traina 2009b, X-XIX.
(2009b⁷) L. A. Seneca, *La brevità della vita (con una antologia di pagine senecane sul tempo)*, Torino (1970¹).
(2011⁴) *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna (1974¹).
- Tsouna V. (2007) *The Ethics of Philodemus*, Oxford-New York.
- Wallach Price B. (1976) *Lucretius and the Diatribe against the Fear of Death. De rerum natura III 830-1094*, Leiden.

GABRIELLA MORETTI

ATOMI, GIOCHI GEOMETRICI
E IMMAGINARIO COMBINATORIO IN LUCR. 2.772-787

1. Nel secondo libro, Lucrezio sta discutendo del fatto che gli atomi possiedono forme differenti (un numero limitato di forme differenti), ma non qualità, che derivano invece dalle loro diverse combinazioni. Per esempio, gli atomi non possiedono un colore:

Quod si caeruleis constarent aequora ponti
seminibus, nullo possent albescere pacto;
nam quocumque modo perturbes caerulea quae sint,
numquam in marmoreum possunt migrare colorem.
sin alio atque alio sunt semina tincta colore,
quae maris efficiunt unum purumque nitorem,
ut saepe ex aliis formis variisque figuris
efficitur quiddam quadratum unaque figura,
conveniebat, ut in quadrato cernimus esse
dissimiles formas, ita cernere in aequore ponti
aut alio in quovis uno puroque nitore
dissimiles longe inter se variosque colores.
praeterea nihil officiunt obstantque figurae
dissimiles, quo quadratum minus omne sit extra;
at varii rerum inpediunt prohibentque colores,
*quominus esse uno possit res tota nitore*¹.

Ma se le distese marine consistessero di corpuscoli primordiali cerulei, in nessun modo potrebbero mai biancheggiare. Infatti in qualunque guisa rimescolassi dei semi cerulei, non potrebbero mai trasformarsi in colore marmoreo. Se poi fossero asperse d'una o di un'altra tinta le particelle che formano l'unico e puro colore del mare, **come spesso da varie forme e diverse figure si forma un corpo quadrato di un'unica figura,** converrebbe allora, **come nel quadrato scorgiamo la presenza**

¹ Lucr. 2.772-787.

di forme dissimili, distinguere ugualmente nelle acque del mare,
o in qualunque altro unico e puro splendore,
colori vari e grandemente diversi fra loro.

**Inoltre per nulla nuocciono e ostano le figure dissimili
a che il profilo del tutto risulti quadrato,**
mentre i colori delle diverse parti impediscono e vietano
che l'intero oggetto possa apparire d'un solo colore².

Questo passo di Lucrezio allude senza nominarlo al gioco geometrico dello *Stomachion*, la cui prima e unica testimonianza greca è rappresentata da un trattatello di Archimede, di cui ci sono arrivati solo alcuni passi in traduzione araba, e una breve ma importantissima sezione iniziale nel celebre palinsesto conservato presso il *Walter Art Museum* di Baltimora.

La traduzione araba (confermata da alcune testimonianze latine antiche e tardoantiche) ci conserva lo schema del gioco cui si riferisce il titolo, una sorta di puzzle in 14 pezzi (Fig. 1).

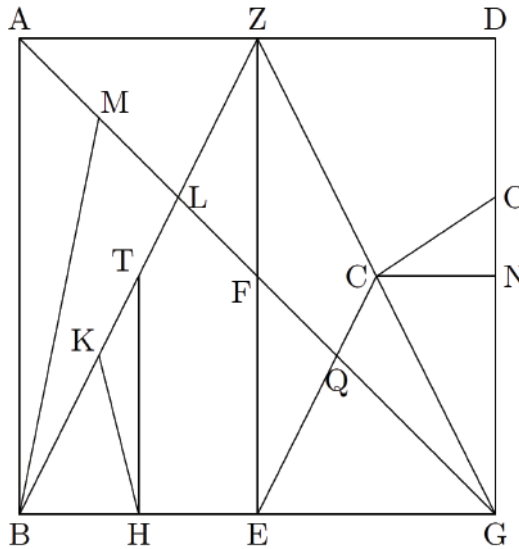


Fig. 1 – *Stomachion* (da Netz - Acerbi - Wilson 2004)

Come si vede si tratta di qualcosa di analogo a quel genere di rompicapo ancor oggi in uso, forse di origine cinese, e denominato Tangram: quest'ultimo è costituito da un quadrato di materiale rigido, sezionato però solamente in sette figure geometriche, che possono essere variamente combinate in modo da creare ogni volta forme diverse, rievocanti figure stilizzate di cose, animali o persone.

Nel caso dello *Stomachion* il gioco si svolgeva in due fasi ben distinte. Si partiva da una fase in cui i 14 pezzi del gioco, di solito costituiti da laminette d'avorio tagliate nelle forme geometriche secondo lo schema sopra riportato, erano disposti all'interno di una apposita cassetta di legno a formare un quadrato. Una volta estratti dalla cassetta, i pezzi potevano venire combinati in modo diverso (con l'unica presumibile regola di non dar luogo a sovrapposizioni, ma solo ad accostamento dei pezzi) generando una quantità potenzialmente infinita

² Traggio la trad. it. del passo da Canali in Dionigi 1994.

di figure diverse: un guerriero, un elmo, una nave, un elefante, etc.

È chiaro che la plausibilità di queste figure, il loro assomigliare a esseri o a oggetti del mondo reale, dipende strettamente dal contesto culturale (la medesima forma, priva di significato in un determinato contesto, sarà facilmente riconoscibile in un altro come un oggetto noto); così come è altrettanto chiaro che queste figure sono potenzialmente infinite e dipendono da combinazioni dettate dalla fantasia ‘artistica’ dei giocatori e non da regole geometriche. Come argomenta persuasivamente Reviel Netz³, non poteva risiedere qui l’interesse che il gioco poté avere per Archimede. Interviene però a questo punto la seconda fase del gioco, quella che ne fa un vero rompicapo geometrico: dopo aver messo insieme le figure di fantasia, e dunque dopo aver completamente turbato e scomposto la figurazione iniziale che vedeva i 14 pezzi combinati insieme a formare un quadrato, si tratta ora di rimettere insieme i pezzi nella scatola riformando il quadrato iniziale con una perfetta combinazione geometrica dei pezzi. Come è stato di recente calcolato, esistono infatti dal punto di vista geometrico moltissimi modi diversi per ricomporre i 14 pezzi dello *Stomachion*, riformando, attraverso opportuni spostamenti e rotazioni, il quadrato iniziale: e qui soprattutto si può essere appuntato l’interesse di Archimede. Qui risiedeva evidentemente anche la vera difficoltà del gioco, il suo mettere a dura prova la memoria, la pazienza e l’inventività geometrica dei giocatori, come lasciano trasparire alcune delle testimonianze antiche in proposito.

2. Lucrezio allude chiaramente a questa seconda fase del gioco, e cioè ai diversi pezzi dello *Stomachion* ricomposti nell’iniziale forma quadrata.

Il sintagma *ex aliis formis variisque figuris* al v. 778 potrebbe forse alludere anche alla prima fase del gioco, con la formazione attraverso i diversi pezzi dello *Stomachion* di una moltitudine di figure diverse: tuttavia non è propriamente necessario presupporlo, dato che i vv. 780-781 *ut in quadrato cernimus esse / dissimiles formas*, e i vv. 784-785, *praeterea nihil officiant obstantque figurae / dissimiles, quo quadratum minus omne sit extra*, (si noti che ricompaiono qui proprio i vocaboli *formae* e *figurae* che ricorrevano anche al v. 778) alludono evidentemente solo alla possibilità da parte dell’osservatore di riconoscere le diverse figure geometriche dei 14 pezzi dello *Stomachion* all’interno del quadrato ricomposto, la cui forma complessiva rimane comunque perfettamente discernibile.

Questi versi lucreziani rimandano però al gioco, come abbiamo visto, solo in forma oscura e allusiva, senza mai menzionare il suo legame con la figura di Archimede: che Archimede non venisse nominato può essere motivato però, come argomenta molto plausibilmente Morelli⁴, dall’impossibilità prosodica di far entrare il nome dello scienziato siracusano, o l’aggettivo tratto dal suo nome, all’interno dell’esametro.

Tuttavia questo passo, il più vicino cronologicamente al trattato, potrebbe essere stato influenzato non tanto e non solo dal gioco in quanto tale, ma forse proprio – direttamente o indirettamente – dallo *Stomachion* di Archimede, come mostrerebbe anche il fatto che Lucrezio si concentra non tanto – come avverrà per lo più nelle successive menzioni metaforiche del gioco – sulla fase creativa ed ‘artistica’ della composizione di figure svariate e potenzialmente infinite, quanto sulla fase della ricomposizione del quadrato: proprio quella cioè su cui si era appuntato l’interesse di Archimede.

Se poi per *formae* e *figurae* intendiamo non le raffigurazioni fantastiche che si potevano ottenere componendo fra loro le diverse tessere dello *Stomachion* – che al contrario di quanto

³ Cf. Netz – Acerbi – Wilson 2004, 75 ss.

⁴ Cf. Morelli 2009.

avverrà nelle testimonianze successive non sembrano qui interessare Lucrezio – ma le diverse forme geometriche delle tessere stesse, potremmo anzi dire che in questo senso i vv. 778-779 (*ut saepe ex aliis formis variisque figuris / efficitur quiddam quadratum unaque figura*) fanno addirittura pensare che Lucrezio avesse in mente le diverse combinazioni di tessere attraverso cui si può riformare il quadrato iniziale: il probabile centro, cioè, del trattato archimedeo. È dunque probabile che il gioco gli fosse noto soprattutto attraverso Archimede, dato che al trattatello fanno esplicitamente allusione gran parte delle altre testimonianze latine in proposito⁵: come è accaduto per altre opere del siracusano, come ad esempio l'*Arenario*, i trattati di Archimede possedevano infatti un fattore di provocazione intellettuale che li rendeva celebri e proverbiali anche presso i non specialisti⁶.

Ora che nuovi studi stanno gettando nuova luce sul rapporto della scuola epicurea con la scienza geometrica, in particolare per quanto riguarda la dottrina relativa agli atomi⁷, sarebbe possibile forse sospettare, sia pure con estrema cautela, che Lucrezio o le sue fonti (che in questo caso sarebbero ovviamente fonti epicuree di un'epoca posteriore ad Archimede) siano stati influenzati dalla geometria combinatoria dispiegata da Archimede nello *Stomachion* – per cui un numero limitato di forme geometriche diverse dà origine a una moltitudine di combinazioni differenti. Questa influenza potrebbe essere stata facilitata dal fatto che, a sua volta, il pensiero scientifico di Archimede poteva trovare delle contiguità con l'atomismo. Si noti infatti che l'unica citazione di un filosofo nelle opere di Archimede è il richiamo, all'interno del *Metodo*, a un'opera geometrica di Democrito⁸, che si era occupato intensamente di matematica e geometria anticipando alcuni interessi dello stesso Archimede. La citazione dell'atomista Democrito, sia pure per una sua opera di geometria, potrebbe far presupporre una qualche influenza su Archimede dell'atomismo, cui la teoria degli indivisibili e un immaginario come quello che sottosta all'*Arenario* non sembrerebbe del tutto estraneo.

La scuola epicurea poteva quindi aver trovato nello *Stomachion* e nella sua geometria combinatoria un'analogia (e forse una legittimazione) con la dottrina secondo cui gli atomi, dotati di un numero alto ma limitato di forme diverse (che Lucrezio poteva immaginare – nel passo sopra citato – come forme geometriche non dissimili da quelle che formano lo *Stomachion*), si combinano insieme dando origine alla moltitudine delle cose. Si tratta della dottrina esposta all'interno del secondo libro del *De rerum natura*, e cui notoriamente corrisponde un'altra celeberrima metafora 'combinatoria', quella delle lettere che formano la moltitudine delle parole della lingua, così come la moltitudine delle parole e dei concetti

⁵ Sull'insieme delle testimonianze antiche cf. la completa disamina di Morelli 2009, che tuttavia trascura la seconda parte del gioco descritta da Lucrezio.

⁶ Sull'influenza letteraria dell'*Harenarius* di Archimede vedi Geymonat 2008.

⁷ Cf. Arrighetti 2000, 30 ss., che mette in luce l'apertura ai *mathemata* ellenistici, e in particolare alla matematica e alla geometria, di Epicurei come Filonide di Laodicea, Demetrio Lacone, Zenone Sidonio e dello stesso Filodemo, anche in funzione delle polemiche che l'atomismo epicureo dovette sostenere; Angeli – Dorandi 2008; Verde 2013. Cf. anche Serres 2000, *passim*. Come era accaduto per Democrito, il cui atomismo si era combinato con un forte interesse per la geometria, non è impossibile che alcuni aspetti del pensiero geometrico di Archimede potessero riuscire suggestivi per la scuola epicurea: in particolare la geometria combinatoria dello *Stomachion* (che suggerisce l'immagine degli atomi, dotati di forme diverse, che si combinano fra loro a dare origine a tutti gli elementi), e l'immaginario implicito nell'*Harenarius*, dove il numero di granelli di sabbia che riempiono lo spazio dell'universo può facilmente suggerire l'immagine dell'enorme numero di atomi che compongono il cosmo.

⁸ Archimede ricorda che, pur senza averne dato dimostrazione, Democrito era stato il primo a stabilire che i volumi di una piramide e di un cono sono un terzo dei volumi rispettivamente di un prisma e di un cilindro che abbiano la stessa base e la stessa altezza: Archim. *meth. praef.* 1, ed. Heiberg II p. 430, 6-9 οὐ μικρὰν ἀπονεῖμαι ἂν τις Δημοκρίτῳ μερίδα πρώτῳ τὴν ἀπόφασιν τὴν περὶ τοῦ εἰρημένου σχήματος χωρὶς ἀποδείξεως ἀποφηνάμενῳ. Sull'influenza della filosofia sulle speculazioni di Archimede sono state fatte molte ipotesi (dal pitagorismo al platonismo), che tuttavia l'asciuttezza ironica dei suoi scritti non permette in realtà di suffragare.

espressi nello stesso poema lucreziano.

La negazione della presenza negli atomi di ‘qualità’ come il colore, e la concentrazione invece sulle loro forme diverse ma limitate, destinate a una miriade di combinazioni governate tuttavia da leggi precise, può dunque condurci a ipotizzare – anche se si tratta di un’ipotesi allo stato indimostrabile – un’influenza (sia pur indiretta e solo analogica) su tale dottrina della speculazione di Archimede, che prevedeva anch’essa, fra le 14 figure geometriche dei pezzi dello *Stomachion*, una miriade di combinazioni anch’esse governate da precise leggi geometriche. Si tratta come dicevo, data la brevità del cenno lucreziano allo *Stomachion*, e l’assenza di fonti greche in proposito, di un’ipotesi non sostenuta da alcun dato certo: quello che comunque resta un elemento evidente nella menzione lucreziana del gioco è la sua concentrazione sulla fase in cui i diversi pezzi geometrici (assimilati alle diverse *formae* e *figurae* degli atomi) sono ricombinati insieme a formare un quadrato.

3. Un altro elemento di notevole interesse sia in sé, sia per la ricostruzione della storia successiva delle menzioni metaforiche dello *Stomachion*, è costituito come dicevo sopra dall’associazione che, all’interno del secondo libro del *De rerum natura*, viene a costituirsi fra la metafora combinatoria del nostro gioco e quella celeberrima delle lettere dell’alfabeto (e delle lettere che vengono formando il testo del suo stesso poema⁹).

All’interno della filosofia atomista la lingua e le lettere dell’alfabeto erano infatti divenuti una metafora¹⁰ capace di interpretare la realtà fisica con la sua incommensurabile combinazione di atomi: si tratta di una metafora-cardine di grandissima pervasività, che forse risale allo stesso Democrito¹¹, e cui si associa in Lucrezio (forse, come abbiamo visto, per

⁹ L’immagine ricorre più volte in Lucrezio: cf. in particolare 1.196-198, 817-829, 907-914, 2.688-699, 1007-1022; sul tema cf. almeno Diels 1889; Friedlaender 1941; Vollgraff 1949; Schrijvers 1970, 219 ss.; Bonelli 1975; Battisti 1976; Thury 1976; Snyder 1980 (in particolare il cap. 2, *Lucretius' Analogy of the Elementa*, pp. 31-51); Dalzell 1987; Traina 1990; Schiesaro 1994; Schiesaro 1996; Dionigi 2005 e 2008; Piazzì 2008; Montaresi 2012, 245 ss.

¹⁰ Parallelo può essere considerato il frammento di Empedocle (fr. 15 W. [= B 23 D.-K.]) in cui si spiega il processo formativo dei diversi corpi attraverso il paragone con le miscele e le combinazioni policromatiche dei pittori (Dionigi 2005, 19 n. 8).

¹¹ La similarità tra struttura della lingua e struttura del cosmo – giocata sul doppio valore di *elementum* (στοιχείον), inteso come costituente originario sia dell’essere che dell’alfabeto – è comunemente ricondotta a Leucippo e Democrito in base a una nota testimonianza della *Metafisica* di Aristotele (985 b 13 ss. = 67 A 6 D.-K.) sulle diverse configurazioni di atomi cui secondo i due atomisti sono riconducibili tutti i fenomeni: ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχήμα τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὄν ῥυσμῶ καὶ διαθηγῆ καὶ τροπῇ μόνον· τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμός σχήμα ἐστίν ἢ δὲ διαθηγὴ τάξις ἢ δὲ τροπὴ θέσις· διαφέρει γάρ τὸ μὲν Α τοῦ Ν σχήματι, τὸ δὲ ΑΝ τοῦ ΝΑ τάξει, τὸ δὲ Ζ τοῦ Ν θέσει («dicono che le differenze sono tre: la figura, l’ordine e la posizione: sostengono infatti che l’essere può avere solo differenze di configurazione, di contatto delle parti e di orientamento. Di queste la configurazione è la figura, il contatto è l’ordine, l’orientamento è la posizione: infatti Α differisce da Ν per la figura, ΑΝ differisce da ΝΑ per l’ordine e Ζ differisce da Ν per la posizione»: trad. Viano 1974). Anche una seconda testimonianza aristotelica ha come contesto la discussione delle teorie di Leucippo e Democrito e il loro concetto di σχήμα, τάξις e θέσις; secondo la loro dottrina, un’alterazione anche minima nella disposizione dei medesimi atomi può dar luogo a composti interamente differenti, proprio come le stesse lettere dell’alfabeto possono dar luogo ora a una commedia ora a una tragedia: cf. Aristot. *GC* 315 b 6 Ἐπει δ’ ὄντο τὰ ληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι, ἐναντία δὲ καὶ ἄπειρα τὰ φαινόμενα, τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν, ὥστε ταῖς μεταβολαῖς τοῦ συγκεκριμένου τὸ αὐτὸ ἐναντίον δοκεῖν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ, καὶ μετακινεῖσθαι μικροῦ ἐμμιγνυμένου καὶ ὅλως ἕτερον φαίνεσθαι ἐνὸς μετακινήεντος: ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ τραγωδία καὶ κωμῳδία γίνεται γραμμάτων. Già Platone, partendo dalla complessa scrittura della realtà (Plat. *pol.* 278 d τὰς τῶν πραγμάτων μακρὰς καὶ μὴ ῥαδίουσ συλλαβὰς), in *Theaet.* 202 b ss. pone come normativa la relazione dei γράμματα e delle συλλαβαί con gli elementi primi, gli στοιχεῖα; analogamente Aristotele si poneva il problema del rapporto fra συλλαβαί e στοιχεῖα (cf. *protr.* fr. 33 e 36 D; *metaph.* 1041 b 11 ss. e 1043 b 5 ss.): su tutto questo si veda Dionigi 2005, 20-21, e Snyder 1980, 31-51.

un'influenza diretta su di lui o più probabilmente sulle sue fonti delle ardite speculazioni combinatorie di Archimede)¹² la metafora dello *Stomachion*, che rimarrà anche in seguito strettamente legata a questo immaginario 'combinatorio' di derivazione atomista.

Questo immaginario alfabetico-combinatorio trova forme estreme e paradossali, nel tentativo di una *reductio ad absurdum*, nella polemica antiatomistica; si veda in particolare la straordinaria immagine impiegata da Cicerone per confutare la dottrina secondo cui il mondo sarebbe il prodotto della collisione casuale degli atomi:

hoc qui existimat fieri potuisse, non intellego cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum vel aureae vel qualeslibet aliquo coiciantur, posse ex is in terram excussis annales Enni ut deinceps legi possint effici; quod nescio an ne in uno quidem versu possit tantum valere fortuna¹³.

Chi pensa che possa accadere questo, non capisco perché alla stessa stregua non creda che, se innumerevoli figurine delle ventun lettere dell'alfabeto, fatte d'oro o di qualsiasi altro materiale, venissero gettate insieme a caso, da quelle, gettate a terra, possano venir composti e si possano leggere gli *Annali* di Ennio, quando non so nemmeno se il caso potrebbe arrivare a comporne anche un solo verso.

Un'argomentazione del tutto simile userà Plutarco, che rivolgendo contro gli Epicurei le loro stesse teorie sul caso (e, in particolare, sul carattere accidentale delle eventuali corrispondenze fra divinazione e fatti realmente accaduti), afferma che a questa stregua si dovrebbe attribuire a una fortuita combinazione di lettere la composizione delle *Sentenze capitali* di Epicuro:

οὐ γὰρ οἶμαι τιν' ἐρεῖν, ὅτι μετὰ τούτων ὡς προερρήθη συνέπεσε κατὰ τύχην ἐπεὶ τί κωλύει λέγειν ἕτερον, ὡς προερρήθη οὐκ ἔγραψε τὰς Κυρίας ὑμῖν Ἐπίκουρος, ὃ Βόηθε, δόξας, ἀλλ' ἀπὸ τύχης καὶ αὐτομάτως οὕτω πρὸς ἄλληλα τῶν γραμμάτων συνεπέσοντων, ἀπετελέσθη τὸ βιβλίον¹⁴;

Certamente non vi è nessuno che crederà che persino quegli eventi abbiano corrisposto accidentalmente ai vari particolari della predizione; altrimenti potremmo anche dire che Epicuro non abbia mai scritto il suo libro di *Sentenze capitali*, ma che quell'opera si sia composta da sola attraverso l'accidentale combinazione di lettere l'una con l'altra.

Anche se in questo passo non troviamo instaurata alcuna analogia fra la combinazione delle lettere e la struttura atomica del cosmo, tuttavia è fondato supporre che Plutarco abbia tratto la sua argomentazione da una fonte che, riprendendo questo tipo di analogia tradizionale per l'atomismo, la reimpiegava rovesciandone il significato per ridicolizzare la posizione degli Epicurei¹⁵.

¹² Per altri possibili influssi archimedei su Lucrezio e la sua metaforologia si veda l'immagine della *machina mundi* (Lucr. 5.96: cf. Baroncini 1989; Di Pasquale 2008; Galzerano 2018), cui potrebbe non essere stata estranea la conoscenza dei planetari costruiti da Archimede, complessi modelli meccanici del cosmo cui era connesso il trattato, oggi perduto, e citato da fonti arabe, *Sulla costruzione della sfera*. Due di questi planetari vennero trasportati a Roma dal generale Marco Claudio Marcello dopo la conquista di Siracusa e la morte dello scienziato, ed erano ben noti nell'antichità: in particolare quello – una vera e propria macchina del cosmo – trattenuto nella propria *domus* da Marcello e ivi custodito in seguito come eredità familiare, descritto con ammirazione da Cicerone nel *De republica* (Cic. rep. 1.21).

¹³ Cic. nat. deor. 2.93.

¹⁴ Plut. de Pyth. orac. 399e. Qualcosa del genere ritornerà nella citazione fatta da Proclo di un passo di Longino, secondo cui la dottrina degli atomi è ridicola, e la si può paragonare all'idea, ancor più ridicola, che parole prese a caso possano combinarsi casualmente fra loro a formare un discorso corretto: cf. Procl. in Tim., vol. 1, 19B Diels.

¹⁵ Snyder 1980, 37.

4. È interessante notare allora come anche i matematici – *e converso* – si siano occupati della combinazione di lettere e di testi.

Plutarco¹⁶ ci informa che Senocrate avrebbe asserito che il numero di sillabe che le lettere possono formare in combinazione fra loro è di 100.200.000¹⁷: e questa notizia è preceduta immediatamente, in Plutarco, da quella relativa alla confutazione di Crisippo da parte di Ipparco¹⁸. Questi confutò infatti un'affermazione di Crisippo, che aveva detto che dieci asserzioni potevano essere combinate in un milione di modi diversi. Ipparco ribatté che il numero corretto era o 103.049 o 310.954, a seconda di come il numero veniva definito: un calcolo che oggi è possibile spiegare appunto sulla base del metodo combinatorio.

¹⁶ Plut. *quaest. conv.* 8.9, 733 a.

¹⁷ Xenocrates, fr. 11 Heinze (89 Isnardi Parente) Ξενοκράτης δὲ τὸν τῶν συλλαβῶν ἀριθμὸν, ὃν τὰ στοιχεῖα μιγνύμενα πρὸς ἄλληλα παρέχει, μυριάδων ἀπέφηνεν εἰκοσάκις καὶ μυριάκις μυρίων. («Senocrate affermò che il numero delle sillabe, che si dà mischiando l'una con l'altra le lettere dell'alfabeto, è di cento milioni e duecentomila»). Si noti tuttavia che la cifra citata da Plutarco viene tradotta in modo diverso e contraddittorio da parte degli studiosi moderni: se nelle traduzioni di Plutarco si segue per lo più la versione che ho adottato sopra (venti volte una miriade, e una miriade di miriadi = 100.200.000), nella sua edizione di Senocrate Margherita Isnardi Parente traduce invece con «mille miliardi e ventimila»: cf. Isnardi Parente 1981, 194. In molte opere di storia della matematica antica si interpreta al contrario la cifra come «una miriade e venti volte una miriade di miriadi», cioè 1.002.000.000.000; R. Netz invece (2009, 233 n. 6) cita la cifra di 100.000.200.000. Si può ricordare a titolo di curiosità (si tratta in realtà di un'interessante influenza dell'immaginario combinatorio antico nell'età moderna) come il calcolo di Senocrate sia ancora noto a François Rabelais, che lo cita umoristicamente nel capitolo terzo del terzo libro del *Pantagruel*: «Pantagruel rien ne respondant, continua Panurge. Vray bot, quand bien je y pense, vous me remettez a poinct en ronfle veue, me reprochant mes debtes et credituers. Dea en ceste seule qualité je me reputois auguste, reverend, & redoubtable, que sus l'opinion de tous Philosophes (qui disent rien de rien n'estre fait) rien ne tenent, ne matiere premiere, estoys facteur & createur. Avois créé quoy? Tant de beaux & bons credituers. Credituers sont (je le maintiens jusques au feu exclusivement) creatures belles & bonnes. Qui rien ne preste, est creature laide & mauvaise: creature du grand villain diantre d'enfer. Et fait quoy? Debtes. O chose rare et anti-quaire. Debtes, diz je, **excedentes le nombre des syllabes resultantes au couplement de toutes les consonantes avecques les vocales, jadis projecté & compté par le noble Xenocrates.** A la numerosité des credituers si vous estimez la perfection des debteurs, vous ne errerez en Arithmetique pratique» («Nulla rispondendo Pantagruelle, Panurgo continuò: «Corpo d'un rospo! quando ci rifletto voi mi sconvolgete il ben dell'intelletto rimproverandomi i miei debiti e i miei creditori. Per una sola qualità perdio, mi reputavo augusto, reverendo e formidabile, perché, contro l'opinione di tutti i filosofi (i quali dicono nulla potersi creare dal nulla), io nulla possedendo, né materia prima, né altro, divenni fattore e creatore. Creatore di che?... Ma di tanti belli e buoni creditori! I creditori sono (e lo sostengo fino alla pena del fuoco, esclusa) sono belle e buone creature. Chi nulla presta è creatura brutta e cattiva, creatura del gran diavolaccio d'inferno. E fattore di che? Ma fattore di debiti! O cosa rara e antichissima! **Ma debiti, intendo, in misura eccedente il numero delle sillabe risultanti dalla combinazione di tutte le consonanti con tutte le vocali, secondo il conto già studiato e operato del nobile Senocrate.** Voi non commetterete errore di aritmetica pratica, commisurando la perfezione dei debitori al gran numero dei creditori»).

¹⁸ Plut. *quaest. conv.* 732 E-F ἡ δ' τὸ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν τέτακται καὶ διόρισται, τάξις γὰρ ἢ τάξεως ἔργον ἢ φύσις: ἡ δ' ἀταξία καθάπερ ἡ Πινδαρική ψάμμος «ἀριθμὸν περιπέφουγε», καὶ τὸ παρὰ τὴν φύσιν εὐθὺς ἀόριστον καὶ ἀπειρὸν ἔστιν. [...] καὶ Χρῦσιππος τὰς ἐκ δέκα μόνων ἀξιωματῶν συμπλοκάς πλήθει φησὶν ἑκατὸν μυριάδας ὑπερβάλλειν. ἀλλὰ τούτῳ μὲν ἠλεγξεν Ἰππαρχος, ἀποδείξας ὅτι τὸ μὲν καταφατικὸν περιέχει συμπλεγμένον μυριάδας δέκα καὶ πρὸς ταύταις χίλια τεσσαράκοντα ἑννέα: τὸ δ' ἀποφατικὸν αὐτοῦ μυριάδας τριάκοντα μίαν καὶ πρὸς ταύταις ἑνακόσια πενήκοντα δύο («Tutto ciò che è naturale è determinato e ordinato, dato che la Natura è ordine, od opera dell'ordine. Il disordine, come dice Pindaro, «sfugge al calcolo» [...] E Crisippo dice che le diverse combinazioni dei dieci assiomi semplici superano il milione. Ma Ipparco ha confutato questo suo calcolo, mostrando che combinandole solo in modo affermativo si arriva a 101.049 proposizioni combinate; combinandole anche in modo negativo a 310.952»). La medesima notizia si ritrova anche in Plut. *Stoic. repugn.* 1047 C-E ἀλλὰ μὴν αὐτὸς τὰς διὰ δέκα ἀξιωματῶν συμπλοκάς πλήθει φησὶν ὑπερβάλλειν ἑκατὸν μυριάδας. [...] Χρῦσιππον δὲ πάντες ἐλέγχουσιν οἱ ἀριθμητικοί, ὧν καὶ Ἰππαρχός ἐστιν ἀποδεικνύων τὸ διάπτωμα τοῦ λογισμοῦ παμμέγεθες αὐτῶ γεγονός, εἶγε τὸ μὲν καταφατικὸν ποιεῖ συμπλεγμένον ἀξιωματῶν μυριάδας δέκα καὶ πρὸς ταύταις τρισχίλια τεσσαράκοντα ἑννέα, τὸ δ' ἀποφατικὸν ἑνακόσια πενήκοντα δύο πρὸς τριάκοντα καὶ μὴ μυριάσι. Su queste cifre di Ipparco e il calcolo combinatorio cf. Acerbi 2003; vedi ora tuttavia, per una rivalutazione del calcolo crisippeo, Bobzien 2011.

Il calcolo delle combinazioni fra lettere potrebbe inoltre, anche in Senocrate, avere qualcosa a che fare con l'immaginario combinatorio dell'atomismo: si veda la discussione che gli viene attribuita intorno al problema degli indivisibili¹⁹, una teoria che è stata messa in rapporto con la teorizzazione, da parte di Epicuro, dei minimi nell'atomo.

5. Ma una straordinaria testimonianza letteraria dell'interesse teorico suscitato nell'antichità dalle infinite possibilità combinatorie dell'alfabeto – un testo che non è a mia conoscenza mai citato nelle discussioni critiche sull'argomento – è costituita da un'opera teatrale che ha al suo centro proprio la molteplicità di combinazioni con cui le lettere possono unirsi a formare le diverse sillabe.

Si tratta della commedia intitolata Γραμματική τραγωδία, “*Tragedia alfabetica*”, ovvero Γραμματική θεωρία, “*Spettacolo delle lettere dell'alfabeto*”, opera di un Callia da identificarsi verosimilmente con il commediografo contemporaneo e rivale di Cratino. Scritta con ogni probabilità in occasione della riforma ortografica e scolastica²⁰ promossa da Archino durante l'arcontato di Euclide (403-402 a.C.), la commedia ci è nota solo attraverso quanto ci dice in proposito Ateneo nel libro decimo dei *Deipnosophisti*²¹, dove vengono riportati tre frammenti del testo, in cui le lettere dell'alfabeto ionico divenivano veri e propri personaggi del Coro, e avevano un ruolo essenziale nell'azione, in particolare venendo a formare le diverse sillabe combinandosi variamente fra loro in suggestivi movimenti di danza corale. Dalla testimonianza di Ateneo ricaviamo che formavano il Coro le ventiquattro lettere dell'alfabeto, personificate nella forma femminile richiesta dal genere del vocabolo ‘lettera’ (che dunque non doveva essere né γράμμα né στοιχεῖον, ma φωνή). Esse davano luogo a una danza in cui ciascuna rappresentava (attraverso il proprio costume o con i suoi *schemata*) la forma di una delle lettere dell'alfabeto ionico orientale del V secolo.

L'azione sembrerebbe essersi svolta in una scuola, in cui avevano luogo i dialoghi fra i personaggi. Nel primo frammento un'istitutrice, forse la personificazione di Grammatica, insegna a due altri personaggi femminili (che, in rappresentanza dell'intera classe, dovevano avere il ruolo di due allieve), invitandole nel contempo a guardare l'entrata del coro, i nomi delle lettere dell'alfabeto che sfilano appunto in una lunga processione (θεωρία) nella parodo.

Nel secondo frammento, che costituisce probabilmente l'inizio del secondo episodio, l'insegnante (che deve aver già preso in considerazione la formazione delle sillabe primarie nella parodo in quella che doveva essere stata una sorta di lunga litania, vivacizzata dai movimenti del coro destinati a formare le diverse coppie sillabiche), passa all'impiego

¹⁹ Cf. Ps. Arist. *de lin. insec.* 968a 1 ss. = Xenocrates, fr. 42 Heinze (127 Isnardi Parente).

²⁰ Secondo una tradizione accolta negli scoli vaticani a Dionisio Trace, Archino si sarebbe curato anche di disporre l'introduzione dell'alfabeto ionico nell'insegnamento scolastico: cf. *Gramm. Gr.* I, 3 p. 183, rr. 18-20 Hilgard; Bekker, *Anecdota Graeca*, II, p. 738, rr. 20-23; Cramer, *Anecdota Graeca Oxoniensia*, IV, p. 318, rr. 23-26. L'alfabeto ionico era conosciuto ad Atene, e probabilmente anche insegnato a scuola, già negli anni successivi al 450 a. C., dunque decenni prima della sua adozione ufficiale: si spiega così il fatto che Euripide nel *Teseo* (poco prima del 422 a. C.) faccia descrivere a un pastore analfabeta il segno dell'eta vocalica, facente parte del nome ΘΗΣΕΥΣ (cf. Athen. 10.454c). È forse possibile che il motivo del coro composto dalle 24 lettere dell'alfabeto avesse avuto un precedente, in ambito comico, nei *Babilonesi* di Aristofane (426 a.C.), per cui cf. *Suidas*, s.v. Σαμίον ὁ δῆμος e Plut. *Per.* 26.4 Σαμίον ὁ δῆμός ἐστιν ὡς πολυγράμματος, dove si gioca sul duplice senso del termine πολυγράμματος (che riecheggia ancora in Plaut. *Cas.* 397 e 401, dove uno schiavo fuggitivo è chiamato *litteratus*): anche se è più probabile che i *Babilonesi* del coro aristofaneico, anziché portare ciascuno come marchio una diversa lettera dell'alfabeto ionico, mostrassero impressi in fronte marchi dal carattere più esotico.

²¹ Cf. Athen. 10.453c3-454a9, che cita la commedia attingendo a sua volta dall'opera *Sugli enigmi* di Clearco di Soli, allievo di Aristotele, che aveva preso in esame alcune sezioni della commedia che giudicava essere dei *gryphoi*.

sillabico delle sette vocali prese singolarmente: si tratta di una straordinaria rappresentazione teatrale delle possibili combinazioni fra consonanti e vocali; il terzo frammento (meno interessante per noi) mette invece in scena un episodio comico in cui una delle allieve indica eufemisticamente una parola volgare descrivendo la forma delle lettere che la compongono²².

6. Sta di fatto che l'infinita possibilità di accostamento fra le lettere dell'alfabeto fu un elemento che dovette affascinare il pensiero antico, dando luogo a un vero e proprio immaginario combinatorio.

Ad essa in Lucrezio si affianca la polemica immagine combinatoria dello *Stomachion*, che a differenza di quanto avviene nella combinazione atomica mantiene discernibili le figure geometriche di cui è composto: si tratta, nel caso di questo gioco, che aveva offerto spunto alla fantasia geometrica di Archimede, di un'immagine a carattere più specialistico, e in cui come abbiamo visto la somiglianza con la combinazione degli atomi è solo parziale e apparente.

È tuttavia parte anch'essa del medesimo e complesso immaginario combinatorio, cui lo *Stomachion* offrirà anche nella tradizione successiva – attraverso Cesio Basso ed Aftonio per la combinazione di metri, ed attraverso Ausonio, che userà il gioco come una suggestiva metafora per la tecnica centonaria di combinazione degli emistichi – un vero correlativo oggettivo.

BIBLIOGRAFIA

- Acerbi F. (2003) *On the Shoulders of Hipparchus. A Reappraisal of Ancient Greek Combinatorics*, «Archive for History of Exact Sciences» 57, 465-502.
- Angeli A. – Dorandi T. (2008) *Gli Epicurei e la geometria. Un progetto di geometria antieuclidea nel giardino di Epicuro?*, in Beretta – Citti (edd.) 2008, 1-9.
- Arrighetti G. (2000) *Filodemo fra poesia, mito e storia*, in M. Erler – R. Bees (edd.) *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit*. Akten der 2. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 30. September-3. Oktober 1998 in Würzburg, Stuttgart, 13-31.
- Baroncini G. (1989) *Note sulla formazione del lessico della metafora machina mundi*, «Nuncius» 4, 3-30.
- Battisti M. (1976) *Metafore e similitudini in Lucrezio. Funzione e rapporti reciproci*, «Quaderni dell'Istituto di Filologia latina dell'Università di Padova» 4, 75-91.
- Beretta M. – Citti F. (edd.) (2008) *Lucrezio, la natura e la scienza*, Firenze.
- Bobzien S. (2011) *The Combinatorics of Stoic Conjunction: Hipparchus refuted, Chrysippus vindicated*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 40, 157-185.
- Bonelli G. (1975) *Poesia e struttura in Lucrezio*, «Latomus» 34, 636-661.
- Dalzell A. (1987) *Language and atomic theory in Lucretius*, «Hermathena» 143, 19-28.
- Di Pasquale G. (2008) *Il concetto di machina mundi in Lucrezio*, in Beretta – Citti (edd.) 2008, 35-50.
- Diels H. (1889) *Elementum*, Leipzig.
- Dionigi I. (1994) *Tito Lucrezio Caro, La natura delle cose*, introduzione di G.B. Conte, traduzione di L. Canali, Milano 1994.
- (2005³) *Lucrezio. Le parole e le cose*, Bologna (1988¹).
- (2008) *Lucretius, or the Grammar of the Cosmos*, in Beretta – Citti (edd.) 2008, 27-34.
- Friedlaender P. (1941) *Pattern of Sound and Atomistic Theory in Lucretius*, «American Journal of Philology» 62, 16-34.
- Gagné R. (2013) *Dancing letters. The Alphabetic Tragedy of Kallias*, in R. Gagné – M. Hopman (edd.) *Choral Mediations in Greek Tragedy*, Cambridge, 282-307.

²² Sui frammenti di questo testo affascinante cf. Rosen 1999; Ruijgh 2001; Smith 2002; Gagné 2013.

- Galzerano M. (2018) *Machina mundi: significato e fortuna di una iunctura da Lucrezio alla tarda antichità*, «Bollettino di studi latini» 48, 10-34.
- Geymonat M. (2008) *Il grande Archimede*, Roma.
- Isnardi Parente M. (1981) *Senocrate-Ermodoro, Frammenti*, Napoli.
- Montarese F. (2012) *Lucretius and His Sources. A study of Lucretius, De rerum natura I 635-920*, Berlin-Boston.
- Morelli G. (2009) *Lo Stomachion di Archimede nelle testimonianze antiche*, «Bollettino di storia delle scienze matematiche» 29, 181-206.
- Netz R. (2009) *Ludic Proof. Greek Mathematics and the Alexandrian Aesthetic*, Cambridge.
- Netz R. – Acerbi F. – Wilson N. (2004) *Towards a Reconstruction of Archimedes' Stomachion*, «Sciamus» 5, 67-99.
- Piazzì L. (2008) *Atomismo e polemica filosofica: Lucrezio e i Presocratici*, in Beretta – Citti (edd.) 2008, 10-25.
- Rosen R.M. (1999) *Comedy and Confusion in Callias' Letter Tragedy*, «Classical Philology» 94, 147-167.
- Ruijgh C.J. (2001) *Le "Spectacle des lettres," comédie de Callias (Athénée X 453c-455b), avec un excursus sur les rapports entre la mélodie du chant et les contours mélodiques du langage parlé*, «Mnemosyne» 54, 257-335.
- Schiesaro A. (1994) *The Palingenesis of De Rerum Natura*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 40, 81-107.
- (1996) *La 'palingenesi' del De Rerum Natura*, in G. Giannantoni – M. Gigante (edd.) *Epicureismo greco e romano*, Napoli, 795-804.
- Schrijvers P.H. (1970) *Horror ac divina voluptas. Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam.
- Serres M. (2000) *Lucrezio e l'origine della fisica*, Palermo.
- Smith J.A. (2003) *Clearing Up Some Confusion in Callias' Alphabet Tragedy: How to Read Sophocles Oedipus Tyrannus 332-33 et al.*, «Classical Philology» 98, 313-329.
- Snyder J.M. (1980) *Puns and Poetry in Lucretius' De rerum natura*, Amsterdam.
- Thury E.M. (1976) *Naturae species ratioque. Poetic image and philosophical perspective in the De rerum natura of Lucretius*, Philadelphia.
- Traina A. (ed.) (1990) *Lucrezio. L'atomo e la parola. Colloquio lucreziano* (Bologna, 26 gennaio 1989), Bologna.
- Verde F. (2013) *Elachista: la dottrina dei minimi nell'epicureismo*, Leuven.
- Viano C. A. (1974) *Aristotele, La metafisica*, Torino.
- Vollgraff W. (1949) *Elementum*, «Mnemosyne» 2, 89-115.

PATRIZIA PARADISI

TOMMASEO E IL POETA «SPROTETTO». PROVE DI TRADUZIONE DA LUCREZIO

*Là dove diceva Seminaque arcanis (ovvero occultis) mater
fovet incrementis, direi auctificis, che, pensato da me, vidi
poi essere di Lucrezio; ed è parola potente.*

N. Tommaseo, lettera a Mauro Ricci, 8.1869¹

1. La riconsiderazione del Tommaseo ‘latinista’ – nelle più significative delle accezioni attribuite al termine da Alfonso Traina, e cioè poeta latino e traduttore di poeti latini –, è piuttosto recente, e data dal momento in cui l’interesse per il poeta latino e per il traduttore (soprattutto di Virgilio) ha indotto gli studiosi a procurare edizioni commentate di versi e versioni con criteri scientifici, sulla base di apparati documentari per quanto possibile completi, condotte con gli strumenti più aggiornati dell’analisi letteraria e dell’indagine filologica, che tengono conto sia della variantistica che dell’inter- e intra-testualità². Mi auguro quindi che a Ivano Dionigi, promotore del Centro studi *La permanenza del classico* e coraggioso propugnatore dell’interesse prioritario da dedicarsi alla traduzione letteraria nell’ambito degli studi classici (*Poeti tradotti e traduttori poeti* è il titolo felice di una significativa raccolta di saggi del 2004, – sulle orme del comune maestro già citato sopra³ –), non dispiacciono queste note sul Tommaseo teorico della traduzione e soprattutto giovanile (e sconosciuto) traduttore di un paio di passi lucreziani dal primo libro del *De rerum natura* (per neanche una cinquantina di versi: 250-261, 271-297, ma davvero non spregevoli, soprattutto pensando all’età, diciott’anni, dell’autore), riportati all’inizio del secondo libro delle *Memorie poetiche*⁴.

¹ A proposito del v. 9 del carme *De rerum concordia atque incrementis*: Viti 1943, 122.

² Paradisi 1998, 2004, 2016, 2019; Mastandrea 2008, 2009; Martinelli 2011 (ma precursore era stato Vischi 1936, sulla scorta del quale gli autori delle antologie tommaseiane hanno dedicato almeno una sezione alle traduzioni: Borlenghi 1958, 295-321; Trompeo – Ciureanu 1972, I 211-216; di Puppo 1968, I 387-423, interessante la premessa, I 383-385).

³ Cito dalla *Prefazione* a Dionigi (ed.) 2004, 8: «Quello che gli autori del presente volume, – meno giovani e più giovani – hanno appreso sul *vertere*, lo debbono in gran parte a lui. E il riconoscimento dei maestri – oltre (e nonostante) ogni riforma o rivolgimento – è il fondamento del sapere universitario». Frase che acquista oggi, dopo la scomparsa di Traina, un valore ancora più pregnante (subito dopo la laurea, anche io mi affacciai sulla soglia della ricerca, nel 1984, con uno studio sui traduttori della Scuola Classica Romagnola).

⁴ Ai quali si possono aggiungere due frustoli minimi dispersi in altre opere (1.926-929, 4.1129-1130: Vischi 1936, 7, 93). Si comprende che siano potuti sfuggire al pur attentissimo radar di Magnoni 2005.

Tra il pubblico che affollava Palazzo dei Notai a Bologna in un grigio pomeriggio invernale del gennaio 1989, per il Colloquio lucreziano promosso dalla Biblioteca di Discipline Umanistiche, ero presente anche io. Erano convenuti, in occasione dell'uscita del libro di Ivano Lucrezio. *Le parole e le cose*⁵, studiosi provenienti da diverse discipline: Francesco Adorno, Edoardo Vineis, Alberto Grilli, Ezio Raimondi, introdotti e coordinati da Alfonso Traina. Ho scorso le pagine dell'elegantissimo volumetto testimone di quel bell'incontro, *Lucrezio. L'atomo e la parola*, e spontaneo è riaffiorato il verso di Hesse «*Kahl dorrt um mich der Raum, der Wald einst war*»⁶, ma subito dopo si è affacciata anche l'immagine comeniana della *traditio lampadis*, nell'avvicinarsi delle generazioni dei maestri che si rinnovano negli allievi, intessendo trame tenaci che scavalcano (intanto) il secolo e il millennio...⁷

2. Iniziamo dal ruolo di teorico della traduzione, definizione cui Tommaseo può legittimamente aspirare, e che tenta almeno di risarcirlo dalla singolare condizione in cui pare trovarsi, cioè contemporaneamente sia dentro che fuori dal canone. Leggiamo infatti in una delle sintesi più recenti sulla questione:

sfogliando le storie o le antologie più recenti dedicate alla riflessione sulla traduzione, è facile rendersi conto che esiste ormai una sorta di canone occidentale che, da Erodoto a Nietzsche [...] e poi attraverso il Novecento fino a noi, è stato assunto per questo ambito di studi; ma è anche facile constatare la mancanza pressochè totale in questo canone dei contributi italiani. [...] Sorprende che non siano mai neppure citati autori italiani di un altro momento particolarmente vivace del dibattito sul tradurre come fu quello preromantico e romantico: sono rari i riferimenti a Cesarotti, Pindemonte, Foscolo, Berchet, Giordani, Leopardi, Tommaseo, autori che si presentano da sé, e che hanno dato prova di saper bene intendere quali siano i problemi chiave della traduzione letteraria, coniugando in modo eccellente la pratica della traduzione e la riflessione su di essa, e che potrebbero costituire l'oggetto di un libro intenso e fondamentale [...]⁸.

E tuttavia, prescindendo dalla questione generale della mancanza degli italiani dalla bibliografia 'internazionale', se si procede al controllo della bibliografia citata in nota per il 'canone' sette-ottocentesco italiano, che culmina col nome del dalmata, in realtà di Tommaseo non si trova traccia⁹. Anche come traduttore, oltre che come poeta, sembra insomma scontare il destino di rimanere

⁵ Dionigi 2005⁵; fra i primi recensori mi piace ricordare i nomi di Emilio Mattioli (1990) e Andrea Battistini (1990).

⁶ Da *Nachruf*, scritto per la morte di Hans C. Bodmer il 28 maggio 1956: «Si secca brullo lo spazio attorno a me [a noi...], che fu bosco».

⁷ Assistere alle lezioni lucreziane di Dionigi, soprattutto a Modena, è stato il modo per rinnovare periodicamente un breve alunnato all'Alma Mater nell'a.a. 1980-81, stimolo sempre proficuo per me e per i miei studenti del «Muratori»: per un corso di «Cultura e Vita» (7 maggio 1998), all'Accademia di Scienze Lettere e Arti (5 dicembre 2016, 14 dicembre 2017, 22 febbraio 2019; ma l'esordio fu il 12 dicembre 2002), nell'Aula Magna del mio Liceo per la prima Notte del Classico (13 gennaio 2017), all'Accademia Militare (19 gennaio 2017), al Festivalfilosofia (15 settembre 2017, 15 settembre 2019), ma anche in precedenza all'Università di Ferrara (22 gennaio 2007).

⁸ Nasi 2015, 12-13.

⁹ Ancora Mattioli 2001 e Mari 1994 (ma si veda ad es. anche Petrocchi 1975). Nei contributi dei quarantadue autori antologizzati da Nasi per documentare la ricchezza della riflessione traduttologica in Italia fra il 1900 e il 1975, da Remigio Sabbadini a Franca Pivano, l'unico cenno a Tommaseo viene da quello di F. Fortini, relativamente alle versioni dei *Canti illirici e greci* (pp. 154, 156). Su queste «"stupendissime" traduzioni [Contini], che costituiscono una delle punte di diamante della produzione del dalmata» (Martinelli 2020, 864) proprio ora si è riaccesa l'attenzione, con l'uscita dell'edizione commentata dei *Canti greci* procurata da Maiolini 2017 (a cui hanno fatto seguito, oltre alle recensioni al volume, gli interventi di Nicolosi 2020 e Martinelli 2020), primo volume di un progetto che prevede l'edizione di tutti e quattro i volumi dei celebri *Canti popolari toscani, corsi, illirici, greci* (1841-42). Recentissima è l'uscita dei *Canti corsi* (Nesi 2020).

schiacciato fra personalità coeve tanto più rilevanti, non solo Foscolo e Leopardi, ma anche Monti e Pindemonte e perfino Cesarotti e Cassi, rispetto ai quali la sua voce non è riuscita a farsi spazio. La dispersione dei suoi scritti, con le ristampe di articoli anche di pregio in opere miscellanee dai titoli anodini o criptici, non ne ha certo favorito la lettura e la conoscenza nei nostri tempi. In questa sede non possiamo fare altro che indicare alcuni di questi contributi, con esemplificazioni minime: pure così scorciate, le analisi del dalmata appariranno immediatamente di una sconcertante modernità, sia nel linguaggio che nel concetto¹⁰.

La riflessione sulla traduzione prende forma in due pagine collocate nei primi due volumi, *Memorie poetiche e Della bellezza educatrice*, usciti nello stesso anno 1838, della quadriglia *Di nuovi scritti di N. T.* che vede la luce a Venezia tra il 1838 e il '41 presso il Gondoliere. Al momento delle successive trasmigrazioni (con minime varianti formali), tali pagine verranno riproposte sempre in coppia coi titoli *Del tradurre e Ancora del tradurre, come possa giovare all'arte* (così nel 1858 in *Ispirazione e arte*, così nel 1869 negli *Esercizii letterari*). Nel primo si legge una considerazione generale degna della linguistica nostra contemporanea:

Se il parlare è una specie di versione de' propri pensieri; se lo scrivere è una specie di seconda versione che se ne fa dal dialetto volgare nella lingua più nobile; chi traduce d'una lingua in altra, dovrà dunque tradurre dapprima con l'attenzione abituale i sensi altrui nel dialetto comune della propria lingua, e da questo nella lingua più nobile: onde il pensiero dello scrittore per quattro gradi di versione trapassa [etc.]¹¹.

Anche il secondo contributo, *Del tradurre come possa giovare all'arte e anco del ristampare*, fin dall'esordio mostra una consapevolezza straordinaria sulle modalità concrete:

Si potrebbe scrivere un trattato assai largo e profondo sull'arte e le regole del tradurre; dove insegnare in capitoli molto lunghi e divisi in molti paragrafi, come il traduttore debba essere fedele senza servilità e libero senza licenza, ritenere lo spirito dell'autore e non rinnegare il suo proprio, conservare l'indole della lingua da cui traduce e non travisare la sua; [...]; conservare la stessa collocazione di voci, ma non falsare però la natura della favella propria.

Prosegue poi con la domanda delle domande, «se sia util cosa tradurre d'una lingua in altra scrittori il cui pregio principale consiste nello stile [...] che in altra lingua non si può derivare», perché se «lo spirito d'un libro è la cosa più preziosa del libro», «lo spirito non si può tradurre, perch'è un misto dell'indole dell'uomo, dell'indole della lingua, dell'indole della nazione e del secolo». E tuttavia, «giova nondimeno che traduzioni si facciano [...] di que' molti che son quasi intatti, e co' quali lottare è più facile, o più glorioso»¹².

Insomma Tommaseo sembra anticipare di più di un secolo «la trasformazione della domanda di tipo essenzialistico, metafisico, in domanda fenomenologica» che nel panorama internazionale degli studi sul tradurre degli anni Sessanta del Novecento fu «un fatto inedito, importante», portato alla ribalta da Emilio Mattioli con la formula divenuta celebre: «alla tradizionale domanda “si può tradurre?” proponiamo di sostituire altre domande: “Come si traduce?” e “Che senso ha il tradurre?”»¹³ (a cui lo stesso Traina si è più volte richiamato occupandosi di traduzioni, altrui e in proprio).

¹⁰ Impossibile poi rendere conto delle infinite recensioni a traduzioni dei classici greci, latini e moderni pubblicate da Tommaseo sulle numerose riviste alle quali ha collaborato per tutta la vita, poi stampate e ristampate nelle opere miscellanee di cui anche qui si fa cenno, in cui spesso sono presenti considerazioni di ordine generale (vd. ad es. Tommaseo 1869, *ad indicem* 722 *Tradurre*).

¹¹ Pecoraro 1964, 142 = Tommaseo 1858, 241-245: 242.

¹² Tommaseo 1838, 262-270: 262-263 = Tommaseo 1858, 246.

¹³ Lavieri 2017, 9.

3. All'inizio del Libro secondo delle *Memorie poetiche*, rievocando le sue attività dell'autunno 1820 trascorso tra Padova e Venezia, Tommaseo così introduce un saggio di traduzione di versi lucreziani:

Lessi in quell'autunno qualche libro moderno [...]. Non lasciai pertanto gli antichi: Dante, Cicerone, Lucrezio. Dante imparavo a memoria, Lucrezio traducevo, e ne coglievo frasine da innestare ne' versi italiani; Cicerone commentavo, filosofando alla meglio di mio. [...] Volgarizzavo Lucrezio il più fedelmente ch'io sapessi, pur per piegare alla efficacia del dire latino la più gracile e meno severa favella nostra: [segue, in serie continua, la traduzione dei vv. 250-261 e 271-297 del I libro del *De rerum natura*, ma senza alcuna indicazione precisa dei versi, solo con alcuni puntini alla fine dell'ultimo verso del primo passo]¹⁴.

Prima di procedere a una rapida analisi della traduzione, mette conto rilevare l'assoluta naturalezza con cui Tommaseo parla di Lucrezio, letto evidentemente senza alcun ostacolo censorio: a quell'età (diciottenne), e in quel luogo, Padova, tra il Seminario e l'Università. Solo un confronto rapidissimo, puramente cronologico (sono fatti ampiamente noti), sulla tempistica dell'interesse nei confronti di Lucrezio manifestato da Alfieri, Foscolo, Leopardi, Manzoni, i vicini suoi grandi, e soprattutto sui modi della loro appropriazione dell'*insanus poeta*, può dire qualcosa sull'indipendenza intellettuale e la modernità di Tommaseo. Alfieri, ventottenne, «lesse e studiò» Lucrezio nel 1797, quando decise di impadronirsi del greco, ma non ne tentò la traduzione, come fece per Terenzio e Virgilio¹⁵; proprio Dionigi ne ha recuperato la felice definizione di Lucrezio come poeta 'sprotetto'¹⁶. Per Foscolo basti ricordare il rinvenimento, negli anni Ottanta del Novecento, di alcuni saggi autografi e inediti di traduzioni da Lucrezio, che hanno dato notevole impulso alla ricostruzione del rapporto fra i due poeti¹⁷. Sulla *vexata quaestio* Leopardi-Lucrezio ci si può attenere a quanto ne scriveva Timpanaro fin dagli anni '90 del Novecento¹⁸. Per il filologo «l'ipotesi più probabile è quella di una lettura totale giovanilissima (già terminata allorchè fu scritto il *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, 1815) e di successive letture parziali, anche tarde», essendosi «ora persuaso che una lettura integrale di Lucrezio, con ogni probabilità era stata compiuta dal Leopardi»¹⁹. L'edizione latina usata dal poeta di Recanati fu verosimilmente quella inclusa nella *Collectio Pisauensis omnium poematum* [...] *Latinorum*, Pesaro 1766 (tratta quasi esclusivamente dall'edizione di Th. Creech, Oxford 1695)²⁰; nella biblioteca di Casa Leopardi era presente anche la traduzione di Marchetti. Più significativo ancora può essere il confronto col cattolico Manzoni, «buon conoscitore e degustatore del latino» [Paratore] [...] si ricordano [...] i suoi giovanili (all'altezza cronologica del 1800) esperimenti di traduzione di luoghi dell'*Eneide* e delle *Satire* di Orazio»²¹. Ebbene: a differenza dei molti altri autori latini, soprattutto poeti, sia arcaici che classici, da Plauto e Terenzio a Virgilio e Orazio (che conosceva a memoria),

¹⁴ Pecoraro 1964, 49-51. Questa parte rimane nella versione *abrégé* delle *Memorie poetiche* pubblicata nel 1858 a Firenze col titolo *Educazione dell'ingegno* (ivi, 487), che passa anche, col titolo *Studi di stile*, in Tommaseo 1869, 658.

¹⁵ *Vita scritta da esso*, Epoca quarta, Cap. XXV.

¹⁶ Dionigi 1997, 21-22; 2012, 36; 2017, 12.

¹⁷ Magnoni 2005, 421, 428-429 (Foscolo conobbe in latino il *De rerum natura* nell'edizione commentata del reverendo inglese Thomas Creech).

¹⁸ Ne accennai già in Paradisi 1998, 44-45.

¹⁹ Timpanaro 1995, 154-155.

²⁰ Ivi, 145 n. 4.

²¹ Lenaz 1993, 1697.

frequentemente citati a tutte le altezze cronologiche, dalle opere della giovinezza a quelle della maturità, di Lucrezio non si è trovato alcun cenno²²:

L'unico ricordo è in una lettera giovanile, quella a Giuseppe Rossi del 16 giugno 1807 da Parigi, in cui ci si [*sic*] scusa d'aver scambiato un Fedro per un Lucrezio; ben si capisce come il filosofo dell'atomismo epicureo e della mortalità dell'anima non abbia potuto trovar posto nell'opera di chi aveva obbedito a mons. Tosi espellendo dalla sua biblioteca le opere di Voltaire (di cui però il nome ricorre nell'epistolario, proprio a partire dal 1810, ancora dieci volte)²³.

L'approccio disinibito di Tommaseo a Lucrezio è dovuto proprio al contesto culturale della sua formazione, appunto il Seminario di Padova. Quasi sicuramente avrà letto il *De rerum natura* nell'edizione procurata nel 1721 da Giannantonio Volpi (che teneva conto di quella inglese del Creech già menzionata). Tale edizione, soprattutto nell'ampia *Dissertatio in Lucretium* che la precede

veniva a costituire, nonostante le riserve pronunciate in nome della dottrina cattolica, un omaggio di incondizionata ammirazione alla grandezza di quella poesia, e un riconoscimento dei valori perenni del pensiero antico, chiamato a misurarsi con la scienza moderna e a conciliarsi con l'etica cristiana. [...] Attraverso Lucrezio una tematica che era allora di certo cattolicesimo illuminato italiano veniva ricondotta nel solco della tradizione classica, quasi matrice prima e scaturigine del pensiero moderno²⁴.

4. Vediamo dunque rapidamente i due saggi di traduzione, 1.250-261 e 1.271-297²⁵, a cui Vischi diede un titolo ciascuno, rispettivamente *Effetti della pioggia* e *Il vento*²⁶. Sono quadri naturali di notevole respiro; il primo in particolare è uno squarcio lirico che interrompe la trattazione scientifico-didascalica per dimostrare l'incessante trasformazione della materia, per cui *haud igitur redit ad nihilum res ulla* (1.248), ma anzi dal ciclo dell'acqua si sviluppa la vita vegetale, animale e umana, in un crescendo che porta dalla pioggia al latte che nutre gli agnelli:

Peron le piogge, all'alma madre in grembo
dall'etra genital precipitate:
ma sorgon poi le messi, e si rinverde
l'arbor crescente, e gravasi di frutta.
Quinci hann'esca i venti, e quindi liete
le città di garzon fiorir vediamo,
e susurrar di nuovi augei le selve.
Quinci pei paschi lieti il gregge pingue
posa languido e sazio; e il bianco umore
dal teso sen discorre; e gli agnelletti
scherzan lascivi su per l'erba molle,
del purissimo latte inebriati.

²² È infatti assente dai registi di Calderaro 1937 e Della Corte 1985; «rimane impegnativo il debito nei confronti di Virgilio e, in misura minore, verso Orazio e Terenzio [...]; costante la presenza di Cicerone tra le letture latine del Manzoni», ma «niente Catullo, pochi ricordi di Ovidio e Marziale» (Lenaz 1993, 1698-1699).

²³ Paratore 1973, 113.

²⁴ Nardo 1997, 118-121.

²⁵ Con l'indicazione del luogo, «Sebenico», al n. XII, sono trascritti nelle cc. 17v-18r di un quadernetto autografo nel fondo Tommaseo della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, che raccoglie trentuno componimenti di vario genere intitolati *Frammenti*, forse in funzione di una pubblicazione poi mai avviata (Michieli 2016, 423-428).

²⁶ Per motivi di spazio ometto la trascrizione dei versi latini.

Tralasciata la versione dei vv. 262-270, nella pagina delle *Memorie poetiche* il testo continua con la parte in cui Lucrezio dimostrava l'esistenza degli atomi, nonostante siano invisibili, con argomento analogico di forte effetto: il confronto con un agente atmosferico come il vento che, causato da corpi invisibili, pure provoca distruzioni e sconvolgimenti, a propria volta simile all'acqua, che talvolta imperversa ugualmente e produce conseguenze parimenti grandiose e disastrose²⁷.

Se l'impeto del vento il mar flagella,
 e sfianca l'ardue navi, e i nemi caccia,
 e percorrendo con turbine i campi,
 i grandi arbori atterra a' monti in vetta,
 crolla le selve, e fa con acre fremito
 mormorar minacciose le irate onde;
 chiaro dunqu'è che il vento è corpo cieco,
 che 'l mar, la terra e le nubi del cielo
 fiede, ed in subito turbine avvolge.
 E così scorre e sue stragi propaga
 come ne va di molle acqua repente
 fiume abbondante che per pioggia cresce;
 dagli alti monti a gran rive discorre,
 che schegge trae di selve, e arbusti intègri:
 né i saldi ponti dell'acqua venente
 pon l'urto tollerar: di tanta forza
 la torbida fiumana urge ogni sbarro,
 e con gran suon dà strage; e sassi volge,
 e, quant'ha incontro rüinando, passa.
 Così movesi il vento; ed in qual parte
 come valido fiume e' sì trabocchi,
 li corpi innanzi caccia, e li rincalza
 con urti crebri, o in vortici li rape,
 e rotando col turbine li porta.
 Vedi oggimai che'l vento è corpo cieco,
 poiché della cagione e dello effetto
 emulo a' fiumi che visibil sono.

Assertivo il biografo ufficiale di Tommaseo: «le traduzioni dal latino son buone»²⁸, mentre l'editore nota subito «tanti sono i versi nella traduzione, quanti nel testo»²⁹, con perfetta aderenza, peraltro, alle posizioni teoriche espresse dal dalmata:

Potente traduzione [...] io direi quella in cui, serbate anche le grazie menome dell'esemplare, le locuzioni, i periodi, le voci latine, semprechè si potesse, in lingua nostra similmente sonassero³⁰.

E ancora:

Certo, il tradurre verso per verso è una briga in più, che accresce i ceppi del traduttore, e non la gloria né il merito: ma [...] tradurre il più brevemente che si possa, è sovente non solo dovere, ma quasi conforto; e vincolo men ch'aiuto. E trattandosi di poeti [...] o si traducano due versi con due versi, o due con tre, giova il più delle volte nella traduzione

²⁷ Cf. l'analisi di questi versi di Scafoglio 2002.

²⁸ Ciampini 1945, 89.

²⁹ Vischi 1936, 7.

³⁰ Tommaseo 1858, 242.

concludere il verso con la conclusione del concetto, come Omero fa quasi sempre, e quasi sempre Virgilio, Dante, il Petrarca, l'Ariosto³¹.

Tommaseo pare consapevole che nell'atto di tradurre Lucrezio «sia il metodo letterale sia quello letterario si rivelano inadeguati, oscillanti tra il prosaico e l'astruso»³², e quindi rispetta la corrispondenza versuale ricalcando perfino gli *enjambements*, e lasciando cadere elementi non indispensabili, non solo avverbi (250 *postremo*, 256 *undique*, 271 *principio*, etc.; ma *hinc* in triplice anafora con funzione strutturante, 254-257, è conservato), ma anche epiteti, sia formulari come *fessae* (*pecudes*, 257), che coniazioni di pretto stampo lucreziano come *frondiferas* (*silvas*, 256) e l'ancor più «imbarazzante» *silvifragis flabris*, che necessita d'obbligo «l'espansione» della traduzione³³. Non manca una tessera dantesca, nella clausola «ogni sbarro» (*Purg.* 33.42).

Insomma, è una traduzione che prosciuga, essenzializza Lucrezio esaltandone ancor più la forza espressiva, grazie alla nudità spoglia d'ogni orpello in cui i lessemi (conservati il più possibile in italiano) vengono lasciati. Il *De rerum natura* trattato quasi alla stregua dei *Vangeli*? A posteriori mi sono accorta di avere usato espressioni analoghe, addirittura *ad verbum*, a quanto ne scrisse Cesare Angelini: «traduzione dura e, per l'eccessiva preoccupazione del tradurre letterale, *risucchiata* e prosciugata», per cui «la fatica di salvare la collocazione delle parole è così strenuamente sollecitata, da far pensare all'effetto d'una traduzione interlineare», perché «il criterio che accompagnava il sapientissimo e consumatissimo traduttore in questi modi del suo lavoro» era esclusivamente il «valore religioso» del sacro testo³⁴.

Basterebbe il confronto con la traduzione di Luigi Carrer, amico di lungo corso del nostro, dai tempi della laurea di entrambi a Padova nel 1822, fino alla sua scomparsa nel 1850. Si tratta in realtà di una amicizia «combattuta» su diversi fronti, per la «diversa indole dei due letterati i quali [...] nascondono una diversa sensibilità nel recepire lo spirito dei tempi»³⁵. E in relazione «all'intesa o alla distanza nelle scelte poetiche e stilistiche», sulle quali solo da poco si è iniziato a indagare³⁶, anche questo versante della traduzione lucreziana potrebbe offrire spunti interessanti. Carrer aveva intenzione di «voltare per intero» il poema lucreziano, ma l'opera rimase incompiuta e venne stampata solo postuma, nelle *Poesie* uscite a Firenze da Le Monnier nel 1854 (1856², 1859³)³⁷.

I versi di Carrer³⁸, volutamente legati da continui *enjambements*, nonostante un verso, proprio all'inizio, sia identico al corrispondente di Tommaseo («Né già le piogge in grembo alla gran madre / dall'etra genital precipitate / periscon») – Luigi Carrer doveva conoscere bene le *Memorie poetiche* –, suonano inevitabilmente 'foscoliani' (l'autore di cui il poeta veneziano scrisse la *Vita*, premessa alle *Prose e poesie edite e inedite*, e di cui pubblicò per primo l'epistolario). Insomma, le due traduzioni si presentano diametralmente opposte.

5. Mezzo secolo dopo quei giovanili esercizi di traduzione, a testimonianza di un confronto serrato durato tutta la vita con la poesia e il pensiero di Lucrezio, quasi *in limine mortis*,

³¹ Tommaseo 1841, 234 (a proposito della traduzione dell'*Ars poetica* di Orazio di Pietro Marocco).

³² Dionigi 1990, 52.

³³ Fo 1991, 175. Si confrontino, *exempli gratia*, le traduzioni di Carrer, – sulla quale si veda qui subito sotto –, (1834, 547): «e fiacca i monti eccelsi / col soffio abbattitor delle foreste»; Vanzolini (1863, 27): «e i superbi monti si percote / ch'ogni selva a que' colpi si fa brulla»; Canali (in Dionigi 1990, 93): «tormenta le cime dei monti / con raffiche a schianto di selve».

³⁴ Angelini 1991, XXVI-XXVII.

³⁵ Nardo 2016, 263.

³⁶ Rasera 2016.

³⁷ Cf. Magnoni 2005, 433-434.

³⁸ I due passi in questione in Carrer 1854, 546-548.

nell'ultimo e più ricco saggio prodotto da Tommaseo su Virgilio in forma di «testamento intellettuale e morale» consegnato «alla nuova generazione dell'Italia unita»³⁹, intitolato *Concetto storico, civile e morale della poesia di Virgilio. Al Sig. Prof. Guido Falorsi. D'un suo lavoro intorno a Virgilio*, uscito nel 1871 nell'«Archivio Storico Italiano»⁴⁰, l'ultimo paragrafo, il XIV, è interamente dedicato al confronto Virgilio – Lucrezio. Quanto gli stesse a cuore è dimostrato dal fatto che proprio questa parte, col titolo *Virgilio e Lucrezio*, era stata addirittura anticipata nella rivista «La Gioventù», di ispirazione lambruschiniana⁴¹. Di questa pagina, sconosciuta, se non ho visto male, alla storia della ricezione di Lucrezio nell'Ottocento, proponiamo un tratto, purtroppo solo un assaggio rispetto a quanto meriterebbe:

Che tanto e' [Virgilio] profittasse di Lucrezio quant'Ella crede, io per vero non saprei credere: per questa tra le altre ragioni, che a molto profittare richiedesi affetto, né quel gentiluomo è tale che il buon Virgilio potesse amarlo. Alla sua vereconda modestia doveva far urto quella millanteria d'empietà, la qual sente del *miles gloriosus*, quel disdegno quasi convulso dimostrante lo sforzo dell'anima che si dibatte per sottrarsi al vero e a sé stessa. Il gentiluomo grida vittoria, ma la grida ansante, come chi tuttavia pugna, e ostenta coraggio per darsi coraggio. Quel canto è ad ora ad ora rantolo più che anelito. Delle tradizioni religiose e sociali e della forte lingua redatta da' padri suoi e' si giova per combattere que' sentimenti che operarono la romana grandezza; [...]. L'inuguaglianza della maniera lucreziana dimostra come gli elementi poetici fossero a lui cosa estrinseca, e a digerirli in sé gli mancasse la forza.⁴²

È una pagina plastica, il cui valore ovviamente è letterario più che critico, ma andrebbe riletta con calma, soprattutto per apprezzarne il finissimo confronto che segue fra «la pittura di Marte e Venere [in Lucrezio] [...] e la pittura di Venere con Vulcano [in Virgilio]», che per sensibilità psico-linguistica sembra anticipare certe note del Pascoli di *Epos*.

L'estremo episodio lucreziano di Tommaseo – morirò di lì a tre mesi – è la lettera inviata il 28 gennaio 1874 a Giuliano Vanzolini, che stava pubblicando libro per libro (1852-1877) la propria traduzione del poema latino. Il vecchio scrittore, mentre loda la versione del professore pesarese, non perde l'occasione per censurare «il materialismo epicureo di Lucrezio definito “pover'uomo”, vittima di una “morte misera” [...], caratterizzato da “parole superflue” e da “suono insoave” [...], invitando il traduttore a occuparsi piuttosto di edizioni di testi latini e greci più consoni alla civiltà cristiana»⁴³.

6. Al di là del felice esperimento di traduzione compiuto dal diciottenne e dell'aspra condanna ideologico-letteraria pronunciata dal settantenne, Lucrezio è stato soprattutto una presenza sotterranea ma ineludibile per Tommaseo poeta italiano, oltre che latino⁴⁴. La poesia del cosmo, che costituisce la parte quinta e ultima delle *Poesie* rivedute e ordinate per l'edizione fiorentina definitiva del 1872, non si spiegherebbe pienamente senza tenere sullo sfondo il poeta latino, riferimento antagonistico implicito ma potente nell'orizzonte fantasmatico del dalmata. Purtroppo, ciò che si vide già per Pascoli si ripete ora per Tommaseo: la critica deve ancora superare la barriera che, per poeti bilingui come loro, tiene distinte le due fisionomie

³⁹ Martinelli 2011, 271. La bibliografia di Castelli 1987 inizia con un contributo tedesco del 1876: Tommaseo con questo articolo non vi sfuggerrebbe.

⁴⁰ Serie Terza, XIII, parte I, 491-529 (anche in estratto, Firenze 1871). Cf. Bruni 2009, 395; Allegri 2009, 524.

⁴¹ Serie nuovissima, a. X, 1871, vol. II, 144-147 (cf. Fanfani 2009, 269).

⁴² Martinelli 2011, 310-312; l'articolo è ristampato anche in Missori 1969, 416-452, il passo riportato, 451-452.

⁴³ Dionigi 2004, 66.

⁴⁴ Addirittura per il romanziere autore di *Fede e bellezza*: per la presenza di lessico e immagini lucreziane cf. Martinelli 1997 ad *indicem*.

e, trattando del poeta italiano, prescinde dal poeta latino non solo per i necessari riscontri 'oggettivi' con la parallela produzione nell'altra lingua, ma soprattutto per quel che riguarda le premesse culturali complessive legate alle letterature classiche (non solo meramente linguistiche, quindi), sottese a tale produzione⁴⁵.

Nel carme inviato nel 1869 al *Certamen Hoeyffianum* di Amsterdam (con esito infausto) e stampato a Firenze l'anno dopo con traduzione dell'autore a fronte, *De rerum concordia atque incrementis, Della sempre crescente armonia delle cose*, sono numerose le tracce concettuali e le tessere verbali dal *De rerum natura*,⁴⁶ esibite per lo più con volontà di confutazione e contestazione ideologica, e di riconversione del dettato antico alla vera dottrina. Mi limito a riportare solo un paio di luoghi brevissimi.

L'explicit del poemetto (102-104):

Haec ego quae panxi priscis indicta camoenis,
te patrare volo, Verbi omnipotentis imago,
o genus humanum, constans per saecula vates.

Quanto preunziai, dalle antiche Muse non detto, vo' che tu faccia, tu immagine del
Verbo onnipotente, o genere umano, vaticinatore verace nel giro armonioso de' secoli⁴⁷.

presenta il *topos* dell'orgogliosa auto-affermazione di originalità e primato del poeta, di ascendenza callimachea e ampia diffusione nei poeti latini (Virgilio, Orazio, Manilio), da cui riprende alcuni stilemi del sigillo d'autore. Non mancai di notare, commentando a suo tempo i versi sopra riportati, anche l'allusione al celebre luogo lucreziano *iuvat integros accedere fontis*, con quel che segue (1.926-929 = 4.1-4)⁴⁸: ma allora non mi accorsi che Tommaseo li aveva anche tradotti, trovandoli all'interno di un'orazione latina del suo maestro Sebastiano Melan: «Dove attinger mi giovi a fonti intatte, / còr nuovi fiori e farne una ghirlanda / qual nessun capo ne velâr le Muse»⁴⁹.

Ma soprattutto mi sembra particolarmente opportuno concludere con i vv. 32-34 del carme: *Sic brevis in numerum vinclo connectitur aureo / littera litterulae: spirant hinc carmina vatium, / et celebrat sanctos divina scientia ritus*, «così breve elemento di lettera ad altri piccoli segni congiungesi in aureo vincolo d'armonia; e quindi spirano i canti, quindi la religione, fatta scienza, concelebra i santi suoi riti», accostandoli, per quel diminutivo *litterulae* (condizionato dal metro, certo) all'unica citazione, dal *Dialogo sopra i due massimi sistemi* di Galileo, che nel *Dizionario della lingua italiana* lo stesso Tommaseo appone alla voce *Caratteruzzo*: «Parlare con quelli che son nell'Indie, parlare a quelli che non sono ancora nati, né saranno se non di qua a mille a diecimila anni? e con qual facilità? Con i varii accozzamenti di venti caratteruzzi sopra una carta»⁵⁰.

Così Tommaseo rispondeva a suo modo all'«omologia che l'epicureismo instaura fra le strutture del cosmo e quelle del linguaggio» (Traina)⁵¹, avvertendo anche lui l'«avvincente

⁴⁵ In tal senso spiace dover constatare che anche in autorevoli contributi recenti dedicati a quest'ultima sezione delle *Poesie* (Pastore Stocchi 2016; Danelon 2016, 601-602) non vi sia alcun cenno né a Lucrezio né al poemetto latino *De rerum concordia atque incrementis*; Rinaldin, che pure conosce e approfitta adeguatamente del carme latino per la propria argomentazione, cita Lucrezio abbastanza casualmente solo una volta in nota (2009, 68), cf. anche Scalessa 2016; Magherini 2016, LXVII-LXX.

⁴⁶ Paradisi 1998, 44 (ma già nel poemetto latino al Palmado del 1839, commentato da Mastandrea 2008, *ad indicem*).

⁴⁷ Paradisi 1998, 80-81.

⁴⁸ Ivi, 146-149.

⁴⁹ Melan 1840, 247 (*Oratio IV, De materia pulcritudinis*). L'altro frustolo, recuperato da Vischi 1936, 93 (dall'opera postuma *La nazione educatrice di sé*, Reggio Emilia 1922, 147), è la versione del celebre 4.1129-1130: «di mezzo al fonte de' diletta spiccia l'amaro; è sin ne' fiori l'angoscia» (sulla fortuna dell'immagine cf. Tosi 2017, 1523-1524).

⁵⁰ Su Lucrezio e Galileo vd. Camerota 2008.

⁵¹ Lo riprendo da Paradisi 1998, 105.

e tranquillizzante scoperta delle lettere che, mista a stupore, si segnala come originaria e indelebile nella stessa esperienza e cultura personale»⁵²; entrando anche lui, nonostante tutto, «all'interno di una certa confraternita [...] segretamente lucreziana»⁵³, le cui propaggini – non più segrete ma ben dichiarate – continuano a germogliare nella letteratura, nella filosofia e nell'arte dell'Italia contemporanea⁵⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Allegri M. (2009) *Tommaseo e l'«Istitutore» torinese: una collaborazione ventennale (1853-1873)*, in Allegri (ed.) 2009, 479-603.
 (ed.) (2009) *Alle origini del giornalismo moderno: Niccolò Tommaseo tra professione e missione*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Rovereto 3-4 dicembre 2007, Rovereto [ma 2010].
- Allegri M. – Bruni F. (edd.) (2016) *Tommaseo poeta e la poesia di medio Ottocento*, I, *Le dimensioni del popolare*, Atti del Convegno (Venezia, 22-23 maggio 2014), II, *Le dimensioni del sublime nell'area triveneta*, Atti del Convegno (Rovereto, 4-5 dicembre 2014), Venezia.
- Angelini C. (1991) *Introduzione a I Vangeli nella traduzione di Niccolò Tommaseo*, Torino (1949¹), VII-XXVIII.
- Battistini A. (1990) Rec. a Dionigi (1990), «Lingua e Stile» 25/4, 680-681.
- Beretta M. – Citti F. – Pellacani D. – Pinto R. (edd.) (2017) *Vedere l'invisibile. Lucrezio nell'arte contemporanea*, Bologna.
- Borlenghi A. (ed.) (1958) N. Tommaseo, *Opere*, Milano-Napoli.
- Bruni F. (2009) *Un'impresa unitaria dal granducato di Toscana al Regno d'Italia: l'«Archivio storico italiano» e la collaborazione di Tommaseo (1846-1873)*, in Allegri (ed.) 2009, 351-397.
- Calderaro G. (1937) *Alessandro Manzoni e il mondo latino e greco*, Firenze.
- Camerota M. (2008) *Galileo, Lucrezio e l'atomismo*, in M. Beretta – F. Citti (edd.) *Lucrezio la natura e la scienza*, Firenze, 141-176.
- Carrer L. (1834) *Poesie*, Firenze.
- Castelli G. (1987) *Lucrezio. Reminiscenze lucreziane in Virgilio*, in *Enciclopedia Virgiliana*, III, Roma, 264-271.
- Ciampini R. (1945) *Vita di Niccolò Tommaseo*, Firenze.
- Citti F. – Pellacani D. (edd.) (2020) *Ragione e furore. Lucrezio nell'Italia contemporanea*, Bologna.
- Danelon F. (2016) *L'edizione 1872 delle Poesie*, in Allegri – Bruni (edd.) 2016, II 589-628.
- Della Corte F. (1985) *Manzoni e il latino* [1974], in *Opuscula VIII*, Genova, 113-121.
- Dionigi I. (1990) *Tito Lucrezio Caro, La natura delle cose*, introduzione di G.B. Conte, traduzione di L. Canali, Milano (2020²³).
 (1997) *Lucrezio*, in *Orazio. Enciclopedia oraziana*, II, Roma, 15-22.
 (2004) *Un traduttore di Lucrezio tra Foscolo e Rapisardi* [2000], in Dionigi (ed.) 2004, 63-78.
 (ed.) (2004) *Poeti tradotti e traduttori poeti*, Bologna.
 (2005³) *Lucrezio. Le parole e le cose*, terza ed. accresc., Bologna (1988¹).
 (2012) *Heres heredem sequitur*, in *Eredi. Ripensare i padri*, a cura di I. D., Milano, 31-45.
 (2017) *Lucrezio*, in Beretta – Citti – Pinto – Pellacani (edd.) 2017, 6-13.
- Fanfani M. (2009) *Contributi di Tommaseo ai periodici fiorentini prima e dopo il '59*, in Allegri (ed.) 2009, 139-298.
- Fo A. (1991) rec. a Dionigi (1990), «Testo a fronte» 5, 173-175.
- Lavrieri A. (2017) *Per una traduttologia del come: Emilio Mattioli*, introduzione a E. Mattioli, *Il problema del tradurre (1965-2005)*, Modena, 7-17.
- Lenaz L. (1993) *Frutti sulle spalliere*, in *Omaggio a Gianfranco Folena*, II, Padova 1993, 1697-1706.

⁵² Dionigi 2005, 36.

⁵³ Raimondi in Traina 1990, 90.

⁵⁴ Beretta – Citti – Pellacani – Pinto (edd.) 2017; Citti – Pellacani (edd.) 2020.

- Magherini S. (2016) *Postfazione* in N. Tommaseo, *Poesie*, Firenze (rist. anast., Firenze 1872), XXXIX-LXX.
- Magnoni A. (2005) *Traduttori italiani di Lucrezio (1800-1902)*, «Eikasmos» 16, 419-470.
- Maiolini E. (2017) N. Tommaseo, *Canti greci*, Parma.
- Mari M. (1994) *Momenti della traduzione fra Settecento e Ottocento*, Milano.
- Martinelli D. (1997) N. Tommaseo, *Fede e bellezza*, Parma.
 (2011) N. Tommaseo, *Bucoliche e Georgiche di Virgilio. Traduzioni edite e inedite*, Parma.
 (2020) *Per la lettura dei «Canti popolari greci» tradotti da Tommaseo. In margine a una nuova edizione*, «Italiano LinguaDue» 1, 863-872.
- Mastandrea P. (2008) *Origini europee e fratellanza dei popoli nel poemetto latino al Palmedo (1839)*, in N. Tommaseo, *Scintille*, a cura di F. Bruni, Parma, 597-618.
 (2009) *Tommaseo poeta latino, romantico e cristiano*, in E. Pianezzola (ed.) *Il latino del Pascoli e il bilinguismo poetico*, Venezia, 59-85.
- Mattioli E. (1990) Rec. a Dionigi (1988 / 2005³), «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» n.s. 35, 2, 133-136.
 (2001) *La teoria della traduzione in Italia fra settecento e ottocento: le linee guida*, in *Ritmo e traduzione*, Modena, 59-77 (e in Catalano G. – Scotto F. (edd.) *La nascita del concetto moderno di traduzione*, Roma 2001, 88-101).
- Melan S. (1840) *Opere italiane e latine*, I, Padova.
- Michieli F. (2016) *Le poesie giovanili (1820-1833) di Tommaseo e la loro circolazione tra carteggi e stampe rare*, in Allegri – Bruni (edd.) 2016, II, 423-451.
- Missori V. (1969) N. Tommaseo – A. Rosmini, *Carteggio Tommaseo – PP. Rosminiani. Commemorazioni, III (1855-1873)*, Milano.
- Nardo D. (1997) *Giovanni Antonio Volpi filosofo, latinista, editore* [1987], in *Minerva Veneta. Studi classici nelle Venezie fra Seicento e Ottocento*, Venezia, 113-128.
- Nardo M. (2016) *Luigi Carrer e Niccolò Tommaseo: osservazioni su un rapporto difficile*, in Allegri – Bruni (edd.) 2016, I, 263-277.
- Nasi F. (2009) *Introduzione* a F. Nasi – M. Silver (edd.) *Per una fenomenologia del tradurre*, Roma, 7-11.
 (2015) *Introduzione* a A. Albanese – F. Nasi (edd.) *L'artefice aggiunto. Riflessioni sulla traduzione in Italia: 1900-1975*, Ravenna, 11-24.
- Nesi A. (2020) N. Tommaseo, *Canti corsi*, Parma.
- Nicolosi A. (2020) *I «Canti popolari greci» di Niccolò Tommaseo: echi della poesia greca arcaica nella tradizione popolare moderna*, «Eikasmos» 31, 361-376.
- Paradisi P. (1998) N. Tommaseo, *De rerum concordia atque incrementis (Della sempre crescente armonia delle cose)*, Bologna.
 (2004) *Tra Orazio e Manzoni: l'autoritratto atipico di un promettente diciassettenne*, in G. Ruozi (ed.) *Niccolò Tommaseo tra modelli antichi e forme moderne*, Bologna, 21-86.
 (2016) *Uno scambio di epigrammi latini fra Niccolò Tommaseo e Biagio Ghetaldi*, in G. Baroni – C. Benussi (edd.) *Letteratura Dalmata Italiana*, Atti del Convegno internazionale, Trieste, 27-28 febbraio 2015, Pisa-Roma, 144-149.
 (2019) *Un locus amoenus a Sebenico: la sorgente di Roberto de Visiani nei versi latini del giovane Tommaseo*, in G. Baroni – C. Benussi (edd.) *Visioni d'Istria, Fiume, Dalmazia nella letteratura italiana*, Congresso internazionale, Trieste, 7-8 novembre 2019, Pisa-Roma, 142-147.
- Paratore E. (1973) *Manzoni e il mondo classico*, «Italianistica» 2, 76-132.
- Pastore Stocchi (2016) *Tommaseo e la poesia del cosmo*, in Allegri – Bruni (edd.) 2016, I, 3-24.
- Pecoraro M. (1964) N. Tommaseo, *Memorie poetiche. Edizione del 1838 con appendice di poesie e redazione del 1858 intitolata «Educazione dell'ingegno»*, Bari.
- Petrocchi G. (1975) *Le traduzioni nell'età neoclassico-romantica* [1955], in *Lezioni di critica romantica*, Milano, 141-158.
- Puppo M. (1968) N. Tommaseo, *Opere*, voll. 2, Firenze.
- Rasera M. (2016) *Tommaseo e Luigi Carrer*, in Allegri – Bruni (edd.) 2016, II, 721-734.
- Rinaldin A. (2009) *«Atomo», «materia», «etere»: il cosmo di Niccolò Tommaseo fra scienza e fede*, in C. Marcato (ed.) *Lessico colto, lessico popolare*, Alessandria, 63-84.
- Scafoglio G. (2002) *L'espressionismo nel De rerum natura (parte seconda)*, in C. Nunziata (ed.) *Acta Lucretiana. II Certamen Lucretianum internazionale*, Napoli, 19-29.

- Scalessa G. (2016) *Fra Daniello Bartoli e Antonio Rosmini: rerum concordia (atque incrementa) e iniziativa del singolo nel sublime tommaseiano*, in Allegri – Bruni (edd.) 2016, II 629-658.
- Timpanaro S. (1995) *Epicuro, Lucrezio e Leopardi*, in *Nuovi studi sul nostro Ottocento*, Pisa, 143-197.
- Tommaseo N. (1838) *Della bellezza educatrice. Pensieri*, Venezia.
- (1841) *Dizionario estetico*, Venezia.
- (1858) *Ispirazione e arte*, Firenze.
- (1869) *Esercizii letterari a uso delle scuole italiane*, Firenze.
- Traina A. (ed.) (1990) *Lucrezio. L'atomo e la parola*. Colloquio lucreziano. Bologna 26 gennaio 1989, Bologna.
- Tosi R. (2017) *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano (1991¹).
- Trompeo P. P. – Ciureanu P. (1972) N. Tommaseo, *Poesie e prose*, 2 voll., Torino (rist., 1966²; 1959¹).
- Vanzolini G. (1863) Tito Lucrezio Caro, *Della natura delle cose Libro primo*, Pesaro.
- Vischi L. (1936) N. Tommaseo, *Traduzioni poetiche dal latino (Virgilio, Orazio, Tibullo...)*, raccolte e annotate, Milano-Genova-Roma-Napoli.
- Viti V. (1943) N. Tommaseo e M. Ricci, *Carteggio dal 1860 al 1874*, Firenze.

ELISA ROMANO

IL LUCREZIO DI PAUL NIZAN FRA EPICUREISMO E MARXISMO

Nel quadro della straordinaria fortuna di cui il *De rerum natura* è stato oggetto nell'ambito della letteratura e del pensiero filosofico e scientifico europeo, a partire dagli anni di poco successivi alla sua riscoperta nel 1417 e alle sue prime edizioni, spicca per il suo ruolo dominante la cultura francese moderna e contemporanea. All'interno di una ricchissima e variegata ricezione, che va, solo per ricordare dei nomi, da Montaigne a Diderot, Rousseau, Deleuze, da Molière a Camus e a Queneau¹, un capitolo a sé è costituito dalle antologie lucreziane, che in Francia hanno registrato una ricca fioritura prima che in altri paesi². Le antologie sono, in generale e non solo con specifico riferimento alla cultura francese, un oggetto di studio particolarmente interessante nel caso di un autore come Lucrezio, poiché, a parte le sezioni proemiali, alcuni epiloghi e gli *excursus* narrativi, la scelta dei passi di contenuto dottrinale presenta un certo grado di difficoltà. L'autore di uno degli esempi più noti di questo vero e proprio genere, Henri Bergson, sottolineava questa difficoltà nella premessa ai suoi *Extraits* destinati agli studenti liceali della classe di 'retorica': «*Lucrèce est peut-être, de tous les auteurs qu'on explique en rhétorique, celui dont il est le plus difficile de publier des morceaux choisis. Se bornera-t-on à extraire du poème de la Nature, comme on le fait quelquefois, les descriptions à effet? on risque de donner à l'élève une idée singulièrement fautive de l'auteur qu'il traduit*»³.

Bergson scriveva nel 1883, quando il 'genere' degli *extraits de Lucrece* si era affermato da circa due decenni, in conseguenza di un'importante riforma dei programmi scolastici, stabilita in un decreto del luglio 1866 voluto dal ministro dell'Istruzione pubblica Victor Duruy, che introduceva come obbligatoria la lettura di *extraits de Lucrece* nella classe di retorica dei licei. Storico dell'antichità, autore fra l'altro di una *Géographie politique de la république et de l'empire romain* (1838) e di una *Histoire des Romains et des peuples soumis à leur*

¹ Per una ricostruzione della ricezione del poema lucreziano attraverso alcuni momenti principali nell'ambito vastissimo della sua fortuna cf., in generale, Piazzì 2009. Su Lucrezio nella cultura francese cf. Ford 2007; Grandone 2018; utile per la ricchezza di informazioni anche Vesperini 2017.

² Su questo 'genere' Fusil 1937, 383-389; Vesperini 2017, 140 ss.

³ Bergson 1883, *Avant-propos*, V; esiste un'edizione italiana (H. B., *Lucrezio* Milano, 2001); sull'antologia lucreziana del filosofo cf. Romano 1977; Piazzì 2009, 157-160; Grandone 2018, specialmente 87-120.

domination in due volumi (1844), Duruy dovette incontrare non poche resistenze all'interno del Consiglio superiore dell'istruzione pubblica, se per questa riforma dei programmi scolastici si rese necessario un decreto specifico a integrazione di un precedente decreto del marzo dello stesso anno, che fissava nel programma degli studi classici un elenco di autori da cui Lucrezio rimaneva ancora escluso⁴. Questa svolta decisiva, oltre a dare un impulso a nuove traduzioni del poema, diede il via a una serie di antologie del *De rerum natura* a destinazione didattica; alcune ebbero notevole successo commerciale, testimoniato dalle numerose ristampe, come quella curata da François-Léon Crouslé, la prima a essere pubblicata, o quella a cura di Jules Helleu, entrambe uscite nel 1866.

La riforma prescriveva esplicitamente l'adozione di una forma antologica, che tuttavia, per quanto riguardava Lucrezio, non era un'assoluta novità nella storia della cultura francese al di fuori della finalità scolastica. La pratica degli *excerpta* dal poema aveva una tradizione che si può fare risalire, alla lontana, alla frammentazione del testo lucreziano in una molteplicità di citazioni, visibile negli *Essais* di Michel de Montaigne⁵, e soprattutto allo 'smembramento' operato da Pierre Gassendi per fare rientrare i versi nella tripartizione epicurea in canonica, fisica ed etica, nel suo sforzo di ricostruire attraverso Lucrezio il pensiero di Epicuro e di dare di quest'ultimo una lettura compatibile con il cristianesimo⁶.

Nella serie di antologie lucreziane che si susseguono fra gli ultimi decenni dell'Ottocento e i primi del Novecento alcune hanno suscitato notevole attenzione critica, prima fra tutte, data la personalità intellettuale dell'autore, quella già ricordata a cura di Bergson. Merita maggiore attenzione di quanta non ne abbia finora ricevuto, a mio parere, un lavoro di Paul Nizan del 1936 che, pur non appartenendo in senso stretto a questa tipologia, si inserisce comunque nel filone antologico, *Les matérialistes de l'antiquité*⁷. Come annuncia il titolo, non si tratta di un'antologia esclusivamente lucreziana, anche se la presenza del *De rerum natura* risulta dominante, ma di una scelta antologica che mira a presentare un quadro completo del pensiero materialista dell'antichità. Strutturata in quattro parti secondo la ripartizione ellenistica della filosofia in logica, fisica ed etica, cui viene aggiunta la psicologia, consiste per ciascuna sezione in una serie di paragrafi, ognuno dei quali, definito da un titolo, raggruppa una selezione di testi all'interno di un *corpus* costituito dai frammenti di Democrito, da ciò che si conserva di Epicuro e dal *De rerum natura*. Malgrado l'impianto convenzionalmente antologico, questa antologia si discosta da quelle comuni soprattutto per due peculiarità: l'inserimento di Lucrezio nella cornice più ampia delle fonti sul materialismo antico, da un lato, e, dall'altro, la presentazione dei testi solo in traduzione francese. Si tratta di traduzioni originali per quanto riguarda Democrito ed Epicuro (tranne che per la *Lettera a Erodoto*, per la quale è riprodotta la traduzione di Hamelin 1910), mentre per Lucrezio Nizan utilizza la traduzione di Alfred Ernout nell'edizione Ernout – Robin del 1925 nelle "Belles Lettres", ma eliminando quello che giudicava un eccesso di vezzi accademici (p. 48: «un peu trop de fausses élégances universitaires»).

⁴ Cf. Fusil 1937, 381 s.

⁵ Sullo 'scorporo' dei versi citati come forma di 'neutralizzazione' del messaggio teorico, che fa del testo lucreziano «un repertorio più che un poema filosofico», cf. Papi 2009, 129 s. Su Montaigne e Lucrezio vi è una consistente bibliografia: cf., fra gli altri, Ménager 1989; Esclapez 1992; Screech 1998.

⁶ Al trattato apologetico *De vita et moribus Epicuri* (1647) fece seguito il *Philosophiae Epicuri Syntagma*, in cui Gassendi presentava sistematicamente il pensiero di Epicuro, pubblicato postumo nel 1658; in una prima versione del 1649 (*Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*) i versi di Lucrezio erano smembrati e inseriti nella tripartizione della filosofia: una «rapsodia di testi epicurei assemblati in modo da risultare un discorso organico e continuato, con anche le integrazioni fornite da Lucrezio» (Piazzini 2009, 113). Su questa vera e propria 'edizione' di Lucrezio cf. Beretta 2008, 192-196 (con riferimenti a bibliografia precedente).

⁷ Nizan 1971³ (la prima edizione è del 1936). Esistono due traduzioni italiane: *I materialisti dell'antichità*, Milano 2001; Napoli, 2017 (quest'ultima non priva di imperfezioni).

La scelta di proporre i testi in traduzione indica una destinazione diversa da quella tradizionalmente scolastica ed è connessa alla genesi di questo volume in una fase di particolare impegno politico di Nizan. Più noto come scrittore, autore di *Aden Arabia* (1931), diario di viaggio e denuncia del colonialismo, e del romanzo *La conspiration* (1938) e di altri romanzi e saggi che esprimono un'inquietudine e una rabbia 'generazionali' e nello stesso tempo anticipano le inquietudini giovanili anche di generazioni successive, Paul Nizan era iscritto dal 1927 al Partito comunista francese⁸. Si sarebbe dimesso nel 1939 per reazione al patto Molotov-Ribbentrop, pochi mesi prima di trovare la morte, a trentacinque anni, nei campi di battaglia di Dunkerque; negli anni Trenta fu uno dei promotori e animatori dell'Università operaia parigina, dove aveva tenuto dei corsi su Democrito, Epicuro e Lucrezio. Questi corsi sono all'origine del libro antologico sul materialismo antico, che si proponeva di divulgare presso un pubblico più ampio le nozioni e i testi relativi a quelle che potevano essere indicate come le radici della filosofia materialista marxista cui il militante comunista Nizan aderiva. Due anni prima, nel 1934, egli aveva trascorso un periodo in Unione Sovietica per partecipare al primo congresso degli scrittori sovietici, dedicato alla definizione delle linee programmatiche del realismo socialista. Di questa fase di intenso impegno politico in cui prende forma il volume restano tracce visibili nel saggio premesso alla sezione di testi, *Le matérialisme antique*⁹.

Una considerazione preliminare: Nizan rivela un'ottima conoscenza dei testi, dei quali, come si è visto, offre proprie traduzioni (o interviene su quelle edite); la nota bibliografica posta in appendice all'introduzione è accurata e non trascura alcun elemento relativo allo stato testuale degli autori trattati. Le edizioni su cui si è fondato sono quelle di riferimento all'epoca e i rinvii bibliografici non sono molti, ma aggiornati. Tuttavia il rigore di una lettura filologicamente aderente ai testi risulta compromessa dalla tendenza all'attualizzazione dei testi antichi; si trattava peraltro di una tendenza diffusa nella cultura francese già da decenni, che rientrava anche nella pratica didattica del confronto fra pensatori di epoche lontane fra loro. A fine Ottocento lo specialista di filosofia epicurea François Picavet in una rivista dedicata all'insegnamento forniva agli aspiranti insegnanti alcuni consigli per la preparazione al concorso, consigliando per ciascuna traccia tematica riguardante l'epicureismo alcuni possibili svolgimenti e le letture correlate. Per esempio, per l'argomento "La natura nel terzo libro di Lucrezio" suggeriva di istituire un confronto con Lamarck, Schopenhauer, Hartmann, Darwin, Spencer e Janet¹⁰.

Di questa pratica del confronto fra i testi filosofici antichi e quelli moderni e di una sovrapposizione di problematiche filosofiche della modernità ai testi classici si trovano tracce evidenti nelle annotazioni di Nizan ai testi, non molte nel complesso e la cui funzione non è commentare puntualmente singoli passi, ma illustrare i principi della dottrina epicurea. Per esempio, i versi in cui Lucrezio nega il finalismo (4.825-835) vengono messi in rapporto con la critica di Spinoza alle cause finali (p. 60); la descrizione del movimento degli atomi nel secondo libro del poema viene considerata una concezione che evoca, genericamente, la fisica moderna (p. 68); a proposito della nascita del diritto, della giustizia e dell'ingiustizia in 5.1145 ss. si sottolineano le analogie con Hobbes (pp. 81; 118). Sono poi evidenti i segni

⁸ Sulla figura tormentata di Nizan e sulla sua inquietudine esistenziale e culturale resta fondamentale il ritratto che ne diede il suo antico compagno di studi Jean-Paul Sartre nella prefazione alla ristampa di *Aden Arabia* (scritta nel 1960, pubblicata nel 1961): pagine suggestive, da integrare con la lettura delle riflessioni di un altro compagno di studi, Maurice Merleau-Ponty: cf. Sartre 1961, 9-68; Merleau-Ponty 1960, 7-47.

⁹ Nizan 1971³, 5-48.

¹⁰ Picavet 1891; di Picavet Nizan cita un articolo del 1893 su filosofia e religione in Grecia in una nota al saggio (Nizan 1971³, 34).

impressi dal pensiero materialista otto/novecentesco. Nei versi in cui Lucrezio afferma che il modello delle cose da creare fu trasmesso agli dèi dall'esempio della creazione della natura, e che non è vero il contrario (5.181-186), Nizan vede «l'essence même du matérialisme» e rinvia a tale proposito al saggio di Engels su Ludwig Feuerbach e la fine della filosofia classica tedesca, in cui si dimostra che il materialismo stabilisce il primato della natura sulla creazione (p. 130). Riguardo alla teoria epicurea della conoscenza, per cui riporta Lucr. 4.469 ss., cita l'elogio riservato da Lenin alla teoria materialista della conoscenza di Epicuro/Lucrezio, in una nota di violenta critica a Hegel per aver "calunniato" Epicuro nella sua *Storia della filosofia*, contenuta nei *Quaderni filosofici*, pubblicati postumi nel 1929/30 e di cui Nizan cita un'edizione russa del 1934 (p. 53). Il racconto della civilizzazione umana nel quinto libro contiene un'idea essenziale «par ce qu'elle évoque d'analogie au matérialisme historique», cioè che l'umanità, spinta da necessità esterne, prende poi coscienza della prassi e la trasforma in teoria (p. 77). Non manca, come prevedibile, il Marx della dissertazione sulla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro*, presentata a Jena nel 1841, di cui Nizan riporta, nel saggio introduttivo, un passo centrale sulla differenza fra gli atomi nella concezione dell'uno e dell'altro pensatore (pp. 30 s.) e, nel commentare un passo della *Lettera a Meneceo* (122-124) sugli dèi e insieme i versi lucreziani sull'estraneità degli dèi alle vicende umane (2.646-651=1.44-49), il noto passaggio sulle "plastiche divinità dell'arte greca" (p. 128). Ma a confermare l'impressione che Nizan abbia letto in modo approfondito lo scritto giovanile di Marx è soprattutto l'ampia nota (pp. 71 s.) sulla teoria del *clinamen* di Lucr. 2.216-293 (nell'antologia è riportata la traduzione dei vv. 216-224, 251-260, 284-293), in cui il giovane Marx coglieva la differenza decisiva fra il determinismo meccanico democriteo e l'antideterminismo epicureo ricostruibile attraverso Lucrezio. Nizan segue la lettura marxiana che nel *clinamen* individuava l'elemento che ristabilisce la libertà nel mondo necessitante della materia, e nella nota cita un passo della dissertazione di Marx, premettendo un commento in cui afferma che l'atomo si definisce per la sua capacità interna di determinazione, e perciò «l'atome est en un sens le modèle de l'individu autonome» (p. 71)¹¹.

L'ampio e denso saggio introduttivo rivela una chiara impostazione marxista. Le figure prima di Epicuro e poi di Lucrezio vengono presentate in rapporto al contesto storico e più in particolare alle condizioni economiche e sociali: per l'uno e per l'altro viene descritta a grandi linee un'epoca di grave crisi, di conflitti sanguinosi, di rivolgimenti sociali determinati da una nuova distribuzione della ricchezza a fronte della dilagante miseria. Vediamo più da vicino la sezione dedicata a Lucrezio. L'attenzione non si concentra sul poeta, sulla cui grandezza non c'è niente da aggiungere: «ce n'est pas le lieu de parler du poète. Personne ne le dépasse jamais lorsqu'il s'agit de parler de l'amour, de la solitude et de la mort» (p. 42). Quello che interessa a Nizan è la figura storica: il Lucrezio calato nella realtà del travagliato I secolo a.C., il suo pensiero e la sua poesia come prodotto di un'epoca di conflitti sanguinosi che stavano conducendo la repubblica romana alla morte (p. 35: «la République romaine mourait dans les convulsions civiles») e che spiegano il successo dell'epicureismo presso importanti esponenti della vita politica e intellettuale di quegli anni.

La differenza profonda tra Epicuro e Lucrezio, entrambi figli di epoche drammatiche, andrebbe colta secondo l'autore nel fatto che il primo predica e pratica, attraverso il distacco

¹¹ La teoria del *clinamen* esposta da Lucrezio, interpretata da Marx come base di un materialismo storico che recupera la libertà contro la necessità, sarà poi al centro di un vivace dibattito filosofico, ancora una volta prevalentemente in ambito francese, animato dal tentativo di superare la lettura marxiana; negli anni '70 del Novecento interpretazioni differenti della declinazione degli atomi saranno date da Gilles Deleuze, da Michel Serres e soprattutto da Louis Althusser, che la porrà alla base di un nuovo paradigma di materialismo, "dell'incontro" o "aleatorio". Rinvio ai saggi contenuti in Gigandet 2013.

dalla realtà circostante, una forma «sécession sociale», mentre il pensiero del secondo è legato a una politica positiva: «Mais Lucrèce est un penseur dont la pensée est liée à une politique positive» (p. 38). L'intento iniziale che anima la sua scrittura poetica è quello di un attacco alla religione di stato: «l'attaque de Lucrèce contre les dieux est une attaque politique» (*ibid.*). A questa chiave di lettura politica se ne affianca un'altra, che coglie un'ulteriore differenza rispetto a Epicuro e che inserisce Lucrezio, animato da autentica passione scientifica, in uno scenario culturale caratterizzato da un grande fermento che segnerebbe la nascita di una scienza romana: una scienza meno teorica rispetto a quella greca, interessata all'agronomia, alla meteorologia, agli esperimenti di fisica, alla medicina etc.¹².

Entrambe queste chiavi di lettura si inquadrano bene in una cornice ideologica marxista, ma risultano deboli. Lucrezio non è accostabile alla produzione tecnico-scientifica cui fa riferimento l'autore; il suo sapere rimane teorico, e l'uso di un metodo scientifico qual è quello dell'induzione analogica resta lontano da un metodo sperimentale. Quanto alla chiave di lettura più propriamente politica, essa è inficiata alla base dalla tesi dell'appartenenza di Lucrezio all'ordine equestre, alla «classe des chevaliers». Su questo dato, che erroneamente Nizan dice testimoniato da quasi tutte le fonti, si fonda l'interpretazione dell'adesione del poeta all'epicureismo, che aveva fatto presa in quella 'classe sociale', e l'individuazione nel *De rerum natura* di uno dei più efficaci attacchi diretti, in nome di una 'classe' in ascesa, contro il sistema di valori aristocratici: «La philosophie de Lucrèce, que presque toutes les sources présentent comme un chevalier, peut être regardée comme une des plus efficaces attaques dirigées, au nom d'une classe qui montait, contre les valeurs aristocratique» (p. 38).

Questa notizia infondata, forse derivata da un errore o formulazione ambigua in qualche fonte bibliografica utilizzata¹³, ha pesato in modo determinante sulla lettura complessiva del poema come legato a un'esperienza di lotta di classe. È infatti in termini di lotta di classe che Nizan legge la crisi tardorepubblicana; nel delineare il quadro storico necessario a contestualizzare l'opera lucreziana egli insiste sui due conflitti di classe, quello che opponeva schiavi e padroni (con la drammatica conseguenza delle rivolte servili)¹⁴ e quello fra senatori e cavalieri. Si tratta di uno schema comune nella storiografia di ispirazione marxista dell'epoca; basta sfogliare l'indice del primo volume della *Storia di Roma* di Kovaliov, successiva di un decennio, ma che raccoglieva idee diffuse da tempo, per ritrovare nelle partizioni principali della trattazione le questioni cui fa riferimento Nizan: il conflitto fra schiavi e padroni e fra cavalieri e senatori, l'ascesa dell'ordine equestre e la creazione di un nuovo tipo di ricchezza, il ruolo destabilizzante delle rivolte servili¹⁵. Il forte e autentico interesse per l'economia delle società antiche, di quella romana soprattutto, è comunque dimostrato dal fatto che l'autore non rimane chiuso entro le categorie marxiste, ma ricava strumenti interpretativi anche da altri approcci metodologici. Così per la 'classe' dei cavalieri egli accoglie l'analisi contenuta nell'importante saggio dello storico del diritto e socialista Giuseppe Salvioli sul capitalismo antico, pubblicato per la prima volta a Parigi nel 1906¹⁶.

¹² Nizan 1971³, 40: per affermare che Epicuro non aveva il gusto della scienza per la scienza, ancora una citazione da Marx, che parlava, traduce Nizan, di una «nonchalance sans bornes».

¹³ La stessa notizia veniva data in forma dubitativa da Bergson 1883, *Introduction*, I: «il appartenait peut-être à une famille équestre».

¹⁴ Nizan 1971³, 36: «Dans l'effondrement de la République romaine, la plus tragique image reste sans doute celle des sex mille esclaves spartacistes, mis en croix sur la route de Capoue à Rome».

¹⁵ Cf. specialmente Kovaliov 1953, 317 ss.; 334 ss.; 421 ss.; numerosi in questa presentazione della storia della repubblica gli accenti a un movimento 'democratico' o addirittura 'rivoluzionario'.

¹⁶ Il libro di Salvioli uscì dapprima in traduzione francese nel 1906 a Parigi (*Le capitalisme dans le monde antique. Études sur l'histoire de l'économie romaine*); la prima edizione italiana è del 1928 (ripubblicata da Laterza nel 1985 con un saggio di A. Giardina).

Il significato militante dell'antologia di Nizan è enfaticamente sottolineato dalla conclusione di questo saggio introduttivo, in cui l'appartenenza marxista-leninista appare riaffermata attraverso una citazione ancora dalla dissertazione di Marx del 1841 e da un ulteriore riferimento alla difesa di Epicuro da parte di Lenin alle 'calunnie' di Hegel. Epicuro, che secondo le parole di Marx qui citate «rivolgerà sempre ai suoi avversari un grido di libertà, finché una goccia di sangue ancora pulserà nel cuore libero della filosofia», «n'a pas fini d'être regardé comme un libérateur» (p. 44). Con queste parole si chiude l'ultima nota a piè di pagina del saggio, in cui vengono citati i due volumi dell'*Aristotele perduto* di Ettore Bignone, appena pubblicato a Firenze in quello stesso 1936: una nota che fa da appropriato sigillo a queste pagine introduttive animate da uno spirito militante e in cui si percepisce l'urgenza dell'attualità. Nell'entusiasmo mostrato dallo studioso italiano per l'epicureismo Nizan ritiene di poter cogliere l'espressione di un sentimento antifascista: «des sentiments très actuels sur les conditions de la pensée dans le régime présent de l'Italie» (p. 44)¹⁷.

Les matérialistes de l'antiquité sembra collocarsi in un crocevia all'interno del filone interpretativo marxista di Lucrezio e dell'epicureismo. Da un lato, come si è visto, il volume raccoglie l'eredità del materialismo storico, utilizzando la lettura marxiana condotta nella dissertazione del 1841, oltre ad alcuni interventi di Engels e di Lenin, e applicando alla sua lettura del poema lucreziano schemi diffusi nella storiografia marxista; dall'altro, esso si pone all'inizio di ulteriori sviluppi, che ha in parte sicuramente influenzato, in tale filone.

Tre anni dopo, nel capitolo dedicato a Lucrezio in *Science and Politics in the Ancient World* (1939), lo storico del pensiero antico Benjamin Farrington riprendeva in modo evidente da Nizan la tesi della "guerra a coltello" condotta dal poeta attraverso l'epicureismo alla religione di stato¹⁸. Con il saggio introduttivo dei *Matérialistes* il capitolo di Farrington condivideva anche l'idea che il pensiero di Lucrezio fosse stato condizionato dall'epoca tormentata in cui viveva, dal fatto di operare «in una civiltà declinante, quando ogni prospettiva di un miglioramento sostanziale era del tutto impensabile»¹⁹, e inoltre la rappresentazione di un poema rimasto isolato, a rappresentare la parte sconfitta del pensiero antico²⁰.

Dieci anni dopo, nel 1946, Jean-Paul Sartre, antico compagno di studi di Nizan prima al liceo e poi all'École Normale e suo amico, pubblicava il saggio *Matérialisme et révolution*²¹, in cui cercava di dimostrare il legame quasi naturale del materialismo con lo spirito rivoluzionario, legame incarnato già dal materialista Epicuro, il primo che aveva voluto liberare gli uomini dalle loro catene e dalla schiavitù delle paure. Ripubblicato nel 1949, il saggio fu criticato a distanza di qualche tempo da Pierre Boyancé, uno dei maggiori studiosi di Lucrezio del Novecento, che esprimeva il suo dissenso rispetto a questa rappresentazione, a suo parere deformata e non fondata sui testi, di un epicureismo rivoluzionario²². Boyancé sarebbe intervenuto ancora sulla lettura marxista dell'epicureismo e della poesia lucreziana in un articolo del 1960 e avrebbe ripreso le sue obiezioni nella monografia su Lucrezio e l'epicureismo di tre anni dopo²³. Egli identificava una rete di interpretazioni, in un modo

¹⁷ L'impressione di Nizan su questi sentimenti antifascisti sarebbe stata di lì a poco smentita da una fase successiva della vita di Bignone (cf. Treves 1968).

¹⁸ Farrington 1964 (I ed. 1939), 295.

¹⁹ *Ibid.*, 293.

²⁰ *Ibid.*, 292; cf. Nizan 1971³, 39: «la pensée de Lucrèce s'exerce dans un effort théorique que Rome laisse isolé».

²¹ Sartre 1949.

²² Boyancé 1953.

²³ Boyancé 1960; 1963.

o nell'altro collegate fra loro, che, indipendentemente dalle intenzioni, finiva per essere funzionale al tentativo di fare di Lucrezio un anticipatore del marxismo, in sintonia con alcune direttive culturali dei partiti comunisti europei, dimostrate per esempio dal fasto delle celebrazioni del presunto bimillenario di Lucrezio in Unione Sovietica nel 1946. Nizan, Sartre e Farrington venivano indicati come i principali esponenti di questa linea, con l'aggiunta di George Coignot, curatore nel 1954 di un'edizione del *De rerum natura* accolta, unico testo latino, nella collana "Les classique du peuple", collegata al Partito comunista francese. Nel frattempo, rispetto a quando scriveva Boyancé, Farrington aveva ripubblicato nel 1947, all'interno della raccolta che porta il titolo *Head and Hand in Ancient Greece*, un saggio di qualche anno prima sugli "dèi di Epicuro e lo Stato romano", nel quale riprendeva esplicitamente l'«utile libro», così lo definiva, di Nizan, accogliendo la lettura del poema lucreziano come un attacco politico alla religione di Stato, che giudicava indiscutibile.²⁴ Boyancé, che si era già espresso precedentemente, come appena visto, contro la lettura di Sartre, nell'articolo del 1960 puntava l'obiettivo soprattutto su Nizan, respingendo sia l'idea dell'attacco politico contenuto nel *De rerum natura*, sostenuta dall'autore dei *Matérialistes* e da Farrington sulla sua scia, sia in particolare l'ipotesi, inaccettabile perché non documentata, che Lucrezio fosse un cavaliere.

In un articolo del 1973 Ivano Dionigi collocava l'interpretazione marxista di Lucrezio, in particolare quella di Benjamin Farrington, «tra i numerosi tentativi di modernizzazione, spesso anacronistica e gratuita, dell'ideologia lucreziana»²⁵: una interpretazione 'unilaterale', che faceva da contraltare a quella romantico-esistenzialista che aveva alimentato certa critica lucreziana fra la metà dell'Ottocento e la metà del Novecento. Questo paradigma interpretativo, in cui Nizan aveva avuto un ruolo non marginale, era per questo destinato ad esaurirsi; rimane tuttavia l'interesse storico-culturale di un dibattito, quello sul presunto 'progressismo' di Lucrezio, oggi non più attuale, ma vivace fino alla fine degli anni '60 del Novecento.

BIBLIOGRAFIA

- Beretta M. (2008) *Gli scienziati e l'edizione del De rerum natura*, in M. Beretta – F. Citti (edd.) *Lucrezio. La natura e la scienza*, Firenze, 177-224.
- Bergson H. (1883) *Extraits de Lucrèce*, Paris.
- Boyancé P. (1953) *Épicure et M. Sartre*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» 143, 426-431.
- (1960) *L'épicurisme dans la société et la littérature romaine*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» 19, 499-516.
- (1970) *Lucrezio e l'epicureismo*, trad. it. Brescia (Paris 1963).
- Dionigi I. (1973) *Due interpretazioni unilaterali di Lucrezio*, «Studi Urbinati di Storia, Letteratura e Filosofia» 47, 327-363.
- Esclapez R. (1992) *La Nature et la mort: présence de Lucrèce dans le livre I des Essais de Montaigne*, «Littératures» 27, 21-44.
- Farrington (1964) *Scienza e politica nel mondo antico*, trad. it. Milano (London 1939).
- (1970²) *Lavoro manuale e lavoro intellettuale nell'antica Grecia*, trad. it. Milano (1953¹; London 1947).
- Ford Ph. (2007) *Lucretius in early modern France*, in S. Gillespie – Ph. Hardie (edd.) *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge, 227-241.

²⁴ Farrington 1970², il quale però si dichiara in disaccordo con la lettura di Lucrezio come un democratico legato ai *populares*.

²⁵ Dionigi 1973, 331.

- Fusil C.-A. (1937) *Lucrece et la pensée française au XIX^e siècle*, «Revue d'Histoire littéraire de France» 44, 366-389; 491-516.
- Gigandet A. (ed.) (2013) *Lucrece et la modernité. Le vingtième siècle*, Paris.
- Grandone S. (2018) *Lucrezio e Bergson. La ricezione del De rerum natura in Francia nel XIX secolo*, Roma.
- Kovaliov S.I. (1953) *Storia di Roma*, trad. it. Roma (Leningrado 1948).
- Ménager D. (1989) *Les citations de Lucrece chez Montaigne*, in Ph. Ford – G. Jondorf (edd.) *Montaigne in Cambridge*, Cambridge, 25-38.
- Merleau-Ponty M. (1960) *Signes*, Paris.
- Nizan P. (1971³) *Les matérialistes de l'antiquité*, Paris (1936¹).
- Papi F. (2009) *Le grandi confessioni e il nulla*, Milano.
- Piazzzi L. (2009) *Lucrezio. Il De rerum natura e la cultura occidentale*, Napoli.
- Picavet F. (1891) *Bibliographie de l'agrégation de philosophie en 1892*, «Revue de l'enseignement secondaire et de l'enseignement supérieur» 23, 459-478.
- Romano D. (1977) *Bergson interprete di Lucrezio*, «Rivista di cultura classica e medievale» 19 [= *Miscellanea in memoria di Marino Barchiesi*], 683-692.
- Sartre J.-P. (1949) *Matérialisme et révolution*, in *Situations III. Lendemain de guerre*, Paris.
- (1961) *Préface*, in P. Nizan, *Aden Arabia*, Paris.
- Screech M.A. (1998) *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius*, Geneva.
- Treves P. (1968) *Ettore Bignone*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, X, Roma.
- Vesperini P. (2017) *Lucrece. Archéologie d'un classique européen*, Paris.

ALESSANDRO SCHIESARO

IL *COMICUS STILUS* SECONDO SERVIO: LUCREZIO, VIRGILIO E GLI INGANNI DELL'EROS

1. L'intenso legame dialettico con la trattazione lucreziana della fisiologia e della psicologia dell'eros nel quarto libro del *De rerum natura*, segnalato da una serie di connessioni concettuali e di intertesti, è una componente fondamentale della strategia narrativa e del significato complessivo dell'ultima parte del primo dell'*Eneide*. Nel racconto di come Cupido contagia Didone con una passione invincibile per Enea, la regina assume i contorni della vittima archetipica, e inconsapevole, della distorta visione dell'amore che Lucrezio aveva attaccato sulla base della dottrina epicurea¹.

Per Lucrezio l'amore altro non è che un pericoloso inganno basato su un'errata valutazione della fisiologia del desiderio; non può, per definizione, venire soddisfatto, perché suscitato da un desiderio immateriale che è solo fonte di *curae* (4.1067), come quelle che angosciano Didone a partire dal primo verso del quarto libro (4.1 *saucia cura*). 'Venere' è solo una comoda designazione stenografica e metaforica per il desiderio, ma le frecce della dea (Lucr. 1.1279 *diuinitus* [...] *Venerisque sagittis*) non svolgono ovviamente alcun ruolo; nel caso di Didone, al contrario, la 'vera' Venere agisce, per tramite di Cupido, come *primum mouens* della passione per Enea. Ne risulta enfatizzato un altro aspetto che a Lucrezio preme mettere sistematicamente in luce, ovvero che l'amore è inganno, come sostiene in 4.1144-1148²: lo si dovrebbe evitare fin dall'inizio, perché è difficile liberarsi dalle reti (4.1147) e dai «nodi di Venere» (4.1148) una volta catturati.

Il confronto tra i due testi si estende alle metafore utilizzate per descrivere la passione erotica; per quanto molte siano tradizionali, la loro combinazione e rilevanza nell'episodio costituisce un ulteriore elemento di connessione con il *De rerum natura*³. Lucrezio parla dell'eros come «ferita nascosta» (Lucr. 4.1120 *tabescunt uulnere caeco*, 4.1068 *ulcus*; cf. *Aen.* 1.688 *occultum* [...] *ignem*; 4.2 *caeco* [...] *igni*) e *furor* irrazionale (4.1069,

¹ Il contrasto, su più fronti, con la dottrina epicurea e gli insegnamenti di Lucrezio accentua la «irony and poignancy» della descrizione della reggia cartaginese e più in generale delle vicende di Didone, si veda Dyson 1996 (citazione a p. 206).

² Perfino l'attrazione fisica negli animali è un *fraus* (Lucr. 4.1206; probabilmente il 'delirio' causato da desideri contrastanti, vedi Brown 1987 *ad loc.*).

³ Sui campi metaforici dell'eros in Lucrezio e Virgilio si vedano le ottime trattazioni di Pieri 2011 e Landolfi 2013.

1117), *rabies* (4.1083), malattia (4.1124 *languent; aegrotat*), fuoco (*ardor*: 4.1077, 4.1098, 4.1116, 4.1138, 4.1216; *ardescit*: 4.1090; *ardet*: 4.1199); è una sostanza liquida che, in apparenza dolce, in realtà produce *cura* (4.1059-1060), al contrario della filosofia, la cui amarezza, mascherata dal sapore del miele, è salutare (1.936-942), inganna solo per un momento, e solo per guarire (1.941 *deceptaque non capiatur*).

Quando Didone riconosce che Enea è l'unico uomo di cui potrebbe innamorarsi dopo la morte di Sicheo (*Aen.* 4.19 *huic uni forsitan potui succumbere culpae*; 4.22-23 *solus hic inflexit sensus animumque labantem / impulit*), subisce esattamente gli effetti catastrofici dell'amore ossessivo per una sola persona contro cui Lucrezio aveva messo in guardia (4.1066 *unius amore*), poiché è irrazionale attendersi che la stessa persona possa essere insieme causa e cura della passione (4.1086-1088).

In Virgilio è particolarmente significativa l'eco della teoria epicurea dei *simulacra*, teoria che Lucrezio chiama in causa specificamente in relazione alla fisiologia dell'eros. L'amore viene alimentato da inconsistenti *simulacra* dianoetici di una persona assente (4.1094-1096), tecnicamente identici a quelli responsabili dei sogni⁴, e quando l'oggetto della passione è presente, tutto ciò che può essere assorbito è un'immagine, insufficiente a sedare il desiderio, mentre il cibo e le bevande riempiono materialmente un vuoto e quindi leniscono fame e sete (4.1091-1096): *sic in amore Venus simulacris ludit amantis / nec satiare queunt spectando corpora coram* (4.1101-1102)⁵. Didone soccombe a entrambi questi meccanismi perversi: la sua passione cresce mentre guarda intensamente Cupido/Ascanio, ma senza poter essere soddisfatta (*Aen.* 1.713 *expleri mentem nequit ardescitque tuendo*⁶; 1.717 *oculis*), ed è ossessionata dalle immagini di Enea anche quando è assente (4.83 *illum absens absentem auditque uidetque*). Nel suo caso agisce un ulteriore livello di inganno, perché Cupido ha sostituito Ascanio, che è a sua volta un simulacro del padre (4.84): *la facies* e il *uultus* (1.658, 684) che la turbano (1.714, 717-718) sono falsi, le parole di Cupido sono *simulata* (1.710)⁷.

Oltre a garantire, per contrasto, un saldo punto di riferimento concettuale all'impianto narrativo di Virgilio, il testo di Lucrezio incide anche su aspetti particolari della trattazione. In questa nota vorrei concentrarmi sul nesso tra passione e inganno che Lucrezio e Virgilio condividono con la commedia, prendendo le mosse da alcune brevi ma suggestive notazioni di Servio nel commento al libro quarto dell'*Eneide* che ritengo stimolanti anche per una riconsiderazione di alcuni aspetti del primo.

In un rapporto suggellato sul piano metaletterario dalla menzione dei *uitae postcaenia* al v. 4.1186⁸, questa sezione del quarto libro del *De rerum natura* condivide con la *palliata* numerosi motivi, e in alcuni casi è possibile scorgere un rapporto intertestuale diretto; il catalogo degli effetti negativi della passione, l'insistenza sulla dissipazione del patrimonio paterno, sui lussi, sull'ozio (4.1121-1140), e il tema dell'*exclusus amator* (4.1177-1191)⁹, per esempio,

⁴ Lucrezio sviluppa il confronto tra i due fenomeni a 4.1097-1104. Virgilio dimostra di conoscere la teoria lucreziana dei *simulacra*, cf. *Aen.* 7.89, *georg.* 1.477, 4.472.

⁵ In un paradosso perverso, sono solo gli abiti che riescono a 'bere' gli effluvi degli amanti: *teriturque thalassina uestis / adsidue et Veneris sudorem exercita potat* (4.1127-1128); e assai più crudele è l'affermazione che Didone *longum [...] bibebat amorem* (*Aen.* 1.749), una sostanza velenosa (1.688 *ueneno*) che invece di nutrire, uccide.

⁶ Cf., come segnala Dyson 1996, 209, *Lucr.* 4.1068 *ulcus enim uiuescit et inueterascit alendo*, sempre in riferimento alla passione amorosa.

⁷ In questo verso l'ordine delle parole suggerisce che il participio è all'opera anche con *uultus*.

⁸ Un termine che, in quanto *hapax* (e quindi almeno raro) richiama l'attenzione sul concetto espresso: cf. Brown 1987, *ad loc.*, Taylor 2016, 141.

⁹ Taylor 2016, 140-143, mette molto bene in luce, soprattutto in riferimento a questo motivo, la funzione dei riferimenti alla commedia nel contesto della dottrina epistemologica di Lucrezio.

trovano numerosi precedenti sia in Plauto sia in Terenzio¹⁰, anche a livello espressivo¹¹. Più in generale, trappole inganni e finzioni sono naturalmente al centro dell'esperienza comica, e in Lucrezio, si diceva, tutto nell'eros è finzione: il nome stesso della passione, i cosmetici (appunto 'teatrali', come suggerisce il v. 1186), la capacità di autoinganno psicologica degli innamorati (4.1153-1154 *nam faciunt homines plerumque cupidine caeci / et tribuunt ea quae non sunt his commoda uere*) che si traduce in un pervertimento del linguaggio, piegato a edulcorare e nascondere la realtà (così nel catalogo ai vv. 1157-1170).

2. Servio¹² individua in *affectio* («registre sentimentale»)¹³, *consilia* e *subtilitates* le caratteristiche fondamentali del quarto libro, e le collega (soprattutto le ultime due), con il *comicus stilus* che Virgilio adotterebbe qui per trattare *de amore*¹⁴:

Apollonius Argonautica scripsit et in tertio inducit amantem Medeam: inde totus hic liber translatus est. est autem paene totus in affectione, licet in fine pathos habeat, ubi abscessus Aeneae gignit dolorem. sane totus in consiliis et subtilitatibus est; nam paene comicus stilus est: nec mirum, ubi de amore tractatur¹⁵.

Lo stile comico è richiamato in altri tre luoghi del commento all'*Eneide*. A proposito di *Aen.* 4.534 (*en quid ago?*) Servio rileva che *'en' ecce: et quasi demonstrantis particula est, per quam intelligimus eam multa cogitasse et sic proripuisse 'ecce, quid actura sum?' est autem comicum principium, nec incongrue amatrici datum*, e aggiunge un rimando a Terenzio *Eun.* 1 (*sic Terentius 'quid igitur faciam?' nam haec coniunctio multa eum cogitasse significat*), non esattamente uguale al dettato virgiliano, ma utile per evidenziare tra l'altro che l' *incipit* dei due personaggi, Fedria e Didone, suggerisce una lunga riflessione precedente¹⁶. Poco oltre, a proposito di *memet* al v. 606, il Danielino concorda con quanti vedono nel rafforzamento del pronome all'accusativo un tono da commedia, sulla scorta di Terenzio, *Haut.* 374 *tutemet mirabere*¹⁷. Il duplice rinvio a Terenzio è significativo, vista l'alta probabilità che Servio abbia attinto al commento di Elio Donato¹⁸.

¹⁰ Plaut. *Merc.* 18-36, *Most.* 142-156, *Trin.* 235-275 e 665-678; Ter. *Eun.* 56-70: cf. Brown 1987, 135 s., 249, 255, 260; Rosivach 1980.

¹¹ Un elenco dettagliato in Brown 1987, 136.

¹² Commento al libro quarto, introduzione, Thilo-Hagen 1.459, *editio Harvardiana* 3.247.

¹³ L'efficace traduzione di Baudou 2012, 281, seguita da Guillamin 2019, 1 (mi discosto invece, per motivi che sono spiegati poco oltre, dalla loro interpretazione, e traduzione, di *consilia* e *subtilitates*). Kelly 1993, 29-30 osserva giustamente che la fase dell' *affectio* coincide con quella del corteggiamento (e presenta quindi caratteristiche affini alla commedia), cui segue il *pathos* tragico dell'abbandono e della morte.

¹⁴ Anche il rapporto intertestuale di *Aen.* 1.349-356 con la *Mostellaria* di Plauto (Foster 1971-1972) rinvia a inganni e stratagemmi in un contesto di eros tradito.

¹⁵ Su questo passo del commento vd. Anderson 1981 (che contiene molte osservazioni utili ma si conclude con un giudizio sostanzialmente negativo sulla sua validità), e ora Baudou 2012, il quale ne mette invece bene in risalto l'importanza e la sostanziale correttezza, inquadrandolo sia nel contesto delle teorie antiche sul comico, sia all'interno della visione critica di Servio, attenta alle peculiarità delle diverse parti del poema. Cf. inoltre le note di Guillamin 2019, 264, al quale rimando (264 n. 5) per i passi paralleli utili a definire la categoria di *pathos* in Servio e nel Danielino.

¹⁶ Maggiori dettagli in Anderson 1981, 120 s., Sharrock 2009, 228 e ora in Hanses 2020, 282-292, nell'ambito di un'eccellente discussione dei rapporti tra commedia ed altri generi letterari in epoca repubblicana. Altrettanto istruttivo è Polt 2021, che mette a fuoco l'importanza strutturale della commedia, e dell'inganno in campo erotico su cui si fonda, nella poesia di Catullo.

¹⁷ Serv. auct. *ad Aen.* 4.606 (su *memet*): *alii autem, quod magis sequendum est, excrementa comici leporis existimant: nam Terentius dicit tutemet mirabere, id est tu*. Diverso è il significato di *subtilitas* ('precisione') nella nota del Danielino *ad Aen.* 9.74 *DIRIPUERE FOCOS: quaeritur, quid ibi faciant foci. sed in carminibus quaedam nec ad subtilitatem nec ad ueritatem exigenda sunt. sunt certe 'focos', quos ibi habere potuerunt*.

¹⁸ Sia Servio sia il Danielino citano Terenzio più di ogni autore repubblicano: vd. Lloyd 1961, 318-323, e,

Nonostante queste cursorie osservazioni stilistiche, appare chiaro che il *comicus stilus* individuato da Servio come cifra caratterizzante dell'intero libro non è circoscritto solo, e neppure in prevalenza, a isolati elementi di stile. Lo spunto critico è particolarmente produttivo, invece, proprio in quanto instaura un legame tra il tema erotico del quarto libro e la *palliata* a livello di *plot*: i concetti di *consilia* e *subtilitas* mettono in evidenza che la storia di Didone è 'comica' in quanto trama di inganni amorosi, e probabilmente anche perché, nel quarto libro, ha una dimensione sostanzialmente 'realistica', mettendo in scena peripezie amorose le quali, anche se sono motivate da decisioni divine e coinvolgono personaggi di rango elevato, esibiscono nel loro svolgersi modalità credibili sul piano umano e narrate su un registro 'quotidiano'¹⁹.

Il campo semantico di *consilium* comprende una gamma di significati che spazia dall'astratto al concreto, e include sia accezioni neutre quali «debate, discussion, deliberation» (*OLD* 1a), o «intended course of action, plan, policy» (*OLD* 5b), sia altre peggiorative («plot, scheme», anche nel senso militare di «stratagem» (*OLD* 5c). Anche se il libro dà certamente spazio a «questionnements intérieurs» e «pensées subtiles»²⁰ che articolano la trama dei pensieri dei due protagonisti, Servio e il Danielino si concentrano più di una volta su una caratteristica altrettanto centrale, i *consilia* che prima Enea e poi Didone scelgono di tenere nascosti²¹. A 4.289, per esempio, Servio annota: *TACITI pro tacite, sine strepitu celantes consilia*; a 4.306 *nefas* è per il Danielino il *consilium profectionis* che Enea aveva cercato di occultare, e ancora a questa decisione si riferisce la nota a 4.445 (Servio). Nella seconda parte del libro è il progetto suicida di Didone a costituire un *consilium* dissimulato, come peraltro il testo di Virgilio dichiara a 4.477 *consilium uultu tegit*, un verso che il Danielino confronta con 1.109 *spem uultu simulat*. Anche nelle parole che Didone rivolge ad Anna il Danielino individua specifici tratti di *consilia* dissimulati, per esempio al v. 4.478 (*gratulare sorori*): *et bene a gratulatione incipit quae uult suum dissimulare consilium*; e ancora nel commento al generico *arma* di 4.495, che ritiene una scelta dettata dal desiderio della regina di celare le sue reali intenzioni (*sed ideo generaliter 'arma' nominauit, ne mentione solius gladii consilium proderetur*).

Il legame tra *consilia* e dissimulazione era già ampiamente attivo nel libro secondo, dove l'inganno di Sinone e lo stratagemma del cavallo di Troia conducono alla distruzione di Troia, analogo e precedente per quella di Didone (e un giorno di Cartagine). Sono particolarmente degne di attenzione, in questo senso, la nota di Servio a 2.15 *Palladis arte*, espressione che riecheggia, come vedremo, le *artes* di Venere ai danni di Didone: *aut ingeniose, aut dolose, ac si diceret, consilio iratae deae, quae fuit inimica Troianis*; e quella del Danielino a 2.99, dove riporta varie opinioni sul valore di *arma*: *alii 'arma' consilium, alii occasionem, non nulli insidias intellegunt*. Ancora due volte, nelle note a 2.107 (Danielino) e 2.126 (Servio) *consilia* è oggetto di *tegere*.

3. Il secondo termine chiave della nota di Servio a 4.1 è *subtilitas*, che Servio e il Danielino impiegano, insieme a *subtilis* e *subtiliter*, sia in riferimento alle azioni dei personaggi, sia alle strategie narrative del poeta. Si tratta di vocaboli che derivano dalla tradizione dell'ana-

anche per maggiori dettagli sulla prassi della citazione nei due commentatori, Bureau 2010. La teoria del comico in Donato è ora oggetto dell'ampio studio di Pezzini 2021.

¹⁹ Cf. Baudou 2012, 284. Il 'realismo' delle trame amorose è caratteristico delle commedie di Terenzio (Pezzini 2021, 5); sull'importanza centrale di questa categoria nel pensiero critico di Donato vd. Pezzini 2021, 25-36. Cf. n. 13.

²⁰ Ancora secondo Baudou 2012, 286, il quale offre anche (281 n. 35) altri esempi di traduzione; cf. Guillamin 2019, 1 che traduce rispettivamente con «délibration intérieure» e «finesse».

²¹ Cf. la traduzione di McDonough – Prior – Stansbury 2004, 3: «plots and contrivances».

lisi retorica, dove designano, in generale, la raffinatezza dell'espressione (*OLD* 3b), e, in particolare, uno dei tre *genera dicendi* (*gravis, subtilis e medium*)²², caratterizzato da precisione logica e chiarezza di esposizione (*OLD* 5): Lisia ne è modello illustre (Cic. *de or.* 1.28). In filosofia, *subtilis* è la dialettica, che si concentra sulla distinzione tra vero e falso e sulle conseguenze logiche delle premesse (Cic. *de orat.* 1.68)²³. Direttamente rilevante per l'uso che ne fanno Servio e il Danielino è il concetto di *ductus subtilis*, una strategia espositiva in cui le affermazioni dell'oratore divergono dalle sue reali intenzioni²⁴: nell'*Eneide*, la *subtilitas* consiste appunto nell'alludere in modo implicito a contenuti che si vuole evocare *sous rature*²⁵. Viene così accentuata una potenzialità già attiva in alcune occorrenze anteriori a Servio e al Danielino, quella che insiste appunto sulla capacità dell'autore di suggerire significati ulteriori, e del pubblico di percepirli: in *De lingua latina* 10.4, per esempio, Varrone invita il lettore a proseguire da solo il ragionamento sui meccanismi dell'analogia, senza che gli vengano illustrati esempio per esempio (*quae cum inter se tanta sint cognatione, debetis subtilius audire quam dici expectare*). In campo giuridico la «sottigliezza» è indispensabile, anche se a tratti può apparire eccessiva²⁶; in alcuni casi è pericolosamente vicina all'inganno: le scaltre ma disoneste manovre necessarie per sottrarre oro ai «barbari», per esempio, vanno messe in opera *subtili ingenio*²⁷, e Apuleio dopo aver inveito contro il crudele inganno ordito ai suoi danni (*uersutiam tam insidiosam, tam admirabili scelere conflatom*), esclama *o mirum commentum! o subtilitas digna carcere et robore!* (*apol.* 81)²⁸.

La nota di Servio a 11.411 (*si nullam nostris ultra spem ponis in armis*) spiega in modo dettagliato questa opzione metodologica con riferimento alle parole di un personaggio (ma non diversa ne è l'applicazione alle strategie del poeta): *insinuatione utitur, id est callido et subtili aditu ad persuadendum: uult enim dicere melius esse interire, quam pacem rogare. quod quia aperte non audet, latenter et paulatim ad hoc serpit. namque inter principium et insinuationem hoc interest, quod principium est aperta rei enuntiatio, insinuatio autem, ut diximus, est callida et subtilis oratio*²⁹. Sempre a un personaggio si riferisce il Danielino a proposito di 1.543 (*at sperate deos*), dove approva le parole di Ilioneo osservando che *prodest enim nonnumquam subtiliter obiurgare quem roges*, e poco oltre, a 1.566, suggerisce che con *incendia belli* Didone potrebbe alludere non *simpliciter* all'*ardorem [...] belli*, ma *subtilius* all'incendio di Troia. Nella nota a 1.632 è invece il poeta, *amator antiquitatis*, a dar prova di finezza allusiva (*subtiliter docet*), quando con l'espressione *simul diuum templis indicit honorem* richiama con eleganza, ma non *uerbatim*, la formula tradizionale *diis honorem dicere o hinc ad deos*.

²² Cic. *de orat.* 3.177, con Mankin 2011, *ad loc.* Servio menziona i tre *genera* (*humile medium grandiloquum*) nella *praefatio* al commento.

²³ Sulla diversa accezione di *subtilitas* nei due passi ciceroniani vd. Mankin 2011, *ad loc.*

²⁴ Il tema è esplorato in dettaglio da Torzi 2014.

²⁵ Isolate le occorrenze nel commento alle altre opere virgiliane: a proposito di *ecl.* 10.23 Servio annota *hic tangit Antonium*, il Danielino *et subtiliter hic tangit Antonium*; *ad georg.* 1.269 *fas et iura sinunt*, sempre il Danielino osserva l'implicito rinvio di Virgilio alla tradizione dei giorni fasti e nefasti: *quem morem poeta agendo aliud subtiliter docuit*.

²⁶ Nel pensiero giuridico tardoantico la *subtilitas* designa un eccessivo grado di rigore formale e inflessibilità della legislazione precedente (Ando 2011, 28), o di alcune tendenze della giurisprudenza contemporanea (Schulz 1963, 290).

²⁷ Marr – Garrod – Marcaida – Oosterhoff 2019, 46.

²⁸ L'accusa di eccessiva sottigliezza legalistica si potrebbe naturalmente rivolgere al discorso di Enea a 4.333-339, dove però Servio e il Danielino, che analizzano il passo come autodifesa da un *crimen*, non parlano di *subtilitas*.

²⁹ Anche *insinuatio* ricorre nel commento di Donato a Terenzio, cf. per es. (con Thilo-Hagen), *ad Eun.* 1067. Gli avverbi *subtiliter, latenter e perite* sono talora usati nel contesto di «espressioni “formulari” di tipo (*per transitum*) *secutus est* (o *tangit, o adludit ad*) *historiam*»: Horsfall 1991, 57 n. 9; cf. Casali 2008, Vallat 2013 e Torzi 2014.

Un influsso sull'uso di *subtilitas*, *subtilis* e *subtiliter* da parte di Servio e soprattutto del Danielino, in cui più numerose sono le occorrenze, è presumibilmente da individuare nel lessico critico di Elio Donato³⁰, il quale vi ricorre con frequenza (22 casi), e in modo simile, nei commenti a Terenzio. Citerò in questa sede solo alcuni casi. Il prologo dell'*Andria* gli sembra caratterizzato da ingegnosa allusività indiretta, e da una *πρότασις* ricca di intrighi psicologici:

prologus in hac acer inducitur et in aduersarios non mediocriter asperatus, sed tamen id subtiliter, ut omnia laecessitus facere uideatur ac dicere. hic *πρότασις* subtilis, *ἐπίτασις* tumultuosa, *καταστροφή* paene tragica, et tamen repente ex his turbis in tranquillum peruenitur.

Nella nota introduttiva al prologo II dell'*Hecyra* (v. 9), «composto con grande maestria (*magna arte*)», *subtiliter* è affiancato a *ingeniosissime* per lodare l'astuta chiamata in causa di Cecilio Stazio come precedente³¹. In più punti Donato osserva la *subtilitas* con cui si esprimono i personaggi. L'attacco del discorso di Formione a *Phorm.* 270 gli pare un *principium per insinuationem subtilem*; al v. 308, Demofone formula una domanda a Geta *subtiliter*, e lo schiavo risponde intuendone la reale portata (*quod seruus intellegens respondet 'foris'*). A proposito delle parole di Taide a Cherea in *Eun.* 850, Donato osserva: *hoc totum figurate dicit ut meretrix et subtiliter*. Cherea risponde in modo altrettanto astuto³², e poco dopo trova una scusa ingegnosa per farsi accogliere in casa: NOLO ME IN VIA CUM HAC VESTE VIDEAT: *subtiliter adulescens, quia nihil profecerat dicendo 'percipio', inuenit causam, qua tandem ingredi possit*³³.

4. Le caratteristiche del libro quarto che la nota di Servio contribuisce a illuminare – dissimulazione, inganno, discrasia tra realtà ed apparenza – sono fondamentali, questa volta soprattutto in relazione al comportamento di Venere, anche nel primo, dove si pongono le basi dell'intreccio che si compie con la partenza di Enea da Cartagine.

Nella parte finale del libro (1.657-756) Virgilio dedica ampio spazio alle macchinazioni di Venere, che sostituisce Ascanio con Cupido e lo invia a infondere nella regina, come un veleno, una passione incoercibile. Questa dimensione metanarrativa di Venere, che organizza e mette in scena un evento centrale del libro, contribuisce a complicare ulteriormente l'immagine di una divinità che già in precedenza, quando era apparsa al figlio Enea travestita da Diana cacciatrice, portatrice di valori opposti a quelli dell'eros, aveva dato prova di saper ricorrere a inganni e travestimenti crudeli (1.314-417)³⁴, illudendo il figlio con *imagines false*³⁵.

³⁰ La dipendenza di Servio da Donato è assai probabile: cf. Zetzel 2018, 262.

³¹ Cf. anche la nota al v. 33: *CUM PRIMUM EAM AGERE COEPI iam hic narratio subtilis inducitur et ut non laedat populum et ut defendat poetam*.

³² Vd. la nota al v. 851 *ERA FACTUM non potuit subtilius respondere Chaerea, quam accomodare se interroganti*.

³³ Cf. *ad Hec.* 260 *QUEM EGO INTELEXI I. H. MINUS QUAM SE I. M. hic subtiliter oneratur culpa nurus, siquidem indignis faciat iniuriam socero et marito; ad Hec.* 262 *HAEC PRIUS QUAM ILLE HUC REDEAT hic subtiliter etiam terrorem iniecit iracundiae mariti; ad Eun.* 786 *FUNDAM TIBI NUNC mire parasitus, quia militem uidet nolle uel non audent repugnare, consilium formidulosum et aptum metuenti dedit, subtiliter tamen; nam funda pugnant, qui comminus non possunt, et ex occulto, qui non audent palam; ad Eun.* 1084 *UNUM ETIAM VOS ORO subtiliter etiam parasitus hic se adiungit suasque partes circa hos agit; ad Ad.* 40 *IS ADEO transitus ad argumentum subtilissimus; ad Ad.* 215 *QUI POTUI MELIUS subauditur morem gerere. et hoc subtiliter leno, cum morem gerendum fuisse in meretricis pretio dixerit Syrus*.

³⁴ Burbidge 2010, 57-61 discute in modo convincente la dimensione 'comica' della scena, su cui vedi anche Austin 1971, *ad loc.* Lloyd 1977, 252 ritiene invece questa apparizione di Venere, come quella alla fine del libro, «certainly playful, not to say downright funny», un'ipotesi di lettura che confonde il *comicus stilus* con lo 'humour'. Sulla stessa linea si muove Lloyd 1984. Curtius 1992, 478-481 menziona la nota serviana a *Aen.* 4.1 come premessa teorica a una breve rassegna sugli «intermezzi scherzosi» nell'epica medievale.

³⁵ 1.407-408 *quid natum totiens, crudelis tu quoque, falsis / ludis imaginibus?*

La valenza innovativa, e sconvolgente, della scena virgiliana si apprezza a fondo nel confronto con il modello delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio. L'intervento di Cupido è infatti omologo a quello di Eros nel libro terzo, dove Era e Atena richiedono l'aiuto di Afrodite per persuadere il figlio ribelle a colpire Medea con una delle sue frecce (3.6-110); Eros agisce come gli viene richiesto, ma solo dopo che sua madre lo ha imbonito con la promessa di un giocattolo prezioso (3.111-166, 275-290). Virgilio interviene radicalmente sul modello: condensa le tre scene di Apollonio in soli 33 versi; limita l'azione a Venere e Cupido, mettendo così in rilievo il rapporto esclusivo che li lega, e che coinvolge anche il di lei figlio e di lui fratellastro Enea; infine, introduce l'elemento, nuovo e sensazionale, della metamorfosi di Cupido. Anche se questa sezione di Apollonio è lontana dall'esibire «charming frivolity and simplicities»³⁶, le differenze illuminano l'accentuato effetto perturbante che deriva dalla diversa strategia perseguita nell'*Eneide*, dove viene messo in scena un *Doppelgänger* metamorfico e l'intera sezione è caratterizzata da una labile distinzione tra amore materno e attrazione erotica: Cupido è il doppio di Ascanio, e Venere stessa è 'doppia' per la sua abilità metamorfica e il suo duplice ruolo di madre di Enea e dea dell'amore.

L'intervento di Venere, a partire dal v. 657, dà avvio a una sezione prologica strutturata secondo canoni teatrali, il 'prologo in cielo' dell'azione tragica che si dispiegherà nel quarto libro. In questa funzione Venere anticipa l'analogo ruolo che Giunone assumerà nel libro settimo, quando nel dialogo con Alletto impone alla Furia di instillare in Amata l'odio per Enea (7.293-340). Il rapporto tra queste due scene, che si collocano in due libri strutturalmente speculari, è confermato dal fatto che Virgilio disloca nella seconda l'eco della richiesta di aiuto che Era rivolge ad Afrodite in Apollonio, ma soprattutto dall'alogia tra l'effetto di Cupido su Didone e quello di Alletto su Amata.

Le parole di Giunone rinviano al modello euripideo dell'*Hercules furens* (vv. 822-873), che già Plauto, probabilmente con la mediazione del *Thesauros* di Filemone, aveva trasposto in un contesto comico-erotico³⁷. Nel prologo del *Trinummus* Luxuria ordina alla figlia Inopia di entrare nella casa di Carmide, il cui figlio sta dissipando il patrimonio di famiglia³⁸. È significativo che il *Trinummus*, una commedia che concede ampio spazio alla discussione di temi filosofici³⁹, si concentri specificamente sulla descrizione degli effetti negativi della passione erotica, prima della tirata polemica di Lisitele (237-275), poi nello sconsolato epifonema di Lisitele *ui Veneris uinctus otio aptus in fraudem incidi* (658)⁴⁰, instaurando così un legame significativo con la trattazione dell'eros nel quarto libro del *De rerum natura*.

Per tornare a Virgilio, non c'è dubbio che la rappresentazione di Venere come astuta autrice di stratagemmi (anche 'militari')⁴¹ basati su inganno e falsa identità rievochi strutture tipiche della commedia, rifunzionalizzate in questo caso a un esito tragico. Il suo attacco a Didone si fonda su *artes* (1.657) e *doli* (1.673, 684)⁴², e prefigura quindi la conquista di Troia grazie allo stratagemma del cavallo: ai vv. 1.657 s. il narratore attribuisce a Venere *nouas artes* e *noua consilia*, con una nota metapoetica in cui l'anafora sottolinea l'innovazione rispetto al modello apolloniano *at Cytherea nouas artes, noua pectore uersat / consilia* (1.657-658)⁴³.

³⁶ Johnson 1976, 43.

³⁷ Cf. Hunter 1980. L'ipotesi risale a Leo.

³⁸ Cf. Eur. *Her.* 822 θαρσεῖτε Νυκτὸς τήνδ' ὀρθῶντες ἔγκονον / Λύσσαν, γέροντες con Plaut. *Trin.* 1 *sequere hac me, gnata, ut munus fungaris tuom* e con *Aen.* 1.664-665 *nate, meae uires, mea magna potentia, solus, / nate [...]*.

³⁹ Fantham 1977.

⁴⁰ *Aptus* è lezione di A; P legge *captus*.

⁴¹ Cf. Lyne 1987, 18-20. Sull'utilizzo di metafore militari riferite all'eros in commedia vd. Fantham 1972, 26-33, 83-6.

⁴² Si noti anche il ricorrere di *fallere* a 1.684 e 688 e di *falsus* a 1.716.

⁴³ L'importanza anche metateatrale dei *consilia* in commedia è discussa da Sharrock 2009, 11-15.

È illuminante il confronto con l'*incipit* delle *Metamorfosi* di Ovidio – *in noua fert animus mutatas dicere formas / corpora (met. 1.1-2)* – dove *fert animus* sostituisce *pectore uersat*, e *noua* riassume e fonde insieme oggetto del poema e dichiarazione di poetica⁴⁴. In modo simile, nel libro settimo Alletto volerà all'attacco di Amata *arte noua (7.477)*⁴⁵.

Le *artes* di Venere, nota Servio, altro non sono che *doli*, e riecheggiano il nesso omerico *τέχνη δολή*⁴⁶: *dolus* ricorre come parola-chiave nel discorso a Cupido (1.673, 682, 684), concretizzando la tradizionale associazione tra inganno ed eros, e con riferimento specifico, in 1.684, al suo *dolus* più conclamato, la metamorfosi di Cupido⁴⁷. Nell'attaccare Didone Venere adotta pratiche di combattimento che i Romani amano disprezzare in quanto antitetiche rispetto alle *artes* romane, e tipiche piuttosto degli infidi Cartaginesi o di Sinone, *dolis instructus et arte Pelasga (2.152)*, che può avere facilmente la meglio sui Troiani, *ignari scelerum tantorum artisque Pelasgae (2.106)*. In questo contesto anche *consilium* acquisisce una connotazione decisamente negativa, e la dea-trickster evoca le macchinazioni metateatrali di Pseudolo: *nouo consilio nunc mihi opus est, / noua res subito mi haec obiecta est (Pseud. 600-601)*.

5. L'aspetto più innovativo della narrazione virgiliana consiste nel creare, con la metamorfosi di Cupido, un doppio ingannatore, mossa che evoca non solo il precedente autorevole dell'*Anfitrione* plautino (e per certi aspetti dei *Menecmi*), ma più in generale la preoccupazione della *palliata*, in varie forme, per il tema dell'identità⁴⁸. In un gioco di specchi particolarmente complesso, Cupido è il doppio di un personaggio i cui tratti fondamentali sono già inclini alla fluidità e al raddoppiamento, e la cui doppia incarnazione, umana e divina, problematizza nuovamente, come già nella prima parte del libro⁴⁹, la distinzione tra amore materno e attrazione erotica. Ascanio/Iulo ha due nomi, e la sua età è notoriamente sfuggente⁵⁰, oscillando tra quella di un piccolo *puer* che Didone accarezza in grembo (Cupido è naturalmente una replica esatta) e quella di un ragazzo che può già partecipare a una battuta di caccia (4.140) e poco dopo rimproverare le donne troiane che stanno bruciando le navi (5.670-673) o uccidere un nemico in battaglia (9.590-594), esibendo anzitempo *animumque [...] curamque uirilem (9.311)*. Il suo aspetto fisico si fonde con quello di Enea agli occhi di Didone⁵¹, ma Andromaca vi aveva già scorto quello di Astianatte (3.489-491)⁵²; Venere, quando lo trasporta *in altis / Idaliae lucos (1.692-693)*, lo abbraccia (1.692 *fotum gremio*) come dovrà fare Didone con Cupido (1.685 *cum te gremio accipiet laetissima Dido*; 4.84) prima di avvolgerlo tra fiori e aromi, un Adone vivente (ma nella storia di Adone il nesso tra amore e morte è inscindibile). Se Cupido/Ascanio ricorda il figlio di Cesare e Cleopatra, Cesarione, i 'doppi' si moltiplicano anche fuori dal testo, e la tragedia del bambino eliminato

⁴⁴ Da vedere, su questo passo, l'acuto commento di Barchiesi 2005 *ad loc.*

⁴⁵ La problematica punteggiatura del verso è discussa da Horsfall (2000) *ad loc.*

⁴⁶ Cf. per es. Hom. *Od.* 4.529, Hes. *Th.* 160.

⁴⁷ Cf. per es. Tib. 1.4.76 *quos male habet multa callidus arte puer* (Cupido), Ou. *epist.* 21.122 *sumque parum prudens capta puella dolis?*, Pont. 1.4.41 *illum furtiuae iuere Cupidinis artes.*

⁴⁸ Importanti messe a punto sul tema in Caston 2014 e Pezzini 2019. Sulla concezione del doppio nell'*Anfitrione* cf. Bettini 2000, 147-181.

⁴⁹ Cf. Hardie 2006, Gladhill 2012, e ora l'affascinante analisi diacronica in Starnone 2020.

⁵⁰ Cf. Rogerson 2017, 11 s.

⁵¹ 4.83-85 *illum absens absentem auditque uidetque, / aut gremio Ascanium genitoris imagine capta / detinet, infandum si fallere possit amorem.*

⁵² L'Andromaca di Seneca (*Tro.* 464-468) mette in forte rilievo la somiglianza tra Astianatte ed Ettore: il motivo è articolato in una struttura formale chiaramente ispirata al modello *Aen.* 3.489-491, si realizza quindi una potenzialità sottaciuta, che è invece esplicita in *Aen.* 4.83-85.

per convenienze dinastiche prefigura la non-esistenza di un figlio di Didone e Enea che la regina lamenterà (con accenti ambigui, peraltro)⁵³ quando il suo destino è ormai segnato (4.327-330)⁵⁴. La visita di Cupido a Cartagine ha lo scopo dichiarato di far innamorare Didone, ma anche di 'riempire d'amore'⁵⁵ il padre/fratello Enea, la cui attrazione per la regina, per quanto condizionale, è comunque necessaria per la realizzazione del progetto di Venere. Nel perseguire i suoi scopi, la dea, garante del futuro romano dei suoi Troiani, si sdoppia in stratega cartaginese.

L'effetto perturbante, ma con effetti comici, provocato nel Sosia del tragicomico *Amphitruo* plautino dall'usurpazione della sua persona da parte di Mercurio⁵⁶, è declinato nel passo di Virgilio in termini apertamente tragici, perché lo scambio tra Cupido e Ascanio crea le condizioni che porteranno Didone al suicidio, e soprattutto perché rivela una confusione strutturale e insanabile tra umano e divino e tra diversi tipi di eros⁵⁷. A questa perturbazione dell'identità il poema non mette fine in modo esplicito. La presenza in scena di Cupido come *Doppelgänger* di Ascanio dovrebbe limitarsi a una sola notte (1.683 *noctem non amplius unam*), ma non viene mai detto, come nota Servio, che Ascanio è tornato⁵⁸, diversamente da altri casi di divinità che appaiono sotto mentite spoglie: Venere, quando lascia Enea, si rivela come una dea (1.405-406); la vecchia Pirgo si accorge che nelle sembianze di Beroe si cela Iris (5.646-652); Alletto, infuriata dal trattamento sprezzante di Turno nei confronti di 'Calibe', riprende rapidamente il suo vero aspetto (7.448 *tantaque se facies aperit*), e Turno riconosce Giuturna che si finge Metisco (12.632-634).

Nel cono d'ombra proiettato dalla *Verneigung* del v. 1.683, il poema non impedisce di continuare a leggere in Ascanio, anche nelle sue apparizioni successive, la complessità che deriva dalla sua natura di doppio irrisolto. Il *comicus stilus* che Servio propone come cifra caratterizzante del quarto libro dell'*Eneide*, ma che, come si è visto, offre una lente utile anche per comprendere aspetti fondamentali del primo, è tutto meno che 'comico': rimanda piuttosto alle azioni di divinità crudelmente ingannatrici, e, in terra, a una sequenza di dissimulazioni e stratagemmi che dopo aver portato Troia alla rovina procurano la morte di Didone⁵⁹.

⁵³ Cf. Schiesaro 2005, 89-92.

⁵⁴ Quint 1993, 28; Bertman 2000; Eidinow 2003 (con solide argomentazioni); Barchiesi c.d.s.

⁵⁵ 1.715-716 *ille ubi complexu Aeneae colloque pependit / et magnum falsi impleuit genitoris amorem*, due versi complessi: l'uso di *implere* in riferimento a un'emozione, che peraltro crea un contrasto efficace rispetto a *expleri mentem nequit* del v. 713, è insolito (l'uso proprio ricorre poco dopo, a 1.729 *impleuit [...] mero pateram*); *falsus* anticipa le accuse di Didone a Enea (cf. 4.305 *perfidie*); e *magnum [...] amorem*, che si riferisce nel contesto ai sentimenti di Enea per il (presunto) figlio Ascanio, ricorda inevitabilmente l'ordine di Venere a Cupido *magno Aeneae mecum teneatur (scil. Didone) amore* (1.675), un altro verso in cui la labilità dei confini tra sentimenti materni e amore passionale si riflette in una forma espressiva non lineare.

⁵⁶ Cf. soprattutto Pasetti 2005 (anche per le implicazioni sul piano espressivo), Fusillo 2012, 71-89 e Pasetti 2013. La vicenda mitica di Anfritrone e Sosia era anche argomento tragico, trattato tra gli altri da Sofocle e Euripide: «the actual text of *Amphitruo* shows how comic spectacle could be created on the basis both of the legend and the tragedy, by successive play of mirror and disguise» (Dupont 2001, 178).

⁵⁷ Il tema del doppio, naturalmente, è declinato in modo diverso nel caso di Sosia, dove due immagini identiche dello stesso individuo coesistono e si incontrano, e in quello di Ascanio: il turbamento, in questo caso, non è del soggetto sdoppiato, e neppure degli altri personaggi, ma solo del pubblico. Ancora diversa la situazione dei gemelli nei *Menecci*, che convivono sulla scena ma, fino alla risoluzione finale, all'insaputa l'uno dell'altro. Sulla distinzione tra il tema del doppio e quello dei gemelli cf. Mencacci 1996, 125, Fusillo 2012, 78 s.

⁵⁸ Servio *ad* 1.683 non attribuisce la mancata menzione esplicita della partenza di Cupido e del ritorno di Ascanio a una reale intenzione del poeta, ma la spiega sulla base del principio che *artis poeticae non est omnia dicere*, ritenendo *non amplius unam* sufficiente a indicare la restaurazione dello *status quo ante*. Al contrario, Ahl 2007, 334 mette giustamente in luce l'importanza dell'omissione; cf. Ziogas 2010.

⁵⁹ Ringrazio Alessandro Barchiesi, Sergio Casali, Francesco Citti, Carlotta Dionisotti, Marco Gay, Lucia Pasetti, Giuseppe Pezzini, Victoria Rimell e Viola Stamone per i preziosi consigli.

BIBLIOGRAFIA

- Ahl F. (2007) *Virgil, Aeneid*, translated with notes by F. A., with an introduction by E. Fantham, Oxford.
- Anderson W. S. (1981) *Servius and the "comic style" of Aeneid 4*, «*Arethusa*» 14, 115-125.
- Ando C. (2011) *Law, language and empire in the Roman tradition*, Philadelphia.
- Austin R.G. (1971) *P. Vergili Maronis Aeneidos liber primus*, Oxford.
- Barchiesi A. (2005) *Ovidio, Metamorfosi*. Volume I (Libri I-II), Milano.
(c.d.s.) *A night in Cyprus (Virgil, Aeneid 1, 657-97)*.
- Baudouin A. (2012) *Le drame de Didon et la critique servienne*, «*Revue des Études Latines*» 90, 275-288.
- Bertman S.S. (2000) *Cleopatra and Antony as models for Dido and Aeneas*, «*Échos du monde classique/Classical Views*» 19, 395-398.
- Bettini M. (2000) *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino.
- Brown R.D. (1987) *Lucretius on love and sex: a commentary on De rerum natura IV, 1030-1287*, with prolegomena, text, and translation, Leiden-New York-København-Köln.
- Burbidge J. (2010) 'O Quam Te Memorem, Virgo?' *Interpreting Venus in Aeneid 1.314-417*, in A.C. Smith – S. Pickup (edd.) *Brill's Companion to Aphrodite*, Leiden-Boston, 51-77
- Bureau B. (2010) *Servius, lecteur du Tércence de Donat*, in M. Bouquet – B. Ménéiel (edd.) *Servius et sa réception de l'Antiquité à la Renaissance*, Rennes, 219-257.
- Casali S. (2008) 'ecce ἀμφιβολικῶς dixit': *allusioni 'irrazionali' alle varianti scartate della storia di Didone e Anna secondo Servio*, in S. Casali – F. Stok (edd.) *Servio: stratificazioni esegetiche e modelli culturali*, Bruxelles, 24-37.
- Caston R.R. (2014) *The divided self: Plautus and Terence on identity and impersonation*, in I.N. Perysinakis – E. Karakasis (edd.) *Plautine trends: studies Plautine comedy and its reception. Festschrift in honour of Prof. D. K. Raios*, Berlin-Boston, 43-61.
- Curtius E.R. (1992) *Letteratura europea e Medio Evo latino*, trad. it. Firenze (Bern 1948).
- Demetriou C. (2014) *Aelius Donatus and his commentary on Terence's comedies*, in Fontaine – Scaifuro (edd.) 2014, 782-799.
- Dupont F. (2001) *Duplication in Plautus' Amphitruo*, in E. Segal (ed.) *Oxford Readings in Menander; Plautus, and Terence*, Oxford, 176-188.
- Dyson J.T. (1996) *Dido the Epicurean*, «*Classical Antiquity*» 15, 203-221.
- Eidinow J.S.C. (2003) *Dido, Aeneas, and Iulus: Heirship and Obligation in Aeneid 4*, «*Classical Quarterly*» 53, 260-7.
- Fantham E. (1972) *Comparative studies in Republican Latin imagery*, Toronto-Buffalo.
(1977) *Philemon's Trinummus as a dramatisation of Peripatetic ethics*, «*Hermes*» 105, 406-421.
- Fontaine M. – Scaifuro A.C. (edd.) (2014) *The Oxford handbook of Greek and Roman comedy*, Oxford.
- Foster J. (1971-72) *Aeneidea*, «*Proceedings of the Virgil Society*» 13, 28-41.
- Fusillo M. (2012) *L'altro e lo stesso. Teoria e storia del doppio*, Modena (1998').
- Gladhill C.W. (2012) *Sons, mother, and sex: Aeneid 1.314-20 and the 'Hymn to Aphrodite'*, «*Vergilius*» 58, 159-168.
- Guillaumin J.-Y. (2019) *Servius, Commentaire sur l'Énéide de Virgile, Livre IV*, Paris.
- Hanses M. (2020) *The life of comedy after the death of Plautus and Terence*, Ann Arbor.
- Hardie P. (2006) *Virgil's Ptolemaic relations*, «*Journal of Roman Studies*» 96, 25-41.
- Horsfall N. (1991) *Virgilio: l'epopea in alambicco*, Napoli.
(2000) *Virgil, Aeneid 7: a commentary*, Leiden-Boston-Köln.
- Hunter R. (1980) *Philemon, Plautus and the Trinummus*, «*Museum Helveticum*» 37, 216-230.
- Johnson W.R. (1976) *Darkness visible: a study of Vergil's Aeneid*, Berkeley-Los Angeles.
- Kelly H.A. (1993) *Ideas and forms of tragedy from Aristotle to the Middle Ages*, Cambridge
- Landolfi L. (2013) *Simulacra et pabula amoris. Lucrezio e il linguaggio dell'eros*, Bologna.
- Lloyd R.B. (1961) *Republican authors in Servius and the Scholia Danielis*, «*Harvard Studies in Classical Philology*» 65, 291-341.
(1977) *Humour in the Aeneid*, «*The Classical Journal*» 72, 250-257.
(1984) *Comico*, in *Enciclopedia Virgiliana. I. A-DA*, Roma, 853-855.
- Lyne R.O.A.M. (1987) *Further voices in Vergil's Aeneid*, Oxford.

- Mankin D. (2011) Cicero, *De oratore* book III, Cambridge.
- Manuwald G. (2014) *Tragedy, paratragedy, and Roman comedy*, in Fontaine – Scafuro (edd.) 2014, 580-598.
- Marr A. – Garrod R. – Marcaida J.R. – Oosterhoff R.J. (2019) *Logodaedalus: word histories of ingenuity in early modern Europe*, Pittsburgh.
- McDonough C.M. – Prior E.E. – Stansbury M. (2004) *Servius' commentary on book four of Virgil's Aeneid: an annotated translation*, Wauconda, Ill.
- Mencacci F. (1996) *I fratelli amici. La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*, Venezia.
- Pasetti L. (2005) Ille ego: il tema del doppio e l'ambiguità pronominale, «Lexis» 23, 237-253.
- (2013) *L'io come personaggio: permanenza di un modulo linguistico nella ricezione dell'Amphitruo* «Lexis» 31, 284-310.
- Pezzini G. (2019) Pontem interrompere: *Plautus' Casina and absent characters in Roman comedy*, «Pan. Rivista di Filologia Latina» 8, 185-208.
- (2021) *Terence and the speculum uitae: 'realism' and (Roman) comedy*, «Harvard Studies in Classical Philology» 111, 1-61.
- Pieri B. (2011) Caeci stimuli amoris: il lessico virgiliano dell'eros animale (e la lezione di Lucrezio), in P. Mantovanelli – F.R. Berno (edd.) *Le parole della passione. Studi sul lessico poetico latino*, Bologna, 139-169.
- Polt C.B. (2021) *Catullus and Roman comedy: theatricality and personal drama in the late Republic*, Cambridge.
- Quint D. (1993) *Epic and empire: politics and generic form from Virgil to Milton*, Princeton.
- Rogerson A. (2017) *Virgil's Ascanius: imagining the future in the Aeneid*, Cambridge.
- Rosivach V.J. (1980) *Lucretius 4.1123-1140*, «American Journal of Philology» 101, 40-403.
- Schiesaro A. (2005) *Under the Sign of Saturn: Dido's Kulturkampf*, in J.P. Schwindt (ed.) *La représentation du temps dans la poésie augustéenne*, Heidelberg, 85-100.
- Schulz F. (1963) *History of Roman legal science*, Oxford.
- Sharrock A. (2009) *Reading Roman comedy: poetics and playfulness in Plautus and Terence*, Cambridge.
- Starnone V. (2020). *Nessuno guarda Elissa. Due passi del primo libro dell'Eneide e il disagio degli interpreti*, Pisa-Roma.
- Taylor B. (2016) *Rationalism and the theatre in Lucretius*, «Classical Quarterly» 66, 140-154.
- Torzi I. (2014) *Esegesi virgiliana tardoantica ed inferenza*, «Aevum» 88, 195-224.
- Vallat D. (2013) *Per transitum tangit: allusions, sens cachés et réception de Virgile dans le commentaire de Servius*, in F. Stok (ed.) *Totus scientia plenus. Percorsi dell'esegesi virgiliana*, Pisa, 51-81.
- Zetzel J.E.G. (2018) *Critics, compilers, and commentators: an introduction to Roman philology, 200 BCE-800 CE*, Oxford.
- Ziogas I. (2010) *The Permanence of Cupid's Metamorphosis in the Aeneid*, «Trends in Classics» 2, 150-174.

ANDREA SEVERI

LUCREZIO PER IL ‘VIRGILIO CRISTIANO’.
UNA PRIMA DISAMINA

Introducendo la seconda edizione dei *Fasti* (o *De sacris diebus*) del carmelitano Battista Spagnoli, meglio noto come il Mantovano (1447-1516), il prete alsaziano Jacob Wimpfeling ne incoraggiava l'intraprendente editore, Matthias Schürer, a ristampare più e più volte l'opera dell'umanista italiano affinché le scuole non rimanessero mai prive di quella divina poesia che avrebbe dovuto rimpiazzare i versi di Tibullo, Propertio, Catullo, Lucrezio, Marullo «et horum lascivi similes»¹. Siamo a Strasburgo nel 1518, a soli due anni dalla morte dell'autore di quell'opera, che nel 1515 aveva voluto presentare a Leone X una versione cristiana del calendario pagano scritto da Ovidio².

Allievo a Mantova prima di Gregorio Tifernate (che sempre osannò nella sua poesia), quindi di Giorgio Merula, questo carmelitano acclamato subito come «ter maximus» – vale a dire come poeta, oratore e teologo – aveva ereditato dai suoi maestri una curiosità onnivora verso il sapere degli antichi, aggiungendo di suo una fede salda e sincera e una rigogliosa vena poetica, dalla quale scaturirono circa sessantamila versi (non tutti, a dire il vero, memorabili). Il cardine della sua poetica risiedette nel tentativo di rideclinare in chiave cristiana il maggior numero possibile di generi poetici antichi: le bucoliche virgiliane con l'*Adolescentia* (1498), gli *Epigrammi* di Marziale con la raccolta *Epigrammata ad Falconem* (1488), le *Sylvae* di Stazio con i *Sylvarum libri VIII* (1502), il poema epico col *Tropheum pro Gallis expulsiōe* (1502) e i *Fasti* ovidiani, appunto, con l'estremo *De sacris diebus* (1515)³. Dopo essere stata sdoganata dal giovane Erasmo, che in una lettera del 1496 ne definì l'autore «Christianus Maro», la poesia del Mantovano divenne nel corso del Cinquecento, prima in Francia e Germania, poi in Inghilterra, un vero e proprio tormentone per gli studenti di latino, tanto che il «Good Old Mantuan» venne ricordato e citato ancora da Shakespeare nella sua commedia *Pene d'amor perdute* (IV, sc. 2.92-93)⁴.

¹ Spagnoli 1518.

² Trümpy 1979.

³ Severi 2018; Canova 2019, cui rimando anche per la bibliografia sul Mantovano. Per le edizioni delle opere del Mantovano rimane imprescindibile Coccia 1960.

⁴ Piepho 2001.

Il Wimpheling, che fu uno dei più grandi ammiratori e sostenitori della smisurata produzione poetica di Battista Mantovano – e colui al quale si deve una buona parte della fortuna tedesca di questo moderno classico cristiano – non avvertiva certamente dentro la poesia del Mantovano alcuna eco del per lui scandaloso *De rerum natura* di Lucrezio, autore additato – lo abbiamo visto – quale idolo polemico. Questa condanna dei poeti «lascivi» non stupisce affatto se pensiamo che nel 1485 il Mantovano stesso aveva pubblicato a Roma il breve *Carmen contra poetas impudice loquentes*, in cui prendeva di mira tutti quei poeti *lascivi* che si erano spesso giustificati con l'antitesi topica «pagina oscena, vita casta»: i suoi bersagli polemicamente erano allora gli elegiaci Tibullo, Propertio, Catullo, il 'neoterico' Marullo, il grande esegeta di Lucrezio.

Lo Spagnoli, tuttavia, nonostante questa pubblica presa di distanza, oltre a leggere e memorizzare questi autori, si serviva tacitamente di loro nella sua poesia; emblematico, a questo riguardo, l'utilizzo massiccio di Tibullo, autore prediletto in gioventù, che si riscontra nella raccolta poetica di *Iuvenilia* tramandata dal ms. Vaticano Latino 2874⁵. Analogamente il Mantovano si comporta con Lucrezio: se non può ovviamente apprezzare il filosofo, Lucrezio è per lui un poeta da cui è possibile attingere molti termini, sintagmi, clausole e soluzioni metrico-prosodiche. Come spiega infatti nella prima opera apologetica, l'*Apologeticon* (1488)⁶, il Mantovano riteneva, con Agostino (*doctr. Christ.* 2.26.40) e Girolamo (*epist.* 70.2), che ai cristiani fosse lecito servirsi delle suppellettili della civiltà classica ormai morta, così come gli Ebrei, uscendo dall'Egitto – giusta la celebre metafora dell'*Esodo* (12.35-36) – avevano portato con sé le 'spoglie' della civiltà egiziana.

Ma qual era il giudizio di Battista Mantovano su Lucrezio? Se non ho mal visto, il nome di Lucrezio non viene mai citato dal 'Virgilio cristiano'. A meno che non vogliamo attribuire alla sua penna quella *Apologia contra detrahentes* e quel *Corollarium de licentiis antiquorum poetarum*, con cui il cortigiano dei Gonzaga Tolomeo Spagnoli – a cui la tradizione a stampa concordemente li attribuisce – intendeva controbattere punto per punto alle accuse tecniche, non più ideologiche, mosse alla poesia del fratello dai filologi *emuctae naris*. L'*Apologia* e il *Corollarium* costituiscono, rispettivamente, la seconda e la terza 'formella' di un trittico apologetico che comprende al primo posto, nella *princeps* lionese del 1516, l'*Epistola contra calumniatores* di Battista stesso, indirizzata al fratello⁷. 'Formelle' erudite, forse troppo erudite per essere uscite davvero dalla penna di Tolomeo, senza che questi si basasse su un *protocollum*, o almeno sugli appunti, del fratello; motivo per cui nel prossimo paragrafo mi riferirò all'autore di questo testo in maniera volutamente generica, indicandolo come "Spagnoli", con ciò suggerendo anche l'ipotesi di una coautorialità.

L'Apologia contra detrahentes

La prima volta che Lucrezio viene chiamato in causa nell'*Apologia* è per difendere la liceità di utilizzare neoformazioni quando le risorse della lingua si dimostrino insufficienti a esprimere la *rerum novitas*⁸:

Sed non est arbitrio istorum [Catullo e Propertio], ut critici putant, terminos statuere linguae latinae quae magis in dies propagatur et crescit etiam his invitis, qui vellent eam claudere intra unius aetatis angustias, contra iudicium ipsorum antiquorum qui linguam

⁵ Editi da Girardello 1974.

⁶ Marrone 2000.

⁷ De Capua 2018.

⁸ D'obbligo il richiamo a Dionigi 2005.

latinam curaverunt non certis coartare limitibus sed in dies magis ac magis proferre. Unde Lucretius in primo [138-139] «Multa novis verbis presertim cum sit agendum / propter aegestatem linguae et rerum novitatem»⁹.

Anche in seguito Lucrezio viene di nuovo convocato – questa volta indirettamente, attraverso il *De compendiosa doctrina* di Nonio Marcello – come massima *auctoritas* in grado di legittimare la formazione di neologismi:

Inter alia multa hoc quoque Nonio teste [II sub M, 7] nove dictum est a Lucretio «quam sit parvula pars / et quam multesima constet». Ibi enim ponitur multesima pro minima vel, ut aliis placet, pro maxima. Et in secundo libro [498] dicit «Immani maximitate sunt»¹⁰.

Successivamente il padre dei *nova verba* viene allegato per giustificare la creazione analogica di aggettivi denominali cui la poesia del Mantovano fa ampio ricorso, del tipo *vidualis* < *vidua* (impiegato dal Mantovano nella sua *Part. sexta* 322) oppure *borealis* < *Borea* (in *Adol.* 1.135, *Soret.* 185, *Exhort.* 3.83, *Nicol.* 3.300):

Apud Lucretium legitur 'principiale' in secundo [423] «haud sine principali aliquo levore creata est», et in quinto [246] «principiale aliquod tempus clademque futuram», et in primo libro ab eodem ponitur 'perniciale' et in quinto [sic, sed 4.79] dicit «scoenalem¹¹ speciem patrum matrumque deorumque»¹².

L'analogia è anche la 'legge' che, attingendo da termini della affollata terza declinazione, permette di rimpolpare la quarta, come *potentatus a potente* [...] *a principe principatus, a consule consulatus, a summo sumatus* [sic, sed *summatus*], *qua dictione utitur Lucretius* [5.1142]¹³.

Ancora, Lucrezio viene chiamato in causa per giustificare l'uso del *num* in frasi interrogative retoriche affermative. Lo Spagnoli leggeva evidentemente nel suo Lucrezio *num*, in luogo del *non* odierno¹⁴, in attacco di verso: *Licere hac particula utroque modo uti. Lucretius in tertio* [954]: «*Num merito inclamet magis et voce increpet acri*»¹⁵. Ai critici che *vellicant* il poeta perché ha utilizzato *nuncium* al neutro plurale, *nuncia*¹⁶ – un uso che, secondo i detrattori, la vera latinità abborrirebbe – lo Spagnoli contrappone 'due buoni testimoni': *Lucretius in quarto* [704] «*Nec calida ad sensus* [sic, sed *sensum*] *decurrunt nuncia rerum*», et *Catullus de Berecynthia et Aty* [63.75] «*Geminas deorum ad aures nova nuncia referens*»¹⁷.

L'autore del *De rerum natura* viene infine allegato anche per giustificare alcune scansioni prosodiche non proprio ortodosse utilizzate nella poesia del Mantovano, come ad esempio le diastoli *muliēris* e *muliēribus* in luogo dei canonici *muliēris* e *muliēribus*: lo Spagnoli riporta invero dapprima un verso di un poeta non proprio provetto, Lorenzo Valla (*Picturata inerant ubi pallia / opus mulierum*¹⁸) e solo in un secondo momento, fatti altri

⁹ Spagnoli 1516, Cc7r.

¹⁰ Spagnoli 1516, Dd5v.

¹¹ La lezione oggi comunemente accettata è *scaenai*, ma l'edizione veneziana 1495 del *De rerum natura* legge, ad esempio, *scoeualem*.

¹² Spagnoli 1516, Cc7v.

¹³ Spagnoli 1516, Gg2r.

¹⁴ Ma *non* si legge già nell'edizione Venezia 1495.

¹⁵ Spagnoli 1516, Ee1r.

¹⁶ *Parth.* 5.277, 281, *Dionys.* 2.653, *Sylv.* 3.4.136, 4.15.6. Ma il Mantovano è in buona compagnia di «neoterioi».

¹⁷ Spagnoli 1516, c. Ee1v.

¹⁸ Si tratta della celebre traduzione dei versi in Hdt. 2.116, cf. Erodoto, *Historiae*, Parigi, Jean Petit, 1510, c. XLIIIr.

esempi, propone un verso del *De rerum natura* [5.102] con simile diastole: *Nec iacere indu-ma*¹⁹ *via qua munita fidēi*²⁰. È strano che in questo luogo lo Spagnoli non riporti quello che sarebbe stato il verso lucreziano più calzante, come ci ricorda puntualmente il principale commentatore cinquecentesco del Mantovano, il fiammingo Josse Bade Ascensio, il quale, chiosando il verso di *Adolescentia* 4.70 (*Haec studia, hi casses, haec sunt muliēribus arma*)²¹, così scrive: *mulieribus natura ante penultima corripit, sed necessitate producit. Lucr* [4.1232] «*Si qua deum soboles siqua est muliēris origo*»²². E noi possiamo aggiungere anche ciò che non dicono né lo Spagnoli in chiave apologetica né l'Ascensio in chiave esegetico-pedagogica (il suo è infatti un commento 'familiare', dunque scolastico), e cioè che il raro *rēi* bisillabo spondaico che si trova in *Adol.* 4.244 deriva molto probabilmente ancora da Lucrezio (2.112, 548, 6.918). Contro i critici malevoli che contestano inoltre al Mantovano l'uso di *prōpagante*, con la prima sillaba lunga, che si legge alla fine del primo libro del *Trophaeum pro Gallorum expulsione* (*propagante suas etiam sua saecula red-dat*)²³, lo Spagnoli ha buon gioco nel citare un verso lucreziano, che evidentemente l'autore aveva tenuto presente: *Sed videant illud Lucretii in primo* [195] «*Propagare genus possit vitamque tueri*». *Item illud in quinto* [850] «*Ut propagando possint procudere saecula*»²⁴.

Tessere, echi, tracce, reminiscenze involontarie. Materiale lucreziano di riuso nell'Adolescentia e nell'Alphonsus (liber I)

Le recenti edizioni critiche di due opere del Mantovano (la raccolta di egloghe *Adolescentia*, cf. Severi 2010, e il primo libro del poema ultraterreno *Alphonsus*, Marrone 2012) hanno permesso di far venire a galla le tessere di tanti autori classici riutilizzati dall'autore, e tra questi proprio di Lucrezio. Cercherò di mettere in evidenza come il *De rerum natura* agisca sul Mantovano su un doppio binario, tra materiale poetico per un riuso al limite dell'involontarietà, e veri e propri casi di *imitatio* o cosciente rifunzionalizzazione.

Mi muoverò dapprima tra le «tracce sotterranee», convinto, con Alison Brown, «che per svelare la sua [di Lucrezio] influenza siamo chiamati ad agire come investigatori alla ricerca di indizi e allusioni testuali» anche minimi (Brown 2013, 9). Comincerò da quelle apparentemente più superficiali e meccaniche, ma tanto più significative quanto più preterintenzionali. Escluderò però dalla mia analisi tutto ciò che possa aver avuto una derivazione poligenetica, ovvero ciò che il Mantovano poteva prendere anche da altri autori. È il caso, ad esempio, del sintagma *mors immatura* di *Alphonsus* 1.88 (*Ut vulgata procul Mors immatura, per omnem*), per cui l'editrice Daniela Marrone ha rimandato, tra gli altri, a *Lucr.* 5.221 – ove il sintagma è collocato peraltro in identica sede metrica – ma che il Nostro poteva ben trovare anche in *Catull.* 96.5, *Lucan.* 5.117; *Tert. adv. Marc.* 4.56, *Iuven.* 1.217.

Cominciamo allora la rassegna dall'«immenso vuoto» del pozzo di san Patrizio, descritto in *Alf.* 1.180-189. Per evocarne la voragine il Mantovano utilizza (v. 180) la clausola *inane profundum* (*Sub inane profundum / mille per anfractus [...]*), clausola esclusivamente lucreziana (1.1108, 2.96, 222). Così come peculiarmente lucreziana (3.784) è la clausola *aequore in alto* («nel mare profondo») che leggiamo pochi versi sotto (*Alf.* 1.208 *undique aquae*

¹⁹ Il testo delle edizioni moderne è: *Nec iacere indu manus...*

²⁰ Spagnoli 1516, c. Ee4v.

²¹ Ma si vedano anche i versi di *Adol.* 4.206, 245, 6.57.

²² Spagnoli 1550, 28v.

²³ Spagnoli 1502, c. 328v.

²⁴ Spagnoli 1516, c. Ee7v.

terraeque patent, sedet aequore in alto), laddove i due protagonisti del poema, Alfonso e Audenzio, lasciano l'Irlanda per giungere in Europa attraversando il mar Celtico. Il sintagma *lumine cassum* («privo di luce», e, per metonimia, «privo di vita») si trova, è vero, anche in Virgilio (*Aen.* 2.85) e Ausonio (*Parent.* 4.26), ma è utilizzato in clausola dal solo Lucrezio (4.368 *nam nil esse potest aliud nisi lumine cassus*). Un sintagma impiegato in clausola cui bisogna guardare con una certa attenzione è anche *clara propago*, che Lucrezio impiega all'inizio del suo poema, come ben noto, per definire l'illustre schiatta di Memmio, il dedicatario della sua opera (1.42 *nec Memmi clara propago*), e che invece il Mantovano rifunzionalizza nell'ultima delle sue egloghe (*Adol.* 10.57) per nobilitare la grande e antica famiglia dei carmelitani: *Nobile et antiquum genus hoc et clara propago*. Ben lucreziana, anzi peculiarmente lucreziana (4.637, 640, 5.900), è invece la clausola *acre venenum*, che il Mantovano reimpiega in *Adol.* 9.140 *et nunc longa dies aestu facit acre venenum*. All'interno del lungo carne misogino di Gregorio Tifernate (l'*Umber*) riportato dal pastore Alfo nell'egloga 4, si legge (vv. 235-238) un elenco di luoghi della terra insozzati dalle Arpie (*hae immundae Phinei volucres quae, ventre soluto, / proluvie foeda thalamos, coenacula, mensas, / compita, templa, vias, agros, mare flumina, montes / incestare solent*), dove il secondo emistichio del v. 237 è prelevato di peso da Lucr. 4.458 (*conclusoque loco caelum, mare, flumina, montis / mutare*), anche se in Lucrezio il contesto è del tutto differente (Lucrezio sta infatti parlando delle impressioni vissute in sogno dagli uomini).

Il verso di *Adol.* 6.56 (*principio rerum primaque ab origine mundi*) è costruito – secondo un uso non infrequente nel Mantovano, e, più in generale, nella matura poesia umanistica, desiderosa di esibire le sue fonti – giustapponendo due emistichi di *auctores* diversi: in questo caso il primo emistichio è tratto da Lucrezio (1.834 *principio, rerum quam dicit homoeomerian*), mentre il secondo da Ovidio (*Met.* 1.3 *adspirante meis primaque ab origine mundi*). Altra ripresa 'incrociata', anche se meno scoperta e riguardante un solo emistichio, è quella della prima parte del verso di *Alf.* 1.519 (*irritati ignes strident*): l'espressione pare costruita fondendo un ricordo di Lucrezio (6.680-681 *irritata repente / flamma*) con uno di Lucano (6.179 *strident oculis ardentibus ignes*).

Un altro prestito piuttosto eclatante è il *nec tamen omnino* di Lucr. 5.1219 (*nec tamen omnino temere illis solibus ulla*), collocato dal Mantovano in principio di *Adol.* 3.168 (*nec tamen omnino coelum tibi defuit*), sebbene – non va taciuto – l'emistichio fosse già stato fatto proprio da Tito Vespasiano Strozzi nel suo poema encomiastico *Borsias* (8.427 *Nec tamen omnino nostrorum carpere primos*), che il Mantovano ben dimostra a più riprese di conoscere, e che potrebbe dunque in questo caso aver fatto da tramite tra il verso di Lucrezio e quello del 'Carmelita'. Il verso di *Adol.* 6.139 (*omnia pertentant; ut agunt nihil, omnia versant*) ripropone in incipit la clausola lucreziana di 5.425 (*omnimodisque coire atque omnia pertemptare*), del cui particolare poliptoto (*omni- [...] omnia*), inoltre, rimane traccia evidente nell'epanadiplosi (*omnia [...] omnia*). Un altro caso di una clausola lucreziana trasposta in incipit di verso è *torrida tellus* (Lucr. 5.1220), che il Mantovano propone ad apertura della sua egloga 8 (v.1 *Torrida solstitio tellus [...]*). In verità la lettura *torrida* è congetturale: contrariamente al Mustard, che, per sopperire al capolettera mancante nell'*editio princeps*, optò per la lezione *Horrida [...] tellus*, nella mia edizione critica ho riproposto la lezione dell'edizione bolognese degli *Opera omnia* del Mantovano (1502), proprio perché ritengo che il curatore di questa edizione, Filippo Beroaldo Seniore (non a caso definito da Pico della Mirandola «bibliotheca loquens»), avesse ben compreso quale intertestualità l'amico Spagnoli intendesse attivare con quell'attacco.

Il verso *Alf.* 1.248 (*usque ad Hyperboreos montes Rhyphaeaeque saxa*) propone un ulteriore caso di micro-riscrittura lucreziana: la ripresa, da parte del poeta cristiano, del verso

di Lucrezio (4.138 *interdum magni montes avolsaque saxa*), viene denunciata tanto dalla medesima sede metrica in cui sono collocati i sostantivi *montes* e *saxa*, quanto dalla struttura dell'esametro (agg. + *montes* + agg. + *que* + *saxa*).

Citazioni esplicite, allusioni e casi di imitazione

Numina si, ut perhibent, orbem moderantur ab alto / extimo nil duros hominum curare labores. Con queste parole, all'inizio dell'egloga 3, il pastore Fortunato (subito rintuzzato dal compagno Fausto), rievoca, sulla scorta di Virgilio *ecl.* 8.35, il punto nevralgico del credo epicureo-lucreziano, costringendo anche il commentatore Badio Ascensio a chiamare in causa lo scomodo Lucrezio per poi, ovviamente, prenderne le distanze²⁵. Ma questo non è certo l'unico caso in cui il Mantovano allude a Lucrezio per sovvertirne il pensiero.

In almeno tre luoghi tra *Adolescentia* e primo libro dell'*Alphonsus*, ad esempio, il Mantovano riprende un sintagma centrale nella poetica e nella filosofia di Lucrezio (se ne contano ben 32 attestazioni, se non ho contato male, nel *De rerum natura*), i *primordia rerum*, vale a dire i «principi primi delle cose», cioè gli atomi (Barra 1974), ma lo fa in maniera alquanto provocatoria, perché dietro tutti i passi del Mantovano è esplicita la volontà divina di creare il mondo; il contesto eziologico è insomma chiaramente connotato dal *Deus* cristiano, tanto in *Adol.* 7.9 (*Ut dixere patres, iaciens primordia rerum / [...] / instituit Deus agricolas pecorisque magistros*), quanto in *Alf.* 1.428-430, dove Dio crea l'inferno per fare espiare le colpe agli uomini (*Iaciens etenim primordia rerum / antrum horrendum, ingens, terrae in penetralibus altis / constituit, quae sint sceleri instrumenta piando*) che in *Alf.* 1.656-657, quando Audenzio comincia a narrare dalle origini la creazione di Dio (*Tum senior sancta ora movens primordia rerum / inchoat et veteres mundi reminiscitur annos*). A un procedimento analogo di risemantizzazione cristiana di una terminologia lucreziana si assiste anche in *Alf.* 1.633 (*Patris opus natura recens nil pendere visa est*): il sintagma *natura recens* (che il Mantovano utilizza anche nella *Parthenice sexta, sive Diva Apollonia* (v. 25 *dum natura recens crescentes adiuvat annos*) è infatti di derivazione lucreziana (5.330-331 *recensque / naturast mundi*). La carica materialistica di Lucrezio, che aleggia del resto già nei versi precedenti, «come si deduce dall'uso dei seguenti termini, topici e piuttosto ricorrenti nel *De rerum natura*: *causa* (v. 625), *secreta*, *latebra* (v. 627), *tenebrae* (v. 634), *suppedito* (v. 638)»²⁶, viene però disinnescata dalla specificazione che tutto ciò è «*Patris opus*», dunque derivante dalla volontà di Dio.

Al principio della prima egloga dell'*Adolescentia* (32-35), il Mantovano, per descrivere la prostrazione e l'afflizione del pastore Fausto innamorato di Galla, ricorre al paragone della giovenca che ha smarrito il vitellino: *seu veluti ammisso partu formosa iuvenca / quae, postquam latos altis mugitibus agros / complevit, residens pallenti sola sub umbra / gramina non carpit nec flumina attrahit undam*. Pur essendo un paragone piuttosto sfruttato nella letteratura latina²⁷, i profondi lamenti che escono dalla bocca della madre privata del figlio (in Lucrezio sacrificato sull'altare) e che riempiono la natura circostante permettono, mi pare, di indicare come ipotesto privilegiato proprio il celebre paragone di *Lucr.* 2.355-366 (molto più ricco di dettagli rispetto a quelli indicati nella nota precedente): *At mater viridis saltus orbata*

²⁵ Spagnoli 1550, 18v-19r: *Epicurus iactabat se levasse genus humanum duobus summe malis, metu et superstitione deorum [...] Sed utrumque impium et sacrilegum est omnem pietatem et religionem destruens.*

²⁶ Marrone 2012, 207.

²⁷ Si confrontino almeno *Verg. ecl.* 5.26, *georg.* 3.357, 4.511-515, *Aen.* 8.215-216, *Ou. met.* 3.20-24, *rem.* 183-184; *Stat. Theb.* 6.174-177.

peragrans / quaerit humi pedibus [...] / conspicere amissum fetum, completque querellis / frondiferum nemus.

In *Adol.* 4 un altro passaggio, all'interno della sopra citata invettiva misogina, è debitore di Lucrezio, pur essendo i due contesti completamente differenti (Lucrezio sta infatti parlando dell'impossibilità di ammettere atomi di grandezza diversa, mentre il Mantovano sta mettendo in guardia sui raggiri femminili): ai vv. 148-149, per spiegare come la donna costringa l'uomo a credere qualunque cosa ella voglia, e come riesca a manipolarlo in ogni modo, il Mantovano scrive: *nihil est quod credere possis / et nihil est quod non, si vult, te credere cogat*: il primo verso è quasi tolto di peso da *Lucr.* 2.496 ([...] *Quare non est ut credere possis*); ma dell'ipotesto la memoria poetica del Nostro recupera anche il verbo *cogere* (v. 498 [...] *ne quaedam cogas inmani maximitate*).

Un'ulteriore ripresa piuttosto eclatante, che si configura quasi come un calco, si trova nell'ultima egloga. L'interlocutore Batraco (rappresentante della Congregazione riformata cui apparteneva l'autore), per sottolineare quanto l'ambiente e il clima producano varietà nel gregge, si domanda e domanda agli interlocutori con un *hapax* lucreziano ripreso all'interno di un verso che suona tutto un omaggio a Lucrezio: *unde haec multiplici rerum variantia forma?* (10.91), per cui già il Mustard indicava come richiamo obbligato *Lucr.* 3.318 (*unde haec oritur variantia rerum*) – verso rinfrescato alla memoria forse ancora da Nonio Marcello (II sub V, 13) – dove si parla delle diversificate nature degli uomini e dei costumi che ne conseguono. Da segnalare che il verso è compreso in una sezione non presente nella primitiva redazione dell'egloga composta negli anni '80, e aggiunta solo successivamente in vista della pubblicazione del 1498, molto probabilmente a lettura dell'*Urania* ultimata – lettura entusiastica, come ci informa la *sylva* VI 1 del Mantovano – dove l'amico Pontano aveva già ripreso l'*hapax* lucreziano *variantia* (5.49)²⁸.

Piace concludere questa breve rassegna con un passo dell'*Alfonsus* che sembra configurarsi come una riscrittura della sezione sismologica dell'ultimo libro del *De rerum natura*. È il brano in cui Audenzio spiega ad Alfonso le conseguenze naturali, sismiche e meteorologiche, conseguenti allo scaldarsi al sole dei due vapori che si trovano dentro la terra, uno secco e l'altro umido. Non si tratta solo di una clausola che il Mantovano (*Alf.* 1.705 [...] *cadunt gelidaeque pruinae*) potrebbe aver ripreso da Lucrezio (5.216 [...] *grando gelidaeque pruinae*) – e che, in verità, troviamo anche in Virgilio (*georg.* 2.263 *Arua solo: id uenti curant gelidaeque pruinae*) – in quanto, come ha scritto l'editrice e commentatrice dell'*Alfonsus*, è tutto il passo del Mantovano che «appare nel suo complesso, per i contenuti, per il gusto didascalico e per alcune scelte lessicali, un riecheggiamento della composizione lucreziana del libro 6, vv. 527-595» (Marrone 2012, 210). Il Mantovano riprende da Lucrezio la descrizione dei laghi e dei fiumi nascosti sotto il dorso della terra (6.536-541), delle scosse telluriche in grado di far crollare interi monti (6.543-547), dell'insinuarsi e dello scorrere dei venti nelle caverne più profonde della terra (6.577-584). Gioverà dunque mettere in parallelo i due passi, perché il lettore possa meglio confrontarli:

Sub tellure vapor duplex telluris et undae
 fumus uterque levis, rarum atque volatile corpus.
 Aret hic ut tellus, madet ille simillimus undis.
 Haec infirma prius visuque incognita, sed cum
 sole calent agitata furunt; tum motibus Alpes
 aereas quater insolitis et viscera terrae
 irritare gravi impulsu, reserare cavernas,

695

²⁸ Citti 2008, 116.

eructare solent fontes ignotaque claustris 700
 FLUMINA disiectis, includere vallibus altos
 saepe LACUS, saepe et veteres restringere cursus
 AMNIBUS, ut moles dederit **convulsa ruinam**,
 omnia quae ignarum credit miracula vulgus.
 Hinc rores pluviaequae cadunt *gelidaeque pruinae* 705
 gramineis inimicae agris **ventique nivesque**
 atque boum vanos **grando** eversura labores.
 (*Alfonsus* 1.693-707)

Nix venti grandio *gelidaeque pruinae* 529
 [...] 537
 Subter item ut supera **ventosis** undique plenam
 speluncis multosque LACUS multasque lacunas
 in gremio gerere et rupis deruptaque saxa;
 multaque sub tergo terrai FLUMINA tecta
 [...] 544
 Terra superne tremit magnis **concussa ruinis**
 subter ubi ingentis speluncas surruit aetas;
quippe cadunt toti montes magnoque repente
concussu late dissipant inde tremores
 [...] 557
 Praeterea **ventus** cum per loca subcava terrae
 collectus parte ex una procumbit et urget
 [...] 580
Ventus ubi atque animae subito vis maxima quaedam
 aut extrinsecus aut ipsa tellure coorta
 in loca se cava terrai coniecit ibique
 speluncas inter magnas fremit ante tumultu.
 (*Lucr.* 6.529, 537-540, 544-547, 557-558, 578-581)

Provisorie conclusioni

Per il Mantovano Lucrezio non poteva essere lo stesso autore che in quegli anni influenzava Botticelli, che attraeva Machiavelli: egli non poteva entrare in quella «cattedrale verbale di oltre settemila versi», pieni, a detta di Aldo Manuzio, di *mendacia* e *deliramenta*: era già sintomo di intelligenza non voltarle le spalle e stare sulla soglia ad ammirarne la facciata²⁹. Per il filone di umanesimo cui il Mantovano apparteneva non si poteva certo condividere la visione del mondo di questo poeta epicureo (egli era degno di essere letto, ma *non quod vera scripserit et credenda nobis*)³⁰, ma il *De rerum natura* non andava neanche rifiutato *in toto*, perché Lucrezio, oltre a insegnare, come filosofo naturale, i meccanismi di funzionamento del cosmo, insegnava, come poeta, a verseggiare *eleganter et docte*³¹, e incoraggiava chi lo leggeva ad estendere la lingua latina qualora essa non si fosse più dimostrata in grado di

²⁹ Riprendo la bella metafora usata da Dionigi 2018, 67.

³⁰ Sono le parole (che cito da Prosperi 2004, 105) con le quali Aldo Manuzio si cautela nella prima sua edizione del *De rerum natura* (1500).

³¹ *Ibidem*.

adattarsi alle *res*. Un insegnamento prezioso, soprattutto quest'ultimo, per chi, come il nostro Mantovano, faceva parte della schiera di umanisti più sperimentali e meno *libripeti*.

BIBLIOGRAFIA

- Barra G. (1974) *La traduzione di alcuni termini filosofici in Lucrezio*, «Vichiana» 3, 24-39.
- Brown A. (2013) *Machiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, Roma.
- Canova A. (ed.) (2018 [ma 2019]) *Il carmelitano Battista Spagnoli, 'Virgilio cristiano' per l'Europa dell'Umanesimo. Convegno di studi 10 febbraio 2018*, in «Atti e Memoria dell'Accademia Nazionale Virgiliana di Scienze Lettere e Arti» 86, 77-232.
- Citti F. (2008) Pierio recubans Lucretius antro. *Note alla fortuna umanistica di Lucrezio*, in M. Beretta – F. Citti (edd.) *Lucrezio, la natura e la scienza*, Firenze, 97-139.
- Coccia E. (1960) *Le edizioni delle opere del Mantovano*, Roma.
- De Capua 2018 [ma 2019] *Battista Spagnoli e la rifondazione dell'Umanesimo*, in Canova (ed.) 2018, 79-99.
- Dionigi I. (2005³) *Lucrezio. Le parole e le cose*, Bologna (1988¹).
- (2018) *Quando la vita ti viene a trovare: Lucrezio, Seneca e noi*, Bari-Roma.
- Girardello R. (1974) *Vita e testi inediti del beato Battista Spagnoli*, «Carmelus» 21, 36-98.
- Marrone D. (2000) *L'Apologeticon di Battista Spagnoli*, «Atti e Memorie dell'Accademia Virgiliana di Scienze Lettere e Arti» n.s. 68, 19-155.
- (2012) *Battista Spagnoli, Alfonsus*, studio sul poema con edizione critica, traduzione e commento del primo libro, Verona.
- Mustard P.M. (1911) *The eclogues of Baptista Mantuanus*, edited with introduction and notes, Baltimore.
- Piepho L. (2001) *Holofernes' Mantuan. Italian Humanism in Early Modern England*, New York.
- Prosperi V. (2004) *Di soavi licor gli orli del vaso. La fortuna di Lucrezio dall'Umanesimo alla Controriforma*, Torino.
- Severi A. (2010) *Battista Spagnoli Mantovano, Adolescentia*, studio, edizione e traduzione, Bologna
- (2018) *Spagnoli (Spagnuoli), Battista, detto Battista Mantovano, Battista Carmelita*, in *Dizionario biografico degli italiani* 93, 475-478.
- Spagnoli B. (1502) *Opera omnia*, Bononiae.
- (1516) *Opera*, Lugduni.
- (1518) *Fastorum libri duodecim*, Argentorati.
- (1550) *Bucolica seu Adolescentia in decem aeglogas divisa, ab Iodoco Badio Ascensio familiariter exposita*, Parisiis.
- Trümpy H. (1979) *Die Fasti des Baptista Mantuanus von 1516 als Volkskundliche Quelle*, Nieuwkoop.

MARINELLA TARTARI CHERSONI

LA 'LEZIONE' DI LUCREZIO

I. Questo mio intervento è diviso in due sezioni che mirano ad esplorare alcune delle numerose tracce lasciate dal pensiero e dalla parola di Lucrezio nella letteratura del Novecento, italiano ed europeo. In particolare, intendo partire, almeno per la prima, dal Colloquio lucreziano intitolato *L'atomo e la parola*, svoltosi a Bologna nell'ormai lontano 26 gennaio 1989 e raccolto nei «Quaderni della Biblioteca di Discipline umanistiche (3)»¹. I contributi che vi compaiono si accostano all'ideologia e alla poesia lucreziana da punti di vista diversi, eppur convergenti, e fanno tutti riferimento al libro scritto da Ivano Dionigi per l'editore Pàtron, intitolato *Lucrezio. Le parole e le cose*².

Ora, in quest'ambito, mi interessa particolarmente partire dall'accento che sia Alfonso Traina, nell'*Introduzione* (p. 12)³, che Ezio Raimondi, in *La grammatica del cosmo* (pp. 85 ss.)⁴, fanno ad alcune interessanti osservazioni che compaiono nelle *Lezioni americane* di Calvino, uscite postume, nel 1988, presso la Garzanti di Milano⁵, che segnalano tutte come nell'«antico», anzi in quell'«antico», ci siano state aperture stupefacenti verso ideologie e tecniche compositive straordinariamente moderne.

Il libro terzo dell'opera lucreziana, certamente uno dei più complessi per il contenuto, e forse anche per lo stile, parla della natura dell'*anima* e dell'*animus* (o *mens* che dir si voglia), e specifica che, anche quando *corpora pauca caloris* (v. 121), segno dell'*anima*, sono fuggiti fuori attraverso la bocca, prefigurando la morte fisica, questa però non è immediata e definitiva perché, «anche avulsa gran parte / del corpo, spesso tuttavia la vita indugia nelle nostre membra»⁶: *Nunc animam quoque ut in membris cognoscere possis / esse neque harmonia corpus sentire solere, / principio fit uti detracto corpore multo / saepe tamen nobis in membris vita moretur* (vv. 117-120). Non è dunque per l'effetto di un'*harmonia* che integra i due elementi primari di *anima* e di *animus*, che il *corpus* può *sentire*: ([...] L'«armonia» va

¹ Traina (ed.) 1990.

² Dionigi 1988.

³ Traina 1990.

⁴ Raimondi 1990.

⁵ Ristampate in Barengi 1995, I, 627-753.

⁶ La traduzione è di Luca Canali: cf. Dionigi 1990, 255.

lasciata ai musicisti. Quel che conta è il *consilium, quod nos animum mentemque vocamus*). Così Lucrezio (v. 139).

Molti punti del testo, dunque, presentano *in primis* ardui concetti filosofici dovuti alla natura didascalica della materia, ma poi l'autore è in grado di declinarli in modi diversi, magari ricorrendo agli *exempla*, con quella straordinaria leggerezza⁷ di tono e forte icasticità d'immagine, che era piaciuta a Calvino. Il poeta fa sempre da supporto al filosofo, usando anche forme che prefigurano il moderno espressionismo e che hanno in loro una straordinaria forza eidetica. Ma, come ha ben sottolineato Gian Biagio Conte, il 'filo' ideale che unisce un autore a chi lo precede, creando un 'sistema' attraverso la memoria⁸, vede in Lucrezio, in certo qual modo, il *restitutor* di Empedocle, che aveva l'arte «di dare al fisico gli occhi del poeta» e di produrre una scrittura «che procede per pulsazioni e intermittenze», per cui «alla sistole del concetto segue la diastole dell'esempio»⁹.

Veniamo ora ad un punto particolare del testo lucreziano che vogliamo esaminare perché crediamo che abbia colpito a fondo Calvino, un autore che amava rappresentare la realtà attraverso una lente ironica e straniata, mischiando reale e fantastico. In alcuni versi lucreziani starebbe addirittura, a parer nostro, l'idea, e anzi il fulcro, della creazione del *Visconte dimezzato* (1951), uno dei racconti, romanzi o apologie che dir si voglia, del trittico *I nostri antenati*.

Seguiamo dunque quello che si è detto essere il normale *iter* compositivo di Lucrezio. Ai vv. 624-626 troviamo una premessa concettuale:

Praeterea si immortalis natura animaist
et sentire potest secreta a corpore nostro,
quinque, ut opinor, eam faciundum est sensibus auctam:

Inoltre se la natura dell'anima è immortale ed è in grado
di sentire anche disgiunta dal nostro corpo,
bisogna ritenerla dotata, io credo, dei cinque sensi.

E, successivamente, ai vv. 634-639:

Et quoniam toto sentimus corpore inesse
vitale sensum et totum esse animale videmus,
si subito **medium** celeri praeciderit ictu
vis aliqua ut sorsum partem **secernat** utramque,
dispartita procul dubio quoque vis animal
et **discissa** simul cum corpore **dissicietur**.

E poiché avvertiamo in tutto il corpo la presenza
del senso vitale, ed esso è del tutto animato,
se d'un tratto lo **fenda a metà** con un fulmineo colpo una forza,
così da separarne di netto entrambe le parti,
senza alcun dubbio scissa e **dimezzata** anche la sostanza dell'anima
sarà **separata in due** tronchi insieme con il corpo¹⁰.

⁷ *Leggerezza* è appunto il titolo della prima lezione americana di Calvino (Barenghi 1995, vol. I, 631-655), dove si afferma che in Lucrezio (come in Ovidio) «la leggerezza è qualcosa che si crea nella scrittura, con i mezzi linguistici che sono quelli del poeta, indipendentemente dalla dottrina del filosofo che il poeta dichiara di voler seguire» (Barenghi 1995, 638): cf. Nicoli 2020.

⁸ Cf. Conte 2012.

⁹ Cf. Conte, in Dionigi 1990, 24 e *passim*.

¹⁰ Le traduzioni sono, come sempre, di Luca Canali.

In entrambi i passi, ma in particolare nel secondo, come vediamo, prevale l'immagine della 'separazione a metà'. E dirà Calvino, in una nota del 1960 al ciclo degli *Antenati*: «All'origine di ogni storia che ho scritto c'è un'immagine che mi gira per la testa, nata chissà come e che mi porto dietro magari per anni»¹¹. E, a proposito del *Visconte*, aggiungerà: «quel che mi interessava [era] [...] il dimidiamento»¹², con la perdita dell'antica armonia¹³.

Ed ecco l'*exemplum* che, come di consueto, segue il concetto.

L'attacco riprende un registro epico: *memorant* [...] (v. 642): «Si narra [...]». Segue la descrizione iperrealistica di un campo di battaglia in cui i carri falcati recidono gli arti dei combattenti (vv. 643 ss.):

con tanta rapidità [...]

che si vede tremare in terra ciò che è caduto reciso dalle membra

mentre tuttavia la mente e la forza dell'uomo

per la rapidità della ferita neanche avvertono il dolore,

e insieme perché la mente è assorta nella foga della battaglia:

con il resto del corpo ricerca la lotta e i massacri,

e spesso non si avvede della mano sinistra perduta [...].

Il racconto prosegue con la narrazione di particolari che raggiungono toni di forte espressionismo, nella descrizione, e.g., di chi cerca di sollevarsi sulla gamba perduta ([...] *alius conatur adempto surgere crure*, v. 652), oppure in quella del piede morente «che agita le dita» ([...] *digitos agitat propter moribundus humi pes*, v. 653), o quella di una «testa recisa dal tronco caldo e vivente [che] conserva in terra un volto vivo e occhi aperti» (*Et caput abscisum*¹⁴ *calido viventemque trunco / servat humi vultum vitalem oculosque patentis*, vv. 654-655). Si tratta, comunque, di una violenta scissione delle parti del corpo. La conclusione della narrazione riprende, in una specie di *Ringkomposition*, il concetto iniziale del dimidiamento (uso volutamente il termine di Calvino): *Ergo divisast ea [anima] quae fuit una simul cum / corpore* [...], vv. 667 s.

Ora, anche nella parte iniziale dell'opera di Calvino, troviamo la descrizione di un campo di battaglia, con le membra sparse di caduti, in special modo le dita, che sembrano poste a terra come per indicare la strada ai vivi¹⁵. Infine, lo sguardo dell'autore si sposta sul protagonista, Medardo di Terralba, colpito in pieno petto da una cannonata turca, e insiste sul 'dimidiamento' che ne è conseguito, con la ripetizione ossessiva di immagini e di termini che scandiscono l'idea della divaricazione:

Del capo restavano un occhio, un orecchio, una guancia, **mezzo** naso, **mezza** bocca, **mezzo** mento e **mezza** fronte: dall'altra **metà** del capo c'era più solo una pappetta. A farla breve, se n'era salvato solo **metà**, la parte destra, che peraltro era perfettamente conservata [...]. Però, «l'indomani [...] apersero l'unico occhio, la **mezza** bocca, dilatò la narice e respirò [...]. Adesso era vivo e **dimezzato**¹⁶.

L'autore aveva detto: «Da un po' di tempo pensavo a un uomo tagliato in due per lungo, e

¹¹ Barenghi – Falcetto 2001, 1210: la *Nota*, stampata inizialmente come *Prefazione a I nostri antenati*, dall'edizione del 1967⁸ è collocata in fondo al volume, con il titolo di *Postfazione*, cf. Barenghi – Falcetto 2001, 1208-1219 e 1391.

¹² Barenghi – Falcetto 2001, 1211.

¹³ E, per il concetto di 'armonia', vd. i sovracitati vv. 117-120, e, *supra*, v. 100.

¹⁴ Dionigi 1997, 18 sottolinea una probabile ripresa dell'immagine in *Hor. sat.* 2.3.303.

¹⁵ Cf. Barenghi – Falcetto 2001, 369.

¹⁶ Barenghi – Falcetto 2001, 375.

che ognuna delle due parti andava per conto suo»¹⁷. Possiamo allora pensare che alla realizzazione di questa sua immaginifica creazione abbia contribuito la ‘concettosa leggerezza’ (ci si perdoni l’ossimoro) del nostro (e del suo) Lucrezio?

2. Com’è noto, il cosiddetto esistenzialismo ateo trova come suoi massimi rappresentanti nel XX secolo Jean Paul Sartre e Albert Camus. Noi faremo qui riferimento soprattutto a Sartre e, in particolare, all’atto unico *Huis clos*, scritto nell’autunno del ’43, subito dopo la pubblicazione di *L’essere e il nulla*¹⁸. Perché Sartre? Perché è proprio in Lucrezio che è stato indicato, da un punto di vista storico, l’origine dell’esistenzialismo ateo.

Restando al terzo libro lucreziano, vediamo che vi si fa più volte riferimento agli *Acherusia templa*, i foscoliani «templi Acheronteï», espressione quant’altre mai ‘parlante’, perché accosta al toponimo ‘infernale’ il sostantivo *templa*, che recupera il suo valore etimologico-sacrale di ‘luoghi circoscritti’, chiusi, pressoché inviolabili, e comunque legati ad un ‘giudizio’ divino, qualunque esso sia. Ora, il titolo della *pièce* sartriana, che viene normalmente tradotto con *Porte chiuse* (ma che inizialmente si chiamava *Les Autres*), e che ci presenta a sua volta un Inferno, ricalca in qualche modo l’espressione latina, perché la parola ‘chiuse’ rimanda a *templa*, e in francese il termine *huis* ha propriamente il valore giuridico di un ‘processo’, di un ‘giudizio’ che si tiene ‘a porte chiuse’, e al quale non ci si può sottrarre. Siamo dunque nello stesso ambito semantico¹⁹.

Nel libro lucreziano da noi esaminato, l’espressione compare innanzitutto al v. 25, dove se ne nega l’esistenza ([...] *nusquam apparent Acherusia templa*), e al v. 36, dove si ribadisce che dunque non se ne deve avere paura (*metus ille foras praeceps Acheruntis agendus*). La mera ‘esistenza’ riguarda esclusivamente l’individuo, ne è il suo momento primo, coincidente con la nascita, e deve essere sublimata nella costruzione di un’‘essenza’ (le *res*), che ne qualifica la volontà e le scelte *in vita* (v. 58). Nel corso della vita gli occhi, e lo specchio che essi rappresentano per noi stessi e per gli altri, appunto ‘*les autres*’ (un *topos* tipico di quasi tutta la lirica e la prosa posteriore e che, per quel che ci riguarda, ricorre quasi ossessivamente nella *pièce* sartriana), possono vedere come attraverso porte disserrate, *foribus reclusis* (v. 360), anche se affermarlo può sembrare arduo (v. 361). Ma, in questa parte dell’opera lucreziana, i temi sono tanti, e intriganti. A un altro momento. Torniamo ora a parlare degli Inferi, da cui abbiamo preso l’avvio, e concludiamo.

C’è una legge che vuole che le cose si rinnovino l’una dall’altra (v. 965): «né alcuno scende giammai» *in barathrum nec Tartara* [...] *atra* (v. 966).

Il libro terzo si è aperto con la negazione dell’Inferno, e dunque, in omaggio a una struttura circolare, con la negazione articolata dell’Inferno si chiuderà ai vv. 978 ss. In questo lungo (e celebre passo) si è visto il primo catalogo dei dannati comparsa nella letteratura latina²⁰. Vi si parla di ‘Tantalo infelice’ (vv. 980 s.)²¹ e di altri celebri personaggi mitologici che patiscono

¹⁷ Nota dell’autore, in Barenghi – Falchetto 2001, 1210.

¹⁸ Cf. Bo 1958.

¹⁹ Per *La porta chiusa* rimando alla traduzione di Lanza – Bontempelli 1960. Di ‘luoghi chiusi’, seppur in accezione diversa, ma pur sempre claustrofobica, parla Lucrezio anche in altri passi: cf. il *conclusus locus* di 4.362, riecheggiato poi, con un’angolazione del tutto differente, in *Hor. sat.* 1.4.76. Il parallelo, insieme ad altri, è segnalato da Dionigi 1997, 17.

²⁰ Rimandiamo a Dionigi 1998 e anche a Marullo 2017.

²¹ E ricordiamo, per converso, il «Sisifo felice» di A. Camus («Bisogna immaginare Sisifo felice» nel trascinare il suo masso, come dimostrazione dell’assurdità dell’esistenza), a chiusura del saggio *Il mito di Sisifo* del 1942: cf. Grenier 1988, 319). Inoltre, la citazione, con modifica, *Lazzaro felice*, nel film di Alice Rohrwacher, Cannes 2018.

pene terribili ed eterne, come Tizio e Sisifo, dopo l'affermazione categorica che, in realtà, i tormenti [...] *in vita sunt omnia nobis* (v. 979) e che [...] *Tityos nobis hic est* (v. 992), così come *Sisyphus in vita quoque nobis ante oculos est* (v. 995). Non esistono Cerbero, non esistono le Furie, non esistono le frustate, i carnefici, le violenze, la pece, le lamine, le torce (vv. 1011 ss.); non esiste il Tartaro che erutta orribili vampe, *sed metus in vita poenarum pro male factis* (v. 1014). In conclusione, *Hic Acherusia fit stultorum denique vita* (v. 1023): «**Qui** sulla terra s'avvera per gli stolti la vita dell'Inferno»²². Così anche Garcin, il protagonista dell'opera sartriana, affermerà alla fine del lungo atto: «il solfo, il rogo, la graticola [...] buffonate! Nessun bisogno di graticole; l'inferno, sono gli Altri»²³ (e quindi anche noi stessi, che ci vediamo attraverso i nostri occhi e quelli degli altri che ci guardano), e «Tu non sei niente altro che la tua vita»²⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Barenghi M. (1995) Italo Calvino, *Saggi 1945-1985*, 2 voll., Milano.
- Barenghi M. – Falchetto B. (2001) Italo Calvino, *Romanzi e racconti*, edizione diretta da C. Milanini, vol. I, Milano.
- Bo G. (1958) Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, Milano.
- Conte G.B. (2012) *Memoria dei poeti e sistema letterario. Catullo, Virgilio, Ovidio, Lucano*, Palermo (Torino 1974¹, 1985²).
- Dionigi I. (1988) *Lucrezio. Le parole e le cose*, Bologna (1992², 2005³).
- (1990) Tito Lucrezio Caro, *La natura delle cose*, introduzione di G.B. Conte, traduzione di L. Canali, Milano.
- (1997) *Lucrezio*, in *Orazio. Enciclopedia oraziana*, vol. II, Roma, 15-22.
- (1998) *L'Inferno è qui. Un esempio di lettura lucreziana (De rerum natura 3, 978-1023)*, in S. Rocca (ed.) *Latina Didaxis XII*, Genova, 19-34.
- Grenier R. (1988) Albert Camus, *Opere. Racconti, romanzi, saggi*, apparati di M.T. Giaveri e R. Grenier, Milano.
- Lanza G. – Bontempelli M. (1960) Jean-Paul Sartre, *Le mosche. Porta chiusa*, Firenze.
- Marullo A. (2017) *I dannati di Teseo: cataloghi infernali a confronto (per una lettura di Sen. Phaed. 1229-1237; Sen. H.F. 750-759)*, «Pan» 6, 87-99.
- Nicoli E. (2020) *Italo Calvino e Lucrezio: dalla fase combinatoria alle lezioni americane*, in F. Citti – D. Pellacani (edd.) *Ragione e furore. Lucrezio nell'Italia contemporanea*, Bologna, 195-212.
- Raimondi E. (1990) *La grammatica del cosmo*, in Traina (ed.) 1990, 93-100.
- Traina A. (ed.) (1990) *Lucrezio. L'atomo e la parola. Colloquio lucreziano. Bologna 26 gennaio 1989*, Bologna.
- (1990) *Introduzione* a Traina (ed.) 1990, 9-13.

²² Anche Calvino dirà (cito da Barenghi – Falchetto 2001, II, 497-498): «L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione ed apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è l'inferno, e farlo durare, e dargli spazio».

²³ Lanza – Bontempelli 1960, 238.

²⁴ Lanza – Bontempelli 1960, 235.

MARINA TIMOTEO

NELLA NATURA DELLE COSE IL TEMPO DEL DIRITTO MUTO

Prima che il potere si concentrasse nei re, prima che questi iniziassero a fondare città e dividere campi e bestiame¹, prima che il sangue inondasse gli Stati, precipitando le cose al peggio, al grande disordine, disordine domato solo da leggi, da magistrature, da un rigoroso diritto, prima che diritto e pena si associassero ineluttabilmente², c'è stato un tempo originario in cui, ci dice Lucrezio, l'uomo non si sapeva servire di leggi o costumanze³.

Cos'era dunque questo mondo originario, questo tempo in cui nessuna delle forme che l'uomo civile ha assegnato al diritto – la legge, le magistrature, le consuetudini – era conosciuta?

Era questo un tempo senza diritto?

Le parole del Poeta tracciano linee di confine sottili: ci vogliono davvero dire che la legge, le magistrature, l'ordine (ri)costituito sono i soli a potersi fregiare della qualificazione del "giuridico"?

Per chi vive il diritto nella dimensione della comparazione questa indistinzione di confini non è un mistero.

Il diritto non è, e non potrebbe mai essere per sua natura, solo quello delle forme, dei comandi, delle sanzioni. Esso è un universo che non appartiene al mondo dei segni sensibili, è un'espressione latente dell'uomo, ivi compresso dell'uomo «privo di linguaggio articolato»⁴. Il fenomeno giuridico è legato alla ripetizione (anche) inconsapevole, regna nel mondo dell'effettività, laddove non sono la validità, la rispondenza a un modello, l'ottemperanza ciò che conta, ma quello che realmente è.

C'è un diritto muto, che non solo non è verbalizzato, ma non è neppure pensato.

È il diritto dei crittotipi⁵, quello che poniamo in atto quando pratichiamo regole giuridiche in modo non pienamente consapevole, seguendo degli automatismi di ripetizione o imitazione.

¹ Lucr. 5.1105, 1110.

² Lucr. 5.1140, 1145, 1150.

³ Lucr. 5.955.

⁴ Sacco 2015, 9.

⁵ Caterina 2012, 85-97, ove vd. pure il riferimento all'esempio citato *infra* nel testo, in relazione all'art. 2043 del Codice civile.

E questo riguarda l'uomo primitivo, ma riguarda anche noi. Anche laddove ci sono regole formali verbalizzate, il diritto applicato è spesso in larga parte non verbalizzato. Molte persone non hanno mai letto l'art. 2043 del codice civile italiano, la grande clausola generale che governa la materia della responsabilità civile: «Qualunque fatto doloso o colposo, che cagiona ad altri un danno ingiusto, obbliga colui che ha commesso il fatto a risarcire danno». L'art. 2043 lo conoscono solo i giuristi. Eppure si tratta di una regola intuita ed applicata nella vita quotidiana, e con un ragionevole grado di precisione.

Per i giuristi occidentali, cresciuti all'ombra della tradizione romanistica, è stato ed è difficile apprendere questa lezione. Grandi maestri ci si sono dedicati e ci hanno indicato la via per squarciare il velo delle apparenti certezze della modernità giuridica che l'Illuminismo e la Rivoluzione francese ci hanno consegnato. Questa modernità si esprimeva in uno Stato Legislatore che assorbiva in sé tutto il "giuridico"⁶. Le premesse, risalenti al Seicento, erano paradossalmente quelle di uno Stato di natura, ma colto in una dimensione storica e astratta:

Lo stato primigenio di natura – in cui circolano individui, ciascuno libero e indipendente dall'altro, ciascuno munito da una benevola divinità di diritti fondamentali, tutti uguali ma tutti connotati da un egocentrico istinto di conservazione – non è un mondo storico perché appartiene a una metastoria che non è mai esistita. Questa metastoricità che si traduce in una assoluta astrattezza si trasferisce nelle visioni illuministiche, magari condite da un esasperato individualismo. È da qui che nasce il culto per l'astratto – estraneo, sia all'antico diritto romano, sia al diritto medievale – che ha la sua immancabile conseguenza nel tentativo di fissare una sorta di geometria giuridica chiamata ad irretire ad ogni costo i fatti economici e sociali. In questa concezione il fatto, l'empiria del quotidiano, non può incidere sul diritto, salvo che non se ne impossessi l'onnipotente nomoteta. È al legislatore, al Principe, che è affidato questo compito. È lui, idealizzato come un modello di uomo e superiore alle comuni passioni, che è in grado, secondo l'ottimismo illuministico, di cernere nel caos fattuale e di individuare quei fatti, che, trapiantati e rivestiti formalmente e tecnicamente, possono diventare senza danno diritto⁷.

Quando comparatisti e storici del diritto hanno aperto lo sguardo dei giuristi verso il reale, superando la stretta prospettiva delle norme (solo) scritte, rivedendo la visione astratta delle regole giuridiche come mondo isolato dal contesto e dai processi soggettivi della percezione, della interpretazione, della rappresentazione, smentendo l'idea del diritto come fenomeno necessariamente coerente, abbiamo potuto conoscere il diritto nella sua dimensione reale.

Nel reale il diritto non scritto è importantissimo, la possibilità di dissociazione fra *law in the books* e *law in action*, fra regole scritte di carattere autoritativo e controregole fattuali, è continua, nel reale il filtro dell'interpretazione è un fatto fisiologico, essendo acclarato che il significato oggettivo e unico non esiste.

Nel reale il diritto è tale perché è effettivo. È diritto muto. Che non è solo quello dei nostri antichi, antichissimi progenitori. Da sempre atti di autonomia come l'Occupazione, sono muti e anche il campo del diritto civile moderno e contemporaneo ove, non solo sulla scia francese ma, soprattutto, per l'influenza tedesca la tendenza alla concettualizzazione è massima, l'atto muto continua a dominare la scena. Basti una parola per tutte: "Possesso", figura centralissima delle vicende appropriative che dominano la storia dei rapporti giuridici fra Uomo e Beni⁸.

Se il diritto muto esiste da quando esiste l'uomo (ma non dimentichiamo chi parla di etologia giuridica)⁹, esso non ha mai cessato di esistere.

⁶ Grossi, 2014, 926.

⁷ Timoteo 2020, 41.

⁸ Sacco 2015, 123.

⁹ Lorini 2017, 77-105.

Il diritto muto è scritto nella natura delle cose, è diritto naturale, non nel senso astratto e metastorico del giusnaturalismo seicentesco. È diritto del passato, del presente, del futuro, appartiene alla precomprensione e attinge a un insieme aperto di fonti: le esperienze di altri ordinamenti, anche lontanissimi e diversissimi dal nostro, le aspirazioni a un diritto diverso, gli insegnamenti interiorizzati, i tracciati culturali, i messaggi dell'inconscio collettivo, il lavoro dei neuroni specchio, l'empatia e l'innescarsi di meccanismi di imitazione.

Anche la sfera del giuridico ha, così, finalmente conquistato il suo diritto di vivere nella Natura delle Cose.

BIBLIOGRAFIA

- Caterina R. (2012) *Il crittotipo, muto e inattuato*, in L. Antonioli – G.A. Benacchio – R. Toniatti (edd.) *Le nuove frontiere della comparazione*, Trento, 85-97.
- Grossi P. (2014) *Sulla odierna incertezza del diritto*, «Giustizia Civile» 4, 921-955.
- Lorini G. (2017) *Il comportamenti nomico degli animali non-umani. Verso un'etologia della normatività*, «Sociologia del diritto» 44/3, 77-105.
- Sacco R. (2015) *Il diritto muto*, Bologna.
- Timoteo T. (2020) *Grammatiche del diritto. In dialogo con Paolo Grossi*, Bologna.

CARLO VAROTTI

ANTONIO BRUCIOLI: NEL GIARDINO,
TRA MACHIAVELLI, LUCREZIO E SENECA

L'importanza di Antonio Brucioli (1487-1566) non è certo sfuggita agli studiosi. Figura soprattutto legata alla diffusione in Italia della Riforma (e non a caso è del valdese Giorgio Spini la sola monografia a lui dedicata)¹, Brucioli fu volgarizzatore della Bibbia (le sue edizioni del testo sacro ebbero vasta risonanza negli ambienti evangelici italiani e della diaspora post-tridentina), e autore di controversi commenti del Vecchio e Nuovo Testamento. Meno importante forse, ma non meno quantitativamente rilevante, fu la sua poderosa attività di traduttore di testi classici, sia greci (Aristotele) che latini (Cicerone e Plinio il Vecchio); nonché l'opera di divulgatore di temi filosofici, come autore di *Dialogi*, riuniti in distinte raccolte (dialoghi di filosofia morale; di filosofia naturale e di filosofia metafisica), usciti in una quindicina tra edizioni e ristampe, tra il 1526 e il 1545². Per gli studiosi di letteratura italiana Brucioli gode tuttavia di una luce che è, principalmente, di riflesso: come testimone della prima fortuna delle opere di Machiavelli³, delle quali egli inoppugnabilmente fu lettore attento, come testimoniano i *Dialogi della morale filosofia* (ma nella prima edizione semplicemente: *Dialogi*) usciti in tre edizioni veneziane, rispettivamente del 1526 (presso Gregorio de' Gregori), del 1537-38 (presso Bartolomeo Zanetti) e del 1544-1545 (di cui fu editore lo stesso autore, associato nell'impresa con il fratello Alessandro).

Nell'edizione del 1526 dei *Dialogi* – stampata dunque cinque anni prima della *princeps* dei *Discorsi* e sei anni prima di quella del *Principe* – Brucioli mostra di conoscere bene non solo l'*Arte della guerra* (data del resto alle stampe nel 1521: unico dei trattati machiavelliani usciti vivente l'autore), ma anche, appunto, il *Principe*, a conferma del fatto che il trattatello ebbe una certa diffusione manoscritta. Che invece Brucioli non avesse nel 1526 accesso diretto al testo manoscritto dei *Discorsi* è stato ben dimostrato recentemente da Bausi, che ha indicato come le numerose citazioni letterali dei *Discorsi* presenti nel più importante ed esteso dei *Dialogi* brucioliani (quello *Della repubblica*), compaiono solo nell'edizione del

¹ Cf. Spini 1940; su Brucioli e la Riforma rimandiamo agli interventi contenuti in Boillet (ed.) 2008.

² Per le notizie sulla vita del Brucioli si veda la voce a lui dedicata da Lear 1972, nonché le puntualizzazioni di Landi 1982, nell'edizione da lui curata dei *Dialogi*.

³ Sulla questione sono intervenuti autorevolissimi studiosi, a partire da Procacci 1965 e, con significativi ampliamenti, 1995; Dionisotti 1980; vd. da ultimo, le attente puntualizzazioni di Bausi 2015.

1537, quando erano ormai disponibili almeno sei edizioni del capolavoro machiavelliano. Ma attenzione: è pur vero che nell'edizione del 1526 non compaiono quelle citazioni letterali e vere e proprie trasposizioni di brani dei *Discorsi* che sono rinvenibili nell'edizione del 1537, ma nell'edizione del 1526 sono tutt'altro che assenti echi e temi riconducibili (se pure in forma più generica) alle teorie esposte da Machiavelli nei *Discorsi*. Difficile non pensare che la riflessione sulle riforme dei Gracchi, che, colpendo consolidati interessi proprietari, innestarono un conflitto politico-sociale incontrollabile, che fu l'inizio della rovina di Roma, di cui Brucioli parla nel dialogo ricordato⁴, non siano ispirate al cap. 37° del primo libro dei *Discorsi* (*Quali scandoli partorì in Roma la legge agraria* [...]), che proprio nel passaggio della contesa tra Popolo e Grandi dalla sfera del politico a quella della *equalità* economica vedeva la ragione di quella degenerazione delle forme della lotta politica, che aprì la strada alla tirannide di Silla e poi di Cesare, «talché mai fu poi libera quella città» (Machiavelli, *Discorsi*, 1.37). Né le argomentazioni addotte da Brucioli a favore della magistratura straordinaria della dittatura⁵, sembrano estranee a quanto Machiavelli scrive in *Discorsi* 1.34 (*L'autorità dittatoria fece bene, e non danno, alla Repubblica romana*).

Tuttavia, a rendere interessante il tema del rapporto tra Antonio Brucioli e Niccolò Machiavelli, non è soltanto la ricerca di informazioni sulla primissima 'fortuna' delle opere machiavelliane, negli anni che precedettero la loro stampa, ma anche il fatto che la figura di Brucioli ci conduce all'ambiente e all'esperienza degli Orti oricellari, i cenacoli letterario-storico-filosofici tenuti nei giardini della famiglia Rucellai (che l'uomo politico, storico e antiquario Bernardo Rucellai [1448-1514] aveva fatto costruire sul finire del secolo), dove, come è noto, Machiavelli (ma non va dimenticata l'imponente figura del filosofo Francesco Cattani da Diacceto, allievo e continuatore del Ficino) trovò un appassionato uditorio in un gruppo di giovani rampolli dell'aristocrazia fiorentina. È in quell'ambiente che nacque un'opera geniale come i *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, non a caso dedicati a due giovani assidui partecipanti alle riunioni oricellari, il poeta Luigi Alamanni (1495-1556) e Zanobi Buondelmonti (1491-1527); e lì sono ambientati i dialoghi che compongono *L'arte della guerra*, in cui figurano interlocutori, oltre ai ricordati Buondelmonti e Alamanni, Cosimo Rucellai (1495-1519), nipote di Bernardo e animatore delle riunioni dopo la morte del nonno.

Che il Brucioli, cliente e protetto di Luigi Alamanni, abbia partecipato effettivamente alle riunioni degli Orti, ascoltando la viva voce del Segretario, è stato da qualcuno messo in dubbio⁶. Sembra tuttavia molto improbabile che alle riunioni non partecipasse un letterato così vicino a Luigi Alamanni e a Zanobi Buondelmonti, tanto da condividere con loro il destino dell'esilio, dopo la fallita congiura antimedicea del maggio 1522, che li vide tutti e tre scampare fortunatamente alla cattura e cercare rifugio tra Francia e Venezia. Né sembra lecito passare sotto silenzio la testimonianza di Benedetto Varchi, che dei partecipanti alle riunioni degli Orti fornisce nella sua *Vita di Francesco Cattani da Diacceto* una lista esaustiva, dove appunto il Brucioli è compreso⁷.

Questo spiegherebbe la peculiare attenzione che già nella prima edizione dei *Dialogi*,

⁴ «Quella cosa, che tentata da' Gracchi a Roma, durò tanti anni a muovere la plebe contro a grandi, o i grandi contro alla Plebe, tanto che se si potesse vederne il vero, buona parte della sua rovina, da questi ebbe l'origine», Brucioli 1526 (per Gregorio de' Gregori), c. 34v.

⁵ Brucioli 1526, c. 38v.

⁶ Così Pincin 1984, che mette in dubbio che Brucioli fosse uno dei frequentatori degli 'Orti', senza tuttavia motivare la propria opinione.

⁷ Parteciparono alle riunioni degli Orti, tra gli altri: «Filippo Strozzi, e Lorenzo suo fratello, Luigi Alamanni, Zanobi Buondelmonte, Iacopo da Diacceto, chiamato il Diaccetino, giovane litteratissimo e d'alto cuore, Antonio Brucioli», in Varchi 1858-1859, 818. Della partecipazione del Brucioli alle dotte riunioni il Varchi parla anche nella *Storia fiorentina*: (1857), 52.

quella del 1526, Brucioli dedica al Machiavelli, la cui presenza nel più importante dei *Dialogi*, quello *Della repubblica*, merita un'attenzione cui in questa sede possiamo soltanto accennare.

Nell'edizione del 1526 gli interlocutori hanno tutti nomi fittizi di derivazione greca, sostituiti, a partire dalla seconda edizione (1537) da personaggi reali contemporanei o del recentissimo passato. Così nel dialogo *Della repubblica*, ai Teofane, Falerio, Carmene, Cratippo e Teone della prima edizione, sono sostituiti nel 1537, Bernardo Salviati (1495-1568), il pesarese Gianiacopo Leonardi (1498-1562?), un celebre letterato come Giangiorgio Trissino e, infine, Niccolò Machiavelli. In questo mutato contesto i richiami machiavelliani (ma quelli letterali, non genericamente concettuali, sono tutti desunti dal *Principe*) presenti nell'edizione del 1526, diventano nel 1537 precise citazioni anche di passi tratti dai *Discorsi*; ma – e questo è il dato che più colpisce il lettore – le teorie machiavelliane sono puntualmente attribuite al Trissino, mentre a Machiavelli è riservato un ruolo piuttosto oscuro e anodino di comprimario.

Tralasciamo, in questa sede, per ragioni di spazio, ogni ipotesi più dettagliata di spiegazione della cosa; ma non possiamo non sottolinearne il carattere eclatante. Abbia o non abbia ascoltato direttamente le lezioni di Machiavelli presso gli Orti Oricellari, certo ora Brucioli aveva sotto gli occhi il testo dei *Discorsi*, tanto da parafrasarne (e in alcuni casi trascriverne *ad verbum*), intere parti. Attribuire quelle parole e idee al Trissino e non al loro legittimo proprietario non può dunque essere un fallo della memoria, ma – di necessità – un'operazione voluta e consapevole. Negli anni Trenta gli scritti del Segretario sono divenuti testi di successo commerciale (come dimostrano le molte edizioni), sui quali è ben lontana dal gravare qualsiasi forma di condanna (la storia 'nera' del Segretario comincerà solo alla fine del decennio successivo, con l'approvazione del primo *Index librorum prohibitorum*): una simile espropriazione di idee e parole non può che essere motivata da un'intenzione significativa: si tratti di personali risentimenti o della costruzione di una intenzionale strategia comunicativa.

Uno stato di fatto – sia detto per inciso – che suggerisce come Varchi (che di Brucioli fu amico, negli anni dell'esilio veneziano) non sbagliasse nell'indicarlo come partecipe alle riunioni degli Orti. Ad essere in gioco, insomma, non sarebbe l'eco di pensieri e riflessioni, più o meno vaghe e generiche; ma il rapporto del Brucioli con un preciso contesto: un rapporto diretto fatto di uomini e libri, di idee e suggestioni.

Ma è sul primo dialogo della raccolta che dobbiamo concentrare la nostra attenzione. Sono poche pagine, attraversate da echi lucreziani che non possono non rimandare proprio a Machiavelli e alle libere e vivacissime discussioni degli Orti oricellari, che accanto alla storia e alla politica, trattavano gli argomenti più vari (non senza sconfinamenti, con ogni probabilità, nell'area del paradosso, nell'alternanza tra l'alto, il burlesco e il beffardo)⁸. Quel primo dialogo reca una testimonianza significativa dell'interesse per Lucrezio negli ambienti degli Orti.

Nell'edizione del 1526 il primo dialogo figura con il titolo di *Dello stato dell'uomo*, che sarà mutato, nell'edizione del 1537-1538, in quello di *Della umana condizione*, sempre conservando la posizione incipitaria. Premettiamo che non troveremo in questo breve dialogo nulla di eclatante: lo spirito dell'originalità non ha mai soffiato sul Brucioli 'filosofo', che si fa umile raccoglitore di opinioni note. I suoi *Dialogi* del resto sembrano davvero rispondere a una esigenza divulgativo/commerciale, caratteristica della fiorente editoria veneziana cinquecentesca. Non si tratta di offrire al lettore un pensiero originale, ma di mettergli a disposizione un compendio, in cui le questioni tradizionali (i grandi temi filosofico-morali ai quali avevano

⁸ Come giustamente puntualizza Masi 2014.

dato risposta stoicismo ed epicureismo, l'Accademia o la tradizione aristotelica) sono resi disponibili, ma non senza un repertorio aggiornato di idee e motivi: il ricordato Machiavelli, ad esempio, ma anche Erasmo e Thomas More (ricorrendo nei *Dialogi* non pochi echi dell'*Institutio principis christiani* e di *Utopia*).

Nella prima edizione dei *Dialogi* (Venezia, 1526) il primo dialogo *Dello stato dell'uomo* occupa appena sette pagine (cc. 1r-4r) che compendiano alcune tesi radicali sull'infelicità esistenziale e 'naturale' dell'uomo. Teone e Filaglito, incontratisi per strada, ricordano la recentissima morte del fratello di un comune amico, vittima di un banale incidente. Di qui il passaggio della riflessione al tema più generale della condizione dell'uomo, la cui «fragilità» fisica lo rende così patentemente sfavorito dalla natura, rispetto ai doni che essa ha riservato agli altri animali; cosicché l'oggetto della disputa (facendosi Filaglito l'*advocatus* di quanti sono riprensori della natura) potrà richiamare quella dicotomia (resa celebre dall'introduzione del libro settimo della *Naturalis historia* di Plinio) della natura 'matrigna' piuttosto che 'madre', che attraversa buona parte del pensiero radicale e libertino della modernità europea, prima di approdare ai desolati e ben noti accenti leopardiani⁹. Se tra i due personaggi, Filaglito si propone di esporre le ragioni dei detrattori della condizione umana, è Teone il principale interlocutore, cui Brucioli affida le argomentazioni topiche della tradizione umanistica *de dignitate hominis*: l'ingegno che supplisce alla debolezza fisica; la nobiltà della ragione; la necessaria cooperazione tra gli uomini come fonte della civiltà stessa, etc. Tutti argomenti noti, naturalmente, e variamente articolati dalla tradizione umanistica sul tema, da Giannozzo Manetti (1452-1453) a Giovanni Pico (1486).

Anche se nel complesso la risposta di Brucioli non si allontana dalla tradizionale risposta sull'eccellenza dell'uomo, resta il fatto che il dialogo di apertura dell'edizione 1526 dei *Dialogi*, lascia qualcosa di irrisolto. E basterà cogliere una minima emergenza linguistica che ci riporta tuttavia a un clima e a una peculiare sensibilità culturale.

Che ad essere in gioco sia Epicuro/Lucrezio, da una parte, e la visione provvidenzialistica stoica, dall'altra, è evidente. Ma Teone non esita a esprimere un tono di risentito stupore di fronte alla posizione radicalmente eterodossa di chi nega l'evidenza dell'armoniosa e 'provvidenziale' perfezione del creato. Ed è naturalmente Epicuro e i suoi seguaci, il bersaglio della reprimenda:

io molto mi maraviglio della stultizia di que' Filosofi, che seguitando l'Epicuro, sono così audaci reprensori della natura, acciò che dimostrino senza alcuna provvidenzia essersi edificato e reggersi il mondo, adducendo la ragione dell'universo da gl'indivisibili e solidi corpi, da' fortuiti concorsi de' quali, volevano che tutte le cose nascessero e fussero nate¹⁰.

Il tono è quello di chi denuncia una forma di pura teratologia teoretica. Un pensiero che sembra porsi in realtà fuori del pensabile, affidando la costruzione dell'ordine alla sua radicale negazione, cioè al disordine del 'fortuito', all'imprevedibile, al casuale: quei «fortuiti concorsi» che, con corretto accenno alla fisica lucreziana, richiamano appunto le deviazioni (*clinamina*) delle traiettorie atomiche da cui deriverebbero gli aggregati dei corpi e le loro molteplici forme.

Ma si accennava poco sopra a una spia linguistica che fa capolino nel dialogo. Da quella dovremo partire. Alla requisitoria di Teone contro l'assurdità delle teorie epicureo-lucreziane, che affidano al caso il *cosmos*, al disordine la costruzione dell'ordine, Filaglito subito con-

⁹ (Parla Filaglito): «all'uomo per cagione del quale molti dicono la natura auere create tutte l'altre cose, so-prastanno troppo gravi infortuni, in modo che con grande e crudele mercede a quello attribuite sono: e talmente che conoscere non si puote se la natura ci sia stata migliore madre, che matrigna»: Brucioli 1526, c. 1r.

¹⁰ Brucioli 1526, cc. 2r-2v.

trobatte con un intervento che merita di essere letto integralmente, se non altro perché – nella tessitura incrociata di *topoi* ricorrenti, – prende corpo uno sguardo di dolente e virile compostezza, in cui immagini tradizionali (a cominciare da quella dell'uomo 'naufrago', su cui *infra*) vengono sillabate nei termini di una impietosa condizione esistenziale:

Egli nondimeno pare che non fuori d'ogni ragione fieno i ramarichi di quegli che dicono l'uomo nascere troppo più debole e fragile degli altri animali, i quali tosto che sono usciti del materno alvo sanno e possono reggersi, e subito essere atti a tollerare l'aere; e solamente perché vennero al mondo coperti di naturati coprimenti, e l'uomo pel contrario esser nudo, e inerme, e come da uno naufragio gittato nelle miserie di questa vita [...] e per questo hanno detto la natura non con giusta lance avere compartito al mondo le fatiche e i dilette fra l'uomo e gli altri animali, avendo con quegli tanto benignamente operato, e l'uomo in modo prodotto al mondo, che povero e infermo e bisognoso d'ogni aiuto, niente altro possa che dimostrare con singulti e con pianto la condizione della sua fragilità, e che molti mali gli restano a passare nella vita¹¹.

«Egli nondimeno pare...». Data l'insostenibilità teoretica della posizione epicurea, la replica di Filaglito (sia pure riconosciuto il suo ruolo di *advocatus diaboli*...) contrappone alla logica filosofica un dato crudamente esistenziale: il dolore contrassegna la condizione stessa dell'uomo. Ne marca simbolicamente la nascita stessa (il pianto con cui comincia la vita dell'uomo, di tutti gli uomini) e quel duro percorso di vita che nasce sempre 'dopo' il naufragio: e la nascita stessa è appunto il naufragio, l'essere sbalzato nudo e solo sulla spiaggia (espulso da quel mare che della pienezza della vita – l'immemore condizione prenatale? – è simbolo ancestrale e inattingibile).

Nondimeno; o *nondimanco*, nella variante – comunissima in quel tempo – preferita da Machiavelli. Il connettivo avversativo, che è quasi un marchio di fabbrica del Segretario, ricorre non a caso nelle pagine più scandalose del *Principe*¹², squadernando di fronte al lettore un universo di senso e di metodo, che al pensiero consolidato e indiscutibile nella sua apodittica evidenza contrappone l'esperienza diretta del mondo, con le sue contraddizioni deflagranti e con la consapevolezza desolata di cosa sia l'uomo e la sua imm modificabile natura,

Nell'edizione del 1526 la dimensione del primo dialogo della raccolta, come si è detto, è molto ridotta. Ripubblicando il dialogo nel 1537-1538, Brucioli (compiendo in realtà una tipica operazione di copia/incolla ben frequente nella pratica editoriale delle officine tipografiche veneziane) lo raddoppia, facendo confluire in esso il testo integrale del dialogo 25° dell'edizione 1526, *Della brevità della vita*, che nell'edizione del 1537 scompare. Testo senecano non solo nel titolo, ma che di fatto dell'operetta dell'antico filosofo propone un fedele riassunto.

Nell'edizione del 1537, il tema teoretico/morale sulla 'condizione' dell'uomo, viene così radicalmente mutato di segno. La meditazione sulla condizione umana viene completamente ricondotta, attraverso il Seneca del *De brevitate vitae*, a una matrice 'ortodossa' (stoico-cristiana, e in linea con il tema umanistico *de excellentia o de dignitate hominis*) che attribuisce all'insipienza umana – dunque a qualcosa che la ragione può risolvere – la debolezza fisica dell'uomo (nel caso particolare: la brevità della sua vita).

Nel 1526, ad aprire la raccolta dei *Dialogi morali* era invece un testo attraversato da sottili ambiguità, le cui conclusioni – senza pervenire a una vera sintesi – rimanevano sostan-

¹¹ Brucioli 1526, c. 2v.

¹² «Quanto sia laudabile in uno principe mantenere la fede e vivere con integrità e non con astuzia, ciascuno lo intende: non di manco si vede, per esperienza ne' nostri tempi» (*incipit* del cap. 18 del *Principe*), ma la stessa struttura argomentativa nell'*incipit* dei capp. 16 e 17 del trattato. Si ricordi che proprio *Nondimanco* è il titolo assegnato da Carlo Ginzburg al suo saggio su Machiavelli e Pascal (Milano, 2018).

zialmente aperte. In esso le argomentazioni tradizionali *de excellentia hominis* (che pure Teone compita con diligenza) apparivano quasi armi spuntate di fronte alla concreta ed evidente miseria esistenziale degli uomini: un destino radicale di miseria e di infelicità iscritto nella stessa condizione biologica dell'uomo.

Su questo sfondo tematico, nel dialogo *Della condizione dell'uomo* l'eco delle teorie lucreziane è ben evidente, con richiami ad aspetti specifici e peculiari delle teorie dell'antico poeta. Si è accennato sopra ai «fortuiti concorsi» dei «corpi [atomi]», che rimanda esplicitamente alle teorie fisiche del II libro del *De rerum natura*, e al ruolo del *clinamen* (2.216-250) con gli esiti antiprovidenzialistici che su queste basi fisiche Lucrezio ricava (2.167-183). E lucreziano è naturalmente il richiamo al neonato/naufrago, che ricorre in una delle tante potenti immagini del grande poeta latino (5.222-225):

tum porro puer, ut saevis proiectus ab undis
navita, nudus humi iacet, infans, indignus omni
vitali auxilio, cum primum in luminis oras
nixibus ex alvo matris natura profudit.

Ma l'interesse per Lucrezio rimanda proprio a Machiavelli e, conseguentemente, al circolo egli Orti. 'Riscoperto' da Poggio nel 1417, Lucrezio circolò sotto traccia nel corso del Quattrocento, trovando alla fine del secolo e all'inizio del Cinquecento proprio a Firenze un interesse vivace (tra Bartolomeo Scala e Marcello Virgilio Adriani, che probabilmente fece conoscere a Machiavelli, di cui sarà collega/superiore in Cancelleria, il poeta latino)¹³. Che Lucrezio, pur mai citato da Machiavelli, fosse testo da lui ben meditato, dice chiaramente un capitolo straordinario dei *Discorsi* come il quinto del II libro (sul tema dell'eternità del mondo), in cui proprio da Lucrezio (5.324-344) trae l'argomento della limitatezza della memoria storica dell'umanità a dimostrazione della non eternità del mondo. E basti appena accennare al manoscritto Vat. Rossiano 884, che contiene il *De rerum natura*, copiato dall'inconfondibile mano di Machiavelli (un Machiavelli non ancora Segretario, anche se probabilmente già uomo fatto)¹⁴.

Una lettura anche corriva dei *notabilia* (anch'essi in gran parte attribuibili alla mano di Machiavelli) del Rossiano 884, offre in verità meno ghiotta pietanza di quella che lo studioso si aspetterebbe. Delude a esempio l'assenza di note in corrispondenza del libro 5° (pure così vicino alla sensibilità storico-antropologica del Segretario). Pure non mancano note in cui l'eco del Machiavelli maturo e della sua peculiare visione del mondo trova una significativa anticipazione. È così per la traduzione riportata a margine dei vv. 80-82 del secondo libro del *De rerum natura* (c. 22r), in cui viene esplicitata la legge fisica del perenne movimento della materia. «Se pensi che i principi delle cose possano fermarsi [...] vaghi ben lontano dal vero», traduce a margine l'estensore, anticipando i tanti luoghi dei *Discorsi* in cui il tema del 'moto' perenne delle cose umane è la premessa in sé autoevidente di ogni riflessione¹⁵. Ma è soprattutto una nota succinta, posta a commento di tutta la sezione dei vv. 2.167-183 del *De rerum natura*, che colpisce: a riassumere la polemica lucreziana contro l'idea di provvidenza, Machiavelli annota a margine «*Nil fieri consilio*» (c. 23v), che pone la questione nei termini di una assolutezza radicale: nulla segue un ordine predeterminato e prestabilito. E sono appunto

¹³ Sulla fortuna fiorentina (e machiavelliana) di Lucrezio si vd. Brown 2013. Uno sguardo più generale su Lucrezio e la prima modernità europea in Greenblatt 2012.

¹⁴ Alison Brown (2013, 78) ipotizza che la trascrizione del codice vaticano risalga al 1497, cioè all'anno che precedette l'assunzione di Machiavelli (ventinovenne) alla Seconda cancelleria.

¹⁵ «Essendo le cose umane sempre in moto», *Discorsi* 1.2; «Ma sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che...», *Discorsi* 1.6.

i versi cui fa riferimento polemico l'antilucreziano Teone nel passo del dialogo di Brucioli sopra citato.

Dunque, concludendo. Il dialogo primo della raccolta è pubblicato a distanza di quattro anni dalla diaspora del gruppo degli Orti; quando nel maggio del 1522 la scoperta della congiura, maturata all'interno di quel gruppo di giovani intellettuali idealisti e non poco ingenui, portò alla condanna a morte di due di loro, nonché alla fuga precipitosa – che diventerà esilio definitivo – di Zanobi Buondelmonti e del poeta Luigi Alamanni (i due dedicatari, ricordiamolo, dei *Discorsi* del Segretario) e, appunto, del Brucioli, che trascorrerà il resto della sua lunga vita (morirà nel 1566) a Venezia, guadagnandosi faticosamente il pane con un'intensa attività di traduttore e poligrafo.

Se nella riformulazione del 1537 il dialogo *Della condizione dell'uomo* viene riportato nelle linee dell'ortodossia umanistica, stoico-cristiana, nella prima versione l'ipotesi antiumanistica ed 'eterodossa' dell'infelicità naturale dell'uomo viene lasciata come ipotesi aperta. In modo non diverso da come essa viene prospettata nell'inconcluso *Asino* di Machiavelli – che, come è noto – si interrompe con una radicale polemica nei confronti di ogni forma di antropocentrismo e di celebrazione *excellentiae hominis*. Un porco – in realtà un uomo trasformato dalla maga Circe – rifiuta categoricamente di essere riportato all'originaria condizione: molto meglio, afferma non senza forti argomenti il porcello, la condizione animale.

Nel dialogo *Della condizione umana*, Brucioli riporta insomma l'eco di posizione eterodosse che circolarono nell'ambiente degli Orti, vocati a una libertà di pensiero che non a caso li fece designare come «libertini»¹⁶. Termine che – in quel contesto – va inteso nel senso principalmente politico (sostenitori della libertà repubblicana: tanto da farsi promotori della, pur maldestra e ingenua, congiura antimedicea del 1522), ma che già contiene in sé la suggestiva indicazione verso quel pensiero eterodosso, antiantropocentrico e materialista, che caratterizzerà il primo libertinismo europeo, ma che è fenomeno che attraversa tutta la cultura occidentale (come bene argomenta M. Onfray)¹⁷. Un pensiero nutrito di una costellazione di testi antichi, tra i quali, in primo luogo, Lucrezio (e, naturalmente, il *Gryllos* di Plutarco – diretto ispiratore del discorso del porcello che conclude l'*Asino*).

Il dialogo *Della condizione umana* di Brucioli reca l'eco di quelle discussioni aperte alle tesi estreme, alla libertà del pensiero anomico o paradossale, in cui maturò l'*Asino*. Che il poemetto machiavelliano – interrotto probabilmente nella primavera del 1518 – fosse letto e condiviso nelle riunioni degli Orti sembra dirci indirettamente la lettera a Ludovico Alamanni (uno dei frequentatori dei giardini Rucellai, fratello maggiore del poeta, e congiurato, Luigi) del 17 dicembre 1517, nella quale Machiavelli dichiara di aver letto l'*Orlando furioso* (uscito l'anno prima), di averlo trovato opera notevolissima, ma di essere rimasto deluso perché l'Ariosto non lo aveva citato dai poeti di cui il ferrarese fa lunga rassegna: lui, conclude, non farà la stessa cosa nel suo *Asino*. E questo non solo indica che sul suo *Asino* Machiavelli nutriva aspettative e speranze, ma che la gestazione dell'opera fu un processo in qualche modo condiviso con gli amici degli Orti.

Nel contesto degli Orti un'operetta come l'*Asino* era probabilmente l'occasione per riflessioni di natura filosofica, magari prendendo spunto da testi 'notturni' o eterodossi, alternativi rispetto al luminoso e ottimistico antropocentrismo della tradizione umanistica quattrocentesca.

¹⁶ Così li definisce, trattando delle riunioni degli Orti e della congiura antimedicea lì maturata nel 1522, Iacopo Nardi (1888), II, 75. Ma il termine «libertino» compare per la prima volta nella lettera del 7 agosto del 1526 di Francesco Vettori a Machiavelli, per designare i sostenitori della libertà (così, pochi anni dopo, in F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, 16.4: «quegli che per far professione di desiderare la libertà si chiamavano volgarmente i libertini»).

¹⁷ Cf. Onfray 2009. Il nesso tra Machiavelli e il pensiero libertino protomoderno è stato recentemente illustrato nell'ottimo libro di Scuderi 2018.

È noto che Machiavelli aveva lasciato interrotto l'*Asino* proprio quando uno degli animaleschi personaggi, un porcello, aveva sviluppato una sentita requisitoria contro l'illusione umana di essere al centro dell'universo – di godere di uno statuto privilegiato rispetto alle altre creature mondane. Il discorso del porco rappresentata nell'*Asino* un esito radicale e irrisolvibile; un vero e proprio *cul de sac*, che è stata forse la ragione non ultima della decisione dell'autore di non proseguire il lavoro. La felicità animale (il porcello – uomo trasformato in animale da Circe – non ha nessuna intenzione di tornare essere umano, preferendo di gran lunga la condizione animale a quella umana), contrapposta al destino di dolore e sofferenza dell'uomo, non poteva non costituire un punto di non ritorno: uno dei primi, suggestivi tasselli, di un materialismo radicale e pessimista che troverà in Leopardi, tre secoli dopo, il più grande cantore.

BIBLIOGRAFIA

- Bausi F. (2015) *Sulla prima circolazione del Principe e dei Discorsi: i casi di Antonio Brucioli e di Bartolomeo Carli Piccolomini*, «Interpres» 33, 136-154.
- Boillet É. (ed.) (2008) *Antonio Brucioli, Humanisme et évangelisme entre Réforme et Contre-Réforme. Actes du colloque. Tours, 20-21 maggio 2005*, Paris.
- Brown A. (2013) *Machiavelli e Lucrezio*, trad. it Roma (Cambridge Ma.-London 2010).
- Brucioli A. (1526) *Dialogi*, Venezia.
- Dionisotti C. (1980) *La testimonianza del Brucioli*, in *Machiavellerie*, Torino, 193-226.
- Greenblatt S. (2012) *Il manoscritto*, trad. it. Milano (New York-London 2011).
- Landi A. (1982) A. Brucioli, *Dialogi*, Napoli-Chicago.
- Lear R.N. (1972) *Brucioli Antonio*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, vol. XIV, Roma, 480-485.
- Masi, G. (2014) *Arte della guerra*, in *Machiavelli. Enciclopedia machiavelliana*, vol. I, Roma, 108-122.
- Nardi I. (1888²) *Istorie della città di Firenze*, secondo il testo pubblicato per cura di A. Gelli, voll. I-II, Firenze.
- Onfray M. (2009) *Controstoria della filosofia. III. L'età dei libertini*, Roma.
- Pincin C. (1984) *Antonio Brucioli. Simulatore cartaginese*, «Belfagor» 39/5, 531-544.
- Procacci G. (1965) *Studi sulla fortuna di Machiavelli*, Roma.
- (1995) *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari.
- Scuderi A. (2018) *Il libertino in fuga*, Roma
- Spini G. (1940) *Tra Rinascimento e Riforma: Antonio Brucioli*, Firenze.
- Varchi B. (1857) *Opere*, vol. I, Firenze.
- (1858-1859) *Opere*, vol. II, Trieste.

PAOLA VECCHI GALLI

FLORILEGIO LUCREZIANO
(CON UNA LEZIONE INEDITA DI CARDUCCI)*

«Leopardi è il Lucrezio del pensiero italiano», dirà Carducci nel 1898 facendo proprio un parallelo canonizzato dagli studi leopardiani¹ e implicitamente testimoniando la continuità di un modello ancora vivido nei suoi anni più maturi. Non a caso nella sua Biblioteca sono presenti più copie sette-ottocentesche del *De rerum natura* – alcune delle quali lascio della giovinezza –². Sono nove, che voglio qui ricordare:

Tito Lucrezio Caro, *Della natura delle cose libri sei* tradotti da Alessandro Marchetti con le osservazioni dell'abate Domenico Lazarini (sic), Tomi primo e secondo, In Londra, 1765.

Di Tito Lucrezio Caro Della natura delle cose libri sei tradotti in verso toscano da Alessandro Marchetti ora per la prima volta dati alla luce, collazionati sul manoscritto autografo esistente nella pubblica Libreria di Firenze con varia lezione. Alla sacra imperiale maestà di Caterina Alexiowna seconda, imperatrice di tutte le Russie, [S.l., s.s.], 1768.

Di Lucrezio Caro Della natura delle cose. Libri VI. Tradotti in verso toscano da Alessandro Marchetti. Ora per la prima volta pubblicati secondo le ultime correzioni, e addizioni da esso fatte. Londra, Nella Stamperia Mackintosh, 1779.

Tito Lucrezio Caro, *Della natura delle cose.* Libri sei tradotti da Alessandro Marchetti, Milano, Dalla Società Tipografica de' Classici Italiani, 1813.

* Al Maestro e Amico Ivano Dionigi dedico questo *xenion* augurale, nel segno permanente della classicità: «un lessico fondamentale per nominare i problemi, un orizzonte in cui spaziare, un'unità di misura con cui confrontarci» (Dionigi 2020, *Introduzione*, XI).

Questo lavoro deve molto al sostegno dell'amicizia: quella dei colleghi di Casa Carducci, in particolare la responsabile dottoressa Simonetta Santucci con i dottori Matteo Rossini e Marco Petrolli; quello di un maestro come William Spaggiari, prodigo di suggerimenti e di doni; quello di una preziosa consigliera, Francesca Florimbii. A tutti loro va la mia speciale riconoscenza.

¹ Il parallelo fra Leopardi e Lucrezio (in *Degli spiriti e delle forme nella poesia di Giacomo Leopardi*, 1898) è preso in esame anche da Pasquini 2009, che analizza luci e ombre del rapporto di Carducci con Leopardi.

² Come attesta, fra i *Ricordi* del 1860, una *Nota* di prestito di una copia di Lucrezio di proprietà di Carducci (*EN XXX* 1940, *Ricordi autobiografici. Saggi e frammenti, Ricordi dell'anno 1860*, 50). Nell'elenco tralascio di citare le edizioni parziali e gli studi su Lucrezio, numerosi nella Biblioteca di Casa Carducci: e mi limito a annotare, come prova della nota polemica fra Carducci e Mario Rapisardi a proposito della traduzione di Lucrezio di quest'ultimo (Milano, Brigola, 1880), la presenza dell'opuscolo di Giovanni Zappini, *Il mostro della Natura ossia il Lucrezio Caro redivivo di Mario Rapisardi*, Noto, F. Zammit, 1880.

*Titi Lucretii Cari De rerum natura libri sex quibus interpretatonem et notas addidit Thomas Creech. Accedunt variae lectiones IV edd. antiquissimarum; necnon annotationes R. Bentleyi, Oxonii, Clarendon Press, 1818*³.

Della natura delle cose. Poema di T. Lucrezio Caro nuovamente volgarizzato, Lugano, Ruggia, 1827.

Di T. Lucrezio Caro Della natura delle cose. Libri VI volgarizzati da Alesandro Marchetti. Aggiunte alcune rime e lettere del volgarizzatore, a cura di Giosuè Carducci. Firenze, Barbèra, 1864.

Della natura delle cose libro primo (1863), libro terzo (1867), libro quarto (1872), libro quinto (1876), libro sesto (1877), Pesaro, pei tipi di Annesio Nobili.

Lucrece Virgile Valérius Flaccus, *Oeuvres complètes avec la traduction en français publiées sous la direction de M. Nisard, Paris, Didot, 1875*.

Non è detto però che le molte edizioni possedute del *De rerum natura* (a cui si aggiungono stampe parziali e saggi critici)⁴ lascino il segno in ogni zona dell'opera di Carducci: ma, per cominciare, è un dato di fatto che Lucrezio sia una tessera importante del suo apprendistato, se pure non nelle proporzioni riservate ad altri autori della classicità⁵. È celebre la *Dedica e Prefazione alle «Rime» di San Miniato* (1857), dove un Carducci giovane formula il suo 'credo' in materia di canone letterario includendovi il poeta latino:

[...] credo sole degne di un'Italia italiana, sole in Italia coltivabili, tre letterature: quella che discorrendo come fiume divino da Omero fu derivata nella patria romana da *Lucrezio Virgilio Orazio*: quella che creata da Dante padre nostro, e da' figliuoli suoi degni raccolta, bastò indigena nella Italia cristiana quanto bastò a lei la libertà, vale a dire fino al Tasso: quella che fiorita con Alfieri Parini Monti Foscolo Leopardi Mamiani da mezzo il secolo passato a tutto il trenta, à squisitamente temperato la forma grecolatina con la forma itatica indigena, e conservando il pensiero politico di Dante dà la espressione del pensiero moderno italiano e con ciò è la sola poesia nazionale della Italia presente. Della prima di queste letterature vedrete informati il I VII IX XII dei canti; della seconda il VI VII X e de' sonetti gran parte; della terza il resto (mio il corsivo)⁶.

L'impianto della tradizione qui si scandisce in epoche storiche e civili (non a caso, un lettore finissimo come Fubini ha osservato che «di storia si dovrebbe parlare per il Carducci prima ancora che come di un tema o di uno dei temi della sua poesia, come di un abito spirituale dell'uomo, della reverenza assoluta per il passato»)⁷. Che Lucrezio non susciti

³ Questa edizione fu acquistata per Carducci da Giuseppe Chiarini, nella scia del comune entusiasmo per Lucrezio. Lo testimonia una lettera di Chiarini all'amico del 19 marzo 1857 (pubblicata da Veglia 2010, 102-104).

⁴ Per il cui regesto ottocentesco, e la presenza di alcuni di questi volumi nella Biblioteca di Casa Carducci, rinvio al prezioso contributo di Magnoni 2005, che testimonia fra l'altro l'interesse di Carducci, protratto per tutta la vita, per il poema latino. Del resto, anche la *Prefazione* a Lucrezio 1864 comprova la ferrata competenza bibliografica di Carducci riguardo a Lucrezio (XLI ss.).

⁵ Come Virgilio e Orazio, ad esempio. Per l'inesausto classicismo del giovane Carducci è d'obbligo rinviare almeno a Russo 1957, 129 ss., e a Toppani 1973.

⁶ *Dedica e Prefazione*, in EN V 1943 (*Primi saggi*), 206. Non si dimentichi che, con l'unità d'Italia, Lucrezio venne subito collocato nel canone delle letture scolastiche per il terzo anno dei Licei, come stabiliva il Decreto luogotenenziale del 17 novembre 1860, firmato da Eugenio di Savoia e sottoscritto dal ministro Terenzio Mamiani: Cremante – Santucci (edd.) 2009, 457; né va taciuta la riflessione di Carducci su programmi e libri di testo scolastici, dove «le ragioni della storia prendono il sopravvento sull'accezione in senso decorativo della nozione di belle lettere»: Cantatore 2009, 223.

⁷ Fubini (ed.) in Carducci 1968, XVIII. Fra la bibliografia più recente, e per limitarsi all'essenziale, cf. Giammattei (ed.) in Carducci 2011, III-LXII, sulla valorizzazione a più livelli della storia – e del taglio storico – nell'opera di Carducci.

in lui entusiasmi superficiali ma faccia parte di sistema di letture a più livelli operativo, dà prova una costante frequentazione ‘scolastica’ del poema latino che Carducci ebbe in quegli anni. Alcune testimonianze sono più occasionali⁸. Nel novembre 1856, da poco insegnante di retorica a San Miniato (per la quarta e la quinta ginnasiale), scriveva all’amico Giuseppe Chiarini: «Insegno greco: evviva: FACCIO SPIEGARE LUCREZIO AI MIEI RAGAZZI: evviva me»⁹; mentre nelle *Risorse di San Miniato* un Carducci ‘vitalistico’ si appropria del lessico lucreziano: «Non è vero che io sia serbato ai freddi silenzi del sepolcro! Io vivrò e canterò, *atomo e parte della mia madre immortale*»¹⁰. Ma questa sensibilità nei confronti di Lucrezio aveva già trovato conferma nell’*Antologia latina* pubblicata da Carducci ventenne nel 1855: «un momento cardine, fondamentale nella sua formazione [...], soprattutto del Carducci studioso e critico»¹¹. Dell’*Antologia* riporto gli intenti del precocissimo classicista¹²:

Al Leggitore.

Non essendo la intenzione mia di fare una prefazione, così nulla dirò degli aiuti che lo studio messo negli autori latini può arrecare non tanto allo scrivere italiano, quanto, che è più importante, alla cultura civile e al forte e nobile pensare: [...] poiché una lingua che non sia la nostra solo imparasi per via di confronti e con se stessa e con quella che noi parliamo [...]. Ma poiché una letteratura è di natura sua la sintesi della civiltà e scientifica e morale di un popolo, non che lo specchio verace dell’indole nazionale; così sarà nulla dell’intendere i latini per chi non rendasi ragione delle allusioni alla religione a costumi alle credenze alle cognizioni de’ tempi d’allora [...].

L’impronta dell’*Antologia latina* avrà lunga durata – e un seguito anche nei commenti di Carducci, tra riflessioni di grammatica e di stile, raffronti con lingue diverse e contestualizzazione ideologica, storica e filologica delle opere –; e alla luce di essa va letto anche un passo del *De rerum natura* citato da Carducci in quelle pagine¹³:

Un giorno innanzi al cominciare di primavera, cioè il VI giorno innanzi agl’Idi di febbraio (8 del mese) fissa Plinio e il Calendario romano lo spirare di Zefiro. E Lucrezio canta divinamente

It Ver et Ventus: et Veneris praenuntius ante
Pennatus graditur Zephyrus vestigia propter,
Flora quibus mater praespargens ante vias
Cuncta coloribus egregia et odoribus opplet.

con la relativa nota di traduzione: «De rerum nat. V. 737. ‘Viene Primavera e Venere, e annunziatore di Venere le viene innanzi presso le vestigia di lei Zefiro alato: davanti a’ quali

⁸ La *Prefazione* alle *Rime* del 1857 è infatti contornata da dichiarazioni dell’epistolario dove Carducci esprime il suo entusiasmo per Lucrezio (condiviso in particolare da Giuseppe Chiarini: «che grande immenso poeta mi diventa sempre più quel Lucrezio»): cf. Veglia 2010, 83, 103, 188, 336.

⁹ Chiarini 1907, 79 (il maiuscolo è nell’originale).

¹⁰ Da *Le Risorse di San Miniato al Tedesco e la prima edizione delle mie rime*, in *EN XXIV 1937 (Confessioni e Battaglie, Serie prima)*, 13-37: 17. La breve citazione (mio il corsivo) è commentata da Ferrari 1912, 503, volume ancora utilissimo nei suoi precisi rinvii a Lucrezio in Carducci.

¹¹ L’*Antologia latina con saggi di studii sopra la letteratura latina* venne pubblicata a puntate da Carducci nell’*Appendice alle Letture di Famiglia*, vol. II (Firenze, Tipografia Galileiana di M. Cellini, 1855), fasc. 1 (45-57), 2 (113-119), 3 (169-177), 4 (299-308), 6 (346-355), 9 (520-538), fra l’agosto e il dicembre 1855. È stata edita in *EN XXIX 1940 (Versioni da antichi e da moderni)*, 203-289. Sul taglio dato all’*Antologia* cf. Valgimigli 1935; Tissoni 1988, 51-57, Cantatore 1999, 344 ss.; Paccagnini 2009, 96-101 (da cui è tratta anche la citazione a testo: 100).

¹² *EN*, XXIX 1940, 203-205.

¹³ Ivi 231, mentre altri due richiami al poema latino sono a 211 e 221.

Flora madre fiorendo tutte le vie di colori eletti e di odori le colma'»). Dunque Lucrezio è nelle corde del giovane studioso. E se l'*Introduzione a un breve corso di letteratura e lingua latina* (1860)¹⁴ – un abbozzo dedicato alla figura di Virgilio e scritto come prolusione all'insegnamento di latino nel Liceo Forteguerra di Pistoia¹⁵ – non lo prende in esame, a Pistoia, nel settembre 1860, si avvia la stesura di un commento ai *Triumphs* di Petrarca, dove Carducci mette all'opera un attrezzato laboratorio intertestuale che include, tra i raffronti con il mondo classico, anche il *De rerum natura*¹⁶.

A questi primi rilievi sulla visione carducciana di Lucrezio va allegata la stampa dei *Libri VI* del *De rerum natura* tradotti da Alessandro Marchetti (che Carducci pubblica presso Barbèra nel 1864, il solo titolo di poesia latina da lui curato per l'editore fiorentino): prendendo posizione sul poeta latino e sulla sua (s)fortuna critica – ma più che di Lucrezio Carducci sembra interessato a salvaguardare l'immagine del volgarizzatore, autore di una «traduzione che vale per molti originali» –¹⁷, valorizza «l'interesse del libero intellettuale [...] per la cultura naturalistica ed epicurea del Seicento»¹⁸. Ma basta attingere alla *Prefazione*¹⁹ per cogliere – assieme all'inconfondibile sagacia testuale dello studioso – un'indipendenza di giudizio che porta Carducci a censurare ogni *bigottismo* e a definire Lucrezio «poeta da natura grande e per istituto settatore di quell'Epicuro che solo tra i filosofi antichi abborrì nel suo dottrinale da ogni ornamenti del dire»²⁰.

Su un fronte diverso, non c'è dubbio che un nucleo significativo di riprese lucreziane si trovi nelle rime di Carducci, a testimoniare la persistenza, e credo anche la maturazione, di quel modello²¹. Nelle carte che fanno da premessa a un progetto giovanile (l'incompiuto poemetto *Saggi di un Canto alle Muse ovvero della poesia greca*, ultima delle *Rime di San Miniato*, 1857) Lucrezio è ad esempio assunto, con Omero, Callimaco e Virgilio, fra le «sorgenti primitive» di una poesia che è «storia di una civiltà, senza andare nelle solite metafisicherie, ma sì sempre l'ideale facendo chiaro col sensibile, il pensiero filosofico col mito» (lettera di Carducci a Giuseppe Chiarini del 4 agosto 1857)²²; a conferma, alcuni versi del *De rerum natura* (6.1-4) vengono trascritti da Carducci nel *verso* della pagina che contiene un frammento della poesia²³. Ma anche in componimenti più maturi i prelievi lucreziani sono

¹⁴ Qui semmai è da notare in Carducci una lettura dei classici improntata a un forte senso della storia, in uno slancio verso la modernità che sottintende il rapporto vivificante con la tradizione. Molto opportunamente, quindi, Spaggiari parla in termini generali di «connessioni tra letteratura e vita civile che caratterizzano l'attività di Carducci insegnante, poeta, scrittore»: Spaggiari 2014, 37.

¹⁵ Dove Carducci era stato nominato il 15 dicembre 1859 docente di greco e poi, dall'11 marzo 1860, di lettere italiane e latine. Di lì a pochi mesi, il 18 agosto 1860, Carducci riceverà appena venticinquenne da Terenzio Mamiani la nomina alla cattedra di Eloquenza presso l'Università di Bologna. Sull'inquieto periodo pistoiese rinvio sinteticamente a Chiarini 1907, 127-132; Santoro 1961; Biagini 1976, 107-115; Tognarelli 2017, *ad indicem*; e a *Note e Ricordi*, in *EN XXX* 1940 (*Ricordi autobiografici. Saggi e frammenti*, 45-50: 50 per l'annotazione del prestito di Lucrezio).

¹⁶ Naturalmente sconosciuto a Petrarca: ma ciò non scoraggia Carducci, che anche in quel caso vuole testimoniare la rete di un classicismo 'eterno'. Sull'inedito commento ai *Triumphs* cf. Vecchi Galli 2004, Florimbii 2019.

¹⁷ È un giudizio di Carducci riferito da Saccenti 1975, VIII.

¹⁸ Ivi, VII.

¹⁹ *Prefazione a Di T. Lucrezio Caro Della natura delle cose*, Bologna, 1864, III-LXVII.

²⁰ Ivi, XVI.

²¹ Per individuare i riscontri lucreziani nelle poesie di Carducci mi sono avvalsa di controlli a largo raggio, rileggendo in particolare i commenti di Fubini – Ceserani 1968; Banfi 1986; Torchio 2009; Giammattei 2011.

²² La lettera è stata ripubblicata anche da Veglia 2010, 188-190, che opportunamente la chiosa annotando «l'allargamento culturale [...] del giovane Carducci».

²³ I rinvii a Lucrezio sottesi ai *Saggi di un Canto alle Muse* sono indicati da Torchio 2009b, 64 e Mariotti 2019, 502 e 509. Fra le minute riprese di Lucrezio nelle *Rime di San Miniato: sommetterebbe* (in *Desiderio di quiete, Sonetti XX.10*) sembra ricalcare il *tibi suaves daedaea tellus summittit flores* di Lucr. 1.7-8; *alma Venere (A Febo*

innegabili: in *Funere mersit acerbo* 12 («adre sedi», dal Tartaro *ater*, Lucr. 3.966: *Rime nuove* I, XI, 1871); *All'Aurora* 11 («la forza de i cani» < *fida canum vis*, Lucr. 4.681 e 6.1222: *Odi Barbare* I, anni 1876-1880); *Sirmione* 45 («Espero allunga la rosea face sull'acqua» < *dum rosea face sol inferret lumina coelo*, Lucr. 5.976: *ivi*, I, anni 1875-1881); *Scoglio di Quarto* 8 («palpito lucido tinge il cielo» < *loca lumine tingunt nubes*, Lucr. 6.173-174: I, 1889); *Miramar* 79 («inferia» < *inferias mittunt*, Lucr. 3.52-53: *ivi*, I, 1878-1882); *Mors. Nell'epidemia difterica* 3 («l'ombra de l'ala che gelida gelida avanza» < *gelidi vestigia leti*, Lucr. 3.530: *ivi*, II, 1875-1877); *Jaufré Rudel* 14 («dolce querela» < *dulcisque querelas*, Lucr. 4.584 etc.: *Rime e Ritmi* III, 1888); e così via.

L'intertestualità lucreziana si fa poi più serrata in presenza di un mitologema ricorrente, quello del ciclico trascorrere del tempo e delle generazioni, dal passato al presente al futuro (Lucr. 1.262-264, etc.), nell'incontro/scontro fra la bellezza fiorente della natura e l'inarrestabile volgere degli anni. Un punto alto di questa 'sensibilità' lucreziana che diventa lavoro creativo – e che non escludo si depositi in Carducci anche per il tramite dei *Sepolcri* foscoliani²⁴ – è ad esempio in una strofe di *Canto di Marzo* 16-20 (*Odi barbare* II, 1884-1885), dove la nota lieta della natura primaverile si dissolve nel tema delle trasformazioni incessanti della natura e dell'uomo. Impossibile non richiamare, a mo' di esempio, Lucr. 5.828-831 e ss. (*Mutat enim mundi naturam totius aetas / ex alioque alius status excipere omnia debet, / nec manet ulla sui similis res: omnia migrant, / omnia commutat natura et vertere cogit [...]*):

Così cantano i fior che si risvegliano [...]
Così da l'ossa dei sepolti cantano
I germi de la vita e de gli spiriti²⁵.

Lo stesso sguardo bifronte è nella poesia *Su Monte Mario* 33-36 (*Odi barbare* II, 1882) dove la fiaccola della vita che giungerà nelle mani dei posteri richiama Lucr. 2.78-79 (*inque brevi spatium mutantur saecla animantium / et quasi cursores vitae lampada tradunt*):

E voi non nati, a le cui man' la face
Verrà che scorse da le nostre, e voi
Disparirete, radiose schiere,
Ne l'infinito.

Se da Lucrezio Carducci può mutuare l'idea dell'incessante volgersi delle forme, non viene però meno neppure la suggestione di lirismi luminosi, come in un paio di frammenti abbozzati per *Mattino alpestre* (*Rime nuove* III, XXXVI) nella scia, o almeno con il linguaggio, del *De rerum natura*. Qui il prelievo linguistico (le liste, gli atomi) incontra – con tonalità 'pascaliane' – le sfumature dell'inquietudine carducciana:

E da le nubi pendono
Tremanti in varie tinte
Liste ove fremono atomi
Di esistenze indistinte,
C'hanno di raggi un palpito
che ne' raggi hanno
Di vite mille e mille

Apollo, *Canti* X.13) parte da *alma Venus* di Lucr. 1.2; nei *Saggi di un Canto alle Muse* (*Canti* XIII) è «il disegno generale di una storia della civiltà umana, che trova spazio nell'ultima sezione del libro V lucreziano, a lasciare tracce» (Torchio 2009, 262); e così via.

²⁴ Intessuti come sono di echi del *De rerum natura*, annotati da Gavazzeni 1987, *passim*.

²⁵ Come già suggeriva Ferrari 1912, 503 ss.

Quasi carole intrecciano
Di rotanti fanciulle²⁶.

Lo *specimen* potrà senz'altro arricchirsi di nuovi reperti. Ma va detto che la memoria storica e stilistica di Lucrezio, che aveva acceso in Carducci gli entusiasmi e la *curiositas* della giovinezza, approda, via via, a una visione più profonda, favorita dall'interiorizzazione di quel modello: il poeta latino, letto, ricalcato, delibato in frammenti, viene assorbito nel *sentimento* (Contini) del poeta moderno. A conferma, cito come ultimo esempio *Tedio invernale* (*Rime nuove* III. XLIV, 1875, vv. 1-4; 13-16), che ancora una volta si caratterizza per un acuto senso – tutto lucreziano e carducciano – dello scontro fra ciò che è e ciò che fu (e forse sarà):

Ma ci fu dunque un giorno
Su questa, terra il sole?
Ci fùr rose e viole,
Luce, sorriso, ardor?
[...] E questa ov'io m'avvolgo
Nebbia di verno immondo
È cenere d'un mondo
Che forse un giorno fu.

APPENDICE

Torno in appendice al laboratorio giovanile di Carducci: di lui restano infatti due lezioni scolastiche su Lucrezio, datate al giugno 1860, di cui la seconda pubblicata²⁷, la prima invece inedita. È conservata nel Cart. LV, 3 della Biblioteca di Casa Carducci (compresa in una camicia intitolata *Lezioni di letteratura latina fatte a Pistoia nel 1860*), e anticipa l'altra di soli tre giorni (fu pronunciata al Liceo Forteguerri il 20 giugno 1860), in quanto premessa generale a Lucrezio: il titolo apposto alla carta dove è conservata (*r e v*) è infatti *La poesia didattica – Lucrezio*²⁸. Composta per lo più da stralci e sunti di un manuale tedesco di letteratura latina, la *Storia della letteratura romana* di Johann Christian Felix Bähr²⁹, fornisce se non altro qualche indicazione per spiegare il metodo di studio e di insegnamento di Carducci, ai margini di quell'«arte del commento» che stava già praticando da alcuni anni. La parola del giovane professore, messo a contatto con le sue fonti e con i ferri più semplici del suo mestiere: se queste righe denunciano i limiti dell'occasione per cui furono scritte – una lezione liceale, in un contesto di fatiche, non solo scolastiche, «facchinesco» –, nondimeno, e senza pretese di attribuirvi organicità o originalità, potremo apprezzarvi l'intrepido avanzare di una visione storica in formazione³⁰.

²⁶ L'abbozzo rifiutato si legge in *Rime nuove* (Torchio 2016, 318).

²⁷ In *EN XXIX* 1940, 334-337: il titolo della lezione è *Lucrezio e il De rerum natura*.

²⁸ In tutto, dal 14 maggio al 23 giugno 1860, Carducci tenne a Pistoia nove lezioni di lingua e letteratura latina, elencate in un foglio autografo sotto il titolo di *Svolgimento delle lezioni seguenti* (Cart. LV, 3)

²⁹ Lascio ai lettori il compito del confronto minuzioso fra il testo di Carducci e la sua fonte (*Storia della letteratura romana del dottore Giov. Crist. Felice Bähr tradotta dalla terza edizione tedesca da Tom. Mattei*, Torino, Pomba, 1849, I, Capo sesto, 276-279): la *Storia* (1849-1850) è tuttora presente nella Biblioteca di Casa Carducci in tre volumi rilegati in uno (coll. 3.a.178/1-3).

³⁰ Quanto ai criteri di edizione, mi limito a riprodurre la pagina di Carducci uniformando gli accenti all'uso corrente, svolgendo qualche tachigrafia e tacitamente eliminando le pochissime cassature autografe *inter scribendum*; in un caso, con l'aiuto di Bähr, integro una voce verbale; conservo invece a testo quello che mi sembra un veniale refuso. La lezione, contenuta in un'unica carta scritta *recto* e *verso*, porta come coll. di Casa Carducci *LV, 3 (a). Sezioni di Letteratura latina*.

*Lezione (20 giugno 1860)**Della poesia didattica – Lucrezio*

1. All'epopea e più specialmente al racconto poetico si ricollega la poesia didattica, come quella che ha per suo speciale ufficio il descrivere. Con l'epopea in fatti, benché la sua indole particolare la discrimini da lei come da ogni altra opera di poesia, la ricongiunge il metro e la forma che in ambedue sono presso a poco eguali, l'esametro o il distico nell'antichità, il verso sciolto la ottava e la terzina nella Italia moderna. Omero, ed Empedocle scrissero in esametri. Alemanni, Rucellai, Tusserio³¹ e Caro; Tansillo; Lorenzi. Ecc. La differenza è nella diversa maniera di comprendere il soggetto e nella diversa tendenza che le corrisponde. Imperocché il fine speciale della didattica è d'ammaestrare; al che giunge con uno stile più forbito e più artificiato. Ma questa poesia, per fiorire, presuppone un certo sviluppo nelle lettere e una certa cultura scientifica. Onde la epopea didattica nella Grecia cominciò solamente nell'epoca alessandrina; come nell'Italia al Cinquecento. Imperocché la poesia primitiva, che è a un tempo sacerdotale e legislativa, religiosa e filosofica, enciclopedica insomma, non è didattica, ma sibbene è la prima e natural forma che rivestono le cognizioni umane affidate alle caste sacerdotali o dotte. Tale Orfeo, Esiodo e gli gnomici greci; tale la Divina Com., il Dittamondo, il Quadriregio in Italia: poemi questi dove le nozioni filosofiche religiose storiche legislative assumono indifferentemente e tutte a un tempo le forme della visione della lirica della epopea della patria; poemi che non si possono restringere nella delimitazione dei generi propriamente detti. La epopea didattica, come genere, i Romani la tolsero dai modelli della Scuola alessandrina: genere [sic] questo che specialm^{ente} si affaceva all'indole tutta de' Romani, usi a tutto considerare dal lato della utilità pratica. Onde al primo svilupparsi della poesia artificata al primo introdursi della epopea noi vediamo simultaneam^{ente} nei R. le tracce del coltivamento della poesia didattica. Della quale pure vi erano monumenti nazionali, che certo si confondevano colla linea primitiva. Si nomina in fatti un poema gnomico in versi saturnii di Marcio sacerdote e vate dei tempi antichissimi: si nomina una raccolta di sentenze morali in versi di Appio Claudio Cieco il venerando Console del 446 di R^{oma}. E colui stesso che fece l'epopea romana, Ennio, tradusse pure o raffazzonò dal greco le poesie didattiche di Epicarmo e di Evemero, l'Edesfagitica ecc.

2. Ma quegli che primo fra i Romani condusse al più alto grado la poesia didattica fu T. Lucrezio Caro, nato della equestre famiglia de' Lucrezii nel 659 d*i* R^{oma}, 95 av. G^{esù} C^{risto}. Intorno a' suoi genitori, educazione e vicende, nulla sappiamo: quel che ne dicono Lambino³² e altri sono congetture come congettura è quel che ordinariame^{nte} raccontasi che Lucrezio abbia studiato filosofia epicurea sotto Zenone in Atene. Certo fu filosofo della scuola di Epicuro, e certissimo in greco, qui legunt, dice Vitruvio, videntur cum eo velut coram de rerum natura disputare³³. Una non probabile tradizione corre che, amatorio poculo in furorem versus, quom aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit, anni aetatis quadragesimo quarto a.u.c. DCCIII (Eusebio) 51 av. C.³⁴; ma secondo Donato nel 699. Dal proemio del poema e dalle allusioni

³¹ Mi limito ad annotare che lo scrittore nominato è il poeta georgico inglese Thomas Tusser (1524 ca.- 1580), autore dei *Five Hundreth Points of Good Husbandry*, London, 1573.

³² Ovvero Denis Lambin, filologo francese (1516-1572), editore nel 1564 del *De rerum natura libri sex*, In Gulielmi Rouillij et Philippi G. Rouillij, Parisiis, 1564.

³³ La citazione riprende quasi alla lettera Vitr. 9 *praef.* 17.

³⁴ Eus. *Chron.* 149 Helm.

che si trovano alle macchinazioni di Catilina e Clodio Forbiger³⁵ <congettura> che il poema suo De rerum natura fosse dato alla luce su la fine del 696 o nei primi mesi del 697 d<i> R<oma>. Il poema è dedicato a Memmio amico suo, del quale dall'Epist. 3 del L. V di Plinio risulta scrivesse pur egli versi³⁶ e da Marziale è riposto fra i liberali protettori delle lettere ep. 36 del lib. XII Pisones Senecasque Memmiosque et Crispos mihi redde³⁷.

BIBLIOGRAFIA

- Banfi L. (1986) Giosue Carducci, *Odi barbare*, Milano.
- Biagini M. (1976) *Giosue Carducci. Biografia critica* (rist.), Milano.
- Cantatore L. (1999) «Scelta, ordinata e annotata». *L'antologia scolastica nel secondo Ottocento e il laboratorio Carducci-Brilli*, Modena.
- (2009) *La proposta educativa nelle Letture italiane di Carducci e Brilli*, in R. Cremante – S. Santucci (edd.) *Il canone letterario nella scuola dell'Ottocento. Antologie e manuali di letteratura italiana*, Bologna, 217-238.
- Chiarini G. (1907) *Memorie della vita di Giosue Carducci (1835-1907) raccolte da un amico*, Seconda edizione corretta e accresciuta, Firenze.
- Cian V. (1935) *Il noviziato filologico di Giosue Carducci*, «Giornale Storico della Letteratura Italiana» 105, 324-344.
- Cremante R. – Santucci S. (edd.) (2009) *Il canone letterario nella scuola dell'Ottocento. Antologie e manuali di letteratura italiana*, Bologna.
- Dionigi I. (1990) Tito Lucrezio Caro. *La natura delle cose*, introduzione di G.B. Conte, traduzione di L. Canali, Milano.
- (2020) *Segui il tuo demone. Quattro precetti più uno*, Bari-Roma.
- EN, seguito da numero del volume e (data): *Edizione Nazionale delle Opere di Giosue Carducci* (prima ed.), Bologna, 1935-1940.
- Ferrari D. (1912) *Saggio di interpretazione delle Odi barbare di Giosuè Carducci*, Cremona.
- Florimbii F. (2019) *Filologia di un commento: i Trionfi di Carducci*, in P. Borsa – A.M. Salvadè – W. Spaggiari (edd.) *Giosuè Carducci prosatore*, Milano, 139-161.
- Fubini M. – Cesarani R. (1968) Giosue Carducci, *Poesie e prose scelte*, introduzione scelta e commento, Firenze.
- Gavazzoni F. (1987) *Appunti sulla preistoria e sulla storia dei Sepolcri*, «Filologia e critica» 12, 309-343.
- Giammattei E. (2011) Giosuè Carducci, *Opere*, T. I, *Prose*, T. II, *Poesie*, Roma.
- Magnoni A. (2005) *Traduttori italiani di Lucrezio (1800-1902)*, «Eikasmòs» 16, 419-470.
- Mariotti C. (2019) Giosue Carducci, *Juvenilia*, Modena.
- Paccagnini E. (2009) *Carducci antologista*, in M. Colombo (ed.) *Carducci filologo e la filologia su Carducci*, Modena, 83-115.
- Pasquini E. (2009) *Il Leopardi di Carducci: nuove postille*, «Studi e Problemi di Critica Testuale» 78, 131-146.
- Russo L. (1957) *Gli scritti giovanili del Carducci*, in *Carducci senza retorica*, Bari, 109-150.
- Saccetti M. (1975) *Alessandro Marchetti e Lucrezio*, in *Lucrezio, Della natura delle cose*, Traduzione di Alessandro Marchetti, Torino, VII-XIX.
- (ed.) (1988) *Carducci e la letteratura italiana. Studi per il centocinquantesimo della nascita di Giosue Carducci*, Atti del Convegno di Bologna, 11-12-13 ottobre 1985, Padova.
- Santoro A. (1961), *Giosuè Carducci insegnante a Pistoia nell'anno delle "annessioni" (1859-1860)*, estr. da *La Scuola Media Pistoiese nel Centenario dell'Unità d'Italia*, Pistoia, 1-8.

³⁵ Il tedesco Albert Forbiger (Lipsia, 1798-Dresda 1878) fu filologo, storico e geografo dell'antichità: è autore dell'edizione *T. Lucretii Cari De rerum natura libri sex*. Ad optimorum librorum fidem edidit perpetuam annotationem criticam grammaticam et exegeticam ediecit Albertus Forbiger, Lipsiae, Sumptibus et typis B.G. Teubneri, 1828.

³⁶ Plin. *epist.* 5.3.5.

³⁷ Mart. 12.36.8-9.

- Spaggiari W. (2014) *Carducci e Virgilio*, in *Carducci. Letteratura e storia*, Firenze, 35-53.
- Tissoni R. (1988) *Carducci umanista: l'arte del commento*, in Saccenti (ed.) 1988, 47-113.
- Tognarelli C. (2017) *Un tempo migliore. Saggio sul Carducci giovane*, Lucca.
- Toppani I. (1973) *I primi studi e la poetica giovanile di Giosue Carducci*, in *Carducci e il mondo latino*, Roma, 11-33.
- Torchio E. (2009) Giosuè Carducci, *Rime (San Miniato, Ristori, 1857)*, Roma.
(2009b) *Le Rime carducciane del 1857*, «Lettere Italiane» 61, 30-79.
(2016) Giosuè Carducci, *Rime nuove*, Modena.
- Valgimigli, M. (1935) *Una "Antologia latina" di Giosue Carducci*, «Nuova Antologia» 302, fasc. 1521, 405-415.
- Vecchi Galli P. (2004) *Carducci commenta i Triumphs*, in L. Chines – P. Vecchi Galli (edd.) *Verso il Centenario*, «Quaderni Petrarqueschi» 9, 253-272.
- Veglia M. (2010) *Carducci e San Miniato. Testi e documenti per un ritratto del poeta da giovane*, Lanciano.

ANTONIO ZIOSI

L'ILIOUPERSIS EURIPIDEA DI LUCREZIO (1.471-477)*

Nella sezione del I libro del *De rerum natura* che illustra il rapporto delle qualità essenziali (*coniuncta*) e accidentali (*euenta*) con la materia e il vuoto (1.449-482)¹, per dimostrare che anche il tempo è un *euentum* e non ha una natura autonoma rispetto a popoli e luoghi, Lucrezio ricorre all'*exemplum* – mitologico e letterario, ma trattato come accadimento storico² – della caduta di Troia. In polemica con gli Stoici, secondo i quali il tempo e gli avvenimenti esistono invece *per se*³, il ratto di Elena e la sconfitta dei Troiani (1.464-465) sono citati come accidenti legati a generazioni perdute nel *tempus praeteritum*⁴. Per illustrare poi l'assunto epicureo secondo il quale anche ogni avvenimento del passato ha come condizioni necessarie la materia e il vuoto, l'*exemplum* troiano viene quindi sviluppato con il fluire concettoso dell'immagine del fuoco, che, da fiamma di passione, si fa incendio di città:

denique materies si rerum nulla fuisset
nec locus ac spatium, res in quo quaeque geruntur,
numquam Tyndaridis forma conflatus amore
ignis Alexandri Phrygio sub pectore gliscens
clara accendisset saeui certamina belli
nec clam durateus Troianis Pergama partu
inflammasset equos nocturno Graiiugenarum
Lucr. 1.471-477

Nello studio che forse più di ogni altro ha messo in luce in maniera sistematica i molteplici piani in cui si irradia l'influenza della poesia lucreziana nell'opera di Virgilio (*Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, 1986), Philip Hardie segnalava questo passo come modello per una ricorrente caratteristica retorica virgiliana che molto deve alla poesia del *De rerum natura*: la

* Questo saggio raccoglie i primi sondaggi di una ricerca sul lessico figurato lucreziano nella poesia di Virgilio.

¹ Su tutto il passo e le scelte lessicali lucreziane vd. Bailey 1947, II 670-672.

² Lo stesso trattamento è riservato alla guerra tebana in 5.326, cf. Taylor 2016, 145.

³ Cf. Bailey 1947, II 671.

⁴ Non senza – pare intravedersi anche sul piano stilistico – una critica ironica alla grandiosità dell'*epos* tradizionale, anch'esso 'passato', che canta tali *res gestae*: così West 1969, 86; Gale 1994, 109. Lo stesso *exemplum* del passato è ripreso in senso grammaticale da Quintiliano (*inst.* 5.10.42), vd. Dionigi 2000, 107.

‘realizzazione’, nel corso della narrazione, di eventi e di immagini inizialmente presentati in modo figurato⁵. Nella *Ilioupersis* lucreziana, il fuoco (figurato) scaturito⁶ dalla passione per la bellezza di Elena, e che via via cresce nascosto nel cuore di Paride, accende (su un altro piano metaforico) le luminose⁷ contese della guerra feroce fino a divenire fuoco vero con il quale, di nascosto, il cavallo ligneo, con il suo parto notturno di eroi greci, infiamma la cittadella di Troia. Il caso più paradigmatico, nell’*Eneide*, di questo pirotecnico sviluppo retorico è ravvisato da Hardie nel IV libro: «the self-contained narrative of *Aeneid* 4, where the conventional amatory images of the wound and the flame find their ghastly consummation in the literal wound that finally takes Dido’s life and the literal flame of her pyre (and, eventually, the literal flames that will destroy the city of Carthage)». Secondo Hardie⁸, la ripresa del concettismo lucreziano va oltre il mero piano esornativo: oltre all’uso funzionale dell’immagine metaforica, la poesia virgiliana sfrutta anche una fondamentale caratteristica dell’*imagery* lucreziano, ovvero il suo rapporto ‘scientifico’ con l’analogia⁹. L’*exemplum* epico che insiste sulla letteralizzazione fisica della fiamma d’amore (metaforica e ‘psicologica’) si incardina infatti, nel *De rerum natura*, nella teoria materialistica epicurea che equipara lo sviluppo dell’ardore della passione nella mente ai processi concreti che fanno scaturire la fiamma reale del fuoco: un’analogia che sarà di fatto fondamentale nella trattazione fisiologica della passione amorosa nel IV libro del poema lucreziano¹⁰.

Ma se il concettismo sulla fiamma d’amore ha una lunga tradizione poetica, che ovviamente precede Lucrezio¹¹, vale la pena di ricordare, per quanto si possa indagare, come anche la poesia tragica¹² faccia un uso frequente (e con significativi esiti teatrali) del passaggio al reale di un’immagine figurata iniziale, che viene spesso reiterata nel corso del dramma e sfruttata in funzione simbolica. E, in effetti, accanto a Lucrezio (o forse grazie a Lucrezio)¹³, anche la tragedia attica viene sovente richiamata come modello per l’uso simbolico dell’*imagery* nella poesia virgiliana¹⁴. Ma almeno per questo *exemplum* troiano – e per quanto si riesca a ricostruire – è dato luogo ritenere che abbiano origine tragica sia l’*imagery* sia i modelli retorici su cui si appoggia l’analogia ‘scientifico’ di Lucrezio¹⁵. Proprio alla luce delle tracce di

⁵ Hardie 1986, 232 s.; vd. anche West 1969, 86; Gale 1994, 109 s.

⁶ *Conflo* (473) indica, propriamente, l’azione concreta del far suscitare il fuoco soffiando (*ThLL s.v. conflo* 4.240.46-57; cf. Munro 1908, *ad loc.*), e, al pari di *glisco* (474, «crescere a poco a poco, prendere forza» spesso inavvertitamente e di nascosto; *ThLL s.v. glisco* 6/2.2047.18 ss.), verbo incoativo e dal suono evocativo, e di *acendo* (475), composto causativo di *candeo*, e dunque «rendere incandescente» e quindi «accendere») pone già su un piano reale, ‘scientifico’, la descrizione del metaforico *ignis*. Esattamente come sarà ‘scientifico’ la descrizione dell’*eros* nel libro IV. Cf. Ernout – Robin 1925-1928, *ad* 1.473: «*conflatus – ignis – clara – accendisset*: noter la continuité de la métaphore, du reste courante dans la phraséologie érotique». Sul valore metaforico in senso erotico di *ignis* e, parimenti, di *flamma* vd. Pichon 1902, 165 s. e 150.

⁷ Anche in *clara* (475) si riverbera lo stesso gioco sul valore reale e figurato dell’aggettivo: cf. Bailey 1947, *ad loc.*

⁸ Hardie 1986, 232.

⁹ Per l’uso lucreziano dell’analogia cf. Schrijvers 1978, Schiesaro 1990, e, con particolare riguardo all’*imagery*, West 1969; cf. Hardie 1986, 158-167, 220-237; Traina 2003; Dionigi 2005, 85 s.; Landolfi 2013; vd. anche Pieri 2011, 87-125, per la lezione lucreziana ripresa da Virgilio nelle *Georgiche*.

¹⁰ Cf. Hardie 1986, 231-233; Kenney 1970; sull’uso metaforico, in senso erotico, di *ardeo*, *ardor*, *ignis*, *uro*, *flamma* nel latino repubblicano vd. Fantham 1972, 87.

¹¹ Cf. *AP* 9.15 (su cui si modella un frammento di Porcio Licino, fr. 6 Bl.), cf. Hardie 1986, 233; vd. anche Pichon 1902, 150 e Pease 1935, 84-87.

¹² A partire almeno da Aesch. *Ag.* 479-482.

¹³ Vd. Hardie 1991; cf. Fernandelli 2012, 41: «Hardie affaccia l’ipotesi che Virgilio si sia accostato alla *Symbolik* tragica sollecitato dall’uso lucreziano dell’analogia poetica, cioè dalla concezione dell’immaginario poetico come linguaggio coerente che esprime o rivela le intime connessioni della natura».

¹⁴ Cf. e.g. Hardie 1998, 90-94; Lyne 1987, 193; Fernandelli 2012, 41; Ziosi 2020, 115 e 123 s.

¹⁵ Sull’uso delle immagini di origine teatrale nell’argomentazione lucreziana cf. West 1969, 35-48 e Wiseman 1974, 14-18.

allusioni alla tragedia in questo passo, vorrei tentare di mostrare, dunque, come la brevissima *Iliopersis* lucreziana ricopra un ruolo ancor più rilevante (e non circoscritto al solo libro IV) nella poesia eneadeica, sia sul piano intertestuale, sia su quello retorico; e, in secondo luogo, come le molteplici allusioni virgiliane a questo passo confermino l'importanza della poesia scientifica di Lucrezio come filtro del lessico figurato – di ascendenza tragica – nell'intarsio intertestuale dell'*Eneide*.

Il parto del cavallo

È nel «parto notturno» del cavallo ligneo (Lucr. 1.476-477) che si rileva¹⁶ una tessera verbale che allude in via diretta alla tragedia. Con *partu* (1.476) Lucrezio sembra infatti citare un passo¹⁷ dell'*Alexander* di Ennio, tramandato da Macrobio (*Sat.* 6.2.25)¹⁸, in cui Cassandra preconizza – questa l'interpretazione più condivisa¹⁹ – la distruzione di Troia:

nam maximo saltu superavit grauidus armatis equus
qui suo **partu** ardua perdat **Pergama**.

Enn. *scaen.* 72-73 Jocelyn

Come è noto, della tragedia enniana restano solo 42 versi, giunti a noi per tradizione indiretta: basta questo per evocare il desolante senso di lacuna che si affronta in ogni tentativo di analisi delle allusioni alla poesia latina arcaica, e in particolare alla tragedia – lacuna che vieppiù si aggrava a causa del naufragio di cospicua parte del teatro attico²⁰. Ma dalle allusioni che possiamo cogliere è dato ritenere sia che molteplici elementi dell'*exemplum* troiano del *De rerum natura* siano di origine tragica, sia che Lucrezio conoscesse anche i modelli greci della tragedia latina, in particolare la 'trilogia troiana' di Euripide²¹. La metafora del parto del cavallo, che troviamo già in Eschilo (*Ag.* 825 ἵππου νεοσσός)²², ha in effetti un ruolo simbolico fondamentale nelle *Troiane* di Euripide, a partire dal prologo (*Tr.* 11 ἐγκόμων ἵππον)²³, dove riecheggia anche un'altra immagine che apriva la trilogia – e che è ripresa sia da Ennio, sia da Lucrezio.

Il fuoco e il sogno di Ecuba

L'altra immagine lucreziana già frequentata dai tragici è proprio quella che s'impenna sul fuoco che, da metafora amorosa, per gradi figurati contigui, si fa infine vero incendio (Lucr.

¹⁶ Con il consenso dei commentatori, cf. e.g. Giussani 1896-1898, Munro 1908, Merrill 1907, Ernout – Robin 1925-1928, Bailey 1947, *ad loc.*

¹⁷ Cf. Bailey 1947, *ad loc.*: «a passage that Lucr. probably had in mind». È da notare peraltro – quale marca inequivocabile di un'allusione a Ennio – la ripresa lucreziana, nella successione *Pergama partu* (1.476), della più ampia allitterazione *partu [...] perdat Pergama* (Enn. *scaen.* 73 Jocelyn).

¹⁸ In relazione a Verg. *Aen.* 6.515-516.; vd. Jocelyn 1969, 81.

¹⁹ Cf. Jocelyn 1969, 203.

²⁰ Su Lucrezio e Ennio cf. West 1969, 30-34; in generale, Gale 1994, 117-121; Harrison 1990; su Lucrezio e la tragedia Gale 2007, 67-20; vd. anche Schiesaro 1990, 111-122.

²¹ Cf. Marković 2008, 647: «These lines are influenced by the story and imagery of Ennius' *Alexander* and ultimately Euripides' trilogy consisting of *Alexander*, *Palamedes*, *Troades* and the satyr play *Sisyphus* much more than the isolated parallels adduced by the commentators reveal».

²² Vd. Fraenkel 1950, *ad loc.*

²³ Cf. Munro 1908, Wakefield 1813, Smith – Rouse 1992 *ad* 1.476; Austin 1959, 17.

1.473-477)²⁴. Dai frammenti in nostro possesso, e in particolare da alcuni versi tramandati da Cicerone (*diu.* 1.42)²⁵, si desume che l'*Alexander* di Ennio – così come il suo omonimo modello euripideo²⁶ – si aprisse con la visione onirica di Ecuba²⁷: prima della nascita di Paride, la regina, in sogno, dava alla luce una torcia dalla quale sarebbe scaturito l'incendio della città.

mater grauida parere se ardentem facem
uisa est in somnis Hecuba.

Enn. *scaen.* 50-51 Jocelyn

Questa immagine tragica, che unisce il potere distruttivo della torcia e il parto onirico di Ecuba, si rivela peraltro fondamentale preludio figurato, per Lucrezio, sia della prima metafora dell'*exemplum*, appunto il parto del cavallo, sia del vero rogo di Troia, sia, in ultima istanza, dello stesso passaggio dal figurato al reale dell'immagine del fuoco. Altri versi enniani, tramandati sempre da Cicerone (*diu.* 1.67), confermano poi che l'immagine della torcia, secondo un gioco di prefigurazioni e riprese simboliche, già tratto comune nel dramma attico, veniva sfruttata nell'*Alexander* in modo ricorsivo e funzionale:

adest adest fax obuoluta sanguine atque incendio.
multos annos latuit. ciues ferte opem et restinguite.

Enn. *scaen.* 41-42 Jocelyn

Questi versi, come riporta il testimone Cicerone, facevano parte della profezia estatica di Cassandra, verisimilmente modellata sull'originale euripideo²⁸. La torcia della profezia richiama dunque, sul finire della tragedia, l'immagine iniziale del sogno di Ecuba²⁹ e la stessa profezia di Cassandra si estende fino al giudizio di Paride e al funesto arrivo di Elena a Troia³⁰:

eheu uidete:
iudicauit inclitum iudicium inter deas tris aliquis,
quo iudicio Lacedaemonia mulier Furiarum una adueniet.

Enn. *scaen.* 47-49 Jocelyn

Come si evince dunque dai frammenti in nostro possesso, sia l'*Alexander* enniano sia il suo modello euripideo sfruttavano in senso simbolico l'evoluzione dell'immagine onirica iniziale della torcia in incendio distruttivo nella profezia finale. E che questo processo retorico si fondasse su un ricorsivo gioco di immagini in entrambi i drammi, ovvero nell'intera trilogia

²⁴ Cf. Bailey 1947 ad 1.743: «Lucretius thinks of the fire in Paris' heart as the flame which destroyed Troy, and we are reminded of Hecuba's dream of the fire-brand».

²⁵ Cf. Jocelyn 1969, 221 s.

²⁶ Come conferma la *hypothesis* del P. Oxy. 3650 col. I (Coles): cf. Coles 1974, 13, 27; Jocelyn 1969, 22; Di Benedetto – Cerbo 1998, 86-103 (con ulteriore bibliografia).

²⁷ Cf. Jocelyn 1969, 221; Marković 2008, 647.

²⁸ La stessa immagine è infatti presente anche in un frammento dall'*Alexander* di Euripide (62h Kannicht, Ἐκάτης ἄγαλμα φωσφόρου κύων ἔση), nel quale la profetessa evocherebbe l'immagine di Ecate che regge una torcia; vd. Kannicht 2004, 202.

²⁹ L'idea della nascita e del parto è evocata anche dal verbo *obuoluo*: come se la fiaccola avesse le sembianze di un neonato 'in fasce'. L'immagine del parto 'infuocato e cruento' di Ecuba sarà sviluppata da Ovidio nell'epistola di Elena nelle *Heroides* (*epist.* 17.237-240): cf. Jocelyn 1969, 207 s., 214 s. Per l'importanza di questi frammenti enniani nella ricostruzione della struttura dell'*Alexander* euripideo vd. Coles 1974, 28; Di Benedetto – Cerbo 2006, 92-96.

³⁰ Cf. Jocelyn 1969, 2018: «Ennius' emphasis is on the wickedness of Helen herself; she is compared with a *Furia* because Cassandra thinks of her as a bringer of fire and destruction to Troy». La ripresa (e la 'traduzione') virgiliana (?) del v. 49 in *Aen.* 2.573 (*Troiae et patriae communis Erinys*, all'interno del discusso 'episodio di Elena') confermerebbero il sostrato euripideo dell'accostamento di Elena alle Furie. Vd. anche Casali 2017, 271.

troiana di Euripide³¹, è suggerito proprio dall'unica tragedia superstite della suddetta trilogia: nelle *Troiane*, infatti, l'immagine della fiamma, in varie manifestazioni, ha un ruolo simbolico funzionale e reiterato. Ma proprio questo ultimo 'atto' della trilogia euripidea si rivela fondamentale – e molto più di quando sia stato sinora evidenziato – per comprendere l'immaginario 'epico' lucreziano e il suo fondamentale ruolo di mediazione nel successivo rapporto tra *epos* latino e tragedia.

Tessere euripidee in Lucrezio

In effetti una serie di allusioni lessicali al testo delle *Troiane* pare confermare il ruolo decisivo di Euripide nella genesi dell'immaginario troiano di Lucrezio. Oltre al *topos* del «cavallo gravido di armi» (*Tr.* 11 ἐγκύμον' ἵππον τευχέων) – che già sottende a sua volta l'immagine della gravidanza infausta di Ecuba nell'*Alexander* – il prologo delle *Troiane* fornisce la chiave per comprendere due epiteti lucreziani la cui origine è altrimenti difficilmente interpretabile in modo coerente.

In 1.473, Lucrezio (come poco prima, in 1.464, nello stesso contesto, e mai altrove) indica Elena con il patronimico *Tyndaris*. I commenti al *De rerum natura* non prestano attenzione all'epiteto, altri studi rilevano la marca omerica della dizione lucreziana, in questo caso come nell'intero passo³². In Omero, tuttavia, Elena è sempre «figlia di Zeus» (Ἑλένη Διὸς ἐκγεγαυῖα, *Il.* 3.199, 3.418, *Od.* 4.184, 4.219, 23.218; Ἑλένη κούρη Διός, *Il.* 3.426; Διὸς θυγάτηρ, *Od.* 4.227). A essere chiamata «figlia di Tindaro» (Τυνδαρέου κούρη, *Od.* 24.199), secondo la versione epica del mito, è solo la sorella Clitemestra³³. È proprio Euripide invece a rendere canonico, in tragedia, il patronimico «tindaride» per Elena, ad esempio in *Andr.* 898; *Hec.* 269; *Hel.* 472, 614, 1179, 1546; *IA* 61, 1335, 1417; *Or.* 826, 1154, 1423, 1512 e appunto in un passo dal prologo delle *Troiane* (34-35 ἡ Λάκαινα Τυνδαρίς / Ἑλένη), ripreso oltre in *Tr.* 766 (Τυνδάρειον ἔρνος, «germoglio tindareo»). La conferma dell'importanza fondamentale di questo passo delle *Troiane* (che pare dunque anche suggerire la mediazione lucreziana³⁴ di questo materiale troiano per Virgilio, in un libro, *Aen.* 2, dove risuona con forza anche l'allusione alla tragedia enniana) è nella ripresa del patronimico (l'unica nell'*Eneide* se si esclude quella di 2.569, nel dibattito 'Episodio di Elena') in *Aen.* 2.601: *Tyndaridis* [...] *Lacaenae*³⁵.

L'altro epiteto degno di nota è il raro aggettivo con il quale Lucrezio designa il cavallo «di legno» in 1.476, *durateus*, un grecismo per il quale tutti i commenti (così come il *ThLL s.v. durateus* 5/1.2287) rimandano a Hom. *Il.* 8.492-493, 512 (ἵππος δουράτεος)³⁶. Ma è più che probabile che anche nel preziosismo di questo raro aggettivo si celi un riferimento al prologo delle *Troiane*: δούρειος Ἴππος (*Tr.* 14).

Non sarà vano infine rimarcare come tutti e tre i riferimenti alle *Troiane* sin qui evidenziati (il parto del cavallo, il patronimico *Tyndaridis* e l'aggettivo *durateus*) deriverebbero dal prologo della tragedia euripidea. Questa evidente posizione di rilievo dà luogo a una sorta di memoria incipitaria che unisce, in modo sineddochico, l'*exemplum* troiano di Lucrezio all'intera tragedia euripidea (o all'intera trilogia).

³¹ Di certo almeno nella prima tragedia, l'*Alexander*, e nell'ultima, le *Troiane*: vd. Scodel 1980, 76-79.

³² Cf. West 1969, 86; Brown 2019, 722 s.

³³ Per la paternità mitologica di Elena vd. Allan 2008, 148.

³⁴ Così Austin 1964, ad 601.

³⁵ Cf. Austin 1964 e Casali 2017, ad loc.; Horsfall 2008 (che sottolinea la *sphragis* euripidea), ad *Aen.* 2.601 e 2.569; Heinze 1996, 71 s. Il solo *Lacaena* è poi ripreso in *Aen.* 6.511 (vd. Norden 1957, ad loc.) e poi da Ov. *epist.* 5.99 (con Knox 1995, ad loc.). Sull'episodio di Elena, una sintesi recente in Conte 2016, 95-115.

³⁶ Vd. anche West 1969, 86.

L'immagine della fiamma nella trilogia euripidea

In effetti proprio le fiamme 'troiane', nel loro sviluppo retorico dal figurato al concreto, dovevano giocare un fondamentale ruolo simbolico in tutta la trilogia euripidea³⁷: lo conferma il fatto che questa dinamica retorica sia stata 'preservata' dalle notizie e dai pochi frammenti superstiti, sia dell'*Alexander* euripideo (il sogno di Ecuba nella *hypothesis* e la fiaccola del fr. 62h Kannicht), sia di quello enniano (fr. 17, fr. 18, fr. 25 Jocelyn). E ancor più lo conferma lo sviluppo della stessa immagine nell'unica tragedia superstite della trilogia, *Le Troiane*.

Nei versi che precedono l'ingresso in scena di Cassandra (*Tr.* 298-302)³⁸, il messo Taltibio vede un «bagliore di torcia» che arde da dentro e paventa che le donne troiane stiano appiccando un incendio all'interno per bruciare i loro corpi nel desiderio di morte³⁹. Ma la fiamma vista da Taltibio – nella cui paura si prefigura la 'vera' scena finale del dramma (quando Ecuba, davanti al vero rogo della città, vorrebbe infatti gettarsi tra le fiamme, *Tr.* 1282-1283) – si rivela essere, come mostra Ecuba (*Tr.* 306-307)⁴⁰, quella della torcia portata in scena da Cassandra:

Ἄνεχε: πάρεχε.
φῶς φέρ', ὦ: σέβω: φλέγω — ἰδοῦ, ἰδοῦ —
λαμπάσι τὸδ' ἱερόν.

Eur. Tr. 307-309

E proprio questa fiaccola dà adito al *makarismós* che Cassandra indirizza alle sue future 'nozze' straniere, in un imeneo (*Tr.* 310-324) che si tinge presto di ironia tragica, grazie all'ambiguità sull'uso rituale del fuoco: le fiaccole nuziali divengono esplicito presagio di fiaccole funebri (*Tr.* 319-320)⁴¹. Come è noto, la stessa ironia avvolgerà le ambigue fiaccole del *conubium* di Didone, in un momento di svolta tragica fondamentale nel IV libro eneidico.

Ma l'imeneo di Cassandra che regge in mano la fiaccola ha un significato che travalica la funzione di oggettivazione, in scena, dell'immagine del fuoco⁴²: questo canto menadico è in effetti un'ennesima variazione sul fondamentale tema della polarità metaforica racchiusa nella fiamma d'amore/luce nuziale che si fa fiamma di morte, a sua volta immagine dell'opposizione *eros / thanatos*⁴³ che sostiene la dinamica tragica di tutta la trilogia (così come l'*exemplum* lucreziano).

L'immaginario della torcia conclude quindi il suo percorso simbolico nelle *Troiane*, con un duplice richiamo all'*Alexander*. Il primo è nel discorso paradossale di Elena (*Tr.* 914-965), che arriva a imputare ai Troiani le cause della guerra: tra queste la mancata uccisione del

³⁷ Almeno nel suo inizio (*Alexander*) e nella sua fine (*Troiane*), cf. Scodel 1980, 76-79.

³⁸ ἔα: τί πεύκης ἔνδον αἴθεται σέλας; / πιμπράσιν — ἢ τί δρῶσι — Τρωάδες μυχοῦς, / ὡς ἐξάγεσθαι τῆσδε μέλλουσαι χθονὸς / πρὸς Ἄργος, αὐτῶν τ' ἐκπυροῦσι σώματα / θανεῖν θέλουσαι;

³⁹ Altri dettagli familiari ai lettori del IV libro dell'*Eneide*, cf. 4.504-505 *At regina, pyra penetrati in sede sub auras / erecta ingenti taedis*.

⁴⁰ οὐκ ἔστιν, οὐ πιμπράσιν, ἀλλὰ παῖς ἐμῆ / μαινὰς θοάζει δεῦρο Κασάνδρα δρόμῳ.

⁴¹ ἐγὼ δ' ἐπὶ γάμοις ἔμοις / ἀναφλέγω πυρὸς φῶς. L'ambiguità simbolica e profetica è in effetti reiterata e sciolta da Ecuba *Tr.* 343-345: Ἥφαιστε, δαδουχεῖς μὲν ἐν γάμοις βροτῶν, / ἀτὰρ λυγρὰν γε τήνδ' ἀναθύσσεις φλόγα / ἔξω τε μεγάλων ἐλπίδων.

⁴² Il passo seguente (*Tr.* 348-352) conferma che la fiaccola era propriamente in scena: Ecuba, rinnovando il *topos* del lamento funebre sulle nozze, si fa consegnare la torcia da Cassandra: παράδος ἔμοι φῶς: οὐ γὰρ ὀρθὰ πυρφορεῖς / μαινὰς θοάζουσ' [...] / ἐσφέρετε πεύκας, δάκρυά τ' ἀνταλλάξατε / τοῖς τῆσδε μέλεσι, Τρωάδες, γαμηλίοις.

⁴³ *Eros* e *thanatos*: uno dei temi centrali anche nell'*exemplum* lucreziano, reiterato in maniera paradossale nelle *Troiane* due volte anche da Andromaca, in *Tr.* 597-599 (la rocca di Troia distrutta dall'amplesso odioso di Paride) e nell'apostrofe a Elena (*Tr.* 772-773, le pianure frigie distrutte dai bellissimi occhi di Elena).

neonato Paride. Il piccolo è icasticamente definito *δαλοῦ πικρὸν μίμημα* (*Tr.* 922), «funesta copia/immagine di un tizzone/una torcia»: Elena allude, così, esplicitamente al sogno di Ecuba e alla profezia di Cassandra nella prima tragedia della trilogia. Nel secondo, l'immagine si 'realizza', anche visivamente, allorché il coro vede Taltibio e altri Greci rientrare in scena con in mano fiaccole ardenti, presagio di imminente nuova sventura (*Tr.* 1256-1259): il fuoco verrà infatti di lì a poco appiccato alle case, come 'mostrano' le parole di Taltibio (*Tr.* 1260-1264) e di Ecuba (*Tr.* 1274). E proprio una battuta della regina (*Tr.* 1282-1283 «suvvia, corriamo alla pira; è la cosa più bella per me / morire qui con la patria che brucia»)⁴⁴ chiude in maniera oltremodo significativa lo sviluppo del gioco di immagini dell'intera trilogia⁴⁵, suggellando la centralità, nella materia troiana di Euripide, dell'insanabile opposizione tragica *eros / thanatos*: il rogo di Troia, scaturito da fiamme d'amore, è diventato una pira funebre, in un passaggio metaforico dall'ardita e potente eco allusiva⁴⁶.

BIBLIOGRAFIA

- Allan W. (2008) *Euripides, Helen*, Cambridge.
- Austin R.G. (1959) *Virgil and the Wooden Horse*, «The Journal of Roman Studies» 49, 16-25.
- (1964) *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Secundus*, Oxford.
- Bailey C. (1947) *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, Oxford.
- Brown R. (2019) *Lucretius' Use of the Name Iphianassa (De rerum natura 1.85)*, «Classical Quarterly» 69, 715–724.
- Casali S. (2017) *Virgilio, Eneide 2*, introduzione, traduzione e commento, Pisa.
- Clader L.L. (1976) *Helen: the Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition*, Leiden.
- Coles R.A. (1974) *A New Oxyrhynchus Papyrus: The Hypothesis of Euripides' Alexandros*, «Bulletin Supplement» 32, 1-70.
- Conte G.B. (2016) *Marginalia. Note critiche all'edizione teubneriana di Virgilio*, Pisa.
- Di Benedetto V. – Cerbo E. (1998) *Euripide, Troiane*, Milano.
- Dionigi I. (2000²) *Tito Lucrezio Caro, La natura delle cose*, introduzione di G.B. Conte, traduzione di L. Canali, Milano.
- (2005³) *Lucrezio. Le parole e le cose*, Bologna.
- Ernout A. – Robin L. (1925-1928) *Lucrèce, De Rerum Natura*, commentaire exégétique et critique, Paris.
- Fantham E. (1972) *Comparative Studies in Republican Latin Imagery*, Toronto-Buffalo.
- Fernandelli M. (2012) *Via Latina. Studi su Virgilio e sulla sua fortuna*, Trieste.
- Fraenkel E. (1950) *Aeschylus, Agamemnon*, edited with a commentary, Oxford.
- Gale M.R. (1994) *Myth and Poetry in Lucretius*, Cambridge.
- (2007) *Lucretius and Previous Poetic Traditions*, in Gillespie – Hardie (edd.) 2007, 59-75.
- Gillespie S. – Hardie P.R. (edd.) (2007) *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge.

⁴⁴ φέρῃ ἐς πυρὰν δρώμεν: ὡς κάλλιστά μοι / σὺν τῆδε πατρίδι καθανεῖν πυρουμένη.

⁴⁵ Cf. Scodel 1980, 78: «At 1256 and thereafter, the torch imagery finally reaches its inevitable conclusion in the torches used to set fire to Troy. Hecuba herself looks on as her dream, which began the trilogy, becomes the reality which ends it. She attempts to hurl herself (1282-83) into the flames, but is restrained by Talthybius: the cycle is complete».

⁴⁶ Il momento culminante di questo processo tragico – raccolto da Lucrezio – agirà in profondità su Virgilio, non solo per il finale del IV libro dell'*Eneide*, ma di tutta la prima parte del poema e proprio a partire dagli stessi elementi dell'*imagery*. L'importanza della trilogia euripidea nello sviluppo dell'*ornatus* dell'*Eneide* (e in particolare nello sviluppo 'tragico' del IV libro) è confermata anche dal dialogo lirico tra Ecuba e il coro che chiude le *Troiane*, quasi un lamento funebre sulla città di Troia, splendente per il rogo (*Tr.* 1295-1296): sul finire della tragedia si stagliano le immagini ricorrenti del fuoco rovinoso e della lancia nemica (*Tr.* 1298-1301, 1318), esattamente i due elementi dell'*imagery* che aprono, sostengono e chiudono la 'tragedia di Didone'; vd. Ziosi 2020 (con ulteriore bibliografia).

- Giussani C. (1896-1898) *T. Lucreti Cari de Rerum Natura Libri Sex*, Torino.
- Hardie P.R. (1986) *Vergil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Oxford.
- Harrison S.J. (1990) *Lucretius, Euripides and the Philosophers: De rerum natura 5.13-21*, «Classical Quarterly» 40, 195-198.
- Heinze R. (1996) *La tecnica epica di Virgilio*, Bologna.
- Horsfall N. (2008) *Virgil, Aeneid 2. A Commentary*, Leiden-Boston-Köln.
- Jocelyn H.D. (1969²) *The Tragedies of Ennius*, Cambridge.
- Kannicht R. (2004) *Tragicorum Graecorum Fragmenta, 5: Euripides*, Göttingen.
- Kenney E.J. (1970) *Doctus Lucretius*, «Mnemosyne» 23, 366-392.
- Knox P.E. (1995) *Ovid, Heroides. Select Epistles*, Cambridge.
- Landolfi L. (2013) *Simulacra et pabula amoris. Lucrezio e il linguaggio dell'eros*, Bologna.
- Lyne R.O.A.M. (1987) *Further Voices in Vergil's Aeneid*, Oxford.
- Marković D. (2008) *Lucretius 1.471-7: Tragic Flames in DRN*, «Mnemosyne» 61, 647-650.
- Merrill W.A. (1907) *T. Lucreti Cari de Rerum Natura Libri Sex*, New York-Cincinnati-Chicago.
- Munro H.A.J. (1908⁴) *Lucreti Cari de Rerum Natura Libri Sex*, London-Cambridge.
- Norden E. (1957⁴) *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Darmstadt.
- Pichon R. (1902) *Index verborum amatorium*, Paris.
- Pieri B. (2011) *Intacti saltus. Studi sul III libro delle Georgiche*, Bologna.
- Schiesaro A. (1990) *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel De rerum natura*, Pisa.
- Schrijvers P.H. (1970) *Horror ac divina voluptas: études sur la poésie de Lucrèce*, Amsterdam.
- (1978) *Le regard sur l'invisible: étude sur l'emploi de l'analogie dans l'œuvre de Lucrèce*, in O. Gigon. (ed.) *Lucrèce*, Vandœuvres-Genève, 77-114.
- Scodel R. (1980) *The Trojan Trilogy of Euripides*, Göttingen.
- Skutsch O. (1987) *Helen, Her Name and Nature*, «The Journal of Hellenic Studies» 107, 188-193.
- Smith M.E – Rouse W.H.D. (1992) *Lucretius, De Rerum Natura*, Cambridge, MA.
- Taylor B. (2016) *Rationalism and the Theatre in Lucretius*, «Classical Quarterly» 66, 140-154.
- Traina A. (2003) *Amor omnibus idem. Contributi esegetici a Virgilio, Georg. 3.209-83*, in *La lyra e la libra. Tra poeti e filologi*, Bologna, 39-62.
- Wakefield G. (1813) *T. Lucretii Cari de Rerum Natura Libri Sex*, Glasgow.
- West D. (1969) *The imagery and poetry of Lucretius*, Bristol.
- Wiseman T.P. (1974) *Cinna the Poet and Other Roman Essays*, Leicester.
- Ziosi A. (2020) *Wounds and Flames: Dido and her Sisters*, «Skenè JTDS» 6, 113-153.

SENECA

ANGELA M. ANDRISANO

UNA 'DANZA CORALE' EVOCATA.
A PROPOSITO DI [SEN.] *HERC.O.* 586-598

Secondo una tecnica drammatica tradizionale, il secondo coro dell'*Hercules Oetaeus*, una tragedia probabilmente pseudo-senecana¹, viene introdotto da Deianira (vv. 581 s.), che ne sollecita i lamenti:

Vos, quas paternis extuli comites focis,
Calydoniae, lugete deflendam uicem².

Voi, amiche che ho portato via dalle case del padre,
donne di Calidone, piangete la mia compassionevole vicenda.

Se leggessimo il testo come una potenziale partitura, osserveremmo che nessun riferimento viene offerto in merito allo spazio scenico di Trachis in cui le donne esuli intoneranno gli anapesti della loro commiserazione³. Il monologo iniziale di Ercole lasciava almeno immaginare l'Eubea attraverso l'esplicito richiamo al tempio di Giove Ceneo, verso cui i seguaci dell'eroe (immaginarci servi di scena?) avrebbero dovuto portare il gregge⁴. E successivamente il primo coro⁵ delle compagne di Iole, e la fanciulla stessa con una monodia in anapesti, evo-

¹ In merito alla questione spinosa della paternità e della cronologia (e alle differenti posizioni in merito), rinvio da ultimo alle equilibrate considerazioni di Degiovanni 2017, 73-83.

² Il testo di riferimento è quello di Zwierlein (Oxford 1986) e le traduzioni dei passi citati sono a cura di chi scrive.

³ Si veda anche Degiovanni 2017, 70.

⁴ Vv. 101-103 *vos pecus rapite ocuis / qua templa tollens ora Cenei Iouis / austro timendum spectat Euboicum mare* («voi, trascinate via il gregge velocemente là dove la spiaggia col tempio di Giove Ceneo guarda il mare dell'Eubea temibile per l'Austro»). Eracle si limitava a spedire lo sventurato messaggero Lica ad annunciare la presa della città.

⁵ Per le novità e la funzione dei cori nella tragedia senecana rispetto alla tradizione greca classica ed ellenistica rinvio anche a Goldberg 2014, 644-647. Il primo coro dell'*Hercules Oetaeus* in asclepiadei minori, composto dalle prigioniere di Ecalia, non viene annunciato. Il canto ha la funzione di confermare l'impresa vittoriosa di Eracle, presentata in questo caso come paradossale distruzione di una fiorente civiltà (vv. 123-125 *stamus, sed patriae messibus heu locus / et siluis dabitur; lapsaque sordidae / fient templa casae*, «siamo in piedi, ma, ahimé, i luoghi delle messi patrie sono lasciati alle selve e i templi crollati diventeranno miseri tuguri»). Per la funzione di contrasto di questo coro con il prologo cui è pertinente (non essendo definibile quale *embolimon*), rinvio a Castagna 2006, 119-125. Secondo un *topos* consolidato in relazione alla caduta di Troia, per cui si rinvia a Sen. *Tro.* 1053-1055,

cavano, in questa sorta di prologo variamente articolato, la città di Ecalia ormai distrutta: un non luogo, ormai solo un ricordo da censurare.

Il cambio di scena è quindi d'obbligo, ma non è adeguatamente segnalato, se non dalle parole della nutrice di Deianira, che avverte dell'entrata imminente della padrona, presentando con parole potenti una protagonista sconvolta (vv. 245-247) che si aggira come una folle nelle case di Ercole (*per Herculeos lares*): un cenno fuggevole alle case di Trachis, davanti alle quali procederà l'azione. Non è possibile, tuttavia, parlare in senso tradizionale di una costruzione verbale delle coordinate spazio-temporali entro cui si svolge la tragedia⁶.

A partire da una città dell'Eubea che non esiste più, dall'eroe vincitore che si accinge ai dovuti riti per il padre Giove, dalla infelice Iole, preda orbata del padre e della propria terra, dal coro di prigioniere avviate alla schiavitù, lo sguardo del poeta inquadra con subitaneo 'movimento di macchina' Trachis e la sposa Deianira, accompagnata dalle sue donne.

Il triangolo amoroso viene immediatamente presentato nella sua potente drammaticità: la relazione distruttiva che affianca Ercole e Deianira come due facce della stessa medaglia è bilanciata da quella tra le due donne, ugualmente infelici, conquistate alla stessa stregua dall'eroe per via di una straordinaria bellezza. Le tre figure sono accompagnate ognuna dal proprio seguito, ma sarà il coro delle donne venute da Calidone che si imporrà a commentare gli eventi cruciali, facendo di Deianira, come succedeva nelle *Trachinie* sofoclee⁷, una comprimaria dell'eroe.

Queste osservazioni sono una semplice, e intenzionalmente veloce, premessa all'interpretazione di un passo intonato dal secondo coro, e quindi ad una proposta di traduzione alternativa a quelle esistenti.

Deianira ha appena consegnato la tunica maledetta al disgraziato Lica, declassato a presenza muta⁸: un κωφὸν πρόσωπον senza alcuna velleità di protagonismo rispetto al più consistente personaggio sofocleo. La donna di Calidone, che con l'appello *Calydoniae* rivolto al suo coro ha creato le premesse per un *flashback* in altro tempo e in altro luogo, accenna al proprio rientro nelle case per pregare Venere (v. 580 *Amoris horridi matrem*). Interpella quindi, inquieta e sconvolta, le compagne, come abbiamo ricordato sopra (vv. 581 s.): ha bisogno di conforto (v. 582 *lugete defendam uicem*).

Il coro risponde all'appello con l'anaforico e subitaneo *flemus* [...] *flemus* (vv. 583, 585) concludendo la prima parte del proprio intervento con una profferta di sincera fedeltà⁹, seguita

Ag. 589-658 (Castagna 2006, 122 s.), e già per lo meno alla *rhexis* di Poseidone (vv. 1-47) delle *Troiane* euripidee, sarà questa volta un umile pastore a cantare i fasti del passato di un luogo nuovamente inselvatichito (vv. 128-132).

⁶ Nell'ambito della produzione senecana la peculiare costruzione dello spazio, realizzata dal coro delle Troiane, obbliga Marshall (2000, 44) a pensare ad una destinazione performativa della tragedia, nonostante egli ammetta che «it is not choral presence which defines the space; rather its absence indicates that a change of location is taking place». Stroh (2008, 215) sostiene a riprova che le *performances* e le reazioni del relativo pubblico permettono di definire la tragedia in questione «a genuine stage play, a drama». In realtà anche le puntuali osservazioni sulle coordinate spazio-temporali dei drammi senecani di Schmidt (2014, 531-546: 531) si basano sulla premessa che forniscano un aiuto al lettore, a prescindere dalla sua posizione in merito alla questione della *performance*. Tempo e spazio drammatici puntualmente analizzati all'interno delle tragedie non hanno a che fare necessariamente con la loro «stageability», ma anche – e soprattutto, direi – con la loro «reception». L'autore si rivolge, mi sembra, sia ad un ideale regista che a un ideale lettore o ascoltatore, che abbia una qualche esperienza di teatro.

⁷ Il confronto con Sofocle rischia di essere fuorviante. La tragedia sofoclea è indubbiamente uno dei modelli di quella latina (cf. Degiovanni 2017, 13), che tuttavia appare autonoma nella strutturazione della trama. La superfezzazione dei personaggi di Alcmena e Filottete, la cui ridondanza ha destato sospetti, sembra piuttosto riconducibile a modelli euripidei. Credo vadano riconosciute all'autore autonome capacità creative e scelte poetiche originali.

⁸ Per gli *unspeaking actors* nel teatro senecano si veda da ultimo Kohn 2013, 24 s.

⁹ Vv. 600 s. *nunc quoque casum quemcumque times / fidas comites accipe fatis*, «anche ora, qualunque sia l'evento di cui hai paura, accogli le fidate compagne del tuo destino».

da una lunga dissertazione filosofica sulla fama, la ricchezza, la morte.

Così recitano i vv. 583-591:

flemus casus, Oenei, tuos
comitum primos turba per annos,
flemus dubios, miseranda, toros.
nos Acheloi tecum solitae
pulsare uadum, cum iam tumidas
uere peracto poneret undas
gracilisque gradu serperet aequo
nec praecipitem uolueret amnem
flauus rupto fonte Lycormas¹⁰.

Le compagne di Deianira ricordano nostalgicamente l'Etolia, terra patria, identificata attraverso la figura del re Eneo e dei suoi fiumi. L'Acheloo¹¹ viene addomesticato in questa riscrittura del mito¹²: la sua natura metamorfica viene rappresentata in relazione al ciclo delle stagioni e lo sguardo verso il passato mette a fuoco il suo tranquillo corso, un serpeggiare non più minaccioso (v. 589 *gracilisque gradu serperet aequo*) quando l'estate è ormai in arrivo (vv. 587-888 *cum iam tumidas / uere peracto poneret undas*). E a togliergli quella rilevanza, centrale nel mito della conquista di Deianira da parte di Eracle¹³, gli viene affiancato il Licorma, scenario della morte di Nesso. Si tratta della denominazione antica dell'Eveno¹⁴, la cui ambivalenza simbolica è ben attestata in Ovidio (*met.* 2.245 *flauus*, 5.119 *ferox*). I due fiumi non appaiono pericolosi anche perché il ricordo va a un tempo remoto che precede tutti gli eventi che porteranno all'esito tragico della vicenda.

Ora le fanciulle dell'Etolia, ancora giovanissime, che cosa facevano all'arrivo dell'estate? Potevano "attraversare" o "percorrere" il guado di un fiume *gracilis*? Probabilmente doveva essere possibile. Gli interpreti in genere attribuiscono questo significato ai vv. 586 s. *nos Acheloi tecum solitae / pulsare uadum*¹⁵. Ma il racconto di Deianira in merito alle abitudini di Nesso che chiedeva un compenso per *transire* [...] *uadis*, 'attraversare' a guado la corrente (vv. 503 s. *transire Nessus uerticem solitus uadis / pretium poposcit*) mostra come nel nostro passo sia un'altra scena che torna alla memoria. La quale viene innanzitutto raffigurata con un frequentativo (*pulsare*) che connota un 'battere' ripetuto e intenso: una scelta raffinata che allude evidentemente ai leggiadri movimenti delle fanciulle nell'acqua. Non si tratta di una vera e propria danza¹⁶, ma di uno 'sfiorare' l'acqua intenso e ripetuto¹⁷, 'sguazzandoci' dentro:

¹⁰ La traduzione seguirà l'analisi e il commento dei versi in questione.

¹¹ Sulla diversa rappresentazione dell'Acheloo nelle *Trachinie* si veda Andrisano – Bertolaso 2002.

¹² Si vedano almeno, per variazioni e riscritture, e per la definizione del mito come 'plurale', Spina 2007, 119, che offre una importante lezione di metodo, e ora il recentissimo Edmunds 2021, 15-17 e rispettive bibliografie.

¹³ La tragedia mostra una stretta contiguità con la produzione di Seneca e con la poesia ovidiana (*epist.* 9.139-142, *met.* 9.1-272). Littlewood 2014, 519 intravede «a product of the Latin poetic tradition», segnalandone anche echi virgiliani. Per un approfondimento della figura mitica di Deianira, si veda da ultimo D'Alfonso 2010 e relativa bibliografia.

¹⁴ Cf. Strabo 7.7.8.42-49, 10.2.5.1-12.

¹⁵ Si vedano Cuccioli Melloni 1987, 651: «noi solevamo *attraversare* con te le acque poco profonde dell'Acheloo»; Viansino 1993, 477: «eravamo solite con te *passare a guado* l'Acheloo»; Rossi 2000, 97: «noi con te eravamo solite *attraversare* il guado dell'Acheloo»; Averna 2002, 51: «noi eravamo solite *attraversare* con te il guado dell'Acheloo». Diversa la soluzione di Degiovanni 2017, 429, che esclude condivisibilmente l'attraversamento: «noi solevamo *percorrere* con te il guado dell'Acheloo».

¹⁶ Rinvio, tuttavia, per tale evocazione almeno a Lucr. 2.635-637 [...] *pernice chorea / [...] / armati in numerum pulsarent aeribus aera*.

¹⁷ Come il lieve movimento delle ali degli uccelli nell'aria (Ou. *trist.* 5.2.26 *quot tenerum pennis aëra pulsat auis*). Anche nel contesto della similitudine virgiliana (*Aen.* 11.659-663) non ci sono indizi di attraversamento. Il

un gioco adolescenziale di fanciulle-ninfe, che si farebbe esibizione orchestica se avessimo a che fare con una partitura da inscenare ed il *pulsare* costituisse elemento autoreferenziale di un coro impegnato a riproporre sulla scena l'antico ricordo. Il nostro poeta conosce la tradizione performativa del coro greco, i cui canti possono alludere alla messinscena in atto, spesso richiamando l'attenzione del pubblico al movimento dei piedi, e include questa esperienza (letteraria) nel suo testo senza darle corpo¹⁸. Il suo teatro essenzialmente verbale è costruzione che deriva da una commistione di generi¹⁹. Travalica lo spettacolo dal vivo (sempre potenzialmente possibile) per rivolgersi agli occhi della mente²⁰. La menzione dei piedi sarebbe in questo caso pleonastica²¹, ma il pubblico colto sa immaginare leggendo o ascoltando²².

Tradurrei, quindi, con 'saltellare' questo ricercato²³ *pulsare* (senecano o pseudo-senecano?)²⁴: credo che l'immagine delle fanciulle che sfiorano l'acqua con grazia saltellando voglia evocare l'azione del vento che increspa l'acqua leggermente, degli uccelli che battono le ali nell'aria (cf. n. 17 Ou. *trist.* 5.2.26). Lo rivela lo stesso poeta ai vv. 651 s. in cui è nuovamente il coro, e non a caso, a evocare un contesto acquatico²⁵, quello del mare Ionio (*Bruttia Coro pulsante fretum / lenior unda est*, «è più lieve l'onda del Bruzio, quando il Coro [maestrale] sollecita il mare»), simile al cuore della persona semplice²⁶.

Mi sembra che la funzione di questo canto anapestico voglia richiamare un'atmosfera solare e festosa per insistere sulla gioia del passato perduto, e che il poeta, in omaggio ad

pulsare delle Amazzoni sarà forse meno leggero, per via dei cavalli, ma variopinto: *quales Threiciae cum flumina Thermodontis / pulsant et pictis bellantur Amazones armis, / seu circum Hippolyten seu cum se Martia curru / Penthesilea refert, magnoque ululante tumultu / feminea exsultant lunatis agmina peltis*.

¹⁸ Per la definizione di teatro testuale rinvio a Mazzoli 2016, 173.

¹⁹ Per la presenza di filosofia, letteratura, politica e retorica e per la relazione tra retorica e *performance* nel teatro senecano rinvio perlomeno a Trinacty 2015, 33-38 e relativa bibliografia.

²⁰ Si veda l'esplicitazione di Ou. *epist.* 10.135 s. (*nunc quoque non oculis, sed, qua potes, adspice mente / haerentem scopulo, quem uaga pulsat aqua*, «non con gli occhi, ma con la mente, – è possibile! – guardami aderente ad uno scoglio che l'acqua sfiora a tratti»): è l'acqua a *pulsare* in questo caso.

²¹ Si veda, in riferimento alla terra, Lucr. 5.252 *multa pulsata pedum ui*. Degiovanni (2017, 429), pur interpretando il verbo *pulsare* con 'percorrere', sottolinea, tuttavia, meritoriamente come si possa sottintendere *pedibus*, ricordando che il verbo in questione può significare anche 'saltare', 'danzare'. Rinvia ai pertinenti Hor. *carm.* 1.37.1-2; Ou. *ars* 1.112, *fast.* 6.329-30 e richiama come archetipo letterario inequivocabile Nausicaa e compagne (Hom. *Od.* 6.92 ss.). Meno convincente risulta il rinvio a D'Alfonso 2010, 152 s. e alla sua ipotesi di una allusione a riti prematrimoniali, da non escludersi in via di principio, ma non suffragata da nessun indizio testuale.

²² Seneca (o chi per lui) si giovava probabilmente di precetti aristotelici già in circolazione, anche in assenza della lettura della *Poetica* (Halliwell 1986, 288 n. 4; Staley 2010, 14; 23): che una tragedia potesse funzionare alla sola lettura o fosse destinata ad una declamazione in forma di oratorio, non doveva sembrargli irruale. Tuttavia per la «Seneca's attention to the practicalities of the stage, his integration of those concerns into the very structure of the plays», rinvio a Kohn 2013, 144. Lo studioso non si occupa della nostra tragedia, che, tuttavia, da questi punti di vista non si differenzia troppo dalle altre tragedie senecane, pur essendo sospettata di essere spuria. Di parere opposto, ma con considerazioni articolate, che propendono per una *recitatio* senza escludere drasticamente la *performance* di alcune parti del *corpus* senecano, si veda Fitch 2000, 11. Più tassativamente Goldberg 2014, 651 afferma: «Greek audiences are invited to recall what they have seen, Romans are asked to recall what they have read».

²³ Più fedele all'originale sarebbe 'battere il guado', che in italiano risulta, tuttavia, alquanto prosaico. Littlewood 2004, 61 n. 106, sostiene come «in respect of the use of imagery *Hercules Oetaeus* might as well be by Seneca».

²⁴ Ma si veda ad es. *Oed.* 433 s. *te Bassaridum comitata cohors / nunc Edono pede pulsauit sola Pangaeo* («accompagnandoti la schiera delle Bassaridi batte con il piede il suolo dell'Edono Pangeo»). Riporto qui l'intera traduzione dei vv. 583-591: «piangiamo, figlia di Eneo, la tua sorte / noi, il gruppo di amiche dei primi anni, / piangiamo il tuo dubbio matrimonio – sei da compatire – / noi abituate con te a saltellare nel guado dell'Acheloo, quando a primavera trascorsa calmava le onde rigonfie e serpeggiava esile con andamento modesto, né rivoltava l'acqua precipitosamente il biondo Licorma dalle sue scaturigini».

²⁵ I miti relativi alla danza hanno a che fare con l'acqua e con le sue qualità metamorfiche: si veda la presenza insistente del richiamo alle ninfe, Nereidi etc. nei canti corali euripidei (Pasolini 2017).

²⁶ Ma si veda anche *Med.* 726 s. *nomenque terris qui dedit Baetis suis / Hesperia pulsans maria languenti uado*.

una costante ricerca di *enargeia* operi una *uariatio* letterariamente sofisticata: il guado non si attraversa, ma diventa *teatro* di giochi femminili. Questi versi potentemente evocativi attuano una dislocazione nel lontano passato e nella patria perduta, fanno eco a quelli intonati dalle compagne di Iole, controfigura di Deianira. Al solo ascolto la scena ricordata diventa visibile agli occhi della mente senza necessità di alcuna mimesi²⁷.

In un testo più facilmente fruibile attraverso una *recitatio*²⁸, piuttosto che destinato ad una messinscena²⁹, non c'è indizio che mostri la volontà di costruzione di uno spazio in cui mettere in gioco attraverso canto e danza i corpi dei coreuti. C'è solo l'evocazione di un luogo gioioso del passato ricreato sapientemente con le parole³⁰, non materializzato nello spazio del doloroso presente da alcuna svagata mimesi. Il presente è dolore: non c'è necessità di dare concretezza a Trachis. In questa tragedia viene proposta una penosissima condizione di sopravvivenza in cui i personaggi sono costretti prima degli esiti fatali a rievocare³¹ con nostalgia scenari luminosi lontani nel passato (Deianira, Iole e le rispettive compagne) o ad agognare un futuro liberatorio in attesa della gloria imperitura (Ercole).

Che, in virtù delle proprie letture colte, l'autore voglia visualizzare movimenti orchestrici attraverso le sole parole del coro viene confermato dai versi successivi che esplicitano questa intenzione (591-598):

nos Palladias ire per aras
et uirgineos celebrare choros,
nos Cadmeis orgia ferre
tecum solitae condita cistis,
cum iam pulso sidere brumae
tertia soles euocat aestas
et spiciferae concessa deae
Attica mystas cludit Eleusin³².

Dal passato remoto si ha un repentino passaggio a consuetudini più recenti, prima di ribadire la propria fedeltà presente con un *nunc quoque* (v. 600)³³. Le fanciulle evocano la partecipazione ai riti di Pallade, Dioniso, Demetra, e sottolineano altresì con modalità metateatrale la originaria funzione rituale di ogni coro³⁴. I canti del tardo Sofocle e di Euripide rimangono sullo sfondo. Il tragediografo mostra (sulle orme di un poeta come Virgilio?) la sua piena adesione ad un teatro da fruire anche con la sola immaginazione.

²⁷ A favore della funzione spettacolare di ogni dilatazione verbale si pronunciava Lanza 1981, 473. Per l'assenza di un «rapporto di necessità mimetica (piuttosto che 'drammatica') nei confronti dell'azione», già visibile in Euripide e Agatone, e per le dislocazioni realizzate dal coro senecano si veda Mazzoli 2016, 167; 172.

²⁸ Per il metodo drammaturgico senecano e le ipotesi di performance si veda di recente Kohn 2013, 6-14.

²⁹ Pur dichiarandosi quasi certo che le tragedie senecane fossero messe in scena, Harrison 2000, 137 s., aggiungeva con una certa cautela che «performance and recitation need not exclude one another, they might imply each other».

³⁰ Lanza 1981, 471, scriveva in riferimento al teatro senecano: «la stessa scena dell'azione drammatica vive esclusivamente nell'evocazione della parola».

³¹ Un particolarissimo effetto straniante delle parti corali nelle tragedie senecane viene ripetutamente sottolineato da Mazzoli 1986-1987 e 1996, 4.

³² «Noi abituate ad andare da un altare di Pallade all'altro e a frequentare cori di vergini, noi abituate a portare riposti in cadmee ceste gli oggetti rituali, quando scacciato l'astro invernale la terza estate richiama il sole e l'attica Eleusi, sacra alla dea portatrice di messi, cinge gli iniziati».

³³ Si veda *supra* n. 9. Degiovanni 2017, 428 sottolinea l'anafora di *nos* in posizione incipitaria, che scandisce i tre momenti.

³⁴ Di qui probabilmente quella che Degiovanni 2017, 431 interpreta come «forzatura sintattica» (*uirgineos celebrare choros*). In realtà il sintagma, che sottolinea la centralità dei cori nella occasione festiva, secondo un suggerimento orale di G. Picone, che condivide l'uso ambiguo di *chori* in senso metateatrale, potrebbe essere interpretato come «praticare danze di vergini».

BIBLIOGRAFIA

- Amoroso F. (ed.) (2006) *Teatralità dei cori senecani*, Palermo.
- Andrisano A.M. – Bertolaso D. (2002) *Osservazioni al Prologo delle Trachinie di Sofocle: Deianira donna d'Etolia* (vv. 1-14), «Annali dell'Università di Ferrara – Sezione di Lettere» 3, 29-49.
- Averna D. (2002) Lucio Anneo Seneca, *Hercules Oetaeus*, testo critico, traduzione e commento, Roma.
- Castagna L. (ed.) (1996) *Nove studi sui cori tragici di Seneca*, Milano,
(2006) *Il primo coro dell'Ercole Eteo e altri canti senecani di prigionia*, in Amoroso (ed.) 2006, 117-132.
- D'Alfonso F. (2010) *Sulle rive del Licorma. I miti di Marpessa e Deianira*, «Studi Italiani di Filologia Classica», 103, 133-178.
- Damschen G.– Heil A. (edd.) (2014) *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden.
- Degiovanni L. (2017) [L. Annaei Senecae] *Hercules Oetaeus*, Atti I-III (vv. 1-1030), Firenze.
- Edmunds L. (2021) *Greek Myth*, Berlin-Boston.
- Fitch J.G. (2000) *Playing Seneca?*, in Harrison (ed.) 2000, 1-12.
- Giardina G. (1987) Lucio Anneo Seneca, *Tragedie*, con la collaborazione di R. Cuccioli Melloni, Torino.
- Goldberg S.M. (2014) *Greek and Roman Elements In Senecan Tragedy*, in Damschen – Heil (edd.) 2014, Leiden, 639-652.
- Halliwell S. (1986) *Aristotle's Poetics*, London.
- Harrison G.W.M. (2000) *Semper ego auditor tantum?: Performance and Physical setting of Seneca's plays*, in Harrison (ed.) 2000, 137-149.
(ed.) (2000) *Seneca in performance*, London.
- Kohn T.D. (2013) *The Dramaturgy of Senecan Tragedy*, Ann Arbor.
- Lanza D. (1981) *Lo spettacolo della parola. Riflessioni sulla testualità drammatica di Seneca*, «Dioniso» 52, 463-476.
- Littlewood C.A.J. (2004) *Self-Representation and Illusion in Senecan Tragedy*, Oxford.
(2014), *Hercules Oetaeus*, in Damschen – Heil (edd.) 2014, 515-520.
- Marshall C.W. (2000) *Location! Location! Location! Choral absence and theatrical space in the Troades*, in Harrison (ed.) 2000, 27-51.
- Martina A. (1996) *Alcune osservazioni sul coro della tragedia latina dalle origini a Seneca*, in Castagna (ed.) 1996, 17-36.
- Mazzoli G. (1986-1987) *Funzioni e strategie dei cori in Seneca tragico*, «Quaderni di Cultura e Tradizione Classica» 4-5, 99-112.
(1996) *Tipologia e strutture dei cori senecani*, in Castagna (ed.) 1996, Milano, 3-16.
(2016) *Il caos e le sue architetture. Trenta studi su Seneca tragico*, Palermo.
- Pasolini M. (2017) *Presenza e funzione del mare nell'Elena di Euripide*, tesi di LM in *Culture e tradizioni del Medioevo e del Rinascimento* (relatrice A.M. Andrisano), Università di Ferrara.
- Rosati G. (1989) Ovidio, *Lettere di eroine*, introduzione, traduzione e note, Milano.
- Rossi E. (2000) Seneca, *Ercole sul monte Eta*, introduzione, traduzione e note, Milano.
- Schmidt E.A. (2014) *Space and Time in Senecan Drama*, in Damschen – Heil (edd.) 2004, 531-546.
- Segal C. (1983) *Dissonant Sympathy: Song, Orpheus, and the Golden Age in Seneca's Tragedies*, in A.J. Boyle (ed.) *Seneca Tragicus. Ramus Essays on Senecan Drama*, Berwick, Victoria, Australia, 229-251.
- Spina L. (2007) *Nothing to do with the Sirens: falsi mitemi d'autore*, «Quaderni di Storia» 66, 119-132.
- Staley G.A. (2010) *Seneca and the Idea of Tragedy*, Oxford.
- Stroh W. (2008) *Staging Seneca: The Production of Troas as a Philological Experiment*, in J.G. Fitch (ed.) *Seneca*, Oxford, 195-220.
- Trinacty Ch. (2015) *Senecan Tragedy*, in Sh. Bartsch – A. Schiesaro (edd.) *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge, 33-40.
- Viansino G. (1993) Seneca, *Teatro*, vol. II, t. II, Milano.

STEFANO CANESTRARI

SUICIDIO E AIUTO AL SUICIDIO: I DILEMMI DI UN GIURISTA PENALISTA

eodem ictu brachia ferro exsolvunt.

(Tac. *ann.* 15.63)

*Lucretius [...] propria se manu interficit
anno aetatis XLIV.*

(Hier. *chron.* 149.20-26 H.)

*Cato qua exeat habet: una manu latam
libertati viam faciet.*

(Sen. *prov.* 2.1)

Lucrezio e Seneca sono due figure antitetiche: uno epicureo, l'altro stoico; uno rifiuta apertamente la vita politica, l'altro affianca l'imperatore Nerone nei primi anni del suo principato e si allontana dal potere solo al momento della definitiva svolta tirannica. Lucrezio, materialista e antiprovidenzialista, nega ogni valore alla religione; Seneca crede nella provvidenza e ritiene che la divinità permei e regoli la natura in ogni suo aspetto¹.

Tra tante opposizioni, solo un punto sembra accumularli: la scelta del suicidio. Ma a uno sguardo attento questa vicinanza si rivela in realtà ingannevole: mentre il suicidio di Seneca fu un gesto consapevole, ricalcato sul grande modello socratico e quasi 'preparato' da un'intensa riflessione filosofica², quello di Lucrezio è, con ogni probabilità, un falso storico che si sviluppò in ambiente cristiano, per screditare il grande filosofo materialista che negava l'immortalità dell'anima.

¹ Queste antitesi sono state ben analizzate da Ivano Dionigi in un recente saggio (Dionigi 2020, 5-60): è proprio a Ivano, insigne studioso e grande amico, è dedicato con tanto affetto questo scritto.

² Il suicidio, oltre a costituire il capitolo finale dell'esistenza di Seneca, è anche un tema ricorrente nelle sue opere. Nella specie, si osserva come nello stoicismo dell'autore la morte è trasformata in uno 'strumento di liberazione'. Si pensi ai termini con cui nel *De providentia* egli descrive la morte suicidaria di Marco Porcio Catone Uticense: «Catone ha una via d'uscita. Con una mano sola aprirà larga la via alla libertà. Codesto ferro esente da macchie e da colpe anche in una guerra civile, presterà finalmente grandi e nobili servigi: darà a Catone la libertà che non ha potuto dare alla patria. Accingiti, animo mio, all'atto che già da lungo tempo progetti, strappati via dalle umane cose [...]. Turpe sarebbe, per Catone, chiedere ad alcuno mai la morte, proprio come la vita» (*prov.* 2.10). Sul punto si rinvia a Dionigi 1997.

1. Il dibattito sullo statuto giuridico del suicidio

In questo scritto si assume come punto di riferimento il concetto tradizionale di suicidio – nelle sue molteplici manifestazioni – e non la nozione contemporanea e di per sé dilemmatica di suicidio medicalmente assistito³.

Secondo le acquisizioni dei più autorevoli studi sul concetto ‘classico’ di suicidio, la genetica e la biologia possono giocare un ruolo rilevante, ma sono soprattutto le emozioni negative che affliggono gli individui suicidari. La sofferenza di queste persone è in genere denominata ‘dolore psicologico’ – *psychache*⁴ – per distinguerla dalla sofferenza fisica. Al di là delle definizioni terminologiche proposte nell’ambito della suicidiologia – disciplina dedicata all’analisi scientifica del comportamento suicidario e della sua prevenzione⁵ – gli studi specialistici pongono l’accento sul fatto che ogni suicidio è un evento multifattoriale con diversi elementi contributivi, ma l’essenza della natura del suicidio è psicologica⁶: per ogni individuo si realizza un dramma suicidario specifico funzionale ad abolire una sofferenza vissuta come insopportabile ed estrema spesso associata alla vergogna, alla colpa, alla rabbia, alla paura, all’ansia, alla solitudine e alla disperazione.

Ai fini del discorso, assume particolare rilievo l’osservazione che il rischio di suicidio è uno stato psicologico transitorio non immediatamente intelligibile dall’interlocutore, che non può comprendere appieno lo stato di sofferenza del potenziale suicida⁷. Il suicidio non emerge in contesti di serenità e di benessere ma è di frequente innescato da esperienze traumatiche che generano una forte sofferenza esistenziale (scomparsa di persone care, crisi sentimentali, difficoltà economiche, perdita del lavoro, etc.).

Alla luce di queste considerazioni parlare di suicidio significa innanzitutto porsi in una logica di prevenzione e riconoscere che i potenziali suicidi «sono in equilibrio precario tra il loro desiderio di vivere e quello di morire»⁸.

Inquadrato in una prospettiva preventiva il suicidio ‘tradizionale’ – classificato dall’OMS come la dodicesima causa di morte nel mondo⁹ – non va trattato né come un reato né come ‘un peccato’ o un atto da ‘disapprovare sul piano morale’¹⁰; non deve essere ‘automaticamente’ classificato come un sintomo di disturbo psichiatrico¹¹; deve essere qualificato come una facoltà o un esercizio di una libertà di fatto¹²; non deve essere considerato un diritto tutelato e garantito dall’art. 2 della Costituzione¹³.

Tale inquadramento della natura giuridica del suicidio – inteso in senso tradizionale –

³ Per un’approfondita disamina dei rapporti tra i due concetti e degli equivoci che caratterizzano il discorso pubblico e il dibattito nell’ambito della letteratura giuridica sia consentito il rinvio a Canestrari 2021.

⁴ Shneidam 1993, 174 ss.; Id. 2001, 180 ss.

⁵ Pompili 2013, in particolare 105 ss.

⁶ Shea 2002, 11: «L’idea del suicidio non viene da protocolli statistici ma dal dolore psicologico. Ogni persona è unica. La potenza statistica è al suo meglio quando viene applicata a popolazioni di grandi dimensioni, mentre gioca una parte più debole quando viene applicata al singolo individuo, sia nel silenzio di uno studio medico che nel frastuono del pronto soccorso».

⁷ Si vedano le riflessioni di Pompili 2013, 115 ss., in part. 120 ss. opportunamente riprese anche da Vallini 2019.

⁸ Così Pompili 2013, 75, il quale afferma che gli aspiranti suicidi vogliono vivere «a condizione che si plachi la loro estrema sofferenza» (*Ibid.*, 69).

⁹ La terza causa di mortalità per le persone di età comprese tra 15-44 anni.

¹⁰ In questa direzione cf. la nota teoria di Mantovani 2013, 124, che definisce il suicidio un «fatto giuridicamente tollerato», analogamente all’esercizio della prostituzione, all’uso di sostanze stupefacenti ed alla compravendita di parti anatomiche.

¹¹ Sul punto cf. le acute considerazioni di Marra 1998.

¹² Si consenta il rinvio a Canestrari 2015, 66 anche per ulteriori riferimenti bibliografici.

¹³ Cf., nella letteratura giuspenalistica, Stortoni 2001, 148.

consente un adeguato contemperamento tra la prospettiva solidaristica che rende legittimo e auspicabile un intervento delle istituzioni orientato a scoraggiare il suicidio e l'affermazione del suicidio come atto di libertà¹⁴.

2. La sentenza n. 242 del 2019 della Corte costituzionale e il reato di istigazione o aiuto al suicidio (art. 580 c.p.)

La celebre pronuncia della Corte costituzionale n. 242 del 2019 – così come prima l'ordinanza n. 207 del 2018¹⁵ – non ha affrontato la questione dello statuto giuridico del suicidio, ma le argomentazioni svolte non aderiscono né alla tesi della illiceità strutturale della condotta suicida, né alla concezione opposta del diritto al suicidio *ex art. 2 Cost.* che avrebbe condotto alla incostituzionalità dell'art. 580 c.p.

In relazione all'incriminazione dell'istigazione e dell'aiuto al suicidio, la Corte ritiene che sia «funzionale alla tutela del diritto alla vita, soprattutto delle persone più deboli e vulnerabili, che l'ordinamento penale intende proteggere da una scelta estrema ed irreparabile come quella del suicidio». Il divieto, anche nell'odierno assetto costituzionale, ha una sua «ragion d'essere» in quanto «assolve allo scopo, di perdurante attualità, di tutelare le persone che attraversano difficoltà e sofferenze, anche per scongiurare il pericolo che coloro che decidono di porre in atto il gesto estremo e irreversibile del suicidio subiscano interferenze di ogni genere»¹⁶.

Di conseguenza, sempre a giudizio della Corte, non si può ritenere inibito al legislatore penale di vietare condotte che spianino la strada a scelte suicide, in nome di una concezione astratta dell'autodeterminazione individuale che ignora le condizioni concrete di disagio o di abbandono nelle quali, spesso, simili decisioni vengono concepite. Anzi, è compito della Repubblica porre in essere politiche pubbliche volte a sostenere chi versa in simili situazioni di fragilità, rimuovendo, in tal modo, gli ostacoli che impediscono il pieno sviluppo della «persona umana» (art. 3, comma 2, Cost.)¹⁷.

Tuttavia, come noto, la Corte ha individuato – all'interno del *petitum* principale del remittente – una circoscritta area di non conformità costituzionale dell'art. 580 c.p., corrispondente alle ipotesi in cui l'aspirante suicida si identifichi in una persona (a) affetta da una patologia irreversibile e (b) fonte di sofferenze fisiche o psicologiche, che trova assolutamente intollerabili, la quale sia (c) tenuta in vita a mezzo di trattamenti di sostegno vitale ma resti (d) capace di prendere decisioni libere e consapevoli. In tali ipotesi, scrive la Corte,

il divieto assoluto di aiuto al suicidio finisce per limitare ingiustificatamente nonché irragionevolmente la libertà di autodeterminazione del malato nella scelta delle terapie comprese quelle finalizzate a liberarlo dalle sofferenze, scaturente dagli artt. 2, 13 e 32, secondo comma, Cost., imponendogli in ultima analisi un'unica modalità per congedarsi dalla vita¹⁸.

¹⁴ Con chiarezza, quasi testualmente, Seminara 1995, 722; analogamente, Id. 2011, 196.

¹⁵ Sul tema, mi limito a segnalare i volumi di Marini – Cupelli 2019 e di Fornasari – Picotti – Vinciguerra 2019.

¹⁶ Corte Costituzionale, sentenza 24 settembre 2019 (dep. 22 novembre 2019), n. 242 (Pres. Lattanzi, Est. Modugno) – consultabile in www.cortecostituzionale.it – § 2.2 *Considerato in diritto*, riprendendo l'ordinanza n. 207 del 2018.

¹⁷ Tali argomentazioni vengono rafforzate anche attraverso il richiamo alla giurisprudenza della Corte EDU, in materia di tutela del diritto alla vita e del diritto al rispetto della vita privata e familiare (artt. 2 e 8 CEDU, sentenze *Pretty c. Regno Unito*, *Haas c. Svizzera*, *Koch c. Germania*).

¹⁸ Corte cost., sentenza n. 242 del 2019, § 2.3 *Considerato in diritto*, riprendendo l'ordinanza n. 207 del 2018.

In altra sede, ho avuto modo di proporre un'approfondita disamina della sentenza n. 242 del 2019. Muovendo da una valutazione analitica dei quattro requisiti afferenti alla condizione del paziente che avanza la richiesta di assistenza medica al suicidio, ho posto in evidenza quanto le argomentazioni della Corte fossero strettamente connesse alle peculiarità del caso 'Antoniani (DJ Fabo)-Cappato' ed illustrato i chiaroscuri di una sentenza «inevitabilmente infelice»¹⁹.

Ai fini del discorso che si intende sviluppare, occorre ora 'procedere a ritroso' e 'rileggere' il nucleo centrale delle motivazioni che hanno sorretto la questione di legittimità costituzionale sollevata dalla Corte d'Assise di Milano con ordinanza del 14 febbraio 2018:

Il riconoscimento del diritto di ciascun individuo di autodeterminarsi anche su quando e come porre fine alla propria esistenza, rende ingiustificata la sanzione penale nel caso in cui le condotte di partecipazione al suicidio siano state di mera attuazione di quanto richiesto da chi aveva fatto la sua scelta liberamente e consapevolmente. In quest'ultima ipotesi, infatti, la condotta dell'agente 'agevolatore' si pone solo come strumento per la realizzazione di quanto deciso da un soggetto che esercita una sua libertà [...].

Come ho appena ricordato, l'impostazione formulata dai giudici milanesi non è stata accolta dalla Corte costituzionale. Tuttavia, l'idea ispiratrice di tale ricostruzione viene ora riproposta con vigore da voce autorevole della nostra letteratura penalistica²⁰. Scrive Tullio Padovani:

La 'soluzione' che la Corte [costituzionale] prospetta, pur nei suoi termini asfittici, nega *in apicibus* l'idea che il suicidio possa e debba essere espressione di libertà; postulando un sindacato di 'compatibilità' della scelta suicidaria rispetto alle condizioni della persona che la formula (affetta da patologia irreversibile, fonte di sofferenza intollerabile, e pur sempre capace di decidere) si superano ampiamente i limiti di una verifica dell'effettiva libertà di scelta²¹.

Tale posizione trova una parziale conferma anche nelle motivazioni della sentenza del Secondo Senato del *Bundesverfassungsgericht* del 26 febbraio 2020, la quale ha dichiarato incostituzionale il § 217 del StGB che punisce la c.d. 'agevolazione commerciale del suicidio'²².

3. La sentenza della Corte costituzionale tedesca (BVerfG) del 26 febbraio 2020

La tradizione giuridica tedesca è diversa da quella italiana, in quanto è caratterizzata da una generale scelta di liceità dell'agevolazione al suicidio, contrapposta alla rilevanza penale dell'omicidio del consenziente (art. 216 StGB). Il legislatore penale tedesco nel 2015 ha introdotto il reato di cui all'art. 217 StGB – ora dichiarato incostituzionale dalla citata sentenza del BVerfG – con l'obiettivo di incriminare l'«agevolazione (favoreggiamento) commerciale dell'aiuto al suicidio»²³.

La 'storica' impostazione del legislatore d'Oltralpe – la liceità dell'aiuto al suicidio è presente in Germania sin dall'introduzione di un ordinamento penalistico unitario nel 1871²⁴

¹⁹ Si consenta il rinvio a Canestrari 2019.

²⁰ Padovani 2019, 3 ss., il quale giudica l'ordinanza della Corte di Assise di Milano articolata, completa e persuasiva.

²¹ *Ibid.*, 9.

²² BVerfG, Urteil des Zweiten Senats von 26 Februar 2020, - 2BUR 2347/2015. Per una prima analisi delle motivazioni della sentenza, cf. le osservazioni di Magro 2020, 20 ss.; Recchia 2020; Lazzeri 2020.

²³ Sull'infelice formulazione della fattispecie incriminatrice di cui all'art. 217 StGB e per un esame analitico delle argomentazioni e delle motivazioni della pronuncia della Corte costituzionale tedesca si rinvia a Canestrari 2021, 19 ss.

²⁴ Nella letteratura penalistica tedesca cf., per tutti, Eidam 2016, 19; Britzke 2019, 39 ss.; Gavela 2013, 7 ss.

– viene non soltanto ‘recuperata’ ma ampliata dalla citata sentenza del *BVerfG*, che arriva ad affermare un «diritto al suicidio» (*Recht auf Selbsttötung*) anche in forma assistita.

Secondo la Corte costituzionale tedesca il «diritto ad autodeterminarsi nella morte» deve essere ricondotto all’interno del più generale «diritto al libero sviluppo della propria personalità» (art. 2, co. 1, GG) che nel *Grundgesetz* è ancorato al principio della dignità umana (*Menschenwürde*, art. 1, co. 1, GG)²⁵. Da ciò segue – scrive il *BVerfG* – che «la decisione autoresponsabile circa la fine della propria vita non necessita di alcun ulteriore fondamento o giustificazione» e, pertanto, «non resta limitata al sussistere di condizioni di malattia grave o insanabili né a determinate fasi della vita o della malattia» (Rn. 210). Ancora:

«Una restrizione della garanzia a specifiche cause e motivi implica una valutazione sulle ragioni che spingono a commettere suicidio e sul merito della predeterminazione, ciò che è estraneo alla concezione della libertà dell’uomo, per come egli stesso si concepisce nella propria individualità e nella misura in cui vi si riconosca. [...] Elemento determinante è la volontà del suo titolare (*Maßgeblich ist der Wille des Grundrechtsträgers*), che si sottrae a qualsiasi apprezzamento svolto alla stregua di valori generalmente accettati, di precetti religiosi, di modelli socialmente acquisiti sulla vita e sulla morte ovvero speculazioni del puro intelletto. [...] Questo diritto sussiste in ogni fase dell’esistenza umana. La decisione del singolo, di porre fine alla propria vita sulla base della propria concezione della qualità della vita e del senso della propria esistenza, è nel momento finale un atto frutto di un’autonoma autodeterminazione che lo Stato e la società devono rispettare (Rn. 210).

Ed ecco il passaggio successivo, di particolare rilievo ai fini del discorso. Una volta affermato che «il diritto all’autodeterminazione della morte» (*Recht auf selbstbestimmtes Sterben*) – nella forma di un «diritto al suicidio» sulla base di una decisione libera e consapevole – non può essere circoscritto ad una determinata condizione di salute, ad una certa fase della vita o ad una verifica dei motivi del titolare, si riconosce che questi ha «anche la libertà di ricercare aiuto, per tale fine, presso terzi, come pure di recepire simile aiuto, ove sia stato offerto» (Rn. 212).

Insomma, ad avviso della Corte costituzionale tedesca, la decisione *autoresponsabile* di porre fine alla propria esistenza necessita di essere tutelata a trecentosessanta gradi, sia a livello ‘orizzontale’ e dunque senza che si richieda la sussistenza di particolari patologie né di determinate situazioni della vita, sia a livello ‘verticale’ non dovendo essere inibita la possibilità del singolo di chiedere e ricevere aiuto a tal fine²⁶.

Ciò posto, ad avviso del *BVerfG*, il divieto penale introdotto dal § 217 StGB avrebbe in concreto l’effetto di vanificare l’esercizio del «diritto ad una morte autodeterminata» per coloro che intendono ricorrere all’aiuto di terzi nell’attuazione del suicidio (Rn. 216 ss.). Preso atto dell’impossibilità di un’interpretazione costituzionalmente orientata della fattispecie incriminatrice, la Corte ne dichiara l’incostituzionalità (Rn. 337). A tali conclusioni ‘radicali e sofferte’ – sono stati necessari dieci mesi per redigere la pronuncia e votarla all’unanimità – i Giudici di Karlsruhe giungono dopo aver sottoposto il § 217 del StGB a una complessa verifica, che è stata analizzata *funditus* in un mio recente scritto²⁷.

²⁵ Sul punto cf. le considerazioni, da angoli visuali talvolta divergenti, di Eusebi 2020; Manna 2020, 12 ss.; Nappi 2020, 14 ss.; Riscicato 2020, 10 ss.

²⁶ In termini molto simili, come detto, è l’impostazione della Corte d’Assise di Milano laddove chiedeva di «rendere penalmente irrilevante l’agevolazione dell’altrui suicidio che non abbia inciso sulla decisione della vittima, a prescindere da ogni riferimento alle condizioni personali del soggetto passivo e delle ragioni del suo gesto» (ord. 14 febbraio 2018), condivisa da Padovani 2019.

²⁷ Il riferimento è a Canestrari 2021.

4. Il baricentro: l'accertamento di una decisione libera e consapevole di richiedere aiuto al suicidio

Un elemento accomuna le prese di posizione delle due Corti costituzionali, italiana e tedesca: la decisione libera e consapevole di chi richiede l'aiuto al suicidio. In effetti, nella prospettiva radicale del *BVerfG* l'unico requisito sostanziale – a differenza dei quattro previsti dalla Corte costituzionale italiana – per ottenere l'agevolazione al suicidio è la presenza di una volontà 'autentica e definitiva'.

A questo punto riprendo la tematica che ho *sempre* considerato *centrale* e che – a mio avviso – non viene affrontata in maniera approfondita nelle pronunce delle due Corti costituzionali e nel dibattito scientifico.

Vale a dire: il diritto all'autodeterminazione di chi richiede assistenza al suicidio non può essere affermato senza una previa e approfondita verifica dei suoi criteri di accertamento²⁸. Il problema è decisivo ed è ineludibile, in via preliminare, il suo esame per evitare che la discussione pubblica sia 'governata' da premesse assiologiche e da asserzioni apodittiche sul suicidio come fenomeno da prevenire o da tutelare.

In altri scritti²⁹ ho affrontato la questione e ripropongo ora le conclusioni (parziali e provvisorie) cui sono pervenuto.

Non posso neppure accennare alla questione – profonda e ramificata – della 'reciproca relazione' tra anima e corpo. Tutti noi comunque sappiamo che esiste un legame tra le 'sofferenze dell'anima' e le 'sofferenze del corpo': nell'esperienza concreta non stanno mai in un rapporto di esclusione assoluta.

Dunque, riepilogo in estrema sintesi.

Nei casi 'tradizionali' di suicidio caratterizzati dalle *indecifrabili* 'lacerazioni dell'anima' ho sostenuto che non sia possibile stabilire o tipizzare criteri sicuri, né identificare soggetti in grado di accertare la 'autenticità' di una richiesta di agevolazione al suicidio. Nei casi delineati dalla Corte costituzionale italiana (modellati sulla vicenda Antoniani/Cappato) il corpo assume invece il ruolo di *protagonista* con i suoi diritti – il principio dell'intangibilità della sfera corporea ed il diritto a vivere tutte le fasi della propria esistenza senza subire trattamenti sanitari contro la propria volontà – e i suoi tormenti.

Tale *centralità* delle sofferenze e della condizione del corpo del malato mi hanno condotto ad effettuare considerazioni diverse rispetto a quelle relative alle 'tradizionali' tipologie di suicidio indotto dal 'male dell'anima'. La sussistenza di presupposti 'oggettivi' – l'esistenza di una patologia irreversibile fonte di sofferenze fisiche o psichiche intollerabili al paziente tenuto in vita a mezzo di trattamenti di sostegno vitale – depone per la possibilità di verificare la libertà di autodeterminazione di una richiesta di assistenza a morire. Siamo in presenza di criteri di accertamento e di una figura in grado di svolgere il procedimento di *verifica*, che non può che essere il medico, magari con l'ausilio di uno psicologo clinico nel caso vi siano dubbi sul pieno possesso delle facoltà mentali della persona malata.

Nella vasta gamma di ipotesi nelle quali, invece, la richiesta di assistenza al suicidio proviene da un malato gravemente sofferente per via di patologie che non richiedono trattamenti sanitari di sostegno vitale suscettibili di essere interrotti – e dunque da un paziente anche non morente, né nella fase finale della sua esistenza – la questione si presenta estremamente complessa. Nelle variegate costellazioni di pazienti con una malattia grave e irreversibile ma in grado di far cessare da soli la propria esistenza mi sono limitato a porre in

²⁸ Questo aspetto – che ritengo decisivo – non è oggetto di particolare attenzione anche negli studi più articolati ed analitici (vd., ad es., la ponderosa opera di Fornero 2020, recensita da Giunta 2020).

²⁹ Canestrari 2019b; Id. 2021.

evidenza le difficoltà inerenti ad un processo di tipizzazione di una decisione libera e consapevole di richiedere un aiuto al suicidio. La verifica di una ‘lucida’ e ‘stabile’ richiesta di avvalersi dell’aiuto al suicidio non può certo dirsi del tutto preclusa, ma appare altamente problematica. In questa galassia governata dall’angoscia ho ragionato con estrema prudenza e cautela, ponendo l’accento su un aspetto che ritengo di fondamentale importanza: la libertà di scelta nelle decisioni di fine vita è presente solamente in un contesto concreto in cui le persone malate possano accedere a tutte le cure palliative praticabili – compresa la sedazione profonda continua – e nel quale siano supportati da una consona terapia medica, psicologica e psichiatrica³⁰.

Il *focus* di questo saggio, come detto, è diverso, al contempo più circoscritto e più esteso. E concerne una questione cruciale: è lecito agevolare il suicidio nei confronti di una richiesta avanzata per ragioni di sofferenza di matrice psicologica o esistenziale – connessa o meno ad un fisiologico decadimento fisico – di una persona non afflitta da gravi condizioni patologiche?

Dalle considerazioni finora svolte dovrebbe apparire evidente il mio pensiero. Nel prossimo paragrafo svilupperò ulteriormente le mie argomentazioni anche per favorire un dialogo proficuo tra diritto e psicoanalisi.

5. Le ferite dell’anima e gli scenari ambivalenti e insondabili della richiesta di aiuto al suicidio

Allo scopo di affrontare le questioni poste dall’aiuto al suicidio nell’ambito di una prospettiva laica e liberale – dove si colloca il mio ragionamento – non è sufficiente affermare che l’accertamento della volontarietà delle scelte deve porsi come priorità assoluta, con l’avvertenza che più la condotta è autodannosa e rischiosa più elevati debbono essere lo *standard* della volontarietà e lo *standard* dell’accertamento.

Non intendo concludere qui il mio discorso e provo ad assumere il compito – che ritengo essenziale nell’ambito di una scienza penale integrata – di ‘dialogare’ con quei campi disciplinari che più direttamente si occupano del suicidio e da cui sarebbe lecito attendersi indicazioni utili. Gli studiosi più rigorosi – medici, psichiatri, psicologi, sociologi, giuristi, filosofi, teologi, bioeticisti – muovono dall’elaborazione di una tassonomia, di una classificazione dei tipi di suicidio. A titolo esemplificativo: suicidio patologico, anomico, non intenzionato/intenzionato/subintenzionato, panico, altruistico, collettivo, egoistico, passivo, cronico, religioso, politico, liberatorio, espiatorio, intellettuale, umanitario, emotivo, razionale, ludico, sentimentale, simbolico, e l’elenco potrebbe continuare, così come potrebbero essere riviste alcune denominazioni a seconda della prospettiva dei diversi autori.

Un’approfondita analisi di queste indagini ci consente, pur di fronte alla varietà delle posizioni e alla molteplicità dei punti di osservazione, di formulare alcune considerazioni.

Dagli angoli visuali delle diverse discipline la prevenzione del suicidio è una finalità centrale: la maggioranza degli studi sono stati svolti allo scopo di raccogliere informazioni utili a prevenire la condotta suicidaria.

Ciononostante, queste indagini rimangono sostanzialmente ‘all’esterno’ e la loro efficacia è relativa, in quanto anche le disamine più raffinate non riescono a dare conto del coinvolgimento della psiche nella condotta suicidaria. Occorre sottolineare che nella maggioranza dei casi il

³⁰ A questo proposito, è mia profonda convinzione che l’indispensabile applicazione, valorizzazione e diffusione dei contenuti e degli istituti previsti dalla legge n. 219 del 2017 – «Norme in materia di consenso informato e di disposizioni anticipate di trattamento» – possa avere un potente effetto preventivo nei confronti, in generale, delle condotte suicidarie dei pazienti e, in particolare, di moltissime, anche se non di tutte le richieste di assistenza medica a morire.

suicidio ricorre in situazioni umane comuni e non – come sarebbe tranquillizzante pensare – negli psicotici ospedalizzati: ogni suicidio ha il suo particolare, individuale lato d'ombra.

La conoscenza che abbiamo del suicidio è sempre incompleta, ogni definizione netta è prematura, la 'comprensione' del suicidio è un problema ma è e rimarrà soprattutto un mistero.

Ciò trova conferma anche nei contributi della disciplina che ha maggiori risorse per ascoltare le sofferenze dell'anima dell'aspirante suicida, cioè la psicoanalisi, la psicologia del profondo: «Un'indagine svolta dalla prospettiva analitica si differenzia da altri tipi di ricerca in quanto non si propone né di condannare né di condonare il suicidio, anzi neppure di esprimere un giudizio ma semplicemente di comprenderlo come un evento della realtà psichica»³¹.

Tuttavia, anche quando la psicoanalisi abbia l'effetto di prevenire il suicidio – come per fortuna talvolta accade³² – essa non può contribuire a formulare una serie di regole per stabilire se una scelta suicidaria sia realmente libera, a causa dell'unicità e irripetibilità della relazione analitica.

Se il suicidio – letteralmente 'uccisione di se stesso' – è un attacco alla vita del proprio corpo, l'unicità della tragedia non può essere sottoposta a verifica. Anche la psicoanalisi non può – né peraltro intende³³ – elaborare regole per stabilire quando il suicidio, o 'quel suicidio', sia una 'chiamata' di un Sé libero e autonomo.

Insomma, reputo non solo difficilmente ipotizzabile un accertamento di una volontà suicida libera ed autonoma, ma non ritengo neppure che esista la figura di un 'valutatore', di un 'perito', di un 'esperto' che sappia valutare l'intensità e la 'curabilità' delle ferite della nostra anima³⁴.

Alla luce di queste osservazioni, ritengo che la prevenzione del suicidio sia una finalità assolutamente legittima e del tutto condivisibile. Qui mi limito a ricordare – riguardo a una tematica che deve sollecitare la nostra sensibilità – un importante documento sul suicidio in carcere del Comitato Nazionale per la Bioetica redatto appunto con l'obiettivo di enucleare raccomandazioni per prevenire e ridurre il tragico fenomeno³⁵.

La voce di un giurista penalista in un ordinamento laico e liberale deve esprimersi con chiarezza ed energia anche nella direzione di definire i limiti insuperabili di un'opera di prevenzione. Ancora oggi sono numerosi i casi in cui si ricorre a violenze psicologiche e fisiche nell'ambito di istituzioni mediche e psichiatriche, nonché di residenze per anziani, quando si profila anche un rischio remoto o una mera 'minaccia' di suicidio, praticando non di rado forme di contenzione meccanica³⁶ (fasciature, 'legare' al letto o alla sedia) che possono integrare diverse figure di reato.

In una prospettiva preventiva, mi sono allora chiesto se il divieto penale di aiuto al suicidio – inteso in senso tradizionale – possa rappresentare uno strumento efficace. La difficoltà persino

³¹ Hillman 2020, 121 ss. (la prima edizione è del 1965, mentre la seconda, con *postscriptum* del 1997). Sugli scenari dilemmatici e comunque oscuri di ogni scelta di una morte volontaria cf., nel solco di una psichiatria fenomenologica e antropologica, le profonde riflessioni di Borgna 2018, 118 ss.

³² «Quando l'impulso alla morte fisica è stato vinto e assorbito dalla sua realizzazione all'interno della psiche» (Hillman 2020, 137) gli psicoanalisti parlano di un'autentica 'rinascita' dell'aspirante suicida.

³³ Di recente, cf. Nardone 2019, 1 ss.

³⁴ Cf. il volume collettaneo Tatarelli – Pompili 2008; Bioni – Iannitelli – Ferracuti 2016; Pavan 2009.

³⁵ Vd. il parere del CNB, *Suicidio in carcere. Orientamenti bioetici* (25 giugno 2010) pubblicato in Canestrari 2014, 135 ss.

³⁶ Cf. il documento del Comitato Nazionale per la Bioetica, *La contenzione: problemi bioetici* (23 aprile 2015), redatto dalla Prof.ssa Grazia Zuffa e da chi scrive. L'aumento delle pratiche di contenzione anche farmacologica rischia ovviamente di essere favorito da quegli orientamenti che tendono a configurare una responsabilità degli operatori della salute mentale per atti autolesivi dei pazienti psichiatrici.

di ‘concettualizzare’ un procedimento finalizzato a valutare ‘l’abnormità’ di un gesto definitivo di autoannientamento innescato da un dolore psicologico mi porta a ritenere che nessuno – parenti, amici, conoscenti, soci, ‘passanti’ – abbia la facoltà di facilitare la condotta suicidaria.

L’impossibilità di identificare adeguati strumenti di accertamento per verificare in concreto se la decisione dell’aspirante suicida sia libera, autonoma e stabile appare, a mio avviso, evidente di fronte alla richiesta – di per se stessa ‘ambivalente’ – ‘di essere aiutati a suicidarsi’ per ‘spegnere’ definitivamente le proprie sofferenze psicologiche. Tali riflessioni mi conducono a condividere la sentenza della Corte costituzionale italiana laddove – a differenza della pronuncia della Corte costituzionale tedesca – si esprime a favore della incriminazione dell’aiuto al suicidio nelle sue forme ‘tradizionali’³⁷. Un simile divieto penale può sopravvivere, peraltro, soltanto nell’ambito di una riforma generale dei delitti contro la vita previsti dal codice Rocco che – intendo ribadire con chiarezza – *danno luogo a esiti sanzionatori così intensi da apparire censurabili sotto il profilo della ragionevolezza-proporzione*³⁸.

La sentenza del *BVerfG* non propone costanti empiriche indotte con metodo scientifico in grado di modificare la mia convinzione – sorretta da un ‘dialogo’ con la psicologia del profondo – sull’impossibilità di ‘indagare’ e di ‘valutare’ le ‘ferite dell’anima’ alla base di una richiesta di essere ‘aiutati a suicidarsi’. Posta la impossibilità di fondare un giudizio sulla legittimità o meno dell’intervento penale su affidabili riscontri empirici, appare corretto e ragionevole affermare che il divieto penale di aiuto al suicidio possa rappresentare uno strumento utile a fronteggiare i rischi di abusi e di manipolazioni. È di immediata evidenza che i pericoli sono molteplici, tenendo conto degli eventuali e numerosi ‘interessi confliggenti’ che potrebbero determinare in concreto le condotte di ‘soggetti terzi’ che agevolano il suicidio: da quelli ‘emozionali’ a quelli economici sino, ad esempio, a quelli ereditari. Per ciò che riguarda i destinatari di tale tutela ricorre il richiamo alla categoria delle persone ‘specialmente vulnerabili’ (riproposta anche nella citata sentenza della Corte costituzionale italiana). Sulla base delle considerazioni svolte ritengo preferibile un atteggiamento di cautela nel procedere ad una individuazione dei contesti e delle categorie ‘più a rischio’. Poiché la conoscenza che abbiamo della scelta suicida è comunque assai limitata, ogni classificazione appare parziale: la psiche di ciascuno di noi può contenere un’eterna primavera di crescita e un inverno senza fine di depressione e di disperazione.

BIBLIOGRAFIA

Bioni M. – Iannitelli A. – Ferracuti S. (2016) *Sull’imprevedibilità del suicidio*, «Rivista di psichiatria» 51/5, 167-171.

³⁷ Il caso Antoniani/Cappato su cui è ‘ritagliata’ la sentenza della Consulta non è ovviamente riconducibile ad una manifestazione ‘classica’ di suicidio. Anzi: la vicenda di DJ Fabo dovrebbe fare riflettere sull’opportunità di superare, di fronte ad alcune tragiche situazioni, «le trappole semantiche e concettuali legate alla pigra ripetizione del termine suicidio» (vd. Rodotà 2006, 255, nell’ambito di una riflessione generale sulle questioni di fine vita). Fabiano Antoniani voleva «evadere da un corpo fattosi galera» (l’efficace espressione è di Pugiotto 2018) dopo che si era sottoposto per anni a trattamenti sanitari e anche a terapie sperimentali motivato da un tenace impulso ‘a vivere’ anziché ‘a morire’.

³⁸ Il codice penale vigente vive ‘sospeso’ tra la matrice nella quale è stato coniato – quella autoritaria del legislatore del 1930 – e l’orizzonte culturale in cui si trova ad operare attualmente: quel progetto democratico, liberale e personalistico che, a partire dall’entrata in vigore della Carta costituzionale, dovrebbe stare alla base dell’interpretazione dell’esistente e ispirare le scelte normative future (sia consentito il rinvio a Canestrari 2015, in partic. 11 ss.). Sulla mancata riforma del codice penale che contraddistingue l’anomalia italiana si consiglia, anche per i lettori non giuristi, la consultazione di Stortoni – Insolera 2012: si vedano in particolare le preziose riflessioni di Francesco Palazzo (pp. 39-57), Domenico Pulitanò (pp. 157-178) e Giovanni Fiandaca (pp. 207-255).

- Borgna E. (2018) *L'attesa e la speranza*, Milano.
- Britzke S. (2019) § 217 StGB im Lichte des strafrechtlichen Rechtsgutskonzeptes. Legimität und Auslegung der Norm, Zürich.
- Canestrari S. (2014²) *Bioetica e diritto penale. Materiali per una discussione*, Torino.
- (2015) *Principi di biodiritto penale*, Bologna.
- (2019) *Una sentenza 'inevitabilmente infelice': la 'riforma' dell'art. 580 c.p. da parte della Corte costituzionale* «Rivista italiana di diritto e procedura penale» 4, 2159-2179 (pubblicato anche in G.D'Alessandro – O. Di Giovine (edd.) *La Corte Costituzionale e il fine vita. Un confronto interdisciplinare sul caso Cappato-Antoniani*, Torino, 2020, 77-104).
- (2019b) *I tormenti del corpo e le ferite dell'anima: la richiesta di assistenza a morire e l'aiuto al suicidio*, in Marini – Cupelli (edd.) 2019, 37-60 (pubblicato anche in «Diritto penale contemporaneo», 14 marzo 2019).
- (2021) *Ferite dell'anima e corpi prigionieri. Suicidio e aiuto al suicidio nella prospettiva di un diritto liberale e solidale*, Bologna.
- Dionigi I. (1997) *Problematica e fortuna del De providentia di Seneca*, in Seneca, *La provvidenza*, a cura di A. Traina, Milano, 39-79.
- (2020) *Quando la vita ti viene a trovare. Lucrezio, Seneca e noi*, Bari.
- Eidam L. (2016) *Nun wird es also Realität: § 217 StGB n.F. und das Verbot geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung*, «Zeitschrift für Medizinstrafrecht», 17-22.
- Eusebi L. (2020) *Moriremo di autodeterminazione? Brevi note su BVG 26 febbraio 2020*, «Corti supreme e salute», 1, 59-66.
- Fornasari G. – Picotti L. – Vinciguerra S. (edd.) (2019) *Autodeterminazione e aiuto al suicidio*, Padova.
- Fornero G. (2020) *Indisponibilità e disponibilità della vita. Una difesa filosofico giuridica del suicidio assistito e dell'eutanasia volontaria*, Milano.
- Gavela K. (2013) *Ärztlich assistierter Suizid und organisierte Sterbehilfe*, Berlin-Heidelberg.
- Giunta F. (2020) *Dal dovere di restare al diritto di andarsene. A proposito di un recente studio di Giovanni Fornero*, «disCrimen» 2020/2, 625-628.
- Hillman J. (2020) *Il suicidio e l'anima*, Milano.
- Lazzeri F. (2020) *La Corte costituzionale tedesca dichiara illegittimo il divieto penale di aiuto al suicidio prestato in forma commerciale*, «Sistema penale», 28 febbraio 2020.
- Magro M.B. (2020) *Il suicidio assistito tra inviolabili diritti di libertà e obblighi di protezione positiva nella decisione del Tribunale costituzionale tedesco sul § 217 StGB*, «Diritto Penale XXI secolo» 19/1, 5-36.
- Manna A. (2020) *Esiste un diritto a morire? Riflessioni tra Corte costituzionale italiana e Corte costituzionale tedesca*, «disCrimen» 2020/1, 12-32.
- Mantovani F. (2013) *Diritto penale. Parte speciale. Delitti contro la persona*: vol. I, Padova.
- Marini F.S. – Cupelli C. (edd.) (2019) *Il caso Cappato. Riflessioni a margine dell'ordinanza della Corte costituzionale n. 207 del 2018*, Napoli.
- Marra R. (1998) *Suicidio*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. VIII, Roma, 450-458.
- Nappi A. (2020) *A chi appartiene la propria vita? Diritto penale e autodeterminazione nel morire: dalla giurisprudenza della Consulta alla epocale svolta del Bundesverfassungsgericht*, «Legislazione Penale» 2020/3, 1-27.
- Nardone G. (2019) *Aiutare al suicidio o ad una buona morte?*, «biodiritto.org» 27 agosto 2019, 1-6.
- Padovani T. (2019) *Dovere di vivere e aiuto al suicidio: un sintagma*, «biodiritto.org» 27 agosto 2019, 1-9.
- Pavan L. (2009) *Esiste il suicidio razionale?*, Roma.
- Pompili V.M. (2013) *La prevenzione del suicidio*, Bologna.
- Pugiotto A. (2018) *Variazioni processuali sul caso Cappato*, «Forum di quaderni costituzionali. Rassegna» 10, 40-46.
- Recchia N. (2020) *Il suicidio medicalmente assistito tra Corte costituzionale e Bundesverfassungsgericht. Spunti di riflessione in merito al controllo di costituzionalità sulle scelte di incriminazione*, «Sistema penale», 28 luglio 2020 (pubblicato in «Diritto penale contemporaneo» 2020/2, 63-85).
- Risicato L. (2020) *La Consulta e il suicidio assistito: l'autodeterminazione 'timida' fuga lo spettro delle chine scivolose*, «Legislazione penale» 2020/3, 1-12.

- Rodotà S. (2006) *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milano.
- Seminara S. (1995) *Riflessioni in tema di suicidio e di eutanasia*, «Rivista italiana di Diritto e Procedura penale», 670-727.
- (2011) *La dimensione del corpo nel diritto penale*, in S. Rodotà – P. Zatti (edd.) *Trattato di biodiritto: Il governo del corpo*, t. 1, a cura di S. Canestrari, G. Ferrando, C.M. Mazzoni, S. Rodotà, P. Zatti, Milano, 189-223.
- Shea S.C. (2002) *The practical art of suicide assessment*, New York.
- Shneidman E.S. (1993) *Suicide as psychache*, «Journal of Nervous and Mental Disease» 181/3, 145-147.
- (2001) *Anodyne therapy. Relieving the suicidal's patient psychache*, in H. Rosenthal (ed.) *Favorite counselling and homeworks assignments*, Philadelphia, 180-183.
- Stortoni L. (2000) *Riflessioni in tema di eutanasia*, in L. Fioravanti (ed.) *La tutela penale della persona. Nuove frontiere, difficili equilibri*, Milano, 143-155.
- Stortoni L. – Insolera G. (edd.) (2012) *Gli ottant'anni del codice Rocco*, Bologna.
- Tatarelli R. – Pompili M. (edd.) (2008) *Il suicidio e la sua prevenzione*, Roma.
- Vallini A. (2019) *Morire è non essere visto: la Corte costituzionale volge lo sguardo sulla realtà del suicidio assistito*, «Diritto penale e processo», 805-821.

DAVIDE CANFORA

SENECA ‘MORALE’ E GRISELDA ‘MORALIZZATA’.
NOTE SU PETRARCA, *SENILI* 17.3
(CON UN APPUNTO SUI *CANTERBURY TALES*)

1. La rielaborazione petrarchesca della novella conclusiva del *Decameron* (*Sen.* 17.3) – molto più che una ‘semplice’ traduzione dal volgare in latino; molto più che il tentativo di rendere omaggio a Boccaccio ‘nobilitando’ la sua prosa con il ricorso alla lingua antica¹ – rappresenta una pagina decisiva, oltre che ben nota, della prima cultura moderna: una pagina che consente di illuminare alcuni aspetti cruciali e alcune contraddizioni vive del nascente Umanesimo.

La lettera, inviata a Boccaccio dall’amico, risale al marzo del 1373²: è forse meno rilevante, rispetto a quanto possa apparire in prima battuta, constatare che essa non giunse mai a destinazione e non poté dunque approdare sullo scrittoio dell’autore del *Decameron*³; al contrario, non si deve trascurare che la fortuna della storia di Griselda e Gualtieri si è imposta non solo nell’immediato, ma attraverso i secoli, prevalentemente attraverso la versione petrarchesca⁴.

Ciò che soprattutto merita di essere osservato è che Petrarca, riscrivendo quella novella, con ogni evidenza volle correggere e integralmente rovesciare il messaggio trasmesso da Boccaccio al lettore nella conclusione della propria raccolta. Petrarca precisa con chiarezza che inizio e fine opera sono le parti più rilevanti di un libro, quelle in cui già la retorica antica prescriveva di collocare le parole e i contenuti di maggior peso:

Talis cogitatio supervenit, fieri posse ut etiam nostri sermonis ignaros tam dulcis historia delectaret, cum [...] et tibi usqueadeo placuisse perpenderem, ut vulgari eam stilo tuo censueris non indignam et fine operis, ubi rhetorum disciplina validiora quelibet collocari iubet (17.3.9).

¹ In quest’ottica si può invece leggere l’operazione realizzata da Leonardo Bruni, che tradusse in latino la novella di Tancredi e Ghismunda (*Decameron* 4.1) proprio per «devozione» nei confronti di Boccaccio e per ‘elevare’ linguisticamente il tema tragico (cf. Branca 1990). Sulla traduzione di Bruni, cf. anche: Poletti 2004.

² Cf. Rizzo – Berté 2017, 443 n. Da questa edizione sono tratte le citazioni dal testo delle *Senili*.

³ Lo si apprende dalla ‘senile’ successiva, che è anche l’ultima lettera scritta da Petrarca prima della fine (*Sen.* 17.4.11): *Ceterum et illam et alteram, duas magnas epistolas, ad te non pervenisse nunc sentio. Sed quid faciam? Pati oportet. Indignari licet, non ulcisci.*

⁴ Cf. tra l’altro: Martellotti 1951, 7-33; Branca 1986, 388-394; Savelli 1983-1984, 278-301; Morabito 1988, 237-285; Albanese 1998; 2000, 257-308; Panzera 2005, 33-49; Morabito 2017.

Con la novella di Gualtieri il *Decameron* si concludeva: ma non era ammissibile, dal punto di vista di Petrarca, che quel libro si concludesse nel modo che Boccaccio aveva immaginato. Il problema non era il contenuto in sé del racconto, che nella versione latina non subisce sostanziali modifiche, ma il modo in cui lo si interpretava. Petrarca sintetizza questo problema con un interrogativo: la vicenda di Griselda è una *historia* o una *fabula*?, si domanda l'autore delle *Senili*. Non occorre sottolineare che è qui esplicita l'allusione alla classificazione boccacciana, presente nel proemio del *Decameron*: quelle raccolte dal certaldese erano «favole o parabole o istorie, che dire le vogliamo».

La novella di Griselda, così come Boccaccio la racconta, è una *fabula*: ossia un racconto di fantasia, per di più provocatorio e sconcertante, oltre che scandaloso e sigillato da una metafora oscena tra le più gravi del *Decameron* e dall'invito dichiarato a non imitare il comportamento della protagonista. Pazzo era stato Gualtieri, osserva il narratore Dioneo: il suo comportamento violento e crudele nei confronti della moglie era stato un caso di *matta bestialità*⁵. E dunque la 'commedia umana' si concludeva con un evidente riferimento all'*Inferno*, non già al *Paradiso* dantesco: con il riferimento ad una forma grave, si può aggiungere, dei peccati infernali. Ma pazza era stata anche Griselda nel sopportare i soprusi assurdi imposti dal marito.

Petrarca rimodula il racconto, si diceva, non nei contenuti, che grosso modo rimangono invariati: bensì nello stile, come egli stesso dichiara (*stilo alio retexere*). Ciò che Petrarca concepisce è una *historia*, non più una *fabula* di invenzione: una *historia* che dunque deve lasciare un insegnamento morale⁶. Con qualche eccezione, la cultura moderna – si è detto – si fonderà prevalentemente sulla tradizione della Griselda 'moralizzata' petrarchesca⁷ e non sul racconto boccacciano originario, *épatant* e irregolare.

2. La funzione di adeguamento morale della novella è affidata da Petrarca a diverse strategie narrative e di scrittura. Per esempio, lo slittamento verso il genere storiografico è certo lumeggiato dall'ampia descrizione geografica di partenza, che Petrarca elabora e che in Boccaccio è del tutto assente⁸. Ciò non toglie che, a ben vedere, sia molto più aderente alla realtà dei dati autentici la scena immaginata da Boccaccio (Gualtieri a colloquio, nell'esordio della novella, coi suoi *familiari*, ossia con la sua corte) e non quella immaginata da Petrarca (Gualtieri assediato da una generica e improbabile folla che, *cathervatim*, invoca il suo matrimonio). Però certo l'aver collocato il marchesato di Saluzzo nel suo preciso contesto geografico è una scelta che, se comporta un 'appesantimento' narrativo, è assolutamente coerente con il genere della scrittura storica.

Un ruolo importante, nel *retexere* la novella, ricopre l'innesto di Seneca. Una traccia senecana apre a rigore la parte introduttiva della lettera, quella in cui Petrarca spiega preliminarmente le ragioni del suo intervento. Come è stato osservato, da Seneca è preso il 'movi-

⁵ Dante *Inf.* 11.79-82: «Non ti rimembra di quelle parole / con le quai la tua Etica pertratta / le tre disposizion che 'l ciel non vole, / incontenza, malizia e la matta / bestialitate? e come incontenza / men Dio offende e men biasimo accatta?».

⁶ Si veda a questo proposito anche la successiva lettera (*Sen.* 17.4), che sigilla la raccolta petrarchesca. Petrarca scrive ancora a Boccaccio nel giugno del 1374 e torna sulla questione della novella di Griselda e Gualtieri: *historiam ego quam fabulam dixisse malim* (*Sen.* 17.4.2). Sulla distinzione tra *historia* e *fabula* e, in particolare, sul testo di *Sen.* 17.4.2 rinvio alle osservazioni di Rizzo – Berté 2017, 477 n.). Quanto, più in generale, alla complessità del rapporto tra Petrarca e Boccaccio, essa è stata indagata di recente in importanti studi. Cito almeno: Santagata 2019; Chines 2021.

⁷ Oltre alla bibliografia qui citata alla n. 4, cf. almeno: Albanese 1992-1993; 2018.

⁸ Cf. Martellotti 1951, 28.

mento' incipitario⁹. Soprattutto, a motivi senecani ben riconoscibili è accostabile l'intero ragionamento iniziale, dove Petrarca descrive con toni sbrigativi e invero anche piuttosto sgarbati il suo contatto con il *Decameron*: libro ricevuto chissà come – egli asserisce – e chissà da chi e sfogliato in velocità.

Librum tuum, quem nostro materno eloquio, ut opinor, olim iuvenis edidisti, nescio quidem unde vel qualiter ad me delatum, vidi. Nam si dicam: «legi», mentiar, siquidem ipse magnus valde, ut ad vulgus et soluta scriptus oratione, et occupatio mea maior et tempus angustum erat [...]. *Excucurri eum et festini viatoris in morem* hinc atque hinc circumspicens nec subsistens animadverti alicubi librum ipsum canum dentibus lacessitum, tuo tamen baculo egregie tuaque voce defensum [...]. Delectatus sum ipso *in transitu* [...]. Inter multa sane iocosa et levia quedam pia et gravia deprehendi, de quibus tamen diffinitive quid iudicem non habeo, ut qui *nusquam* totus inheserim. At quod fere accidit eo more *currentibus*, curiosius libri principium finemque perspexi (17.3.1-7)

Questo è esattamente il modo in cui *non* si dovrebbero leggere i libri, come Seneca spiega nella seconda lettera indirizzata a Lucilio:

Primum argumentum compositae mentis existimo posse consistere et secum morari. Illud autem vide, ne ista lectio auctorum multorum et omnis generis voluminum habeat aliquid vagum et instabile [...]. *Nusquam* est qui ubique est. Vitam *in peregrinatione* exigentibus hoc evenit, tuo tamen hospitium habeant, nullas amicitias; idem accidat necesse est iis qui nullius se ingenio familiariter applicant, sed *omnia cursim et properantes* transmittunt [...]. Nihil tam utile est, ut *in transitu* prosit. Distingit librorum multitudo; itaque cum legere non possis quantum habueris, satis est habere quantum legas (Sen. *epist.* 2.1-3).

Le parole iniziali della 'senile', dunque, esprimono sorprendentemente il senso del distacco e della poca considerazione che Petrarca nutre per l'opera volgare di Boccaccio. Seneca, il filosofo morale alla cui *auctoritas* – vedremo – Petrarca si richiamerà nuovamente nel finale della lettera, illustra a Lucilio come si dovrebbe leggere: e quel modello di comportamento 'ideale' è intenzionalmente ribaltato nel modo in cui Petrarca mostra di accostarsi al libro di Boccaccio. Bisognerebbe soffermarsi sui libri e ponderare le parole degli antichi: *certis ingeniis immorari*, come dice Seneca in quella stessa lettera; *loqui cum libris*, come Petrarca afferma altrove¹⁰. La fretta intenzionale con cui Petrarca liquida il *Decameron* è appunto indice del fatto che quel libro, così come è stato concepito, non merita grande attenzione: di qui la sprezzante e assai controversa dichiarazione iniziale (non so da dove né come mi ritrovo tra le mani il tuo libro, troppo grande per essere letto e per di più scritto per il volgo). Ciò non toglie che almeno il messaggio conclusivo della raccolta boccacciana, attraverso la riscrittura in latino tentata da Petrarca, possa però essere rinnovato e dunque 'salvato'.

3. Innessi senecani sono ben riconoscibili anche all'interno della 'traduzione' della novella. Il primo caso che il lettore incontra è rappresentato dall'articolato discorso diretto rivolto a Gualtieri dall'uomo che, parlando a nome di tutti i sudditi, esorta il marchese a prender moglie e a generare un erede. Il discorso è completamente assente nell'originale boccacciano, dove viene sintetizzato in poche battute:

⁹ Rizzo – Berté 2017, 443 n: «per l'inizio, cfr. l'*incipit* di Seneca, *Epist.* 46: *Librum tuum, quem mihi promiseras, accepi*, già imitato in *Fam.* 17, 1, 1-2». Del resto, per riprendere una felice espressione di Traina, è per merito di Agostino e di Petrarca che Seneca è transitato nel mondo moderno (Traina 1987, 10). Cf. Monti 2003. La centralità di Seneca nel pensiero occidentale è stata uno degli oggetti degli studi di Ivano Dionigi: rinvio qui almeno a Dionigi 2018.

¹⁰ Cf. Chines 2003.

[Gualtieri] né di prender moglie né d'aver figliuoli alcun pensiero avea [...]. La qual cosa a' suoi uomini non piacciendo, più volte il pregaron che moglie prendesse, acciò che egli senza erede né essi senza signor rimanessero, offrendosi di trovargliel tale e di sì fatto padre e madre discesa, che buona speranza se ne potrebbe avere e esso contentarsene molto.

Petrarca trasforma questo breve discorso indiretto, che nel racconto di Boccaccio è solo funzionale, in un passaggio tematicamente decisivo. Uno degli *uomini* di Gualtieri prende la parola e rivolge al marchese un'orazione densa e sostenuta, tutta costruita su uno dei motivi che a Petrarca più stanno a cuore e che riprende apertamente riflessioni a vario titolo presenti già negli autori antichi. Si legge in Petrarca:

volant enim dies rapidi et, quanquam florida sis etate, continue tamen hunc florem tacita senectus insequitur morsque ipsa omni proxima est etati. Nulli muneris huius immunitas datur; eque omnibus moriendum est utque id certum, sic illud ambiguum, quando eveniat.

Il motivo della *fuga temporis* non è certo soltanto senecano. Tuttavia questo tema, così centrale nella riflessione petrarchesca, trova in Seneca una cassa di risonanza formidabile. Oltre che al *De brevitate vitae*, naturalmente, è del tutto ovvio pensare anche alla lettera di apertura delle *Epistulae ad Lucilium*:

Quem mihi dabis qui aliquod pretium tempori ponat, qui diem aestimet, qui intelligat se cotidie mori? In hoc enim fallimur, quod mortem prospicimus: magna pars eius iam praeterit; quicquid aetatis retro est, mors tenet [...]. Dum differtur, vita transcurrit (Sen. *epist.* 1.2)

Nemo restituet annos, nemo iterum te tibi reddet; ibi, qua coepit, aetas nec cursum suum aut revocabit aut supprimet; nihil tumultuabitur, nihil admonebit velocitatis suae: tacita labetur [...]. Tu occupatus es, vita festinat: mors interim aderit, cui, velis nolis, vacandum est (Sen. *brev.* 8.5).

Non meno rilevante è il finale, dove Petrarca realizza l'intervento interpretativo forse più radicale nei confronti del testo boccacciano. Nel *Decameron* il narratore Dioneo, dopo l'inverosimile lieto fine della novella¹¹, stigmatizza apertamente il comportamento non solo di Gualtieri, già definito in apertura *matto e bestiale*, ma soprattutto di Griselda. Qui Boccaccio ricorre ad una metafora oscena in sé non sorprendente, eppure tra le meno scanzonate e tra le più gravi presenti nella raccolta: una metafora che tecnicamente sigilla la scrittura, quasi come uno sberleffo provocatorio rivolto al lettore nel momento del congedo. Griselda, spiega Dioneo, dopo tutti i maltrattamenti subiti e dopo essere stata cacciata di casa, sarebbe stato più giusto se si fosse *a un altro fatto scuotere il pilliccione, che riuscito ne fosse una bella roba*.

Petrarca esclude naturalmente l'immagine oscena, ma soprattutto rivaluta il comportamento sia della donna, sia del marchese:

Hanc historiam stilo nunc alio retexere visum fuit, non tam ideo ut matronas nostri temporis ad imitandam huius uxoris patientiam, que michi vix imitabilis videtur, quam ut legentes ad imitandam saltem femine *constantiam* excitarem, ut quod hec viro suo prestitit, hoc prestare Deo nostro audeant, qui, licet ut Iacobus ait apostolus "intentator sit malorum et ipse neminem temptet", probat tamen et sepe nos multis ac gravibus flagellis exerceri sinit, non ut animum nostrum sciat, quem scivit antequam crearemur, sed ut nobis nostra fragilitas notis ac domesticis indicis innotescat. Abunde ego *constantibus*

¹¹ Così per la precisione si conclude il racconto: «Gualtieri [...] la si fece sedere allato e disse: "Griselda, tempo è omai che tu senta frutto della tua lunga pazienza [...]. E io sono il tuo marito, il quale sopra ogni altra cosa t'amo, credendomi poter dar vanto che niuno altro sia che, sì com'io, si possa di sua molliera contentare". E così detto l'abbracciò e basciò [...] e con Griselda, onorandola sempre quanto più si potea, lungamente e consolato visse».

*viris ascripserim, quisquis is fuerit, qui pro Deo suo sine murmure patiatur quod pro suo mortali coniuge rusticana hec muliercula*¹² passa est.

In questo finale quasi 'teologico' il motivo della *constantia* si affianca a quello cristiano. Anche in questo caso appare evidente la ripresa da Seneca, espressione esemplare di quella aspirazione alla sintesi tra mondo pagano e mondo cristiano che è uno dei segni più peculiari dell'Umanesimo. E non deve comunque sfuggire che associare la parola evangelica alla parola senecana non è cosa troppo diversa dall'operazione già tentata da Dante: fare di Virgilio la guida verso il paradiso terrestre, concepire in continuità il ruolo dell'autore dell'*Eneide*, del 'convertito' Stazio e infine di Beatrice.

4. Un'ultima osservazione ci riporta alle parole petrarchesche citate in apertura. Petrarca scrive di aver voluto tradurre in latino la novella di Griselda e Gualtieri dopo aver sperimentato su di sé e anche su alcuni amici la forza commovente di quel racconto. Egli lo aveva dapprima imparato a memoria e quindi si era cimentato nella versione latina, *ut nostri etiam sermonis ignaros tam dulcis historia delectaret*. Esiste dunque un potenziale pubblico non italiano della novella, cui sarebbe potuto risultare difficile, se non impossibile, accedere a quel testo sulla base della sola scrittura di Boccaccio¹³.

Abbiamo notizia sicura di uno straniero, almeno in parte *ignarus* del volgare italiano, che ha intercettato da subito la novella di Griselda e Gualtieri nella versione latina: Geoffrey Chaucer. Nei *Canterbury Tales* egli dichiara in modo esplicito di avere appreso (*lerned*) a Padova la novella dal letterato italiano Francesco Petrarca¹⁴. E in effetti nella propria raccolta

¹² Mi è capitato di osservare (Alfonzetti *et all.* 2014, I, 332) che il termine *muliercula*, riservato sprezzantemente da Petrarca a Griselda in quanto figura storica, potrebbe essere rimasto nella memoria di Manzoni, quando egli attribuì ad una «donnicciuola», nelle ultime righe del *Fermo e Lucia*, il merito di aver trovato la morale della vicenda. Petrarca appunto chiarisce con tono misogino che Griselda non va presa come modello di comportamento femminile, perché nessuna donna sarebbe capace di comportarsi nei confronti del proprio marito come appunto seppe mostrarsi obbediente e docile questa *rusticana muliercula*: le azioni di Griselda devono semmai suggerire all'uomo come comportarsi nei confronti di Dio. Così Manzoni si sorprende per il fatto che una «donnicciuola» del popolo fosse stata in grado di capire meglio di altri il «costrutto morale» di ciò che le era capitato. Le parole conclusive del romanzo mutarono già nella cosiddetta ventisettana: Manzoni tolse quel termine, «donnicciuola», assai inelegante, ed estese alla coppia Renzo/Lucia il merito di intuire e il compito di lumeggiare quale fosse il senso delle vicende narrate; allo stesso modo il «costrutto morale» divenne, nella redazione successiva, il «sugo della storia». Mi permetto qui di aggiungere una riflessione. Anche l'improbabile e poco convincente *happy end* della novella potrebbe aver vagamente lasciato un segno nella memoria manzoniana. Il finale del romanzo, che narra la storia dei soprusi subiti da una donna e del modo in cui quei soprusi possono essere inquadrati all'interno della complessità del disegno divino, è un finale appunto lieto: ma, se è lecito riprendere la celebre formula di Ezio Raimondi, è un finale *senza idillio*. Così come senza idillio è il finale di Boccaccio, smascherato nella sua inverosimiglianza dalle brusche parole di Dioneo e normalizzato invece, per quanto possibile, dalla riscrittura di Petrarca. Per il testo del *Fermo e Lucia*, cf. Colli – Italia – Raboni 2006, 582.

¹³ La stessa scelta di aprire la novella con una circostanziata descrizione geografica, per quanto coerente – come si diceva – con il genere storiografico, ha forse anche un valore funzionale importante, se si riflette sul fatto che questa novella era pensata per un pubblico straniero, e dunque poco esperto della geografia dei luoghi in cui la novella è ambientata: devo questa osservazione a Loredana Chines, che ringrazio di cuore.

¹⁴ «I wol yow telle a tale wiche that I / lerned at Padowe of a worthy clerk, / as preved by his wordes and his werk. / He is now deed and nayled in his cheste, / I prey to god so yeve his soule reste! / Fraunceys Petrark, the laureat poete, / highte this clerke, whos rethoryke sweete / enlumined all Itaille of poetrye» (Skeat 1952, 295). Cf. Lumiansky 1966, 247: «I shall tell you a tale wiche I learned from a cleric at Padua, whose words and deeds proved him noble. He is dead now and nailed in his coffin. I pray God to give rest to his soul! Francis Petrarch, the poet laureate, was this cleric's name whose sweet rhetoric illumined all the glory of Italian poetry»; Coghill 1958, 337: «I heard the story I shall tell you now / in Padua, from a learned man now dead, / of proven worth in all he did and said. / Yes, he is dead and nailed up in his chest, / and I pray God his spirit may have the rest. / Francis Petrarch, the

Chaucer ripropone la storia di Griselda così come Petrarca la racconta, compreso il più decoroso e didascalico finale petrarchesco¹⁵. Tuttavia al racconto di Chaucer, affidato alle parole dello studente di Oxford (è il primo racconto del frammento IV), segue una canzone, cantata dallo stesso studente e dedicata alla comare di Bath. Nella scrittura versificata di Chaucer, si noti, la presenza di un segmento di testo espressamente indicato come canzone (*song*)¹⁶ – diversamente che in Boccaccio, dove ogni giornata si chiude appunto con una ballata – non è usuale. Ebbene, la canzone per la comare di Bath è presentata come ‘aggiunta’ al racconto principale e ne modifica l’intonazione: «lasciamo stare le cose tristi e ascoltate la mia canzone», dice lo studente¹⁷. La canzone riguarda tra l’altro il motivo della gelosia, che è lo stesso della ballata conclusiva della giornata X del *Decameron*, ossia della ballata che si legge dopo la narrazione di Dioneo. E nella canzone vengono ripresi toni e riflessioni che oggettivamente sono presenti in Boccaccio, non in Petrarca: a partire dal motivo della follia di Griselda nel subire le angherie del marito e della necessità di ripagare la prepotenza dei comportamenti maschili con disinvoltura e libertà¹⁸. Chaucer, insomma, dà l’impressione di ribaltare a sua volta l’operazione petrarchesca, sostituendo l’interpretazione ‘morale’ di Petrarca con il recupero delle parole e dei pensieri di Dioneo¹⁹.

Chaucer viaggiò certamente in Italia e, tra l’altro, fu probabilmente a Padova nel 1373. Era stato a Milano nel 1368, in occasione del matrimonio tra Lionello d’Anversa e Violante Visconti, figlia di Galeazzo II: e in quell’occasione a Milano era presente anche Petrarca²⁰. Nel 1373, a Padova, Petrarca scriveva a Boccaccio di aver voluto ‘tradurre’ in latino la storia di Griselda a beneficio di chi era straniero e ignorava il volgare italiano. Chaucer quell’anno era verosimilmente lì e affermerà appunto a distanza di anni, nei *Canterbury Tales*, di aver appreso a Padova la novella di Griselda dall’ormai defunto Francesco Petrarca.

Non è necessario ipotizzare, a rigore, che Chaucer nel 1373 abbia personalmente incontrato Petrarca: lo stesso autore del *Canzoniere* dichiara di aver ‘tradotto’ la Griselda a beneficio di chi non conosce il volgare italiano, non di avere materialmente consegnato quella traduzione nelle mani di qualcuno. Non possiamo dunque affermare che un incontro tra il letterato italiano e il ‘padre’ della letteratura inglese ci fu, ai piedi dei colli Euganei, in quell’anno:

poet laureate, / they called him, whose sweet rhetoric of late / illumined Italy with poesy»; e inoltre: Barisone 2000, 137: «Vi narrerò una storia che appresi a Padova da un letterato illustre, che tale si dimostrò a parole e fatti. Adesso, pace all’anima sua, è morto e inchiodato nella bara. Il suo nome era Francesco Petrarca, il poeta laureato che con la sua dolce retorica illuminò l’Italia intera di poesia». L’elogio di Petrarca presente in Chaucer sarà successivamente imitato, nell’ambito della letteratura inglese antica, da John Lydgate nel poema *Fall of Princes*, dedicato al tema esso pure tipicamente umanistico della varietà della fortuna e del destino ingrato che attende i grandi della terra: descrivendo Dante a colloquio con Boccaccio Lydgate ricalca appunto l’immagine di Petrarca fornita da Chaucer nel racconto dello studente di Oxford. Cf. su questo punto Petrini 2010, 217.

¹⁵ Sull’interpretazione della novella da parte di Chaucer, cf. Kittredge 1974, 61-92.

¹⁶ Skeat 1952, 317.

¹⁷ Ivi, 317: «and lat us stinte of ernestful matere».

¹⁸ Un motivo che si rinnoverà attraverso i secoli, sia detto per inciso, fino a giungere alle parole ‘ribelli’ rivolte da Despina alla sua padrona nel melodramma di Lorenzo Da Ponte, musicato da Mozart, *Così fan tutte*: «Paghiamo, femmine, di egual moneta / questa malefica razza indiscreta: / amiam per comodo, per vanità» (I vi).

¹⁹ È controversa la questione della diretta conoscenza del testo di Boccaccio da parte di Chaucer. Cf., su questo punto, Simpson 2006, 55-86. E inoltre: Di Rocco 2003, 21: «tra le fonti scritte il *Decameron* è quella che presenta maggiori punti di contatto con *I racconti di Canterbury*. Per molti dei racconti è possibile individuare degli analoghi nella raccolta del poeta italiano, anche se non è stato dimostrato che l’autore inglese ne avesse a disposizione una copia». In ogni modo, l’impressione che lo scrittore inglese abbia contaminato con intelligenza e ironia le due fonti a disposizione appare in questo caso inequivocabile: Chaucer non sembra affatto essersi limitato a dare «rilievo alla dimensione religiosa della vicenda di Griselda» (Di Rocco 2003, 74).

²⁰ Sui viaggi in Italia di Chaucer, cf. Di Rocco 2003, 8. Sulla presenza di Petrarca a Milano nel 1368, cf. almeno: Dotti 1987, 403.

né ci sono elementi che consentano di prospettare un'ipotesi che sarebbe certo affascinante, ossia che Petrarca latinizzò la Griselda per l'autore dei *Canterbury Tales*. Possiamo invece ragionevolmente concludere che una copia del testo petrarchesco raggiunse rapidamente le mani di Chaucer, dando presto i suoi frutti e avviando il 'trionfo' della *historia* di Griselda attraverso i secoli.

BIBLIOGRAFIA

- Albanese G. (1992-1993) *Fortuna umanistica della 'Griselda'*, in *Il Petrarca latino e le origini dell'Umanesimo*. Atti del convegno internazionale di Firenze, 19-22 maggio 1991, «Quaderni Petrarcheschi» 9-10, 571-627.
- (1998) Francesco Petrarca, De insigni obedientia et fide uxoria. *Il codice Riccardiano 991*, Alessandria.
- (2000) *Da Petrarca a Piccolomini*, in G. Albanese – L. Battaglia Ricci – R. Bessi (edd.) *Favole parabole storie. Le forme della scrittura novellistica dal Medioevo al Rinascimento*. Atti del convegno di Pisa, 26-28 ottobre 1998, Roma, 257-308.
- (2018) «Benigna, savia, dabbene e discreta»: *Griselda in una sacra rappresentazione toscana del Quattrocento*, in *Griselda in teatro. Donne e società nello specchio dell'arte drammatica*. Atti del convegno internazionale (Saluzzo, 19-20 febbraio 2011), «Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo», 158, 52-70.
- Alfonzetti B. et al. (2014) *Per civile conversazione. Con Amedeo Quondam*, Roma.
- Barisone E. (2000) Geoffrey Chaucer, *I racconti di Canterbury*, Milano.
- Branca V. (1986⁶) *Origini e fortuna europea della Griselda*, in *Boccaccio medievale e nuovi studi sul Decameron*, Firenze, 388-394.
- (1990) *Un lusus del Bruni cancelliere: il rifacimento di una novella del Decameron (IV 1) e la sua irradiazione europea*, in P. Viti (ed.) *Leonardo Bruni cancelliere della Repubblica di Firenze*, Convegno di Studi (Firenze, 27-29 ottobre 1987), Firenze, 207-226.
- Chines L. (2003) *Loqui cum libris*, in C. Berra (ed.) *Motivi e forme delle Familiari di Francesco Petrarca*. Atti del convegno di Gargnano del Garda (2-5 ottobre 2002), Milano, 367-384.
- (2021) *Filigrane. Nuovi tasselli per Petrarca e Boccaccio*, Roma-Padova.
- Coghill N. (1958²) Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales*, Londra.
- Colli B. – Italia P. – Raboni G. (2006) Alessandro Manzoni, *I Promessi Sposi*, edizione critica diretta da Dante Isella, vol. I: *Prima minuta (1821-1823). Fermo e Lucia*, Milano.
- Di Rocco E. (2003) *Chaucer: Guida ai Canterbury Tales*, Roma.
- Dionigi I. (2018) *Quando la vita ti viene a trovare. Lucrezio, Seneca e noi*, Roma-Bari.
- Dotti U. (1987) *Vita di Petrarca*, Roma-Bari.
- Kittredge G.L. (1974) *Chaucer's Discussion of Marriage*, in J.J. Anderson (ed.) *Chaucer. The Canterbury Tales. A Casebook*, New York-Dublin-Melbourne-Johannesburg-Madras, 61-92 [già in «Modern Philology» 9, 1911-1912].
- Lumiansky R.M. (1966) Geoffrey Chaucer, *Canterbury Tales*, New York-Chicago-San Francisco-Toronto-London.
- Martellotti G. (1951) *Momenti narrativi del Petrarca*, «Studi Petrarcheschi» 4, 7-33.
- Monti C.M. (2003) *Seneca "preceptor morum incomparabilis"?: La posizione di Petrarca (Fam. XXIV 5)*, in C. Berra (ed.) *Motivi e forme delle Familiari di Francesco Petrarca*. Atti del convegno di Gargnano del Garda (2-5 ottobre 2002), Milano, 229-247.
- Morabito R. (1988) *La diffusione della storia di Griselda dal XIV al XX secolo*, «Studi sul Boccaccio» 17, 237-285.
- (2017) *La virtù di Griselda. Storia di una storia*, Firenze.
- Panzerà M.C. (2005) *La nouvelle de Griselda et les 'Seniles' de Pétrarque*, «Chaiers d'Études Italiennes» 4, 33-49.
- Petrina A. (2010) *Boccaccio in Kent: le peregrinazioni di Guiscardo e Ghismonda*, in G. Sertoli – C. Vaglio Marengo – C. Lombardi (edd.) *Comparatistica e intertestualità. Studi in onore di Franco Marengo*, t. I, Alessandria.

- Poletti F. (2004) *Fortuna letteraria e figurativa della 'Ghismonda' (Dec. IV 1) fra Umanesimo e Rinascimento*, «Studi sul Boccaccio» 32, 101-143.
- Rizzo S. – Berté M. (2017) *Francesco Petrarca, Res Seniles. Libri XIII-XVII*, Firenze.
- Santagata M. (2019) *Boccaccio. Fragilità di un genio*, Milano.
- Savelli G. (1983-1984) *Struttura e valori nella novella di Griselda*, «Studi sul Boccaccio» 14, 278-301.
- Simpson J. (2006) *Chaucer ad a European Writer*, in S. Lerer (ed.) *The Yale Companion to Chaucer*, New Haven, 55-86.
- Skeat W.W. (1952) *Geoffrey Chaucer, Troilus and Cressida - Canterbury Tales*, Middle English version reprinted from *The Complete Works of Geoffrey Chaucer*, Chicago-London-Toronto.
- Traina A. (1987⁴) *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna.

FRANCESCO CITTI

EST PROCUL AB URBE LUCUS ILICIBUS NIGER.
IL PAESAGGIO INFERO NELL'EDIPO SENECAO*

1. Nell'*Edipo* senecano, la descrizione del boschetto infernale in cui si svolge l'episodio dell'evocazione del fantasma di Laio – necessaria per individuare con certezza il responsabile del suo assassinio – è stata oggetto di numerosi studi¹; proveremo tuttavia a riconsiderare alcuni punti specifici, prima di suggerire una interpretazione più generale del brano, e della sua descrizione paesistica, nel complesso della tragedia.

All'inizio del terzo atto, Edipo ordina a Creonte di rivelare, per quanto la cosa sia dolorosa, l'esito del rituale prodigioso messo in opera da Tiresia (*etsi ipse uultus flebiles praefert notas, / exprome cuius capite placemus deos*, vv. 509 s.): il lungo racconto di Creonte (vv. 530-658) ci conduce lontano dalla reggia di Tebe – dove si svolge l'azione scenica – per farci visualizzare, attraverso gli occhi del narratore, un paesaggio boschivo, presso la fonte Dircea²:

Est procul ab urbe **lucus ilicibus** (1) niger 530
Dircaea circa uallis inriguae loca.
cupressus (2) altis exerens **siluis** caput
uirente semper alligat trunco **nemus**,
curuosque tendit **quercus** (3) et putres situ
annosa ramos: huius abruptit latus 535
edax uetustas; illa, iam fessa cadens
radice, fulta pendet aliena trabe.
amara bacas **laurus** (4) et **tiliae** (5) leues
et Paphia **myrtus** (6) et per immensum mare
motura remos **alnus** (7) et Phoebæ obuia 540
enode Zephyris **pinus** (8) opponens latus.
medio stat **ingens arbor** (9) atque umbra graui

* Questo lavoro rientra nelle ricerche promosse dal PRIN 2017 *Natura e paesaggio italici nella cultura romana da Augusto a Traiano*: un ringraziamento, per i consigli e per l'aiuto nel reperire la bibliografia, in particolare a F. Condello, L. Galli, N. Leccese, M. Magnani, E. Malaspina, A. Minelli, L. Pasetti, D. Pellacani, A. Rodighiero.

¹ Oltre agli ampi commenti *ad loc.* di Töchterle 1994 e Boyle 2011, vd. in particolare Mugellesi 1973 (che dedica ampio spazio al paesaggio in generale nell'*Edipo*); Petrone 1986-1987, 136-137; Rosati 2001, 238-239; Aygon 2004, 214-217; Schiesaro 2006; Maggiulli 2007, 31-53.

² Per il testo delle tragedie di Seneca, seguo l'edizione di Fitch 2018.

all'interno di una valle, irrigata dalla fonte di Dirce, l'ambientazione potrebbe rispondere alle caratteristiche del *locus amoenus*; ma addentrandosi ulteriormente nella descrizione del bosco, Creonte ci rivela una natura di segno opposto. Il querceto che segue è costituito di piante secolari, in declino, che formano un intrico di rami cadenti e imputriditi (non per niente anche le foglie sono caduche, a differenza di quanto avviene con i precedenti alberi sempreverdi): lo sguardo si posa in particolare su due querce crollate l'una sull'altra¹¹, l'una del tutto consumata dalla *edax uetustas*, l'altra in bilico sulla *fessa* [...] *radice*. Anche se il lessico sembra quasi personificarle, non mi pare si possa adottare una lettura simbolica delle due piante, identificandole con «Edipo e Giocasta uniti in amplesso, due esseri putridi in disfacimento morale e fisico»¹². Questo tipo di lettura può avere senso, infatti, nella scena del sacrificio e dell'estispicio (vv. 303-400): nella cornice sacrificale, i singoli elementi (la direzione e il colore della fiamma e del fumo che si sprigiona dall'altare, e quindi il comportamento delle vittime, e le caratteristiche delle viscere) – anche se non intesi da Tiresia – sono facilmente interpretabili dallo spettatore/lettore come auspici, e anticipano cripticamente tutta la storia di Edipo e della sua discendenza¹³; invece nel nostro passo l'interpretazione simbolica delle due querce non si inserisce in una cornice interpretativa coerente, che consenta al fruitore di attribuire ai singoli dettagli un significato preciso: se un valore simbolico esiste, deve essere applicato alla descrizione nel suo complesso.

Segue poi un elenco, in frase nominale¹⁴, che comprende allori dalle bacche amare e tigli 'leggeri'. *Amara* è un attributo frequente per indicare le bacche e l'olio ricavato dell'alloro¹⁵, usati in medicina, e sembra anche ben inserirsi nel paesaggio cupo che si sta definendo: l'alloro, sempreverde, ha foglie scure e lucide, ed è indicato spesso come pianta sacra (in particolare ad Apollo), e legata al culto dei morti¹⁶; mentre *leues* sembrerebbe essere epiteto tradizionale del tiglio, meno legato al contesto¹⁷. Vengono quindi i mirti, sempreverdi dal

(cf. anche Hillen 1989, 160-163), che considera *uirente* riferito in enallage a *nemus*, da intendersi con il significato di chioma ('Zweige', 'Laub') e traduce i due versi con «Die Zipresse, ihr Haupt aus hohen Wäldern reckend, schlingt ihr Laub um den immergrünen Stamm», dove *trunco uirente* sarebbe sostituito metrico del dativo; qui tuttavia il significato di *alligo* non sarà quello di 'legare intorno', ma piuttosto quello di 'circondare' (per cui vd. Verg. *georg.* 4.478-480 *quos* [...] / [...] *tarda* [...] *palus inamabilis unda* / *alligat*; Lucan. 10.255 *rumor ab Oceano, qui terras alligat omnes*; *ThLL* 1.1683.67 ss.; 1.1684.15-25), con l'ablativo strumentale (*ThLL* 1.1686.20-21).

¹¹ Tuttavia, come osserva Töchterle 1994, 434, anche *illa* e *huius* potrebbero essere intesi come plurali: «der generalisierende Singular läßt hier an die Beschreibung zweier (oder auch mehrerer) Eichen denken». Altri riferiscono *illa* a *cupressus* e *huius* a *quercus*, ma vd. le giuste obiezioni di Fitch 2004, 144.

¹² Così Maggiulli 2007, 41.

¹³ Basti rimandare per questo a Bettini 2009.

¹⁴ «The traditional solution is to understand *sunt*, 'there are,' with the whole catalogue», osserva Fitch 2004, 144, che anche nell'edizione del 2018² (2004¹) non interviene sul testo tradito, come del resto Leo, Töchterle e Boyle, mentre Zwierlein, seguendo una ipotesi di Reeve, postula una lacuna prima del v. 538, ritenendo che il passaggio alla serie nominale (dopo la precedente serie introdotta da *est* [...] *alligat* [...] etc.) sia troppo duro; cf. anche *infra*, n. 56.

¹⁵ Cf. il *laureum oleum* [...] *quod amaris nucibus exprimitur*, in Cels. 6.7.8d, e le ciliegie innestate sull'alloro (*laureae*), in Plin. *nat.* 15.104, e soprattutto Verg. *Aen.* 6.658, che parla di *odoratum lauris nemus*.

¹⁶ Per la sacralità dell'alloro, legato al culto di Apollo, vd. in particolare Maggiulli 1995, 332-337 e Armstrong 2019, 146-151; come ornamento dei sepolcri, cf. *ThLL* 7.2.36-37, che menziona Prop. 2.13.33 e *Culex* 402.

¹⁷ Cf. Verg. *georg.* 1.173; 2.449; Isid. 17.7.46 *Tilium dicunt uocatum eo quod utilis sit ad usum telorum nitore et leuitate iaculandi: est enim genus materiae leuissimae*, e Maggiulli 1995, 460-461, che ricorda l'analogo impiego di *mollis* (Ov. *met.* 10.92; Plin. *nat.* 16.207) a indicare la leggerezza e tenerezza del suo legno; tuttavia il significato è già ambiguo in Virgilio, come osserva Thomas 1998, 97, nel commento a *tilia* [...] *leuis* di *georg.* 1.173: «here the linden is to be light (*lēuis*), at 2.449 is described as smooth (*lēuis*)». Proprio per la formularità dell'aggettivo (e dei sinonimi), mi pare meno convincente che nel passo senecano *leues* si riferisca alle foglie («tigli dalle foglie leggere», traducono Giardina – Cuccioli Melloni 1987, 449) o alle «brattee delle infiorescenze» (come intende Maggiulli 2007, 44), per quanto, in quest'ultimo caso, emergerebbe una simmetria con le bacche dell'alloro.

mente senecano. Basti ricordare l'apparizione del fantasma di Achille, raccontata da Taltibio, all'inizio del secondo atto delle *Troiane* (vv. 170bis-181)³⁴:

[...] uicerat noctem dies,	170bis
cum subito caeco terra mugitu fremens	
concussa totos traxit ex imo sinus;	
mouere <i>siluae</i> capita et excelsum <i>nemus</i>	
fragore uasto tonuit et <i>lucus sacer</i> ;	
Idaea ruptis saxa ceciderunt iugis.	175
nec terra solum tremuit: et pontus suum	
adesse Achillem sensit ac uoluit uada.	
Tum scissa uallis aperit immensos specus,	
et hiatus Erebi peruium ad superos iter	
tellure fracta praebet ac tumulum leuat.	180
emicuit ingens umbra Thessalici ducis.	

Anche qui non solo la terra, mossa dal profondo, emette un cieco muggito, ma i boschi scuotono le chiome, unendosi con un vasto fragore al boato della terra: un paesaggio non dissimile, con il trasalire del bosco e il tremare della terra di fronte al 'sacrificio' compiuto da Atreo all'interno della reggia 'infera' dei Tantalidi, si incontra nel *Tieste* (vv. 696-698 *lucus tremescit, tota succusso solo / nutauit aula, dubia quo pondus daret / ac fluctuanti similis*), in una scena che anche per altri aspetti è confrontabile con l'*Edipo*³⁵. Ed è significativo che, pur con diversa prospettiva, anche nelle *Naturales quaestiones* (6.32.4-5), Seneca si soffermi sul venire meno della separazione tra terra e inferi a causa dei terremoti:

Pusilla res est hominis anima, sed ingens res contemptus animae. Hanc qui contempsit securus uidebit maria turbari, etiamsi illa omnes excitauerunt uenti [...]; securus aspiciet ruptis compagibus dehiscens solum, illa licet inferorum regna retegantur. Stabit super illam uoraginem intrepidus et fortasse quo debebit cadere desiliet. [5] Quid ad me quam magna sint quibus pereo? Ipsum perire non magnum est.

Il passo³⁶ risponde a una funzione consolatoria: Seneca si pone l'obiettivo di «cercare ragioni di conforto per chi è turbato» (6.1.4 *quaerenda sunt trepidis solacia et demendus ingens timor*) dalla imprevedibilità e inevitabilità dei terremoti, che mostrano, peraltro, quanto la terra stessa sia mortale³⁷. A fronte di questo fenomeno, la scienza, che conduce alla conoscenza della natura³⁸, è insufficiente: ecco dunque il ricorso all'etica, e alla *praemeditatio mortis* come unica via di salvezza³⁹. Consapevole della natura effimera della propria esistenza terrena, il

³⁴ Per attento confronto tra *Troiane* e *Edipo*, vd. Fantham 1982, 234.

³⁵ Non è questa la sede per un confronto approfondito tra i due passi: basti rinviare a Aygon 2004, 229-231; Schiesaro 2003, 85-90; Faber 2007; Michelon 2011; Mazzoli 2016, 11-14.

³⁶ L'immagine e il lessico richiamano il confronto tra l'apparire della spelunca di Caco, scoperchiata da Ercole, e gli effetti del terremoto, che svela gli inferi, in Verg. *Aen.* 8.241-246 *at specus et Caci detecta apparuit ingens / regia, et umbrosae penitus patuere cauernae, / non secus ac si qua penitus ui terra dehiscens / infernas reseret sedes et regna recludat / pallida, dis inuisa, superque immane barathrum / cernatur, trepident immisso lumine Manes*, su cui cf. Galli 2020, 5-6, che analizza più ampiamente l'immaginario infernale connesso ai terremoti.

³⁷ Cf. *nat.* 6.1.10-12; per il tema della consolazione e della visione 'sublime' della natura nel VI libro delle *Naturales*, vd. Williams 2012, 213-257, che mette in relazione *nat.* 6.32.4-5 con il sublime lucreziano, e anche con *epist.* 41.4-5.

³⁸ Cf. *nat.* 6.4.2 «*Quod*» *inquis* «*erit pretium operae?*» *Quo nullum maius est, nosse naturam.*

³⁹ Cf. *nat.* 6.2.2 *Hoc itaque generi humano dictum puta quod illis subita captiuitate inter ignes et hostem stupentibus dictum est: «Una salus uictis nullam sperare salutem»*: Seneca riassume così, tramite il verso virgiliano (*Aen.* 2.354), la condizione del genere umano di fronte ai terremoti; ma, per paradosso, la disperazione di Virgilio diviene in Seneca razionalistica consolazione.

saggio non solo saprà contemplare senza turbarsi la voragine infera che si apre sotto i suoi piedi, ma sarà pronto ad affrontare volontariamente la morte: Creonte, che sente gelare il sangue nelle vene (vv. 585-586 *gelidus in uenis stetit / haesitque sanguis*), evidentemente non ha ancora compiuto questo percorso.

2. Seneca colloca il bosco infero in uno spazio geografico preciso, fuori Tebe, presso la fonte di Dirce. Tuttavia la topografia reale si fonde con la topografia e la *topothesia* fantastiche e letterarie, come già avveniva nella tradizione greca, e in particolare nella tragedia.

In effetti, Tebe, con la sua rocca, la Cadmea, si trova in una zona collinare, ricca di acque, e il fiume Dirce, con la sua fonte, è stato identificato con il corso d'acqua che scorre a ovest della città. Tuttavia, come ha osservato Daniel Berman⁴⁰, accanto alle mura, alle porte, ai santuari e ai palazzi, anche gli elementi naturali (sorgenti, fiumi e foreste) vengono spesso richiamati per delineare il profilo della città mitica di Tebe, una città dall'esistenza eminentemente letteraria. Dirce gioca senz'altro un ruolo di primo piano in questa rappresentazione. E se i dettagli sulla fonte, e sulla sua precisa ubicazione tendono a confondersi, è proprio per il ruolo metonimico che assume, come sostituto del nome stesso di Tebe⁴¹. Anche l'immagine di una regione ricca di boschi risponde non solo alla geografia reale, ma anche a quella letteraria: l'inno omerico *Ad Apollo* (225-228) narra che quando ancora non era sorta la città, con le sue strade e, intorno, i campi coltivati, tutto il territorio era coperto di selve (v. 225 Θήβης [...] ἔδος καταειμένον ὕλη). E proprio in un bosco, sul Citerone, era stato abbandonato Edipo fanciullo, come racconta in Sofocle il messaggero venuto da Corinto (*OT*. 1026 Εὐρώων ναπαίαις ἐν Κιθαιρώωνος πτυχαῖς)⁴²; e anche l'incrocio delle tre strade presso le quali avviene il parricidio è un vero e proprio *lucus* (vv. 1398-1399: Ὡ τρεῖς κέλευθοι καὶ κεκρυμμένη νάπη, / δρυμός τε καὶ στενωπὸς ἐν τριπλαῖς ὁδοῖς), un cupo avvallamento boschivo, un fitto querceto «visually as well as religiously dark»⁴³.

Anche se la Beozia storica⁴⁴ e letteraria è in effetti una regione boscosa, difficilmente il bosco senecano, con la sua complessità e varietà di piante (leccio, cipresso, quercia, alloro, tiglio, mirto, ontano, pino, e infine il tasso, di cui è fatta la corona di Tiresia), può riprodurre un bosco reale della Beozia. Esperienza personale del paesaggio italico (che comunque condivide numerose specie con l'area del Mediterraneo) e immaginario letterario si combinano poi in questa scena. Basterà qui ricordare che, secondo Plutarco, il leccio non era pianta tipica della Beozia (fr. 63 Sandbach οὐ γὰρ εὐπόρος Βοιωτοῖς ἢ πρῖνος), mentre si trovava comunemente nel Lazio, e anche a Roma, sul Vaticano, c'era un leccio addirittura più antico della città⁴⁵. D'altra

⁴⁰ Cf. Berman 2015, 76.

⁴¹ Cf. Berman 2007, con dovezia di esempi, in particolare da Pindaro ed Euripide, e anche 2015, in part. 92-98: cf. e.g. Eur. *Bac.* 5 πάρεμι Δίρκης νόμαθ' Ἰσηνοῦ θ' ὕδωρ.

⁴² Sul Citerone come «tragic mountain *par excellence*» nell'*Edipo re*, vd. Finglass 2019.

⁴³ Halliwell 1986, 189 (anche per le annotazioni sull'associazione tra i trivi, gli incroci, ed Ecate, e più in generale le divinità dell'Ade); Rehm 2002, 226.

⁴⁴ Secondo Bintliff 1993, 137-141, le cui conclusioni sono riprese da Gartland 2012, 21-22, una parte rilevante delle originarie foreste era stata trasformata in terreno coltivato (e in particolare la piana di Tebe doveva essere senza boschi), e tra V e III sec. a.C., solo 1/6 della Beozia era ricoperta da boschi, in particolare in prossimità dei santuari. Per una ricostruzione del paesaggio arboreo antico della regione, anche su base archeologica e scientifica, cf. Rackam 1983, in part. 327-329 e 345.

⁴⁵ Maggiulli 2007, 37-38 ipotizza che Seneca potesse essere stato colpito dal leccio immenso, che si dirama in dieci fusti, formando da solo un bosco intero presso Tuscolo, di cui parla Plin. *nat.* 16.242, e anche da quello del Vaticano, menzionato in *nat.* 16.237. Anche riguardo l'ontano (*alnus*), ne viene sottolineata (p. 45) la presenza in area padana: in effetti le occorrenze sono abbastanza scarse nella letteratura greca, a parte Teofrasto, e le due occorrenze di Hom. *Od.* 5.64 e 239 riprese dai commentatori omerici e dai lessici.

parte, come è stato osservato⁴⁶, nei drammi senecani la descrizione del paesaggio, ovvero la «‘semantizzazione’ dello spazio tramite la parola»⁴⁷, ha un’estensione molto maggiore che nella tragedia attica, dove l’attenzione per alberi e piante in genere è molto limitata⁴⁸.

Nel nostro caso, Seneca inserisce nella sua rappresentazione dell’Ade la descrizione catalogica del «bosco composito ideale», come lo ha definito Curtius; quel bosco in cui, nella tradizione epica, da Omero, a Ennio, a Virgilio, si va a far legna per celebrare un rito funebre⁴⁹. In Omero (*Il.* 23.110-126), tuttavia, l’attenzione si concentra sulla coralità dell’azione: gli Achei, inviati da Agamennone sul monte Ida, sono tutti impegnati a tagliare querce dall’alta chioma, con un fervore che fa risuonare il bosco (vv. 118-120 ἀλλ’ ὅτε δὴ κνημοὺς προσέβαν πολυπίδακος Ἴδης, / αὐτίκ’ ἄρα δρυῶς ὑψικόμους ταναήκει χαλακῶ / τάμνον ἐπιειγόμενοι· τὰι δὲ μεγάλα κτυπέουσαι / πίπτον) e a preparare la pira per il funerale di Patroclo. Omero si limita a menzionare le querce; nella tradizione latina l’immagine si arricchisce di un catalogo di alberi. Si tratta di cinque diverse specie in Ennio (*ann.* 175-179 Sk. = 187-192 V.²), che, dopo aver introdotto l’arrivo dell’esercito nel bosco (*arbusta* / *arbustum* e *siluai* racchiudono ad anello la descrizione), con una studiata simmetria introduce un verbo diverso per descrivere il taglio o il crollo di ciascun albero:

incedunt **arbusta** per alta, securibus caedunt, 175
 percillant magnas **quercus**, exciditur **ilex**,
fraxinus frangitur atque **abies** consternitur alta,
pinus proceras peruortunt: omne sonabat
arbustum fremitu **siluai** frondosai.

Virgilio se ne ricorda sempre nel VI libro dell’*Eneide*, nel racconto dei preparativi per la pira di Miseno (vv. 179-182) e nell’XI, per il funerale di Pallante (vv. 135-138): la descrizione – se analizziamo in particolare il primo esempio – è introdotta da un modulo epico e insieme colloquiale (v. 179 *Itur in antiquam siluam*), per indicare l’inoltrarsi di Enea e dei suoi compagni nella ‘foresta antica’ (espressione carica di significato religioso)⁵⁰:

itur in antiquam **siluam**, stabula alta ferarum;
 procumbunt **piceae**, sonat icta securibus **ilex** 180
fraxineaeque trabes cuneis et fissile **robur**
 scinditur, aduoluunt ingentis montibus **ornos**.

Anche qui compaiono cinque tipi di alberi (diversi da quelli di Ennio, e diversi da quelli di *Aen.* 11.135-138), ma soprattutto – per conferire maggiore dinamicità al catalogo, che in Ennio risulta piuttosto statico – Virgilio diversifica (con una sorta di sineddoche)⁵¹ le azioni associate a ciascun albero (‘crollare’, ‘risuonare’, ‘essere fatto a pezzi’ e infine ‘rotolare a valle’), laddove in realtà tutte le piante subiscono il medesimo processo di trasformazione, per divenire legna da ardere.

⁴⁶ Cf. Schiesaro 2006, 427.

⁴⁷ Secondo la terminologia impiegata da Walde 2012, in part. 74-76.

⁴⁸ Cf. Forster 1952, da cui si ricava, peraltro, che sono rari i casi in cui più specie compaiono nel medesimo passo; sul paesaggio tragico greco, vd. anche Elliger 1975, 214-274.

⁴⁹ Il tema è molto studiato, anche per quanto riguarda la tradizione post-virgiliana (Lucan. 3.399-452, *Stat. Theb.* 6.90-117, *Sil.* 10.527-534); oltre a Curtius 1992, 218-219, cf. Williams 1968, 263-267; Skutsch 1985, 341-342; Pöschl 1960; Schmidt 1997; Aygon 2004, 140-148; Leigh 2010; Horsfall 2013, 183-188; Campbell 2019.

⁵⁰ Cf. Williams 1968, 264; per il valore metapoetico di *itur in antiquam siluam* come segnale del rapporto intertestuale tra Virgilio e il suo predecessore, vd. Hinds 1998, 11-14.

⁵¹ Cf. Schmidt 1997, 63-64, che considera analogamente in Omero le querce sineddoche per un bosco composito, compensata dall’ampia ricostruzione pittorica del contesto montano, e in Ennio l’azione del ‘tagliare’ come sineddoche dell’intera opera necessaria per trasformare gli alberi in legna.

Il catalogo più complesso, per selezione e disposizione delle piante, è però quello che Ovidio presenta nel X libro delle *Metamorfosi* (vv. 86-108), quando Orfeo attira a sé, sulla sommità di una collina ricca di erba e di acque, una selva costituita di ventisette varietà di piante d'altofusto, arbusti e rampicanti, per crearsi un riparo ombroso, trasformando così, apparentemente, la collina in un *locus amoenus*⁵²:

Collis erat collemque super planissima campi
 area, quam uiridem faciebant graminis herbae:
umbra loco deerat; qua postquam parte resedit
 dis genitus uates et fila sonantia mouit,
umbra loco uenit: non **Chaonis** afuit **arbor**, 90
 non **nemus Heliadum**, non frondibus **aesculus** altis,
 nec **tiliae** molles, nec **fagus** et innuba **laurus**,
 et **coryli** fragiles et **fraxinus** utilis hastis
 enodisque **abies** curvataque glandibus **ilex**
 et **platanus** genialis **acer**que coloribus inpar 95
 amnicolaeque simul **salices** et aquatica **lotos**
 perpetuoque uirens **buxum** tenuesque **myricae**
 et bicolor **myrtus** et baxis caerulea **tinus**.
 uos quoque, flexipedes **hederae**, uenistis et una
 pampineae **uities** et amictae uitibus **ulmi** 100
ornique et **piceae** pomoque onerata rubenti
arbutus et lentae, uictoris praemia, **palmae**
 et succincta comas hirsutaque uertice **pinus**,
 grata deum matri, siquidem Cybeleius Attis
 exuit hac hominem truncoque induruit illo. 105
 Aduit huic turbae metas imitata **cupressus**,
 nunc arbor, puer ante deo dilectus ab illo,
 qui citharam neruis et neruis temperat arcum.

Rispetto alla tradizione epica precedente, in cui gli eroi si inoltrano nella selva per fare legna⁵³, qui è la selva che si muove, attratta dalla forza telecinetica del canto di Orfeo (v. 90 *uenit*, 99 *uenistis*, 106 *adfuat*); non manca, tuttavia, il modulo tradizionale tipico della *topothesia*⁵⁴: 'est locus'. Tale formula viene qui duplicata e variata in *collis erat* (v. 86) e in *non [...] afuit* (v. 90); segue poi un primo elenco di 18 piante⁵⁵. Proprio la presenza di questo modulo in Seneca è un primo chiaro segno della influenza del catalogo ovidiano su quello dell'*Oedipus*: qui la *descriptio loci* si apre con l'incipitario *Est [...] lucus* (v. 530), ripreso poi da una ampia serie nominale (vv. 538-541 *amara bacas laurus et tiliae leues / et Pahia myrtus*, etc.), in cui è sottinteso il verbo *sunt*⁵⁶. L'uso del presente, come ha osservato Leigh, non è secondario: funziona come una forma di «authenticating detail», analoga all'impiego dei verbi di vedere, con cui Creonte sottolinea la sua visione diretta (cf. 584 *uidi*). Tutte le piante menzionate da Seneca (tranne l'ontano [*alnus*] e il tasso) si trovano già nell'ampio

⁵² Sulla studiata selezione e disposizione delle piante in Ovidio, vd. Pöschl 1960 e Galasso 2000, 1282-1284; sull'ambiguità di questo *locus amoenus*, vd. *infra* e Schiesaro 2006, 436-438.

⁵³ Cf. Hom. *Il.* 23.114 ἴσαν, 115 κίον, 116 ἴλαθον, 117 προσέβαν; Enn. *ann.* 175 Sk. = 187 V.² *incedunt*; Verg. *Aen.* 6.179 *itur*, 11.135 *errauere*.

⁵⁴ Cf. Barchiesi 1987, 80-81; Leigh 2010, 219-220.

⁵⁵ «The notion that 'there was a place' [...] point to some massive rearrangement of the local landscape, [...] in the course of the subsequent narrative», come osserva Leigh 2010, 220.

⁵⁶ Cf. Töchterle 1994, 435, con rinvio a Billerbeck 1988, 109 n.7, che, per questa ragione (e considerato anche l'analogo elenco nominale ai vv. 592-589), si pronuncia a favore del testo tradito, cf. *supra*, n. 14.

multiple⁶⁵, che Lucrezio non manca di applicare anche alla sezione dedicata ai terremoti (6.535-607), fornendo quattro diverse cause, correlate ad aria e acqua⁶⁶. Del resto già lo stesso Epicuro nella *Lettera a Pitocle* (105.5-106.2) riteneva che i sismi fossero determinati da moti della terra, o dai venti, o da molte altre cause (καὶ κατ' ἄλλους δὲ πλείους τρόπους τὰς κινήσεις ταύτας τῆς γῆς γίνεσθαι). Lo conferma anche Seneca (*nat.* 6.20.5-7 = Epicur. fr. 351 Us., 173 Arr.²) che – accanto ad Aezio (3.15.11, p. 381 D. = Epicur. fr. 350 Us., 172 Arr.²) – ci fornisce una ulteriore testimonianza sul ricorso da parte di Epicuro a una molteplicità di spiegazioni, per l'origine di questo fenomeno:

Omnes istas esse posse causas Epicurus ait pluresque alias temptat et illos qui aliquid unum ex istis esse affirmauerunt corripit, cum sit arduum de his quae coniectura sequenda sunt aliquid certi promittere. [6] «Ergo», ut ait, «potest terram mouere aqua [...]. Potest terram mouere impressio spiritus [...] fortasse aliqua pars terrae uelut columnis quibusdam ac pilis sustinetur, quibus uitiatis ac recedentibus tremat pondus impositum. [7] Fortasse calida uis spiritus in ignem uersa et fulmini similis cum magna strage obstantium fertur [...]».

Secondo quanto riferisce Seneca, dunque, Epicuro avrebbe considerato come possibili cause tutti e quattro gli elementi, aggiungendo anche il fuoco ad acqua, aria e terra⁶⁷, anche se – con una ulteriore convergenza con il contesto stoico – avrebbe dato la priorità al vento rispetto alle altre cause (*Nullam tamen illi placet causam motus esse maiorem quam spiritum*).

Nell'*Oedipus* sono esposte tre cause alternative: una (la seconda) è naturale, o simil-naturale: è infatti legata al movimento della terra, che qui sembra però quasi personificata. Le altre due cause, ovvero l'insofferenza di Acheronte e l'ira di Cerbero, sono invece sovranaturali. Queste ultime rimandano a una tradizione letteraria, già omerica, che collega i terremoti alla potenza divina (come mostrano gli epiteti ἐννοσίγαιος, ἐνοσίχθων, σεισίχθων)⁶⁸. Ma anche un filosofo, allievo di Aristotele e di Platone, Eraclide Pontico, di fronte alla grandiosità del fenomeno, finisce per ammettere (opponendosi così al suo maestro Aristotele) che il terremoto e il conseguente maremoto che hanno distrutto la città di Elice sono dovuti all'ira di Poseidone, adirato per l'empietà dei suoi abitanti⁶⁹. Nella sua ricerca di cause razionali, nel VI libro delle *Naturales*, Seneca rifiuta questo tipo di spiegazioni, che pure mostra di conoscere: è l'ignoranza della verità, afferma il filosofo lucrezianamente, a determinare simili paure. Giova dunque lo studio della natura, a partire dal rifiuto dell'idea che gli dei producano tali fenomeni con la loro ira (6.3.1):

⁶⁵ Sfuggita ai commentatori senecani, questa tecnica è stata rilevata da Smolenaars 1994, 376-379 e 387 e da Hardie 2009, 261 n. 60, che sottolineano, fra l'altro come la trattazione di Stat. *Theb.* 7.809-816 (*sive laborantes concepto flamine terrae / uentorum rabiem et clausum eiecere furorem, / exedit seu putre solum carpsitque terendo / unda latens, sive hac uoluentis machina caeli / incubuit, sive omne fretum Neptunia mouit / cuspis et extremas grauius mare torsit in oras, / seu uati datus ille fragor, seu terra minata est / fratribus: ecce alte praeceps humus ore profundo / dissilit*) sia influenzata da Seneca; cf. anche Galli 2020, 2 n. 2.

⁶⁶ Cf. la sintesi di Dionigi 1994, 569 e inoltre Bailey 1947, 1633-1636.

⁶⁷ Il passo è piuttosto discusso, e si ritiene che in questo caso Seneca non attinga direttamente a Epicuro, ma a una fonte dossografica: le discrepanze rispetto alla *Lettera a Pitocle* e ad Aezio evidenziano infatti come il pensiero di Epicuro sia esposto in modo da adattarsi meglio al contesto stoico, in cui i quattro elementi erano stati singolarmente trattati: cf. Setaioli 1988, 398-419, in part. 411-412 su Epicuro.

⁶⁸ Cf. Hom. *Il.* 20.54-65, le cui eco nella tradizione epica latina, e in Lucrezio, sono esaminate da Galli 2020.

⁶⁹ Cf. Heracl. Pont. fr. 46a Wehrli = 26a Schütrumpf; 46b = 26b, citati da Boyancé 1985, 282 n. 29; vd. anche Baladié 1980, 145 ss. Galli 2020, 11 mostra come anche Lucrezio sia «pienamente cosciente del fatto che in occasione dei terremoti il pensiero dell'uomo corra al sovranaturale», e riporta numerosi esempi, tra cui Lucr. 5.1236-1240 *denique sub pedibus tellus cum tota uacillat / concussaetaeque cadunt urbes dubiaeque minantur; / quid mirum si se temunt mortalia saecla / atque potestatis magnas mirasque relinquunt / in rebus uiris diuum, quae cuncta gubernent?*

Illud quoque proderit praesumere animo nihil horum deos facere nec ira numinum aut caelum conuerti aut terram; suas ista causas habent nec ex imperio saeuunt.

Nell'*Edipo* il ricorso a spiegazioni di ambito non scientifico e naturale, ma di tipo poetico e mitico, è reso necessario dalla coerenza con il contesto⁷⁰: qui non si parla di terremoti, ma dell'evocazione di anime dall'Ade prodotta da Tiresia con le sue parole rituali⁷¹, con il conseguente sconvolgimento della terra; tuttavia l'impiego di un metodo argomentativo di origine scientifica è un ulteriore espediente per rendere più realistica la descrizione, secondo il principio di *euidencia* già osservato sopra⁷².

3. Oscurità, chiusura opprimente dello spazio, decadenza e squallore sono tra le caratteristiche più evidenti di questo paesaggio boschivo, con il suo corteo infernale. Già da tempo la critica ha osservato come in questa scena si ritrovino – proprio in connessione a queste caratteristiche – alcuni dei termini chiave (*dubius, maestus, squalidus, tristis, auidus*) che ricorrono negli episodi principali della tragedia, e che vengono anticipati nel monologo iniziale di Edipo, quando il sole incerto esita a farsi strada con la sua triste luce, attraverso fosche nubi, per mostrare la strage compiuta dall'avida peste (vv. 1-5)⁷³:

Iam nocte Titan **dubius** expulsa redit
et nube **maestum squalida** exoritur iubar,
lumenque flamma **triste** luctifica gerens
prospiciet **auida** peste solatas domos,
stragemque quam nox fecit ostendet dies. 5

Tristis è quindi il mondo, incupito da un cielo annuvolato, e senza luna (vv. 44-45 *obscura caelo labitur Phoebi soror; / tristisque mundus nubilo pallet nouo*), mentre un pesante vapore pestilenziale preme sulla terra (47 *grauis et ater incubat terris uapor*); *triste* è il *carmen* della Sfinge (v. 102), con i suoi enigmi intricati; *maestus* e *tristis* sono riferiti alla folla dei morti per peste, che si affretta verso l'Ade (vv. 127-128 *ordo agminis maesti / seriesque tristis*); *tristes* sono ancora le minacce dell'Erebo, e *auidum* è il fato che Bacco dovrebbe allontanare (vv. 411-411bis *et tristes Erebi minas / auidumque fatum*).

Analogamente, nella nostra scena compare il *tristis* [...] *umor frigore aeterno rigens* (v. 545), oppresso dall'enorme albero, con la sua *umbra graui* (che rinvia inevitabilmente anche al *grauis et ater* [...] *uapor* del v. 47); *maestus* è l'aspetto di Laio, nella sua sordida vecchiaia (*squalente cultu maestus* [...] *senex*), analoga all'*edax uetustas* che divora le querce, secondo quel principio per cui «i personaggi del teatro senecano sono i luoghi che abitano, in una sorta di identificazione totale, di immedesimazione non solo simbolica ma addirittura fisica»⁷⁴. *Maestum* è ancora il modo in cui rimbombano cupamente le valli infernali che si sono aperte al di sotto del boschetto (vv. 569-570 *ter ualles cauae / sonuere maestum*); *triste* è infine il cammino che Laio, nella maledizione che conclude questa scena, augura a Edipo, cieco e *incertus uiae* (vv. 656-657). Il mondo infero, nella Tebe di Edipo si è trasferito sulla terra devastata dalla pestilenza, in cui i morti non trovano neppure sepoltura, in una confusione perturbante, di cui sono espressione il parricidio e l'incesto. Al centro della tragedia, la selva

⁷⁰ Per la mescolanza di spiegazioni naturali e sovranaturali (combinati con moduli epici di origine omerica) nell'epica post-virgiliana, vd. Stat. *Theb.* 7.809-816, cit. in n. 65, e inoltre Hardie 2009, 240-263, e Schrijvers 2005.

⁷¹ Boyle 2011, 247 paragona l'effetto delle parole di Tiresia a quelle di Orfeo, in grado di influenzare il paesaggio, e persino l'Ade, secondo i racconti di Virgilio e Ovidio (*Met.* 10.90-105).

⁷² Non vedrei dunque ironia nel passo, a differenza di quanto indicato da Hardie 2009, 261 n. 60.

⁷³ Cf. Mastrorade 1970, in part. 313-314 per questa scena; Curley 1986, 91-100 e Sklenář 2017, 19-40.

⁷⁴ Rosati 2001, 229.

oscura presso la fonte Dircea è metafora della liminalità tra i due mondi⁷⁵, che a Tebe non sono separati.

Di qui la coerenza lessicale che si è osservata, ma anche la pervasività del tema della selva: dopo la *Fedra*⁷⁶, l'*Edipo* è la tragedia in cui il lessico del bosco (*arbustus*, *lucus*, *nemus*, *saltus*, *silua*, cui si aggiungono due occorrenze di *arbor*, con valore collettivo) ricorre con una maggiore frequenza: si contano 24 occorrenze (una ogni 42 vv.), di cui 9 sono nella nostra scena⁷⁷.

Senza la pretesa di una disamina completa, esaminiamo i passi più rilevanti. Come nell'*Edipo re* di Sofocle⁷⁸, anche in Seneca il bosco sul Citerone è il luogo dove Edipo viene abbandonato e raccolto da un pastore (vv. 808-809 CR. *Pastor niuoso sub Cithaeronis iugo / OED. In illa temet nemora quis casus tulit?*); e ugualmente l'incrocio delle tre strade dove Edipo uccise il padre si trova all'interno di un folto bosco (vv. 276-278 *Frondifera sanctae nemora Castaliae petens / calcauit artis obsitum dumis iter / trigemina qua se spargit in campos uia*)⁷⁹. Più tipicamente senecana, tuttavia, è l'insistenza sul fatto che, assieme al resto della natura, agli uomini e alle bestie, anche i boschi soffrono per la peste. Il primo coro presenta un «paesaggio negato»⁸⁰: Tebe si è trasformata in *locus horridus*, deserto e mortifero; ogni tratto peculiare del *locus amoenus* è scomparso, come sottolinea l'anafora della negazione (vv. 154-163):

Non silua sua decorata coma fundit opacis montibus umbras,	155
non rura uirent ubere glebae, non plena suo uitis Iaccho bracchia curuat: omnia nostrum sensere malum.	
Rupere Erebi claustra profundi turba sororum face Tartarea, Phlegethonque sua motam ripa miscuit undis Styga Sidoniis.	160

I confini tra terra e inferi sono spariti; le acque dello Stige si sono mescolate con quelle di Tebe. Pare addirittura che Cerbero, rotte le catene del Tenaro, vaghi nella piana di Tebe, mentre i boschi e la terra tremano (vv. 171-177):

quin Taenarii uincula ferri
rupisse canem

⁷⁵ Si veda a questo proposito Barchiesi 2020, significativamente intitolato *Into the Woods*.

⁷⁶ Sulla *silua* (contrapposta a *urbs*) nella *Fedra*, vd. Picone 2004.

⁷⁷ Cf. vv. 530, 532, 533, 543, 544, 574, 575, 608, 651.

⁷⁸ Cf. *supra*, §2.

⁷⁹ Sempre i boschi sono lo sfondo delle vicende prodigiose degli antenati di Edipo: dopo aver consultato l'oracolo di Delfi (vv. 712-713 *Castalium nemus / umbram Sidonio praebuit hospiti*), Cadmo – mentre insegue Giove, che aveva rapito la sorella Europa – si ristora in una radura vicino a Tebe (v. 717 *nostra pavidus constitit arbore*). Qui si presentano nuovi mostri: in primo luogo un drago che spaventosamente si eleva sibilando al di sopra della foresta di querce e pini (vv. 724-730 *Tempore ex illo noua monstra semper / protulit tellus. / aut anguis imis uallibus editus / annosa circa robora sibilat, / supraque pinus, / supra Chaonias celsior arbores / erexit caeruleum caput, / cum maiore sui parte recumberet*), e quindi gli Sparti, nati prodigiosamente dai serpenti. Questa *saeua [...] cohors*, un *uipereum genus*, apre il corteo delle anime che risale dall'Ade ai vv. 586-588.

⁸⁰ Caviglia 1996, 92; cf. anche Mugellesi 1973. Per paradosso, in questo rovesciamento del mondo naturale, si realizza anche ciò che è impossibile: i cervi non hanno più paura dei lupi, il leone non è più spaventoso (vv. 149-153 *non lupos cerui metuunt rapaces, / cessat irati fremitus leonis, nulla uillosis feritas in ursis; / perdidit pestem latebrosa serpens, / aret et sicco moritur ueneno*), ma non perché si sia realizzata l'età dell'oro, anzi è il suo opposto: cf. Boyle 2011, 150-151.

fama et nostris errare locis,
 mugisse solum,
 uaga per **lucos** <uolitasse sacros>
 simulacra uirum maiora uiris, 175
 bis Cadmeum
 niue discussa tremuisse nemus,
 bis turbatam sanguine Dirce.

Come nella scena del terzo atto, l'apparire di mostri inferi e ombre di defunti in boschi sacri (v. 174 *lucos*) si accompagna al muggire del terremoto; ma il legame tra i due passi è reso ancora più evidente dalla menzione di Cerbero, che, come si è visto, ai vv. 580-581 era introdotto non come parte del corteo infero, ma come una delle possibili cause del terremoto (*aut ira furens / triceps catenas Cerberus mouit graues*).

Di fronte a questa desolazione, il secondo coro implora Bacco di ristabilire l'ordine naturale, di dissolvere le nubi, di allontanare le minacce tristi dell'Erebo e l'avidio fato (vv. 411-411bis *et tristes Erebi minas / auidumque fatum*); il boschetto ameno in cui il dio ha trasformato la barca dei pirati che avevano cercato di rapirlo, sta a dimostrare la sua forza vivificante (vv. 449-456):

Te Tyrrhena, puer, rapuit manus,
 et tumidum Nereus posuit mare, 450
 caerula cum pratis mutat freta.
 hinc uerno **platanus** folio uiret
 et Phoebus **laurus** carum **nemus**;
 garrula per ramos auis obstrepit;
 uiuaces **hederas** remus tenet, 455
 summa ligat **uitis** carchesia;

Anche qui siamo di fronte a un catalogo di alberi, per quanto ridotto rispetto alla descrizione del boschetto infernale⁸¹: troviamo il platano, dal verde fogliame (v. 452 *uerno [...] folio*), che sembra rimandare al cipresso dal *uirente semper [...] trunco* del v. 533. Tuttavia, sul piano simbolico, l'immagine è ben diversa: in questo caso viene evidenziata la vitalità del platano, un sempreverde, dalle foglie molto chiare, ben diverso dal cipresso, scuro, e dunque più adatto al contesto infernale. In entrambe le descrizioni, poi, ritornano l'alloro e l'immagine di un intrico di rami: qui si tratta di rampicanti (l'edera, la vite) che si impadroniscono dello scafo della nave, e lo ricoprono di vita (come fa intendere l'aggettivo *uiuaces*, v. 455); nell'altra scena si tratta invece dei rami ricurvi e imputriditi delle querce ormai consumate dalla vecchiaia. Nel secondo coro l'attenzione verte sulla vitalità prorompente della natura, manifestazione del potere di Bacco; è dunque netto il contrasto, da una parte con le scene di desolazione e peste del primo coro, dall'altra con la descrizione del bosco nel terzo atto. Eppure anche in questo secondo caso si prospetta una possibile rinascita, accompagnata dalla metamorfosi della natura (vv. 647-653):

Proinde pulsum finibus regem ocuis
 agite exulem; quodcumque funesto gradu
 solum relinquet, uere florifero uirens
 reparabit herbas; spiritus puros dabit 650
 uitalis aura, ueniet et **siluis** decor;

⁸¹ Töchterle 1994, 390 e Boyle 2011, 220 ritengono che questi versi dipendano dal catalogo di *Culex* 123-147, per cui vd. Barrett 1970. Per un confronto approfondito (forse troppo) tra i vv. 449-456 e i vv. 530-547, cf. Aygon 2004, 410-417.

Letum Luesque, Mors Labor Tabes Dolor,
comitatus illo dignus, excedent simul;

L'esilio di Edipo – afferma l'ombra di Laio – riporterà alla vita il terreno, finalmente rigoglioso di prati e fiori; un'aria vitale sostituirà la *gravis umbra*, il *gravis uapor* che finora ha oppresso questi luoghi; così se ne andrà anche la schiera di mali che hanno accompagnato il protagonista. La liberazione si compirà effettivamente nei versi conclusivi, quando Edipo ormai cieco⁸², mentre abbandona la città di Tebe, chiama a sé tutti i mali letali, per condurli via (vv. 1158-1160 *mortifera mecum uitia terrarum extraho. / Violenta Fata et horridus Morbi tremor, / Maciesque et atra Pestis et rabidus Dolor; / mecum ite, mecum*). In questa vicenda, Edipo e Bacco fungono in qualche modo da doppi: il potere di vita e di morte è nelle loro mani⁸³; per Edipo, restare a Tebe⁸⁴ significa proiettare la sua tragedia personale sulla città e sul paesaggio circostante, trasformandoli in luoghi di morte, in un vero e proprio inferno sulla terra.

4. A conclusione di questo percorso si può proporre un'ulteriore suggestione. Come si è visto, solo una piccola parte delle immagini boschive dell'*Edipo* senecano si trova già nell'*Edipo re*; e d'altra parte sono tratti caratteristici della versione senecana la maggiore attenzione al tema della peste (e dei suoi effetti sulla natura), e l'evocazione del fantasma di Laio all'interno del *lucus niger*⁸⁵.

Si potrebbe ipotizzare che l'idea di collegare così strettamente il personaggio di Edipo al bosco, e al bosco abitato da presenze sovranaturali, sia associata alla memoria dell'*Edipo* minore, il *Coloneo*. Nel dramma, Edipo, esule da Tebe e stanco per il suo viaggio, trova riparo in un boschetto «inviolato e inabitato», dove vivono solamente le figlie vergini della terra e del buio, le onniveggenti Eumenidi (vv. 39-40 Ἄθικτος οὐδ' οἰκητός· αἱ γὰρ ἔμφοβοι / θεαί σφ' ἔχουσι, Γῆς τε καὶ Σκότου κόραι). Antigone, descrivendo il luogo al padre, lo rappresenta ricco di piante e di uccelli: «A quanto pare questo è un luogo sacro / pieno di alloro, viti e ulivi in fiore. / Nel folto lo attraversano le voci degli usignoli e un frullo fitto di ali»⁸⁶ (vv. 16-18 χῶρος δ' ὄδ' ἱρός, ὡς σάφ' εἰκάσαι, βρύων / δάφνης, ἐλαίας, ἀμπέλου· πυκνόπτεροι δ' / εἴσω κατ' αὐτὸν εὐστομοῦσ' ἀηδόνες). Si tratta dunque di un *locus amoenus*, anche se al suo interno si trova il «passaggio della terra, soglia bronzea» (v. 57 χθονὸς καλεῖται τῆσδε χαλκόπους ὁδός)⁸⁷, una delle porte dell'Ade: proprio quel passaggio scosceso, dagli scalini di bronzo, attraverso il quale lo stesso Edipo – che nel corso della tragedia ritrova il suo statuto eroico⁸⁸ – scenderà nella profondità della terra (vv. 1590-1591), scomparendo misteriosamente per sempre. La sua vicenda, iniziata in un bosco, sul Citerone, si conclude così in un altro bosco, che – come quello dell'*Edipo* senecano – rappresenta un luogo liminare, tra terra e inferi⁸⁹.

⁸² La cecità, osserva Torino 2020, 231, è «una forma di catabasi, il percorso di una via che sta a metà tra i morti e i vivi».

⁸³ Cf. Davis 1993, 206-207; Aygon 2004, 410-417.

⁸⁴ Su Tebe, città dei mali, anti-Atene per eccellenza, vd. Zeitlin 1990.

⁸⁵ Per le differenze tra Sofocle e Seneca, vd. Palmieri 1983, 115-164; Degl'Innocenti Pierini 2012b, 96 ss.

⁸⁶ Traduzione di Rodighiero 2001, che si sofferma sul significato di questa «scenografia verbale» nel commento, pp. 182-183; si tratta di uno dei rari passi che nel dramma attico dedica attenzione alle piante, cf. Forster 1952.

⁸⁷ Per il significato del passo (e la sua possibile ambiguità), vd. Rodighiero 2001, 185 e Avezzù – Guidorizzi 2011, 214-215.

⁸⁸ Cf. Birge 1984; è un tratto che ritroviamo anche nel finale dell'*Edipo* senecano, dove il protagonista assume un ruolo taumaturgico.

⁸⁹ Cf. Avezzù – Guidorizzi 2011, XXXII.

BIBLIOGRAFIA

- Armstrong R. (2019) *Vergil's Green Thoughts. Plants, Humans, and the Divine*, Oxford.
- Asmis E. (1984) *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca-London.
- Avezzù G. – Guidorizzi G. (2011²) Sofocle, *Edipo a Colono*, introduzione e commento di G.G., testo critico a cura di G.A., traduzione di G. Cerri, Milano (2008¹).
- Aygon J.-P. (2004) *Pictor in fabula. L'ecphrasis-descriptio dans les tragedies de Sénèque*, Bruxelles.
- Bailey C. (1947) *Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary, 3 voll., Oxford.
- Bakker F.A. (2016) *Epicurean Meteorology. Sources, Method, Scope and Organization*, Leiden-Boston.
- Baladié R. (1980) *Le Péloponnèse de Strabon. Étude de géographie historique*, Paris.
- Barchiesi A. (2020) *Into the Woods (Via Cuma 320, Bacoli)*, in B. Gladhill – M.Y. Myers (edd.) *Walking through Elysium: Vergil's Underworld and the Poetics of Tradition*, Toronto-Buffalo-London, 14-30.
- Barchiesi M. (1987) *Il testo e il tempo: studi su Dante e Flaubert*, nota di C. Bo, Urbino.
- Barrett A.A. (1970) *The Catalogue of Trees in the Culex*, «The Classical World» 63, 230-232.
- Berman D.W. (2007) *Dirce at Thebes*, «Greece & Rome» 54, 18-39.
(2015) *Myth, literature and the creation of the topography of Thebes*, Cambridge.
- Bettini M. (2009) *L'arcobaleno, l'incesto e l'enigma. A proposito dell'Oedipus di Seneca*, in *Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna, 183-219 (ed. or. «Dioniso» 54, 1983, 137-153).
- Billerbeck M. (1988) *Senecas Tragödien: Sprachliche und Stilistische Untersuchungen*, Leiden-New York-Köpenhagen-Köln.
- Bintliff J. (1993) *Forest cover, agricultural intensity and population density in Roman imperial Boeotia, central Greece*, in B. Frenzel (ed.) *Evaluation of Land Surfaces Cleared from Forests in the Mediterranean Region During the Time of the Roman Empire*, Stuttgart, 133-143.
- Birge D. (1984) *The Grove of the Eumenides: Refuge and Hero Shrine in Oedipus at Colonus*, «The Classical Journal» 80, 11-17.
- Boyancé P. (1985²) *Lucrezio e l'epicureismo*, trad. it. Brescia (Paris 1963, 1978²).
- Boyle A.J. (2011) *Seneca, Oedipus*, Edited with Introduction, Translation and Commentary, Oxford.
- Campbell C. (2019) *The Shade of Orpheus: Ambiguity and the Poetics of Umbra in Metamorphoses 10*, «Dictynna» 16, 1-22 (doi: 10.4000/dictynna.1814).
- Caviglia F. (1996) *I cori dell'Oedipus di Seneca e l'interpretazione della tragedia*, in L. Castagna (ed.) *Nove studi sui cori tragici di Seneca*, Milano, 87-103.
- Coffey M. – R. Mayer (1990) *Seneca, Phaedra*, Cambridge.
- Cucchiarelli A. (2012) *Publio Virgilio Marone, Le Bucoliche*, introduzione e commento di A. C., traduzione di A. Traina, Roma.
- Curley T.F. (1986) *The Nature of Senecan Drama*, Roma.
- Davis P.J. (1993) *Shifting Song: The Chorus in Seneca's Tragedies*, Hildesheim.
- Degl'Innocenti Pierini R. (2012) *Scenari romani per un mito greco: l'Oedipus di Seneca*, in F. Citti – A. Iannucci (edd.) *Edipo classico e contemporaneo*, Hildesheim-Zürich-New York, 89-114.
- Dionigi I. (1994) *Tito Lucrezio Caro, La natura delle cose*, introduzione di G.B. Conte, traduzione di L. Canali, testo e commento a cura di I. D., Milano.
(1998) *L'Inferno è qui. Un esempio di lettura lucreziana* (rer. nat. 3, 978-1023), in S. Rocca (ed.) *Latina Didaxis XII*, Genova, 19-34.
- Edmunds L. (1996) *Theatrical Space and Historical Place in Sophocles' Oedipus at Colonus*, Lanham-Boulder-New York-London.
- Elliger W. (1975) *Die Darstellung der Landschaft in der griechischen Dichtung*, Berlin-New York.
- Faber R.A. (2007) *The Description of the Palace in Seneca Thyestes 641-82 and the Literary Unity of the Play*, «Mnemosyne» 60, 427-42.
- Fantham E. (1982) *Seneca's Troades. A Literary Introduction with Text, Translation and Commentary*, Princeton.
- Finglass P.J. (2019) *Iô Cithaeron: high rhetoric and everyday discourse in Sophocles' Oedipus the King*, in M. Taufer (ed.) *La montagna nell'antichità – Berge in der Antike – Mountains in Antiquity*, Freiburg i.Br.-Berlin-Wien, 131-140.

- Fitch J.G. (2004) *Annaeana tragica. Notes on the text of Seneca's tragedies*, Leiden-Boston.
- (2018) Seneca, *Oedipus. Agamemnon. Thyestes. Hercules on Oeta. Octavia*, Cambridge, MA.
- Galasso L. (2000) Ovidio, *Opere. II. Le metamorfosi*, edizione con testo a fronte, traduzione di G. Paduano, introduzione di A. Perutelli, commento di L. Galasso, Torino.
- Galli L. (2020) *L'immaginario infernale connesso ai terremoti. Sulla ricezione di un episodio omerico nell'epica latina e in Lucrezio*, «Griseldaonline» 19, 1-16 (doi: 10.6092/issn.1721-4777/10703).
- Garrison D. (1992) *The Locus Inamoenus: Another Part of the Forest*, «Arion» 2, 98-114.
- Gartland S.D. (2012) *Geography and History in Boiotia c.550-335 BC*, Diss. Leeds.
- Giardina G. – Cuccioli Melloni R. (1987) Lucio Anneo Seneca, *Tragedie*, a cura di G.C., con la collaborazione di R. C. M., Torino.
- Gladhill B. (2020) *Mortem aliqui ultra est: Vergil's Underworld in Senecan Tragedy*, in B. Gladhill – M.Y. Myers (edd.) *Walking through Elysium: Vergil's Underworld and the Poetics of Tradition*, Toronto-Buffalo-London, 153-171.
- Halliwell S. (1986) *Where Three Roads Meet: A Neglected Detail in the Oedipus Tyrannus*, «The Journal of Hellenic Studies» 106, 187-190.
- Hankinson R.J. (2013) *Lucretius, Epicurus, and the Logic of Multiple Explanations*, in D. Lehoux – A.D. Morrison – A. Sharrock (edd.) *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford, 69-97.
- Hardie P. (2009) *Lucretian multiple explanations and their reception in Latin didactic and epic*, in *Lucretian Receptions: History, The Sublime*, Cambridge, 231-263.
- Hillen M. (1989) *Studien zur Dichtersprache Senecas. Abundanz. Explikativer Ablativ. Hypallage*, Berlin-New York.
- Hinds S. (1998) *Allusion and intertext. Dynamics of appropriation in Roman poetry*, Cambridge.
- Horsfall N. (2013) *Virgil, Aeneid 6. A Commentary*, 2 voll., Berlin-Boston.
- Lausberg H. (1969) *Elementi di retorica*, trad. it. Bologna (München 1967).
- (1998) *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, foreword by G.A. Kennedy, trad. eng. Leiden-Boston-Köln (München 1973²).
- Leigh M. (2010) *Lucan's Caesar and the Sacred Grove: Deforestation and Enlightenment in Antiquity*, in C. Tesoriero (ed.) *Oxford Readings in Lucan*, Oxford, 201-238.
- Loehr J. (1996) *Ovids Mehrfacherklärungen in der Tradition aitiologischen Dichtens*, Stuttgart-Leipzig.
- Maggiulli G. (1995) *Incipient silvae cum primum surgere. Mondo vegetale e nomenclatura della flora di Virgilio*, Roma.
- (2007) *Per alta nemora. La poesia del mondo vegetale in Seneca tragico*, Pisa-Roma.
- Malaspina E. (1995) *Nemus sacrum? Il ruolo di nemus nel campo semantico del bosco sino a Virgilio: osservazioni di lessico e di etimologia*, «Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione classica dell'Università di Torino», 75-97.
- (2003-2004) *Prospettive di studio per l'immaginario del bosco nella letteratura latina*, «Incontri triestini di filologia classica» 3, 97-118.
- Maltby R. (1991) *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds.
- Mazzoli G. (2016) *Color noctis malus. Sulla marca tragica del 'nero' in Seneca*, «Pan» n.s. 5, 7-18.
- Michelon F. (2011) *Penetrare regni: natura e paesaggio nel Thyestes di Seneca*, «Dionysus ex machina» 2, 234-257.
- Mugellesi R. (1973) *Il senso della natura in Seneca tragico*, in *Argentea aetas in memoriam Entii V. Marmorale*, Genova, 29-66.
- Nisbet R.G.M. – Hubbard M. (1978) *A Commentary on Horace: Odes Book II*, Oxford.
- Otto C. (2000) *Lat. lūcus, nemus «bois sacré» et les deux formes de sacralité chez les Latins*, «Latomus» 59, 3-7.
- Palmieri N. (1983) *Sulla struttura drammatica dell'Edipo di Seneca*, «Annali della Facoltà di Lettere di Siena» 4, 115-164.
- Petrone G. (1986-1987) *Paesaggio dei morti e paesaggio del male: il modello dell'oltretomba virgiliano nelle tragedie di Seneca*, «Quaderni di Cultura e Tradizione Classica di Palermo» 4-5, 131-143.
- (1988) *Locus amoenus/lucus horridus: due modi di pensare il bosco*, «Aufidus» 5, 3-18.
- Piacente L. (1978) *Per la simbologia del cipresso nella Roma antica*, «Athenaeum» 56, 387-390.
- Picone G. (2004) *La scena doppia: spazi drammaturgici nel teatro di Seneca*, «Dioniso» 3, 134-143.

- Pöschl V. (1960) *Der Katalog der Baume in Ovids Metamorphosen*, in H.R. Jauss – D. Schaller (edd.) *Medium aevum vivum. Festschrift für Walter Bulst*, Heidelberg, 13-21.
- Rackham O. (1983) *Observations on the Historical Ecology of Boeotia*, «The Annual of the British School at Athens» 78, 291-351.
- Reed J.D. (2004) Ovidio, *Le metamorfosi*, vol. 5 (libri X-XII), a cura di J.D. Reed, testo critico [...] di R. Tarrant, traduzione di G. Chiarini, Milano.
- Rehm R. (2002) *The Play of Space: Spatial Transformation in Greek Tragedy*, Princeton-Oxford.
- Rimell V. (2015) *The Closure of Space in Roman Poetics. Empire's Inward Turn*, Cambridge.
- Rodighiero A. (2001) Sofocle, *Edipo a Colono*, introduzione di G. Serra, a cura di A. R., Venezia.
- Rosati G. (2001) *La scena del potere. Retorica del paesaggio nel teatro di Seneca*, in G. Urso (ed.) *Hispaniae terris omnibus felicior. Premesse ed esiti di un processo di integrazione*. Atti del Convegno internazionale, Cividale del Friuli, 27-29 settembre, Pisa, 225-239.
- Schiesaro A. (1985) *Il locus horridus nelle Metamorfosi di Apuleio*, «Maia» 37, 211-223.
- (2003) *The Passions in Play. Thyestes and the Dynamics of Senecan Drama*, Cambridge.
- (2006) *A Dream Shattered? Pastoral Anxieties in Senecan Drama*, in M. Fantuzzi – T.D. Papanghelis (edd.) *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral*, Leiden-Boston, 427-449.
- Schmidt E.A. (1997) *Vergil und episches Holzfällen. Zu einer unerkannten Technik poetischer Verdichtung*, «Hyperboreus» 3, 57-81.
- Schönbeck C. (1962) *Der locus amoenus von Homer bis Horaz*, Diss. Heidelberg.
- Schrijvers P. (2005) *The 'Two Cultures' in Lucan. Some remarks on Lucan's Pharsalia and ancient sciences of nature*, in C. Walde (ed.) *Lucan im 21. Jahrhundert*, Berlin-Boston, 26-39.
- Segal C.P. (1969) *Landscape in Ovid's Metamorphoses. A study in the transformations of a literary symbol*, Wiesbaden.
- Setaioli A. (1988) *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna.
- (2000) *Seneca e l'oltretomba*, in *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, Bologna, 275-323.
- Sklenář R.J. (2017) *Plant of a Strange Vine. Oratio Corrupta and the Poetics of Senecan Tragedy*, Berlin-Boston.
- Skutsch O. (1985) *The Annals of Q. Ennius*, edited with introduction and commentary, Oxford.
- Stephens W.C. (1957) *The function of Religious and Philosophical Ideas in Ovid's Metamorphoses*, Diss. Princeton.
- Thomas R.F. (1998) *Virgil, Georgics*, vol. 1, Books 1-2, Cambridge.
- Tietze-Larson V. (1994) *Description in Senecan Tragedy*, Frankfurt am Main.
- Töchterle K. (1994) *Lucius Annaeus Seneca, Oedipus*, Kommentar mit Einleitung, Text und Übersetzung, Heidelberg.
- Torino A. (2020) *Dehisce tellus. Fantasia di catabasi in Seneca tragico*, in *Acheruntica. La discesa agli Inferi dall'antichità classica alla cultura contemporanea*, Urbino, 225-245.
- Trinacty C.V. (2014) *Senecan Tragedy and the Reception of Augustan Poetry*, Oxford.
- Walde C. (2012) *Paesaggi, oracoli e sogni. Per un'interpretazione del prologo dell'Oedipus (vv. 1-109)*, in L. Landolfi (ed.) *Ibo, ibo qua praerupta protendit iuga / meus Cithaeron. Paesaggi, luci e ombre nei prologhi tragici senecani*, Bologna, 71-94.
- Williams G.D. (2012) *The Cosmic Viewpoint. A Study of Seneca's Natural Questions*, Oxford-New York.
- Williams G.W. (1968) *Tradition and Originality in Roman Poetry*, Oxford.
- Zeitlin F.I. (1990) *Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama*, in J. Winkler – F.I. Zeitlin (edd.) *Nothing to Do with Dionysos?*, Princeton, 130-167.
- Zwierlein O. (1986) *L. Annaei Senecae Tragoediae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit, Oxford.

FEDERICO CONDELLO

CONDANNARSI AL COMANDO.
SENECA CON SOFOCLE (*OED.* 695-708, *OT.* 622-633)

L'Edipo di Seneca ha letto Sofocle¹: di ciò si può stare sicuri. Se la prioritaria dipendenza di Seneca dai modelli attici più insigni è stata posta giustamente in dubbio per molti dei suoi drammi², nel caso dell'*Oedipus* la critica è altrettanto giustamente unanime³.

Fra i molti luoghi passibili di un confronto – magari *a contrario*, perché è difficile immaginare due tragedie edipiche più diverse⁴ – merita un rincaro d'attenzione l'aspro battibecco fra Edipo e Creonte in *Oed.* 695-708. Anche in tal caso, evidentemente, l'Edipo senecano ha letto Sofocle. Forse, tuttavia, ha deciso di ignorarlo. O forse, pur ignorando i dettagli del dettato sofocleo, ha saputo coglierne il senso essenziale. In ogni caso, l'Edipo senecano può farci da guida nel rileggere il parallelo passo sofocleo (*OT.* 622-633).

Partiamo dall'imitatore; si verrà fra un attimo all'imitato. Questo il passo senecano⁵:

CR. Incognita igitur ut nocens causa cadam? 695
OE. Num ratio uobis reddita est uitae meae?
num audita causa est nostra Tiresiae? tamen
sontes uidemur. facitis exemplum: sequor.
CR. Quid si innocens sum?

¹ Come la sua *Medea* ha letto Euripide, secondo la *boutade* di Wilamowitz 1906, 162.

² Dopo la lezione di scetticismo fornita da Tarrant 1978, si vedano *e.g.* – con giudizi sfumati e cauti anche sulle tragedie di più evidente ispirazione attica – Fitch 1987, 44-49; Zwierlein 1987; Frank 1995, 16-29; Tarrant 1995; Billerbeck 1999, 11-25; Keulen 2001, 10-12, 14-22; Degiovanni 2004.

³ Cf. *e.g.*, fra i lavori degli ultimi trent'anni, Palmieri 1989; Töchterle 1994, 9-18; Boyle 2011, LV s.; Braund 2016. Si può dirlo sinteticamente con Töchterle 2014, 490: «the sceptical attitude toward the Attic tragedians as a source of Seneca's tragedies [...] may be appropriate when considering other plays, but here the case is clear».

⁴ Confronti fra i due drammi si troveranno *e.g.* in Thummer 1972; Henry-Walker 1983; Paduano 1988 e 1994, 249-266; Davis 1991, 154-156, 162 s.; Mader 1995; Fischer 2008, 244-266; Degl'Innocenti Pierini 2012; Staley 2014.

⁵ Si cita secondo Zwierlein 1986. Boyle 2011 differisce solo per la clausola del v. 705, dove egli accoglie pur *dubitanter* il tràdito *regit* (così già Chaumartin 1999), mentre Zwierlein preferisce *gerit* (Cornelissen 1877, 182 s.). La difesa di Boyle 2011, 273 s. è cauta e fine, ma i senecani *imperium* o *imperia regere* (*Phaedr.* 618, *Herc. f.* 741) sono costrutti assai meno duri, e l'errore anagrammatico *gerit/regit* è fra i più comuni. Al v. 702, *cadat* è correzione di Leo 1879 (*obuium est eat E : dubium putat A*), accolta sia da Zwierlein che da Boyle. Ma è tentante *ruat* di Enk *ap.* Sluiter 1941, 109 s. («superior both rhetorically and paleographically»), chiosa Fitch 2004, 148).

OE.	Dubia pro certis solent timere reges.	700
CR.	Qui pauet uanos metus, ueros meretur.	
OE.	Quisquis in culpa fuit, dimissus odit: omne quod dubium est cadat.	
CR.	Sic odia fiunt.	
OE.	Odia qui nimium timet regnare nescit: regna custodit metus.	
CR.	Qui scepra duro saeuus imperio gerit, timet timentis: metus in auctorem redit.	705
OE.	Seruate sontem saxeo inclusum specu. Ipse ad penates regios referam gradum.	

Il dialogo esibisce un repertorio di *clichés* senecani – e non solo senecani – relativi alle spietate leggi della *leadership*, alla dura dialettica fra regnanti e sudditi, alla consolidata caratterologia del tiranno-tipo. È una lezione di *Realpolitik* fra le più aspre, ma anche fra le più canoniche, nella produzione del tragediografo romano. Di questa stereotipata fattura è inevitabile tener conto nel paragone con Sofocle: qui l'elemento senecano parrebbe decisamente prevalere sul modello sofocleo, che al più sembra condividere la situazione generale, o il generale tenore emotivo, senza puntuali corrispondenze sul piano verbale o argomentativo (a differenza di quanto accade, ad es., nei versi che subito precedono)⁶. Non a caso, i commenti al passo abbondano in rinvii ad altri passi di Seneca o della tradizione romana – a partire dall'ovvio Acc. *Atr.* 203 s. R.² = 47 Dangel *oderint, dum metuant* – ma non scomodano mai Sofocle.

E veniamo, appunto, a Sofocle. Così suona *OT.* 622-633 secondo le scelte dell'ultimo, ottimo editore e commentatore del dramma⁷:

KP.	τί δῆτα χρήσεις; ἤ με γῆς ἔξω βαλεῖν;	
OI.	ἤκιστα· θνήσκειν, οὐ φυγεῖν σε βούλομαι.	
<...>		
<OI>.	ὅταν προδείξῃς οἷόν ἐστι τὸ φθονεῖν.	
<...>		
<KP>.	ὡς οὐχ ὑπεῖξῶν οὐδὲ πιστεύσῶν λέγεις;	625
<...>		
KP.	οὐ γὰρ φρονούντά σ' εὔ βλέπω.	
OI.	τὸ γοῦν ἐμόν.	
KP.	ἀλλ' ἐξ ἴσου δεῖ κάμόν.	
OI.	ἀλλ' ἔφυς κακός.	
KP.	εἰ δὲ ξυνήης μηδέν;	
OI.	ἀρκτέον γ' ὄμως.	

⁶ Ai vv. 687-693 (*solutus onere regio regni bonis / fruor domusque ciuium coetu uiget, / nec ulla uicibus surgit alternis dies / qua non propinqui munera ad nostros lares / sceptri redundant: cultus, opulentae dapes, / donata multis gratia nostra salus. / quid tam beatae desse fortunae rear?*) risuona chiara l'eco dell'autodifesa che Creonte tenta in *OT.* 587-598 (ἐγὼ μὲν οὖν οὐτ' αὐτὸς ἰμείρων ἔφην / τύραννος εἶναι μᾶλλον ἢ τύραννα δρᾶν, / οὐτ' ἄλλος ὅστις σωφρονεῖν ἐπίσταται. / νῦν μὲν γὰρ ἐκ σοῦ πάντ' ἄνευ φόβου φέρω· / εἰ δ' αὐτὸς ἦρχον, πολλὰ κἂν ἄκων ἔδρων. / πῶς δῆτ' ἐμοὶ τυραννίς ἡδίων εἶχεν / ἀρχῆς ἀλύπου καὶ δυναστείας ἔφην; / οὕτω τοσοῦτον ἠπατημένος κυρῶ / ὥστ' ἄλλα χρήσειν ἢ τὰ σὺν κέρδει καλά. / νῦν πᾶσι χαίρω, νῦν με πᾶς ἀσπάζεται, / νῦν οἱ σέθεν χρήζοντες ἐκκαλοῦσί με· / τὸ γὰρ τυχεῖν αὐτοῖσι πᾶν ἐνταῦθ' ἔνι). Sul passo torneremo *infra*, 275 s. Per la sua importanza, nella definizione dei due opposti stili di *leadership* incarnati da Edipo e da Creonte, cf. ad es. Foley 1993.

⁷ Finglass 2018. La sua sistemazione testuale è assai simile a quella di Dawe 1996 e 2006, che tuttavia non postula lacuna dopo il v. 624; e forse – come riconosce lo stesso Finglass – questa è la sola lacuna che non è necessario ipotizzare; cf. anche *infra*, n. 16.

KP. οὔτοι κακῶς γ' ἄρχοντος.

OI. ὦ πόλις πόλις.

KP. κάμοι πόλεως μέτεστιν, οὐχί σοὶ μόνῳ.

630

XO. παύσασθ', ἄνακτες· καιρίαν δ' ὑμῖν ὀρῶ
τὴνδ' ἐκ δόμων στείχουσαν Ἰοκάστην, μεθ' ἧς
τὸ νῦν παρεστὼς νεῖκος εὖ θέσθαι χρεῶν.

Il passo sofocleo, nel corso della tradizione, ha molto sofferto. Supposizioni di lacune e riattribuzioni di battute sono semplicemente indispensabili, come la critica più avvertita ha compreso fin dai tempi di Haase 1858, 11-16⁸. Non si indugerà qui sul problema, che ci porterebbe troppo lontano, salvo osservare come sia frequente, da parte dei traduttori che si attengono al testo trådito, barare a più riprese, onde far tornare i conti⁹. Come spesso capita, le forzature traduttive che il testo trådito impone sono la miglior prova della sua inaccettabilità. Non è difficile, peraltro, indovinare le cause di danni così estesi: la *concatenatio* verbale tipica del 'botta e risposta' in *stichomythia* – modello della *Stichworttechnik* senecana¹⁰ – deve aver favorito almeno due¹¹ *sauts du même au même*, con conseguente turbamento dell'interlocuzione originaria. Il guasto è senz'altro molto antico, dal momento che gli scoliasti leggevano il passo come lo leggiamo noi¹².

Il testo così costituito – o, con Dawe, senza lacuna dopo il v. 624 – mostra significative relazioni con la corrispondente scena senecana? Sul fronte latino, si è detto, i commentatori tacciono; e così sul fronte greco. Non mancano le ragioni, a dire il vero. A partire da un dato strutturale: in Sofocle assistiamo al serrato diverbio fra due *dramatis personae* solidamente individuate, che si esprimono pressoché sempre in *Du-Stil* e in *Ich-Stil*; in Seneca, per contro, l'*Er-Stil* gnomico trionfa, e il diverbio diventa, a partire dal v. 700, un'impersonale disfida a mezzo di *sententiae* via via più generalizzanti. Ma vediamo i dettagli.

⁸ I successivi contributi – ora concorrenti, ora convergenti – che conducono alla *constitutio textus* di Dawe e Finglass sono Campbell 1879, 168; Jebb 1893, 88 s. e 229 s.; Schneidewin – Nauck – Bruhn 1910, 119 (alle cui moderate proposte si attengono Lloyd-Jones – Wilson 1990a e 1990b, 93 s.; Lloyd-Jones 1997, 386 s.). Una storia critica della questione, pur passibile di alcune integrazioni, è in Finglass 2018, 366 s.

⁹ È esemplare Mazon (1958), ora in Dain – Mazon – Irigoien 1994, 94 s., che traduce previa minima addizione di un γε limitativo (Blaydes, Meineke) dopo ὅταν προδείξῃς (v. 624; i corsivi sono miei): «Cr. – Que souhaitez-tu donc? M'exiler du pays? / Oe. – Nulleme: c'est ta mort que je veux, ce n'est pas ton exil. / Cr. – *Mais montre-moi d'abord* [ὅταν προδείξῃς <γ>] *la raison de ta haine* [οἶόν ἐστι τὸ φθονεῖν]. / Oe. – Tu prétends donc être rebelle [ὡς οὐχ ὑπεῖξων]? Tu *te refuses à obéir* [οὐδὲ πιστεύσων λέγεις]?». Basterebbe osservare, γε o non γε, l'insostenibilità della resa proposta per il v. 624, che purtroppo è fortunatissima (fra gli ultimi in Italia, e.g. Tonelli 2004, 285: «quando mi avrai spiegato da dove nasce tutto questo tuo rancore»; Ciani in Longo – Ciani 2007, 41: «vorrei sapere il perché di tutto questo odio»). Ma l'unico senso attribuibile al nesso οἶόν ἐστι è «what manner of thing is envy» (Jebb 1893, 89), «what envy is» (Lloyd-Jones 1994, 387). Solo con molta fantasia si può presumere che il semplice 'cosa sia lo φθονεῖν' possa significare, a suon di sottintesi, 'quale origine, quali ragioni abbia il tuo personale φθονεῖν nei miei confronti' o – forse anche peggio – 'lo φθονεῖν di cui mi sarei macchiato' (così Kamerbeek 1967, 135, che all'arte del sottintendere affida tutta la sua difesa del passo). Peraltro, dopo un diverbio che dura da quasi cento versi, la domanda di Creonte suonerebbe involontariamente comica. Toglie ogni dubbio l'uso sofocleo (e non solo) di οἶος a esordio di interrogative indirette: si tratta sempre (cf. *Ai.* 351-353, 557, *OT.* 302 s., *El.* 1381 s., *OC.* 881, e poi e.g. *Eur. Cycl.* 192 s., *Aristoph. Eq.* 335, *Men. Dysc.* 124, etc.) di sottolineare l'enormità (qualitativa) del fenomeno che si menziona: 'quale spaventosa, orribile cosa sia, etc.'. Lo φθόνος è il sentimento che Edipo attribuisce a Creonte quale movente della supposta congiura (cf. vv. 380-386), sicché il v. 624, se rettamente inteso, può essere pronunciato solo da Edipo. Tutto il resto discende da questa constatazione, che da sola prova l'inaccettabilità del testo trådito. Cf. anche *infra*, nn. 13 e 16.

¹⁰ Per la trama delle ricorrenze lessicali nel passo senecano cf. Töchterle 1994, 495.

¹¹ Tre, se si ipotizza lacuna anche dopo il v. 624. Ma tale ipotesi non è strettamente necessaria: cf. *infra*, n. 16.

¹² Cf. *schol. vet. ad v.* 625, p. 189 Pap. οὕτω λέγεις ὡς μη̄ πεισθησόμενός μοι ἀλλ' ἀντιλέξων τῇ κελεύσει. La spiegazione presuppone evidentemente l'assegnazione della battuta a Edipo.

La prima domanda di Creonte (695 *incognita igitur ut nocens causa cadam?*) e il conseguente richiamo di Edipo al trattamento da lui subito (696-698 *num ratio uobis reddita est uitae meae?* / etc.) nulla hanno in comune con l'esordio della *stichomythia* sofoclea: pur mutilo, il passo greco lascia intravedere una ben diversa orchestrazione argomentativa¹³. Una traccia sofoclea, tuttavia, c'è; e, come in altri luoghi dell'*Edipo*, è una traccia 'dislocata'¹⁴: il v. 695 di Seneca dovrà senz'altro qualcosa a OT. 608 γνώμη δ' ἀδήλω μὴ με χωρὶς αἰτιῶ, dove è appunto Creonte a parlare, e dove γνώμη [...] ἀδήλω ben corrisponde a *incognita* [...] *causa*, che riformula l'espressione sofoclea in più espliciti termini giuridici¹⁵.

Il successivo scambio di battute (vv. 699 s. CR. *Quid si innocens sum? OE. Dubia pro certis solent / timere reges*) si discosta ulteriormente dall'ipotesto sofocleo, dove Creonte sottolinea la totale indisponibilità di Edipo a cedere e a credere (v. 625 <KP>. ὡς οὐχ ὑπεῖξων οὐδὲ πιστεύσων λέγεις);¹⁶. È da supporre che Edipo, nell'assetto originario del passo, rispondesse a sua volta con un verso (perduto) di fattura formale assai simile al v. 625¹⁷. Creonte, a sua volta, si giustifica accusando Edipo di scarsa assennatezza (v. 626 KP. οὐ γὰρ φρονούντ' ἄ σ' εὖ βλέπω). Niente di simile in Seneca, che a partire di qui dirotta il diverbio personale verso un'impersonale gara di *gnomai*. La prima della serie (*dubia pro certis solent / timere reges*) sintetizza però un concetto espresso anche dall'Edipo sofocleo, subito prima del nostro passo, in dialogo con il Coro (OT. 616-621):

¹³ Dopo il riferimento alla tipologia della pena (vv. 622 s.) doveva plausibilmente seguire una sola battuta di Creonte, perché è difficile credere che il ritmo accelerato della sticomitia, appena iniziata (v. 622) e ormai precipitante verso le *antilabai* dei vv. 626-629, subisse qui un anomalo rallentamento. La battuta doveva consistere in una domanda al sovrano, 'quando desisterai da tutta questa rabbia?', *vel quid simile*, come si deduce dal verso seguente (624 ὅταν προδείξῃς οἶόν ἐστι τὸ φθονεῖν), dove ὅταν incipitario è tutt'altro che anomalo (cf. e.g. Soph. OC. 581 s. ΘΗ. ποῖω γὰρ ἢ σὴ προσφορὰ δηλώσεται; / ΟΙ. ὅταν θάνω γὼ καὶ σὺ μου ταφεὺς γένη, nonché Eur. Tr. 76 s. ΠΟ. ἐν γῆ μενόντων ἢ καθ' ἄλμυρὰν ἄλα; / ΑΘ. ὅταν πρὸς οἴκους ναυστολῶσ' ἄπ' Ἰλίου, IA 717 s. ΚΛ. [...] τί νι δ' ἐν ἡμέρᾳ γαμεῖ; / ΑΓ. ὅταν σελήνης ἐντελής ἔλθῃ κύκλος) e dove προδείξῃς non sarà un generico 'mostrare', 'spiegare' («mais montre-moi d'abord» [Mazon in Dain – Mazon 1965, 94], «tell first» [Kamerbeek 1967, 135]; è l'esegesi recepita da LSJ⁹ 1473, s.v.), bensì un più esplicito e pertinente 'dimostrare pubblicamente' («show forth what manner of thing is envy», secondo la citata resa di Jebb 1893, 89; ma cf. già Meineke 1863, 233: «si tuo antea exemplo ostenderit, quam periculosa res sit invidia»); cf. ad es. Hdt. 1.60 προδέξαντες σχῆμα οἷόν τι ἔμελλε εὐπρεπέστατον φανέσθαι ἔχουσα («show by example», condivisibilmente, LSJ⁹ 1473, s.v.); Thuc. 3.47.3 s. προδείξαντων ὑμῶν τὴν αὐτὴν ζημίαν τοῖς τε ἀδικούσιν ὁμοίως κείσθαι καὶ τοῖς μὴ (il deleterio 'esempio' è qui la repressione di Mitilene, su cui torneremo *infra*, 288 s.). Con il semplice δείκνυμι, cf. Ant. 1242 s. δείξας ἐν ἀνθρώποισι τὴν ἀβουλίαν / ὅσῳ μέγιστον ἀνδρὶ πρόσκειται κακὸν ed El. 1382 s. καὶ δείξων ἀνθρώποισι τάπτιμα / τῆς δυσσεβείας οἷα θεωροῦνται θεοὶ (Jebb 1893, 229), interessante anche per la concomitanza di οἷα. Il *pro-*, nel nostro passo come negli altri citati, insisterà sulla nozione di 'esemplarità' e di 'evidenza' connessa a questa 'dimostrazione pubblica' (cf. vv. 223 προφονῶ, 351 προεῖπας [detto del pubblico bando], 395 σὺ προύφανής ἔχων [scil. l'arte mantica, di cui Tiresia non ha dato pubblica prova]), e non credo sia appropriato insistere sul valore 'prima'.

¹⁴ Una citazione contaminata, intendo, da altro passo più o meno contiguo; cf. ad es., poco sopra, Oed. 685 *parumne me tam longa defendit fides?*, che palesemente orecchia OT. 385 Κρέων ὁ πιστός, οὐς ἀρχῆς φίλος. Caviglia 1986, 257, ben riconosceva che spesso «Seneca si allontana da Sofocle seguendo indicazioni dello stesso Sofocle».

¹⁵ Per il senso tecnico di *causa*, cf. ad es. Töchterle 1994, 496 e Boyle 2011, 271, che rinvia a Tro. 905, Med. 202, Thy. 514. Ma αἰτιῶ di OT. 608 andava già in questa direzione; cf. anche OT. 656 s. τὸν ἐναγῆ φίλον μήποτ' ἐν αἰτία / σὺν ἀφανεῖ λόγῳ <σ> ἄτιμον ββαλεῖν.

¹⁶ I termini impiegati basterebbero ad assicurare, contro i codici, l'attribuzione della battuta a Creonte: 'credere' e 'cedere' sono azioni che competono ad Edipo (cf. vv. 646 ὃ πρὸς θεῶν πίστευσον, Οἰδίπους, τάδε [Giocasta ad Edipo], 651 τί σοι θέλεις δῆτ' εἰκάθω; [Edipo al Coro], 673 στυγνὸς μὲν εἶκον δῆλος εἶ [Creonte a Edipo]), sicché il v. 625 (ὡς οὐχ ὑπεῖξων οὐδὲ πιστεύσων λέγεις;) può essere pronunciato solo da Creonte. Si noti che una battuta formulata con ὡς + participio + *verbum dicendi* sarebbe perfettamente idonea dopo la vaga e allusiva battuta di Edipo al v. 624 (ὅταν προδείξῃς οἶόν ἐστι τὸ φθονεῖν). Per questo tipo di movenza, non rara quando un personaggio è costretto a desumere sottintesi e conseguenze di quanto affermato – non del tutto chiaramente – dall'interlocutore, cf. ad es. Soph. Tr. 1232 ὡς ἐργασείων οὐδὲν ὄν λέγω θροεῖς, El. 1025 ὡς οὐχὶ συνδράσουσα νουθετεῖς τάδε. Probabile, dunque, che possiamo esimerci dal presupporre una lacuna dopo il v. 624.

¹⁷ Se si presuppone che le lacune siano imputabili alle riprese verbali tipiche della sticomitia: cf. *supra*, 283.

ΧΟ. καλῶς ἔλεξεν εὐλαβουμένῳ πεσεῖν,
 ἄναξ· φρονεῖν γὰρ οἱ ταχεῖς οὐκ ἀσφαλεῖς.
 ΟΙ. ὅταν ταχύς τις οὐπιβουλεύων λάθρα
 χωρῆ, ταχὺν δεῖ κάμει βουλεύειν πάλιν.
 εἰ δ' ἡσυχάζων προσμενῶ, τὰ τοῦδε μὲν
 πεπραγμέν' ἔσται, τὰμὲ δ' ἡμαρτημένα. 620

Un'altra traccia sofoclea 'dislocata', dunque, anche se qui l'*OT*. si limita a fornire lo spunto tematico. Seneca riorienta il senso del modello: in Sofocle, Edipo proclama la necessità di un'immediata decisione a carattere reattivo (v. 619 *ταχὺν δεῖ κάμει βουλεύειν πάλιν*), nonostante l'inevitabile incertezza di giudizio, che il Coro sottolinea (v. 617 *φρονεῖν γὰρ οἱ ταχεῖς οὐκ ἀσφαλεῖς*) ed Edipo non nega. Seneca invece spersonalizza in *sententia* (vv. 699 s. *solent / [...] reges*), ma al contempo psicologizza¹⁸: la razionale e realistica tesi dell'Edipo sofocleo – di fronte ai rischi più gravi, una reazione tempestiva è a sua volta rischiosa, ma necessaria – diviene in Seneca un dato soggettivo, per quanto espresso in termini impersonali; diviene, cioè, l'irrazionale paura connaturata allo statuto di *rex* o *tyrannos*. La tesi espressa dall'Edipo di Sofocle – su questo torneremo – è squisitamente tucididea. La massima dell'Edipo senecano è tutta senecana.

Con un'altra massima (e un bisticcio) di gusto parimenti senecano prosegue Creonte (vv. 700 s. *qui pauet uanos metus, / ueros meretur*). Edipo replica tratteggiando, dopo la psicologia del re sopraffattore, quella del suddito sopraffatto (vv. 701 s. *quisquis in culpa fuit, / dimissus odit: omne quod dubium est cadat [o ruat: cf. n. 5]*). Anche in tal caso, nulla a che vedere con Sofocle, che inscena uno scontro sempre più personalistico (vv. 626 s. *KP. οὐ γὰρ φρονοῦντά σ' εἶ βλέπω. ΟΙ. τὸ γοῦν ἐμόν. / KP. ἀλλ' ἐξ ἴσου δεῖ κάμει. / ΟΙ. ἀλλ' ἔφρυς κακός*)¹⁹. Difficile, però, non vedere qualche nesso fra il senecano *dimissus odit* (v. 702) e le parole che in Sofocle Creonte rivolgerà a Edipo quando otterrà da lui – per intercessione del Coro – una sofferta grazia: v. 673 *στυγνὸς μὲν εἶκων δῆλος εἶ*, «pieno d'odio, lo vedo, ora ti pieghi». Quella di Seneca parrebbe una reminiscenza 'a parti invertite' (da Creonte a Edipo) e di contenuto simmetricamente invertito: l'odio che nel modello greco era del re forzato alla grazia diviene, in Seneca, l'odio del suddito assolto²⁰.

Fin qui, dunque, da una parte si conferma l'ampia libertà di Seneca, che per lo più si emancipa dal diretto modello di *OT*. 622-627; dall'altra, tuttavia, occorre ammettere che questa libertà è spesso esercitata non senza un sapiente *bricolage* di tessere sofoclee provenienti da passi circostanti. Ma cosa, in Sofocle, ha ispirato la caratterizzazione tirannica del personaggio senecano, che qui raggiunge il suo apice? Cosa, in particolare, gli ha ispirato la cruda massima dei vv. 703 s. (*odia qui nimium timet / regnare nescit: regna custodit metus*)? Una massima che ribadisce – con variazione sul modello acciano²¹ – un pensiero affidato a

¹⁸ Peralto introducendo una delle parole-chiave del dramma, *dubia*: cf. e.g. Mastronarde 1970, 292-294; Henry – Walker 1983, 129-131.

¹⁹ Personalistico, sì, ma forse non quanto traduzioni e commenti spesso presuppongono. «(Cr.) 'No, because I do not see that you are sane.' (Oed.) 'I am sane, when it comes to my own interest.'», parafrasa da ultimo Finglass 2018, 368. È la norma (e.g. Jebb 1893, 89: «in mine own interest»), fino agli eccessi ben esemplificati da Stella 2010, 95: «bado a me»); τοῦμόν è espressione che può avere, sì, questa accezione (cf. e.g. Soph. *Ai.* 1313), ma non necessariamente né spesso (cf. e.g. Soph. *Ai.* 124); τὸ γοῦν ἐμόν richiederebbe, dunque, rese più sfumate: «per quanto mi riguarda» (Cantarella 1982, 87), o simili.

²⁰ Del resto, i versi che seguono in Sofocle (674 s. *αἰ δὲ τοιαῦται φύσεις / αὐταῖς δικαίως εἰσὶν ἄλγιστα φέρειν*) risuonano forse nella legge di contrappasso evocata dal Creonte senecano (v. 706 *metus in auctorem redit*)

²¹ Modello, si sa, fortunatissimo: «behind Oedipus' statement lies the quintessentially tyrannical outburst of Accius' Atreus [...], which echoed throughout the Roman cultural tradition from Cicero (*Off.* 23, *Phil.* 1.34) through Tiberius (Suet. *Tib.* 59.2) and Caligula (Suet. *Gai.* 30.1) to Seneca's prose works (*Ira* 1.20.4, *Clem.* 1.12.4, 2.2.2), Lucan's Caesar (3.82-3), and Seneca's Atreus (*Thy.* 212)» (Boyle 2011, 272).

tanti altri despoti del teatro senecano²², e che risponde a un tema cardinale del tragediografo: se tanto spesso un autocrate ingiustamente delibera e condanna, è perché ogni forma di potere è in sé una condanna per chi lo esercita. Condannati al comando, i *leaders* assoluti non possono che agire di conseguenza.

Tale sentenza, si è detto e si sa, ricorre ossessivamente nel teatro senecano. Si può dire che ne sia il fulcro ideologico. Eppure, evidentemente, in questo specifico contesto essa corrisponde a *OT.* 628-630²³, e in particolare al secondo emistichio del v. 628:

KP. εἰ δὲ ξυνίης μηδέν;
 OI. ἄρκτέον γ' ὄμως.
 KP. οὔτοι κακῶς γ' ἄρχοντος.
 OI. ὃ πόλις πόλις.
 KP. κάμοι πόλεως μέτεστιν, οὐχὶ σοὶ μόνῳ. 630

Ci interessa particolarmente quel brusco e brachilogico ἄρκτέον γ' ὄμως. Circa il suo senso, gli interpreti sofoclei non hanno quasi mai dubbi: «CR. Et si tu ne comprends rien? / OE. N'importe! Obéis à ton roi» traduceva Mazon (ora in Dain – Mazon – Irigoien 1994, 95), memore di Corneille (*Nicomède*, a. IV, sc. 3, v. 1330: «je ne suis plus ton père, obéis à ton roi»); e in calce (*ibid.* n. 1) egli aggiungeva: «ἄρκτέον ἐquivaut à δεῖ ἄρχεσθαι, et non à δεῖ ἄρχειν». Si potrebbero trascogliere a caso commenti e traduzioni sofoclee – vecchie o recenti, non importa – e ci si troverebbe quasi sempre di fronte alla stessa interpretazione²⁴. L'*opinio* è a tal punto *communis* che è molto più economico menzionare le eccezioni. Fra le pochissime a me note, spiccano Jebb 1893, 91 («yet must I rule») e, in tempi più recenti, Vellacott 1971, 42 («yet I must rule»), Fagles in Knox – Fagles 1982, 195 («I must rule») e Lloyd-Jones 1994, 389 («none the less, I have to rule!»)²⁵. Andrà ricordato che questa era l'interpretazione degli scolii: ἀλλὰ χρῆ βασιλεύειν (p. 189 Pap.)²⁶.

E dunque? Il problematico ἄρκτέον viene da ἄρχεσθαι (esegesi di schiacciante maggioranza) o da ἄρχειν? L'aggettivo verbale permette entrambe le interpretazioni, e se la prima è così largamente preferita è perché il contesto sembra imporla, in virtù della risposta di Creonte (v. 629 οὔτοι κακῶς γ' ἄρχοντος) e soprattutto della *Stimmung* che caratterizza l'intero brano²⁷.

²² Cf. *Herc. f.* 353 *ars prima regni est posse in invidia pati*, e *Phoen.* 654 *regnare non uult esse qui inuisus timet*.

²³ Invece, per Paduano 1993, 90 n. 119, Seneca riprenderebbe *OT.* 628 nei vv. 699 s. *dubia pro certis solent / timere reges*; ne risulterebbe così «estremizzata la posizione dell'Edipo sofocleo». Ma né per collocazione né probabilmente per senso – come vedremo fra un attimo – la corrispondenza pare azzeccata.

²⁴ Davvero quasi a caso, fra le versioni italiane dell'ultimo secolo: «devi cedere» (Ricci 1934, 53); «bisogna tuttavia obbedire» (Turolla 1935, 23); «bisogna obbedire lo stesso» (Valgimigli 1980 [1939], 149); «tu devi ugualmente ubbidienza» (Quasimodo 1972 [1947], 70); «tuttavia / mi dovesti obbedienza» (Lombardo Radice 1948, 40); «devi obbedire lo stesso, al re» (Cetrangolo 1971, 193); «devi ugualmente farti governare» (Bono [1977] 1994, 31); «docilità è dovere» (Savino 1977, 41, al solito ispirato); «bisogna obbedire» (Pontani 1978, 126); «occorre obbedire, comunque» (Sanguineti [1980] 2006, 245); «comunque, devi obbedire» (Cantarella 1982, 87); «devi obbedire lo stesso» (Paduano 1982, 469); «devi obbedire lo stesso» (Ferrari 1982, 207); «ugualmente bisogna obbedire» (Correale 1991, 91); «si deve ubbidire lo stesso» (Monaco 1992, 41); «devi comunque abbassare la testa» (Montanari 1997, 57); «dovesti obbedire in ogni caso» (Tonelli 2004, 285, con curioso condizionale); «ma devi obbedire lo stesso» (Stella 2010, 95); «devi obbedire in ogni caso» (Ciani in Longo – Ciani 2007, 43). Aggiungo doverosamente Condello 2009, 57: «si obbedisce lo stesso» (esitazioni *ibid.* 154, dove la resa alternativa si giudica «ugualmente legittima»; ma ciò non mi esime, in questa sede, da un opportuno atto di contrizione).

²⁵ Cf. anche Knox 1975, 32 e 99 e 1979, 98; in questa direzione già Knox 1964, 167 n. 23. Ammetteva la liceità di questa esegesi Campbell 1907, 100. Sembrerebbe concordare Schein 1998, 293 (saggio importante per l'analisi dell'aggettivo verbale quale marca caratteristica di Sofocle).

²⁶ E la lezione *ante correctionem* di L nella risposta di Creonte (ἄρχοντα, *ut videtur*) presuppone la stessa resa.

²⁷ Anche uno fra i più convinti avversari di ogni interpretazione tirannica dell'*OT.*, Paduano 1994, 97, ritiene che qui Edipo si discosti «dalla correttezza grammatica del buongoverno»; cf. anche Paduano 2008, 58.

Si citano volentieri, a rincalzo, Soph. *Ant.* 666 s. ἀλλ' ὄν πόλις στήσειε, τοῦδε χρῆ κλύειν / καὶ συμκρὰ καὶ δίκαια καὶ τάναντία, oltre ad assortiti passi proverbiali come Diogen. 2.99 (CPG 1.213) ἀρχῶν ἄκουε καὶ δικαίως κἀδίκως. Quanto al valore passivo di ἀρκετέον, si richiamano a riscontro Soph. *Ant.* 678 οὔτοι γυναικὸς οὐδαμῶς ἦσηστέα, o Dinarch. 1.108 οὐ καταπληκτέον ἐστίν, ἄνδρες Ἀθηναῖοι, οὐδὲ προετέον. Non meno volentieri si cita Soph. *Ai.* 853 ἀλλ' ἀρκετέον τὸ πρᾶγμα σὺν τάχει τινί. Poco altro, in verità.

Ma questi, a ben vedere, non sono argomenti cogenti. Già l'ottimo Jebb (1893, 90) ricordava Isocr. *Plat.* 10.3 εἰ μὲν γὰρ τὰ πάτρια σκοποῦσιν, οὐ τῶν ἄλλων αὐτοῖς ἀρκετέον, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον Ὀρχομενίοις φόρον οἰστέον: questa è l'unica altra occorrenza, nella letteratura di età classica, di ἀρκετέον da ἄρχω 'comando' (non da ἄρχω 'comincio'), ed è notevole che la diatesi attiva appaia a Isocrate immeditamente spontanea. Il citato Soph. *Ai.* 853 (da ἄρχω 'comincio') è almeno ambiguo da un punto di vista sintattico ('l'impresa va cominciata', o 'dobbiamo cominciare l'impresa'); ma ciò è del tutto secondario, visto che da un punto di vista semantico l'espressione è in entrambi i casi chiarissima, e il senso non muta. Nel passo dell'*OT.*, invece, Sofocle avrebbe utilizzato un'espressione rischiosamente anfibologica, che niente – sulle prime – concede di interpretare in senso passivo piuttosto che attivo: e in tal caso la differenza semantica è radicale. Si noti che quando Sofocle fa pronunciare al protagonista, nel finale, il suo sofferto πειστέον, κεί μηδὲν ἠδύ (v. 1515), egli ricorre a un'espressione nettamente più chiara. E si noti che il finale è una vistosa analessi dei vv. 628 e circostanti: vi si fronteggiano ancora Edipo e Creonte, ma a parti ormai rovesciate. La puntuale ripresa (ἀρκετέον ~ πειστέον) sarà dunque *a contrario* nella forma e nel senso: l'amaro 'bisogna obbedire' del v. 1515 è un argomento supplementare a favore di un precedente 'bisogna comandare'²⁸.

Quanto al contesto del nostro passo, esso non sostiene affatto la derivazione di ἀρκετέον da ἄρχεσθαι. La domanda di Creonte (v. 628 εἰ δὲ ξυνίης μηδέν;) sottintende un'apodosi in seconda persona: «the apodosis must be understood from the context ('what should you do?'), an idiom found in verse and prose», annota giustamente Finglass 2018, 368; ma proprio l'ellittica apodosi fornisce il più spontaneo soggetto logico per ἀρκετέον. La risposta dello stesso Creonte (v. 629 οὔτοι κακῶς γ' ἄρχοντος) si accorda bene con un'interpretazione passiva di ἀρκετέον ('bisogna obbedire', 'non se si comanda κακῶς'), ma si accorda ancor meglio con un'interpretazione attiva ('bisogna comandare', 'non se si comanda κακῶς'). In quest'ultimo caso, ἄρχοντος avrebbe lo stesso soggetto logico, e soprattutto la stessa diatesi, dell'ἀρκετέον a cui risponde e corrisponde.

Ne plura: si dovrà concedere che 'bisogna comandare' è l'esegesi più spontanea della forma in sé – che sarebbe altrimenti esposta a un'ambiguità molto rischiosa – e anche la più naturale nella dinamica del dialogo. È la generale tonalità del passo a orientare la maggior parte dei critici all'esegesi dominante. Ma tale esegesi è in qualche modo *facilior*, e certo non seriamente necessitata da ragioni di lingua o di contesto. Si potrà ammettere, al più, una deliberata ambiguità da parte di Sofocle. 'Ambiguità' è concetto di cui si abusa, si sa, ma forse in questo caso essa andrà presa in considerazione. Allora un traduttore potrebbe tentare: «il comando è comando», *vel quid simile*. Altrimenti, con nettezza: «comandare si deve».

Del resto, al di là del singolo passaggio e della sua interna articolazione, l'intero episodio concorre a corroborare questa esegesi del v. 628. Ricordiamo come Edipo avesse esordito, al v. 616, di fronte alle rimostranze del Coro, che lo invitava a un giudizio prudente, o a una totale sospensione del giudizio: ταχὺν δεῖ κάμὲ βουλευεῖν πάλι. 'Bisogna che io decida': c'è più idonea premessa al finale 'bisogna comandare'? Ricordiamo, soprattutto, come Creonte avesse esplicitamente sottolineato – per negare ogni plausibile movente – il suo comodo

²⁸ Per contro, il fatto che «πειστέον is from πείθομαι, obey, not πείθω, persuade» (Dawe 2006, 126) non mi pare un argomento – se non molto esteriore – per l'interpretazione passiva di ἀρκετέον.

ruolo di ‘regnante in seconda’, capace di godere appieno dei benefici provenienti dalla sua defilata posizione, senza gli oneri e i doveri di chi deve comandare in prima persona (*OT*. 584-597): «cosa pensi che sceglierebbe un uomo» – chiede Creonte – «comandare vivendo nell’angoscia (ἄρχειν [...] ζῆν φόβοισι) / o dormire sereno, se il potere che avrà sarà lo stesso?» (vv. 584-586). Per questo egli preferisce «agire come un re» (τύραννα δρᾶν), non «essere il re» (τύραννος εἶναι, v. 588). E ancora: «come potrebbe, il titolo di re, risultarmi più caro / di questo mio potere senza pena (ἀρχῆς ἀλύπου)» (vv. 592 s.). Le dichiarazioni di Creonte – questo «admirable foil of Oedipus [...] hyper-cautious, hyper-pious, hyper-orthodox» (Hester 1977, 40), e cioè totalmente antitragico²⁹ – delineano il perfetto *identikit* del ciambellano, a cui interessano i benefici, non la responsabilità dell’ἀρχή. È un brano – come abbiamo visto – che Seneca asseconda con fedeltà (cf. *supra*, n. 6). C’è risposta migliore, a questa pavida tirata di Creonte, del perentorio ἀρκτέον (‘comandare si deve’) di Edipo?

Si è accennato, sopra, al sapore distintamente tucidideo della veduta espressa da Edipo ai vv. 615 s. Finglass, da ultimo, ha ottimamente osservato che «the importance of anticipating potential plotters is a central concern of Thucydides’ description of the civil strife in Corcyra»³⁰; lo studioso, *ibid.*, ha inoltre ricordato la celebre definizione che i Corinzi – spazientiti per l’attendismo spartano – forniscono degli Ateniesi (Thuc. 1.70.2): οἱ μὲν γε νεωτεροποιοὶ καὶ ἐπινοῆσαι ὄξει (cf. *OT*. 617 φρονεῖν [...] ταχεῖς) καὶ ἐπιτελέσαι ἔργω ἂν ἄν γῶσιν. C’è un altro, non meno celebre passo tucidideo che mi sembra opportuno richiamare. È il discorso che Cleone rivolge agli Ateniesi – indecisi e attendisti a loro volta – dopo la repressione della rivolta mitilenese, nel 427 a.C. (Thuc. 3.37.1-40.7). Basti qui l’esordio:

Πολλάκις μὲν ἦδη ἔγωγε καὶ ἄλλοτε ἔγνων δημοκρατίαν ὅτι ἀδύνατόν ἐστιν ἐτέρων ἄρχειν, μάλιστα δ’ ἐν τῇ νῦν ἡμετέρα περὶ Μυτιληναίων μεταμελεία. διὰ γὰρ τὸ καθ’ ἡμέραν ἀδεῆς καὶ ἀνεπιβούλευτον πρὸς ἀλλήλους καὶ ἐς τοὺς ζυμμάχους τὸ αὐτὸ ἔχετε, καὶ ὅτι ἂν ἡ λόγῳ πεισθέντες ὑπ’ αὐτῶν ἀμάρτητε ἢ οἰκτῶ ἐνδῶτε, οὐκ ἐπικινδύνως ἠγείσθε ἐς ὑμᾶς καὶ οὐκ ἐς τὴν τῶν ζυμμάχων χάριν μαλακίζεσθαι, οὐ σκοποῦντες ὅτι τυραννίδα ἔχετε τὴν ἀρχὴν καὶ πρὸς ἐπιβουλεύοντας αὐτοὺς καὶ ἄκοντας ἀρχομένους, κτλ.

Com’è noto, il terribile τυραννίδα ἔχετε τὴν ἀρχήν (‘il potere che detenete è una tirannide’) è una plateale citazione interna, che rinvia all’ultimo discorso di Pericle registrato da Tucidide (2.63.2 ὡς τυραννίδα γὰρ ἦδη ἔχετε αὐτήν [*scil.* ἀρχήν]): siamo di fronte, evidentemente, a uno *slogan* della retorica periclea, fedelmente ripreso dal pericleo Cleone. Se l’impero di Atene è τυραννίς, altro modo per conservarlo non c’è se non un metodico esercizio di imperialismo. Questa è la dura lezione di *Realpolitik* impartita da Pericle, e coerentemente ripetuta dal suo successore³¹.

²⁹ «Personaggio non tragico», è la sintetica ma giusta definizione di Reinhardt 1990, 150, che ben analizza la funzione contrastiva del comprimario durante lo scontro con Edipo (*ibid.* 128-130).

³⁰ Finglass 2018, 365, con rinvio a Thuc. 3.82.4 s. (τόλμα μὲν [...] ἀλόγιστος ἀνδρεία φιλέταιρος ἐνομίση, μέλλησις δὲ προμηθῆς δειλία εὐπρεπής, τὸ δὲ σῶφρον τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα, καὶ τὸ πρὸς ἅπαν ζυνετόν ἐπὶ πάν ἀργόν· τὸ δ’ ἐμπλήκτως ὄξυ ἀνδρὸς μοῖρα προσετέθη, ἀσφαλεία δὲ τὸ ἐπιβουλεύεσθαι ἀποτροπῆς πρόφασις εὐλογος ... ἐπιβουλεύσας δὲ τις τυχὼν ζυνετός καὶ ὑπονοήσας ἐτι δεινότερος· προβουλεύσας δὲ ὅπως μὴδὲν αὐτῶν δεήσει, τῆς τε ἐταιρίας διαλυτῆς καὶ τοὺς ἐναντίους ἐκπεπληγμένους, ἀπλῶς δὲ ὁ φθάσας τὸν μέλλοντα κακὸν τι δρᾶν ἐπηρεῖτο, καὶ ὁ ἐπικελεύσας τὸν μὴ διανοοῦμενον), nonché 3.83.3 (καὶ οἱ φαυλότεροι γνώμην ὡς τὰ πλείω περιεγίνοντο· τῆ γὰρ δεδιέναι τὸ τε αὐτῶν ἐνδεῆς καὶ τὸ τῶν ἐναντιῶν ζυνετόν, μὴ λόγῳις τε ἦσσοις ὡσι καὶ ἐκ τοῦ πολυτρόπου αὐτῶν τῆς γνώμης φθάσωσι προεπιβουλεύεμενοι, τολμηρῶς πρὸς τὰ ἔργα ἐχώρουν). Questi e altri passi si inseriscono nel più ampio quadro del rapporto fra *pronoia* e *tyche*, che è tema cardinale in Tucidide (come, del resto, nell’*Edipo* sofocleo): si veda ad es. Edmunds 1975.

³¹ Sul tema si vedano almeno Raaflaub 1979 e Tuplin 1985; una sensibile analisi di tutto il discorso cleoniano è in Andrews 2000.

E dal discorso di Cleone basterà trascogliere qualche altro tema-chiave. Oltre alla perenne inclinazione al complotto da parte dei paesi satelliti (πρὸς ἐπιβουλεύοντας αὐτοὺς καὶ ἄκοντας ἀρχομένους), poco oltre ribadita (3.40.1 ἄκοντες μὲν γὰρ οὐκ ἔβλαψαν, εἰδότες δὲ ἐπεβούλευσαν), e oltre al finale appello alla necessità di fornire un esempio a tutti gli alleati indocili o renitenti (3.40.7 κολάσατε δὲ ἀξίως τούτους τε καὶ τοῖς ἄλλοις ξυμμάχοις παράδειγμα σαφὲς καταστήσατε, ὅς ἂν ἀφιστῆται, θανάτῳ ζημιωσόμενον), risalta l'enfasi sulla necessità di reagire tempestivamente e immediatamente a ogni complotto, per non risultare più inerti di chi tale complotto ha ordito (3.40.5): τῆ τε αὐτῆ ζημίᾳ ἀξιώσατε ἀμύνασθαι καὶ μὴ ἀναληγότεροι οἱ διαφεύγοντες τῶν ἐπιβουλεσάντων φανῆναι. È esattamente, come si vede, la tesi espressa da Edipo di fronte al troppo cauto Coro (cf. *supra*, 285). Replicando a Cleone, Diodoto tesserà invece l'elogio della pacatezza e della calma, perché «collera» e «fretta» (ὄργη, τάχος) sono i principali nemici di una deliberazione assennata (3.42.1 νομίζω δὲ δύο τὰ ἐναντιώτατα εὐβουλία εἶναι, τάχος τε καὶ ὄργην). Si sa che ὄργη e τάχος sono due fra le più spiccate caratteristiche di Edipo, che Sofocle si studia di sottolineare in più passaggi³². Non dimentichiamo, poi, un dettaglio: il dibattito assembleare fra Cleone e Diodoto verte su un tema ben preciso, ossia la pena – più o meno feroce – da comminare ai traditori Mitilenesi. È un'altra singolare coincidenza. «Come intendi punirmi?»: è questo, lo sappiamo, l'esordio del confronto tra Edipo e Creonte (vv. 622 s. KP. τί δῆτα χρήζεις; ἧ με γῆς ἔξω βαλεῖν; / ΟΙ. ἧκιστα· θνήσκειν, οὐ φυγεῖν σε βούλομαι).

A questo punto, temo, gli avversari di ogni lettura politico-cronachistica della tragedia attica storceranno il naso. Si può rasserenarli almeno in parte: non si intende qui suggerire che Sofocle citi Cleone, e che in tal senso vadano intese le coincidenze fra Sofocle e Tucide³³. Basterà accontentarsi di constatare una consonanza di fondo – di fondo e direi profonda – su alcuni temi-chiave: la necessità ineludibile dell'ἀρχή e le spietate leggi che essa detta a chi la esercita; l'esortazione ad agire immediatamente, senza attardarsi in astrusi dibattiti o pensose esitazioni; l'esigenza di fornire, tramite una punizione esemplare, un monito universale. Tale consonanza è da intendere – almeno – quale sensibile registrazione, da parte di Sofocle, di *slogan* consueti nella dura prassi della *demokratia* ateniese. «Edipo è Atene», diceva B. Knox (1975, 61-77). Credo sia formula tuttora valida³⁴.

E Seneca? Non sapremo mai – né vorrei indurmi a decidere – se la cruda lezione di *Oed.* 695-708, e in particolare dei vv. 703 s., sia autonomo sviluppo senecano, o almeno parziale debito nei confronti di Soph. *OT.* 622-633, e in particolare del v. 628, interpretato come qui si è suggerito³⁵. Una cosa è certa: Sofocle – con Pericle e Cleone – sapeva bene

³² «Speed is characteristic of Oedipus», annota ad es. Dawe 2006, 126, *ad v.* 619, con rinvio ai vv. 142, 220 s., 765, 1154, 1340, 1410, 1436. Quanto all'ὄργη, cf. vv. 335-339, 344 s., 364, 404 s., 523 s. (premessa allo scontro con Creonte), 807. Specialmente sull'ὄργη di Edipo si è costruita una (erronea) lettura colpevolistica del dramma: cf. Paduano 1994, 87-91.

³³ Come è noto, le consonanze fra Sofocle e Tucide sono fitte, e fittamente indagate, anche se per lo più si è costretti a lasciare impregiati i modi e la direzione della dipendenza (da Sofocle a Tucide, come per lo più si preferisce; da Tucide a Sofocle, come non si può affatto escludere, specie se non si nega *a priori* una circolazione precoce e parziale dell'opera tucididea; o un'autonoma dipendenza da fonti comuni, compresa – come è forse più probabile nel nostro caso – la retorica assembleare di Atene e i suoi temi più tipici). Per quanto concerne l'*OT.*, i passi che meglio si prestano al confronto puntuale sono, ovviamente, la descrizione della peste (si veda specialmente Knox 1979, 112-124), e le parole del Sacerdote ai vv. 56 s., singolarmente simili alle parole pronunciate da Nicia, in Thuc. 7.77.7, nell'imminenza dell'ultima battaglia al Porto Grande di Siracusa (un fiducioso tentativo di datare l'*OT.* su questa base si deve a Diano 1968, 157 s.; cf. Longo – Ciani 2007, 111: «la coincidenza è tale da escludere una coincidenza fortuita»; purtroppo è vero esattamente il contrario, senza dire che potrebbe essere Tucide a orecchiare Sofocle).

³⁴ Mi permetto di rinviare a Condello 2009, XCII-CIX, con ulteriore bibliografia.

³⁵ Anzi, si potrebbe senz'altro sostenere che proprio un'interpretazione passiva di ἀρτέον abbia suggerito

che ἄρχή è necessaria, brutalmente severa, profondamente tragica; e tuttavia, ἀρκτέον: comandare si deve. Questo indubbiamente sapeva anche Seneca, che forse del passaggio sofocleo seppe cogliere il senso essenziale, pur esasperandolo, e pur trasformando quel che in Sofocle è permanente «primato del politico» in una desolante «impotenza del potere»³⁶. E questo mostreranno di sapere molti dei poeti che nella prima età moderna – dall'Anguillara a Corneille – riprenderanno l'*Edipo* senecan-sofocleo quale dramma della 'ragion di Stato' e delle sue dure leggi³⁷. Ma a differenza dei suoi epigoni, l'*Edipo* sofocleo non è un *tyrannos*, come Sofocle non è un retore: egli ci insegna che in qualsiasi regime – democrazia compresa – il comando è condanna, ma condanna inevitabile, da accettare con tragica consapevolezza³⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Andrews J.A. (2000) *Cleon's Hidden Appeals (Thucydides 3.37-40)*, «The Classical Quarterly» 50, 45-62.
- Billerbeck M. (1999) *Seneca, Hercules furens*, Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar, Leiden-Boston-Köln.
- Bono E. (1977) Sofocle, *Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, traduzione di E. B., introduzione di U. Albin, Milano.
- Boyle A.J. (1983) *Senecan Tragedy. Ramus Essays on Senecan Drama*, Berwick.
- (1997) *Tragic Seneca. An Essay in the Theatrical Tradition*, London-New York.
- (2008) *Octavia. Attributed to Seneca*, edited with Introduction, Translation and Commentary, Oxford.
- (2011) *Seneca, Oedipus*, edited with Introduction, Translation and Commentary, Oxford.
- Braund S. (2016) *Seneca, Oedipus*, London-New York.
- Campbell L. (1879²) *Sophocles, The Plays and Fragments*, 1. *Oedipus the King, Oedipus at Colonus, Antigone*, Oxford.
- (1907) *Paralipomena Sophoclea. Supplementary Notes on the Text and Interpretation of Sophocles*, London.
- Cantarella R. (1982) Sofocle, *Edipo re, Edipo a Colono, Antigone*, traduzione di R. C., note e commento di M. Cavalli, a cura di D. Del Corno, Milano.
- Caviglia F. (1986) *L'Oedipus di Seneca*, in Gentili – Pretagostini (edd.) 1986, 255-274.
- Cetrangolo E. (1971) Sofocle, *Le tragedie*, Torino.
- Chaumartin F.-R. (1999) *Sénèque, Tragédies, 2. Oedipe, Agamemnon, Thyeste*, texte établi et traduit, Paris.
- Citti F. – Iannucci A. (edd.) (2012) *Edipo classico e contemporaneo*, Hildesheim-Zürich-New York.
- Condello F. (2009) Sofocle, *Edipo re*, Siena (rist. Milano 2015).
- (2012) *Edipo senza incesto, o come le riscritture influenzano la critica*, in Citti – Iannucci (edd.) 2012, 47-61.
- Cornelissen J.J. (1877) *Ad Senecae tragoedias*, «Mnemosyne» 5, 175-187.
- Correale L. (1991) Sofocle, *Edipo re*, introduzione di F. Rella, traduzione e cura di L. C., Milano.
- Dain A. – Mazon P. – Irigoien J. (1994⁸) *Sophocle, II. Ajax, Oedipe roi, Électre*, texte établi par A. D., traduit par P. M., revue et corrigé par J. I., Paris.
- Davis J.P. (1991) *Fate and Human Responsibility in Seneca's Oedipus*, «Latomus» 50/1, 150-163.
- Dawe R.D. (1996³) *Sophocles, Oedipus rex*, Stuttgartiae-Lipsiae.
- (2006²) *Sophocles, Oedipus Rex*, Cambridge.

a Seneca – con marcata estremizzazione del modello – la caratterizzazione tirannica del suo protagonista (cf. e.g. *supra*, n. 21). In tal caso Seneca andrebbe considerato il capostipite dell'esegesi oggi dominante. Ma l'ipotesi alternativa può essere considerata, credo, almeno equiprobabile.

³⁶ Le due formule vengono rispettivamente da Paduano 1994, 95 e da Mantovanelli 2012, 128.

³⁷ Cf. Ossola 1982, 496-505 (Ossola, *ibid.* 482-495, si mostra del tutto prono all'interpretazione che dell'*Edipo re* fornì J.-P. Vernant; ma anche l'interpretazione vernantiana, così fitta di forzature e di equivoci, è inconsapevole figlia delle riscritture edipiche cinque- e seicentesche, a matrice principalmente senecana; cf. Condello 2012).

³⁸ L'amico, il collega, il Rettore Ivano Dionigi intenderà perché gli dedico queste pagine.

- Degiovanni L. (2004) *Sui modelli nell'Agamemnon di Seneca: tre note testuali e interpretative*, «Studi Classici e Orientali» 50, 373-395.
- Degl'Innocenti Pierini R. (2012) *Scenari romani per un mito greco*, in Citti – Iannucci (edd.) 2012, 89-114.
- Diano C. (1968) *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vicenza.
- Edmunds L. (1975) *Chance and Intelligence in Thucydides*, Cambridge, Mass.
- Ferrari F. (1982) Sofocle, *Antigone, Edipo re, Edipo a Colono*, introduzione, traduzione, premessa al testo e note, Milano.
- Finglass P. (2018) Sophocles, *Oedipus the King*, ed. with Introduction, Translation and Commentary, Cambridge.
- Fischer S.E. (2008) *Seneca als Theologe. Studien zum Verhältnis von Philosophie und Tragödiendichtung*, Berlin.
- Fitch J.G. (1987) *Seneca's Hercules Furens, a Critical text with an Introduction and Commentary*, Ithaca, NY-London.
- (2004) *Annaeana Tragica. Notes on the Text of Seneca's Tragedies*, Leiden-Boston.
- Foley H.P. (1993) *Oedipus as Pharmakos*, in R.M. Rosen – J. Farrell (edd.) *Nomodeiktēs. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, Ann Arbor, MI, 525-538.
- Frank M. (1995) *Seneca's Phoenissae, Introduction and Commentary*, Leiden-Boston-Köln.
- Gentili B. – Pretagostini R. (edd.) (1986) *Edipo, il teatro greco e la cultura europea*, Atti del Convegno Internazionale di Urbino, 15-19 novembre 1982, Roma.
- Haase, H.A.F. (1858) *Miscellanea Philologica*, Vratislaviae.
- Henry D. – Walker B. (1983) *The Oedipus of Seneca. An Imperial Tragedy*, in Boyle 1983, 128-139.
- Hester D.A. (1977) *Oedipus and Jonah*, «Proceedings of the Cambridge Philological Association» 23, 33-61.
- Jebb R.C. (1893³) Sophocles, *The Plays and Fragments*, 1. *The Oedipus Tyrannus*, with Critical Notes, Commentary and Translation, Cambridge.
- Kamerbeek J.C. (1967) *The Plays of Sophocles. Commentaries*, 4, *The Oedipus Tyrannus*, Leiden.
- Keulen A.J. (2001) L. Annaeus Seneca, *Troades*, Introduction, Text and Commentary, Leiden-Boston-Köln.
- Knox B.M.W. (1964) *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley-Los Angeles, CA.
- (1975) *Oedipus at Thebes. Sophocles' Tragic Hero and His Time*, New Haven, CT.
- (1979) *Word and Action. Essays on the Ancient Theater*, Baltimore, MD-London.
- Knox B.M.W. – Fagles R. (1982) Sophocles, *The three Theban Plays*, New York.
- Leo F. (1879) *L. Annaei Senecae tragoediae*, II. *Tragoediae et Octavia praetextata*, Berolini.
- Lloyd-Jones H. (1994) Sophocles, *Ajax, Electra, Oedipus Tyrannus*, Cambridge, Mass.-London.
- Lloyd-Jones H. – Wilson N.G. (1990a) *Sophoclis fabulae*, Oxford.
- (1990b) *Sophoclea. Studies on the Text of Sophocles*, Oxford.
- (1997) *Sophocles. Second Thoughts*, Göttingen.
- Lombardo Radice G. (1948) Sofocle, *Le tragedie*, Torino.
- Longo O. – Ciani M.G. (2007) Sofocle, *Edipo re*, a cura di O. L., traduzione di M.G. C., Venezia.
- Mader G. (1995) "Nec sepultis mixtus et vivis tamen / exemptus". *Rationale and Aesthetics of the 'Fitting Punishment' in Seneca's Oedipus*, «Hermes» 123, 303-319.
- Mantovanelli P. (2012) *L'Edipo di Seneca, una tragedia 'moderna'*, in Citti – Iannucci (edd.) 2012, 115-135.
- Mastrorade D.J. (1970) *Seneca's Oedipus. The Drama in the Word*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 101, 291-315.
- Meineke A. (1863) *Sophoclis Oedipus Coloneus*, edidit et adnotavit, accedunt *Analecta Sophoclea*, Berolini.
- Monaco G. (1992) Sofocle, *Edipo re*, Siracusa.
- Montanari R. (2004) Sofocle, *Edipo re, Edipo a Colono*, Milano.
- Ossola C. (1982) *Edipo e ragion di Stato: mitologie comparate*, «Lettere Italiane» 34, 482-505.
- Paduano G. (1982) *Tragedie e frammenti di Sofocle*, I, Torino.
- (1988) *Sofocle, Seneca e la colpa di Edipo*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 116, 298-317.

- (1993) Seneca, *Edipo*, Milano.
- (1994) *Lunga storia di Edipo re. Sofocle e il teatro occidentale*, Torino.
- (2008) Edipo re. *Storia di un mito*, Roma.
- Palmieri S. (1989) "Alia temptanda est via": *allusività e innovazione drammatica nell'Edipo di Seneca*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 23, 175-189.
- Pontani F.M. (1978) Sofocle, *Tutte le tragedie*, Roma.
- Quasimodo S. (1972) Sofocle, *Edipo re*, introduzione di G. Finzi, Milano.
- Raaflaub K. (1979) *Polis Tyrannos: zur Entstehung einer politischen Metapher*, in G.W. Bowersock – W. Burkert – M.C.J. Putnam (edd.) *Arktouros. Hellenic Studies Presented to Bernard M.W. Knox on the Occasion of his 65. Birthday*, Berlin-New York, 237-252.
- Reinhardt K. (1990) *Sofocle*, trad. it. Genova (Frankfurt am Main 1947³).
- Sanguineti E. (2006) *Teatro antico. Traduzioni e ricordi*, a cura di F. Condello e C. Longhi, Milano.
- Savino E. (1988) Sofocle, *Edipo re. Edipo a Colono. Antigone*, introduzione di U. Albinì, Milano.
- Schein S.L. (1998) *Verbal Adjectives in Sophocles. Necessity and Morality*, «Classical Philology» 93, 293-307.
- Schneidewin F.W. – Nauck A. – Bruhn E. (1910¹¹) *Sophokles, 2. Oedipus tyrannos*, Berlin.
- Sluiter, T.H. (1941) *L. Annaei Senecae Oedipus. Specimen editionis criticae*, Groningen.
- Staley G.A. (2014) *Making Oedipus Roman*, «Pallas» 95, 111-124.
- Stella M. (2010) Sofocle, *Edipo re*, introduzione, traduzione e commento, Roma.
- Tarrant R.J. (1978) *Senecan Drama and Its Antecedents*, «Harvard Studies in Classical Philology» 82, 213-263.
- (1995) *Greek and Roman in Seneca's Tragedies*, «Harvard Studies in Classical Philology» 97, 215-230.
- Thummer E. (1972) *Vergleichende Untersuchungen zum König Ödipus des Seneca und des Sophokles*, in *Serta philologica Aenipontana*, II, Innsbruck, 151-195.
- Töchterle K. (1994) *L. Annaeus Seneca, Oedipus*, Kommentar mit Einleitung, Text und Übersetzung, Heidelberg.
- (2014) *Oedipus*, in G. Damschen – A. Heil (edd.) *Brill's Companion to Seneca, Philosopher and Dramatist*, Leiden-Boston, 483-492.
- Tonelli A. (2004) Sofocle, *Le tragedie*, Venezia.
- Tuplin C. (1985) *Imperial Tyranny. Some Reflections on a Classical Greek Political Metaphor*, «History of Political Thought» 6, 348-375.
- Turolla E. (1935) Sofocle, *Edipo re*, Milano.
- Valgimigli M. (1980) *Edipo re di Sofocle*, a cura di A. Stefani, Vicenza.
- Vellacott P. (1971) *Sophocles and Oedipus. A Study of Oedipus Tyrannus with a New Translation*, London.
- Wilamowitz-Moellendorf U., von (1906) *Griechische Tragoedien*, III, Berlin.
- Zwierlein O. (1986) *L. Annaei Senecae Tragoediae. Incertorum auctorum Hercules (Oetaeus), Octavia, recensuit, brevisque adnotatione critica instruit, Oxonii.*
- (1987) *Senecas Phaedra und ihre Vorbilder*, Stuttgart.

PAOLO D'ALESSANDRO

SENECA TRAGICO E NICCOLÒ PEROTTI

Marchigiano, professore all'Università di Bologna, filologo impegnato nella diffusione e attualizzazione dei classici, Niccolò Perotti¹ nutrì un profondo interesse per Seneca, di cui nei *Rudimenta grammatices* (ed. Percival 2010, § 1118) lodò le alte doti compositive e contenutistiche, pur criticandone la *brevitas* eccessiva².

Nel *Cornu copiae*³ è cospicua la presenza delle *Epistulae ad Lucilium*⁴, spesso estrapolate più o meno fedelmente (*corn.* 2.409 e 32.27: *Sen. epist.* 4.2⁵; *corn.* 2.612 e 4.69: *Sen. epist.* 107.11⁶; *corn.* 4.16: *Sen. epist.* 116.5; *corn.* 6.393: *Sen. epist.* 69.4; *corn.* 68.8: *Sen. epist.* 10.5)⁷ o

¹ Cf. *DBI* LXXXII, 431-433, s.v.

² Cf. Quint. *inst.* 10.1.125-131. Nei *Rudimenta*, tuttavia, la maggior parte delle citazioni senecane sono mediate dalle *Elegantiae* del Valla: vd. *rud.* 785 (*Sen. nat.* 7.3.3) ~ Valla, *eleg.* 1.34; *rud.* 1191 (*Sen. Thy.* 307) ~ Valla, *eleg.* 5.30; *rud.* 1221 (*Sen. epist.* 9.6) ~ Valla, *eleg.* 5.74; *rud.* 1226 (*Sen. nat.* 7.31.2) ~ Valla, *eleg.* 5.79; *rud.* 1238 (cf. *Sen. epist.* 81.7) ~ Valla, *eleg.* 5.41. Fanno eccezione *rud.* 935 a 'delitio' fit 'delitioium', quo uerbo utitur Seneca in epistolis (12.3) e 1229 Seneca: "Sed si calumniator aderit differendum in praesentia erit" (senza riscontro nelle opere del filosofo o del padre).

³ Se ne veda l'*index auctorum* in Charlet *et alii* 1989-2001, vol. VIII, 378 s. Prescindo qui dalle 63 menzioni di Seneca che introducono passi privi di riscontro nei suoi scritti e non altrimenti noti, da valutare di volta in volta tenendo conto di false attribuzioni, del ricorso a fonti indirette e della possibilità di errori mnemonici: cf. anche *infra*, nn. 5 e 7. Sui «"New Fragments" of Latin authors in Perotti's *Cornucopiae*» (Oliver 1947) vd. lo *status quaestionis* delineato dallo Charlet 2011, 32 s. e 39.

⁴ Nei *Rudimenta* (1116) l'opera è indicata quale esempio del genere epistolografico *de moribus*, accanto alle analoghe raccolte dei Padri della Chiesa.

⁵ Il Perotti scrive rispettivamente: *Seneca*: "Quantum credis me accepisse gaudii, qum deposita praetexta sumpsisti uirilem togam?" (il testo originale suona: *tenes utique memoria quantum senseris gaudium, cum praetexta posita sumpsistii uirilem togam*) e *Seneca*: "Qui pueritiam eius siue potius puerilitatem ludibrio habuit" (a fronte di: *adhuc enim non pueritia sed, quod est grauius, puerilitas remanet*): come ha dimostrato Marianne Pade (2003, 93 s.), si tratta di reminiscenze di una lettura condotta sul ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 2204, f. 10r.

⁶ Trattandosi della traduzione senecana (*FPL* p. 308 [Sen. fr. 1.5] Blänsdorf²) di un frammento di Cleante (*SVF* I 527), in *corn.* 2.612 il verso è riportato sotto il nome di quest'ultimo. Del resto è prassi abituale del Perotti menzionare l'autore originale di un passo, tacendo di eventuali intermediari.

⁷ Vd. anche *corn.* 2.42 *Seneca*: "Quis etenim inter tot corporis cruciatus foelicem esse quemquam posse existimet?" ~ *Sen. epist.* 71.18 *Academici ueteres beatum quidem esse etiam inter hos cruciatus fatentur, sed non ad perfectum nec ad plenum, quod nullo modo potest recipi*, e *corn.* 28.19 *Seneca*: "Iam quid utile sit, expedi" ~ *Sen.*

rielaborate senza menzionare la fonte⁸.

Ancora più numerose le riprese dalle *Naturales quaestiones*⁹: echi del primo libro si colgono in *corn.* 1.427, 27.16 s. e 35 (cf. *Sen. nat.* 1.3.1 s., 2.2-5 e 5.12), mentre in *corn.* 32.48 l'espressione *ut Seneca refert* rinvia a *Sen. nat.* 1.16.1-4. Del secondo libro si incontrano estratti in *corn.* 3.87 (breve citazione esplicita: *Seneca [nat. 2.40.6]: "Fulmen aut colorat aut decolorat. decoloratur id cuius color uitiat, non mutatur"*) e soprattutto 27.48-58: ai §§ 48 s. è prima riportata sotto il nome di Aristotele la parafrasi di *Meteor.* 369a-b fornita da *Sen. nat.* 2.12.4-6, e poi rimaneggiato *Sen. nat.* 2.16 (vd. anche 2.56.1); al § 51 è invece rielaborato *Sen. nat.* 2.21.3 s. e citato *Sen. nat.* 2.23.1 (*Seneca: "Minore enim igne ad fulgurandum, quam ad fulminandum opus est"*); al § 52 è tacitamente ripreso *Sen. nat.* 2.26.7 s. e 40.1-3, al § 53 *Sen. nat.* 2.42.3, al § 54 *Sen. nat.* 2.49.1-3, al § 55 *Sen. nat.* 2.47, al § 56 *Sen. nat.* 2.56.2 e infine al § 58 *Sen. nat.* 2.53.1 s. Al terzo libro si attinge almeno in *corn.* 1.420 (citazione di *Sen. nat.* 3.29.1), 2.209 (*Sen. nat.* 3.17.2 e 18.4 s. + 7), 3.410 (cf. *Sen. nat.* 3.16.2 e 16.4-17.1), 6.103 (cf. ancora *Sen. nat.* 3.29.1), 27.68 (cf. *Sen. nat.* 3.24.3) e 52.7 (combinazione di *Sen. nat.* 3.28.1 e 7, 29.1 e 30.8); al quarto almeno in *corn.* 3.383 (cf. *Sen. nat.* 4.11.3); al quinto almeno in *corn.* 3.91 (cf. *Sen. nat.* 5.1.1 e 3, 4.1-3 e 5.1), 100 (cf. *Sen. nat.* 5.11.1) e 101 (cf. *Sen. nat.* 5.7.1 s. e 12.1 s.)¹⁰.

Incerta appare la presenza dei libri *de beneficiis* (a cui gli editori rinviano dubitativamente nell'apparato di *corn.* 2.664, 3.114, 29.55, 68.8 e 107.6)¹¹ e *de clementia* (*corn.* 3.299, 3.457 e 10.118), ma i *Dialoghi* fanno capolino a più riprese: il *De ira* è citato testualmente in *corn.* 2.11 e 6.399 (rispettivamente *Sen. ira* 2.33.2 e 1.19.2)¹² e un passo del *De breuitate uitae* (9.1) è riportato con qualche adattamento in *corn.* 44.2¹³.

epist. 17.1 *si quid est, quo teneris, aut expedi aut incide*. In *corn.* 14.19 *Seneca: "Multa enim casu potius quam ratione eueniunt"* il Perotti, a quanto sembra, combina *Sen. epist.* 71.3 *neccesse est multum in uita nostra casus possit, quia uiuimus casu* con 76.33 (non 77.33) *si cum illi denuntiata sunt corporis tormenta et quae casu ueniunt et quae potentioris iniuria, eqs.* In *corn.* 3.115, invece, *Sen. epist.* 81.7 ss. è mediato da Valla, *eleg.* 5.41, già utilizzato allo stesso scopo in *rud.* 1238: vd. *supra*, n. 2. In *corn.* 2.52 *Plinius: "Mite animal atque domesticum"*, infine, Plinio è confuso con *Sen. epist.* 85.8 *rationi nullum animal optemperat, non ferum, non domesticum et mite*.

⁸ A proposito di *corn.* 55.6 *is enim proprie hebrus dicitur qui nimio uini potu non est mentis compos* e 70.42 *tepidum proprie dicitur, quod temperatum est, hoc est medium inter calidum et frigidum* gli editori (Charlet *et alii* 1989-2001, vol. VII, 42 e 92 *ad locc.*) rinviano rispettivamente a *Sen. epist.* 83.10 *ait [scil. Posidonius] enim ebrum duobus modis dici: altero cum aliquis uino grauis est et inpos sui eqs.* e 92.21 *frigidum, inquit, aliquid et calidum nouimus, inter utrumque tepidum est*.

⁹ Vd. Stok 2000, 370 s. Non si conoscono manoscritti delle *Naturales quaestiones* appartenuti o compulsati dal Perotti: non reca tracce di una sua lettura il testimone bessarioneo conservato a Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. Z. 268 = 1548, del sec. XIV.

¹⁰ Nel citare Ou. *met.* 1.61-66 in *corn.* 3.92, il Perotti condivide con *Sen. nat.* 5.16.1 la variante *zephyris* per *zephyro* (v. 64). Per *Sen. nat.* 7.31.2 (*corn.* 1.336) gli editori rimandano a Valla, *eleg.* 5.79, già fonte di *rud.* 1226: vd. *supra*, n. 2.

¹¹ Nell'*apparatus fontium* di Charlet *et alii* 1989-2001, vol. VII, 212, e nell'*index auctorum* del vol. VIII, 378, si corregga il rinvio a *benef.* 4.81 in 4.8.1.

¹² In *corn.* 9.23 la distinzione tra *iratus* e *iracundus*, parallela a quella tra *hebrus* e *hebriosus*, potrebbe avere alle spalle *Sen. ira* 1.4.1, sebbene in termini analoghi si esprima anche Cic. *Tusc.* 4.27.

¹³ Come mi segnalano Marianne Pade e Johann Ramminger, tra le postille di cui, nel corso degli anni, il Perotti andò ricoprendo i margini del Marziale autografo di Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 6848 (vd. Pade 2011 con precedente bibliografia), figurano almeno tre *excerpta* senecani: *rem. fort.* 10.4 *mel ~ hominem* al f. 66v, *Helv.* 10.8-10 (con omissioni) al f. 73v e *epist.* 87.8 al f. 79v. L'umanista poteva leggere il *De remediis fortuitorum* e la *Consolatio ad Helviam* nel già ricordato Vat. Lat. 2204 (*supra*, n. 5), ma la presenza di varianti nella lunga pericope della *Consolatio* ne esclude la dipendenza.

Stupisce al contrario che, tra le tragedie¹⁴, solo l'*Hercules furens* sia citato di frequente¹⁵, mentre l'*Oedipus* e la *Medea* una volta soltanto¹⁶.

Assai prima del *Cornu copiae*, però, citazioni dalle tragedie senecane compaiono nel *De metris* composto a Bologna dal Perotti nel 1453¹⁷. L'operetta rimaneggia e fonde il *Centimeter* di Servio con il *Tractatus Harleianus*, manuale bizantino di metrica di cui risultano tradotti ampi stralci¹⁸. Al nostro proposito interessano i capitoli 'serviani', dove il Perotti si sforza di sostituire gli *exempla ficta* della fonte con versi e *cola* ricavati dai classici, anzitutto Virgilio e Orazio, ma anche Seneca tragico¹⁹. Così, per illustrare la terza *species* del metro giambico – *anacreontium constans dimetro catalectico, hoc est tribus pedibus et syllaba* (f. 75v)²⁰ – sfrutta Sen. *Med.* 850 *praeceps amore saeuo*, mentre per la quarta ricorre al primo emistichio di Sen. *Tro.* 310:

paremque poscit Priamus. – AG. Haud equidem nego.

Senonché la terza sede del trimetro è ricoperta da un dattilo (-cīt Priā-) e perciò l'*exemplum* di *archilochium constans dimetro acatalectico, hoc est quatuor integris pedibus, ut: paremque poscit Priamus* (f. 76r) non soddisfa la definizione²¹. A giustificazione del Perotti si potrà comunque ricordare l'allungamento della prima sillaba nel patronimico Πριαμίδης / *Priamides*,

¹⁴ Nessuna traccia della mano del Perotti nei manoscritti delle tragedie conservati nel fondo antico di Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. Z. 450 = 1685 e 451 = 1886, risp. secc. XIV^{ex} e XVⁱⁿ.

¹⁵ I vv. 208b-209a in *corn.* 44.21 (con *initium* in luogo di *gradus*), i vv. 215-221 in 6.92, i vv. 222b-224a in 6.112, il v. 226 in 6.124 (con *regis* anziché *gregis*), i vv. 228 s. in 6.110, il v. 630 in 6.121, i vv. 231-234 in 6.144 (con *Carthesii* e *praeda est* per *Tartessi* e *est praeda*), i vv. 235-237 in 6.134 (con *terret* per *torret* e *et iam* di A per *laetam* di E; il trādito *abrupto* fu corretto in *ac rupto* dal Gronovius), i vv. 239 s. in 6.141, i vv. 241 s. in 5.58 e 6.96, i vv. 243 s. ancora in 6.112, i vv. 245 s. in 6.148, i vv. 283b-288 in 6.170 (con *fecisti saxa* per *stetisti scissa*), i vv. 465-471 in 6.317 (con *laudem qui ignota* e *gerens* per *laude qui nota* e *premens*), i vv. 560-565 in 6.254 (con *bella* per *bello*, *perferens* per *praeferens*, *cuspidem* per *uulnere*, oltre a *peteret* di EA contro *peteres* dei *recentiores*), il v. 649 in 6.275, i vv. 662-667 in 6.309 (con l'*inuicti* di A contro l'*inuisti* di E), i vv. 679b-683a in 6.265 (con *remeando* in luogo di *remeandi* e *Lethes* di A per *Lethe* di E²), i vv. 686 s. in 6.256, i vv. 714-716a in 6.271 (con *hinc* per *hic* e *remigrari* per *renauigari*), i vv. 783-787 in 6.256 (con *terna* dei *recentiores* per *trina*) e il solo v. 783 anche in 6.273, i vv. 864-866 in 5.70 (con *sero* per *sera*), i vv. 1025b s. *corpore trunco caput abest* in 7.30. I vv. 1065b-1077 risultano citati in *corn.* 100.3 sulla base di Boccaccio, *gen.* 1.31. Per i *sigla* e lo *stemma* della tradizione manoscritta delle tragedie vd. Zwierlein 1991, XX-XXV.

¹⁶ *Oed.* 980-986 in *corn.* 2.612 e *Med.* 199 s. in *corn.* 3.361 (in forma rimaneggiata: *Seneca: "Iudex qui parte inaudita altera aliquid statuit, etiam si aequae statuerit, haud aequus fuit"*). Incerta la ripresa di Sen. *Phaedr.* 297 *egit armentum* in *corn.* 6.388 *Seneca: "Vt qui tum regis armenta agebat"*. Per *Herc. O.* 984 s. (*corn.* 6.321) gli editori rinviano invece a Boccaccio, *gen.* 13.6; per *Med.* 318-320 e 617 s. (*corn.* 26.9) a Tortelli s.v. *Tiphis*; per *Phoen.* 253-255 (*corn.* 28.42) a Tortelli s.v. *Oedipus*; per *Thy.* 307 (*corn.* 2.682) a Valla, *eleg.* 5.30 (già messo a frutto in *rud.* 1191: vd. *supra*, n. 2) e per il v. 581 (*corn.* 6.231) a Tortelli s.v. *Charybdis*; infine, per [Sen.] *Oct.* 238 s. (*corn.* 26.8) a Tortelli s.v. *Typhon*. Un'eco di *Thy.* 615 *nemo confidat nimium secundis* si coglie forse in *corn.* 23.20 *est autem modus loquendi, quum uel corripere uel deridere uel monere aliquem uolumus, ut 'i nunc et rebus nimium confide secundis'*.

¹⁷ Trascrivo il *De metris* dall'esemplare commissionato e corretto dal Perotti: Modena, Biblioteca Estense e Universitaria, Lat. 56 = α.O.7.12, ff. 62r-94r (vd. d'Alessandro 2011, 108-111), uniformando l'ortografia all'uso classico, a meno di forme confortate dall'*usus scribendi* dell'autore, come *anapestus* e la generalizzazione del suffisso *-ic-* nei termini tecnici *brachycatalect(ic)us*, *acatalect(ic)us* e *hypercatalect(ic)us* (cf. *catalecticus*).

¹⁸ Vd. d'Alessandro 2020.

¹⁹ Nel corso del trattatello ricorrono inoltre versi di Ennio (*ann.* 140 V.² = 451 Sk.: cf. Prisc. *gramm.* II 450.7 e Seru. *Aen.* 9.501), Persio (*prol.* 1), Lucano (2.338), Marziale (1.42.5), Boezio (*cons.* 3 *carm.* 6.1). Omero (*Il.* 2.486, 12.208 e 24.6; *Od.* 21.15) è citato sulla scorta del *Tractatus Harleianus*.

²⁰ Cf. Seru. *gramm.* IV 458.10 s. = 11.7-12.1 *Elice de anacreontio. anacreontium constat dimetro catalectico, ut est hoc: dissolue Baccha crines.*

²¹ Cf. Seru. *gramm.* IV 458.12 s. = 12.2-4 *Elice de archilochio. archilochium constat dimetro acatalecto, ut est hoc: serena lux micat polo.*

altrimenti inutilizzabile in poesia esametrica²², che potrebbe avere indotto l'umanista ad ammettere *Πρίαμος / *Prīamus accanto a Πρίαμος / Prīamus.

La sesta specie del metro giambico è l'*alcmanium constans trimetro brachycatalectico*, ut: *coacta uerba mitius feras* (f. 76r)²³. In questo caso l'esempio fittizio coniato da Servio è sostituito prendendo spunto da Sen. *Oed.* 528:

coacta uerba placidus accipias precor.

Per la nona *species* del metro giambico è infine messo a frutto un altro verso dell'*Oedipus* (v. 78):

contacta regna, linque lacrimas, funera.

Il Perotti approfitta delle possibilità offerte dal nesso *muta cum liquida* e, misurando *lācrimas*, escogita un esempio di *hipponactium constans trimetro hypercatalectico*, ut: *contacta regna, linque lacrimas, maerorem* (f. 76r), tuttavia un po' zoppicante, anzi 'scazonte', per la presenza del molosso in clausola. Del resto Servio assegnava la denominazione di *hipponactium* non al trimetro ipercataletto, ma al trimetro acataletto *claudus* o coliambo (*gramm.* IV 458.22-24 = 14.1-3 Elice):

de hipponactio. hipponactium constat trimetro acatalecto claudus, ut est hoc:
pauper poeta nescit antra Musarum²⁴,

anche se una parte della tradizione manoscritta omette *claudus*, facendo coincidere la definizione del verso con quella precedente del trimetro acataletto o *archilochium*²⁵. Per differenziarlo il Perotti ha dunque trasformato l'*hipponactium* in un trimetro ipercataletto, aggiornando coerentemente le quattro *species* successive²⁶, sebbene, concentrandosi sulla coerenza della definizione, non abbia prestato attenzione al dodicesimo elemento.

Più avanti, nel capitolo sulle forme del dattilo, l'umanista attinge alla *Phaedra* per illustrare l'*himenaicum constans dimetro acatalettico*, ut: *uiscere condita* (f. 81v: seconda *species*) e l'*archilochium constans tetrametro catalectico*, ut: *candida mundo sidera currunt* (f. 81v: settima *species*). Nulla di strano che nel contesto della tragedia *uiscere condita* non sia un dimetro acataletto, ma piuttosto un *dodrans* ovvero un emiasclepiadeo, dato che si tratta del secondo *colon* dell'asclepiadeo minore (v. 818):

descendent, tepido uiscere condita²⁷,

²² LSJ s.v. Πρίαμος, 1463.

²³ Seru. *gramm.* IV 458. 16 s. = 12.8-10 Elice *de alcmanio*. *alcmanium constat trimetro brachycatalecto*, ut est hoc: *spernis decorae uirginis totum*.

²⁴ Per la dottrina metricologica antica sull'ipponatteo vd. Elice 2013, LXXXVIII-XC.

²⁵ Seru. *gramm.* IV 458 20 s. = 13.4-6 Elice *de archilochio*. *archilochium constat trimetro acatalecto*, ut est hoc: *Martem fatigat prodigus uitae furor*.

²⁶ Perotti, *metr.* f. 76r-v *decima* [scil. *species*] *aristophanium constans tetrametro brachycatalectico*, ut: *marcent lucernae, sol propinquat, non tamen uocas. undecima anacreontium constans tetrametro catalectico*, ut: *portum petens, auram laxa, uela solue malo. duodecima aristophanium constans tetrametro acatalectico*, ut: *ludos amat puella nobilis pudicos et leues. tertia decima anacreontium constans tetrametro hypercatalectico*, ut: *consortium uites eorum qui petunt foedum lupanar* ~ Seru. *gramm.* IV 458.26-459.3 = 14.4-15.7 Elice *de anacreontio*. *anacreontium constat trimetro hypercatalecto*, ut est hoc: *amor puellae pectus inprobe fatigat. de aristophanio. aristophanium constat tetrametro brachycatalecto*, ut est hoc: *marcent lucernae, sol propinquat, non tamen uocas. de aristophanio. aristophanium constat tetrametro catalectico*, ut est hoc: *portum petamus, aura lassat, uela solue malo. de anacreontio. anacreontium constat tetrametro acatalecto*, ut est hoc: *hic finis est, iambe, salue, uindictis doctor meli*; cf. d'Alessandro 2020, 229-232, in partic. nn. 30 s.

²⁷ Curioso tuttavia che sia stato scelto proprio quel verso all'interno della sequenza di asclepiadei compresa tra il v. 785 e il v. 823.

mentre desta qualche sospetto la scelta di esemplificare il tetrametro dattilico catalettico *in disyllabum* con *candida mundo sidera currunt* (*Phaedr.* 333)²⁸, appartenente a una sequenza anapestica (vv. 325-357). A quanto pare, il Perotti nutrì qualche dubbio sull'interpretazione di siffatti versi, in cui spesso si alternano soltanto dattili e spondei, tant'è che nel capitolo *de anapestico*, anziché attingere a Seneca, replicò senza mutamenti l'esemplificazione di Servio anche per la quinta *species: pindaricum constans dimetro acatalectico, ut: fuge moenia iam Thelamoniade* (f. 83r)²⁹. L'incertezza del giovane umanista non sarà però da attribuire interamente all'inesperienza. A creare qualche difficoltà contribuisce infatti lo stesso *Centimeter*, che al capitolo *de anapaesticis* recita come segue (*gramm.* IV 461.27-29 = 28.2-5 Elice):

metra anapaestica principaliter constant anapaesto; recipiunt tamen frequenter spondeum, raro proceleumaticum, apud comicos autem etiam dactylum, saepiusque ultima cum superest syllaba, in duas soluitur breues.

La precisazione *apud comicos* non sfuggì al Perotti: nel suo manuale seguì nel complesso la descrizione del metro fornita dal *Tractatus Harleianus* (§ 20^a p. 20 6-10 Studemund), a sua volta non immune da errori³⁰:

τὸ δὲ ἀναπαιστικὸν κατὰ πᾶσαν χώραν δέχεται σπονδεῖον καὶ ἀνάπαιστον, σπανίως δὲ καὶ προκελευματικόν, παρὰ δὲ τοῖς δραματοποιοῖς ἴαμβον³¹ καὶ δάκτυλον. εἰσὶ δὲ αὐτοῦ ἀποθέσεις ἕξ κατὰ συζυγίαν διαιρουμένου· ὑπερκατάληκτον εἰς δισύλλαβον, ὑπερκατάληκτον εἰς συλλαβὴν, ἀκατάληκτον, καταληκτικὸν εἰς δισύλλαβον, καταληκτικὸν εἰς συλλαβὴν, βραχυκατάληκτον,

ma anziché ammettere il dattilo anche nei versi tragici, come fa l'anonimo bizantino sulla scia di Efestione (παρὰ δὲ τοῖς δραματοποιοῖς), concordò con Servio nel limitarne l'uso ai comici (f. 82v):

metra anapestica in omnibus sedibus recipiunt anapestum et spondeum, raro proceleumaticum, apud comicos etiam iambum et dactylum. suntque anapesticorum desinentiae sex: hypercatalecticum in disyllabum, hypercatalecticum in syllabam, acatalecticum, catalecticum in syllabam, catalecticum in disyllabum, brachycatalecticum³².

L'ultima occorrenza senecana si incontra nel capitolo *de antispastico*. Delle quattro tipologie presentate nel *Centimeter*, la prima, un trimetro brachicataletto, ritorna nel *De metris* senza sostanziali variazioni³³, mentre la seconda e la quarta, rispettivamente un trimetro e un tetrametro, passano da catalettiche ad acatalette³⁴, con conseguente adattamento degli *exempla ficta*³⁵. La terza è infine un tetrametro brachicataletto in entrambi i manuali, ma Servio si

²⁸ Alla lezione *mundum*, diffusa nel ramo A della tradizione diretta, si contrappone *mundo* di E.

²⁹ Cf. Seru. *gramm.* IV 462.9 s. = 29.10-30.2 Elice *de pindarico. pindaricum constat dimetro acatalecto, ut est hoc: fuge moenia iam Thelamoniade.*

³⁰ Cf. Hephaest. *Ench.* 8.1 p. 24.13-19 Consbruch.

³¹ Studemund 1887, 20.7 *ad loc.*: «ἴαμβον perversum quidem est, extat tamen etiam in Hephaestionis codicibus interpolatis»; cf. Consbruch 1906, 24.15 *ad loc.*

³² Cf. d'Alessandro 2020, 234 s.

³³ Seru. *gramm.* IV 463. 20 s. = 35.5-7 Elice *de panico. panicum constat trimetro brachycatalecto, ut est hoc: Fauni semideum numen adest* ~ Perotti, *metr.* f. 86v prima [scil. *species*] appellatur paeanicum constans trimetro brachycatalectico, ut: Fauni semideum numen adest. La denominazione *panicum* è attestata unicamente nel *Centimeter* (Elice 2013, LXXVII e CXXV): se la leggeva correttamente nel testo serviano a sua disposizione (cf. d'Alessandro 2020, 230 n. 29), il Perotti potrebbe averla cambiata non comprendendo il riferimento al dio Pan.

³⁴ La modifica sarà stata determinata dallo stato del manoscritto utilizzato.

³⁵ Cf. Seru. *gramm.* IV 463 22 s. e 26 s. = 35.8-10 e 36. 4-6 Elice *de anacreontio. anacreontium constat trimetro catalectico, ut est hoc: curas mitificant dona Lyaei. [...] de anacreontio. anacreontium constat tetrametro catalectico, ut est hoc: infandum tetigit sidera carmen magicorum* ~ Perotti, *metr.* ff. 86v-87r *secunda* [scil. *spe-*

serve di Hor. *carm.* 1.1.1 *Maecenas atauis edite regibus* (Seru. *gramm.* IV 463.24 s. = 36.1-3 Elice):

de alcaico. alcaicum constat tetrametro brachycatalecto, ut est hoc:
Maecenas atauis Lydia quos fert genite³⁶,

mentre il Perotti si rifà a Sen. *Herc. f.* 524 *o fortuna uiris inuida fortibus* (ff. 86v-87r):

tertia [*scil.* species] alcaicum constans tetrametro brachycatalectico, ut:
o fortuna uiris inuida fortibus, ueni.

L'occasione di sfoggiare le proprie conoscenze letterarie, svariando da un asclepiadeo oraziano a uno senecano, era troppo ghiotta perché l'umanista se la lasciasse sfuggire. La fretta tuttavia lo tradì e, aggiungendo all'asclepiadeo un bisillabo giambico iniziante per consonante (*ueni*), coniò un tetrametro in cui agli antispasti si mescola un digiambo (*-da fortibus*). Si sarebbe tentati di sostenere che, se anche l'autore del *Centimeter* non accenna a tale sostituzione, ciononostante non la esclude esplicitamente³⁷. E ci si potrebbe appellare al *Tractatus Harleianus*, da cui l'umanista poteva apprendere che i metri antispastici sogliono combinarsi con quelli giambici (*Tract. Harl.* 23 p. 23.17-21 Studemund = Hephæst. *Ench.* 10.1 pp. 31.15-32.3 Consbruch):

τὸ ἀντισπαστικὸν τὴν μὲν πρώτην συζυγίαν ἔχει τρεπομένην κατὰ τὸν πρότερον πόδα εἰς τὰ τέσσαρα τοῦ δισουλλάβου σχήματα, τὰς δ' ἐν μέσῳ καθαρὰς ἀντισπαστικάς, τὴν δὲ τελευταίαν, ὅποτε ἐστὶν ἀκατάληκτον, ἰαμβικὴν. ἐὰν δὲ ἀναμίσηται ταῖς ἰαμβικαῖς, οὐ μόνον τὴν πρώτην συζυγίαν ἔχει τρεπομένην κατὰ τὸν πρότερον πόδα, ἀλλὰ καὶ τὴν ταῖς ἰαμβικαῖς ἐπομένην.

Resterebbe però da spiegare perché viceversa, nel costruire delle sequenze acatalette come quelle della seconda e della quarta *species*, non abbia seguito l'anonimo bizantino, coniando versi con clausola digiambica³⁸.

Nell'antichità le opere di Seneca erano rimaste al di fuori del circuito scolastico³⁹ e anche le tragedie non avevano goduto di grande fortuna presso i grammatici⁴⁰. Tra i metricologi le menzionano soltanto Terenziano Mauro e Diomede: il primo accosta Seneca a Pomponio Secondo a proposito dell'alcmiano acataletto⁴¹ e cita tre versi dell'*Hercules furens* per esemplificare l'uso κατὰ στίχον del gliconeo, di cui Orazio si serve in combinazioni strofiche⁴²; l'altro ricorda invece *Med.* 310 in relazione all'*anapaesticum choricum* — — U U — — U

cies] *anacreontium constans trimetro acatalectico, ut: curas mitificant fila lyrae dulcis. [...] quarta alcmianum constans tetrametro acatalectico, ut: infandum tetigit sidera carmen magici uatis.* Si noti l'epitrito primo nella clausola dei due esempi perottini.

³⁶ Vd. Elice 2013, 137 *ad loc.*, che richiama Fortun. *gramm.* VI 288.26 = 75.10 Morelli *Maecenas atauis edite Pegae bonis.*

³⁷ Seru. *gramm.* IV 463. 17 s. = 35. 2-4 Elice *metra antispastica principaliter constant antispasto; uerum saepe prima parte, qua iambum tenent, spondeum libenter accipiunt* ~ Perotti, *metr.* f. 86v *antispastica metra constant praecipue antispasto. aliquando tamen in prima particula, in qua iambus est, spondeum recipiunt.*

³⁸ Vd. *supra*, n. 35.

³⁹ Quintiliano, *damnare eum [scil. Senecam] et inuisum quoque habere [...] creditus* (*inst.* 10.1.125), riporta occasionalmente Sen. *Med.* 453 *quas peti terra iubes?* (*inst.* 9.2.8) e a proposito di una questione di stile tragico menziona un Seneca (padre o figlio?) accanto a Pomponio Secondo (*inst.* 8.3.31), a sua volta considerato il maggior tragediografo di quell'età (*inst.* 10.1.98).

⁴⁰ Nell'*ars priscianea* (*gramm.* I 253.5-11) Sen. *Phaedr.* 710 e *Ag.* 365 sono citati per confermare la prosodia di *compos, compôtis*, mentre l'*auctor ad Caelestinum* (*gramm.* IV 224.20-23 e 246.17-21) riporta Sen. *Tro.* 861 e 105 a proposito rispettivamente dei nomi greci in *-en* e della prosodia dell'avverbio *illíc*.

⁴¹ Ter. Maur. 2135 s.

⁴² Ter. Maur. 2666-2678.

U — — ||⁴³, coincidente con il primo *colon* del tetrametro anapestico catalettico adoperato da Settimio Sereno⁴⁴.

All'incirca un millennio più tardi, nel tentativo di riscoprire la metrica antica, il Perotti tornò a considerare le tragedie di Seneca anche dal punto di vista formale e, pur incappando in qualche svarione prosodico, del resto non estraneo ai maestri tardoantichi⁴⁵, ne fece uno dei suoi modelli preferiti.

BIBLIOGRAFIA

- Charlet J.-L. (2011) *Niccolò Perotti, humaniste du Quattrocento: Bibliographie critique*, «Renaissanceforum» 7, 1-72.
- Charlet J.-L. et alii (1989-2001) *Nicolai Perotti Cornu copiae seu linguae Latinae commentarii*, 8 voll., Sassoferrato.
- Consbruch M. (1906) *Hephaestionis Enchiridion cum commentariis ueteribus*, Accedunt uariae metricorum Graecorum reliquiae, Lipsiae.
- d'Alessandro P. (2011) *Opuscula quedam per ocium composita: Occuparsi di metrica per distrarsi un po'*, «Renaissanceforum» 7, 95-119.
- (2020) *Il Tractatus Harleianus περί μέτρων e il De metris di Niccolò Perotti*, «Res publica litterarum» 43, 224-249.
- De Nonno M. (1990) *Ruolo e funzione della metrica nei grammatici latini*, in R.M. Danese – F. Gori – C. Questa (edd.) *Metrica classica e linguistica*, Atti del colloquio, Urbino 3-6 ottobre 1988, Urbino, 453-494.
- Elice M. (2013) *Marii Serui Honorati Centimeter*, Introduzione, testo critico e note (Collectanea grammatica Latina 9), Hildesheim.
- Oliver R.P. (1947) *“New Fragments” of Latin Authors in Perotti's Cornucopiae*, «Transaction of the American Philological Association» 78, 376-424.
- Pade M. (2003) *I manoscritti del Perotti (1429/30-80) e il materiale utilizzato per il Cornu copiae*, in J. Hamesse – M. Fattori (edd.) *Lexiques et glossaires philosophiques de la Renaissance*, Actes du Colloque international organisé à Rome [...] (Accademia Belgica, 3-4 novembre 2000), Louvain-la-Neuve, 73-95.
- (2011) *Pomponio Leto e la lettura di Marziale nel Quattrocento*, in A. Modigliani – P. Osmond – M. Pade – J. Rammingner (edd.) con la collaborazione di A. Calocero – E. Camperlingo, *Pomponio Leto tra identità locale e cultura internazionale*, Atti del convegno internazionale, Teggiano, 3-5 ottobre 2008, Roma, 95-113.
- Percival K. (2010) *Rudimenta Grammatices by Niccolò Perotti*, <http://hdl.handle.net/1808/6453>.
- Stok F. (2000) *La discreta fortuna delle Naturales quaestiones*, «Giornale italiano di filologia» 52, 349-373.
- Studemund W. (1887) *Tractatus Harleianus qui dicitur de metris*, in *Index lectionum in Vniuersitate litterarum Vratislaviensi per hiemem anni MDCCCLXXXVII-LXXXVIII a die XV mensis Octobris habendarum*, [Vratislaviae], 3-29.
- Zwierlein O. (1991) *L. Annaei Senecae Tragoediae, Incertorum auctorum Hercules [Oetaeus], Octauia*, Oxonii 1986, repr. with corrections.

⁴³ Diom. *gramm.* I 511.23-27.

⁴⁴ Diom. *gramm.* I 517.26-33.

⁴⁵ Vd. De Nonno 1990, 466 ss.

RITA DEGL'INNOCENTI PIERINI

SENECA, L'EROS PAIDICO E IL SIMPOSIO DEI FILOSOFI.
OSSERVAZIONI IN MARGINE A *EPIST.* 123.15-16

Come molte delle ultime lettere dell'epistolario senecano, la 123 appare caratterizzata da complessità tematica¹, da notevole ricchezza espressiva, e anche da *uis* polemica nei confronti del degenerare della società contemporanea². Il passo che mi interessa discutere si colloca verso la conclusione della lettera, ma ritengo opportuno ripercorrerne lo svolgimento complessivo, per soffermarmi su alcuni snodi tematici utili per il mio discorso.

La cornice autobiografica iniziale si apre con l'arrivo improvviso di Seneca, stremato da un viaggio disagiata, a notte inoltrata nella sua villa albana dove non trova ad accoglierlo come al solito il *cocus* e il *pistor* personali, e per cenare si deve quindi accontentare del misero pane che mangiano i suoi dipendenti. Il disagio inaspettato diventa motivo per una reazione 'diatribica', per meditare da solo sul *lectulus* (*1 mecum enim de hoc ipso loquor*), per valutare positivamente la necessità di *paruo adsuescere* e arrivare a sostenere, senza sforzo alcuno, che *Haec qualiscumque cena aditiales iucundior erit* (4), cioè «questa cena frugale sarà sicuramente più piacevole di una cena sontuosa» come quelle offerte dai magistrati all'assunzione del loro incarico³. Mettere alla prova se stessi, anche in circostanze apparentemente banali, implica acquisire la consapevolezza che molte delle nostre esigenze non hanno un reale fondamento (6-7), perché non la ragione, ma l'esempio altrui ci fornisce modelli errati di comportamento, specialmente quando l'errore, essendo comune a molti, falsa la percezione del giusto comportamento (*et recti apud nos locum tenet error ubi publicus factus est*).

Quest'ultima affermazione si sostanzia subito dopo di un esempio piuttosto ampio e 'colorito', in quanto Seneca descrive con molti particolari un'abitudine ormai consolidata nelle classi elevate, quella di viaggiare con ampio stuolo di schiavetti esotici e di suppellettili di lusso al seguito. La scena è inesorabilmente scandita per tre volte da *turpe est*, evidente prova del disgusto senecano per questo trionfo esibizionismo, ma ancora più pungente è l'ultima

¹ Molto attento ai temi filosofici trattati è come di consueto il commento, breve, ma efficace di Inwood 2007, 355-361.

² Da questo punto di vista importanti osservazioni si leggono in Del Giovane 2015, 259-275, che analizza la prima parte dell'epistola individuandone opportunamente il sostrato diatribico e satirico.

³ Vd. Varro *rust.* 3.6.6 *Primus hos Q. Hortensius augurali aditiales cena posuisse dicitur, quod potius factum tum luxuriosi quam seueri boni uiri laudabant*; Sen. *epist.* 95.41 *Et deciens tamen sestertio aditiales cenae frugalissimis uiris constituerunt*.

parte del suo ragionamento: *Omnium paedagogia oblita facie uehantur ne sol, ne frigus teneram cutem laedat: turpe est neminem esse in comitatu tuo puerorum cuius sana facies medicamentum desideret. L'escalation polemica culmina con questa scena di degradazione per cui i giovani schiavi, i *paedagogia*⁴, devono preservare la loro bellezza e giovinezza dal freddo e dai raggi del sole ungendosi la pelle, sana, con balsami medicamentosi.*

Il linguaggio della predicazione è ormai subentrato a quello dell'interiorità⁵ iniziale e il filosofo si abbandona ad un'ampia trattazione da *conuicium saeculi* (8-11) sul dilagare del *uitium*. Soprattutto insiste sugli effetti perniciosi dell'abile retorica di discorsi che sono in grado di insinuare negli animi il male: a questo scopo riporta le parole di un gaudente contemporaneo, *praua laudans*, che invita con una suasoria molto articolata ad abbandonare la virtù e la filosofia e a godersi subito e pienamente i beni materiali di una vita inesorabilmente breve, enunciando un *carpe diem* da epicureo degenerato⁶ (10 *esse, bibere, frui patrimonio, hoc est uiuere [...]* *Fluunt dies et inreparabilis uita decurrit*)⁷, e non risparmiandosi di ridicolizzare con l'*hapax* espressivo *superciliosus*⁸ gli austeri filosofi che vivono male e fanno vivere male gli altri con i loro insegnamenti (11 *Istos tristes et superciliosos alienae uitae censors, suae hostes, publicos paedagogos*)⁹. Le parole di personaggi come questo, ammantate di suadente e musicale retorica, devono essere evitate con la stessa forza di volontà che usò Ulisse per non lasciarsi sedurre dal melodioso canto delle Sirene¹⁰: Seneca continua il suo ragionamento teorizzando le due alternative che ogni individuo si trova davanti nella vita (12-14), quella facile del piacere e quella in salita della virtù (*in uoluptates descenditur, in aspera et dura subeundum est*)¹¹.

È a questo punto del ragionamento senecano che si colloca il passo che mi interessa esaminare, 15-16:

Hoc nunc me existimas dicere, eos tantum perniciosos esse auribus nostris qui uoluptatem laudant, qui doloris metus, per se formidabiles res, incutiunt? Illos quoque nocere nobis existimo qui nos sub specie Stoicae sectae hortantur ad uitia. Hoc enim iactant: solum sapientem et doctum esse amatorem. 'Solutus aptus est ad hanc artem; aequae combi-

⁴ I *paedagogia* erano giovani schiavi che, vestiti con eleganza (Sen. *uit. b.* 17.2 *Quare paedagogium pretiosa ueste succingitur?*) e ben pettinati (Mart. 3.58.30-31 *et paedagogo non iubente lasciui / parere gaudent uilico capillati*), dovevano essere pronti a soddisfare ogni esigenza, non escluse quelle sessuali, del proprio padrone: cf. Mohler 1940, 268-270; Floridi 2007, 298; 400.

⁵ È appena il caso di indicare il riferimento al sempre prezioso saggio di Traina 1987, in particolare 9 ss.

⁶ Qui si dà voce alla forma più edonistica del *carpe diem*, sul cui uso in Seneca si vedano le belle pagine di Dionigi 1995. Importanti osservazioni su questa tipologia di gaudente in rapporto al Trimalcione petroniano si leggono in Setaioli 2011, 105-107; vd. ora anche Degl'Innocenti Pierini 2021 c.d.s.

⁷ Seneca introduce il discorso di chi spinge a godere il presente, sottolineandone la musicalità insidiosa ispirata alla seduzione della poesia, 9 *nec facile est animo dulcem sonum excutere. Inreparabilis è hapax* in Seneca, e rimanda senza dubbio alla concezione del tempo presente in Verg. *georg.* 3.284 *Sed fugit interea, fugit inreparabile tempus*, passo discusso approfonditamente sul piano tematico in *epist.* 108.24-25 (vd. Mazzoli 1970, 114; 218). Virgilio stesso aveva riesumato il passo in *Aen.* 10.467 s. *stat sua cuique dies, breue et inreparabile tempus / omnibus est uitae*, mentre analogo motivo riecheggia in un estimatore virgiliano come Columella 11.29 *Praelabentis uero temporis fuga quam sit inreparabilis, quis dubitet?* Anche *fluunt dies* arieggia il *topos* poetico del veloce trascorrere del tempo, come in Hor. *epist.* 1.1.23 *sic mihi tarda fluunt ingrataque tempora* e come Seneca stesso testimonia (vd. per es. *breu.* 10.6 *praesens tempus [...] in cursu enim semper est, fluit et praecipitatur*).

⁸ L'immagine del *supercilium* ricorre anche altrove in Seneca per indicare l'affettato sussiego dei filosofi (Degl'Innocenti Pierini 2020, 111-112).

⁹ Nel discorso del gaudente si notano espressioni che richiamano tematiche della poesia lirica e elegiaca da Catullo in poi: vd. Degl'Innocenti Pierini 1999, 160-161; 2018, 70-72.

¹⁰ 123.12 *Hae uoces non aliter fugiendae sunt quam illae quas Ulixes nisi alligatus praeteruehi noluit. Idem possunt: abducunt a patria, a parentibus, ab amicis, a uirtutibus*. Ancora più esplicito era stato nell'evocazione del mito in *epist.* 31.2.

¹¹ Vd. Degl'Innocenti Pierini 2015.

bendi et conuiuendi sapiens est peritissimus. Quaeramus ad quam usque aetatem iuuenes amandi sint'. Haec Graecae consuetudini data sint, nos ad illa potius aures derigamus: 'nemo est casu bonus: discenda uirtus est'.

Il pensiero senecano si snoda in modo esemplarmente chiaro. Gli estimatori e laudatori della *uoluptas* epicurea sono molto pericolosi, ma altrettanto, e forse di più, lo sono coloro che, pur vestendo i panni della filosofia stoica (*sub specie Stoicae sectae*), esortano subdolamente al vizio. Vanno infatti dicendo che solo il saggio è anche un bravo amante. E così continuano, affermando che – Seneca anche qui articola in estrema sintesi un discorso da stoico degenerare – «solo lui è adatto all'arte d'amare, allo stesso modo come è il più esperto nei simposi e nei banchetti. Discutiamo fino a quale età i giovani debbano essere amati».

La conclusione successiva si sviluppa secondo una modalità polemica molto cara a Seneca: sostiene infatti in modo sprezzante che affermazioni come queste possono essere concesse solo alla *Graeca consuetudo*¹², mentre invece i Romani devono volgersi all'ascolto di esortazioni come «nessuno è virtuoso per caso, la virtù deve essere imparata». Viene in mente, per evidente antifrasi, il noto vanto di appartenenza di Seneca, che definisce la scuola dei Sestii *noua et Romani roboris secta* (*nat.* 7.32.29)¹³.

Pur brevemente espressa la critica a certe derive dello stoicismo contemporaneo appare evidente: va premesso che i tentativi di attribuire quest'affermazione a qualche filosofo in particolare non approda e non può approdare a risultati certi¹⁴. Non essendo possibile svolgere qui una trattazione complessiva sull'eros nello Stoicismo e in Seneca, tema del resto abbastanza frequentato negli ultimi anni¹⁵, credo che sia opportuno partire prima di tutto dall'esegesi formale di questo testo senecano, spesso parzialmente citato, ma non esaminato a fondo.

Seneca fa esplicito riferimento ad uno dei più noti paradossi stoici, il sesto nei *Paradoxa Stoicorum* ciceroniani (42), che sostiene ὅτι μόνος ὁ σοφὸς πλούσιος, *Quod solus sapiens diues*: come ben spiega Gabriella Moretti, i paradossi stoici più noti sono «costruiti su un meccanismo formulare intorno alla figura del *sapiens*», il quale *solus* è capace di distinguersi in tutte le virtù e in tutti i campi dello scibile umano in contrapposizione agli *stulti*¹⁶. Il paradosso fu reso famoso anche da una satira di Orazio 1.3.124 ss., in cui si afferma che il *sapiens*, nella sua onniscienza, non solo può essere definito *diues*, *formosus*, *rex*, ma anche un *sutor bonus*: come opportunamente chiosa Francesco Citti «non conta cioè se il saggio ha praticato effettivamente l'arte del calzolaio: se è saggio opera virtù, e quindi può tutto»¹⁷, e mi pare chiaro che Seneca si ispiri qui, non senza ironia, a questa tradizione anche satirica.

Nel nostro testo, paradosso nel paradosso, il *sapiens* è quindi, e non potrebbe essere altrimenti, anche un *doctus amator*, cioè un ἐραστής¹⁸ capace di fare sfoggio della sua sapienza erotica in simposi e banchetti.

¹² Sul giudizio negativo di Seneca sui Greci, Setaioli 1988, 11-13. Sul banchetto come espressione di *luxuria Graeca* già in Plauto, Petrone 2003, 245-250.

¹³ Vd. Lana 1992, in particolare 109-110.

¹⁴ Il confronto con la dossografia stoica mi pare vago: Giusta 1967, 68-69 mette solo in luce brevemente il rapporto presente anche in Didimo e Eudoro tra eros e simposio. Per una sicura dipendenza si pronuncia invece Wildberger 2020, 94-95 (vd. anche Wildberger 2018, 393 ss.).

¹⁵ Mi limito a citare i saggi che mi sono stati più utili: Babut 1963; Inwood 1997; Nussbaum 1998; Gaca 2000; La Penna 2000; Bartsch 2006; Laurand 2007; Gill 2013; Grahn-Wilder 2018.

¹⁶ Moretti 1995, 162-163.

¹⁷ Il paradosso era già evocato chiaramente in Sen. *epist.* 90.23, come documenta ampiamente Citti 2012, 53-56.

¹⁸ Qui *amator* lo intenderei come 'amante' nel suo valore erotico: altro solo esempio in *benef.* 4.14.1 *Non dicam pudicam, quae amatorem ut incenderet reppulit, quae aut legem aut uirum timuit; ut ait Ouidius: quae, quia non licuit, non dedit, illa dedit.* Non casualmente si accompagna a una delle rarissime citazioni elegiache ovidiane da *am.* 3.4.4 (Degl'Innocenti Pierini 1999, 152-154).

Qui Seneca manifesta un duplice *focus* critico e ironico: oltre ai filosofi che discutono nei simposi, mi sembra avere un peso anche l'evocazione dell'*auctoritas* di Ovidio come autore dell'*Ars amatoria*. Infatti ritengo plausibile un influsso dell'*incipit* della più famosa, o famigerata a seconda dei punti vista, opera letteraria latina che si impegni a insegnare l'amore *ex professo*¹⁹, anche se dedicata all'amore eterosessuale:

Siquis in hoc artem populo non nouit amandi,
hoc legat et lecto carmine doctus amet.

Seneca fa dire ai suoi Stoici degenerati che il *sapiens* è *solus aptus est ad hanc artem*: difficile non pensare all'opera ovidiana, che certo Seneca altrove fa mostra di conoscere²⁰, anche perché *aptus* è aggettivo che implica quell'abilità pratica cui si richiama spesso Ovidio nell'*Ars* e già a partire dal v. 5 in cui, riferito a Automedonte *aptus habenis*, costituisce una sorta di *pendant* sinonimico rispetto al *magister* del v. 6. L'irrisione senecana modula con abilità il linguaggio e con una *breuitas* di grande espressività il *sapiens doctus amator* viene accreditato anche come 'il più esperto' nella partecipazione a simposi e banchetti: il superlativo *peritissimus*, molto raro in Seneca²¹, aggiunge una nota ancor più pungente per indicare quelle competenze pratiche anche in materia erotica che questi Stoici vorrebbero accreditare al loro *sapiens* ideale.

Se nelle fonti dossografiche stoiche amore e banchetto vengono avvicinate in modo naturale e non certo ironico²², in quanto da Platone in poi il dialogo che si svolgeva nel simposio filosofico aveva amore tra i suoi temi prediletti²³: Seneca con un'aspra critica moralistica deplora questa consuetudine di alta affabulazione considerandola alla stregua di una deriva etica, che degrada il *sapiens* al ruolo di super-esperto *combibendi et conuiuendi*.

Emerge qui chiara in Seneca la volontà di screditare la filosofia a banchetto quasi al livello di chiacchiere da 'avvinazzati'²⁴: infatti i due gerundi rimandano il primo ad una resa latina del *sym-posium*, con una risemantizzazione *hapax* del verbo *combibere* come *cum-bibere*²⁵, cioè

¹⁹ Il rapporto di Ovidio, maestro d'amore, con la tradizione filosofica è del resto piuttosto stretto, nella misura in cui prima di lui s'insegna ad amare solo nelle opere filosofiche (Degl'Innocenti Pierini 2019, 43-44): nel *Simposio* Socrate accredita Diotima come σοφή (201e) e σοφωτάτη (207b). Come osserva Dillon 1994, 387, *erotikè téchne* si legge nel discorso di Socrate in Plat. *Phaedr.* 257a, mentre di molti Stoici abbiamo titoli di opere sull'amore; vd. anche Inwood 1997, 59.

²⁰ L'unica citazione letterale presente in Seneca è costituita dal distico sentenzioso di *ars* 1.475-476 *Quid magis est saxo durum, quid mollius unda? / Dura tamen molli saxa cauantur aqua* riportato senza particolari commenti in *nat.* 4b.3.4. Comunque recuperi più sottili e impliciti testimoniano in Seneca la conoscenza del linguaggio galante dell'elegia: qualche esempio è discusso in Degl'Innocenti Pierini 1999, 152-158, con il consenso di La Penna 2000, 29 n. 24. Inoltre una presenza non irrilevante dell'*Ars* appare nelle tragedie: un elenco dei passi in Jakobi 1988, 218-219.

²¹ Si evocano più spesso gli *imperitissimi* (*epist.* 68.4, 69.6, 94.43): *peritissimus* è solo Ippocrate per Seneca quando sottolinea ironicamente un suo errore in 95.21.

²² Mi riferisco in particolare a *SVF* III 717 (= Stob. *ecl.* II 65.27 ss. W.): «Oltre all'amore come virtù, introducono la virtù conviviale, che è la scienza che riguarda il corretto comportamento nei simposi, come li si debba gestire, e come si debba bere. Dunque la scienza dell'amore in senso positivo corrisponde alla scienza della ricerca di giovani per bene, che sia ad un tempo incentivo alla virtù» (trad. di R. Radice).

²³ Sull'eros a banchetto, vd. Pellizer 2003, e ora Bellandi 2021 su *Iuu.* 9.126 ss. con ampia bibliografia.

²⁴ L'ubriachezza è ovviamente uno dei motivi di critica dei banchetti da parte di Seneca: basti citare *epist.* 83.24-25 *Quae gloria est capere multum? cum penes te palma fuerit et propinationes tuas strati somno ac uomitantes recusaverint, cum superstes toti conuiuio fueris, cum omnes uiceris uirtute magnifica et nemo uini tam capax fuerit, uinceris a dolio. M. Antonium, magnum uirum et ingeni nobilis, quae alia res perdidit et in externos mores ac uitia non Romana traiecit quam ebrietas nec minor uino Cleopatrae amor?* Da notare che qui l'ubriachezza rientra tra i *non Romana uitia*.

²⁵ *ThLL* 3.1757.63-66, s.v. *combibo*; si può pensare che Seneca alludesse alla fase più libera del convito, come

con il valore sociativo di *cum* e quindi equivalente a *simul potare*, il secondo al *conuiuium*, cioè a quella che per Cicerone era la forma più alta del banchetto romano, avvalorata anche dall'etimologia²⁶. Ma anche il *conuiuium* romano appare qui degradato. Infatti il passo successivo, pur nella sua estrema stringatezza, solleva una *quaestio* molto specifica, potremmo dire 'tecnica', relativa all'eros paidico: gli Stoici, cui Seneca dà voce, affermano infatti *Quaeramus ad quam usque aetatem iuuenes amandi sint*. Un'affermazione quindi che pone un molto concreto quesito sull'età ideale dell'*erómenos*, un motivo comune²⁷ anche nei dibattiti filosofici a partire dal discorso di Pausania nel *Simposio* di Platone (in particolare 181d-e)²⁸ e non escludo che Seneca possa criticare anche Platone nella misura in cui gli Stoici in larga parte dipendono dalla teorizzazione platonica dell'eros²⁹. E che il motivo permanga a lungo in questi dibattiti conviviali, possono dimostrarlo le parole critiche di Mirtilo contro le ipocrisie degli Stoici in un testo tardo, ma ricco di suggestioni, come i *Deipnosofisti* di Ateneo 563e-564f (= *SVF* I 247), dove riemerge molto chiaramente il motivo dell'età degli *erómenoi*³⁰:

Voi, adocchiatori di ragazzi³¹ – e solo in questo zelanti imitatori di colui che fondò la vostra scuola, il fenicio Zenone, il quale non frequentò mai una donna, ma sempre solo ragazzi, come scrive Antigono di Caristo nella *Vita* a lui dedicata – siete voi a proclamare il precetto che non si deve amare il corpo, ma l'anima: già, proprio voi, i sostenitori del principio che è bene tenere con sé i giovani amanti fino a che non compiono ventott'anni. [...] E voi al contrario vi circondate di amanti che hanno le guance rasate (trad. di M.L. Gambato, con qualche adattamento).

In conclusione, non credo che in *epist.* 123.15-16 Seneca voglia fare una critica solo agli Stoici contemporanei, cui esplicitamente si riferisce: infatti le testimonianze dossografiche ci attestano che il dibattito sui due tipi di amore aveva coinvolto anche filosofi come Zenone, che

è la *comissatio* (Schnurbusch 2011, 161 ss.). Come parodia di un discorso da *comissatio* interpreto le parole del gaudente ai §§ 10-11 in Degl'Innocenti Pierini 2021.

²⁶ Cic. *Cato* 45 *bene enim maiores accubitionem epularem amicorum, quia uitae coniunctionem haberet, conuiuium nominauerunt, melius quam Graeci, qui hoc idem tum comotationem tum concenationem uocant, ut quod in eo genere minimum est, id maxime probare uideantur; fam.* 9.24.3 *nec id ad uoluptatem refero, sed ad communitatem uitae atque uictus emissionemque animorum, quae maxime sermone efficitur familiari, qui est in conuiuio dulcissimum, ut sapientius nostri quam Graeci: illi συμπόσια aut σύνδειπνα, id est comotationes aut concenationes, nos <conuiuia>, quod tum maxime simul uiuitur.* Già Cicerone creava neologismi come *comotatio* e *concenatio*, evidenti calchi semantici dei termini greci: sulla terminologia del banchetto a Roma, vd. Citti 1994, 7 ss. Cicerone strumentalizza l'etimologia dei termini per sottolineare una sorta di superiorità morale del banchetto romano rispetto a quello greco: Seneca va oltre, e non escluderei che possa aver tenuto anche il passo del *Cato maior*, opera che ben conosce (Berno 2020).

²⁷ Vd. Bremmer 1990; Dover 2016, 84-87; 155; 172; Williams 2010, 82; 237-244; Cantarella 2001, 58-65; Vattuone 2004, 61 ss.; Floridi 2007, 148 ss. e *passim* (il tema è molto frequente in Stratone e in generale negli epigrammi).

²⁸ Mi limito a citare *Symp.* 181d οὐ γὰρ ἐρῶσι παιδῶν, ἀλλ' ἐπειδὴν ἤδη ἄρχονται νοῦν ἴσχειν, τοῦτο δὲ πλησιάζει τῷ γενειάσκειν. παρεσκευασμένοι γὰρ οἶμαι εἶσιν οἱ ἐντεῦθεν ἀρχόμενοι ἐρᾶν ὡς τὸν βίον ἅπαντα συνεσόμενοι καὶ κοινῇ συμβιωσόμενοι, ἀλλ' οὐκ ἐξαπατήσαντες, ἐν ἀφροσύνῃ λαβόντες ὡς νέον, καταγελάσαντες οἰγήσεσθαι ἐπ' ἄλλον ἀποτρέχοντες.

²⁹ Cf. Inwood 1997; Fiasse 1999; Laurand 2007. Che Seneca conoscesse il *Simposio* platonico mi pare dimostrato (Setaioli 2008, 175); nel clima culturale neroniano molto rilevante appare anche la parodia petroniana (Bessone 1993).

³⁰ Il motivo si legge anche in un'opera più tarda attribuita a Luciano come gli *Erotes* 10: Callicratide ateniese, che nell'opera difende l'amore paidico, era circondato da bei ragazzi tutti schiavi, che rimanevano con lui fino a che non avevano il volto ombrato dalla prima lanugine e poi venivano inviati a lavorare nei campi. Su questi temi, vd. Taràn 1985; Brioso Sánchez 2000; Vattuone 2004, 57 ss.

³¹ Queste prime parole non sono riportate in *SVF* I 247, ma l'*hapax παιδοπῖται* è molto significativo per indicare il disprezzo verso i filosofi stoici, ipocriti corruttori di giovani (Gambato 2001, *ad loc.*); sul rapporto con il *Simposio* platonico, Price 2002, 188-191.

prediligeva i giovani amanti, e in un noto passo aneddótico riportato da Seneca nell'epistola 116 un quesito sull'amore viene posto a Panezio³². Seneca si serve dell'attualità romana, come attesta anche il passo sui *paedagogia* prima citato, per deprecare l'amore paidico³³ come un vizio greco³⁴ e valorizzare il *mos maiorum*³⁵, per riportare all'attenzione del suo pubblico l'importanza anche sociale del vincolo matrimoniale (e l'aver scritto un *De matrimonio* l'attesta senza dubbio)³⁶ in un periodo come quello imperiale in cui molto ci si era allontanati dal costume degli avi e, anche se ipocritamente dissimulate, nella pratica sociale³⁷ notevoli erano le aperture verso l'eros omosessuale³⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Babut D. (1963) *Les Stoïciens et l'amour*, «Révue des Études Grecques» 76, 55-63.
- Bartsch Sh. (2006) *Eros and the Roman Philosopher*, in Sh. Bartsch – Th. Bartschener (edd.) *Erotikon: Essays on Eros, Ancient and Modern*, Chicago, 59-90.
- Bellandi F. (2003) *Eros e matrimonio romano. Studi sulla sesta satira di Giovenale*, Bologna.
- (2008) *Il bue e il ragazzino (ovvero gli scherzi del mos maiorum)*. A proposito di *Val. Max 8.1 damn. 8 e Plin. nat. 8.70.180*, «Athenaeum» 96, 347-353.
- (2021) *Giovenale, Satira 9*, Berlin-Boston.
- Berno F.R. (2020) *Aufidio Basso contro Catone il censore: Seneca emulo del De senectute nella lettera 30*, in P. De Paolis (ed.) *Cicerone e Seneca*, Atti XI Simposio Ciceroniano, Soveria Mannelli, 61-90.
- Bessone F. (1993) *Discorsi dei liberti e parodia del Simposio platonico nella Cena Trimalchionis*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 30, 63-86.
- Bremmer J. N. (1990) *Adolescents, Symposion, and Pederasty*, in O. Murray (ed.) *Sympotica: a Symposium on the Symposion*, Oxford, 135-148.

³² *Epist.* 116.5-6 (= fr. 114 Van Straaten); sul passo, cf. Luck 1975; Setaioli 1988, 307-308; Bartsch 2006, 70-77.

³³ Ricordo passi abbastanza noti come *breu. 12.5 Conuiuia me hercules horum non posuerim inter uacantia tempora, cum uideam quam solliciti argentum ordinent, quam diligenter exoletorum suorum tunicas succingant [...] quam curiose infelices pueruli ebriorum sputa detergeant; epist. 47.7 Alius uini minister in muliebrem modum ornatus cum aetate luctatur: non potest effugere pueritiam, retrahitur, iamque militari habitu glaber retritit pilis aut penitus euulsis tota nocte peruigilat, quam inter ebrietatem domini ac libidinem diuidit et in cubiculo uir, in conuiuio puer est* (vd. Edwards 2019 ad loc.); 95.24 *Transeo puerorum infelicium greges quos post transacta conuiuia aliae cubiliculi contumeliae expectant; transeo agmina exoletorum per nationes coloresque discripta ut eadem omnibus leuitas sit, eadem primae mensura lanuginis, eadem species capillorum, ne quis cui rector est coma crispulis misceatur; 122.7 Non uiuunt contra naturam qui spectant ut pueritia splendeat tempore alieno? Quid fieri crudelius uel miserius potest? numquam uir erit, ut diu uirum pati possit? et cum illum contumeliae sexus eripuisse debuerat, non ne aetas quidem eripiet?*

³⁴ Williams 1995; Vattuone 2004.

³⁵ Non è un caso che il motivo ricorra già in un famoso passo oratorio di Scipione Emiliano (su cui Landolfi 1990, 61-64) citato da Gell. 6.12.1 in un contesto di esecrazione della tunica grecizzante *chirodyta* (cf. MacMullen 1982): *Verba sunt haec Scipionis (ORF 21.17): Nam qui cotidie unguentatus aduersum speculum ornetur, cuius supercilia radantur, qui barba uulsa feminibusque subuulsis ambulet, qui in conuiuuis adulescentulus cum amatore cum chirodyta tunica interior accubuerit, qui non modo uiuosus, sed uirosus quoque sit, eumne quisquam dubitet, quin idem fecerit, quod cinaedi facere solent?; vd. anche ORF 21.30 (= Macr. Sat.3.14.6). Su un aneddoto relativo all'eros paidico e al *mos maiorum*, cf. Bellandi 2008.*

³⁶ Cf. La Penna 2000; Bellandi 2003, 11-16; Gloyn 2017, in partic. 78-79.

³⁷ Nel discorso dell'epicureo al § 10 si legge *Non amicam habes, non puerum qui amicae moueat inuidiam*, un cenno alla bisessualità analogo ad affermazioni elegiache, come per es. *Ou. am. 1.1.19-20 nec mihi materia est numeris leuioribus apta / aut puer aut longas compta puella comas*.

³⁸ Anche Seneca fu accusato di abitudini sessuali che condannava e che avrebbe lui stesso trasmesso come maestro a Nerone: la fonte è dubbia perché si tratta di un'epitome ad un autore molto ostile come Dione Cassio 61.10.4 (Williams 2010, 243-244).

- Brioso Sánchez M. (2000) *El debate sobre los dos amores en la literatura imperial*, in M. Aldanza Roldán et al. (edd.) *Epieikeia. Studia Graeca in memoriam J. Lens Tuero*, Granada, 55-73.
- Cantarella E. (2001) *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Milano (1988¹).
- Citti F. (1994) *Orazio. L'invito a Torquato. Epist. 1.5*, introduzione, testo, traduzione e commento, Bari.
- (2012) *Seneca, Epist. 90, 23, e il saggio calzolaio*, in *Cura sui: studi sul lessico filosofico di Seneca*, Amsterdam, 53-62.
- Degl'Innocenti Pierini R. (1999) *Tra filosofia e poesia. Studi su Seneca e dintorni*, Bologna.
- (2015) "Confragosum hoc iter", *la via accidentata: l'epistola 107 di Seneca e la Consolatio ciceroniana*, «Latinitas» 3, 33-54.
- (2018) *Per una storia della fortuna catulliana in età imperiale: riflessioni su Catullo in Seneca*, «Paideia» 73, 63-80.
- (2019) *Ovidio e il ludere didascalico*, in R. Colombo – F. Gasti – M. Gay – F. Sorbello (edd.) 'Il vero condito': caratteri e ambiti della poesia didascalica nel mondo antico, Pavia, 37-58.
- (2020) *Non è una cosa seria: Seneca, i sillogismi e l'espressività comico-satirica nell'epistola 113*, «Paideia» 75, 97-118.
- (2021) *Seneca e le insidie morali del carpe diem*, c.d.s.
- Del Giovane B. (2015) *Seneca, la diatriba e la ricerca di una morale austera*, Firenze.
- Dillon J. (1994) *A Platonist ars amatoria*, «Classical Quarterly» 44, 387-392.
- Dionigi I. (1995) *Il carpe diem di uno Stoico*, in *Protinus vive. Colloquio sul De brevitate uitae di Seneca*, Bologna, 15-26.
- Dover K.J. (2016) *Greek Homosexuality*, London-New York (1978¹).
- Edwards C. (2019) *Seneca, Selected Letters*, Cambridge.
- Fiasse G. (1999) *La problématique de l'amour-éros dans le stoïcisme. Confrontation de fragments, paradoxes et interprétations*, «Revue philosophique de Louvain» 97, 459-482.
- Floridi L. (2007) *Stratone di Sardi, Epigrammi*, testo critico, traduzione e commento, Alessandria.
- Gaca K.L. (2000) *Early Stoic Eros: the Sexual Ethics of Zeno and Chrysippus and their Evaluation of the Greek Erotic Tradition*, «Apeiron» 33, 207-233.
- Gambato M.L. (2001) *Ateneo, I Deipnosofisti. I dotti a banchetto*, vol. III, Roma.
- Gill C. (2013) *Stoic Eros - Is There Such a Thing*, in E. Sanders – C. Thumiger – C. Care – N.J. Lowe (edd.) *Erôs in Ancient Greece*, Oxford, 143-161.
- Giusta M. (1967) *I dossografi di etica*, II, Torino.
- Gloyn L. (2017) *The Ethics of the Family in Seneca*, Cambridge.
- Grahn-Wilder M. (2018) *Gender and Sexuality in Stoic Philosophy*, Berlin.
- Hallett J.P. – Skinner M.B. (edd.) (1997) *Roman sexualities*, Princeton.
- Inwood B. (1997) "Why Do Fools Fall in Love?", in R. Sorabji (ed.) *Aristotle and After*, London, 55-69.
- (2007) *Seneca, Selected Philosophical Letters*, Oxford.
- Jakobi R. (1988) *Der Einfluss Ovids auf den Tragiker Seneca*, Berlin-New York.
- Lana I. (1992) *La scuola dei Sestii*, in *La langue latine, langue de la philosophie*, Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990), Rome, 109-124.
- Landolfi L. (1990) *Banchetto e società romana: dalle origini al I sec. a. C.* Roma.
- La Penna A. (2000) *Eros dai cento volti. Modelli etici ed estetici nell'età dei Flavi*, Venezia.
- Laurand V. (2007) *L'Éros pédagogique chez Platon et les Stoïciens*, in M. Bonazzi – C. Helmig (edd.) *Platonic Stoicism-Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven.
- Luck G. (1975) *Panaetius and Menander*, «American Journal of Philology» 96, 256-268.
- MacMullen R. (1982) *Roman Attitudes to Greek Love*, «Historia» 31, 484-502.
- Mazzoli G. (1970) *Seneca e la poesia*, Milano.
- Mohler S.L. (1940) *Slave Education in the Roman Empire*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 71, 262-280.
- Moretti G. (1995) "Acutum dicendi genus". *Brevità, oscurità, sottigliezze e paradossi nelle tradizioni retoriche degli Stoici*, Bologna.
- Nussbaum M. (1998) *Eros and the Wise: the Stoic Response to a Cultural Dilemma*, in J. Sihvola – T. Engberg-Pedersen (edd.) *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht, 271-304.

- Nussbaum M. – Sihvola J. (edd.) (2002) *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago.
- Pellizer E. (2003) *Forme di Eros a simposio*, «Pallas» 61, 111-119.
- Petrone G. (2003) *Mener la vie grecque. Représentation du banquet et médiation culturelle dans les comédies de Plaute*, «Pallas» 61, 245-250.
- Price A.W. (2002) *Plato, Zeno, and the Object of Love*, in M. Nussbaum – J. Sihvola (edd.) 2002, 170-199.
- Schnurbusch D. (2011) *Conuiuium. Form und Bedeutung aristokratischer Geselligkeit in der römischen Antike*, Stuttgart.
- Setaioli A. (1988) *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna.
- (2008) *La notion éthique de kalós/kalón en latin*, «Prometheus» 34, 160-180.
- (2011) *Arbitri Nugae: Petronius' Short Poems in the Satyrice*, Bern.
- Taràn S.L. (1985) *ΕΙΣΙ ΤΡΙΧΕΣ: An Erotic Motif in the Greek Anthology*, «Journal of Hellenic Studies», 105, 90-107.
- Traina A. (1987⁴) *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna (1974¹).
- Vattuone R. (2004) *Il mostro e il sapiente. Studi sull'erotica greca*, Bologna.
- Wildberger J. (2018) *Amicitia and Eros: Seneca's Adaptation of a Stoic Concept of Friendship for Roman Men in Progress*, in G.M. Müller – F.M. Zini (edd.) *Philosophie in Rom? Römische Philosophie?*, Berlin-Boston, 387-425.
- (2020) *Seneca and the Doxography of Ethics*, in M. Garani – A.N. Michalopoulos – S. Papaioannou (edd.) *Intertextuality in Seneca's Philosophical Writings*, London-New York, 81-104.
- Williams C.A. (1995) *Greek Love at Rome*, «Classical Quarterly» 45, 517-539.
- (2010) *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford (1999¹).

SANDRO DE MARIA

SENECA E IL *BALNEOLUM* DI SCIPIONE

*Scipiadas, belli fulmen, Carthaginis horror,
ossa dedit terrae proinde ac famul infimus esset.*

Lucr. 3.1034-1035

Cicumfusa inde multitudo Hispanorum et ante deditorum et pridie captorum regem eum ingenti consensu appellavit. Tum Scipio silentio per praeconem facto sibi maximum nomen imperatoris esse dixit, quo se milites sui appellassent; regium nomen, alibi magnum, Romae intolerabile esse.

Liv. 27.19.3-4

Si fatica non poco a riconoscere Publio Cornelio Scipione Africano nel bozzetto minimalista che del suo esilio nella villa a Literno offre Seneca nella celebre *Epistola* ottantaseiesima a Lucilio¹. Esilio volontario, certo, dopo le disavventure giudiziarie e le incriminazioni di avere sottratto ricchezze al tempo della sua presenza in Oriente come legato del fratello Lucio; vita condotta da uomo *alípōs*, senza affanni²; ma pur sempre «il più colto e il più “greco” degli *eroi*», come notava Pierre Grimal³. Un condottiero, un eroe appunto, che narrava a Filippo V di Macedonia le sue imprese in Spagna⁴ ed era in stretto contatto con Antioco III di Siria, trattato da lui come un re⁵, più simile a un sovrano ellenistico, dunque, che a un generale romano. Dei re replicava anche alcune usanze, come quella di coniare monete d'argento con il proprio ritratto al tempo delle guerre in *Hispania*. L'Africano ha anche, ai nostri occhi, diversi primati, densi di conseguenze nell'immagine del potere e nella propensione 'autorappresentativa' dei nobili condottieri, dei *viri triumphales*, della Repubblica romana. È stato notato più volte che egli fu il primo ad avere appunto una villa in Campania, in quella *Liternum* che aveva fondato come colonia di diritto romano nel 194 a.C., tappa di un programma di colonie in Italia meridionale

¹ Summers 2003, 101-106, 288-296; Edwards 2019, 59-62, 234-254. Cf. Henderson 2004, 53-61; Rimell 2013; Fucecchi 2019.

² DCass. 38.26.3.

³ Grimal 1990, 29.

⁴ Pol. 10.9.3.

⁵ Pol. 21.14-15; Liv. 37.34-37.

promosso sapientemente proprio da lui. E probabilmente la costruzione della sua villa risale proprio a quello stesso torno di anni⁶. La prima villa, dunque, ma non solo: a lui si devono forse anche i primi *horti* suburbani, sul Quirinale, nella stessa Roma. Il suo sepolcro, poi: doveva trovare spazio proprio nel contesto della villa di Literno, come appare chiaro, nonostante le incertezze già degli autori antichi⁷. Si tratta del primo sepolcro monumentale individuale nella storia della pratica funeraria delle classi dirigenti romane. Esso comprendeva almeno un sarcofago – personalmente preferisco leggere, con altri, *arca* e non *ara* nella tradizione testuale risalente al IX secolo della lettera di Seneca sopra menzionata⁸ – e una statua (vista da Tito Livio), oltre ad avere inciso il celebre epigramma in distici di Ennio, parzialmente riferito da Cicerone, ma ben ricostruibile⁹. E lo stesso Ennio, oltre che nell'epigramma funerario, celebrò l'Africano, come sappiamo, anche negli *Annales* e nel poema *Scipio*. Ma non basta: secondo un'acuta ipotesi di Filippo Coarelli egli sarebbe stato quasi il capofila nella plurisecolare vicenda dei monumenti celebrativi romani conformati ad arco: i *fornices* repubblicani prima, gli archi onorari da Augusto in poi, fino all'ultimo secolo dell'impero. Un noto passo di Livio (37.3.7) racconta che Scipione, prima di partire per l'Oriente come legato del fratello Lucio (190 a.C.), fece innalzare sul Campidoglio, *adversus viam*, dunque allo sbocco del *clivus Capitolinus* nell'area del grande tempio, un *fornix*, arricchito da *signa aurata septem*, oltre ad altri abbellimenti come fontane e cavalli di bronzo (forse connessi a statue equestri)¹⁰. Su questo corredo statuario si è molto discusso e anche fantasticato (Livio è la sola nostra fonte al riguardo), ma Coarelli ha coerentemente proposto che potesse trattarsi di statue iconiche celebrative, che avrebbero connotato il *fornix* in senso nettamente dinastico. A far capo da Scipione Barbato (il promotore della potenza familiare) sei sono gli antenati dell'Africano, con lui stesso si arriva appunto al numero di sette, una coincidenza che pare significativa¹¹. Se così stanno le cose, a Scipione andrebbe ricondotto anche l'esplicito valore celebrativo, non solo quello religioso implicito nel luogo stesso sul quale sorgeva il *fornix*, che poi sarà proprio per secoli di questo tipo di monumenti. Di carattere dinastico, nel caso specifico, come poi farà un'altra *gens* importantissima della Roma repubblicana, strettamente legata ai *Cornelii*, quella dei *Fabii*, con il *fornix Fabianus* eretto nel 120 a.C. sulla *Sacra via* nel Foro Romano, rinnovato poi nel 57 a.C.¹². Uno Scipione, allora, davvero più vicino a un sovrano ellenistico che a un più modesto generale romano, che poi si sarebbe ritirato a fare l'agricoltore nella sua villa a Literno? Un grande storico del secolo scorso, Arnold Toynbee, ha scritto¹³:

A Scipione, inoltre, la tradizione addebita numerose azioni che erano di stile regale nel senso che costituivano delle irregolarità dal punto di vista della costituzione romana, o quanto meno lasciavano intendere che, sebbene potesse non aspirare al regno, Scipione si sentiva, e veniva sentito, dal Popolo romano, in qualche modo come un essere superiore rispetto agli altri nobili costituzionalmente suoi pari.

Aggiungiamo che egli fu il primo condottiero ad avere l'acclamazione di *imperator* – appel-

⁶ Sull'Africano a Literno: D'Arms 1970, 1-2, 9; Camodeca 2010, 15-16.

⁷ *Nam et Literni monumentum statua superimposita fuit, quam tempestate disiectam super vidimus ipsi*: Liv. 38.56.3; cfr. 38.53.8. Inoltre: Strab. 5.4.4 (*mnēma*) e indirettamente Plin. *nat.* 16.85.234 (un *draco* custodisce *manes eius* a Literno). Sull'intera questione fondamentale Coarelli 1996a, specialmente 209 s.

⁸ Così anche Coarelli 1996a e Camodeca 2010, 16. Per la tradizione testuale: Reynolds 1965; De Robertis – Resta 2004.

⁹ Fonti e restituzione: Coarelli 1996a, 211 ss. e n. 97.

¹⁰ Sul *fornix* di Scipione: De Maria 1988, 47-51, 263 nr. 52.

¹¹ Coarelli 1996a, 208.

¹² De Maria 1988, 50, 52 s., 264-266 nr. 54.

¹³ Toynbee 1983, 616 s.

lativo denso di valenze nel seguito della storia – e che gli stessi nemici da lui assoggettati in Spagna lo acclamavano ‘re’¹⁴. Fu anche il primo ad avere un *cognomen* tratto dalla potenza nemica da lui sconfitta, *Africanus* appunto. Insomma, con questo personaggio si inaugurano diverse manifestazioni di riconoscimento e anche di ‘autorappresentazione’ che avranno molto successo e molti seguiti nell’immagine e nella coscienza del potere individuale nella storia futura di Roma¹⁵. Ecco perché non è semplice riconoscerlo nel quadro dimesso che ce ne restituisce la lettera di Seneca, dalla quale si sono avviate queste nostre considerazioni.

Ma vediamo nel dettaglio. Seneca si reca in visita alla villa che era stata di Scipione, quasi in pellegrinaggio si direbbe, anche sulla scorta di una visita analoga di cui ci ha lasciato memoria Tito Livio. Entrambi, sia Livio che Seneca, senza lesinare le lodi per la modestia e l’austerità dei costumi dell’antico proprietario. Poco ci viene detto dell’aspetto della villa, ma Seneca è in qualche modo il più dettagliato¹⁶:

Vidi villam extractam lapide quadrato, murum circumdatum silvae, turres quoque in propugnaculum villae utrimque subrectas, cisternam aedificiis ac viridibus subditam, quae sufficere in usum vel exercitus posset, balneolum angustum, tenebricosum ex consuetudine antiqua: non videbatur maioribus nostris caldum nisi obscurum. Magna ergo me voluptas subiit contemplantem mores Scipionis ac nostros: in hoc angulo ille Carthaginis horror, cui Roma debet, quod tantum semel capta est, abluerat corpus laboribus rusticis fessum.

Si tratta davvero di una fattoria modesta e appartata? Appartata sì, perché lo si desume bene dal noto racconto di Valerio Massimo di un assalto, poi rientrato, di pirati alla villa. Essa viene collocata – senza menzionarne il sito – presso un *vicus ignobilis* e in una *deserta palus*; ma si trova, lo si capisce bene, non lontano dal mare¹⁷. È dunque quasi (ancora una volta) un prototipo, quello delle *villae maritimae* che, di lì a uno o due secoli, caratterizzeranno di sé tutto il paesaggio costiero del basso Lazio, della Campania e del golfo di Napoli in particolare¹⁸. E poi: l’accento alla costruzione in opera quadrata (*lapide quadrato*). Non è un dettaglio da poco: si tratta della tecnica costruttiva più nobile, costosa e austera, soprattutto in un periodo (agli inizi del II sec. a.C., ma anche successivamente) durante il quale le costruzioni private erano soprattutto in argilla cruda o in opera incerta. La nobiltà del costruire in opera quadrata risiede anche nel fatto che essa era riservata alle più prestigiose opere pubbliche e soprattutto all’architettura religiosa. Ancora: un bosco sta nei pressi, recintato da un muro; una grande cisterna, che basterebbe per le necessità di un intero esercito, è nascosta (e questo è particolarmente significativo) da costruzioni varie e da alberi e piante, dunque da giardini. Quei giardini che davano proprio allora, negli *horti* suburbani, l’avvio alla fastosa *ars topiaria* dei due secoli successivi¹⁹. E poi le *turres* erette da entrambe le parti, a mio parere quattro torri angolari, più che due solo in facciata. Ma su questo torneremo subito. In contrasto coi costumi ‘mollì’ del suo tempo, frutto dell’amore per la detestata *voluptas* (contrapposta all’amore per la *virtus*), in questo contesto è collocata da Seneca la figura solenne di Scipione in esilio, che lava in un piccolo bagno il corpo stanco dai lavori dei campi. E aggiunge²⁰: *Exercebat enim opere se terramque, ut mos fuit priscis, ipse subigebat. Sub hoc ille tecto tam sordido stetit, hoc illum pavimento tam vile sustinuit: at nunc quis est, qui sic lavari sustineat?* Chiusa nella migliore tradizione del *topos*

¹⁴ Vd. il passo di Livio cit. in esergo.

¹⁵ Coarelli 1990, 633 s.; 1996b, 43 s.

¹⁶ Sen. *epist.* 86.4-5. Cf. gli autori cit. *supra*, n. 7.

¹⁷ Val. Max. 5.3.2b.

¹⁸ D’Arms 1970; Frederiksen 1981, 270-274.

¹⁹ Grimal 1990.

²⁰ Sen. *epist.* 86.5.

del *laudator temporis acti*, in contrapposizione con la corruzione dei tempi presenti²¹.

In queste parole di Seneca molti degli interpreti hanno voluto riconoscere un aspetto ‘militare’ della villa, quasi l’immagine di un *castrum*, in sintonia con la vita antecedente dell’Africano: in particolare il richiamo all’esercito cui sarebbe stata sufficiente la grande cisterna, il *propugnaculum* turrito della villa, il muro circondato dal bosco, l’aspetto severo che sembra desumersi dalle parole dell’epistola. In realtà quello che sappiamo della genesi della villa romana – e nel caso di Scipione ne siamo alle origini, come abbiamo visto – ci può portare in altra direzione, a mio parere più consona alla effettiva statura, anche culturale, del personaggio. Gli studi di Mario Torelli ci hanno indicato quanto le prime fattorie e ville di età repubblicana siano debitrice ai modelli che provengono dalla cultura greca, soprattutto da quelle del periodo ellenistico, mediata in Italia meridionale da Taranto e dalla Magna Grecia²². Le molte ville ellenistiche del sud offrono un modello che poi, nel tempo e anche (ma non solo) a seguito delle conquiste di Roma, si estenderà verso l’area tirrenica del basso Lazio e della Campania. Si tratta, è vero, soprattutto di fattorie, certamente non di esempi da accostare alle ville d’*otium* che sorgeranno solo alla fine del II secolo a.C. e dall’inizio del secolo seguente, in particolare dopo la guerra sociale. Ma certamente, sia in area urbana che nei suburbi e anche nelle campagne, sono esistiti casi in cui la prevalente *pars fructuaria* poteva essere dominante, ma accompagnata da quella che possiamo già in qualche modo definire come anticipatrice della *pars urbana* delle grandi ville signorili della fine dell’età repubblicana e dell’inizio di quella imperiale²³.

La ‘villa catoniana’, così come traspare dalle parole del *De agricultura*, coi suoi poderosi impianti produttivi, di lavorazione e di stoccaggio soprattutto dell’olio e della vite, si può affermare che archeologicamente non esiste²⁴. È piuttosto una ‘creazione letteraria’, tutt’al più proiettata in un futuro che in realtà non sembra mai essersi realizzato. Il numero spropositato di torchi e di dolii per l’immagazzinamento di vino e olio, derivati dall’agricoltura intensiva del modello schiavistico della villa catoniana, ad esempio, non è compatibile neppure con le più grandi ville del II secolo o del I: ne sono la prova quelle, ben note archeologicamente, di Settefinestre, nell’*ager cosanus* in Etruria²⁵, o di San Rocco presso Francolise nella Campania settentrionale²⁶, due tra le meglio scavate e meglio note fra le ville tardo repubblicane. Perché un innovatore come senza dubbio fu l’Africano non può essere stato l’antesignano di una vita sì in esilio campestre, che però, come molto lascia credere, non fosse poi così lontana dai modelli provenienti da quel tanto amato, anche se talora misconosciuto dalla *nobilitas* romana, mondo greco? Quello dei grandi palazzi regali di Pella, o degli Antigonidi a Demetriade in Tessaglia (un bell’esempio, questo, di palazzo fortificato con torri angolari del III sec. a.C.), sicuramente alla lontana, ma essi stessi ispiratori, in misura ridotta ovviamente, delle ville di campagna del periodo ellenistico in Italia meridionale, contemporanee o di poco anteriori alla villa di Literno²⁷. Si ha in fondo l’impressione che si sia voluto, due secoli o due secoli e mezzo dopo la sua morte (183 a.C.), mitizzare ancor più la già amatissima e popolare figura del condottiero²⁸, in contrapposizione (da parte di Seneca soprattutto, assai meno da parte di Livio o Valerio Massimo) ai corrotti costumi dell’età presente. Insomma, una polemica contro l’*amoenitas nimia* delle ville contemporanee, che altrove lo stesso Seneca svilupperà

²¹ Si vd. anche Sen. *vit. b.* 7.3, sulla contrapposizione *virtus / voluptas*.

²² Torelli 1989; 2012.

²³ Pucci 1985.

²⁴ Importante su questo punto è Terrenato 2012. Per altra interpretazione: Carandini 1989.

²⁵ Carandini 1985.

²⁶ Cotton-Métraux 1985.

²⁷ Sui palazzi e le ville ellenistiche fortificate: Lauter 1999, 206-209.

²⁸ Che si protrarrà a lungo nel corso dei secoli: vd. i saggi compresi in Geerts – Caciorgna – Bossu 2014.

ampiamente²⁹. Esempio di un'antitesi che tanto spesso è la chiave di lettura per aprire la porta alla critica dei costumi contemporanei, come vedremo fra poco anche a proposito del lusso esibito nei bagni privati³⁰. Purtroppo l'archeologia nulla ha restituito finora della villa di Literno, né forse sarà mai possibile che ciò accada. Sarebbe davvero magnifico poter oggi ripetere l'esperienza di Livio e di Seneca. Ma certamente le trasformazioni successive non ce ne renderebbero più l'immagine originaria: già Seneca vi trovò un nuovo proprietario, con il quale intrattenne un approfondito discorso sulla tecnica arborea e sui sistemi pratici di regolazione della cura dei campi. Il territorio dell'antica colonia romana di *Liternum* ha, è vero, restituito qualche traccia di costruzioni di quel tempo antico, ma nulla che possa essere messo in relazione con la nobile villa di Scipione³¹.

Ripetutamente si è voluto mettere in rapporto le allusioni alla creduta 'frugalità' della villa dell'Africano con la casupola, forse una piccola fattoria, di un altro *eroe* della media età repubblicana. Si tratta di Manio Curio Dentato, console nel 290 e trionfatore su Sanniti e Sabini in quello stesso anno, poi ancora nel 275 *de Samnitibus et rege Pyrrho*, eroe della terza guerra sannitica e conquistatore dell'*ager Gallicus*. Ne parlano soprattutto Cicerone e Plutarco, e spesso i commentatori hanno voluto interpretarne i racconti di ripetute visite di Catone alla *villa* (Cicerone usa questa parola, mentre Plutarco parla piuttosto di un'abitazione assai semplice) di Manio, ponendo in antitesi – ancora una volta – la grandezza dell'uomo e la modestia della fattoria nella quale si era ritirato³². Senza entrare nel merito di una possibile ispirazione ciceroniana per Seneca nella narrazione della sua visita alla villa dell'Africano³³, ne possiamo trarre che certamente la figura di Manio e la sua fattoria, questa sì davvero modesta, non possono rientrare nella storia delle prime vere *villae* di età repubblicana.

E veniamo ora alla questione del *balneolum*, uno dei pochi dettagli sui quali si sofferma Seneca nel tratteggiare la villa di Scipione. Dunque un piccolo bagno, oscuro (*ex consuetudine antiqua* – ma si veda sopra la citazione estesa del brano che qui interessa), modestamente coperto e pavimentato. Di seguito si innesta la polemica contro il lusso sfrenato dei bagni contemporanei (su cui torneremo). I bagni privati sono un'antica consuetudine già del mondo greco, come ben si sa, fin dall'età arcaica³⁴. Spesso provvisori, ottenuti con oggetti mobili (bacili, vasche e vaschette) da collocare in un angolo di qualche stanza, ma non di rado veri e propri spazi autonomi, di solito posti vicino alla cucina delle case, per sfruttare nel muro comune la medesima fonte di calore. In età classica e poi soprattutto ellenistica è questa la situazione nelle case delle città greche³⁵: a Olinto e a Delo, ad esempio, ma vi sono casi diversi, come a Priene in Asia Minore, dove tra IV e I sec. a.C. su circa 70 case censite una soltanto ha un piccolo bagno; a Pergamo, nonostante si tratti di una grande e ricca capitale del mondo ellenistico, su 39 casi noti, compresi i Palazzi reali, fra III e I sec. a.C. nessun contesto privato ha un bagno o lo avranno soltanto nel tardo I secolo e per influenza romana. E gli esempi potrebbero continuare, ma la casistica si mostra piuttosto disomogenea: ad esempio a Eretria, in Eubea, tutte le sei case conosciute, fra IV e III sec. a.C. hanno un piccolo bagno³⁶. Esiste comunque una tradizione nella cultura greca dell'abitare nella quale è ben presente la

²⁹ Sen. *epist.* 51.10-12.

³⁰ Bek 1976.

³¹ Dettagli in Gargiulo – Giglio 2016.

³² Cic. *Cato* 55; Plut. *C.Ma.* 1-3. Vd. Bodel 2012, 46-53.

³³ Vd. su questo le considerazioni di Del Giovane 2012.

³⁴ La bibliografia sui bagni pubblici e privati nel mondo greco-romano è ovviamente estesissima. Vd. essenzialmente: Nielsen 1990; *Thermes romains* 1991; Papi 1999; Yegül 2009; De Haan 2010; Trümper 2010. Sui più recenti indirizzi della ricerca: Maréchal 2012.

³⁵ Trümper 2010, 530-542.

³⁶ *Ibid.*, 545 (per tutti i casi segnalati nel testo).

destinazione a stanza da bagno di un vano specifico della casa. È la situazione che si riflette anche nel mondo italico-romano: l'ambientazione della *Mostellaria* di Plauto è indicativa al riguardo, anche perché allude certamente al contesto della Atene della fine del IV sec. a.C., dove si svolgono le vicende di Teopropide e del suo dissennato figliuolo Filolachete, fra gli intrighi del servo imbroglione Tranione.

Il proprietario della casa, che si crede infestata dai fantasmi, Teopropide appunto, vuole rinnovare la sua abitazione aggiungendovi proprio un *balneum*, sul modello di quello già presente nella casa di Simone, suo vicino³⁷. La composizione della *Mostellaria* risale a un periodo compreso fra la fine del III e gli inizi del II sec. a.C., ma come fonte è poco indicativa per i contesti italico-romani, proprio perché riproduce un modello, sia letterario che – per così dire – urbanistico che è proprio della commedia *nova* della letteratura greca, come abbiamo detto, della fine del IV secolo³⁸. Nel periodo in cui fu scritta la *Mostellaria* nelle case romane i bagni (*lavatrinae*) certamente esistevano, piccoli e appartati in un angolo della casa, anche se la documentazione archeologica è quasi insistente. Nella stessa Pompei, ovviamente un vero tesoro di informazioni, fra II sec. a.C. e I d.C., su circa 400 case e ville suburbane censite, solo 35 hanno un bagno (8,75%)³⁹. Dunque davvero poche e nella maggioranza dei casi risalenti al periodo in cui entra in uso il sistema degli ipocausti (dalla fine del II sec. a.C. – inizi del I a.C.). Qualche caso di scavi stratigrafici al di sotto delle abitazioni più tarde ha tutt'al più evidenziato *lavatrinae* del III sec. a.C., che poi a metà del secolo successivo diventano *balnea* più articolati: è la situazione riscontrata, ad esempio, nella cosiddetta Protocasa del Granduca Michele (VI 5.5)⁴⁰.

Se ne può dunque concludere che nel mondo italico-romano già la sola esistenza di *lavatrinae* o *balnea* in contesti privati non sia un dato trascurabile, anche per un lungo lasso di tempo: quando essi sono presenti hanno, nelle fasi più antiche, un aspetto certamente modesto, ma il destinare uno spazio specificamente a questa funzione non era comunque usuale. Ancora nel I sec. a.C., nella Casa dello Scheletro di Cosa, in Etruria (fig. 1), il piccolo bagno è relegato in un angolo a fianco dell'ingresso alla *domus* (una tradizionale *domus* ad atrio tuscanico e cortile), accanto alla cucina⁴¹, come prescritto da Vitruvio per le ville⁴². Anche le terme pubbliche più antiche, come la fase di V e IV sec. a.C. delle Terme Stabiane a Pompei (fig. 2), mostrano un aspetto del tutto modesto e *tenebri-*

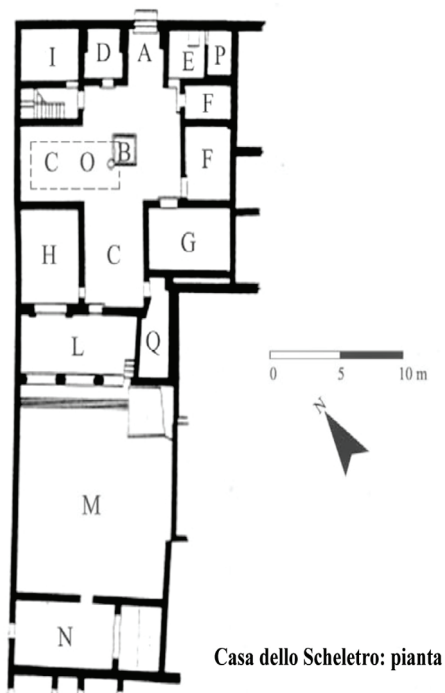


Fig. 1 – Cosa. Casa dello Scheletro.
Pianta. E: Cucina. P: Bagno.

³⁷ Plaut. *Most.* 754-756.

³⁸ Vd. Grimal 1986; Zaccaria Ruggiu 1995, 296-303; Papi 1999, 705.

³⁹ Trümper 2010, 546. Cf. Papi 1999, 701, 725-728.

⁴⁰ D'Auria – Pesando 2015.

⁴¹ Bruno – Scott 1993, 99-158.

⁴² Vitr. 6.6.2. Cf. Papi 1999, 709.



Fig. 2 – Pompei. Terme Stabiane.
Il corridoio e le stanzette da bagno della fase più antica (V-IV sec. a.C.).



Fig. 3 – Pompei. Casa del Criptoportico.
Apodyterium e *frigidarium* della zona termale.



Fig. 4 – Pompei. Casa del Menandro.
Atrio colonnato di disimpegno all'ingresso della zona dei bagni.

*cosum*⁴³. E ricordiamo che le Terme del Foro, ancora a Pompei, al momento del loro scavo ottocentesco hanno rivelato, accanto all'ingresso, un numero considerevole di lucerne, evidentemente consegnate ai frequentatori in un tempo di poco precedente all'eruzione del 79. Tutto questo in evidente contrasto con il lusso che di lì a poco, già nel corso del I sec. a.C., alcuni impianti privati mostreranno a Pompei: cito per tutti le terme private dell'enorme Casa del Criptoportico (fig. 3) o quelle della Casa del Menandro (fig. 4), entrambe estese per più di 100 mq e lussuosamente decorate, risalenti al 40-30 a.C.⁴⁴.

Nelle ville le cose non sono molto diverse, anzi il quadro sembra persino più contenuto, anche in piena età imperiale, se Plinio il Giovane, durante un viaggio in Umbria ed Etruria, viene ospitato in alcune ville di amici, delle quali una soltanto sembra essere stata dotata di un vero e proprio impianto termale⁴⁵. Certamente per l'età di Scipione e della sua villa a Literno mancano documenti archeologici a confronto; le ville solo molto più tardi saranno dotate – ma non tutte, come si è appena visto a proposito del viaggio di Plinio – di terme private anche sontuose, sulle quali si innesta la polemica contro il lusso e l'*amoenitas nimia* di Seneca. Forse il caso più idoneo a un confronto è quello della villa Prato presso Sperlonga, ben scavato e conosciuto, anche se più tardo di diversi decenni (risale alla seconda metà del II sec. a.C.). Per la verità non si tratta semplicemente di un *balneolum*, ma piuttosto già di un sistema articolato, in due vani: un'anticamera/*apodyterium* con *labrum* e vasca singola per immersione, calda o fredda; un secondo vano con vasca calda (probabilmente) e semicupio accanto (fig. 5). Non c'è ipocausto, ma sicura è la presenza di impianti a temperatura differenziata, ottenuta con bracieri o trasporto di acqua calda dalla vicina cucina⁴⁶. Nel caso della villa Prato, dunque, gli spazi mostrano già una certa articolazione, dal che si desume che probabilmente il più antico *balneolum* di Scipione doveva appartenere a una fase ancora più modesta nello sviluppo degli impianti termali privati delle ville.

Oltre alla celebrazione dell'eroe antico e della sua enfaticata sobrietà in esilio, Seneca innesta infine un'aspra polemica contro i lussi sfrenati disseminati nei bagni del suo tempo, prodighi di grandi spazi e marmi preziosi e contro altri espedienti ingegnosi, come quelli che coinvolgono le *cenationes* nelle dimore private, dai cui soffitti rotanti scendevano doni per gli ospiti, profumi e prelibatezze⁴⁷. Spesso l'*Epistola* 86 è stata messa in relazione, da parte degli studiosi, con la descrizione della Casa di Trimalchione nel *Satyricon* di Petronio, fino al punto che in quella parte del romanzo (forse quasi contemporaneo

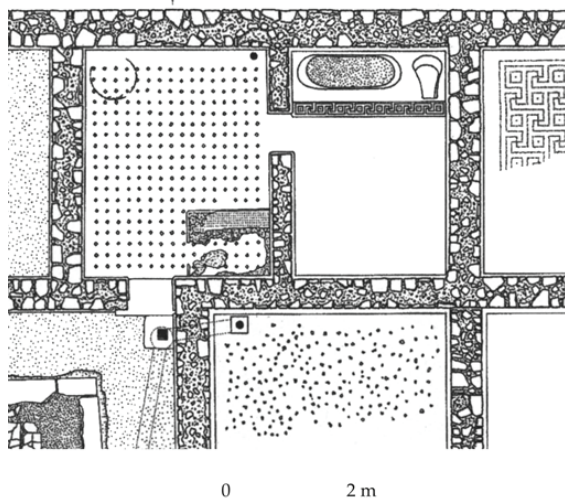


Fig. 5 – Sperlonga. Villa Prato.
Pianta dei due vani del *balneum*.

⁴³ Eschebach 1979, tav. 34; Nielsen 1990, I, 26-27; II, 7 nr. C.40, 70 fig. 32.

⁴⁴ Papi 1999, 725-726.

⁴⁵ Plin. *epist.* 1.4.1. Sui bagni nelle ville può ancora essere utile Fabbricotti 1976. Cf. Lafon 1991; Papi 1999, 718-719.

⁴⁶ Broise – Lafon 2001, 79-91; Trümper 2010, 535 e n. 23, 561 figg. 8-9.

⁴⁷ Sui marmi nelle *crustae* di pareti e pavimenti vituperati da Seneca: Pensabene 2000.

alla stesura dell'epistola) si è voluto riconoscere una parodia dell'enunciato seneciano. In realtà le cose andrebbero forse rovesciate: anche Trimalchione ha nella sua casa un bagnetto modesto e buio, ma ancora una volta riscontriamo un contrasto stridente, un procedere per antitesi: la casa di Trimalchione è estremamente ricca, ha due piani e, oltre alla zona delle *fauces* e dell'atrio coi vani annessi, ben due peristili e quattro triclini, mentre il bagno è *angustum scilicet et cisternae frigidariae simile* (Petron. 73.2-5)⁴⁸. La villa di Scipione è piuttosto un vero e proprio 'memoriale', come è stato talora notato per le ville⁴⁹, tale già ai tempi del suo proprietario, ma soprattutto dopo, quando diviene nell'immaginario, forse in maniera un poco forzata come si è visto, l'espressione della sobrietà e della rettitudine dei grandi uomini dei tempi passati. La casa di Trimalchione ha un bagnetto simile a quello della villa, si direbbe, con finestrine ridotte a fessure e un freddo costante all'interno, ma è piuttosto espressione della modestia culturale di un personaggio che da un lato ha un piccolo bagno ed equivoca sui miti, quando interpreta le scene presenti sui suoi preziosi vasi da mensa, e dall'altro immagina per sé e per la moglie un sepolcro magniloquente e tutto concepito per la propria postuma glorificazione.

BIBLIOGRAFIA

- Becker J.A. – Terrenato N. (edd.) (2012) *Roman republican Villas. Architecture, Context, and Ideology*, Ann Arbor.
- Bek L. (1976) *Antithesis. A Roman Attitude and its Changes as reflected in the Concept of Architecture from Vitruvius to Pliny the Younger*, in *Studia Romana in honorem Petri Krarup septuagenarii*, Odense, 154-166.
- Bodel J. (1997) *Monumental Villas and Villa Monuments*, «Journal of Roman Archaeology» 10, 5-35.
(2012) *Villaculture*, in Becker – Terrenato (edd.) 2012, 45-60.
- Broise H. – Lafon X. (2001) *La Villa Prato de Sperlonga*, Roma.
- Bruno V. – Scott T. (1993) *Cosa IV. The Houses*, Roma.
- Camodeca G. (2010) *Liternum*, «Supplementa Italica» 25, 11-70.
- Carandini A. (ed.) (1985) *Settefinestre. Una villa schiavistica nell'Etruria romana*, 3 voll., Modena.
(1989) *La villa romana e la piantagione schiavistica*, in A. Momigliano – A. Schiavone (edd.) *Storia di Roma 4: Caratteri e morfologie*, Torino, 101-200.
- Coarelli F. (1990) *La cultura figurativa*, in A. Momigliano – A. Schiavone (edd.) *Storia di Roma 2,I: L'impero mediterraneo. La repubblica imperiale*, Torino, 631-670.
(1996a) *Il sepolcro degli Scipioni*, in Id. 1996c, 179-238.
(1996b) *La cultura artistica a Roma in età repubblicana. IV – II secolo a.C.*, in Id. 1996c, 15-84.
(1996c) *Revixit ars. Arte e ideologia a Roma. Dai modelli ellenistici alla tradizione repubblicana*, Roma.
- Cotton M.A. – Métraux G.P.R. (1985) *The San Rocca Villa at Francolise*, Hertford.
- D'Arms J. (1970) *Romans on the Bay of Naples. A social and cultural Study of the Villas and their Owners from 150 B.C. to A.D. 400*, Cambridge Mass.
- D'Auria D. – Pesando F. (2015) *Pompei. Nuovi dati sulle terme private nel II secolo a.C.: il balneum della Protocasa del Granduca Michele*, «Vesuviana» 7, 9-33.
- De Haan N. (2010) *Römische Privatbäder. Entwicklung, Verbreitung, Struktur und sozialer Status*, Frankfurt a.M.
- Del Giovane B. (2012) *Seneca, Scipione e l'ombra di Cicerone: a proposito dell'epistola 86*, «Prometheus» 38, 155-174.
- De Maria S. (1980) *Dati sull'architettura ed aspetti del paesaggio urbano nel Satyricon di Petronio*, in *Studi in onore di Ferrante Rittatore Vonwiller*, II, Como, 141-162.

⁴⁸ Cf. De Maria 1980, specialmente 151-156. Vd. anche Rimell 2013, 7.

⁴⁹ Bodel 1997, 6 ss. Ringrazio Francesco Citti e Marco Brunetti per gli aiuti di cui mi sono stati prodighi.

- (1988) *Gli archi onorari di Roma e dell'Italia romana*, Roma.
- De Robertis T. – Resta G. (edd.) (2004) *Seneca: una vicenda testuale*, Firenze.
- Edwards C. (2019) *Seneca, Selected Letters*, Cambridge.
- Eschebach H. (1979) *Die Stabianer Thermen in Pompeji*, Berlin.
- Fabbricotti E. (1976) *I bagni nelle prime ville romane*, «Cronache Pompeiane» 2, 29-111.
- Frederiksen M. (1981) *I cambiamenti delle strutture agrarie nella tarda repubblica: la Campania*, in A. Giardina – A. Schiavone (edd.) *Società romana e produzione schiavistica, I: L'Italia: insediamenti e forme economiche*, Bari, 265-287.
- Fucecchi M. (2019) *Seneca e la villa di Scipione a Literno: spunti per la (ri)costruzione di un personaggio carismatico*, in M. Citroni – M. Labate – G. Rosati (edd.) *Luoghi dell'abitare, immaginazione letteraria e identità romana. Da Augusto ai Flavi*, Pisa, 247-264.
- Gargiulo P. - Giglio. M. (2016) *Liternum, villa romana in loc. Pagliarone*, in G. Camodeca – M. Giglio (edd.) *Puteoli. Studi di storia ed archeologia dei Campi Flegrei*, Napoli, 181-208.
- Geerts W. – Caciorgna M. – Bossu C. (edd.) (2014) *Scipione l'Africano. Un eroe tra Rinascimento e Barocco*. Atti del Convegno di Studi – Roma 2012, Milano.
- Grimal P. (1986) *La maison de Simon et celle de Théopropidès dans la Mostellaria*, in *Rome. La littérature et l'histoire*, Roma, 373-387.
- (1990) *I giardini di Roma antica*, trad. it. Milano (Paris 1984).
- Henderson J. (2004) *Morals and Villas in Seneca's Letters*, Cambridge.
- Lafon X. (1991) *Les bains privés dans l'Italie romaine au II^e siècle av. J.-C.*, in *Thermes romains 1991*, 97-114.
- Lauter H. (1999) *L'architettura dell'Ellenismo*, trad. it. Milano (Darmstadt 1986).
- Maréchal S. (2012) *Research on Roman Bathing: old Models and new Ideas*, «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» 90/1, 143-164.
- Nielsen I. (1990) *Thermae et balnea. The Architecture and cultural History of Roman public Baths*, 2 voll., Aarhus.
- Papi E. (1999) *Ad delenimenta vitiorum (Tac. Agr. 21). Il balneum nelle dimore di Roma dall'età repubblicana al I sec. d.C.*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité» 111, 695-728.
- Pensabene P. (2000) *I marmi di Seneca: residenze fastose ed esecrazione del lusso*, in P. Parroni (ed.) *Seneca e il suo tempo*, Atti del Convegno Internazionale – Roma-Cassino 1998, Roma, 91-109.
- Pucci G. (1985) *Schiavitù romana nelle campagne. Il sistema della villa nell'Italia centrale*, in Carandini (ed.) 1985, I: *La villa nel suo insieme*, 15-21.
- Reynolds L.D. (1965) *The medieval Tradition of Seneca's Letters*, London.
- Rimell V. (2013) *The best a Man can get: grooming Scipio in Seneca Epistle 86*, «Classical Philology» 108, 1-20.
- Summers W.C. (2003) *Select Letters of Seneca*, London (1910¹).
- Terrenato N. (2012) *The Enigma of "Catonian" Villas: The De Agri Cultura in the Context of Second-Century BC Italian Architecture*, in Becker – Terrenato (edd.) 2012, 69-93.
- Thermes romains* (1991) *Les thermes romains. Actes de la Table Ronde de Rome 1988*, Roma.
- Torelli M. (1990) *La formazione della villa*, in A. Momigliano – A. Schiavone (edd.) *Storia di Roma 2, I: L'impero mediterraneo. La repubblica imperiale*, Torino, 123-132.
- (2012) *The early Villa: Roman Contributions to the Development of a Greek Prototype*, in Becker – Terrenato (edd.) 2012, 8-31.
- Toynbee A.J. (1983) *L'eredità di Annibale. Le conseguenze della guerra annibalica nella vita romana II: Roma e il Mediterraneo dopo Annibale*, trad. it. Torino (London 1965).
- Trümper M. (2010) *Bathing Culture in Hellenistic domestic Architecture*, in S. Ladstätter – V. Scheibelreiter (edd.) *Städtische wohnen im östlichen Mittelmeerraum, 4 Jh. v. Chr. – 1 Jh. n. Chr.*, Akten des Internationalen Kolloquiums – Wien 2007, Wien, 529-572.
- Yegül F.K. (2009) *Bathing in the Roman World*, Cambridge.
- Zaccaria Ruggiu A. (1995) *Spazio privato e spazio pubblico nella città romana*, Roma.

MARIO DE NONNO

LATINO PER LA SCUOLA, LATINO PER LA SOCIETÀ*

Come ha osservato Ivano Dionigi¹, Seneca sembrerebbe avere tutte le carte in regola per imporsi come «classico per il terzo millennio». Nell’ottica dello studioso, tuttavia, le ragioni di tale successo non vanno individuate nel contenuto delle sue opere – opere che pure, come è noto, hanno esercitato una profonda influenza sulla cultura occidentale, riverberando attraverso i secoli il riflesso di una personalità poliedrica, in cui coesistono il tragediografo, lo scienziato e il moralista.

La permanenza di Seneca, la sua ostinata ‘modernità’ sono innanzitutto il portato della sua lingua. Una lingua straordinariamente espressiva perché innervata, in una tensione dinamicamente ‘drammatica’, da due istanze opposte e complementari: il linguaggio dell’interiorità e quello della predicazione, secondo la celebre definizione di Alfonso Traina².

Per capire e apprezzare Seneca – come del resto ogni altro grande della letteratura di Roma – è allora necessario, prima di tutto, comprendere la sua lingua, il suo latino, nella ferma consapevolezza che la lingua, in ogni sistema culturale, costituisce la principale via d’accesso al testo, sia esso letterario o documentario. Ma riconoscere la centralità della lingua significa anche, per diretta conseguenza, riconoscere la centralità della scuola.

Non c’è altro luogo, come la scuola, in grado di adempiere al compito di trasmettere in forma socialmente costruttiva il sapere, i metodi per introiettarlo e rinnovarlo, e gli elementi di

* Offro al caro Ivano, con qualche minima ricalibratura, il testo dell’intervento da me svolto il 10 aprile 2021 nell’Aula Magna della Scuola di Lettere della mia Università, in apertura della terza sessione della Prima giornata mondiale della lingua latina organizzata dalla Delegazione di Roma dell’A.I.C.C. in collaborazione con i cinque Atenei pubblici del Lazio e con il patrocinio del Ministero per i Beni e le Attività Culturali, della Consulta Universitaria di Studi Latini e della F.I.E.C. Lo faccio nella consapevolezza di distaccarmi dalle tematiche più specifiche di questo volume, ma col desiderio di ricollegarmi a un aspetto nel tempo sempre più rilevato del profilo pubblico di Dionigi, e nella consapevolezza del debito che gli studi classici in generale, e quelli di latino in particolare, hanno contratto, nel nostro Paese, con l’attività da lui svolta senza risparmio per esplorare e far intendere all’opinione pubblica e alla politica, in un mondo in vertiginosa trasformazione, il senso e il valore formativo della conoscenza e dell’esperienza della «parola del Passato»: *non ita certandi cupidus, sed propter amorem*, per usare una bella espressione di uno dei due grandi autori di Ivano.

¹ Dionigi 1999.

² Vd. Traina 1987.

continuità, e ancor meglio di storicità, della tradizione culturale. Ma il nostro tempo è segnato da una vera e propria ‘crisi della storia’ – se non addirittura da un ‘rifiuto della storia’, evidente da ultimo nell’emergere prepotente, a vari livelli, di pulsioni verso la ‘cancel culture’ o il ‘negazionismo’ ideologico – che finisce per marginalizzare l’insostituibile funzione della conoscenza documentata del passato come ricostruzione dei presupposti del presente e interpretazione verificabile, e perciò critica, del divenire della realtà.

Alla scuola dialogante spetta ancora, nel tempo della post-verità, della comunicazione manipolatoria, e sempre più spesso dell’odio sociale, il decisivo compito di far maturare la percezione della natura documentale delle conoscenze e l’esigenza di possedere strumenti di analisi delle informazioni, e di informazione sulla loro genesi. Strumento e obiettivo indispensabile di tale maturazione è la capacità di adoperare con consapevolezza diacronica e spessore critico la comunicazione, soprattutto linguistica: il possesso della struttura e della forma del linguaggio, della semantica e dell’etimologia (belle parole di impronta squisitamente classica) costituisce – secondo la lezione di don Milani – il fondamento della cittadinanza.

È in questa prospettiva che il latino è tuttora chiamato ad assolvere nella scuola italiana (e non solo nel liceo classico, come molti dei video che hanno risposto al bando dell’A.I.C.C. dimostrano)³ un ruolo sociale di prezioso moltiplicatore di coscienza e di senso. Nella stessa ottica, la conoscenza – per il tramite dell’esperienza diretta di un canone di testi fondanti del dinamico e storicamente determinato costruirsi della cultura e delle forme letterarie del moderno – della lingua e della produzione scritta latina, così indissolubilmente legata all’italiano e pure così ‘lontana’ antropologicamente da noi, è in grado di stimolare l’esperienza dell’altro da sé (in senso diacronico e culturale), come strumento di apertura di orizzonti, di fuoriuscita dal più gretto conformismo e dalle lusinghe dell’autoreferenzialità, e di consapevolezza di uno dei più straordinari processi di trasmissione culturale che la storia dell’Occidente, e in particolare del Mediterraneo, abbia conosciuto.

Tutto ciò è molto lontano dallo stucchevole dibattito che vorrebbe contrapporre, in una caricaturale rappresentazione della dinamica culturale, lo studio delle ‘lingue morte’ a quello delle lingue vive, a proposito del quale sempre attuale risulta la conclusione di un’immortale scena del nostro *Pinocchio*:

Non era ancora passato un quarto d’ora, che la carrozzina tornò, e la Fata, che stava aspettando sull’uscio di casa, prese in collo il povero burattino, e portatolo in una cameretta che aveva le pareti di madreperla, mandò subito a chiamare i medici più famosi del vicinato.

E i medici arrivarono subito, uno dopo l’altro: arrivò, cioè, un Corvo, una Civetta e un Grillo-parlante.

– Vorrei sapere da lor signori, – disse la Fata, rivolgendosi ai tre medici riuniti intorno al letto di Pinocchio – vorrei sapere da lor signori se questo disgraziato burattino sia vivo o morto! ... –

A quest’invito il Corvo, facendosi avanti per il primo, tastò il polso a Pinocchio: poi gli tastò il naso, poi il dito mignolo dei piedi: e quand’ebbe tastato ben bene, pronunziò solennemente queste parole:

– A mio credere il burattino è bell’e morto: ma se per disgrazia non fosse morto, allora sarebbe indizio sicuro che è sempre vivo!

– Mi dispiace – disse la Civetta – di dover contraddire il Corvo, mio illustre amico e

³ Mi riferisco, qui e più oltre, ai 97 video con cui studenti di istituti superiori di diverso ordine caratterizzati dalla presenza curricolare del latino hanno risposto con entusiasmo e originalità, affiancati dai loro docenti, al concorso *LatineVideo*, collegato alla manifestazione in cui il presente discorso si inquadra: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLRh1a7Nzqe_tHF_FqJ06DRipospGQfXZZ>.

collega: per me, invece, il burattino è sempre vivo; ma se per disgrazia non fosse vivo, allora sarebbe segno che è morto davvero!

– E lei non dice nulla? – domandò la Fata al Grillo-parlante.

– Io dico che il medico prudente quando non sa quello che dice, la miglior cosa che possa fare, è quella di star zitto [...]⁴.

La verità è che non credo che qualcuno, che non sia ideologicamente accecato, possa argomentare un dissenso di fronte all'affermazione che la conoscenza del latino, nel nostro Occidente almeno, è – e resterà - indispensabile come strumento di conoscenza e di ricerca storica a tutti i livelli, pena l'impossibilità di accedere alla documentazione di più di due millenni (ben al di là dell'evò antico) e la perdita della capacità di controllo critico del passato che ci appartiene: si tratta di una competenza per vari aspetti diversa (e complementare) sia rispetto a quella dal greco (cui il latino è tradizionalmente unito in un sodalizio, tipico del nostro liceo classico, che ha naturalmente profonde ragioni d'essere storiche e culturali) che a quella dalle lingue moderne, in primo luogo l'italiano come lingua madre neolatina e l'inglese come lingua veicolare globale. Perché – piaccia o non piaccia – 'il passato non passa' (nonostante le apparenze) e questa fondamentale consapevolezza andrebbe anzitutto riacquistata come fondamento di quel luogo istituzionalmente chiamato alla trasmissione del sapere che è la scuola.

Ma la conoscenza del latino può (o deve?) restare appannaggio solo di specialisti? – o bisogna difenderne e promuoverne una diffusione più vasta, nel senso di una 'democratizzazione' del sapere storicizzato, cioè di un allargamento il più possibile ampio e motivato del possesso degli strumenti idonei – né più né meno – a farci leggere il passato che inevitabilmente costruisce e in buona parte costituisce lo scenario in cui si muove la nostra contemporaneità? – ad esempio a far sì che lo straordinario apparato di 'scritture esposte' della quattrocentesca Basilica di S. Agostino, in uno dei più suggestivi cantoni di Roma, non resti muto di senso per chi vi si reca ad ammirare la *Madonna dei Pellegrini* di Caravaggio?⁵

Non possiamo trascurare di ricordare, per metterci in condizione di rispondere a questo interrogativo, che l'Italia è il Paese europeo dove lo studio del latino è ancora di gran lunga più presente, a livello di offerta curricolare, nella formazione secondaria: stando ai dati del sito *Tuttitalia*⁶ i soli licei classici in Italia (tra istituti statali e no, e senza tener conto che in molti di essi al curricolo classico tradizionale si affiancano percorsi formativi anche fortemente differenziati, quanto alla presenza delle lingue antiche) sono ancora intorno a 730, laddove ben mille in più sono i licei scientifici, dove il latino quotidianamente affronta la sua più difficile sfida motivazionale, peraltro politicamente decisiva per il suo ruolo nel contesto generale della formazione dei nostri giovani; sono inoltre circa 830 i licei delle scienze umane e più di 860 i licei linguistici, dove pure l'insegnamento del latino (spesso fortemente sfrondata delle competenze linguistiche) continua ad avere un ruolo, da integrare e valorizzare appieno. Ma proprio questa presenza va ripensata, nei suoi obiettivi e nelle sue pratiche, pena

⁴ Cap. 16: cito dall'esemplare edizione a cura di Castellani Pollidori 1983, 52.

⁵ La tentazione di privilegiare la 'presa diretta' della percezione visuale rispetto all'impegnativa sfida di transcodifica che comporta la mediazione della parola è antica almeno quanto l'acuto bozzetto del *feed-back* del pubblico romano di età augustea di fronte agli spettacoli teatrali delineato da Orazio nei vv. 187 ss. dell'*Ars poetica*: *migravit ab aure voluptas / omnis ad incertos oculos et gaudia vana*, con quel che segue. – Oggi il pericolo è che, per motivi ideologici e con malinteso spirito censorio, nello studio del mondo antico si privilegino tempi e testimonianze che non 'parlano' con una propria voce articolata (la preistoria, i 'reperti' materiali), proprio per l'incapacità (mascherata di proterva ideologia) ad operare le necessarie mediazioni nell'approccio all'imponente documentazione scritta (letteraria e no) pervenuti in greco e in latino.

⁶ Consultato nel maggio 2021.

il crollo verticale di fronte alle istanze – che, sia ben chiaro, sono sempre esistite, in Italia e altrove, e ben prima della *querelle des anciens et des modernes* e del Romanticismo, e quindi della rivoluzione industriale – di ‘modernizzazione’ e soprattutto di una scomposta ‘professionalizzazione’ della formazione scolastica anche liceale, che va di pari passo con il *trend* di mortificazione delle conoscenze disciplinari (dalla ‘interdisciplinarietà’ siamo già passati alla ‘transdisciplinarietà’) a favore delle competenze e dei *soft skills*.

In realtà il primo equivoco – ammettiamolo con franchezza – sta proprio nell’affascinante e pericoloso termine di ‘classico’, cui consegue la configurazione di un rapporto sempre sottilmente ambiguo fra lingua e cultura. ‘Presenza del classico’, oggi soprattutto, non è detto affatto che voglia dire ‘presenza del latino (o del greco)’. Viviamo in un mondo nel quale tutti siamo profondamente avvezzi (quando ancora lo siamo ...) alla fruizione di letteratura in traduzione. Leggiamo e gustiamo in traduzione Thomas Mann o Thomas Bernhard, Hugo o Saint-Exupéry, Dickens o Arthur Miller (per non parlare dei grandi Russi, di cui a mala pena sappiamo decifrare l’alfabeto). È stato detto, non a torto, che la traduzione è la vera lingua comune dell’Europa moderna e contemporanea (e la stessa letteratura latina, com’è fin troppo noto, nasce da decisive iniziative di trasposizione interlinguistica e interculturale, dall’epica al dramma). L’argomento dell’opportunità di riconoscere e apprezzare le presenze antiche nella cultura moderna, di aver coscienza delle nostre ‘radici’ (senza entrare del merito della polemica, non priva di ragioni, sulla connotazione poco dinamica – per non dire escludente – di questa metafora), sembrerebbe non comportare, come presupposto necessario, l’ampia estensione dello studio dei testi antichi in lingua a livello di formazione nazionale.

Immagino ancora che nessuno vorrà negare, se non altro sul piano generale, l’alto valore formativo del confronto con quel vero e proprio paradigma del ‘classico’ (secondo la vecchia definizione di Thomas S. Eliot) che è l’*Eneide*⁷. Ma che cosa se ne legge, correntemente e in latino, al liceo o anche all’Università? Per riconoscere nella trasformazione in asino del burattino Pinocchio, e poi nel suo tornar burattino, e quindi bambino, il modello delle *Metamorfosi* di Apuleio, certo bisogna averlo letto, l’*Asino d’oro* – ma non necessariamente in latino. Certo in latino bisogna leggerlo, per guadagnare l’esperienza diretta di un inimitabile impasto linguistico, indispensabile per comprendere appieno, come italiani, tanto il *Decameron* di Giovanni Boccaccio, che a Montecassino di Apuleio scopri l’ultimo manoscritto conservato, quanto il *Pasticciaccio* dell’ingegnere Carlo Emilio Gadda.

Del resto, a cosa si sono ridotti, nella pratica didattica della scuola e nella coscienza dei nostri studenti, i grandi monumenti dell’antichità latina nella lingua originale? L’uso pervasivo dello spezzettamento antologico, per di più rimescolato in ‘percorsi didattici, ‘itinerari tematici’ e così via (so bene che la deriva, sia chiaro, è partita in altre discipline), non dà neanche più l’idea che si possano leggere come ‘un libro’ le *Bucoliche* di Virgilio, con la loro sapiente architettura d’autore, o la *Germania* di Tacito, con la sua costruzione ideologicamente inquietante, per non parlare del *plot* di una commedia intera di Plauto o dell’*argumentum* di un’orazione intera di Cicerone. In queste condizioni, come ci si può avvicinare storicamente all’esperienza (culturale e letteraria) del mondo antico e delle modalità della fruizione *in statu nascendi* (‘in context’, se così sembra più attuale ...) dei suoi monumenti?

D’altra parte, una generica e acritica ‘curiosità per l’antico’ (e/o per il classico), senza

⁷ Almeno a giudicare, qui da noi, dall’ampio panorama di recenti rivisitazioni – in questi tempi di drammatiche emigrazioni e fughe dalla guerra e dalla fame – del mito di Enea come mediatore tra il passato di Anchise e il futuro di Ascanio, dalla *Lezione di Enea* di Andrea Marcolongo (Roma-Bari 2020) alla *Fuga di Enea* di Antonio Scurati (Milano 2021), risalendo almeno fino al *Mio Enea* di Giorgio Caproni (letture riproposte da Giannotti 2020).

lingua e mediata unicamente dall'effimero sensazionalismo dei *mass-media*, pronti ad entusiasarsi per ogni 'crosta' pompeiana, o dalla più o meno 'virtualizzata', ma sempre muta, contemplazione dei reperti materiali, resta profondamente ambigua e sostanzialmente poco formativa: non c'è da compiacersi troppo, quanto meno sul piano dell'acquisizione di senso e consapevolezza, del 'latino di Harry Potter' («expecto patronum!»), o del fenomeno – pur di alto interesse sul piano socioculturale – dell'antichità romana dei film *peplum* (i famosi legionari con l'orologio) o *fantasy*, magari recitati in uno pseudo-protolatino ricostruito a tavolino.

In questo quadro, a me pare che la valorizzazione della presenza del latino nel *curriculum* formativo dei nostri studenti di secondaria debba inevitabilmente fondarsi sulla ribadita consapevolezza della sua presenza nel cuore stesso della nostra lingua, con tutto quanto ciò comporta in termini di necessità, e di opportunità, di un'impostazione storico / contrastiva dell'acquisizione delle competenze linguistiche più riflesse. E in questo senso la mappa dei percorsi che si aprono è sconfinata. Si va dalla 'decrittazione' del lessico quotidiano (etimologia, morfologia e semantica) alla riflessione sullo spessore storico del lessico specialistico (un esempio potrebbe essere la diffusa accezione dell'espressione 'reo di un crimine' nel senso di 'colpevole di un delitto', dove entrambi i termini presentano nell'uso quotidiano istruttivi slittamenti semantici); si va ancora dall'approfondimento della consapevolezza della costruzione sintattica della frase (letteraria e parlata – la presentazione dei diversi livelli stilistici del latino apre qui un intero mondo alla curiosità di docenti e studenti, di contro ai danni irreparabili di un tradizionale 'classicismo' appiattente) al riconoscimento della fonte latina delle più diffuse espressioni proverbiali o idiomatiche, o delle metafore maggiormente in uso (e di qui è facile e stimolante partire per l'osservazione, di grande valenza educativa in un contesto sempre più multiculturale, delle continuità e discontinuità, di mentalità e di cultura, tra presente e passato).

Della fertilità di questo approccio linguistico diacronico e coinvolgente – e della disponibilità di docenti e studenti ad apprezzarlo con fantasia e creatività – sono brillante testimonianza i tanti video realizzati da scuole di ogni ordine nell'ambito della già accennata iniziativa *LatineVideo*, presentati nel corso della prima giornata della manifestazione *Latino lingua viva*⁸. In questa stessa direzione va la pratica sempre più diffusa e apprezzata della 'certificazione del latino', definita secondo standard – derivati dalla consolidata esperienza delle lingue moderne – misurabili e metodologicamente aggiornati, e promossa già da qualche anno dalla Consulta Universitaria di Studi Latini di concerto con l'allora Ministero dell'Istruzione e dell'Università, attraverso la firma di un Protocollo Nazionale (cui si auspica che il novello Ministero dell'Istruzione – frutto di una separazione chirurgica tra Scuola e Università foriera di conseguenze quanto mai rischiose – voglia dare seguito) e specifici protocolli applicativi con gli Uffici Scolastici Regionali⁹.

Compito urgente della scuola, e proprio della scuola di latino, è quello di contribuire alla diffusione di una consapevolezza linguistica matura, promuovendo un uso non irreflesso della comunicazione, mai come oggi strumento indispensabile della cittadinanza nazionale e sovranazionale. Dalla curiosità per il latino come cuore vitale dell'italiano si passerà poi

⁸ Vd. qui sopra n. 3.

⁹ Della validità metodologica di questo strumento (per documentazione vd.: <<http://www.cusl.eu/wordpress/?cat=51>>) è testimone il successo a livello europeo del progetto *EULALIA*, sviluppato da sei Atenei coordinati dall'*Alma mater* di Bologna, il cui obiettivo è appunto «sviluppare un sistema unico e condiviso per la certificazione internazionale delle competenze linguistiche relative al latino» (cito dal sito <<https://site.unibo.it/eulalia/it/il-progetto>>, dove si trova ampia illustrazione delle attività della *partnership*).

all'accostamento motivato ai più stimolanti testi dello 'spazio letterario di Roma antica', per coloro il cui corso di studi prevede il privilegio di tale presenza. In questo senso, la conoscenza non sommaria del latino dev'essere a mio giudizio confermata e rafforzata – in aperta controtendenza rispetto all'andazzo odierno – come un *outil du métier* specifico dell'insegnante di lettere (e indispensabile elemento della sua formazione), anche se non insegna il latino. E dunque verso questo obiettivo dovrebbe ormai sempre più orientare una parte significativa dei suoi sforzi l'Università, come luogo istituzionalmente deputato alla formazione, disciplinare e metodologica, dei docenti.

Questa impostazione ci fa forse fare un passo avanti per quel che riguarda il problema dell'estensione dello studio del latino, cui è dedicato un celebre contributo di un grande latinista, Alfonso Traina, indimenticato maestro di Ivano Dionigi, che si concludeva (era il 1983) con una diagnosi perentoria e coraggiosa: «il latino si salva non facendolo studiare male a molti, ma bene a pochi». Ma fra questi pochi ci devono essere – e non è poco, mi si scusi il bisticcio di parole – sia i motivati studenti dei nostri licei (che decideranno poi di diventare ottimi e formati ingegneri, economisti, magistrati, scienziati e comunicatori, e – pochi, mi raccomando! – anche filologi) sia gli insegnanti di lettere delle nostre scuole, possibilmente di tutte le nostre scuole (con il necessario corollario che a fronte di una formazione rigorosa e professionale essi si vedano ripescati dallo scivolo verso l'insignificanza determinata dal misconoscimento politico e sociale della loro funzione).

Concludo ritornando alla diagnosi sul burattino-latino, e ritornando al mio mondo, quello dell'Università. Nonostante le miopi riduzioni curricolari e la perdita di prestigio accademico, lo stato di salute della 'latinistica' italiana (il termine è brutto, ma lo uso per comodità), dal punto di vista della ricerca più avanzata è molto buono, anche in rapporto all'apprezzamento internazionale (in questo senso, anzi, si deve essere consapevoli che la comunità scientifica dei classicisti è ancora nel suo complesso una di quelle fra le quali, a livello internazionale, più si legge e si comprende l'italiano). Nell'Università italiana i docenti di 'Lingua e letteratura latina' (professori e ricercatori, anche a tempo determinato) sono oggi (dopo i pesantissimi interventi sulle risorse e sull'organico degli Atenei perpetratisi per l'intero drammatico decennio 2007-2017) 148: forse non ancora troppo pochi (i grecisti sono 107, i filologi classici 62, e i docenti di letteratura cristiana antica 28), se si pensa, per fare qualche confronto, che i francesisti (letteratura + lingua) sono 241, gli ispanisti 240, i germanisti 211, gli storici contemporanei 353, quelli moderni 219, quelli medievali 145, e così via¹⁰.

Ma gli studiosi e i docenti di latino, lo dico con convinzione, devono imparare sempre più – se vogliono fronteggiare i compiti nuovi che la società e la formazione nazionale richiedono loro (o dovrebbero richiedere ... questo è il punto) – ad allontanarsi di tempo in tempo dal loro pur necessario specialismo, a uscire tutte le volte che ciò sia necessario (ma senza abbandonarlo, beninteso!) dall'angolo della ricerca minuta e gratificante, e a investire in pieno del ruolo di educatori e formatori a tutto campo, comprendendo per tempo che, senza un impegno di testimonianza e presa di posizione, sempre meno futuro e meno spazio avrà l'eccezione italiana rispetto al quadro internazionale, dove il latino per lo più si comincia a studiarlo, quando lo si studia, all'Università.

Ed infine, un ultimo paradosso. Il futuro del latino, ancora una volta, è il futuro della scuola, fulcro di una identità nazionale tutta da declinare e da ricostruire nel segno dell'integrazione, una scuola, come la Chiesa del Concilio, *semper reformanda*, purché si mantenga viva la

¹⁰ Dati derivati dalla consultazione nel maggio 2021 del sito (per altro istituzionalmente *in fieri*) <<https://cercauniversita.cineca.it/php5/docenti/cerca.php>>.

consapevolezza che la battaglia decisiva è quella sui contenuti, sugli obiettivi e sulle frontiere della conoscenza in quanto tale. Nell'Università e nella Scuola le risorse per affrontare con coraggio questa sfida ci sono ancora, e questa nostra Giornata mondiale della lingua latina ne è la plastica dimostrazione. Intende il Paese, intendono i suoi rappresentanti – sottraendosi *in extremis* all'esiziale scorciatoia di concepire la scuola come pura catena di montaggio orientata alla 'professionalizzazione' e alle 'esigenze del tessuto economico' – vedere questa come una questione strategica per la tenuta stessa della nostra società?

BIBLIOGRAFIA

- Bettini M. (2017) *A che servono i greci e i romani? L'Italia e la cultura umanistica*, Torino.
- Castellani Pollidori O. (1983) Carlo Collodi, *Le avventure di Pinocchio*, Edizione critica a cura di O. C. P., Pescia.
- Dionigi I. (1999) *Seneca linguista*, in Id. (ed.) *Seneca nella coscienza dell'Europa*, Milano, 431-442.
- (2016) *Il presente non basta. La lezione del latino*, Milano.
- Gamberale L. (2005) *Non solo classici, non solo letteratura*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 79, 127-151.
- Giannotti F. (2020) Giorgio Caproni, *Il mio Enea*, a cura di F. G.; prefazione di A. Fo; postfazione di M. Bettini, Milano.
- Napolitano M. (2017) *Il liceo classico: qualche idea per il futuro*, Roma.
- Pasquali G. (1978) *Scritti sull'Università e sulla Scuola*, con due Appendici di P. Calamandrei. Introduzione di M. Raicich, Firenze.
- Picone G. (ed.) (1999) *L'antichità dopo la modernità*, Palermo.
- Scotto di Luzio A. (1999) *Il liceo classico*, Bologna.
- Stroh W. (2007) *Latein ist tot, es lebe Latein! Kleine Geschichte einer grossen Sprache*, Berlin.
- Traina A. (1987^a) *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna.
- (1992^a) *Latino perché? Latino per chi?*, in A. T. – G. Bernardi Perini, *Propedeutica al latino universitario*, Bologna, 429-437 (ed. or. «Nuova Paideia» 2/5, 1983, 44-48).
- Waquet F. (1998) *Le latin ou l'empire d'un signe. XVI^e-XX^e siècle*, Paris (trad. it. Milano 2004).

ARTURO DE VIVO

LA GRANDINE NELLE *NATURALES QUAESTIONES* (4B.3.1-4) DI SENECA: DAGLI STORICI A LUCREZIO

All'inizio della parte conservata del libro 4b delle *Naturales quaestiones*, dedicato alle nubi e alle precipitazioni atmosferiche, Seneca discute della formazione della grandine. Il testo del capitolo 4b.3¹, anche se in principio forse lacunoso², immette il lettore nel vivo di una discussione in cui il filosofo espone le sue opinioni su un argomento, nel confronto con quanti lo hanno già trattato. È, innanzitutto, una questione di metodo scientifico, perché Seneca ritiene troppo azzardato confermare un'ipotesi, evidentemente da altri proposta, che egli non è in grado di sperimentare direttamente. Pertanto, la spiegazione analogica che la grandine si formi alla stessa maniera del ghiaccio, quando una nube interamente si congela, può limitarsi soltanto a riferirla (*nat.* 4b.3.1 [...] *grandinem hoc modo fieri si tibi affirmavero quo apud nos glacies fit, gelata nube tota, nimis audacem rem fecero*). E così, nelle forme apparenti dell'ironia³, il filosofo dichiara di annoverarsi tra i testimoni di 'seconda scelta', di scarsa qualità, quelli che hanno notizia di un fatto ma che non possono dire di averlo visto con i propri occhi, condizione ineludibile perché la testimonianza abbia valore e sia presa in considerazione dai giudici⁴ (*nat.* 4b.3.1 *Itaque ex his me testibus numero secundae notae, qui vidisse quidem se negant*).

Seneca sposta abilmente la dimostrazione scientifica sul piano della pratica giudiziaria, che ha significative analogie con il processo di investigazione storica, proprio per l'importanza che in entrambi i domini assumono i mezzi di prova, primi fra tutti i testimoni⁵. In tal modo, senza soluzione di continuità, egli può invocare nella trattazione del suo tema anche la

¹ La numerazione, che comincia con il capitolo terzo, è quella vulgata che fa seguire la parte superstite del libro 4b ai capitoli della parte iniziale del libro 4a (1-2), che ha per argomento il fiume Nilo.

² Seguo l'edizione di Parroni 2002.

³ Parroni 2002, XXXI osserva che l'ironia è una modalità essenziale del linguaggio di Seneca scienziato e di ironia è ricco soprattutto il libro 4b (cf. anche Parroni 2005, 163-164, a proposito di *nat.* 4b.3.1-2; Berno 2003, 167; Williams 2008, 212-213; Id. 2012, 149-153). Di ironia aveva a più riprese ragionato già Gross 1989, 191-199, a proposito di *nat.* 4b.3.

⁴ Oltramare 1929, 195, Vottero 1989, 507 e Parroni 2002, 558, tra gli altri, segnalano *Cic. Font.* 29, dove l'oratore afferma che a un testimone che presta giuramento si richiede di riferire ciò di cui è a conoscenza e che ha personalmente visto (*cum ea dicimus iurati quae comperta habemus, quae ipsi vidimus*).

⁵ Per questa problematica rinvio a Butti de Lima 1996.

possibilità di fare ricorso alla retorica narrativa degli storici, quando dichiarano di non essere in grado di produrre informazioni dirette sui fatti: *aut quod historici faciunt et ipse faciam: illi cum multa mentiti sunt ad suum arbitrium, unam aliquam rem nolunt spondere, sed adiciunt: "Penes auctores fides erit" (nat. 4b.3.1).*

La transizione dall'oratoria giudiziaria alla storiografia determina un forte scarto di registro retorico. Seneca, infatti, nel ricordare la modalità narrativa degli storici, che attribuiscono alle proprie fonti la responsabilità della tradizione di un fatto, attacca duramente il genere storiografico, come avviene già nella prefazione del III libro delle *Naturales quaestiones*⁶, dove si rammarica di aver sprecato il suo tempo in vane occupazioni, prima di abbracciare in vecchiaia lo studio della natura, consacrando così interamente l'animo alla contemplazione di se stesso⁷. E tra i *vana studia* il filosofo colloca anche la ricerca degli storici (con un'evidente allusione a Livio), che dissipano il loro tempo per tentare di tramandare le vicende di sovrani stranieri o le sofferenze patite e i mali inflitti alternativamente dai popoli, mentre meglio sarebbe porre fine ai propri vizi e celebrare le opere degli dei⁸.

Seneca, che si è congedato dalla vita pubblica, vuole testimoniare con la composizione di un trattato scientifico l'abbandono definitivo dell'impegno politico e nello stesso tempo di una letteratura che con la politica interagisse, di qui la scelta di negare valore alla storiografia, il genere letterario prodotto dalla classe dirigente che ad esso si dedica in continuità con l'attività politica, secondo il modello dello storico-senatore. E, d'altra parte, proprio la conclusione dell'attività politica e la raggiunta *senectus* costituiscono le premesse attese perché un intellettuale come Seneca potesse dedicarsi all'impegno storiografico, come dimostrano il dibattito sul genere e gli esempi della tradizione romana (da Catone a Cicerone, da Sallustio allo stesso Seneca padre). Il filosofo nella prefazione al terzo libro delle *Naturales quaestiones* intende, invece, rompere con la *communis opinio* e affermare la superiorità morale della scienza della natura rispetto alla ricerca storica⁹.

Non c'è dubbio che anche la nuova presa di posizione espressa in *nat. 4b.3.1* presupponga queste affermazioni programmatiche, ma il punto di vista è fondamentalmente diverso: il discorso di Seneca, non più di tipo moralistico, entra nel merito del mestiere degli storici,

⁶ La circostanza è ancora più significativa perché questa prefazione è verosimilmente il proemio programmatico delle *Naturales quaestiones* secondo le intenzioni di Seneca. Sul dibattito problema dell'ordinamento dei libri dell'opera, nell'archetipo della tradizione manoscritta e nel disegno originario dell'autore, cf. la puntuale sintesi di Parroni 2002, XLVII-L, che concorda con Codoñer Merino 1979, XVI e con Hine 1996a, XXIV. Per la tradizione manoscritta e il testo delle *Naturales quaestiones* meritano di essere ricordati almeno Hine 1980a e 1996b.

⁷ Sen. *nat. 3 praef. 1-2 Non praeterit me, Lucili virorum optime, quam magnarum rerum fundamenta ponam senex, qui mundum circumire constitui et causas secretaeque eius eruere atque aliis noscenda prodere. Quando tam multa consequar, tam sparsa colligam, tam occulta perspiciam? Premit a tergo senectus et obicit annos inter vana studia consumptos. Tanto magis urgeamus et damna aetatis male exemptae labor sarciat; nox ad diem accedat, occupationes recidantur, patrimonii longe a domino iacentis cura solvatur, sibi totus animus vacet et ad contemplationem sui saltim in ipso fine respiciat.*

⁸ Sen. *nat. 3 praef. 5-6 Consumpsere se quidam dum acta regum externorum componunt, quaeque passi invicem ausique sunt populi. Quanto satius sua mala extinguere quam aliena posteris tradere! Quanto potius deorum opera celebrare quam Philippi aut Alexandri latrocinia ceterorumque qui exitio gentium clari non minores fuere pestes mortalium quam inundatio qua planum omne perfusum est, quam conflagratio qua magna pars animantium exarsit! Quemadmodum Hannibal Alpes superiecerit scribunt, quemadmodum confirmatum Hispaniae cladibus bellum Italiae inopinatus intulerit, fractisque rebus, etiam post Carthaginem pertinax, reges pererraverit contra Romanos duces promittens, exercitum petens, quemadmodum non desierit omnibus angulis bellum senex quaerere: adeo sine patria pati poterat, sine hoste non poterat!*

⁹ Sul ruolo della storiografia nelle *Naturales quaestiones* ampia è la discussione critica; fa un punto al riguardo, anche sul piano bibliografico, Master 2015, 333-335. Mi limito ancora a ricordare, per l'attenzione soprattutto alla prefazione di *nat. 3*, Berno 2003, 85-89 (cf., in particolare, 86 n. 81); Gauly 2004, 214-218; Hine 2006, 48-50; Williams 2012, 30-38. Segnalo infine sull'argomento le acute osservazioni di Canfora 1989.

per negare la pretesa di verità che invocano nella ricerca e nella narrazione dei fatti. Essi al contrario inventano molte cose del tutto arbitrariamente (*multa mentiti sunt ad suum arbitrium*)¹⁰ e, solo per ostentare la veridicità del racconto e la correttezza del metodo, in qualche caso dichiarano di non poter dare garanzie dirette di quanto riferiscono, ma di dipendere dalle fonti, responsabili anche nei confronti del lettore. E qui riporta una formula propria del linguaggio storiografico (*Penes auctores fides erit*), che rinvia alla digressione etnografica relativa all’Africa di Sallustio, il quale a proposito degli abitanti di quei luoghi dichiara di riferire notizie atinte da fonti locali e da tradizioni orali, garanti della credibilità del racconto (*Iug.* 17.7):

Sed qui mortales initio Africam habuerint quique postea adcesserint aut quo modo inter se permixti sint, quamquam ab ea fama quae plerosque obtinet divorsum est, tamen uti ex libris Punicis qui regis Hiempsalis dicebantur interpretatum nobis est, utique rem sese habere cultores eius terrae putant, quam paucissimis dicam. Ceterum fides eius rei penes auctores erit.

Seneca sottrae all’espressione sallustiana gli elementi immediatamente legati alla digressione (*ceterum, eius rei*), ma modifica anche l’ordine delle parole: *Penes auctores fides erit in nat.* 4b.3.1, *fides penes auctores erit in Iug.* 17.7. Sembra difficile pensare per questo mutamento a ragioni di stile o a un errore di memoria. Il filosofo aveva già usato l’espressione del *Bellum Iugurthinum* nella satira contro Claudio in *apocol.* 5.1 (*In caelo quae acta sint, audite: fides penes auctorem erit*), dove, al di là della variazione di *auctores in auctorem* richiesta dalla narrazione del nuovo testo, opera la stessa selezione dei termini ‘superflui’, ma mantiene immutata la sequenza sallustiana delle parole¹¹. Al contesto della satira è estranea la polemica contro la storiografia, anzi Seneca si atteggia a storico che intende riferire quanto da un testimone gli risulta essere avvenuto in cielo all’arrivo di Claudio, nel giorno della sua morte. L’allusione al *Bellum Iugurthinum* è perciò funzionale ad autenticare il ruolo che Seneca nel proemio dell’*Apocolocyntosis* assume¹². Ci sono altre occasioni in cui ricorda Sallustio, esplicitamente o allusivamente, e lo fa perché ne apprezza i concetti, le scelte linguistiche, l’efficacia espressiva¹³. E proprio nelle *Naturales quaestiones* (in particolare *nat.* 3 *praef.* 1-10 e 6.4.2) il filosofo, che in quelle sedi proemiali annuncia di abbandonare la vita politica per dedicarsi a un nuovo progetto di vita e di conoscenza che è per alcuni aspetti ripresa di un percorso interrotto in gioventù, costruisce la propria autobiografia intellettuale secondo i

¹⁰ Lo stesso attacco contro gli storici e le loro menzogne si legge in *nat.* 7.16.1-2 (a proposito della testimonianza di Eforo su una cometa): *Contra argumenta dictum est; contra testes dicendum est. Nec magna molitione detrahenda est auctoritas Ephoro: historicus est. Quidam incredibilium relatu commendationem parant et lectorem aliud acturum, si per cotidiana duceretur, miraculo excitant; quidam creduli, quidam neglegentes sunt; quibusdam mendacium obrepat, quibusdam placet; illi non evitant, hi appetunt. Haec in commune de tota natione, quae approbari opus suum et fieri populare non putat posse nisi illud mendacio aspersit. Ephorus vero non est religiosissimae fidei: saepe decipitur, saepius decipit.* Su questo contesto cf. Hine 2006, 54-55; Williams 2012, 282-287; Master 2015, 346-349. Per la valutazione di Eforo anche negli autori che ne ricordano la testimonianza cf. Pownall 2004, 113-142.

¹¹ Anche in Plin. *nat.* 17.93 ricorre l’espressione sallustiana, peraltro in un contesto in cui si parla di Africa a proposito degli alberi di olivo (*in Africa vero – fides penes auctores erit – miliarias vocari multas narrant a pondere olei, quod ferant annuo proventu*). Vottero 1989, 507 ne segnala la ripresa non letterale in Val. Max. 1.8.7 e in Plin. *nat.* 28.2.

¹² Cf. *apocol.* 1.1 *Quid actum sit in caelo ante diem III idus Octobris anno novo, initio saeculi felicissimi, volo memoriae tradere.*

¹³ Questi luoghi di Sallustio, ad esempio, sono ricordati dal filosofo: *Catil.* 1.1 in *epist.* 60.4; *Iug.* 10.6 in *epist.* 94.46; *hist.* 1.44 M. in *ira* 3.18.1; *hist.* 2.72 M. in *benef.* 4.1.1, in *prov.* 5.9, in *tranq.* 14.10; *hist.* 4.28 M. in *nat.* 7.8.2. Un discorso a parte merita *epist.* 114.17-19, dove Seneca discute di alcuni difetti (rari) dello stile di Sallustio che lo storico Arrunzio imita ostinatamente.

moduli ideologici e narrativi di Sallustio nel proemio del *Bellum Catilinae* (4.2)¹⁴.

Nel caso invece di *nat.* 4b.3.1 Seneca sembrerebbe esprimere un giudizio su Sallustio tutt'altro che positivo¹⁵, ma resta il fatto che la ripresa di *Jug.* 17.7, pur riconoscibile nell'allusione, ne è anche una variazione intenzionale, che impedisce di considerarla una citazione. È possibile, perciò, avanzare l'ipotesi che il filosofo per screditare il mestiere dello storico abbia costruito una frase sentenziosa (*Penes auctores fides erit*) utilizzando il linguaggio a lui più consono, senza che questa operazione implichi la condanna diretta dell'autore al quale ha attinto. La *sententia* non appartiene più al testo da cui è tratta, diventa formula esemplare di un comportamento generale, e conferma peraltro la scelta da parte di Seneca di un testo linguisticamente condiviso, in grado di corrispondere al registro retorico del suo stile.

Il filosofo, proseguendo nell'argomentazione, si mostra consapevole che la posizione da lui assunta ridimensiona agli occhi del suo interlocutore / lettore la credibilità della spiegazione delle cause che determinano la formazione della grandine, e perciò, introduce la fonte autorevole, Posidonio, in grado di promettere garanzia per ciò che è passato e per quanto seguirà (*nat.* 4b.3.2 *Ergo si mihi parum credis, Posidonius tibi auctoritatem promittet tam in illo quod praeterit quam in hoc quod secuturum est*)¹⁶. L'annuncio è costruito retoricamente con grande abilità¹⁷, tutto giocato sulla solennità della presentazione di Posidonio quale autorità per la materia in discussione, e le distanze che di fatto Seneca prende: egli, infatti, si limita ad attribuire a Posidonio, filosofo stoico noto per l'indagine di fenomeni naturali, la pretesa di autorevolezza e di verità, usando peraltro un verbo ambiguo come *promittet*, che impegna la responsabilità personale del soggetto, ma produce un effetto di straniamento rispetto al linguaggio della scienza. L'enunciato che sintetizza la teoria posidoniana rende esplicito il giudizio di Seneca nella *pointe* finale (*nat.* 4b.3.2): *grandinem enim fieri ex nube aquosa iam et in umorem versa sic affirmabit tamquam interfuerit*. Se l'autore si è collocato tra i testimoni che non hanno esperienza diretta del fenomeno, Posidonio non esiterà ad affermare che la grandine si forma da una nube carica di pioggia e trasformata in acqua, come se fosse stato lì presente. L'uso del tempo futuro *affirmabit* come il precedente *promittet* contribuisce alla presa di distanza 'ironicamente' polemica, quasi che, nel rinviare Lucilio a Posidonio, Seneca voglia metterlo in guardia dalle certezze che troverà affermate. Ancora una volta la questione è di metodo, che nella ricerca scientifica come in quella storica può essere solo sperimentale; ciò che conta è la qualità delle prove e delle testimonianze e da questo punto di vista – in un contesto così negativo sugli storici – la spiegazione della grandine proposta da Posidonio scienziato¹⁸ sembra ricordare la disinvolta arbitrarietà dello storico, mestiere da lui praticato¹⁹.

¹⁴ Cf. De Vivo 2012, 93-97; Master 2015, 335-343.

¹⁵ Così, ad esempio, Lurquin 1947, 39.

¹⁶ L'interpretazione di *quod praeterit*, in relazione a *quod secuturum est*, proposta – se pure con qualche dubbio – da Parroni 2002, 558 («Forse *quod praeterit* potrebbe valere “ciò che è passato, trascorso” con riferimento anche alla parte perduta») è quella più appropriata; cf. già Parroni 1992, 357 e poi Williams 2008, 214-215; Id. 2012, 152-153.

¹⁷ Williams 2008, 215 (e di nuovo Id. 2012, 153) per la tecnica di Seneca nella costruzione retorica di *nat.* 4b.3.2 parla di «dead rhetoric», secondo l'efficace definizione usata nel suo bel saggio da Kitcher 1995, in particolare 56.

¹⁸ La testimonianza di *nat.* 4b.3.1-2 costituisce il fr. 136 Edelstein – Kidd di Posidonio, ma non sono da trascurare i dubbi di Vottero 1989, 508 n. 9, sull'attribuzione al filosofo greco anche del § 1. Il discorso è complicato dall'assenza dell'intera discussione, ma è anche vero che la spiegazione attribuita a Posidonio non sembra riassumere quanto detto, ma piuttosto essere un'anticipazione per il lettore che a lui si rivolgerà.

¹⁹ Questo aspetto è opportunamente evidenziato in Williams 2008, 215 e poi Id. 2012, 153. Quanto al giudizio che Seneca in *nat.* 4b.3.2 esprime su Posidonio è evidentemente condizionato dalla polemica ironia del contesto (Kidd 1988, 43-44 sottolinea l'ambiguità del frammento, il cui tono a p. 510 ritiene sconcertante); per la valuta-

L'evidenza dell'esperienza viene, infatti, invocata da Seneca per spiegare – grazie all'analogia con fenomeni da tutti verificabili – il motivo per il quale la grandine abbia forma tondeggiante: non c'è bisogno di nessun maestro autorevole (e non è assente la nota polemica) perché è possibile osservare come le gocce che cadono prendono forma di sfera sugli specchi su cui si condensa l'umidità prodotta dal respiro, sui bicchieri cosparsi d'acqua e su ogni superficie liscia, sulle foglie su cui si posano gocce (*nat.* 4b.3.3)²⁰.

Un'ultima prova analogica il filosofo invoca a dimostrazione della forma rotonda della grandine, invitando a constatare che una goccia d'acqua, quando cadendo scava una roccia, produce una cavità anch'essa tondeggiante, imprimendovi la sua immagine (*nat.* 4b.3.4)²¹:

Quid magis est saxo durum? Quid mollius unda?
dura tamen molli saxa cavantur aqua,
aut, ut alius poeta ait, «stillicidi casus lapidem cavat»; haec ipsa excavatio rotunda fit,
ex quo apparet illud quoque huic simile esse quod cavat: locum enim sibi ad formam et
habitum sui exsculpit.

Senza soluzione di continuità, Seneca introduce un distico dell'*Ars amatoria* (1.475-476)²², tratto dal contesto in cui Ovidio, maestro erotico, ammonisce che la tenacia in amore riesce nel tempo a piegare anche la donna più dura, proprio come la costanza dell'acqua che nonostante la sua mollezza arriva a scavare la dura roccia. Attraverso la formula che segna il distanziamento della parola poetica (*ut alius poeta ait...*) e vale qui a rendere esplicita anche la precedente citazione ovidiana, il filosofo cita di seguito Lucrezio (1.313)²³, il quale tra gli esempi che dimostrano l'evidente consunzione nel tempo di una serie di oggetti, secondo un processo materiale di logoramento che sfugge alla nostra vista, ricorda il fenomeno della goccia che cadendo di continuo scava la pietra. Seneca riusa due luoghi poetici ben noti²⁴ che, sottratti alla coerenza narrativa dei loro originari contesti, hanno già assunto autonomia di senso in chiave di sentenza proverbiale²⁵, ed egli è in grado di reiventarli come verità empirica universalmente accettata in una argomentazione scientifica che consequenzialmente da quella premessa giunge a portare un'altra prova analogica a sostegno della teoria della forma rotonda della grandine.

La tecnica retorica con cui senza scarti il filosofo si appropria della parola dei poeti è coerente con il registro stilistico-espressivo dell'argomentazione scientifica: il verbo chiave (*cavare*), che connota l'azione corrosiva dell'acqua, è presente in sequenza in Ovidio (*ars* 1.476 *cavantur*), in Lucrezio (1.313 *cavat*), nel contesto del trattato (*nat.* 4b.3.4 *cavat*); la puntuale ripresa lucreziana (*cavat*) si completa con l'uso di *stillicidium* (Lucrez. 1.313 *stillicidi*),

zione complessiva di Posidonio in Seneca prosatore si vedano le molte pagine (in particolare 316-357, 375-452) dedicate da Setaioli 1988, che a proposito di *nat.* 4b.3.2 parla di «un certo sorridente scetticismo di fronte a certe dottrine meteorologiche dello stoico» (448 n. 2116).

²⁰ Sen. *nat.* 4b.3.3 *Quare autem rotunda sit grando, etiam sine magistro scire possis, cum adnotaveris stillicidium omne glomerari, quod et in speculis apparet quae umorem halitu colligunt et in poculis sparsis aliaque omni levitate; non minus foliis si quae guttae adhaeserunt, in rotundum iacent.*

²¹ Sulla struttura argomentativa di *nat.* 4b.3.4 cf. Williams 2008, 216-217 e Id. 2012, 154-158.

²² Le numerose citazioni ovidiane nelle *Naturales quaestiones* sono tutte tratte dalle *Metamorfosi*, ad eccezione di questo distico dell'*Ars amatoria*. Per la presenza di Ovidio nelle opere in prosa di Seneca cf. Mazzoli 1970, 238-247 e, limitatamente alle *Naturales quaestiones*, De Vivo 1995.

²³ Per l'occorrenza in Seneca delle citazioni di Lucrezio, la cui importanza soprattutto per il trattato scientifico va ben al di là dei versi citati, cf. Mazzoli 1970, 206-209; Gatzemeier 2013, 59-83. Lucrez. 1.313 è l'unica citazione diretta nelle *Naturales quaestiones*.

²⁴ E da ciò dipende il fatto che, come anche in altre occasioni, non ritenga necessario specificare la paternità dei versi, cf. Mazzoli 1970, 208.

²⁵ Cf. Mazzoli 1970, 239 n. 68; Vottero 1989, 509; Tosi 1991, 421-422.

che Seneca ha anticipato in *nat.* 4b.3.3 (*cum adnotaveris stillicidium omne glomerari*). L'interferenza del linguaggio della prosa e di quello della poesia si realizza anche nella scelta di affidare la transizione al distico dell'*Ars*, che pure appartiene a un contesto tutto ispirato a Lucrezio²⁶. La cifra stilistica che Seneca ricerca con l'inserzione di enunciati poetici ha molti debiti con la tradizione della prosa declamatoria, a lui familiare per l'educazione nelle scuole di retorica²⁷, con la quale si era misurata la stessa esperienza del poeta-retore di Sulmona, che è ricordato da Seneca padre, non senza riserve, come esempio significativo della contiguità tra il linguaggio della declamazione e quello della poesia²⁸. È per questo che la parola di Ovidio risulta la più idonea a determinare il 'naturale' trapasso dal dominio della prosa al verso, peraltro con quella sovrabbondante discorsività che in qualche misura diluisce la sentenza vera e propria concentrata nel pentametro (*dura tamen molli saxa cavantur aqua*) e che risalta ancora di più nel confronto con la sintesi della frase di Lucrezio, essenziale nell'assenza di ogni aggettivazione (*stillicidi casus lapidem cavat*)²⁹.

La discussione sulla forma della grandine prosegue e Seneca non esclude che questo aspetto possa essere conseguenza della sua caduta attraverso l'aria densa, diversamente dalla neve, che non precipita da grande altezza (*nat.* 4b.3.5). Alla fine (*nat.* 4b.3.6) il filosofo ritorna proprio sulla natura differente della grandine e della neve, alludendo peraltro a discorsi già svolti in precedenza e rivendicando forse polemicamente per sé la stessa libertà che si è concessa Anassagora, probabilmente a proposito del colore della neve, in nome della parità di diritti che spetta ai filosofi³⁰.

In conclusione, vorrei ritornare sui paragrafi iniziali di *nat.* 4b.3.1-4, che rappresentano uno degli esempi migliori della polifonia di registri stilistici e espressivi che il filosofo adopera nel suo trattato scientifico. Seneca parte da categorie proprie dell'oratoria giudiziaria (il valore dei testimoni), per giungere poi ad attaccare gli storici e gli stessi filosofi (in particolare Posidonio) e citare infine la verità dei poeti, che, come osserva in *epist.* 8.8 spesso esprimono concetti che i filosofi hanno già detto o dovrebbero dire (*Quam multi poetae dicunt quae philosophis aut dicta sunt aut dicenda!*). La chiave retorica, come molti hanno sottolineato, è certamente l'ironia, che tuttavia non mi sembra possa ritenersi né spensierata, leggera, né sorridente, giocosa³¹. Il filosofo, infatti, all'inizio del capitolo seguente (*nat.* 4b.4.1), pur potendo considerare ormai compiuta la ricerca affrontata, ritiene invece di essere in debito con il suo lettore anche perché sa di aver cominciato ad essere molesto, insopportabile: *Poteram me peracta quaestione dimittere, sed bene mensum dabo et quoniam coepi tibi molestus esse, quicquid in hoc loco quaeritur dicam*. Seneca nella discussione relativa alla grandine, appena svolta (a questo fa pensare l'uso di *coepi*), ha posto questioni di metodo, per dare conto della sua etica di filosofo-scienziato e prendere le distanze dagli storici e dagli stessi filosofi

²⁶ Rinvio a Pianezzola 1991, 241-242 per la derivazione (anche lessicale) di *Ov. ars* 1.473-476 da *Lucr.* 1.312-314. Più in generale per alcuni aspetti delle relazioni tra Ovidio e l'*actor* Lucrezio, cf. Hardie 2009, 136-152.

²⁷ Di questi aspetti della citazione poetica in Seneca ho discusso in De Vivo 1992, 35-47. Sull'importanza della lingua delle declamazioni nella prosa di Seneca è fondamentale Traina 1987; un'utile sintesi dell'uso della *sententia* nella declamazione in Faure-Ribreau 2016.

²⁸ Cf., al riguardo, De Vivo 1995, in particolare 40-47; considerazioni importanti sulla lingua poetica in rapporto alla citazione in Dionigi 1983, 110-120.

²⁹ Lo stesso Ovidio, che ha ripreso anche in altri contesti il concetto proverbiale, riesce a sintetizzarlo nella forma sentenziosa più nota (ancora più vicina a *Lucr.* 1.313) in *Pont.* 4.10.5 *gutta cavat lapidem*.

³⁰ Cf. *nat.* 4b.3.6 *Quare non et ego mihi idem permittam quod Anaxagoras? Inter nullos magis quam inter philosophos esse debet aequa libertas*. Sull'interpretazione di questo contesto, anche in relazione alla teoria di Anassagora, cf., in particolare, Hine 1980b; Gross 1989, 187-190, 195-197; Parroni 2002, 558-559; Gaulty 2004, 105-106; Williams 2008, 217-219; Id. 2012, 156-158; diversa la ricostruzione di Setaioli 1988, 448-449.

³¹ Cf., tra gli altri, Setaioli 1988, 448; Williams 2008, 212-213; Id. 2012, 149-150; Master 2015, 344.

che pure pretendono di ricercare la verità. È consapevole che la sua polemica crea disagio: l'espressione *molestus esse* ha la forza colloquiale della lingua di Plauto³² e l'aggettivo *molestus* ha connotazione sempre negativa³³, spesso drammatica nello stesso Seneca³⁴.

Il registro dell'ironia, in certa misura marcato dalla commistione di prosa e versi citati, sembra avvicinare *nat.* 4b.3.1-4 piuttosto alla dimensione satirica di un testo come l'*Apocolocyntosis*, peraltro allusivamente richiamato in *nat.* 4b.3.1 attraverso la citazione della formula degli storici (*Penes auctores fides erit*). La stessa *molestia* della satira contro Claudio segna la polemica del testo delle *Naturales quaestiones*: non c'è gioco né spensieratezza. È un Seneca violento e sarcastico, che cerca serenità nella parola dei poeti che culmina nel verso di Lucrezio, ma che sente comunque il bisogno di fare ammenda con il lettore. L'interrogativo se questo scarto improvviso, in un libro che pure è caratterizzato dalla cifra dell'ironia, giunga anche in seguito a una polemica precedente al frammento a noi pervenuto non può trovare risposta.

BIBLIOGRAFIA

- Berno F. R. (2003) *Lo specchio, il vizio e la virtù. Studio sulle Naturales quaestiones di Seneca*, Bologna.
- Butti de Lima P. (1996) *L'inchiesta e la prova. Immagine storiografica, pratica giuridica e retorica nella Grecia classica*, Torino.
- Canfora L. (1989) *Morale natura e storia in Seneca*, in Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio*, introduzione, traduzione e note di C. Barone, 2 voll., Milano, XLIV-LI.
- Codoñer Merino C. (1979) *L. Annaei Senecae Naturales Quaestiones*, texto revisado y traducido, 2 voll., Madrid.
- De Vivo A. (1992) *Le parole della scienza. Sul trattato de terrae motu di Seneca*, Salerno.
- (1995) *Seneca scienziato e Ovidio*, in I. Gallo – L. Nicastrì (edd.) *Aetates Ovidianae. Lettori di Ovidio dall'Antichità al Rinascimento*, Napoli, 39-56.
- (2012) *Seneca e i terremoti* (Questioni naturali, libro VI), in M. Beretta – F. Citti – L. Pasetti (edd.) *Seneca e le scienze naturali*, Firenze, 93-106.
- Dionigi I. (1983) *L. A. Seneca, De otio (dial. VIII)*, testo e apparato critico con introduzione, versione e commento, Brescia.
- Faure-Ribreau M. (2016) *Présence et fonctions de la sententia dans la déclamation latine*, in R. Poignault – C. Schneider (edd.) *Fabrique de la déclamation antique (controverses et suasoires)*, Lyon, 211-226.
- Gatzemeier S. (2013) *Ut ait Lucretius. Die Lukrezrezeption in der lateinischen Prosa bis Laktanz*, Göttingen.
- Gauly B.M. (2004) *Senecas Naturales Quaestiones: Naturphilosophie für die römische Kaiserzeit*, München.
- Gross N. (1989) *Senecas Naturales Quaestiones. Komposition, naturphilosophische Aussagen und ihre Quellen*, Stuttgart.
- Hardie Ph. (2009) *Lucretian Receptions. History, The Sublime, Knowledge*, Cambridge.
- Hine H.M. (1980a) *The Manuscript Tradition of Seneca's Natural Questions*, «Classical Quarterly» 30, 183-217.
- (1980b) *Seneca and Anaxagoras on Snow*, «Hermes» 108, 503.
- (1996a) *L. Annaei Senecae Naturalium quaestionum libros recognovit*, Stutgardiae et Lipsiae.

³² Cf., e. g., Plaut. *Asin.* 469, *Aul.* 768, *Cas.* 545, *Cist.* 449, 465, *Persa* 287. Cf. Berno 2003, 169 n. 113.

³³ Cf. *ThL.* 8.1351.31-1356.11.

³⁴ L'aggettivo *molestus* (cf. anche *nat.* 4a. *praef.* 2; 4b.13.4; 6.18.1) ha occorrenze numerose e significative nelle *Lettere a Lucilio*, cf., e. g., *epist.* 17.9 (*Sed si necessitates ultimae inciderint, iamdudum exhibit e vita et molestus sibi esse desinet*); 21.1 (*Maximum negotium tecum habes, tu tibi molestus es*); 23.9 (*molestum est semper vitam inchoare*); 70.5 (*Si multa occurrunt molesta et tranquillitatem turbantia, emittit se*).

- (1996b) *Studies in the Text of Seneca's Naturales Quaestiones*, Stuttgart-Leipzig.
- (2006) *Rome, the Cosmos, and the Emperor in Seneca's Natural Questions*, «Journal of Roman Studies» 96, 42-72.
- Kidd I.G. (2008) *Posidonius, II: The Commentary, (i) Testimonia and Fragments 1-149*, Cambridge.
- Kitcher P. (1995) *The Cognitive Functions of Scientific Rhetoric*, in H. Krips – J. M. McGuire – T. Melia (edd.) *Science, Reason and Rhetoric*, Pittsburgh-Konstanz, 47-66.
- Lurquin G. (1947) *La citation poétique dans les ouvrages en prose de Sénèque le philosophe*, diss. Louvain.
- Master J. (2015) *The Shade of Sallust: History-writing in the Natural Questions of Seneca*, «Classical Philology» 110, 333-352.
- Mazzoli G. (1970) *Seneca e la poesia*, Milano.
- Oltramare P. (1929) *Sénèque, Questions Naturelles*, texte établi et traduit, 2 voll., Paris.
- Parroni P. (1992) Recensione a Gross 1989, «Rivista di filologia e di istruzione classica» 120, 352-362.
- (2002) *Seneca, Ricerche sulla natura*, Milano.
- (2005) *Les Questions naturelles de Sénèque et les sources grecques: la méthode de la démonstration*, «Pallas» 69, 157-165.
- Pianezzola E. (1991) *Ovidio, L'arte di amare*, commento di G. Baldo, L. Cristante, E. Pianezzola, Milano.
- Pownall F. (2004) *Lessons from the Past. The Moral Use of History in Fourth-Century Prose*, Ann Arbor.
- Setaioli A. (1988) *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna.
- Tosi R. (1991) *Dizionario delle sentenze latine e greche*, 10000 citazioni dall'Antichità al Rinascimento nell'originale e in traduzione con commento storico letterario e filologico, Milano.
- Traina A. (1987⁴) *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna.
- Vottero D. (1989) *Questioni naturali di Lucio Anneo Seneca*, Torino.
- Williams G. (2008) *Cold science: Seneca on hail and snow in Natural questions 4B*, «Cambridge Classical Journal» 54, 209-236.
- (2012) *The Cosmic Viewpoint: A Study of Seneca's Natural Questions*, Oxford.

GIOVANNI LAUDIZI

LA NOZIONE DI *HUMANITAS*
NELLE *EPISTULAE MORALES* DI SENECA

Nella lettera 47, in cui Seneca affronta il problema degli schiavi, e in particolare come i padroni debbano trattare gli schiavi e come debbano comportarsi con essi, egli afferma che tutti gli uomini, schiavi e liberi, nascono *ex isdem seminibus* e godono dello stesso cielo, respirano, vivono, muoiono come i liberi (§ 10)¹. È questo un principio base del pensiero senecano, che assegna all'uomo e alla sua azione un ruolo fondamentale, direi essenziale, nello spazio temporale dell'esistenza. Al di fuori dell'uomo e della sua ragione niente ha valore; nell'essere umano che si percepisce immediatamente come animale dotato di ragione, è innata la tendenza a favorire lo sviluppo di ciò che caratterizza la sua specificità, cioè la ragione: *rationale enim animal est homo; consummatur itaque bonum eius, si id inplevit cui nascitur. Quid est autem quod ab illo ratio haec exigit? rem facillimam, secundum naturam suam vivere* (epist. 41.8). La costituzione dell'uomo è razionale, e perciò l'uomo si adatta a se stesso: *ea enim parte sibi carus est homo qua homo est* (epist. 121.14). Emerge, dunque, una naturale e profonda interiorizzazione, che indirizza l'uomo ad agire da essere razionale e sociale conformemente alla propria natura, con una connotazione etica dell'*humanitas*. In questo senso emblematico risulta un passo della lettera 95.52 s. in cui Seneca indica la *formula humani officii*, quella cioè che prevede tutti i doveri dell'uomo:

omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit. Illa aequum iustumque composuit; ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi; ex illius imperio paratae sint iuvandis manus. Ille versus et in pectore et in ore sit:

¹ Sempre nella stessa lettera Seneca ribadisce la sua opinione, invitando Lucilio a comportarsi con i suoi inferiori come vorrebbe che i suoi superiori agissero con lui: *sic cum inferiore vivas quemadmodum tecum superiorem velis vivere. Quotiens in mentem venerit quantum tibi in servum <tuum> liceat, veniat in mentem tantumdem in te domino tuo licere* (§ 11). L'ansia e il timore di un possibile e forse atteso provvedimento che potesse contribuire al mutamento della propria condizione sociale, favorisce la formazione di un'idea di *humanitas*, che pone sullo stesso piano servi e padroni, come lo sono del resto davanti alla legge inderogabile del destino umano. Secondo l'interpretazione del Traina (2005, 9) l'*humanitas* consiste nel riconoscere e rispettare l'uomo in ogni uomo: «in essa culmina tutto il travaglio del mondo antico, prima che la *caritas* cristiana insegnasse a riconoscere e ad amare il figlio di Dio in ogni uomo».

homo sum, humani nihil a me alienum puto.

Habeamus in commune: <in commune> nati sumus. Societas nostra lapidum fornicationi simillima est, quae, casura nisi in vicem obstarent, hoc ipso sustinetur.

Come si può notare Seneca riformula un principio tradizionale della filosofia stoica², che presuppone l'unitarietà dell'universo e il mondo come sede comune degli uomini e degli dei³. Ma al Cordovese interessa soprattutto l'aspetto morale che tale dottrina implica, come risulta evidente dalla pregnanza dell'espressione *formula humani officii*, e anche da un passo della lettera 121, in cui il filosofo, affrontando il problema di ciò che rende migliore l'uomo e influisce veramente sui costumi, afferma che, senza tralasciare alcuni metodi che mirano a correggerli e a regolarli, o a studiare la loro natura e la loro origine, l'unico modo per sapere qual è la condotta migliore da seguire per l'uomo è quello di indagarne la natura (*naturam eius inspexeris*). Solo dopo egli potrà comprendere quali debbano essere i *mores*: *quid faciendum tibi, quid vitandum sit, cum didiceris quid naturae tuae debeas* (§ 3), cioè dopo che egli avrà appreso quali siano i doveri richiesti dalla natura; per questo è necessario tenere come guida la natura, a lei la ragione obbedisce e chiede consiglio⁴. In questa direzione noi possiamo riconoscere l'adesione del Cordovese alla dottrina stoica, sviluppata in particolare da Musonio⁵, secondo la quale l'uomo possiede una innata e naturale propensione al bene, che soltanto l'ambiente esterno può modificare e rivolgere al vizio⁶. Come osserva Seneca, infatti, è la natura che ha generato gli uomini come fratelli, creandoli dalla stessa materia e destinandoli alla stessa meta⁷, legati da un reciproco amore, che li rende socievoli⁸.

Da questa idea di solidarietà, un principio cardine della dottrina stoica⁹, ne discende che la vita umana ha come fondamento la bontà e stringe gli uomini in un patto di solidarietà collettivo¹⁰. La natura, infatti, ha creato gli uomini come fratelli, ispirando amore reciproco¹¹,

² Cf. Stob. *ecl.* 1, p. 184.8 W. (*SVF* II 168, n. 527) κόσμον δ' εἶναι φησιν ὁ Χρῦσιππος [...] τὸ ἐκ Θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα; Arius Did. *Eus. praep. evang.* 15 II 817.6 (*SVF* II 169, n. 528): λέγεσθαι δὲ κόσμον καὶ τὸ οἰκητήριον θεῶν καὶ ἀνθρώπων; Cic. *fin.* 3.64 *mundum autem censent [...]* esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum; *nat.* 2.154 *est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrumque*; *leg.* 1.23 *ut iam universus hic mundus <sit> una civitas communis deorum atque hominum existimanda*; Sen. *epist.* 92.30 *totum hoc quo continemur et unum est et deus; et socii sumus eius et membra*; *ira* 2.31.7 *ut omnia inter se membra consentiunt quia singula seruari totius interest, ita homines singulis parcent quia ad coetum geniti sunt, salua autem esse societas nisi custodia et amore partium non potest*. Vd. Pohlenz 1967, I 274; Richter 1976, 74.

³ Bodson 1967, 46 s.; Bellincioni 1979, 298.

⁴ Sen. *vit. b.* 8.1 *natura enim duce utendum est; hanc ratio observat, hac consulit*.

⁵ Mus. *ff.* 2, p. 6 Hense πάντες ἔφη, φύσει πεφύκαμεν οὕτως, ὥστε ζῆν ἀναμαρτήτως καὶ καλῶς οὐχ ὁ μὲν ἡμῶν ὁ δ' οὐ, e *ibid.* p. 7 δηλον οὖν, ὡς οὐθὲν ἕτερον τούτου αἰτιον ἢ τὸ πρὸς ἀρετὴν γεγενῆσθαι τὸν ἄνθρωπον. Vd. Pohlenz 1967, II 50; Maso 1999, 56.

⁶ Cf. Sen. *epist.* 94.55 s. *erras enim si existimas nobiscum vitia nasci: supervenerunt, ingesta sunt [...]* Nulli nos vitio natura conciliat: illa integros ac liberos genuit.

⁷ Sull'uguaglianza degli uomini fra loro, oltre al citato passo della lettera 47, cf. anche *benef.* 3.28.1 ss. *eadem omnibus principia eademque origo; nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius [...]*. *Unus omnium parens mundus est; sive per splendidos sive per sordidos gradus ad hunc prima cuiusque origo perducitur*; dunque tutti gli uomini nascono e muoiono allo stesso modo, concetto che viene ribadito in *epist.* 99.7 *observa hunc comitatum generis humani eodem tendentis minimis intervallis distinctum, etiam ubi maxima videntur*. E come precisa ancora nella lettera 71 tutti gli esseri debbono nascere, crescere e morire e *inaequalibus ista spatiis eodem natura dimittit: quidquid est non erit, nec peribit sed resolvetur* (§ 13).

⁸ Gagliardi 1991, 37.

⁹ *Clem.* 1.3.2 *nullam ex omnibus virtutibus homini magis convenire, cum sit nulla humanior, constet necesse est non solum inter nos, qui hominem sociale animal communi bono genitum videri volumus; benef.* 7.1.7.

¹⁰ Sen. *ira* 1.5.3 *beneficiis enim humana uita constat et concordia, nec terrore sed mutuo amore in foedus auxiliiumque commune constringitur*.

¹¹ Vd. Bellincioni 1979, 299 s.

e attraverso la citazione di un famoso verso di Terenzio¹², Seneca sottolinea che gli uomini, nati per vivere insieme, devono tenere sempre a mente questo concetto¹³, perché la società umana è simile ad una volta di pietre, che non cadono perché, sostenendosi reciprocamente, reggono anche la volta. L'individuo, dunque, considerato un *animal sociale*, è portato a vivere naturalmente con gli altri grazie alla *φιλανθρωπία* / *humanitas*¹⁴, che lo anima e diventa il presupposto e la sostanza stessa dell'amicizia¹⁵.

In questa prospettiva Seneca dà grande spazio alla solidarietà umana, perché l'uomo è «un animale sociale nato per il bene comune»¹⁶ ed ha il solo dovere di giovare agli altri uomini o quanto meno a se stesso¹⁷. Un ruolo attivo dell'amicizia, priva di ogni tipo di utilitarismo, che consente a Seneca, capovolgendo le affermazioni di Epicuro¹⁸, di dire: “*in quid amicum paras?*” *Ut habeam pro quo mori possim, ut habeam quem in exilium sequar, cuius me morti et opponam et inpendam* (epist. 9.10). In questo senso gli amici, pur mantenendo intatta la loro personalità, condividono i sentimenti, le emozioni e gli ideali in una sorta di rapporto che esalta la reciprocità, imponendo degli obblighi verso l'altro (*fidem*)¹⁹, che si estrinsecano nel *prodesse*, cioè nell'irrinunciabile e fondamentale giovamento reciproco²⁰, di cui gli amici hanno bisogno per conquistare la virtù²¹ e possederla²². Talché anche il saggio ha bisogno di un amico, poiché egli sente il bisogno di un altro con cui comunicare e con cui discutere²³. È evidente lo scarto con l'antica Stoa, che proclamava l'autosufficienza del saggio, connessa con il disprezzo degli altri²⁴. E così anche la vita contemplativa, il ritiro dalle occupazioni pubbliche, che potrebbero apparire come una fuga dagli uomini e una mancata osservanza del precetto stoico (*in actu mori*), si trasformano nella consapevolezza di assumere un compito

¹² Il verso terenziano dal tono sentenzioso racchiude in sé il senso di quella *humanitas*, che secondo Seneca è una qualità rara nell'uomo: *in homine rarum humanitas bonum* (epist. 115.3; sulla figura etimologica in Seneca, vd. Traina 1987, 30 s). Paradossalmente, afferma Seneca, la *humanitas* è un bene raro nell'uomo, il cui possesso si ottiene solo con la filosofia (*ira* 3.43.5 *dum inter homines sumus, colamus humanitatem*); in che cosa essa consista Seneca lo spiega in particolare nella lettera 88, dove afferma esplicitamente che l'umanità ci impedisce di essere superbi e duri verso gli altri, chi invece è disponibile nei confronti di tutti, partecipa al male degli altri e ama il suo bene se può essere un bene per gli altri: *humanitas vetat superbum esse adversus socios, vetat amarum; verbis, rebus, adfectibus comem se facilemque omnibus praestat; nullum alienum malum putat, bonum autem suum ideo maxime quod alicui bono futurum est amat* (§ 30; vd. Scarpat 1975, 95 e 104; Bellincioni 1979, 302; Sørensen 1988, 229 s.; Laudizi 2007, 46 n. 44).

¹³ Vd. Pizzorni 1995, 119 s.

¹⁴ Cf. Cic. *rep.* 1.39 *prima causa coeundi est non tam inbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio*.

¹⁵ Su questi concetti e sul motivo dell'amicizia in particolare, vd. Laudizi 2011, 161 ss.

¹⁶ *Clem.* 1.3.2.

¹⁷ *Ot.* 3.5 *hoc nempe ab homine exigitur, ut prosit hominibus, si fieri potest, multis, si minus paucis, si minus proximis, si minus, sibi*. Vd. Traina 1976, 12 s.

¹⁸ Scarpat 1975, 201; Laudizi 2003, 161.

¹⁹ *Epist.* 25.2.

²⁰ Sul reciproco *prodesse* dell'amicizia Seneca torna più volte (*epist.* 23.1 *ego vero aliquid quod et mihi et tibi prodesse possit scribam; epist.* 7.8 *recede in te ipse quantum potes; cum his versare qui te meliorem facturi sunt, illos admitte quos tu potes facere meliores. Mutuo ista fiunt, et homines dum docent discunt; epist.* 81.19 *nemo non, cum alteri prodest, sibi profuit*), preoccupato dell'eventuale possibile isolamento del filosofo, che ne pregiudicherebbe o renderebbe asfittica la conquista della virtù. Vd. Gagliardi 1991, 58; Laudizi 2003, 67.

²¹ *Epist.* 109.3 ss. *quid sapiens sapienter proderit? Impetum illi dabit, occasiones actionum honestarum monstrabit [...] «Quomodo» inquit. Gaudium illi adferet, fiduciam confirmabit.*

²² *Epist.* 109.9 *sapiens non potest in habitu mentis suae stare nisi amicos aliquos similes sui admisit cum quibus virtutes suas communicet.*

²³ *Epist.* 109.1 *prosunt inter se boni. Exercent enim virtutes et sapientiam in suo statu continent; desiderat uterque aliquem cum quo conferat, cum quo quaerat.*

²⁴ Laudizi 2011, 186.

ancora più grande, che non può essere disgiunto dal *prodesse*, volto ad aiutare gli altri, tutta l'umanità, rivolgendosi non solo ai suoi contemporanei, ma anche ai posteri: *in hoc me recondidi et fores clusi, ut prodesse pluribus possem [...]. Secessi non tantum ab hominibus sed a rebus et in primis a meis rebus; posterorum negotium ago. Illis aliqua quae possint prodesse conscribo [...]. Rectum iter quod sero cognovi et lassus errando, aliis monstro* (*epist.* 8.1 ss.), i quali rientrano programmaticamente fra i destinatari dell'epistolario, come viene apertamente dichiarato altre volte²⁵.

Si può dire allora che l'uomo e l'*humanitas* della sua natura si realizzano compiutamente nel sapiente, la cui figura ispira un senso di estatica ammirazione e di venerazione simile a quello verso la divinità, tanto che Seneca nella lettera 115 afferma che, se fosse possibile, egli desidererebbe ammirare direttamente l'anima del *vir bonus*²⁶ e bearsi della sua visione²⁷:

si nobis animum boni viri liceret inspicere, o quam pulchram faciem, quam sanctam, quam ex magnifico placidoque fulgentem videremus, hinc iustitia, illinc fortitudine, hinc temperantia prudentiaque lucentibus! Praeter has frugalitas et continentia et tolerantia et liberalitas comitasque et (quis credat?) in homine rarum humanitas bonum splendorem illi suum adfunderent. Tunc providentia cum elegantia et ex istis magnanimitas eminentissima quantum, di boni, decoris illi, quantum ponderis gravitatisque adherent! Quanta esset cum gratia auctoritas (§ 3)!

Una bellezza intima straordinaria – enfaticamente e celebrata in particolare dallo stoicismo²⁸ –, direttamente commisurata al livello morale del *vir bonus*²⁹, la cui anima³⁰, che coincide con

²⁵ *Epist.* 8.6 *si haec mecum, si haec cum posteris loquor*; 22.2 *quid fieri soleat, quid oporteat, in universum et mandari potest et scribi; tale consilium non tantum absentibus, etiam posteris datur*; 64.7 *veneror itaque inventa sapientiae inventoresque; adire tamquam multorum hereditatem iuvat. Mihi ista adquisita, mihi laborata sunt. Sed agamus bonum patrem familiae, faciamus ampliora quae accepimus; maior ista hereditas a me ad posteros transeat.*

²⁶ Non c'è bisogno di sottolineare che la connotazione politica del *vir bonus* dell'età repubblicana scompare (Hellegouarc'h 1963, 485 ss.), trasformandosi in senso esclusivamente etico, caratteristico della gerarchia stoica: *scis quem nunc virum bonum dicam? Hunc secundae notae* (*epist.* 42.1; Pohlenz 1967, I 537; Pohlenz 1970, 34 ss.; Dionigi 1983, 257). Nella lettera 25 Seneca afferma che l'ideale sarebbe vivere come se fossimo sempre alla presenza di un *bonus vir*, che con la sua autorità ci guidi e ci sorvegli: *hoc quidem longe magnificentius est, sic vivere tamquam sub alicuius boni viri ac semper praesentis oculis* (§ 5). E nel § 6 della stessa lettera si aggiunge che l'*exemplar* immaginario, dotato di particolare peso morale (vd. Classen 2000, 291), quotidianamente testimone delle nostre azioni e sul quale noi modelliamo il nostro comportamento (Courcelle 1974, I 53), può essere scelto anche fra gli antichi *boni viri* (cf. anche *epist.* 52.7 *etiam ad priores revertere, qui vacant; adiuvare nos possunt non tantum qui sunt, sed qui fuerunt*; 102.30 *cogita quantum nobis exempla bona prosint: scies magnorum virorum non minus praesentiam esse utilem quam memoriam*), perché «alla visione interiore dell'*animus* il passato in tutta la sua estensione si manifesta senza alcuna invalicabile barriera temporale» e pertanto «nello spazio intimo ed interiore della coscienza il personaggio del passato è reso presente in un'immediatezza tale che gli consente tanto di essere osservato quanto di osservare» (Sangalli 1988, 65; Laudizi 2003, 166 s.). L'uomo forte che si oppone alla cattiva fortuna è lo spettacolo più bello che il Dio di Seneca possa ammirare: *vir fortis cum fortuna mala compositus, utique si et provocavit* (*prov.* 2.9; vd. Traina 1987, 21; Danesi Marioni 1999, 125; Dionigi 1997, 48; Laudizi 2003, 121).

²⁷ Un'operazione che, dice Seneca altrove, il saggio può compiere contemplando se stesso: *persevera ut coepisti et quantum potes propera, quo diutius frui emendato animo et composito possis. Frueris quidem etiam dum emendas, etiam dum componis: alia tamen illa voluptas est quae percipitur ex contemplatione mentis ab omni labe purae et splendidae* (*epist.* 4.1). La stessa contemplazione in *epist.* 64.6 *hoc idem virtus tibi ipsa praestabit, ut illam admireris et tamen speres. Mihi certe multum auferre temporis solet contemplatio ipsa sapientiae, non aliter illam intueor obstupefactus quam ipsum interim mundum, quem saepe tamquam spectator novus video* (cf. anche *epist.* 66.7 s.).

²⁸ *SVF* I 221; III 568; vd. Pohlenz 1967, I 314; II 70 n. 25.

²⁹ Cf. *epist.* 66.21 *ad omne pulchrum vir bonus sine ulla cunctatione.*

³⁰ *Epist.* 66.6 *animus [...] eminens, pulcherrimus, ordinatissimus cum decore cum viribus, sanus ac siccus, inperturbatus intrepidus [...] talis animus virtus est*; vd. Mazzoli 1970, 21; Laudizi 2007, 45 ss.

la virtù stessa, è degna di amore e di ammirazione. Ma la realizzazione del processo, che conduce l'uomo alla *sapientia*, non sarà possibile senza una *pia* e *recta voluntas*, nel senso che le buone azioni discendono dalle buone intenzioni, senza le quali le prime non sarebbero possibili³¹ (*epist.* 23.7). La *recta actio*, il *κατόρθωμα*³² che è alla base della *virtus*, presuppone uno slancio della volontà verso il bene, non disgiunto da un analogo atteggiamento morale, che solo può consentire attraverso la *redactio ad verum* di cogliere le leggi della vita e di conoscere quale giudizio dare su ogni cosa³³: *actio recta non erit nisi recta fuerit voluntas; ab hac enim est actio. Rursus voluntas non erit recta nisi habitus animi rectus fuerit; ab hoc enim est voluntas. Habitus porro animi non erit in optimo nisi totius vitae leges perceperit et quid de quoque iudicandum sit exegerit, nisi res ad verum redegerit* (*epist.* 95.57). Seneca stabilisce un *trait d'union* tra l'aspetto teoretico e quello pratico, di cui è composta la *virtus*, attraverso l'*habitus animi*, che a sua volta dipende dalla *voluntas*. Ed è proprio quest'ultima che rende possibile alla *contemplatio veri* di trasformarsi in *actio* e di risolversi in ultima analisi in *virtus* morale³⁴. In tal modo si potrà accedere alla *beatae vitae magnitudo* indicata da Sestio: *scies esse illam in excelso, sed volenti penetrabilem. Hoc idem virtus tibi ipsa praestabit, ut illam admireris et tamen speres. Mihi certe multum auferre temporis solet contemplatio ipsa sapientiae* (*epist.* 64.5 s.). A questo programma sestiano, che pone in *excelso* l'oggetto della *contemplatio* con un indiscutibile afflato escatologico, Seneca aderisce pienamente, prefigurando la *sapientia* come il supremo ideale etico verso cui tende l'*impetus* volontaristico, col proposito di indicare un modello sicuro e concreto ai *proficientes* sulla strada che conduce alla *virtus*³⁵.

Per questa via l'uomo e la sua *humanitas* sono accomunati a Dio; lo spettacolo grandioso e sublime della natura è la prova diretta della presenza della divinità: *fidem tibi numinis faciet [...] animum tuum quadam religionis suspicione percutiet* (*epist.* 41.3), che è dentro di noi per osservare e sorvegliare le nostre azioni, come se l'interiorità umana fosse «il penetrabile di un tempio abitato dal Dio»³⁶: *prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos* (*epist.* 41.2)³⁷. Dio, dunque, come coscienza³⁸, segno evidente dello sforzo di Seneca di interiorizzare e trasferire alla coscienza dell'individuo il dovere morale di giudicare le proprie azioni, compito che gli uomini avevano delegato alla divinità sotto forma di premi o punizioni alla loro condotta³⁹. Questa evoluzione del concetto di Dio, che non sta più fuori di noi, ma dimora dentro di noi rappresenta la razionalità, che è pronta a dare i suoi consigli, se l'uomo vorrà ascoltarla: *hanc si audire volueris, dicet tibi: relinque ista iamdudum ad quae discurritur; relinque divitias, aut periculum possidentium aut onus; relinque corporis atque animi voluptates, molliunt et enervant [...]* (*epist.* 84.11). Talché anche l'animo del saggio viene messo sullo stesso piano

³¹ Laudizi 2003, 89 s.

³² Per la traduzione di questo termine, cf. Cic. *fin.* 3.24 *quae autem nos aut recta aut recte facta dicamus, si placet, illi autem appellat κατόρθωμα.*

³³ Vd. Mazzoli 1967, 236.

³⁴ Bellincioni 1979, 309.

³⁵ Mazzoli 1967, 233 ss.; Laudizi 2007, 52.

³⁶ Traina 1987, 76; vd. anche Molenaar 1969, 179 s.

³⁷ Cf. fr. 123 H. = 88 V. *amicum (scil. deum) et semper in proximo.* Da confrontare anche con l' *ἐπίτροπος* di Epitteto, che Zeus ha posto accanto a ciascuno di noi: *ἐπίτροπον ἐκάστῳ παρέστησεν τὸν ἐκάστου δαίμονα καὶ παρέδωκεν φύλασσειν αὐτὸν αὐτῷ [...] ὥσθ' ὅταν κλείσητε τὰς θύρας καὶ σκότος ἔνδον ποιήσητε, μὲνησθε μηδέποτε λέγειν ὅτι μόνοι ἐστέ· οὐ γὰρ ἐστέ, ἀλλ' ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶ καὶ ὁ ἡμέτερος δαίμων ἐστὶν* (*diss.* 1.14.12 ss.).

³⁸ Bellincioni 1986, 26 s.

³⁹ Laudizi 2003, 88.

di Dio⁴⁰: *talis animus esse sapientis viri debet qualis deum deceat (epist. 92.3)*. L'animo del saggio, allora, in cui discende lo spirito divino, diventa l'emanazione diretta della divinità e nel contempo la sua concreta attuazione nell'universo⁴¹; in questo senso si può affermare, secondo la dottrina stoica, che l'anima umana partecipa della stessa natura di Dio, vive insieme a noi, ma rimane legata alla sua origine divina⁴², alla quale tende ed aspira: *animus magnus ac sacer et in hoc demissus, ut propius [quidem] divina nossemus, conversatur quidem nobiscum sed haeret origini suae; illinc pendet, illuc spectat ac nititur, nostris tamquam melior interest (epist. 41.5)*.

E in questo l'uomo si distingue dagli animali e la sua anima è una parte di Dio, che alberga nel nostro corpo: *animus, sed hic rectus, bonus, magnus: quid aliud voces hunc quam deum in corpore humano hospitantem (epist. 31.11)*. L'uomo, quindi, può arrivare alla conoscenza del mondo che gli sta attorno e alla *scientia divinatorum humanorumque* attraverso l'*inspectio rerum naturae*, la contemplazione cioè della natura che consente con l'aiuto della filosofia di liberarsi dalle passioni e di elevarsi al di sopra delle debolezze umane⁴³, conquistando così la libertà⁴⁴. Questo è il premio, per cui l'uomo si affatica⁴⁵, per raggiungere il quale gli sarà di giovamento *inspicere rerum naturae (nat. 3 praef. 18)*, attraverso il quale egli arriva non solo a conoscere Dio, ma anche ad imitarlo⁴⁶. È questo il senso vero della vita umana, guidata e indirizzata dall'interiore presenza di Dio verso il bene. La responsabilità, che ha l'uomo verso se stesso e verso la divinità che abita dentro di lui, rivela l'importanza che Seneca attribuisce alla coscienza, che non possiamo evitare, proprio come la divinità, che è in noi, testimone delle nostre azioni, alla quale non si può nascondere nulla⁴⁷, e che spesso interviene nei nostri pensieri⁴⁸, amica e sempre molto vicina e alla quale bisogna consacrare il nostro cuore⁴⁹. La coscienza trova allora oggettiva corrispondenza nella divinità, che a sua volta agisce in noi attraverso la coscienza: *magnum [...] nescio quid maiusque quam cogitari potest numen est, cui vivendo operam damus. Huic nos adprobemus. Nihil prodest inclusam esse conscientiam: patemus deo (fr. 24 H. = 89 V.)*⁵⁰. La confessata dipendenza dell'uomo da Dio⁵¹ «deve sublimarsi in un fervido adeguamento al suo provvidenziale volere»⁵², come viene fortemente sottolineato dalla clausola antitetica (*inclusam - patemus*) di stampo epigrammatico e dalla paratassi⁵³.

⁴⁰ Vd. Scarpat 1970, 236 s.

⁴¹ Scarpat 1977, 42.

⁴² Vd. Mazzoli 1984, 958 s.; Bellincioni 1986, 24 ss.; Setaioli 1997, 339 n. 119; Laudizi 2003, 138 s.

⁴³ Cf. *nat. 1 praef. 5 o quam contempta res est homo, nisi supra humana surrexerit*.

⁴⁴ Scarpat 1970, 249 ss.

⁴⁵ Sen. *epist. 51.9 libertas proposita est; ad hoc praemium laboratur. Quae sit libertas quaeris? Nulli rei servire, nulli necessitati, nullis casibus, fortunam in aequum deducere. Quo die illam intellexero plus posse, nil poterit: ego illam feram, cum in manu mors sit?*

⁴⁶ Sen. *epist. 90.34 quid sapiens investigaverit, quid in lucem protraxerit quaeris? Primum verum naturamque, quam non ut cetera animalia oculis secutus est, tardis ad divina; deinde vitae legem, quam ad universa dederit, nec nosse tantum sed sequi deos docuit et accidentia non aliter excipere quam imperata.*

⁴⁷ Sen. *epist. 102.29 deos rerum omnium esse testes.*

⁴⁸ Sen. *epist. 83.1 quid enim prodest ab homine aliquid esse secretum? nihil deo clusum est? interest animis nostris et cogitationibus medius intervenit – sic 'intervenit' dico tamquam aliquando discedat.*

⁴⁹ Sen. *fr. 123 H. = 88 V. deum cogitare [...] amicum et semper in proximo [...] in suo cuique consecrandus est pectore.*

⁵⁰ Vd. Mazzoli 1977, 24 ss.

⁵¹ Cf. Sen. *fr. 15 H. = 87 V.*

⁵² Mazzoli 1984, 963.

⁵³ Vottero 1998, 340; vd. Traina 1987, 34 s.; 102; 112; Laudizi 2003, 88.

BIBLIOGRAFIA

- Aubenque P. – André J.-M. (1964) *Sénèque*, Paris.
- Bellincioni M. (1978) *Educazione alla sapienza in Seneca*, Brescia.
- (1979) Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio. Libro XV: le lettere 94 e 95*, testo, introduzione, versione e commento, Brescia.
- (1986) *Dio in Seneca*, in *Studi senecani e altri scritti*, Brescia, 15-33.
- Bodson A. (1967) *La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Paris.
- Classen C.J. (2000) *La virtù nelle lettere di Seneca a Lucilio*, in Parroni P. (ed.) *Seneca e il suo tempo*, Atti del Convegno Internazionale di Roma-Cassino, 11-14 novembre 1998, Roma, 275-294.
- Courcelle P. (1974) *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, I, Paris.
- Danesi Marioni G. (1999) *Di padre in figlio: il vir fortis in lotta con la fortuna nei due Seneca*, «Invigilata Lucernis» 21, 123-132.
- Dionigi I. (1983) Lucio Anneo Seneca, *De otio (dial. VIII)*, testo e apparato critico con introduzione, versione e commento, Brescia.
- (1997) Lucio Anneo Seneca, *La Provvidenza*, a cura di A. Traina, con un saggio di I. Dionigi, Milano.
- Fiore G.M. (2001) *Il concetto di educazione in Seneca*, in P. Fedeli (ed.) *Scienza, cultura, morale in Seneca*, Bari, 285-302.
- Gagliardi D. (1998) *Il tempo in Seneca Filosofo*, Napoli.
- Gagliardi P. (1991) *Un legame per vivere (Sul concetto di amicitia nelle lettere di Seneca)*, Galatina.
- Goldschmidt V. (1979^a) *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris.
- Grilli A. (1953) *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano.
- (1962) *L'uomo e il tempo*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo» 96, 83-95; anche in A. Traina (ed.) 1976, 57-67, e in A. Grilli, *Stoicismo Epicureismo Letteratura*, Brescia 1992, 178-192.
- Grimal P. (1968) *Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque*, «Revue des Études Anciennes» 70, 92-109.
- Heidegger M. (1995) *Lettera sull'«umanismo»*, trad. it. Milano (Bern 1947).
- Hellegouarc'h J. (1963) *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris.
- Laudizi G. (2003) Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio, libro III, epp. XXII-XXIX*, Napoli.
- (2005) *Cotidie cum vita paria faciamus (Sen. epist. 101,7)*, «Bollettino di Studi Latini» 35, 2005, 521-540.
- (2007) *Oratio cultus animi est (Sen. epist. 115,2)*, «Maia» 59, 2007, 41-59.
- (2011) *Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere (Sen. epist. 48,2)*, in M. Lombardo e C. Marangio (edd.) *Scritti di storia antica in onore di Salvatore Alessandri*, Galatina, 185-195.
- Leeman D. (1971) *Das Todeserlebnis im Denken Senecas*, «Gymnasium» 78, 322-333.
- Maso S. (1999) *Lo sguardo della verità. Cinque studi su Seneca*, Padova.
- Massa Positano L. (1969) *Epicurea*, Padova.
- Mazzoli G. (1967) *Genesi e valore del motivo escatologico in Seneca. Contributo alla questione posidoniana*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo» 101, 203-262.
- (1970) *Seneca e la poesia*, Milano.
- (1977) *Sul prorettico perduto di Seneca: le Exhortationes*, «Memorie dell'Istituto Lombardo» 36, 7-47.
- (1984) *Il problema religioso in Seneca*, «Rivista Storica Italiana» 96, 953-1000.
- Molenaar G. (1969) *Seneca's Use of the Term Conscientia*, «Mnemosyne» 22, 170-180.
- Mutschmann H. (1915) *Seneca und Epikur*, «Hermes» 50, 321-356.
- Newman R. J. (1989) *Cotidie meditare. Theory and Practice of the meditatio in Imperial Stoicism*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36.3, Berlin-New York, 1473-1517.
- Pizzorni R. M. (1995) *Giustizia e carità*, Bologna.
- Pohlenz M. (1967) *La Stoa*, trad. it. Firenze voll. 2 (Göttingen 1949).
- Postiglione A. (1990) *Humana condicio nella meditazione di Seneca*, in L. Nicastrì (ed.) *Contributi di filologia latina*, Napoli, 121-142.
- Richter W. (1976) *Seneca und die Sklaven*, «Gymnasium» 65, 196-218; trad. it. di F. Conca, *Seneca e gli schiavi*, in A. Traina (ed.) 1976, 68-90.

- Sangalli E. (1988) *Tempo narrato e tempo vissuto nelle Epistulae ad Lucilium di Seneca*, «Athenaeum» 66, 53-67.
- Scarpat G. (1970²) *La Lettera 65 di Seneca*, Brescia.
- (1975) Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio. Libro primo (epp. I-XII)*, testo, introduzione, versione e commento, Brescia.
- (1977) *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia.
- Setaioli A. (1988) *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna.
- (1997) *Seneca e l'oltretomba*, «Paideia» 52, 321-367 (= Facundus Seneca. *Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, Bologna, 2000, 275-323).
- Sørensen V. (1988) *Seneca*, trad. it. Roma (München 1984).
- Traina A. (ed.) (1976) *Seneca. Letture critiche*, Milano, 5-24.
- (1987⁴) *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna.
- (2005⁵) *Comoedia. Antologia della palliata*, Padova.
- Viparelli V. (2000) *Il senso e il non senso del tempo in Seneca*, Napoli.
- Vottero D. (1998) *Lucio Anneo Seneca, I frammenti*, Bologna.

ERMANNIO MALASPINA

UN CANE O IL CARCERE PER I PARRICIDI?
NOTA A SEN. *CLEM.* 1.15.7*

È un dato ormai scontato per i senecanisti che, dopo un lungo oblio, i primi due decenni del XXI secolo abbiano visto una notevole fioritura di edizioni critiche, di commenti scientifici e anche di edizioni divulgative del *De clementia* (che abbreviamo d'ora innanzi *clem.*)¹. Tra i prodotti più riusciti, l'edizione critica con introduzione e ampio commento di Susanna Braund (che siglo B.) è stata nel complesso bene accolta dai recensori²; per la sede editoriale e per il taglio anglosassone del commento, indirizzato «to scholars and to advanced students» (p. 91), essa non è né «too daunting for all but experts»³ né «often exhausting»⁴ e neppure «not [...] the easiest commentary to use because of the density of presentation»⁵, come talora è stato giudicato il mio in area anglosassone⁶.

Inevitabile, peraltro, che questa attenzione ad un uditorio non specialistico sia pagata con un'indagine che nell'introduzione resta superficiale dove il discorso dovrebbe farsi più filosofico, come segnalato da due recensori autorevoli e significativamente non anglosassoni

* La sostanza di questo articolo poteva essere esposta in molto meno spazio, seguendo l'esempio sublime dei *Lesefrüchte* di Wilamowitz (*si parva licet*): il lettore benevolo giudicherà se la maggiore lunghezza è colpa della mia verbosità o se, come a me pare, essa non deriva piuttosto dalla sorprendente ricchezza del testo senecano, le cui sfaccettature sembrano inesauribili. In periodo di confinamento, ringrazio Mireille Armisen-Marchetti, Andrea Balbo, Elisa Della Calce, Peter Habermehl, Iulia Malaspina, Amedeo Raschieri e Julia Wildberger per avermi messo a disposizione bibliografia per me irraggiungibile. La mia allieva Veronica Revello ha riletto il testo con correzioni di forma e di sostanza, così come gli amici M. Armisen-Marchetti, A. Balbo, Salvatore Monda e Michael Winterbottom. Ad A. Balbo va anche il merito di avermi segnalato il passo di Calpurnio Flacco esaminato al § 3. Di ogni imprecisione resto io l'unico responsabile.

¹ In ordine cronologico e limitandomi alle edizioni critiche, Malaspina 2001¹ (e poi 2005²); Chaumartin 2005; Braund 2009; Malaspina 2009 e Malaspina 2016.

² L'«Année Philologique» annovera ben tredici recensioni: Armisen-Marchetti 2009; Flamerie de Lachapelle 2009; Gill 2009; Sténuit 2009; Thomas 2009; Borgo 2010; Green 2010; Griffin 2010; Wildberger 2010; Habermehl 2011; Vogt 2011; Whitton 2011; Balbo 2013.

³ Griffin 2010, 147.

⁴ Thomas 2009, 132, che continua «Unless strictly interested in paleographical quandaries, Anglophone readers will likely find B.'s edition all they need».

⁵ Braund 2009, 91.

⁶ Rinvio a questo proposito alle critiche già di Winterbottom 2001 e alle mie risposte in Malaspina 2005, 479-480.

come M. Armisen-Marchetti e J. Wildberger⁷. Il fulcro – e il maggior pregio – dell’edizione B. stanno nel commento, insieme denso (270 pp.) e agile, e nella traduzione, unanimemente lodata dai madrelingua, più che non nell’introduzione, utile, come detto, più per l’ampiezza che per la profondità. Testo critico e apparato non sono nemmeno citati da alcuni recensori – non solo anglosassoni –, quasi fossero in un’edizione *res nullius momenti*⁸. Altri, più corretti, hanno già segnalato alcuni aspetti non condivisibili, discusso determinate scelte testuali e corretto le imprecisioni in apparato, difficili da evitare in simili opere: *qui sine peccato est, primam lapidem mittat*⁹.

Ma non intendo né fare una recensione fuori tempo massimo né soffermarmi su aspetti generali in quest’occasione festiva per un *vir Senecanus* come Ivano Dionigi, attento ai dati tanto formali quanto ideologici, degno allievo anche in questo della scuola bolognese, alla quale siamo tutti debitori – e non solo per Seneca. Vorrei, invece, attirare l’attenzione sulle congetture che la B. propone per *clem.* 1.15.7, non tanto per il loro valore in sé, ma perché la disamina permetterà di comprendere e giustificare appieno il testo tradito, estinguendo ogni dubbio interpretativo. Le riflessioni metodologiche che ne trarrò non hanno nessuna pretesa di novità, ma non mi è parso inutile ribadirle.

1. Testo, apparato e congetture di *clem.* 1.15.7

Propongo qui il testo e l’apparato della mia edizione Teubneriana:

6 Iuravit [*scil.* Augustus] se non aditurum hereditatem: Tarius quidem eodem die et alterum heredem perdidit, sed Caesar libertatem sententiae suae redemit et postquam adprobavit gratuitam esse severitatem suam, quod principi semper curandum est, dixit relegandum quo patri videretur. 7 Non culleum, non serpentes, non carcerem decrevit, memor non de quo censeret, sed cui in consilio esset; mollissimo genere poenae contentum esse debere patrem dixit in filio adulescentulo impulso in id scelus in quo se, quod proximum erat ab innocentia, timide gessisset; debere illum ab urbe et a parentis oculis summoveri.

6 adprobavit **R** : -babit **N** | principi **r** : principis **N** : principis **R** | quo **C** : quod **N** | 7 poenae **r** : poenne **N**¹⁰

⁷ Armisen-Marchetti 2009, 319-320 («il se confirme que le domaine auquel S. Braund s’intéresse le moins est la philosophie: c’est particulièrement sensible à propos du livre II», osservazione confermata da Griffin 2010, 148-149), Wildberger 2010, 302. Di tutt’altro parere Vogt 2011, 453: «From the point of view of philosophers who want to engage with Seneca, her extensive introduction is probably the most valuable part of the book», anche se poi la studiosa propone una lettura filosofica della *clementia* nel trattato che meriterebbe una confutazione a sé e a cui si fa preferire quella della B., più storicamente mediata e non dissimile dalla mia (Malaspina 2009, 35-70).

⁸ Gill 2009, Borgo 2010, Green 2010 e Vogt 2011. Accenni telegrafici in Thomas 2009 e Griffin 2010, 148.

⁹ Rinvio per brevità all’analisi sistematica di Balbo 2013, 223-225; cf. anche Flamerie de Lachapelle 2009 (per 1.5.1, 1.9.3), Sténuit 2009 (che però invoca sempre Chaumartin come fonte di autorità, nonostante le osservazioni di Malaspina 2006 e di Braund 2009, 89), Griffin 2010, 148 (2.7.1, omissione di *in*) e Whitton 2011, 370-371. Personalmente, faccio miei in senso generale gli appunti che Armisen-Marchetti 2009, 319-320 fa per singoli *loci*, ovvero il ricorso a «une audace qui me laisse quelque peu dubitative» (per 1.25.3), con un metodo congetturale che «repose davantage sur des considérations de sens que sur des arguments strictement philologiques» (per 1.9.3). L’analisi di 1.15.7 che segue conferma queste perplessità, senza nulla togliere al genio congetturale della B. (cf. *infra* n. 18).

¹⁰ Ricordo molto brevemente (rinviando per una presentazione sintetica a Malaspina 2016, X-XXIV e per una analitica a Malaspina 2005, 11-140) che la tradizione rimonta ad un unico manoscritto di inizio IX secolo, **N** (Città del Vaticano, BAV, Pal. Lat. 1547), che ha un apografo, forse diretto, **R** (Città del Vaticano, BAV, Reg. Lat. 1529), da cui deriva la copiosa tradizione recenziere **r**, compreso **C** (Parigi, BnF, Lat. 15085, sec. XII).

Si tratta della chiusa dell'*exemplum* della clemenza di Augusto verso il figlio di Lucio Tario Rufo, colto in flagrante mentre organizzava il parricidio¹¹: né la tradizione manoscritta recenziore presenta varianti di qualche valore (per lo meno nella percentuale in cui è stata sinora collazionata) né nelle edizioni a stampa, che avevo invece controllato capillarmente, si riscontrano congetture di alcun tipo¹². Soprattutto nessuno, prima di B., aveva ritenuto sospetta la presenza di un *carcer* in relazione con la pena per i parricidi. Riporto invece il testo B., con relativo apparato, per la pericope che sarà oggetto d'esame:

non culleum, non serpentem, non canem decrevit,

serpentem Braund post Holford-Strevens : serpentes N canem Braund : carcerem N

Nel commento (pp. 325-326) B. si sofferma in modo analitico solo sulle motivazioni della scelta di *canem*, visto che per *serpentem* al singolare ella è tanto fulminea quanto apodittica: «It is clear that mention of *culleus* and *serpens* (MS *serpentes* must be corrected to *serpentem*, as there was only one snake) readily evokes the "sack" punishment» (p. 325). Già questa frase dimostra l'approccio interventistico e razionalistico, direi idealmente bentleyano, se l'aggettivo non suonasse eccessivo, condito dal desiderio di far sempre 'quadrare i conti', allineando il testo all'opinione dominante, alla *vulgata* interpretativa, anche a costo di intervenire pesantemente sulla paradossi. E visto che la *vulgata* è che la pena del *culleus* comportava che il condannato passasse gli ultimi istanti della sua vita affogando nel mare o in un fiume dentro un sacco con un serpente (uno solo), un cane, un gallo e una scimmia¹³, e non in carcere, così deve essere anche qui (peccato solo che non ci sia posto per il gallo o la scimmia).

Per arrivare a ciò, la B., dopo aver brevemente spiegato la natura della pena, con rinvio a Cic. *S. Rosc.* 70, ritiene «barely convincing» le spiegazioni di *carcerem* che avevo presentate, ovvero in primo luogo la custodia prevista a chiare lettere per i parricidi subito dopo la condanna da Cic. *inv.* 2.149¹⁴ e da *rhet. Her.* 1.23¹⁵, oppure, meno probabilmente, un'esecuzione per strangolamento nel *carcer*, visto che la pena detentiva non era prevista, almeno in epoca regia e repubblicana¹⁶. A questo punto arriva la *pars construens*: «Mention of the prison in the list is a severe anticlimax. I therefore propose that the text is corrupt». Alla motivazione di senso B. ne aggiunge una di stile in modo per lei sufficiente a giustificare un intervento che elimini l'importuno *carcerem* e ristori nel ritmo triadico il consueto orizzonte

¹¹ Per tutti i *Realien* cf. Malaspina 2005, 336-339; Braund 2009, 320-327; Malaspina 2009, 226-231.

¹² Se ne veda l'elenco completo nella *Lista critica ad loc.* di Malaspina 2005, 210.

¹³ *Dig.* 48.9; cf. Lanfranchi 1938, 491-498; Nardi 1980, 99-105 (per le spiegazioni antropologiche del simbolismo infero degli animali impiegati); Santalucia 1999, 145-147 (per gli aspetti giuridici); Greco 1998, 330-331; Pasetti 2011, 148; Courtil 2015, 34; Raschieri 2015, 148-151. Quadro complessivo e aggiornato in Calboli 2020, 495-496; 516-529.

¹⁴ *Quidam iudicatus est parentem occidisse et statim, quod effugiendi potestas non fuit, lignae soleae in pedes inditae sunt; os autem obvolutum est folliculo et praeligatum; deinde est in carcerem deductus, ut ibi esset tantisper, dum culleus, in quem coactus in profluentem deferretur, compararetur.*

¹⁵ *Et lex: qui parentem necasse iudicatus erit, ut is obvolutus et obligatus corio devehatur in profluentem [...]. Malleolus [sul quale cf. Calboli 2020, 517-526] iudicatus est matrem necasse. Ei damnato statim folliculo lupino os obvolutum est et soleae lignae in pedibus inductae sunt: in carcerem ductus est.* A questi due passi da me adottati la B. aggiunge Sen. *ira* 2.9.3, assolutamente incongruo (si fa cenno a *pleni carceres*, senza alcun collegamento con il parricidio), e la *contr.* 5.4 di Seneca Padre, *Damnatus parricidii alligans fratrem*, in cui l'unico dato interessante è che l'accusato di parricidio è detto *alligatus*.

¹⁶ Sull'universo carcerario romano cf. Rivière 2004 (che non fa mai cenno al *culleus*). L'ipotesi dello strangolamento mi appare oggi impossibile, visto che esso sarebbe stato alternativo rispetto al *culleus* e non aggiuntivo come i *serpentes*.

d'attesa animale. Non però la scimmia del trio *simia-serpens-culleus* di Iuv. 8.213-214 citato da B., ma il cane, sulla base di considerazioni ancora stilistiche: «Seneca could have taken the opportunity to mention the monkey here, which is more exotic than the dog, but as Leofranc Holford-Strevens rightly observes to me, the dog more readily evokes the physical damage to the criminal, and the shorter word, as well as alliterating with *culleum* and *decrevit*, creates a more incisive climax»¹⁷.

2. Le congetture serpentem e canem non vanno a testo

È indubbio che la congettura sia affascinante¹⁸ e dimostri l'*ingenium* della B., che non si esercita solo qui: *canem/carcerem* sembrano facili da confondere per il copista, si stabilisce una facile *climax* ascendente e soprattutto, come detto, si piolla via un'asperità fastidiosa, rientrando in un orizzonte d'attesa rassicurante.

Ma è giusto così? Il fatto che una congettura 'suoni' meglio del testo tradito basta a giustificarla? Ovviamente no, finché il compito del filologo sarà capire Seneca e correggere gli errori dei manoscritti, e non correggere Seneca e voler far meglio di lui. Vediamo ora di decostruire la narrazione della B.

Se è indubbio che con *canem* culminerebbe una *climax* ascendente, l'assenza di *climax* o un'*anticlimax*, figura nota a Seneca¹⁹, non possono essere usate come indizio automatico di corruzione: se così fosse, dovremmo intervenire quasi ad ogni riga, tanto più in un testo dalla diffusione, pubblicazione e revisione autoriale definitiva tutt'altro che certe come *clem.*²⁰. L'editore, lo ripeto, non deve lasciarsi prendere dal desiderio di fare meglio del suo Autore, sempre che l'*ordo verborum* tradito sia veramente una scelta stilistica debole, cosa che non credo (cf. *infra*, § 4).

Se *canem* non fosse una congettura, ma una variante manoscritta stemmaticamente equipollente rispetto a *carcerem*, dovremmo comunque respingerla come *lectio facilior*, data la frequenza con cui *culleus* e *serpens* e *canis* (e *gallus gallinaceus* e *simia*) compaiono insieme, anche alla mente del copista, nella fattispecie del parricidio. In quanto congettura, *canem* è a maggior ragione trivializzante, quindi *facilior*.

Nulla ci dice la B. su «paleographical quandaries» come la supposta genesi dell'errore, confidando implicitamente sulla somiglianza tra le due forme; tuttavia, il dato paleografico giustificherebbe piuttosto una congettura inversa, cioè la corruzione in *canem* di un originario *carcerem*, scritto nella forma *carc'e(m)*, in cui il gruppo minuscolo *rc* può passare a *n* quasi inavvertitamente. Molto più laborioso e tutt'altro che meccanico, invece, mi pare il passaggio proposto dalla B. dal breve e semplice *canem* all'inatteso *carcerem*, due estremi privi di un *tertium comparationis*, se in quest'ordine.

La 'necessità' della correzione *canem* per ricreare il nesso trimembre singolare con *culleus* e *serpens* (sempre con buona pace dei negletti *gallus* e *simia*) sembra imporsi solo perché prima i *serpentes* al plurale sono stati surrettiziamente ricondotti al numero vulgato. Se si parte invece da *serpentes* di N, pare evidente come la prospettiva senecana non sia di riduzione progressiva verso l'aspetto particolare e concreto del «physical damage» rap-

¹⁷ Braund 2009, 326.

¹⁸ Habermehl 2011, 146 cita quest'unica congettura della B. per definirla «überzeugend». Io stesso in Malaspina 2009, 230, n. 14, avevo dato una valutazione positiva per il senso («Risolverebbe tutti i problemi la congettura *canem* per *carcerem* [...] se solo avesse qualche plausibilità paleografica»), valutazione che ad un esame più attento ho respinto da tempo (in Malaspina 2016 *canem* non è nemmeno in apparato, a differenza di altri sei interventi della B., a 1.5.1, 1.5.6, 1.9.3, 1.13.4, 1.19.8, 1.25.1), rendendo necessarie le presenti precisazioni.

¹⁹ Cf. Traina 1987, 95-99, spec. 98-99.

²⁰ Cf. Malaspina 2005, 123-128; Braund 2009, 17-23; Malaspina 2009, 67-70.

presentato dal presunto cane, ma quella, opposta, del dilatamento, un grandangolo che parte dal concreto *culleus*, passa al plurale *serpentes*, volutamente enfatico e indeterminato, aprendo la strada ad un terzo membro che può essere ancor più distante dalla concretezza del *culleus* iniziale, ma che non per questo deve essere per Seneca e il suo pubblico meno emozionalmente evocativo²¹: vedremo tra poco se *carcer* può rivestire questo ruolo.

A favore del tradito *serpentes* sta l'*usus* costante del latino: il nesso *culleus+serpens*, infatti, ha altre tre occorrenze e il secondo termine è invariabilmente al plurale: Sen. *contr.* 7.1.23²², *contr. exc.* 5.4.1²³, [Quint.] *decl. mai.* 17.9.3²⁴.

Torniamo così al punto fondamentale: se non si vuole trasformare l'attività del filologo da sfida agli errori dei copisti in sfida alle scelte dell'Autore, è necessario intervenire solo laddove l'errore sia manifesto. E nel nostro caso l'errore è manifesto se e solo se la presenza di *carcerem* viene dimostrata insostenibile. Per farlo, l'onere della prova è a carico di chi interviene sul testo, che non può limitarsi a una sorta di 'condanna per mancanza di prove', ovvero a sostenere la necessità di congetturare solo perché le spiegazioni del testo tradito sono insufficienti o manchevoli («barely convincing»). Per essere legittimato ad intervenire, invece, il filologo deve *dimostrare* che il testo, così come è tradito, è insostenibile a livello di grammatica o di senso. E la presenza di un quadro alternativo più frequente, cioè l'ormai nota associazione *culleus-serpens-canis-(gallus-simia)*, non costituisce una ragione sufficiente per ridurre a questo letto di Procuste le associazioni che se ne discostino, tanto più in un campo come quello della procedura penale romana, in cui non possiamo certo dire di sapere tutto.

La prima conclusione parziale è che sarebbe bene applicare anche qui la norma tradizionale secondo cui, laddove ci siano dubbi sulla bontà della paradossi, è legittimo segnalarli nel commento ed *exempli causa* proporre in apparato il brillante frutto del proprio *ingenium* diagnostico, mentre è ibristico accogliere quest'ultimo nel testo. Il filologo deve avere sempre l'umiltà di riconoscere la finitezza delle sue conoscenze: quando non riesce a comprendere appieno una frase, dovrebbe fermarsi e ammetterlo. Altrimenti, si corre un rischio parallelo a quello lamentato dagli ecologisti nel caso dell'incremento delle monoculture, cioè l'inevitabile riduzione della biodiversità, qui rappresentata dal dato apparentemente incongruo del *carcer*.

3. Il testo tradito di *clem.* 1.15.7 è pregnante nel senso, senecano nello stile e quindi genuino

Dopo questa prima conclusione di prudenza, possiamo però procedere ancora oltre e vedere se veramente la menzione del *carcer* sia così incongrua da motivare dubbi e congetture, anche solo in apparato. E lo faremo in due direzioni distinte, ma sovrapponibili, la prima rivolta alla procedura penale romana del *culleus*, la seconda rivolta al ruolo generico del *carcer* in Seneca.

Se si applica una lettura globale del testo, come si dovrebbe, e si esamina anche la fattispecie giuridica, si conferma che, in caso di parricidio, la detenzione aveva un ruolo e una natura eccezionali, il che era chiaro già dai due passi ricordati all'inizio²⁵. La *Rhetorica ad Herennium* ha il merito di riferirci le crudeli prescrizioni di legge, riecheggiate²⁶ da Cicerone,

²¹ Identico procedimento trimembre in Sen. *contr. exc.* 5.4.1, citato *infra* n. 23.

²² *Sepullius Bassus hoc colore usus est: non habui parricidae instrumenta, non culleum, non serpentes: parricidam tamen in maria proieci.* Su questo e sui due passi successivi cf. Lanfranchi 1938, 494.

²³ *Ingrata erat ipsa poenae meae dilatio: expectare gravius videbatur quam pati; imaginabar mihi culleum, serpentis, profundum.*

²⁴ *Scilicet capit natura rerum, ut futurus parricida non praemisit notas, nullis ante sit maximi sceleris inmanitas tumultuata flagitiis, et quandoque culleo, serpentibus expianda feritas sub placida mente primam pertulerit aetatem?*, con le note *ad loc.* di Pasetti 2011, 146-149.

²⁵ Nn. 14-15.

²⁶ *Obvolutus et obligatus corio [...] folliculo lupino os obvolutum est (rhet. Her. 1.23) = os autem obvolutum*

che aggiunge la *ratio* a spiegare la durezza della procedura, che era un'obbligatoria premessa del *culleus*: *effugiendi potestas non fuit*, «Ai rei di parricidio non era riconosciuta la facoltà di sottrarsi alla condanna con l'esilio»²⁷.

La detenzione del parricida, dunque, era solo preventiva²⁸, era dovuta ed eseguita con pene accessorie – le *lignae soleae*, l'*os obvolutum* – di crudeltà talmente in linea con la complessa simbologia infera del successivo *culleus* da permetterci di cogliere in *carcerem* non una corruzione testuale che deturpa il testo senecano, ma, all'opposto, un valore aggiunto emotivo. Esso dà forza comunicativa alla frase e ci conserva e conferma l'eco di aspetti procedurali della prima età imperiale, divenuti ancor più rilevanti proprio allora e ben noti a Seneca e al suo pubblico²⁹, molto meno a noi moderni.

Lo conferma una testimonianza del retore Calpurnio Flacco, che non è peraltro mai citata negli studi, anche giuridici, sulla pena del *culleus*: la controversia 4³⁰ esordisce infatti con la formula *Damnatus parricidii anno custodiat*, mettendo in scena lo scambio oratorio fittizio tra un figlio, che vuole passare l'anno di detenzione nel carcere pubblico³¹, e il padre, che vorrebbe invece gli arresti domiciliari. Non c'è modo di affrontare qui i complessi problemi esegetici, filologici e giuridici della controversia, né di dirimere l'annosa questione della plausibilità di procedure altrimenti ignote, come la durata annuale della detenzione, che solo alcuni ritengono pura invenzione retorica³². Resta comunque il fatto che, se anche si assume questa posizione più cauta e diffidente, Calpurnio dimostra che, nell'immaginario imperiale della condanna per i parricidi, il carcere svolgeva un ruolo non meno importante ed evocativo del *culleus* e dei *serpentes* che chiudevano la procedura.

Ma non è finita: quel che si è detto sinora credo basti a giustificare la presenza di *carcerem*

est folliculo et praeligatum (Cic. *inv.* 2.149); *soleae lignae in pedibus inductae sunt* (*rhet. Her.* 1.23) = *lignae soleae in pedes inditae sunt* (Cic. *inv.* 2.149); cf. Raschieri 2015, 149 n. 31, e Calboli 2020, 523-524, con bibliografia.

²⁷ Santalucia 1999, 146, con bibliografia e discussione della fattispecie giuridica.

²⁸ Sull'esistenza molto discutibile di pene detentive – comunque improponibili nel nostro caso – cf. Rivière 2004, 89-248.

²⁹ Cf. Sen. *epist.* 18.11 *Liberaliora alimenta sunt carceris, sepositos ad capitale supplicium non tam anguste qui occisurus est pascit*. Rivière 2004, 135-143, ricorda i dieci giorni di carcere prima dell'esecuzione, obbligatori da Tiberio in poi, passati in seguito a 30; Sen. *tranq.* 14.6, Tac. *ann.* 3.51.2, DCass. 58.27.5; cf. Bertrand-Dagenbach *et al.* (edd.) 1999, Malaspina 2018, 431, n. 13, Buongiorno 2019, 66-70.

³⁰ In attesa dell'edizione «Belles Lettres», curata da C. Schneider e A. Balbo, rinvio alla bibliografia di riferimento: Lanfranchi 1938, 497-498; Langer 2007, 90; Casamento 2015, 95-100; Lentano 2015; Dimatteo 2019, 106-111. Di Calpurnio non c'è traccia nei testi riportati *supra* n. 13 e neppure in Rivière 2004, che pure si occupa di custodia cautelare.

³¹ Di cui sono descritti con enfasi tutti gli aspetti orrorifici di maniera (cf. Casamento 2015, 97 e Dimatteo 2019, 108 n. 132, con bibliografia aggiornata), senza però accennare alle peculiarità previste per i parricidi, che già conosciamo: *Video carcerem publicum, saxis ingentibus structum, angustis foraminibus tenuem lucis umbram recipientem. In hunc rei abiecti robrum Tullianumque prospiciunt, et, quotiens iacentes ferrati postis stridor excitat, exanimantur, et alienum supplicium [ex]spectando suum discutunt. Sonant verbera, cibus recusantibus spurca manu carnificis ingeritur. Sedet ianitor inexorabili pectore, qui matre flente siccos teneat oculos. Inlucies corpus exasperat, manum catenae premunt.*

³² Così Langer 2007, 90: «Für die in Calp. Flac. 4 genannte Strafe des Einsperrens für ein Jahr lässt sich weder in der römischen noch in der griechischen Rechtspraxis eine Entsprechung finden und stellt so wahrscheinlich eine simulierte Rechtspraxis dar». Un fondo di verità è invece riconosciuto da Casamento 2015, 96 («Non è ben chiaro in che modo la *lex declamatoria* qui citata si concili con la punizione tradizionalmente spettante ai parricidi e fissata in epoca tardo-repubblicana dalla *lex Pompeia*. Piuttosto che supporre una forma mitigata di pena, si può forse avanzare l'ipotesi che questa sorta di arresto domiciliare sia un trattamento temporaneo, in attesa della esecuzione della *poena cullei* [...], e che sia volta a consentire un ulteriore supplemento d'indagine sulle reali responsabilità del giovane»), seguito da Dimatteo 2019, 106 n. 129 («è altamente probabile che si tratti di una reclusione transitoria che precede l'esecuzione della *poena cullei*»). Il termine massimo di un anno è da Lanfranchi 1938, 497, giustificato con la durata annuale delle magistrature.

nel *tricolon*, ma non ancora la collocazione al fondo. Per quest'ultimo, necessario, tassello, esaminiamo il ruolo che *carcer* riveste nel quadro degli *incommoda* a cui il saggio o il *proficiens* devono essere in grado di far fronte secondo Seneca³³. La rilevanza³⁴ e soprattutto la posizione (nel senso di *ordo verborum*) di *carcer* in opere letterariamente più curate di *clem.* sono forse inattesi, ma in linea con il *tricolon* tradito per *clem.* 1.15.7. Si legga *epist.* 24.3: *Numquid accidere tibi, si damnaris, potest durius quam ut mittaris in exilium, ut ducaris in carcerem? Numquid ultra quicquam ulli timendum est quam ut uratur, quam ut pereat?* Il carcere viene dopo l'esilio, in una posizione di maggior enfasi, confermata dalla *climax* parallela *uratur > pereat* e incrementata poche righe dopo dalla clausola seguente: *In carcere Socrates [...] remansitque ut duarum rerum gravissimarum hominibus metum demeret: mortis et carceris* (24.4)³⁵. Aggiungo *epist.* 87.25: *Erras, inquam, si illa ad carnificem aut carcerem differs: statim puniuntur cum facta sunt, immo dum fiunt*³⁶. Senza voler sostenere che il carcere fosse sempre per Seneca il peggiore e l'ultimo dei mali nell'*ordo verborum*³⁷, mi pare evidente che esso fosse per lui tra i mali peggiori e che egli ritenesse che riservargli l'estrema posizione, persino dopo eventi (crono)logicamente successivi, come i generici *mors* (*epist.* 24.4) e *carnifex* (87.25) o l'orroroso *culleus* (*clem.* 1.15.7), costituisse un elemento di pregio e non un infortunio stilistico da sanare a tutti i costi.

Possiamo così dare risposta affermativa al precedente punto 4: la prospettiva di *amplificatio* della successione *culleus > serpentes > carcer* come dilatamento grandangolare (più che come *anticlimax* o *hysteron-proteron*, per quanto valore possano avere queste etichette) rinvia alla funzione simbolica cruciale del *carcer* per i parricidi, collocato a fine *tricolon* in modo consistente con l'*usus* senecano.

4. Conclusioni

La congettura *canem*, per quanto brillante, non solo non ha nessun diritto di entrare nel testo, che trivializza e impoverisce, ma non è necessaria nemmeno in apparato con funzione diagnostica, il che vale a maggior ragione anche per *serpentem*. Il lavoro intellettuale che B. ha prodotto – e che ha a sua volta causato – è però servito, almeno a mio avviso, a progredire nell'intelligenza di *clem.* 1.15.7 e a cogliere appieno le ragioni profonde di *carcerem*, che prima non erano chiare. Se dovessi rieditare ora il mio commento, imposterei diversamente la nota *ad loc.*, aggiungendo l'inedito parallelo di Calpurnio Flacco e citando le ipotesi dell'esecuzione in carcere e della detenzione perpetua solo per escluderle recisamente. Fonderei invece su basi finalmente salde la piena congruità stilistica ed esegetica del

³³ Non esistono purtroppo in Seneca *loci similes* né sul *carcer* per i parricidi né su altri aspetti della pena, che torna in *ira* 1.16.5 e in *clem.* 1.23.1 (*bis*), passi ancor più essenziali, perché fanno riferimento solo al *culleus*: cf. Courtil 2015, 34.

³⁴ Quaranta occorrenze solo nelle opere in prosa, a cui aggiungere però anche quelle di *cavea*, *ergastulum* e di tutti i termini affini, minuziosamente analizzati da Courtil 2015, 35.

³⁵ L'importanza del *carcer* per Socrate (e la sua dislocazione finale) sono in Seneca confermate da *epist.* 67.7: *vita autem honesta actionibus variis constat: in hac est Reguli arca, Catonis scissum manu sua vulnus, Rutili exilium, calix venenatus qui Socraten transtulit e carcere in caelum.*

³⁶ Che questa «severe anticlimax» sia difficile da digerire in ambito anglosassone è dimostrato dalla modifica dell'*ordo verborum*, forse inconscia, che si legge nella traduzione inglese, altrimenti ottima, di Graver – Long 2015, 305 *ad loc.*: «You are mistaken if you make them wait for the prison or the executioner».

³⁷ Anche in *epist.* 26.10 (*Qui mori didicit servire dedit; supra omnem potentiam est, certe extra omnem. Quid ad illum carcer et custodia et claustra?*) l'esemplificazione della *potentia* è il carcere, non la morte, l'esilio o altro. Ma si veda e.g. l'ordine inverso con *exilium* in *epist.* 85.41 (*dolor, egestas, ignominia, carcer, exilium ubique horrenda, cum ad hunc pervenere, mansueta sunt*), in cui *carcer* comunque è nella parte culminante della *climax*, non alla base.

tricolon terminante con *carcerem*, una ‘biodiversità’ che non va soppressa, perché allude alle peculiarità della reclusione che precedeva la pena capitale nella variante applicata ai parricidi, con un *ordo verborum* pienamente giustificato da passi senecani paralleli.

BIBLIOGRAFIA

- Armisen-Marchetti M. (2009) Rec. a Braund 2009, «Revue des Études Latines» 87, 318-321.
- Balbo A. (2013) Rec. a Braund 2009, «Gnomon» 85, 220-226.
- Bertrand-Dagenbach C. et all. (edd.) (1999) *Carcer: prison et privation de liberté dans l'Antiquité classique*, Actes du Colloque de Strasbourg, 5 et 6 décembre 1997, Paris.
- Borgo A. (2010) Rec. a Braund 2009, «Bollettino di Studi Latini» 40, 316-317.
- Braund S. (2009) Seneca, *De clementia*, Edited with Translation and Commentary, Oxford.
- Buongiorno P. (2019) Ex vetere senatus consulto Tiberiano. *Nota in margine a Sid. ep. 1.7.12*, in E. Chevreau – C. Masi Doria – J. M. Rainer (edd.) *Liber amicorum. Mélanges en l'honneur de J.-P. Coriat*, Paris, 65-72.
- Calboli G. (2020) *Cornifici seu Incerti Auctoris Rhetorica ad C. Herennium*, prolegomena, edizione, traduzione, commento e lessico, Berlin.
- Casamento A. (2015) *Declamazione e letteratura*, in M. Lentano (ed.) *La Declamazione Latina. Prospettive a confronto sulla retorica di scuola a Roma antica*, Napoli, 89-113.
- Chaumartin F.-R. (2005) Sènèque, *De la clémence*, texte établi et traduit, Paris.
- Dimatteo G. (2019) *Audiatur et altera pars. I discorsi doppi nelle Declamationes minores e in Calpurnio Flacco*, Bologna.
- Flamerie de Lachapelle G. (2009) Rec. a Braund 2009, «Bryn Mawr Classical Review» 09.06.
- Gill C. (2009) Rec. a Braund 2009, «Phronesis» 54, 286-287.
- Graver M. – Long A.A. (2015) Seneca, *Letters on Ethics To Lucilius*, Chicago-London.
- Greco M. (1998) M.T. Cicerone, *De inventione*, introduzione, traduzione e note, Galatina.
- Green S. (2010) Rec. a Braund 2009, «Classical Review» 60, 457-458.
- Griffin M. T. (2010) Rec. a Braund 2009, «Scholia» 19, 146-149.
- Habermehl P. (2011) Rec. a Braund 2009, «Das Altertum» 56, 145-146.
- Lanfranchi F. (1938) *Il diritto nei retori romani. Contributo alla storia dello sviluppo del diritto romani*, Milano.
- Langer V. I. (2007) *Declamatio Romanorum. Dokument juristischer Argumentationstechnik, Fenster in die Gesellschaft ihrer Zeit und Quelle des Rechts?*, Frankfurt am Main et alibi.
- Lentano M. (2015) *Parricidii sit actio: Killing the Father in Roman Declamation*, in E. Amato – F. Citti – B. Huelsenbeck (edd.) *Law and Ethics in Greek and Roman Declamation*, Berlin-Munich-Boston, 133-153.
- Malaspina E. (2005²) *L. Annaei Senecae De clementia libri duo*, prolegomeni, testo critico e commento, Alessandria (2001¹).
- (2006) Rec. a Chaumartin 2005, «Bryn Mawr Classical Review» 05.12.
- (2009) Lucio Anneo Seneca, *La clemenza*, in L. De Biasi, A.M. Ferrero, E. Malaspina, D. Vottero (edd.) *Opere*, vol. V (*La clemenza – Apocolocintosi – Epigrammi – Frammenti*), Torino 2009, 7-299.
- (2016) L. Annaeus Seneca, *De clementia libri duo*, Berolini.
- (2018) Ex senatus consultis plebisque scitis saeva exercentur et publice iubentur vetata privatim (ep. 95, 30). *Il ruolo politico del senato e il giudizio morale sull'attività senatoriale in Seneca*, in P. Buongiorno – A. Balbo – E. Malaspina (edd.) *Rappresentazione e uso dei senatus consulta nelle fonti letterarie della repubblica e del primo principato / Darstellung und Gebrauch der senatus consulta in den literarischen Quellen der Republik und der frühen Kaiserzeit*, Stuttgart, 429-454.
- Nardi E. (1980) *L'otre dei parricidi e le bestie incluse*, Milano.
- Pasetti L. (2011) [Quintiliano], *Il veleno versato* (Declamazioni maggiori, 17), Cassino.
- Raschieri A. (2015) *Retorica, pratica oratoria e diritto: le cause di eredità nel De inventione di Cicerone*, «Atti della Accademia delle Scienze di Torino» 149, 137-153.

Rivière Y. (2004) *Le cachot et les fers. Détention et coercition à Rome*, Paris.

Santalucia B. (1999) *Cic. pro Rosc. Am. 3, 8 e la scelta dei giudici nelle cause di parricidio*, «Iura» 50 [2003], 143-151.

Sténuit B. (2009) Rec. a Braund 2009, «Les Études Classiques» 77, 360-361.

Thomas J. E. (2009) Rec. a Braund 2009, «The Classical Bulletin» 85, 132-133.

Traina A. (1987⁴) *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna.

Vogt K. M. (2011) Rec. a Braund 2009, «Ancient Philosophy» 31, 453-459.

Whitton C. (2011) Rec. a Braund 2009, «Classical World» 104, 370-371.

Wildberger J. (2010) Rec. a Braund 2009, «The Journal of Roman Studies» 100, 302-303.

Winterbottom M. (2001) Rec. a Malaspina 2001¹, «Bryn Mawr Classical Review» 08.08.

ROSANNA MARINO

OLTRE OGNI LIMITE: IL POTERE DELL'IRA E L'IRA DEL POTERE NEL *DE IRA* DI SENECA

1. *L'ira fra pathos e nosos*

«Alcuni saggi dissero che l'ira è una breve follia [...] incapace di dominarsi [...] incurante delle relazioni sociali [...] sorda alla ragione e ai consigli [...] del tutto simile a quelle macerie che crollano su ciò che hanno travolto» (*ira* 1.1.2 *Quidam itaque e sapientibus viris iram dixerunt brevem insaniam [...] impotens sui [...] necessitudinum immemor [...] rationi consiliisque praeclusa [...] ruinis simillima quae super id quod oppressere franguntur*). Così nell'*incipit* del *De ira* Seneca affida al valore icastico, fortemente espressivo di termini appartenenti al registro linguistico medico (*insania*) e filosofico assieme (*rationi [...] praeclusa*), la definizione dell'ira che, più perversa e sfrenata delle altre passioni, travalica ogni limite per collocarsi nello spazio del *nocere* all'io' e agli altri: *hic dum alteri noceat sui neglegens, in ipsa irruens tela et ultionis secum ultorem tracturae avidus* (1.1.1). La violenta e aggressiva reazione alla minaccia che viene dall'altro si traduce infatti in un'emozione collerica, «testarda e ostinata in quello che intraprende, sorda alla ragione e ai consigli, suscitata da futili motivi, incapace di distinguere il giusto e il vero» (1.2 *in quod coepit pertinax et intenta, rationi consiliisque praeclusa, vanis agitata causis, ad dispectum aequi verique inhabilis*). Ubbidisce all'ortodossia stoica l'argomentazione centrale del trattato nel quale Seneca dichiara apertamente che nessun male (*nulla pestis*) è costato di più al genere umano: esplose per un'ingiustizia subita, una speranza delusa o un senso di vergogna; può sconvolgere la vita del singolo o il corso della storia, si incrocia spesso con l'odio e la superbia; si accompagna al desiderio di vendetta e di ricambiare un'offesa ricevuta (*cupiditas dolorem reponendi*); il solo rimedio *ne incidamus in iram et ne ira peccemus* (2.18.1) risiede in un'unica profilassi, ossia la sua radicale amputazione puntualizzata in particolare nella centralità e nella fermezza della decisione di 2.34.1: *ira abstinendum est*.

Quello che importa notare è che dai passi citati emerge uno slittamento semantico e concettuale in virtù del quale il concetto di *pathos*, espresso dai termini *furens* (1.1.1) e *rationi [...] praeclusa* (1.1.2) si lascia ricondurre a quello di *nosos*, a cui è demandata la valenza tecnica di *pestis* (1.2.1) e *insania* (3.34.2 *ira et insania est*) nel sapere medico per designare categorie eziologiche di stati morbosi dell'anima e del corpo che, a partire dalla configurazione omerica del soggetto eroico, autorizzano la pensabilità dell'ira non soltanto

come malattia dell'anima ma anche del corpo. Se infatti nei primi versi dell'*Illiade* l'ira chiama in causa la legittimazione della soggettività eroica e viene percepita come diritto/dovere del signore (*Il.* 1.1 ss. Μῆνιν αἶεϊδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος [...] / Τίς τ' ἄρ σφωε θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι; / Ληθοῦς καὶ Διὸς υἱός· ὁ γὰρ βασιλῆι χολωθείς / νοῦσον ἀνὰ στρατὸν ὄρσε κακίην, ὀλέκοντο δὲ λαοί, / οὐνεκα τὸν Χρῦσην ἠτίμασεν ἀρητήρα / Ἀτρείδης), sul versante etico-filosofico e medico tale agitazione sfrenata viene sentita come paradigma passionale talmente intollerabile e destabilizzante da suggerirne l'assimilazione a una *brevis insania* e la necessità di ricercarne strategie di controllo e tentativi di soppressione¹.

Sul complesso concettuale della passione/malattia scrive Aristotele:

Dialettico e fisico dissentiranno nel definire ogni singola affezione, ad esempio che cosa è l'ira: per l'uno sarà il desiderio di restituire l'offesa ricevuta o un sentimento analogo, per l'altro sarà il ribollire, attorno al cuore, di sangue e di una sostanza calda. L'uno rende conto della materia, l'altro della forma e del concetto².

Sarà tuttavia Cicerone a entrare *ex abrupto* nel vivo di tale dialettica isolando e assolutizzando i tecnicismi medico-filosofici:

I turbamenti dell'anima, che rendono la vita degli stolti infelice e aspra e che i greci chiamano *pathe* avrei potuto chiamarli, con un'interpretazione letterale, malattie, ma non si sarebbe adattata a tutti; chi infatti è solito chiamare 'malattia' la misericordia o la stessa iracondia?³

¹ L'ira è stata considerata sin dall'antichità una forma di follia momentanea che offusca la lucidità della mente e limita ogni libertà decisionale facendo apparire fuori di sé chi ne è travolto poiché si colloca all'intersezione fra la dimensione psichica e quella somatica. Nel mondo greco tale passione, icasticamente connotata dal termine μῆνις, corradicale di μαίνομαι (infurio), μανία (follia), μάντις (chi riceve l'invasamento divino), μαινάς (menade) e dall'eziologia di matrice aristotelica e stoica come *akrasia* o intemperanza in risposta a uno stimolo esterno, non costituisce per la filosofia antica un campo autonomo di conoscenza e problematizzazione. Già Aristotele nel *De anima* afferma che l'ira trova la sua spiegazione causale sia nel desiderio di vendetta per un'offesa ricevuta, sia nel surriscaldamento del sangue nella regione del cuore (basti pensare all'eziologia dei temperamenti basata sulla teoria dei quattro umori – bile nera, bile gialla, flegma, sangue – e al prevalere di uno di essi), ma sarà lo stoicismo a elaborare un completo e articolato quadro della psicopatologia delle passioni e una vera e propria tassonomia nosografica (Diog. Laert. 7.111 ss.; Pseudo-Andronico, *SVF* III 391-397). Sul tema si vd. in particolare Pigeaud 2006; per il noto paradosso stoico *omnes stultos insanire* si vd. Cic. *par.* 4; per l'etimologia del termine *menis* si vd. Considine 1986, 53-64, 1985, 144-170; per le parole dell'ira nel mondo greco e romano si vd. in particolare Indelli 2004, 103-110; Irscher 1950; Militerni Della Morte 1997, 241-262; Snell 2002; Konstan 2006; Bocchi 2011, 132. La pensabilità dell'ira come 'psicopatologia', quasi del tutto assente nella medicina ippocratica, si articolerà infatti in Galeno sulla stretta relazione fra la dimensione psichica e quella somatica e sulla concezione della passione come *pathos*, termine per lo più sinonimo di *nosos* in riferimento in realtà alla descrizione di due aspetti dello stesso fenomeno psicosomatico del quale si descrivono due aspetti non isolabili fra loro. È nel modello eziologico del sapere medico, e di Galeno in particolare, che l'ira e le passioni vengono medicalizzate, ossia spiegate sul versante causale come il risultato di una predisposizione organica piuttosto che come risposta ad uno stimolo esterno. Sul piano strettamente medico Galeno infatti descrive la reazione collerica attraverso le leggi termodinamiche che regolano il sistema cuore-arterie-sangue e, deproblematizzati gli impulsi esterni della passione, evidenzia strategie terapeutiche utili alla cura dell'uomo in una prospettiva monistica. Basti pensare alla stretta connessione, nel pensiero antico, fra l'ira e la follia, caratterizzate entrambe dall'abbandono di ogni freno inibitorio, e le malattie psicosomatiche quali *μελαγχολία* e *μανία* (Gal. *Anim. pass.* 5.2). Per un'attenta analisi degli elementi di medicina pneumatica nel *corpus* senecano si vd. Bocchi 2011, 57-179. Per l'assimilazione dell'ira a una forma di *insania* anche in Epicuro si vd. il fr. 484 Usener = 246 Arrighetti citato da Seneca in *epist.* 18.14: *delegabo te ad Epicurum, ab illo fiet numeratio: "immodica ira gignit insaniam"*. Per l'assimilazione dell'ira alla follia anche nel mondo romano si vd. in particolare Hor. *epist.* 1.2.59 ss., Cic. *off.* 1.131; *Tusc.* 4.52. Per la differenza fra adirato e furioso si vd. Plut. *mor.* 199 a: τὸν δ' ὀργιζόμενον ἐνόμιζε τοῦ μαινομένου χρόνον διαφέρειν.

² Aristot. *An.* 1.1.

³ Cic. *fin.* 3.35.

È proprio tale problematizzazione a spiegare il moltiplicarsi dei trattati e l'interesse dei moralisti antichi sull'ira sia sul versante filosofico-educativo sia su quello posto dalla connotazione di tale passione come *brevis insania* generata a livello agonale rispettivamente sia dall'esposizione dell'io alle pulsioni esterne e dal conflitto dell'anima con se stessa sia da una vera e propria deviazione patologica⁴.

⁴ Il carattere dell'ira è stato trattato nel mondo antico da moralisti e filosofi di indirizzi diversi. Basti pensare alla presenza del tema in Platone (*Phaedr.* 246a-249b) e Aristotele (*EN* 1125b-1126a; *Rhet.* 1377b ss.) e, nel pensiero stoico, al *Περί ὀργῆς* di Crisippo, al *Περί παθῶν* di Posidonio e, per finire, al *Περί ὀργῆς* dell'epicureo Filodemo di Gadara (Philod. *Ir.* 459 e-f.). Un importante modello di pensabilità dell'ira è offerto in particolare da Platone che nel *Fedone* descrive la continua lotta dell'anima con l'ira e in genere con le pulsioni esterne (66b-c; 84d-e), tutte inferiori al livello dell'io'. Nel I secolo d.C. la tematizzazione dell'ira si costituisce come nucleo centrale del trattato *Περί ἀοργησίας* di Plutarco del quale sono da tenere presenti almeno le seguenti considerazioni: «il tumulto interno l'anima [...] non ode neppure le voci provenienti dall'esterno, se non ha dentro, a far da guida, la propria ragione, che sappia percepire distintamente e comprendere ogni ordine impartito [...] Socrate, ogni qual volta si accorgeva di agitarsi troppo bruscamente con un amico [...] abbassava la voce, assumeva un aspetto sorridente, addolciva lo sguardo e si manteneva saldo e invincibile, volgendosi dall'altro lato e muovendosi in senso contrario alla passione. C'è, amico mio, un primo modo di abbattere la collera, come se si trattasse di un tiranno: non obbedirle e non prestarle ascolto quando comanda di gridare forte, di lanciare sguardi terribili e di battersi il corpo, ma rimanere tranquilli e non inasprire la passione, come fosse una malattia, con convulsioni e urla. [...] La cosa migliore, dunque, è rimanere impassibili, [...] per non cadere o piuttosto per non cadere addosso a un altro [...]. Quelle parole incontrollate, amare e volgari, che l'ira scaglia fuori dall'anima sconvolta, insozzano per primi proprio quelli che le pronunciano e li coprono d'infamia, facendo pensare che da sempre le abbiano dentro di sé e ne siano pieni, ma le manifestino solo sotto l'effetto dell'ira. Perciò, come dice Platone, pagano “una pena pesantissima per quella cosa leggerissima che è la parola” [*leg.* 717b; 935a], dando a vedere di essere astiosi, maldicenti e maligni. [...], nell'ira invece nulla è più rispettabile del silenzio, come consiglia Saffo: “Quando nel petto si diffonde l'ira, guardarsi dalla lingua che vanamente abbaia!” [fr. 158 V.]. [...] osservare continuamente le persone in preda all'ira consente [...] di riflettere sugli altri caratteri della collera, di constatare cioè come essa non sia né nobile né virile né dignitosa né grande. Eppure la gente scambia il suo agitarsi per risolutezza, il suo tono minaccioso per grande coraggio, la sua ostinazione per coerenza. Alcuni poi, a torto, prendono la sua crudezza per grandiosità, la sua caparbietà per tenacia, la sua tetraggine per odio verso la malvagità. In realtà, gli atti, i movimenti e gli atteggiamenti dei collerici denunciano grande meschinità e debolezza, e non solo quando picchiano i figlioletti, maltrattano le loro sposine e pensano di dover punire cani, cavalli e muli (come il pancraziaste Ctesifonte, che pretese di restituire i calci alla mula), ma anche negli assassinii perpetrati dai tiranni, la bassezza d'animo che si manifesta nella loro crudeltà e la sudditanza alle passioni che si scorge nel loro agire, assomigliano ai morsi dei serpenti, che quando bruciano per un dolore intenso, sfogano violentemente il loro bruciore su chi ha provocato loro la sofferenza. Come un gonfiore è l'effetto di un forte colpo subito dal corpo, così nelle anime più tenere la propensione a far soffrire scatena una collera tanto più grande quanto più grande è la loro debolezza. [...] Ebbene, in aggiunta a tutte queste considerazioni, io ritenevo grande e divino il detto di Empedocle: “Tenersi a digiuno dal male” [fr. 144 D.K.], [...] mettendomi gradualmente alla prova, in tal modo col tempo progredivo nella pazienza, costringendomi a stare attento e a mantenermi cortese nel linguaggio e libero da risentimenti, puro da parole cattive, da azioni sconvenienti e da una passione che per un piccolo piacere senza soddisfazione causa grandi turbamenti e vergognosissimi pentimenti. Così, credo anche con l'aiuto divino, l'esperienza mi rese evidente che questo atteggiamento di cortesia, mitezza e umanità, per nessuno di quelli che ci stanno intorno è tanto gradito, caro e privo di dolore, come per coloro che l'hanno fatto proprio» (*mor.* 454 b-464b)». Per i rapporti fra Plutarco e lo stoicismo si vd. in particolare Babut 1969.

Diverso è l'atteggiamento di Aristotele che, definito da Seneca *defensor irae* (*ira* 3.3.1), fa «luce sulle molteplici declinazioni di un sentimento che egli giudica degno di un carattere nobile» (Campeggiani 2013, 21): se da una parte ritiene infatti servile il comportamento di colui che sopporta di essere oltraggiato o permette che lo siano i propri cari (*EN* 1125b) dall'altra identifica ogni 'disposizione di mezzo' dell'animo (μέση ἔξις, *EN* 1125b-1126b) con la virtù (per la categorizzazione aristotelica dei soggetti collerici in ὀργίλοι (iracondi), ἀκρόκολοι (collerici), πικροὶ (rabbiosi), χαλεποὶ (colore che non si placano se non dopo aver ottenuto vendetta o punizione) si vd. *EN* 1126a; Konstan 2006. Tra i seguaci di Aristotele il problema della collera è affrontato nella trattazione *Περί παθῶν* da Teofrasto (Fortenbaugh 1983, 203-223 e 206 s. in particolare). Per l'analogia fra il trattato di Seneca e quello di Filodemo sulla confutazione della teoria aristotelica dell'utilità dell'ira si vd. Cupaiuolo 1975, 97-99; Indelli 2004, 104. La serrata polemica contro i peripatetici contenuta nella maggior parte del primo libro e nella prima metà del secondo del *De ira* per confutarne l'atteggiamento conciliante nei confronti delle passioni è ribadito con forza anche in *epist.* 85.7: *Habet pecuniae cupiditatem, sed modicam; habet ambitionem, sed non concitatum; habet*

2. *L'ira del potere*

Nonostante il *De ira* sia dedicato a Novato e al di là dei rapporti amicali tra i due fratelli, la peculiarità del destinatario, osservata dalla parte giusta del cannocchiale, si azzerà per svelare e allo stesso tempo nascondere un quadro di riferimento politico-antropologico che tradisce l'ombra dell'esperienza personale e spiega il ruolo prioritario, tra le passioni, assegnato da Seneca all'ira, *maximum malum* capace di disgregare e portare alla rovina società intere. Non è privo di significato notare che nel trattato senecano sono proprio i connotati sadici e talvolta gratuiti dell'ira ad avere come referenti i principi della dinastia giulio-claudia e la loro condotta violenta e ingiustificata che supera spesso ogni limite testimoniando l'ansia totalitaria del tiranno, estrema proiezione politica dell'ira, che riscrive e ribadisce i comportamenti dispotici del passato:

M. Mario, cui vicatim populus statuas posuerat, cui ture ac vino supplicabat, L. Sulla praefringi crura, erui oculos, amputari linguam manus iussit, et, quasi totiens occideret quotiens vulnerabat, paulatim et per singulos artus laceravit. Quis erat huius imperii minister? quis nisi Catilina iam in omne facinus manus exercens? Is illum ante bustum Quinti Catuli carpebat gravissimus mitissimi viri cineribus, supra quos vir mali exempli, popularis tamen et non tam inmerito quam nimis amatus, per stilicidia sanguinem dabat. Dignus erat Marius qui illa pateretur, Sulla qui iuberet, Catilina qui faceret, sed indigna res publica quae in corpus suum pariter et hostium et vindicum gladios reciperet. Quid antiqua perscrutor? modo C. Caesar Sex. Papinium, cui pater erat consularis, Betilienum Bassum quaestorem suum, procuratoris sui filium, aliosque et senatores et equites Romanos uno die flagellis cecidit, torsit, non quaestionis sed animi causa; deinde adeo inpatiens fuit differendae voluptatis, quam ingentem crudelitas eius sine dilatione poscebat, ut in xysto maternorum hortorum (qui porticum a ripa separat) inambulans quosdam ex illis cum matronis atque aliis senatoribus ad lucernam decollaret. Quid instabat? Quod periculum aut privatum aut publicum una nox minabatur? Quantum fuit lucem expectare denique, ne senatores populi Romani soleatus occideret! [...]. Ceciderat flagellis senatores: ipse effecit ut dici posset 'solet fieri'. [...] Nemo certe invenietur alius qui imperaverit omnibus iis in quos animadverti iubebat os inserta spongia includi, ne vocis emittendae haberent facultatem. Cui umquam morituro non

iracundiam, sed placabilem; habet inconstantiam, sed minus vagam et mobilem; habet libidinem, sed non insanam. Melius cum illo ageretur qui unum vitium integrum haberet quam cum eo qui leviora quidem, sed omnia. La falsa [...] mediocritas et inutilis (§ 9) ammessa dalla dottrina della μετριοπάθεια postula infatti un grado imperfetto delle passioni che si puntualizza nell'inconciliabilità di alcuni atteggiamenti dell'animo: *Tale est quod volunt dicere: iracundum quidem illum non esse, irasci tamen aliquando; et timidum quidem non esse, timere tamen aliquando (§ 13)*. Sarebbe insomma un errore credere con i Peripatetici che l'ira sia utile perché basta soltanto la *recta ratio* a prevedere e a compiere ogni cosa: *etenim quid est stultius quam hanc ab iracundia petere praesidium, rem stabilem ab incerta, fidelem ab infida, sanam ab aegra? (ira 1.17.2)*. Ma anche se Seneca condividesse in qualche modo con Aristotele la convinzione che *ira necessaria est, nec quicquam sine illa expugnari potest nisi implet animum et spiritum accendit*, resta comunque imprescindibile una condizione: *Utendum autem illa est; non ut duce sed ut milite (ira 1.9.2; Aristot. EN 1106a-b; Polit. 1286a)*.

Della polemica contro la teoria peripatetica che l'ira sia insita nella natura dell'uomo si fa portavoce a Roma anche Cicerone che nel IV libro delle *Tusculanae disputationes* condanna la celebrazione di tale passione come marca identitaria del 'vero uomo' e del coraggio: *Quid, quod idem Peripatetici perturbationes istas, quas nos extirpandas putamus, non modo naturalis esse dicunt, sed etiam utiliter a natura datas? Quorum est talis oratio: primum multis verbis iracundiam laudant, cotem fortitudinis esse dicunt, multoque et in hostem et in improbum civem vehementioris iratorum impetus esse, levis autem ratiunculas eorum, qui itam cogitent: "proelium rectum est hoc fieri, convenit dimicare pro legibus, pro libertate, pro patria"; haec nullam habent vim, nisi ira excanduit fortitudo [...]. Virum denique videri negant qui irasci nesciet, eamque, quam lenitatem nos dicimus, vitioso lenitudinis nomine appellant [...]. An vero vir fortis, nisi stomachari coepit, non potest fortis esse? Gladiatorum id quidem. Quamquam in eis ipsis videmus saepe constantiam: "Conlocuntur, congregiuntur, quaerunt aliquid, postulant", ut magis placati quam irati esse videantur (43-48)*.

est relictum qua gerneret? Timuit ne quam liberio rem vocem extremus dolor mitteret, ne quid quod nollet audiret; sciebat autem innumerabilia esse quae obicere illi nemo nisi periturus aunderet. Cum spongeae non invenirentur, scindi vestimenta miserorum et in os farciri pannos imperavit. Quae ista saevitia est? Liceat ultimum spiritum trahere, da exiturae animae locum, liceat illam non per vulnus emittere. Adicere his longum est quod patres quoque occisorum eadem nocte dimissis per domos centurionibus confecit, id est, homo misericors luctu liberavit. Non enim Gai saevitiam sed irae propositum est describere, quae non tantum viritim furit sed gentes totas lancinat, sed urbes et flumina et tuta ab omni sensu doloris converberat (3.18.1-19.5).

Garantita da ogni sconfitta l'ira del potere assicura al *tyrannus* la più alta delle vittorie sulla fortuna e ne sancisce la signoria sugli altri.

Ma c'è di più. Nei capitoli 3.16-19 del *De ira* una sapiente distribuzione dei termini *ira*, *feritas*, *saevitia*, nel mentre assicura, appunto la sostanziale omogeneità sul piano concettuale di tali fenomeni aggressivi, suggerisce al tempo stesso l'idea di una maggiore gravità degli stessi a mano a mano che dal passato si muove verso il presente, in ragione cioè del maggior grado di civilizzazione dei gruppi umani rappresentati. Così, dopo aver parlato di *ira* a proposito dei barbari primitivi [...] Seneca introduce il gruppo successivo, dei barbari civilizzati⁵.

Si tratta di una registrazione di *exempla peregrina* e di *adventiciis vitiis* (3.18.1), di perversioni morali del potere e dell'ira di sovrani barbari di ogni tempo che Seneca non avrebbe mai voluto che migrassero per essere di nuovo riscritti nella storia del popolo romano (*Utinam ista saevitia [...] nec in Romanos mores [...] transisset!*) ma che tuttavia alla crudeltà gratuita del potere a Roma sono perfettamente sovrapponibili a partire dalle ferite inferte da Silla e Catilina alla repubblica *indigna* [...] *quae in corpus suum pariter et hostium et vindicum gladios reciperet* (3.18.2) fino alle disumane e pervertite manifestazioni dell'ira di Caligola in 2.33.3-4⁶:

C. Caesar Pastoris splendidi equitis Romani filium cum in custodia habuisset munditiis eius et cultioribus capillis offensus, rogante patre ut salutem sibi filii concederet, quasi de supplicio admonitus duci protinus iussit; ne tamen omnia inhumane faceret adversum patrem, ad cenam illum eo die invitavit. Venit Pastor vultu nihil exprobrante. Propinavit illi Caesar heminam et posuit illi custodem: perduravit miser, non aliter quam si fili sanguinem biberet. Unguentum et coronas misit et observare iussit an sumeret: sumpsit. Eo die quo filium extulerat, immo quo non extulerat, iacebat conviva centesimus et potiones vix honestas natalibus liberorum podagricus senex hauriebat, cum interim non lacrimam emisit, non dolorem aliquo signo erumpere passus est; cenavit tamquam pro filio exorasset. Quaeris quare? habebat alterum.

Alla composizione del ritratto tirannico del *princeps* contribuiscono specialmente alcune sequenze descrittive (3.18.4 *impatiens fuit differendae voluptatis quam ingentem crudelitas eius sine dilatione poscebat* e 19.3 *Quod tanto opere admiraris isti belvae cotidianum est;*

⁵ Mantovanelli 2001, 61; dello stesso sono da tenere presenti anche le considerazioni di 2001, 65 n. 43: «non va trascurata l'importanza che riveste, in ordine all'applicazione di tale struttura alle fasi dell'umanità, il precedente lucreziano del V libro, dove allo stadio 'ferino' dei primitivi (vd. in particolare vv. 947 e 970) subentra quello delle prime scoperte realizzate da individui di intelligenza superiore (*ingenio qui vigeant*, v. 1107) cui seguono le più recenti degenerazioni dell'avidità e dell'ambizione (vv. 113 sgg.): un percorso analogo a quello delineato da Seneca, in generale, nell'*Epistola* 90 e per i fenomeni dell'ira in *ira* 3.16-19: e dove l'influsso posidoniano, innegabile in Lucrezio come in Seneca, circa il progresso tecnologico dell'umanità è contraddetto dalla considerazione del suo regredire».

⁶ Ramondetti 1996, 237 ss.

ad hoc vivit, ad hoc vigilat, ad hoc lucubrat) in cui è particolarmente marcato il paradigma dell'etopea senecana della *crudelitas* e dell'*ira*. L'inaudita crudeltà di Caligola piuttosto che dare la sensazione di *aberrare aliqui [...] et in devium exire* (3.19.1) corre sui binari dell'ira e del potere tirannico caricandosi di quella folle ὄβρις che lo autorizza a sfidare dio e a sentirsiene persino superiore nel trionfo più pieno di un esasperato antropocentrismo autotelico: *iratus caelo quod obstreperetur pantomimis [...] quodque comessatio sua fulminibus tereretur (prorsus parum certis) ad pugnam vocavit Iovem et quidem sine missione, Homericum illum exclamans versum: ἔμ' ἀνάειρ' ἢ ἐγὼ σέ*. In questo scenario il timore della sanzione divina che si abbatte sulla ὄβρις di chi travalica i propri limiti, lascia il posto alla punizione del mondo umano, *ferarum [...] conventus* in una comunità politica in cui soltanto il saggio *omnia ista tam propitius aspiciet quam aegros suos medicus* (2.10.7). È infatti compito

di chi tutela la legge e governa la città prendersi cura delle indoli dei cittadini, quanto più a lungo possibile con parole più miti, per persuadere al bene che è necessario fare e rendere inclini gli animi all'onestà e alla giustizia e instillare l'odio dei vizi e il valore della virtù; passi poi a un discorso più severo per ammonire e rimproverare; successivamente ricorra alle pene ma ancora lievi e revocabili; stabilisca le pene più gravi per colpe più gravi, in modo che nessuno muoia se non colui al quale, pur se muore, è utile morire. In questo soltanto si differenzierà dai medici, per il fatto che questi rendono dolce la fine a coloro ai quali non hanno potuto salvare la vita, questo toglie la vita ai condannati con disonore e pubblico ludibrio, non perché si compiaccia della punizione di qualcuno (infatti è lontana dal saggio una ferocia tanto disumana) ma perché siano per tutti di ammonimento e lo stato tragga un sicuro giovamento dalla morte di coloro che non vollero giovare a nessuno. La natura dell'uomo non è dunque desiderosa di punire; pertanto neppure l'ira è conforme alla natura dell'uomo in quanto questa desidera punire (1.6.3-4).

Nello scenario del potere (1.20.4) la patogenesi politica si fa insomma regista e protagonista del continuo spettacolo della crudeltà costrittiva del potente (2.2.4) che *fruitur [...] alieno dolore* e alla quale non è possibile opporsi poiché, diventata norma, non suscita ribellione neppure per la spietata uccisione del proprio figlio dinanzi alla quale il padre, nello stesso giorno *conviva centesimus* alla mensa del tiranno, riesce a far tacere il dolore, a cenare *tamquam pro filio exorasset* (2.33.4)⁷.

Il progetto etico-politico del trattato si incentra con epigrammatica pregnanza sulla condanna dell'ira che travalica i limiti individuali per proiettarsi nella sfera sociale (1.2.1 *Iam vero si effectus eius damnaque intueri velis, nulla pestis humano generis pluris stetit*) e sul pregnante invito a *colere humanitatem* (3.43.5), uomini tra gli uomini, nel segno della *sophrosyne* affinché *pacem demus animo* (3.41.2 *aequalitas vitae fidem fecit non segnitiem illam animi esse sed pacem*)⁸. Ma quello che importa notare è che proprio tale disperato appello alla condotta morale si fonde in *explicit* del *De ira* con la riflessione, componente essenziale nel messaggio senecano, sul tempo e sulla costante presenza della morte nella vita (*epist.* 24.20 *cotidie morimur; 120.18 carpit nos illa, non corripit*) come è evidenziato in 3.43.5 *dum trahimus, dum inter homines sumus, colamus humanitatem [...] vellicationes contemnamus et magno animo brevia feramus incommoda: dum respicimus, quod aiunt, versamusque nos, iam mortalitas aderit*.

Il trattato senecano isola insomma 'cristalli' del passato proiettati intatti oggi nel nostro presente per celebrare un'etica «della misura che ci interroga sull'etica dei nostri giorni fon-

⁷ Per il tema della cena nel trattato si vd. in particolare Ramondetti 1996a.

⁸ Per il medesimo denominatore di senso si vd. in particolare *epist.* 94.54: *Nemo errat uni sibi, sed dementia spargit in proximos accipitque invicem*.

data sulla volontà, sull'uomo come vuole essere e non sull'uomo come deve essere. Un sovvertimento antropologico causato dalla nostra delegittimazione del limite che suona come una riedizione di quell'"umanesimo tragico" per il quale l'uomo è *coincidentia oppositorum* e possibilità infinita: essere uomo, decadere a bestia, diventare Dio»⁹. L'ira esorbita infatti dalla normalità di ogni principio razionale giungendo a 'superare il limite' in quella esasperata difesa del proprio spazio psichico che non ammette alcuna negoziazione, secondo una logica che non include ma lacera e separa, distorce la chiara percezione delle cose e allontana dalla propensione al bene e alla ragione collocandosi in un 'altrove' non identificabile se non nello spazio della distruzione del proprio 'io' e degli altri. Scrive Seneca:

Che cosa c'è di più mite quando la condotta dell'animo è secondo ragione? Che cosa c'è invece più crudele dell'ira? Chi più dell'uomo ama gli altri? Che cosa è più nocivo dell'ira? L'uomo è nato per l'aiuto reciproco, l'ira per la reciproca rovina; l'uomo vuole associarsi, l'ira disgregare; l'uomo vuole giovare, l'ira essere nociva; l'uomo vuole aiutare anche gli sconosciuti, quella colpire anche i più cari; questo è pronto a sacrificarsi per il bene degli altri, quella ad affrontare il pericolo pur di farvi precipitare gli altri¹⁰.

Ed è proprio compito della filosofia ridisegnare le mappe di senso, mentali ed emotive, capaci di riorientare gli individui verso una condotta di 'vita sana' e irenica sotto la guida di quella ragione universale che eleva a legge l'esigenza di una legge, che non separa ma unisce nel segno dell'accettazione e del perdono dell'altro.

Ma tale tensione alla funzione salvifica di un'etica capace di guarire l'uomo dall'ormai diffuso e inveterato male dell'ira si traduce soltanto in quel principio del limite, necessario a raddrizzare i caratteri distorti dal vizio imposto dalla ragione, poiché soltanto *si modum adhiberi sibi patitur [...] desiit ira esse, quam effrenatam indomitamque intellego* (1.9.3)¹¹. E se è vero che *omnes mali sumus [...] mali inter malos vivimus* (3.26.4) allora il 'legno storto dell'umanità', quel «legno così storto come quello di cui è fatto l'uomo» e dal quale «non si può costruire nulla di completamente diritto»¹² può essere raddrizzato soltanto spezzando la catena del male con il bene (3.27.3 *mansuete inmansueta tractanda sunt*) all'interno di limiti ben precisi al di là dei quali non possono esistere la virtù e il giusto.

L'analisi dei passi presi in esame non può che essere fatalmente parziale e non pretende certo di essere esaustiva ma si propone di veicolare il messaggio di un autore che, come Seneca, parla all'uomo dell'uomo e per l'uomo, di grandezza e miseria dell'animo umano nei suoi rapporti con gli altri per ribadire la necessità che ogni uomo sia *sacra res homini* (*epist.* 95.33). La straordinaria lezione del *De ira*, affidata all'ineludibile rapporto fra eredità antica e tradizione fondativa della intemporale identità spirituale dell'uomo, consiste infatti nell'invito alla riappropriazione e riconfigurazione di una condotta morale che si traduce nella ferma condanna e nella delegittimazione dell'ira, strumento privilegiato di chi prevarica per *nocere* e dimostrare la propria superiorità. Sono parole che chiedono ancora oggi di essere ascoltate, testimoniando che, come scrive Ivano Dionigi,

anziché simbolo della conservazione e strumento di difesa *del* potere, i classici si rivelano simbolo della rivoluzione e strumento di difesa *dal* potere: «Chi abbia letto una sola

⁹ Dionigi 2020, XIII.

¹⁰ Sen. *ira* 1.5.2 *Quo quid est mitius, dum in recto animi habitus est? quid autem ira crudelius est? Quid homine aliorum amanti? quid ira infestius? Homo in adiutorium mutuum genitus est, ira in exitium; hic congregari vult, illa discedere, hic prodesse, illa nocere, hic etiam ignotis succurrere, illa etiam carissimos petere; hic aliorum commodis vel impendere se paratus est, illa in periculum, dummodo deducat, descendere.*

¹¹ Sen. *ira* 1.6.1 *Quemadmodum quaedam hastilia detorta ut corrigamus adurimus et adactis cuneis, non ut frangamus sed ut explicemus, elidimus, sic ingenia vitio prava dolore corporis animique corrigimus.*

¹² Sono le parole tratte dalla Tesi sesta di Kant in Pievatolo 2011, 32.

tragedia greca, una sola ‘invettiva’ dantesca, un verso della *Ginestra* – scrive Massimo Cacciari – saprà ascoltare, saprà riconoscere i propri limiti e i valori altrui, ma passivamente obbedire mai». La classicità è forza antagonista del presente; contrasta con i conformismi del presente e con le mode dell’ora (*modo*, ‘adesso’) e ci preserva dall’essere «uomini del momento» (Chateaubriand) o «servitori della moda» (Nietzsche)¹³.

BIBLIOGRAFIA

- Babut D. (1969) *Plutarque et le stoïcisme*, Paris.
- Bocchi G. (2011) *Philosophia medica e medicina rhetorica in Seneca. La scuola Pneumatica, l’ira, la melancolia*, Milano.
- Campeggiani P. (2013) *Le ragioni dell’ira. Potere e riconoscimento nella Grecia antica*, prefazione di U. Curi, Roma.
- Considine P. (1985) *The Indo-European Origin of Greek menis “Wrath”*, «Transactions of the Philological Society» 83, 144-170.
- (1986) *The Etymology of menis*, in J.H. Betts – J.T. Hooker – J.R. Green (edd.) *Studies in Honour of T.B.L. Webster*, vol. 1, Bristol, 53-64.
- Cupaiuolo G. (1975) *Introduzione al De ira di Seneca*, Napoli.
- Dionigi I. (2020) *Segui il tuo demone*, Bari-Roma.
- Fortenbaugh W.W. (ed.) (1983) *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didimus*, New Brunswick-London.
- Indelli G. (2004) *The Vocabulary of Anger in Philodemus’ De ira and Vergil’s Aeneid*, in D. Armstrong – J. Fish – P.A. Johnston – M.B. Skinner (edd.), *Vergil, Philodemus, and the Augustans*, Austin, 103-110.
- Irmscher J. (1950) *Götterzorn bei Homer*, Leipzig.
- Konstan D. (2006) *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto.
- Mantovanelli P. (2001) ‘Perversioni’ morali e letterarie in Seneca, in P. Fedeli (ed.) *Scienza, cultura, morale in Seneca*, Atti del Convegno di Monte Sant’Angelo (27-30 settembre 1999), Bari, 53-86.
- Militerni Della Morte P. (1997) *Osservazioni sulla funzione semantica di termini relativi alla “follia” in Seneca*, «Paideia» 52, 241- 262.
- Pievatolo M.Ch. (2011) *Immanuel Kant, Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico in Sette scritti politici liberi*, Firenze.
- Pigeaud J. (2006) *La maladie de l’âme. Étude sur la relation de l’âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris.
- Ramondetti P. (1996) *Caligola e il regnum del De ira di Seneca*, in De tuo tibi. *Omaggio degli allievi a I. Lana*, Bologna, 237-261.
- (1996a) *Il tema della cena nel De ira di Seneca*, «Atti dell’Accademia delle Scienze di Torino» 130, 213-253.
- Snell B. (2002) *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. Torino (Hamburg 1948).

¹³ Dionigi 2020, XII.

GIANCARLO MAZZOLI

*SE FUGERE, DA LUCREZIO AD AGOSTINO,
PASSANDO PER SENECA*

1. Alla fine del dramma che porta il suo nome, l'Edipo senecano fugge da Tebe per liberare la città appestata dal contagio del suo *nefas*. Ma la sua vita tragica continua: lo ritroviamo ancora in piena fuga nel prologo delle *Phoenissae*, accompagnato dalla pia Antigone in un cupo e regressivo itinerario sulle balze del 'suo' monte Citerone. «Chi ti resta ormai da fuggire?» gli chiede la figlia, che non comprende o non vuol comprendere le ragioni di quel cieco vagare. La risposta del padre (v. 216) è memorabile: *me fugio*. È un *me* che, come mostra la prosecuzione del passo, «finisce per travalicare l'io stesso del locutore»¹ incorporando per intero il suo mitologema.

Questo disperante errare ha un posto di riguardo nella campionatura deterrente dell'*eidōs* tragico, come da Seneca concepito, che forza al limite della *culpa* irredimibile la patologia della condizione esistenziale²; ma anche per le frustrazioni e gli *errores* della più comune umanità (quella che aprendosi alla lezione filosofica può riscattare per sé l'accesso al *profectus* morale) il pensatore ha da proporre un efficace referente mitologico³: *qualis ille Homericus Achilles est, modo pronus, modo supinus, in varios habitus se ipse componens, quod proprium aegri est, nihil diu pati et mutationibus ut remediis uti* (*tranq.* 2.12).

«Stare o andare», il titolo d'un cattivante capitoletto di Ivano Dionigi⁴, illustra bene il conflitto tra l'ideale della *constantia sapientis* e un vivere alla mercé della propria instabilità psichica. Ma, nel farsi *medicus* di questa *aegritudo*, Seneca sa bene quanto, almeno in prima assunzione, riuscirebbero inefficaci o addirittura controproducenti rimedi attinti astrattamente ai piani 'alti' della morale stoica ortodossa; e dunque guarda altrove, a diversa *lignée* di pensiero e formula terapeutica, quella che appunto dà titolo al trattato in cui specificamente se ne occupa: *tranquillitas animi*, quella che (*tranq.* 2.3-4):

Graeci εὐθυμίαν vocant, de qua Democriti volumen egregium est [...] Ergo quaerimus quomodo animus semper aequali secundoque cursu eat propitiusque sibi sit et sua laetus

¹ Così Traina 2003, 169 s.

² Cf. Mazzoli 2016, 113-124.

³ Già platonico, *resp.* 388a; cf. Lotito 2001, 63 s.

⁴ Dionigi 2018, 33-47.

aspiciat et hoc gaudium non interrumpat, sed placido statu maneat nec attollens se umquam nec deprimens.

È il caso già di premettere che in germe qui, nella εὐθυμία di Democrito, non sono certo l'ἀπάθεια e l'attuosità del *sapiens* di Zenone o di Crisippo ma valori che saranno invece centrali nell'etica epicurea come la γαλήνη, l'ἀταραξία, il distacco dal mondo esterno⁵; e vedremo quanto questo conterà nell'impregnare di quale memoria poetica l'avvio del dialogo sulla *tranquillitas*; ma importa pure rilevare che difficile sarebbe stata per Seneca una tale apertura di pensiero senza la mediazione operata due secoli prima nei confronti del modello democriteo dal *Περὶ εὐθυμίας* di Panezio, alla luce d'una visione della morale stoica più transigente e sensibile anche alla lezione aristotelica⁶. Seneca non cita mai l'intermediario paneziano ma netta è la sua orma nel richiamo, su cui torneremo, a una *aequabilitas* improntata al 'giusto mezzo' e nell'essenziale precisazione di *tranq.* 11.1 *ad imperfectos et mediocres et male sanos hic meus sermo pertinet, non ad sapientem*. Il suo non vuol essere un discorso di etica stoica assoluta, e tanto meno può contemplare gli irredimibili del suo teatro, ma si rivolge ai *proficientes* e ai più concreti problemi della loro quotidianità.

Uno di costoro – ed è il diretto destinatario – se lo ritrova, per così dire, in famiglia, perché porta il nome della sua stessa *gens*, Anneo; il *cognomen* poi è addirittura parlante (come il Liberale dedicatario del *De beneficiis*), ma questa volta per acuta antifrasi: si chiama Sereno e si presenta viceversa come campione di δυσθυμία. È lui infatti a prendere la parola occupando l'intero cap. I con la sua 'confessione' (1.2 *fatear*) – caso unico di interlocuzione effettiva e non diatribica in tutta la raccolta dei *Dialogi* senecani – sollecitando e ottenendo la risposta del 'medico' Seneca, che si estende per tutto il resto del trattato. Dopo quanto s'è detto non sembra un caso che Sereno sia anche, e più verosimilmente già prima, il dedicatario del *De constantia sapientis*, che tratta in punta di ortodossia l'assoluta impermeabilità e imperturbabilità del saggio stoico di fronte a *iniuriae* e *contumeliae*. A Sereno, che qui appare ancora estraneo al pensiero stoico, e probabilmente su posizioni epicuree (3.2, 15.4), il filosofo giudica importante raccomandare la ferma dottrina scolastica come l'unica in grado di offrire un'arma sicura di fronte agli insulti della fortuna. Nel *De tranquillitate animi*, Sereno si professa già sulla via della conversione allo stoicismo, ma ancora in difficoltà davanti a 'nemici' morali *per quos neutrum licet, nec tamquam in bello paratum esse nec tamquam in pace securum* (1.1); e va perciò trattato con ben altra *souplesse*.

La sua scelta come destinatario dei due *dialogi* non è in disaccordo coi pochi dati storici che possediamo su di lui⁷: sono tratti che ci aiutano a intravedere i contorni piuttosto equivoci d'un uomo di corte esposto sì anche a possibili *iniuriae*, *contumeliae* e discrasie identitarie, ma comunque a un livello più modesto del Sereno dei due *dialogi* e in particolare dell'amletico personaggio di *tranq.* 1, che, se non è da tragedia, ha pur sempre molto di una «literary persona» pregena di dubbi e problemi esistenziali che sono anzitutto di Seneca stesso⁸. Ancor meglio nella sua autoanalisi al cap. I conviene riconoscere, con Gianfranco Lotito⁹, il frutto non proprio d'una mera invenzione del filosofo, ma d'una assai mirata 'stilizzazione': ««ritratto d'interiorità' [...] teso ad esemplificare un disagio psichico diffuso ed evidentemente 'visibile', una condizione spirituale umanamente rilevabile».

⁵ Cf. La Penna 1956, 200 s.

⁶ Fondamentale in proposito Grilli 2002, 90-171, in partic. 121-138.

⁷ Cf. Dionigi 1983, 54-58 (anche sulla invero opinabile possibilità di identificare in lui pure il dedicatario del *De otio*, il cui nome ci viene negato dalla rasatura presente all'inizio del trattato nel ms. A dei *Dialogi*); e anche Lefèvre 2003, in partic. 163 s.

⁸ Cf. Griffin 1992, 354.

⁹ Lotito 2001, 23 s.

La più larga assunzione del problema si conferma subito in *tranq.* 2, dove Seneca trae si spunto dal caso personale di Sereno ma tende presto (dal § 5) a sollevarsi per mostrare ch'esso afferisce a una sindrome di ben più polimorfica e complessa incidenza. Solo dopo averne redatto una diagnosi approfondita sul piano delle cause e degli effetti potrà dal capitolo successivo passare alla *pars construens* della terapia eutimica.

Pur nell'estrema variegatura della casistica, la malattia ha per Seneca (§ 6) una eziogenesi sostanzialmente bipolare, che rimanda a due *vitia* antitetici, *levitas* e *inertia*, da un lato febbrile agitazione e *adsidua mutatio propositi*, dall'altro il non meno frustrante abbattimento di quanti *marcent et oscitantur* nell'inazione. Nel 'giusto mezzo' tra i due eccessi opposti riposa proprio il «dinamismo controllato e razionale»¹⁰ della virtuosa εὐθυμία che poi Seneca passerà ad analizzare in tutte le sue articolazioni: *quaerimus* – s'è già visto – *quomodo animus semper aequali secundoque cursu eat propitiusque sibi [...]* *nec attollens se umquam nec deprimens*. Viceversa, lasciati a se stessi, i due estremi anziché neutralizzarsi finiscono per congiungersi, coalizzarsi e ritrovarsi entrambi coinvolti nella semeiotica di un unico *effectus vitii* (§ 7): *the sibi displicere*, invece ch'essere *propitius sibi*, appunto come conseguenza della *intemperies animi*. Da qui anzi, poco più avanti (§ 10), la malattia trarrà nome ufficiale tramite la coniazione del neologismo astratto (e quasi *hapax*) *displicentia sui*. S'impone il confronto col *De brevitae vitae* dove (2.2) ritroviamo il giustapporsi dei due comportamenti polari ancora indirizzato a un comune esito vizioso:

plerosque nihil certum sequentis vaga et inconstans et sibi displicens levitas per nova consilia iactavit; quibusdam nihil quo cursum derigant placet, sed marcentis oscitantisque fata deprendunt, adeo ut quod apud maximum poetarum more oraculi dictum est, verum esse non dubitem: exigua pars est vitae qua vivimus¹¹. Ceterum quidem omne spatium non vita sed tempus est.

Protinus vive senza pendere ex crastino sarà perciò – notoriamente¹² – in 9.1 *the carpe diem* di Seneca: perché invece la morte precipita addosso a quanti rimandano vanamente il vivere al *crastinum*, quale che sia la durata materiale della loro esistenza. E quanti così 'non vivono', questa la tesi del *De brevitae vitae*, non sono che degli *occupati*: chiara metafora bellica (la *Troia capta* virgiliana circola sottotraccia nell'immaginario senecano) a sottendere che il nemico, morale e mortale, il *vitium*, è ormai 'dentro le mura' e ha alienato gli 'invasi' del bene più prezioso, la 'proprietà' di se stessi. È una perdita drammatica, di cui troviamo i segni nello

¹⁰ Ivi, 45.

¹¹ Non posso qui che sinteticamente confermare la mia ferma persuasione, già espressa in vari studi, circa l'identità del *maximus poetarum* – che per Seneca non può essere se non Virgilio – e del suo *dictum*, da riconoscere senza dubbio in *georg.* 3.66-67: *optima quaeque dies miseris mortalibus aevi / prima fugit*. A tal punto il filosofo vi ravvisa (e giudica ravvisabile nella cerchia dei suoi più stretti destinatari) la *sententia* oracolare per eccellenza di quel sommo *vates* da permettersi qui semplicemente di alludervi (una difficoltà sopravvalutata dalla critica, al prezzo di proposte alternative una meno felice dell'altra: cf. ancora Setaioli 2016, 149-156, alla difesa dell'indifendibile candidatura di Menandro) per poi dedicare alla sua citazione (l'unica poetica, si badi, in *brev.*) e alla sua esegesi morale l'intero cap. 9 del dialogo e, da ultimo, un passo cospicuo dell'*epist.* 108 (24-29). Ai molti argomenti già avanzati ne aggiungo qui ancora uno. Nella tradizione greco-latina il metro 'oracolare', 'delfico', è, come ben noto, l'esametro: così anche per Seneca, come conferma *Oed.* 233-238. In *exigua pars est vitae qua vivimus*, testo (con solo parziale andatura giambica) in cui si pretende non senza forzature di rintracciare la sentenza del *maximus poetarum*, riconosciamo viceversa stile e pensiero di Seneca che si limita per ora a decrittare con quelle parole il *verum* profondo contenuto nel *dictum* oracolare che citerà formalmente capitoli dopo: sua è anche l'acuta *adnominatio*, tanto è vero che la riproporrà in forma molto simile, e senza alcun accredito di 'oracolarità', in *epist.* 99.11 (*etiam in longissima vita minimum esse quod vivitur*). Torna invece il medesimo concetto con chiara memoria della *sententia* virgiliana nel monito della *nutrix* a Ippolito di *Phaedr.* 450-451: *optimos vitae dies / effluere prohibe*.

¹² Dionigi 1995.

stesso contesto di *brev. 2: numquam illis recurrere ad se licet* (§ 3), *tecum esse non poterat* (§ 5); peggio ancora, tra costoro variamente *nemo se sibi vindicat*. Quando Seneca inaugurerà, scegliendosi come nuovo interlocutore Lucilio, la sua scrittura epistolare intesa proprio primariamente a contrapporre alla *displacencia sui* la «cultura di sé», la *cura sui*¹³, questo sarà l'*incipit* (1.1): *ita fac, mi Lucili: vindica te tibi, et tempus quod adhuc aut auferebatur aut subripiabatur aut excidebat collige et serva*¹⁴. «(Rac)cogli e conserva il tempo», ecco un altro *carpe diem* senecano: il 'riscatto' della 'proprietà' di sé avviene in endiadi col recupero del tempo in vera vita. *Inaestimabile bonum est suum fieri* (*epist. 75.12*)¹⁵: al polo opposto si situa quella rincorsa (dal *fiam* al *nunc sum*) della Medea senecana all'essere 'se stessa', cioè il *malum* tragico per antonomasia¹⁶. Ma anche per le vittime della *δυσθυμία* il dramma sta tutto nel rapporto con se stessi, ed è un dramma che può anche finire in tragedia.

La fenomenologia della loro sindrome (*tranq. 2.7-15*) innerva una delle pagine più penetranti del filosofo e più belle del prosatore. Seneca segue via via nelle sue tortuosità e contraddizioni il labirinto della malattia: all'inizio il pungente smacco per *cupiditates* e speranze mal riposte e perseguite in sterile agitazione, un *sine praemio labor*, una *infelicitas operosa* causa a sua volta di pentimento, vergogna e *stress* fino a cadere nel *situs* opposto d'un *torpens animus* ridotto alla solitudine e alla vita appartata e tuttavia insofferente di vedere *se sibi relictum* e le proprie brame che *sine exitu se ipsae strangulant*. Di qui *maeror marcorque et mille fluctus mentis incertae*, in una frustrante *inertia* che si traduce in bieca invidia per i successi altrui e in lamenti *de saeculo*. E allora di nuovo contraddittoriamente riparte la febbrile ricerca di svaghi e distrazioni che in realtà non fanno che rinfocolare la *scabies* e richiamano a paragone appunto (2.12; e cf. già 2.6) i mitici rivolgimenti dell'Achille omerico.

2. *Inde peregrinationes suscipiuntur vagae* (2.13): è a questo punto che Seneca prende a misurarsi più da vicino col tema della vana *commutatio loci, topos* diatribico¹⁷ come conferma l'*epist. 28* – un testo che dobbiamo affiancare a questo finale di capitolo¹⁸ – citando a campione una *chria* della saggezza socratica (§ 2). Ma è senza dubbio la tradizione epicurea che dalle matrici democritee recepisce con maggiore coerenza il motivo, su una linea di pensiero che, filtrata, come già detto, attraverso il trattato paneziano, si presenta a Seneca già segnata da memorabili *loci* della poesia latina più sensibile all'epicureismo. Il maggior numero è in Orazio: icastiche immagini e formulazioni gnomiche che si intrecciano col tema della *μειψιμορία*¹⁹ e convergono tutte nel denunciare come vano il tentativo di fuggire da se stessi e dalle proprie angosce mutando di sede e impegnandosi in viaggi per mare e per terra; infatti *neque / decedit aerata triremi et / post equitem sedet atra Cura* (*carm. 3.1.38-40*: cf. 2.16.21-22); perché *caelum non animum mutant qui trans mare currunt. / Strenua nos exercet inertia*. Questo ultimo celebre passo (*epist. 1.11.27-28*) ci interessa in modo particolare perché ci consente di toccar con mano un dato di fatto che può sorprendere²⁰: Seneca, sia prosatore sia drammaturgo, è permeato di memoria oraziana, ma non ama affatto pagare i suoi debiti estraendone citazioni testuali. Questo avviene sporadicamente e in modo anodino.

¹³ Per questo aspetto, e per il contributo di Michel Foucault alla sua interpretazione, cf. Mazzoli 1991, 69-73.

¹⁴ Sull'*epist. 1.1* e per gli aspetti giuridici dell'*incipit* cf. Traina 1987, 12; 52 s.; Lotito 2001, 131-175, in partic. 148-155 (con n. 54).

¹⁵ «Perché ci concede la tranquillità dell'anima»: Grilli 2002, 259.

¹⁶ Come suggerisce l'*enjambement* di *Med. 362-363*.

¹⁷ Cf. Oltramare 1926, 62, 289; La Penna 1956, 196 s.; Gianotti 1979, in partic. 111 s.

¹⁸ Cf. inoltre ancora *epist. 2.1*, 69.1; e specialmente 104.8.

¹⁹ Rassegne in La Penna 1956, 196 n. 1; Ramondetti 1999, 656.

²⁰ Cf. Mazzoli 1970, 233 s.; Id. 1988, 62-64.

Eppure l'*epist.* 28, dedicata appunto a ribadire la vanità dei viaggi come antidoto alla *tristitia* e *gravitas mentis*, poteva essere la migliore occasione per derogare a questa prassi, perché contiene all'inizio la più trasparente allusione al *locus* oraziano: *animum debes mutare, non caelum*. Poteva essere la sede più pertinente per una sua citazione testuale, e invece la lettera continua adattando a fatica al contesto un verso dell'amato Virgilio (*Aen.* 3.72) di senso francamente estraneo all'argomentazione.

Lo stesso rigetto avvertiamo già in *tranq.* 2.13-15, il cui contenuto – febbrile spaccato di *peregrinationes* per effetto d'una *infesta levitas* facile a convertirsi da ultimo nel *taedium vitae* – non potrebbe meglio illustrare l'oraziana *strenua inertia*. Ma qui l'operazione sostitutiva avviene in modo assai più plausibile, perché anche l'ossimoro di Orazio postula a sua volta un chiaro modello poetico, il finale del terzo libro di Lucrezio, e pure Seneca (§ 13) dichiaratamente vi rimonta, citandone parzialmente un verso: *ut ait Lucretius «hoc se quisque modo semper fugit»*. *Sed quid prodest si non effugit? Sequitur se ipse et urget gravissimus comes*. Lucrezio aveva scritto (3.1068-1069): *hoc se quisque modo fugit, at quem scilicet, ut fit, / effugere haut potis est: ingratis haeret et odit*.

Anche a mio avviso il *semper* interpolato da Seneca nella citazione di Lucrezio è una aggiunta intenzionale²¹, mirante a potenziarne la valenza gnomica²²: in effetti l'avverbio ricorre poco prima con la stessa funzione sia nel contesto senecano (2.13 *semper praesentibus infesta levitas*) sia in quello lucreziano (v. 1058 *quid sibi quisque velit nescire et quaerere semper*: si noti la somiglianza col verso oggetto della citazione).

Indiscutibile in ogni caso mi sembra la citazione di prima mano, con chiara allusione anche all'immediato prosiegua in Lucrezio, di cui è ripresa la fondamentale antitesi *se fugere* vs *se effugere* ed è efficacemente emulata nel sintagma nominale *gravissimus comes* l'espressionistica coppia verbale *haeret et odit*. E il finale di *De rerum natura* III, preme sottolineare, lascia il segno anche prima della citazione, nonostante il diverso punto di vista sull'eziogenesi della malattia: attingendo al 'tetrafarmaco' epicureo Lucrezio (3.1045-1059) enfatizzava soprattutto e combatteva la frustrazione che incombe dal futuro, per la paura della morte, Seneca invece, s'è già visto, imputa quella che viene da un presente di *cupiditates* e speranze insoddisfatte. Ma nella 'sceneggiatura' della sindrome – *nihil diu pati et mutationibus ut remediis uti* (*tranq.* 2.12) – il filosofo sente potentemente il modello, l'ipotiposi del *se fugiens* lucreziano (3.1060-1067):

exit saepe foras magnis ex aedibus ille
esse domi quem pertaesumst, subitoque <revertit>,
quippe foris nilo melius qui sentiat esse.
Currit agens mannos ad villam praecipitanter,
auxilium tectis quasi ferre ardentibus instans;
oscitat extemplo tetigit cum limina villae,
aut abit in somnum gravis atque oblivia quaerit,
aut etiam properans urbem petit atque revisit.

Sono i contraddittori spaesamenti tra casa, campagna e città d'una 'folle giornata' d'altro tempo, che Seneca traspone e per così dire pantografa negli spazi elettivi del suo *milieu* sociale, fornendoci i tratti d'un convulso diagramma psicodeporico tra amene villeggiature marine,

²¹ Non credo tuttavia per rendere un *fugit* di Lucrezio, seducente congettura del Madvig: più efficace mantenere il gioco antitetico sul piano «dell'azione verbale fra il durativo-conativo *fugio* e il perfettivo-terminativo *effugio*» (Traina 2003, 169). *Fugito* è attestato qualche volta nel *De rerum natura*, ma l'avversativa *at* drammatizza spesso, anche all'interno del verso, il dettato lucreziano.

²² Cf. Dionigi 1990, 326.

aspri interni appenninici e i riti fragorosi e crudeli della Roma imperiale. Ma ecco prodursi anche qui – inopinato e incoercibile come gli sbadigli o il torpore del personaggio lucreziano – il circolo vizioso di estremi che si toccano innescandosi l'uno dall'altro: di fronte all'inesorabile ripetitività delle cose umane, in cui proprio la frenetica ricerca della *mutatio* porta a imbattersi, subentra la caduta nell'indifferenza e nella noia esistenziale. Può essere la *nausea* lamentata da Sereno (1.17) o addirittura il *taedium vitae* che *quosdam egit ad mortem* [...] *Fastidio esse illis coepit vita et ipse mundus et subit illud tabidarum deliciarum: "quousque eadem?"* (2.15). *Eadem sunt omnia semper* era stato il severo ma sereno asserto della Natura in Lucr. 3.945, a perorare la scelta della morte per chi abbia la vita *in offensa*. In Seneca diventa la drammatica domanda dell'uomo infelice, che tornerà identica in *epist.* 24.26, ma, pur sofferatamente²³, lo stoico non può che riaccostarsi alla lezione epicurea nel denunciare il *supervacuum* d'una vita che più 'vita' non è.

3. *Hanc fluctuationem meam sistas, dignum me putes qui tibi tranquillitatem debeam* (*tranq.* 1.17). Tre secoli dopo l'appello a Seneca del 'suo' Sereno, in un altro, ben altro, 'dialogo' di *confessiones* – il libro agostiniano – la domanda di soccorso rivolta alla propria Guida da un'anima in *fluctuatio* (*conf.* 6.5.8) si fa motivo conduttore per larga parte dell'autoanalisi. L'istanza eutimistica si presenta, con evidenza protatica, già nell'invocazione incipitaria a Dio (1.1.1 *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*): da subito l'*inquietudo*, marca (fin dagli anni più giovani) del protagonista umano, si pone a tu per tu col Protagonista divino, 'polo' della tranquillità assoluta (2.10.18 *quies est apud te valde et vita inperturbabilis*), fino all'approdo tanto a lungo con fatica cercato: *requies laboris mei, qui audis confessiones meas* (12.26.36). Si distende nell'opera e le dà coesione la duplice isotopia della 'fuga da' e del 'viaggio verso', a comporre le molteplici articolazioni d'una *peregrinatio animae* (12.11.13)²⁴, ben diversamente intesa e mirata rispetto alle desultorie *peregrinationes vagae* ritratte e denunciate in Lucrezio, Orazio e Seneca. Anche Agostino confessa di aver vagato per vie che lo allontanavano da quelle di Dio, ma si trattava (3.3.5) d'una *fugitiva libertas*, una «libertà di evaso» (come ben traduce Carlo Carena); perché *imminens dorso fugitivorum*, potente immagine (4.4.7), c'è la volontà di Dio, che *convertit a sé* gli uomini *miris modis*: e per Agostino – un Agostino ventenne, intorno al 375, a Tagaste, sua patria – il modo che si presenta è la morte d'un carissimo amico, che lo getta in una depressione per molti tratti confrontabile (pur nella sua maggiore gravità)²⁵ col paradigma già a noi noto della *displicentia sui* (4.7.12):

portabam enim concisam et cruentam animam meam inpatiens portari a me, et ubi eam ponerem non inveniebam. Non in amoenis nemoribus, non in ludis atque cantibus nec in suave olentibus locis nec in conviviis apparatis neque in voluptatibus cubilis et lecti, non denique in libris atque carminibus adquiescebat [...] Ego mihi remanseram infelix locus, ubi nec esse possem nec inde recedere. Quo enim cor meum fugeret a corde meo? Quo a me ipso fugerem? Quo non me sequerem? Et tamen fugi de patria.

²³ Lotito 2001, che scrive ottime pagine in proposito (62-68), cita a ragione (66 n. 14) Alfonso Traina [*La brevità della vita, con una antologia di pagine senecane sul tempo*, Bologna 1993, 59]: «la solenne formulazione d'una legge cosmica si fa in Seneca insofferente protesta di una situazione esistenziale». Su un punto tuttavia mi discosto da Lotito: a suo avviso (p. 54), mentre «in Lucrezio i due momenti estremi, agitazione e torpore, si presentano in congiunzione, riuniti in uno stesso soggetto», in Seneca «costituiscono una polarità in caratteri diversi» e perciò «è difficile pensare che, nonostante la chiara allusione a Lucrezio (*oscitantur/oscitat*) qui Seneca ne dipenda». Ma frenesia e noia, polarizzate come fattori scatenanti della *displicentia sui* (*tranq.* 2.6), finiscono poi per ritrovarsi entrambe una dopo l'altra quali sue manifestazioni anche in Seneca, come in Lucrezio.

²⁴ Cf. Knauer 1957.

²⁵ Soprattutto in rapporto con la sua adesione in quegli anni al manicheismo (4.5.9, 7.12 *vanum phantasma et error erat Deus meus*).

Eccoci ancora dinanzi al *topos* della ‘fuga da se stessi’: e la critica valuta variamente i possibili rapporti intertestuali istituiti nel *locus* agostiniano²⁶. James O’ Donnell ritiene probabile in Agostino una conoscenza diretta del passo lucreziano ma il suo argomento, tenuto anche conto dell’avversione cristiana per il poeta dell’epicureismo²⁷, si rivela fragile²⁸; e anche la presenza già in *De rerum natura* III degli stessi fattori che sono alla base della crisi depressiva di Agostino, *taedium vivendi e moriendi metus* (*conf.* 4.6.11), ha una genesi psicologica del tutto diversa. Più difficile escludere memoria di Orazio, alluso per altro motivo proprio nel vicino contesto (ancora in 4.6.11: *bene dixit quidam*), ma l’inter testo agostiniano ha uno spessore che non si esaurisce nell’una o nell’altra delle pur celebri *gnomai* oraziane connesse col *topos*²⁹, e nemmeno soddisfa la prudenza di Pierre Courcelle³⁰ che, rinunciando a postulare precise fonti dirette, si limita a dar come sicura l’origine stoico-diatribica delle dottrine qui recepite da Agostino. Nella crisi rivissuta in *conf.* 4.7.12 torna troppo della sindrome analizzata in Sen. *tranq.* 2.15 perché quel testo non sia stato assunto a suo specchio clinico, esistenziale e anche letterario. Quello stallo psichico, quella *impatientia*, quella incapacità di *acquiescere* pur nello svariare dei *loci* anche più *amoeni*, delle attività e delle stesse *voluptates* bordeggiano assai da vicino la condizione degli *infirmi ad omne tolerandum* ritratti da Seneca *nec laborum patientes nec voluptatis nec nostri nec ullius rei diutius*; e addirittura viene rasentata la citazione del filosofo nell’anamnesi del momento *clou*, il vano tentativo di *se fugere* perché, *tranq.* 2.14, *sequitur se ipse*.

Il rapporto di Agostino con Seneca costituisce, come è stato osservato³¹, un «problema aperto»: «C’è in lui» ha scritto Alfonso Traina³² «un rifiuto identitario di Seneca, compensato dal riemergere più o meno inconscio di moduli e cadenze senecane»; e particolarmente attrattiva è per lui, anche sul piano del linguaggio, la fortissima sensibilità palesata da Seneca per la dimensione dell’interiorità umana.

Questa attrazione trova in 4.7.12 uno spazio elettivo, anche per via d’una speciale modalità di relazionarsi ai modelli classici che mi pare ravvisabile nell’Agostino delle *Confessiones*: più volte, in momenti critici della *peregrinatio*, i contesti situazionali in cui l’‘io’ narrante colloca il suo ‘sé’ narrato vengono a immergersi empaticamente in ‘paesaggi’ di prestigiosa memoria letteraria, che potenziano icasticamente l’anamnesi³³.

E 4.7.12 è uno di questi snodi cruciali³⁴, un *Wendepunkt*. Proprio dall’*infelix locus* col quale qui il suo ‘sé’ si identifica muove la rimonta di Agostino verso il *locus quietis* (5.11.16). Quando ancora una volta, nel l. VIII, avvertirà il drammatico stallo tra due antagonistiche volontà – 8.7.16: *et videbam et horrebam et quo a me fugerem non erat* – ci sarà per lui la misteriosa vocina nel giardino milanese, guidando la *mutatio animi* alla fine dell’aporia.

²⁶ Il rimando a Ps.138.7 (cf. soprattutto Knauer 1957, 222), *quo ibo ab spiritu tuo? et quo a facie tua fugiam?*, può essere valido per quanto concerne l’anafora, ma non in relazione al nostro tema. Pertinente è invece il confronto (Courcelle 1974, 140 s.) con Aug. in *psalm.* 74.9, ripresa quasi letterale del testo di *conf.*: *teipsum quo fugies? Nonne quocumque fugeris, te sequeris?*

²⁷ Cf. Hagendahl 1958.

²⁸ O’ Donnell 1992, 230: «A. probably knew the passage, since it contains both the anticipatory echo of Virgil’s famous homage (quoted at *civ.* 7.9) to L. from *georg.* 2.490-492 and the virtual title of L.’s poem».

²⁹ In particolare, nel *tamen fugi de patria* di Agostino si potrebbero averire (cf. Knauer 1957, 222) il richiamo e perfino la replica a *carm.* 2.16.19-20 *patriae quis exsul / se quoque fugit?*

³⁰ Courcelle 1974, 142.

³¹ Cf. soprattutto Traina 1987, in partic. 47 s.; 69-71; 171-192; Dionigi 1991, in partic. 58-66.

³² Traina 1987, 192.

³³ Per un esempio particolarmente suggestivo (Agostino in fuga da Cartagine come Enea) cf. 5.8.15.

³⁴ La riflessione che contiene «gehört – Knauer 1957, 221 – wohl zu den großartigsten Stellen in seinen Werk».

BIBLIOGRAFIA

- Courcelle P. (1974) *Connais-toi toi même de Socrate à saint Bernard*, I, Paris.
- Dionigi I. (1983) Lucio Anneo Seneca, *De otio (dial. VIII)*, testo e apparato critico con introduzione, versione e commento, Brescia.
- (1990) Tito Lucrezio Caro, *La natura delle cose*, introduzione di G.B. Conte, traduzione di L. Canali, Milano.
- (1991) *Il De providentia: Seneca tra Crisippo e Agostino*, in Setaioli (ed.) 1991, 47-66.
- (1995) *Il «carpe diem» di uno stoico*, in I. Dionigi (ed.), *Protinus vive: colloquio sul De brevitae vitae di Seneca*, Bologna, 15-26.
- (2018) *Quando la vita ti viene a trovare. Lucrezio, Seneca e noi*, Roma-Bari.
- Gianotti G.F. (1979) *Dinamica dei motivi comuni (Lucrezio, Orazio, Seneca)*, in P. Donini – G.F. Gianotti (edd.) *Modelli filosofici e letterari. Lucrezio, Orazio, Seneca*, Bologna, 3-148.
- Griffin M.T. (1992) *Seneca. A Philosopher in Politics (1976¹)*, Oxford.
- Grilli A. (2002) *Vita contemplativa. Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano (1953¹)*, Brescia.
- Hagendahl H. (1958) *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg, 7-88.
- Knauer G.N. (1957) *Peregrinatio animae (Zur Frage der Einheit der augustischen Konfessionen)*, «Hermes» 85, 216-248.
- La Penna A. (1956) *Due note sulla cultura filosofica delle Epistole oraziane*, «Studi italiani di filologia classica», N.S., 27-28, 193-201.
- Lefèvre E. (2003), *Anneo Sereno e il dialogo De tranquillitate animi di Seneca*, in I. Gualandri – G. Mazzoli (edd.) *Gli Annei. Una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale*, Como, 153-165.
- Lotito G. (2001) *Suum esse. Forme dell'interiorità senecana*, Bologna.
- Mazzoli G. (1970) *Seneca e la poesia*, Milano.
- (1988) *Seneca (L. Annaeus Seneca)*, in *Orazio. Enciclopedia Oraziana*, III, Roma.
- (1991) *Effetti di cornice nell'epistolario di Seneca a Lucilio*, in Setaioli 1991, 67-87.
- (2016) *Il chaos e le sue architetture. Trenta studi su Seneca tragico*, Palermo.
- O' Donnell J.J. (1992) *Augustine, Confessions, II, Commentary on Books 1-7*, Oxford.
- Oltramare A. (1926) *Les origines de la diatribe romaine*, Genève.
- Ramondetti P. (1999) *Dialoghi di Lucio Anneo Seneca*, Torino.
- Setaioli A. (1991) (ed.) *Seneca e la cultura*, Atti del convegno (Perugia, 9-10 novembre 1989), Napoli.
- (2016) *Ancora sul maximus poetarum (Sen. brev. 2.2)*, in B. Pieri – D. Pellacani (edd.) *Si verba tenerem. Studi sulla poesia latina in frammenti*, Berlin-Boston, 149-156.
- Traina A. (1987^a) *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna.
- (2003) *La lyra e la libra (tra poeti e filologi)*, Bologna.

CAMILLO NERI

NOTERELLE SU SENECA NELLA FILOSOFIA DEL NOVECENTO

Seneca nella filosofia del Novecento è un libro ancora da scrivere, un'indagine che resta da fare¹. Forse perché è difficile cogliere il tasso di 'senecanità' in certe aree della filosofia novecentesca quali la 'scelta di sé' (Karl Jaspers)², il 'primato della qualità sulla quantità' (Léon Brunschvicg)³, la concezione esistenziale del tempo (Emmanuel Mounier)⁴, la 'ragione critica' che libera l'uomo dall'alienazione del conformismo di massa, predicata dalla 'scuola di Francoforte' (Max Horkheimer, Theodor Adorno, Jürgen Habermas, e in particolare Herbert Marcuse)⁵, la pluralità dei ruoli che ogni individuo è chiamato a giocare (George Santayana)⁶. Forse perché lo stesso pensiero senecano, sempre sospeso tra filosofia e retorica, tra l'anima e la piazza, tra interiorità e predicazione, ha mostrato più di una faccia, non di rado contraddittoria, ai suoi indagatori antichi e moderni. Là dove un confronto è stato condotto (con l' 'essere-per-la-morte' di Heidegger, o con la 'mala fede' di Sartre⁷, o magari

¹ Né l'abbiamo fatta io e F. Citti – che pure ci siamo posti il problema – nel primo capitolo ("Seneca morale") di Citti – Neri 2001, cui si rimanda per un quadro bibliografico d'insieme. Qualche notazione in Cacciari 2004; Laarmann 2014, 69-71; Citti 2015, 307.

² Il quale, peraltro, non include Seneca nel primo volume della sua monumentale rassegna *Die großen Philosophen* (München 1995); il Cordovese doveva invece comparire nel terzo, tra i «Literaten der Weisheit», insieme a Chuang Tse (Jaspers 1995, 48).

³ Cf. Traina 1995, 39.

⁴ Cf. Traina 1993, IX s.

⁵ Cf. per esempio Cancik 1967, 134 n. 253; Grass 1971, 219 s.; Spanneut 1980, 405 s.

⁶ Si vedano le sorprendenti analogie tra *epist.* 80.6 (*si vis scire quam nihil in illa [scil. paupertate] mali sit, compara inter se pauperum et divitum vultus: saepius pauper et fidelius ridet; nulla sollicitudo in alto est; etiam si qua incidit cura, velut nubes levis transit: horum qui felices vocantur hilaritas ficta est aut gravis et suppurata tristitia, eo quidem gravior quia interdum non licet palam esse miseris, sed inter aerumnas cor ipsum exedentes necesse est agere felicem*; cf. anche *tranq.* 17.1 s.) e un passo di questo importante esponente delle moderne teorie sulla personalità: «whether the visage we assume be a joyful or a sad one, in adopting [...] it we define our [...] temper. Henceforth [...] we compose and play our chosen character [...], we defend and idealize our passions, we encourage ourselves [...] to be what we are, devoted or scornful or careless or austere; we soliloquize [...] and we wrap ourselves gracefully in the mantle of our inalienable part. So draped, we solicit applause [...]. Under our published principles and pledged language we must assiduously hide all the inequalities of our moods and conduct» (Santayana 1923, 122s.). Cf. Motto – Clark 1993, 166; 172 n. 30.

⁷ Per Heidegger e per Sartre (e Camus), cf. Citti – Neri 2001, 17 (e relative note, con bibliografia).

a partire dal lessico, con l'accostare per esempio le metafore senecane tratte dal linguaggio economico⁸ a immagini come la 'transazione' di Dewey) i risultati non sono stati confortanti. Anche là dove la ripresa si fa esplicita, e il rapporto parrebbe consacrato da una citazione testuale, Seneca appare, più che un repertorio di 'motivi' filosofici, un'antologia di 'motti', da cui partire per riflessioni autonome, che si distaccano del tutto dal suo complesso stoicismo. Mentre si fanno propri i quanto mai opportuni inviti alla prudenza di Eugenio Frutos Cortés, il quale ha sottolineato come i fondamenti metafisici e cosmologici della filosofia precristiana del Cordovese siano non solo distinti, ma completamente opposti a quelli teologici e metafisici della morale occidentale⁹, non sembri paradossale se prima ancora che il 'che cosa' e il 'come', di questa permanenza, ci si deve chiedere, senza infingimenti, il 'se'.

I dossografi, in proposito, sono divisi. A poco meno di un quarto di secolo, Richard Mott Gummere intravedeva omeomerie senecane nelle magnifiche sorti e progressive di quello che sarebbe poi stato battezzato 'il secolo breve'¹⁰:

One is led to speculate whether, as the modern materialistic tendency declines and the power of mind and spirit increases, the originality of Seneca's message may not again be an auxiliary force in the world's progress toward a deeper Christianity¹¹.

Ma già oltre la soglia dell'ultimo quarto, Michel Spanneut poteva ironicamente constatare il ritardo di tale ottimistica profezia:

Malgré les quelques signes évoqués, la nouvelle ère sénèqueenne ne semble pas avoir commencé¹².

Se ciò dipendesse dalla naturale inattitudine di Seneca alla filosofia in generale, e alla metafisica in particolare, come ritiene George Uscatescu¹³, o piuttosto da quella 'doppiezza' del suo carattere, che finiva per cucirgli addosso la scomoda marsina dell'ipocrita proprio durante la lacerante crisi delle convenzioni borghesi, è difficile da misurare. Più di un indizio a favore della seconda ipotesi sembra emergere da mesti bilanci come quello di George MacDonald Ross, per cui «Seneca's reputation among professional philosophers has sunk so low that by now he is barely considered a philosopher at all»¹⁴, o dal profilo – tutto incentrato sull'uomo e del tutto silente sull'opera – che Bertrand Russell gli dedicò nella sua *Storia della filosofia occidentale*:

Per quanto, come stoico, Seneca disprezzasse ufficialmente le ricchezze, ammassò una grossa fortuna, che ammontava, si dice, a trecento milioni di sesterzi (circa tre milioni di sterline). Molto di questo denaro lo guadagnò facendo dei prestiti in Britannia: secondo Dione, gli eccessivi tassi d'interesse che esigeva furono tra le cause della rivolta in quel paese. L'eroica regina Boadicea, se questo è vero, capeggiò una rivolta contro il capitalismo rappresentato dall'apostolo filosofico dell'austerità¹⁵.

Maldicenze, forse, pregiudizi. Vecchi, tra l'altro, quanto Tacito (*ann.* 13.42), Dione Cassio

⁸ Si veda Dionigi 1999, 439.

⁹ Frutos Cortés 1966, 12 s.

¹⁰ L'allusione, naturalmente, è a Hobsbawm 2000.

¹¹ Gummere 1922, 137 s.

¹² Spanneut 1980, 407.

¹³ Uscatescu 1965, 3.

¹⁴ MacDonald Ross 1974, 151.

¹⁵ Russell 1958, 400. L'incoerenza di Seneca è stigmatizzata anche nel dramma *Schrijven is niet genoeg* [*Scrivere non basta*] del «Delfter Professor» Libbe van der Wal (morto a 72 anni nel 1973), il quale applica a Seneca, sia pure «nicht ohne Sympathie» (Asmuth 1978, 273), la frase *non praestant philosophi quae loquuntur* (*vit. b.* 20.1).

(61.10 e 62.2) e Agostino (*civ.* 6.10), ma presto cristallizzati in un'immagine che attraversa i secoli e rifà capolino persino in settori tutto sommato marginali del romanzo storico classico nel Novecento, come *Lauso il Cristiano* di Mika Waltari o il più recente *Neropolis* (un attualizzante *remake* di *Quo vadis*) di Hubert Monteilhet¹⁶. Eppure, proprio questa lacerante duplicità, questo sempre ambiguo rapporto con il contesto storico e con il potere politico sono spesso stati il segno dell' 'attualità' di Seneca, in cui il pensiero moderno ha più di una volta trovato uno specchio per riflettersi. Un *topos* in qualche modo anch'esso, del resto. Riaffiorante, per fare un esempio illustre, nell' autobiografica apologia senecana di Diderot nell' *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, con cui il grande enciclopedista ripercorreva, quasi *en Sénèque*, gli alti e i bassi dei rapporti tra i *philosophes* e il dispotismo illuminato del secolo XVIII, e faceva giustizia di un certo anti-senechismo alla La Mettrie, che pure aveva suscitato anche in lui simpatie giovanili:

O Seneca, tu sei e sarai sempre, insieme con Socrate, insieme con tutti i grandi spiriti dell' antichità, uno dei più dolci legami fra i miei amici e me, come fra le persone colte di tutti i tempi e i loro amici. Tu sei stato l' argomento delle nostre assidue conversazioni e lo sarai delle loro¹⁷.

E un fervoroso ammiratore di Immanuel Kant quale Ignaz Aurel Feßler, già autore di un verboso romanzo storico su Marco Aurelio (1788), nell' accingersi a pubblicare le opere filosofiche di Seneca (impresa mai condotta a termine), domandava al maestro (lettera del 12 luglio 1795) se il Cordovese, il pensatore «più adatto e salutare allo spirito del nostro tempo», non fosse in fondo assai vicino «al santuario della pura ragione pratica, che Lei ha scoperto e dischiuso». E all' attualità – davvero *perennis* – del contesto in cui il pensiero senecano fiorì, con quella singolare figura di *sapiens*, autoreferenziale e dunque inconfutabile, capace di scoprire in se stesso il senso del Tutto e di rendere «trasparente» la «verità del reale» attraverso l' impiego di un' elaborata retorica e di «procedure argomentative sottili», è tornato, per esempio, Stefano Maso:

Interrogare le pagine di Seneca e, per questa via, interrogarsi sulla storia spirituale dell' Occidente è un' esperienza ben consolidata nell' arco dei due millenni che ci separano dall' epoca di Tiberio, Caligola, Claudio e Nerone; al punto che ciò avrebbe potuto e potrebbe oggi comportare la definitiva accettazione della dottrina stoica quale fondamento alla percezione del mondo e alla gestione di sé. Il motivo emerge nel momento medesimo in cui il contesto storico dell' oggi (e l' analisi teorico-filosofica di esso) è confrontato con quello della Roma imperiale: un «confrontare» che si segnerà per l' esigenza esplicita di salvezza da esso evocata. Salvare – cioè conservare, garantire la propria stabilità sul piano economico e sul piano delle idee e delle aspettative – significa oggi usare razionalmente qualsiasi mezzo per procrastinare la caduta oppure, più fideisticamente, per aprirsi all' eterno; proprio come qualsiasi mezzo razionale usò il tardo stoicismo per negare il nulla (dicendo altrimenti: per suggerire la centralità dell' individuo nell' orizzonte del tutto materiale e diveniente). Oggi si è disposti ad ammettere i limiti di una salvezza di questo tipo. Tuttavia i segni del superamento sono «praticamente» assenti, l' unico segno inequivoco essendo dato appunto dal disporsi a tale ammissione; per cui la forza di liberazione rinvia all' impraticato terreno dell' utopia,

¹⁶ Cf. Citti – Neri 2001, 150 s., 155-157.

¹⁷ La traduzione del passo di Diderot è tratta da Carpaneto – Guerci 1987, 37. Per il rapporto tra l' *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits, et sur les règnes de Claude et de Néron* (Paris 1779, ripubblicato a Londra, nel 1782, con il titolo *Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les moeurs et les écrits de Sénèque, pour servir d' introduction à la lecture de ce philosophe*) e l' *Anti-Sénèque* di La Mettrie (*Anti-Sénèque, ou le Souverain bien*, Potsdam 1750; trad. it. *Il sommo bene*, Palermo 1993) cf. Tega 1999; Bonacina 1996, 88-97.

traducendosi intanto – giorno dopo giorno – nella *gestione dell'esistente*. Affermare che Seneca si pone come trasparenza della verità significa per prima cosa assumere la vicinanza con l'oggi (l'identità sostanziale?) del quadro contestuale in cui un qualsiasi soggetto umano – in questo caso Seneca – per davvero esibisce i tratti del destino: a patto di accettare, per destino, il medesimo elemento fondativo e costruttivo identificato dal razionalismo stoico¹⁸.

Ma proprio il primato della saggezza, intesa come accettazione del proprio destino, sulla speranza, che è il dono del futuro insito in ogni religione, rende Seneca – come sottolinea il compianto Alfonso Traina – irriducibile ai 'bisogni' dell'attualità e della massa:

L'umanità non ha bisogno di saggezza, che accetta l'oggi, ma di speranza, che lo compensa col domani: quella speranza che Seneca ostinatamente reseccava dall'orizzonte del saggio. L'avvenire non fu di Seneca, ma di un ebreo ellenizzato che comparve davanti al tribunale del fratello di Seneca e che annunciava alle masse: «È la speranza che ci salva». Altri grandi messaggi di speranza sono poi sorti a illuminare il futuro dell'umanità. Ma sinché ci sarà chi rifiuti le illusioni o le mistificazioni della speranza, la saggezza senecana potrà sempre insegnargli a trovare solo in se stesso la forza di accettare il proprio destino. Che è, in fondo, la propria morte. Quando la Gestapo andò a prelevare il mancato attentatore di Hitler, Ulrich von Hassell, lo trovò intento a leggere Seneca¹⁹.

Ci può essere, tuttavia, una giustificazione prettamente filosofica di questa ostinata permanenza di Seneca nel pensiero dell'Occidente. Ed è quella che, in una valutazione più complessiva della «straordinaria influenza dell'opera di Seneca nella determinazione del nostro "canone"», evidenzia Massimo Cacciari, nell'osservare come il Cordovese – *semipaganus noster e incomparabilis moralitatis doctor*, ben prima dei Padri e dell'Umanesimo fiorentino – abbia di fatto traghettato temi e problemi dell'Ellenismo, con un'attenta azione di filtraggio, di selezione, e talora di riformulazione, nell'Europa cristiana e nel nuovo Evo:

E tuttavia Seneca continua a fare ritorno, malgrado l'altezza degli avversari e l'apparente irrevocabilità della condanna. Questa stessa capacità di "resistenza" obbliga a una spiegazione fondamentale: il pensiero di Seneca (contenuto e forma) rielabora, e per qualche aspetto *ri-crea*, i motivi fondamentali della cultura filosofica ellenistica secondo prospettive tali da renderli integrabili nel nuovo orizzonte cristiano. Senza tale difficile passaggio lo iato avrebbe imposto (come per molti ha comunque imposto) drammatici *aut-aut*. Seneca trasforma l'eredità ellenistica. Senza tale opera di trasformazione, mai questa sarebbe risultata assimilabile da parte dell'Europa o della Cristianità. E mai un cristianesimo, che, chiamato a "tenere in forma" l'Evo, non poteva che risolversi in "follia" agli occhi della "σοφία", avrebbe anche solo tentato di conciliarsi con l'eredità ellenistica, se questa non gli si fosse presentata anche attraverso il linguaggio senecano. Qui forse incontriamo lo snodo fondamentale, *romano*, dell'inesauribile πόλεμος Atene-Gerusalemme: la stessa *relazione*, che lo rende possibile e pensabile, ha Roma come suo luogo e Seneca come sua figura dominante²⁰.

La 'demitizzazione' degli «"eroici" problemi della tradizione filosofica classica», il primato (schiettamente romano) della volontà e la *conversio* in senso etico dell'intellettualismo classico²¹, la divinizzazione del *sapiens* in una libertà incondizionata che è sempre in potenza ma – drammaticamente – mai in atto, e infine la parola e il linguaggio che 'cercano' più di

¹⁸ Maso 1999, 15 s.

¹⁹ Traina 2000, 16. Si vedano anche Del Corno 1981; von Albrecht 1999, 290 n. 56.

²⁰ Cacciari 1999, 4 s. Si veda anche Id. 1995; Id. 1999b.

²¹ Cf. pure Traina 1999, 43: «proprio questo slittamento dal teoretico all'etico può essere il segno dell'attualità della risposta senecana».

quanto non ‘espongano’, e che trasformano il saggio in un «saggista» alla Montaigne, sono gli elementi che fanno di Seneca uno «snodo imprescindibile tra Atene, Gerusalemme e le “due Rome”» e che lo ripropongono, «“salvato” dalla condanna dell’idealismo», ancora oggi, «proprio al tramonto delle grandi sintesi dell’idealismo»²².

Anche il Seneca che presta una lingua, uno stile e un orizzonte concettuale al pensiero europeo, d’altra parte, continua a prestargli pure un βίος e un volto. E lo stereotipo, nel male (lungo la linea che da Dione Cassio porta a Bertrand Russell) e nel bene (in quel suicidio che, nel vivido racconto di Tac. *ann.* 15.60-65, mise finalmente pace tra il filosofo e le sue parole, tra il *sermo* e la *vita*, e fece di quell’uomo combattuto e contraddittorio un ‘simbolo’ di invitta *patientia*)²³, continuò a prevalere sul Seneca storico. Il 12 gennaio 1940, a Città del Messico, un singolare gruppo di esiliati (reali e spirituali) formato dal naturalista spagnolo Enrique Rioja, dal letterato e saggista, anch’egli spagnolo, José Bergamín, dal poeta messicano Octavio Barreda e da altri, fonda a Città del Messico l’Editorial Séneca²⁴: è l’atto di nascita di quella particolarissima, stoicheggiante corrente dell’esistenzialismo novecentesco cui si dà il nome di ‘senechismo’²⁵: Seneca, eroe eponimo, vi diviene l’archetipo di una sorta di ‘filosofia naturale ispanica’ (secondo un altro *topos* che almeno da Seneca il Vecchio [*contr.* 1 *praef.* 16] porta sino ad Ángel Ganivet [1865-1898] e al suo *Idearium Español* – dove Seneca è definito ‘spagnolo per essenza’ – e alla più recente discussione sulla ‘senecanità del senechismo’ tra Juan Carlos García Borrón e Hubert G. Alexander)²⁶ e modello di resistenza (o di rassegnazione senza lacrime) umana e civile. Ed è ancora su un’esperienza di esilio politico e umano – una componente necessaria, si direbbe, di questa filosofia dolce e dolente – che innalza la bandiera del senechismo colei che ne è stata a lungo considerata la principale corifea, María Zambrano (1904-1991). *El pensamiento vivo de Séneca*, pubblicato a Buenos Aires nel 1944, prende le mosse precisamente da una definizione di ‘classico’ e di ‘fortuna del classico’:

Esistono nomi permanenti, “classici”, che sono come la costante che mantiene la continuità di una cultura. Apparentemente, il loro lustro e la loro trascendenza sembrano venir appena alterati, eppure non è così. Crescono, diminuiscono, cambiano direzione. Ma ne esistono altri non meno celebri o, se vogliamo, non meno classici, con un ruolo diverso

²² Cacciari 1999, 18.

²³ Anche se alcuni Cristiani (Agostino *in primis*), in un’ottica di radicale condanna del suicidio, videro in quell’atto finale, piuttosto, un gesto di somma *impatientia*: cf. Dionigi 2000.

²⁴ Tra i fondatori sono ricordati anche José María Dorronsoro, Eduardo Ugarte Pagés e Cossio Villegas: cf. Eisenberg 1985; Santonja 1989; Id. 1999.

²⁵ Sul senechismo, si veda la bibliografia raccolta da Citti – Neri 2001, 19-24 (e relative note).

²⁶ Borrón 1955; Id. 1956; Borrón – Castro 1961; Borrón 1966: tra i caratteri ‘senecani’ del senechismo, García Borrón ricorda un vago e asistemico eticismo; sfiducia o indifferenza per le spiegazioni razionali, per i doveri civici e sociali, per i valori tecnico-economici; alto concetto della dignità umana e delle qualità spirituali; percezione della realtà del male e senso di dovere morale verso il bene; venerazione di virtù quali frugalità, sobrietà, ascetismo; preoccupazione per la morte e desiderio di sopravvivenza; profondo senso dell’uguaglianza tra gli uomini; amore per l’indipendenza personale e scarso senso della disciplina; primato della volontà e rigorosa autoimposizione dei doveri. Secondo Alexander 1967, 73-78 la modernità del messaggio senechista consiste proprio, paradossalmente, nella sua inattualità sulla scena contemporanea, o – se si vuole – nel bisogno di esso che la mentalità e le abitudini del XX secolo paiono denunciare: innanzi tutto l’esortazione alla saggezza e l’ideale di una mente sana, ancor più che di *comforts* corporali, è tesi assai utile, proprio perché minoritaria, all’era dei miracoli tecnologici. L’idea poi che la nobiltà dell’uomo sia una potenzialità insita in ogni persona può essere efficace contravveleno all’epoca delle masse, dell’aumento della popolazione e delle nuove nazioni, della competitività esasperata, della burocrazia statale, delle etichette di comodo che riducono le persone a simboli di un gruppo o di una fazione. Le buone intenzioni e la razionalità che deve essere applicata ai rapporti di dare e avere tra gli uomini (tutti debitori nei confronti della Natura e dunque chiamati a essere buoni creditori gli uni verso gli altri) possono essere infine buone regole anche nelle contemporanee relazioni tra le nazioni. Ancora nel 1995, Ofélia Noemi Salgado può intitolare una monografia *Hispanismo y moralidad en Marcial* («Anales di Filología Clásica», Buenos Aires).

dai classici ufficiali; appartengono a un'altra specie nel vasto mondo delle figure storiche, in questo curioso mondo che non sembra aver ancora tentato nessun "naturalista" della cultura, neppure in un'epoca come questa così piena di biografie. Perché non tutte le figure di coloro che sono riusciti ad acquisire trascendenza possiedono la stessa funzione. Esistono differenti generi di influenza e seduzione; tutta una classificazione ancora da scoprire nel mondo di questi personaggi che ci hanno lasciato la loro memoria, la loro trascendenza storica. È a questa specie di classici, differente dall'altra, che riconosciamo al primo sguardo e anche senza guardare, a cui appartiene Seneca. Sono coloro che possiedono al tempo stesso due note caratteristiche: una certa permanenza nel favore popolare e una certa capacità di "rinascita" nel pubblico colto. Queste figure comportano un problema di natura storica. Come si spiega la loro capacità di raggiungere anche i ceti più umili della cultura, di farsi della stessa carne e dello stesso sangue con la cultura viva di un popolo, con la cultura analfabeta? La seconda questione implica il terribile problema della radice ultima di un'epoca e della sua relazione con le figure di un'età remota; il problema della ripetizione o dell'analogia nel mutevole corso della storia²⁷.

Seneca, ancora una volta, 'torna'. E torna semplicemente perché lo abbiamo cercato, e non per la genialità del suo pensiero o perché possa offrire qualcosa all'audace conoscenza di oggi. Torna perché lo abbiamo scoperto come un palinsesto celato al di sotto della nostra angoscia, sano e salvo sotto la patina di oblio e d'indifferenza²⁸.

Lo stoicismo, e lo stoicismo senecano *in primis*, torna a essere «une philosophie pour les temps de malheurs», secondo la formula di Michel Spanneut²⁹, fuga e rimedio contro malesseri pubblici e privati, ma anche profilassi e contravveleno, a un tempo, di ogni sciagura. Lo sapeva il Montesquieu delle *Lettres Persanes* (Cologne 1721) quando affermava:

Lorsqu'il arrive quelque malheur à un Européen, il n'a d'autre ressource que la lecture d'un philosophe qu'on appelle Sénèque³⁰.

Lo ripeteranno in tanti, da Etty Hillesum (la giovane ebrea olandese morta ad Auschwitz a 29 anni) a Ernst Jünger, da Gabriel Matzneff a Henri Millon de Montherlant³¹. E il ritornello ritorna nelle riflessioni della Zambrano, che trova in Seneca una ragione medicamentosa, una dolcezza, e uno stile:

La filosofia antica, e ancora di più quella stoica, è una medicina amara, fatta di veglia e astinenza, è un risveglio a una verità che richiede tutto il nostro coraggio. Seneca appartiene a questa stirpe di antichi filosofi destinati a portarci l'amaro risveglio della ragione, che ci scuote dai nostri deliri e vagheggiamenti per farci "tornare alla ragione", come dicono ancora gli spagnoli. E tuttavia, se lo accogliamo è proprio perché ha qualcosa di diverso dagli altri, perché vediamo e sentiamo in lui un che di benevolo e rassicurante. Perché non vediamo in lui una ragione pura, ma una ragione addolcita. Perché non è un filosofo del tutto, è un pensatore non sistematico, non eccessivamente logico; perché il pensiero che da lui proviene non ci costringe a nulla, e possiede qualcosa di musicale. Sono accordi che rassicurano, addormentano, rasserenano, al contrario di tutte quelle altre filosofie che ci obbligano a rimanere spaventosamente svegli. Vediamo in lui un medico, e più che un medico, un guaritore della filosofia che

²⁷ Zambrano 1998, 1 s.

²⁸ *Ibid.*, 4.

²⁹ Spanneut 1973, 387; cf. anche Id. 1980, 361-407.

³⁰ Testo in Starobinski 1995, 33.

³¹ E. Hillesum, *Lettere 1942-1943* (trad. it. Milano 1990); *Diario 1941-1943* (trad. it. Milano 1996); G. Matzneff, *Le Défi*, Paris 1965; H. Millon de Montherlant, *Essais*, Paris 1963; *Le treizième César*, Paris 1970. Su Jünger vd. Müller 1991, 14; in generale cf. Citti - Neri 2001, 24-28 (dove il 'senechismo' della Hillesum è assai ridimensionato).

senza attenersi troppo strettamente a un sistema, facendosi un po' beffe del pensiero eccessivamente rigoroso, con un'altra specie di rigore e un'altra specie di consolazione, ci porta il rimedio. Un rimedio meno rigoroso che, più che curare, vuole alleviare: più che svegliarci, consolarci³².

La 'consolazione' senecana conduce dritti al cuore del senechismo, che nella sua variante zambranianiana è soprattutto rassegnazione:

Senechismo è qualcosa in più o qualcosa in meno di stoicismo e basta, in un certo senso è uno stoicismo realizzato proprio in virtù della sua oscillante vita e serena morte. Il punto è che forse Seneca è entrambe le cose, un perfetto stoico e uno stoico differente. Perfetto, per il suo atteggiamento; differente, per la sua dottrina e, soprattutto, per il suo stile. L'atteggiamento stoico traspare in lui in modo perfetto; ne ha tutta la cautela, l'abilità, l'esitazione, l'orgoglio e la relativa impurezza. Qualità che ebbero tutti, e, nonostante ciò, in nessuno stoico come in Seneca vediamo apparire così nitidamente il fondo ultimo dello stoicismo: la rassegnazione [...]. La rassegnazione è, inoltre e innanzitutto, un movimento regressivo, un ritorno, una ritirata, cosa in cui non a caso Seneca è lo spirito guida, perché in quanto a ritirate è stato un maestro lo spirito spagnolo. Un ritorno e una ritirata verso qualcosa che si era abbandonato per la speranza; verso una fede antica e per questo abbandonata, un regresso storico. Evento che di solito è sintomo, e ben chiaro, di crisi storica [...]. Chi si rassegna, sfugge oltre il «timore e la speranza», come Seneca ripete costantemente a proposito dell'uomo sapiente; si ritira in un luogo ai margini e al di là della speranza e della disperazione. Si ritira, in un certo modo, dalla vita³³.

Recede in te ipsum aveva predicato, del resto, il Seneca delle *Epistulae* (7.8). Un *recedere* che era anche, e soprattutto, un *secedere* (25.6)³⁴. Ma il verbo della rivolta e della diserzione, qui, è temperato dall'attitudine alla mediazione (contro ogni rigorismo e fanatismo), da una misericordia e da una «carità» quasi cristiane, da quel bisogno-offerta di consolazione che la filosofia senecana trasmette ai senechisti:

Seneca è uno di quei sapienti di spirito mediatore che, abbandonato il recinto del sapere puro, rivolgono all'uomo, all'uomo della strada di ogni classe e condizione, uno sguardo misericordioso, e si dispongono a dargli non già quello che sanno, ma quello di cui ha bisogno. Ed è così coinvolto in questa mediazione, che è quasi disposto a tradire il suo credo. Se si guarda a Seneca dal lato della ragione pura, sembra quasi che si proponesse di giocare con la ragione o di addolcirla fino a mettere in pericolo la sua integrità; se lo si osserva dal lato della natura umana, può avere qualcosa del truffatore, del guaritore, del ciarlatano che ci induce a un rimedio che è solo un sollievo, una consolazione. E dobbiamo immaginarci un simile gioco, portato all'estrema perfezione di cui è capace uno spagnolo nato in Betica, dove pare non abbiano mai creduto nella verità nuda [...]. Essere un Seneca per il popolo spagnolo significa essere un sapiente che convince tutti che potranno diventarlo, e che, se cercano bene, potranno trovare la forza nel loro stesso abbandono. Disegnare il pensiero vivo di Seneca non è altro, dunque, che disegnare la sua figura viva [...]. Seneca è un mediatore che per ergersi su di noi ha bisogno del nostro bisogno. È necessario per lui esserci stato necessario, perché solo poggiando sulla nostra miseria riconosciuta può avere senso. Può avere realtà. Non è in realtà un'anticipazione, la migliore forse, di ciò che in seguito si è chiamato carità? E la cosa strana è che questa carità, nell'ordine del sapere, si sia realizzata prima che questo nome fosse incoronato dalla religione³⁵.

³² Zambrano 1998, 7 s.

³³ *Ibid.*, 17 s.

³⁴ Cf. Dionigi 1999, 439.

³⁵ Zambrano 1998, 21 s.

Questa singolare ‘mediazione’ ha in sé un elemento recitativo. La misericordia e la carità, per essere comunicate all’interno di un messaggio pre-religioso, richiedono il teatro: che è contemporaneamente confluenza di parole e vita e sospensione dell’immediatezza dell’esistenza, da parte di chi la sa vivere, ma anche guardare e percepire come rappresentazione, persino in punto di morte:

Morì illuminato dalle luci del mondo, come un torero, come un divo, come chiunque abbia vissuto per il mondo. E fu un saggio perché, pur essendo così immerso nella vita, non fu sorpreso dalla propria morte e seppe viverla, rappresentarla. Seneca è una maschera di teatro, del gran teatro del mondo, e del più grande teatro del mondo quale è stato quello spagnolo. Visse la sua morte, come Plotino morì la sua vita³⁶.

Si avverte, in queste parole, tutta l’affinità ‘stilistica’ tra la Zambrano e il suo autore («visse la sua morte, come Plotino morì la sua vita» è un *fulmen* degno di Seneca), e nel contempo un’inedita concezione di intellettuale: la congiunzione di sapienza e rassegnata consolazione, di dottrina e misericordia, è quanto la Zambrano chiede all’«intellettuale moderno», che non può essere veramente un maestro, se non è veramente anche un «padre»:

Seneca, maestro andaluso, avvocato, fu l’ultimo sapiente antico e il primo intellettuale moderno, sempre alle prese con il potere e sempre sul punto di tradirsi. Ma se è il sapiente o l’intellettuale, è anche qualcosa di più. È anche il sapiente guaritore, il sapiente che ha saputo guardare dalla sua infinita desolazione l’uomo più bisognoso e abbandonato. È l’uomo in età matura, e ogni uomo in età davvero matura è anche un padre [...]. Seneca nasce dall’essenza spagnola che costituisce la parte della sua vita più rilevante, più permanente e viva: la paternità. Se è discutibile, per esempio, la qualità degli uomini di Stato della Spagna, se si può mettere in dubbio che siano mai esistiti filosofi in senso stretto, ci sono alcune cose evidenti, realtà splendide che nessuno può negare. E alcune di queste realtà non sono propriamente storia, ma neppure esattamente natura: tale è la paternità. Essere padre, anche dei propri veri figli, è qualcosa che va al di là della natura. E ancora di più questa paternità trascendente, spirituale, slegata dalla procreazione fisica: essere padre nella storia. Essere padre nella storia significa essere nella storia qualcosa di non storico, essere nella storia la permanenza³⁷.

L’idea della permanenza – figlia, è il caso di dire, della paternità – introduce alla tematica, prettamente senecana e tipicamente senechista, del tempo e della morte. Qui, María Zambrano arriva al nocciolo del proprio messaggio filosofico, dove la vita è un’autentica *Ars moriendi*, e dove obiettivo supremo del *sapiens* e della sua «Ragione abbandonata» è un silenzioso «estingersi con misura»:

Questa scoperta del tempo quale essenza stessa della vita, quale origine da cui dipende tutto il resto, è ciò che presta più unità alla figura e al pensiero di Seneca, è ciò che ha generato i senechisti e il senechismo, perché è ciò che ha generato lo stesso Seneca [...]. E questo senso del tempo conduce verso l’altra realtà ancora più ultima, quella della morte [...]. È la sua *Ars moriendi* ciò che in realtà Seneca ci propone, dato che da questa verità terribile dipenderà tutto il resto. E non è una dottrina quella che ci porta, ma un’arte³⁸.

Se la dottrina diventa un’arte – è l’accattivante formula con cui la Zambrano prova a sintetizzare l’antico dilemma «Seneca filosofo o retore?» – ne consegue che lo ‘stile’, della vita

³⁶ *Ibid.*, 28 s.

³⁷ *Ibid.*, 29; 33.

³⁸ *Ibid.*, 36; 41 s.

non meno che dell'opera, diventa l'elemento essenziale, anche al di sopra della coerenza dottrina e argomentativa:

È una questione di orecchio, un talento musicale, quello del sapiente; è un'attività incessante che percepisce, ed è un continuo accordo. È, in altre parole, un'arte. La morale si è trasformata in estetica e, come ogni estetica, ha qualcosa d'incomunicabile [...]. Per Seneca è essenziale lo stile: è la sua arma, la sua arma migliore. Il corso della ragione che sembra così invulnerabile ha i suoi punti deboli: è una ragione flessibile, zoppicante, in cui in modo quasi impercettibile scorrono i sofismi, ma scorrono con tale fascino che diventa quasi impossibile scoprirli³⁹.

Ed è proprio quest'arte, dolce e affascinosa, che rende digeribile, e persino consolante, il più duro e rassegnato dei messaggi:

E Seneca portò all'estremo, nella sua oscillante vita e serena morte, questa rassegnazione, questa specie di sottile suicidio che non sembra tale a forza di esserlo, perché il suicida si afferma disperatamente, accusa e ammonisce. La morte senecista è la morte del suicida che non vuole sembrarlo neppure, per cancellare ogni segno di violenza e di protesta. Non muore, ma si restituisce, si fa scomparire per non alterare il corso delle cose, il volto immutabile della natura. Muore in maniera silenziosa. Silenziosa e teatrale, per quanto difficile possa sembrare. In qualità di spagnolo, non poté rinunciare al teatro. Di qui nasce la sua figura enigmatica: essere protagonista sulla scena del Gran Teatro del Mondo, del silenzio, della morte silenziosa, dell'«estinguersi con misura». Non avrebbe potuto essere un martire: fu sempre un intellettuale e niente di più. Un intellettuale per cui la gloria è impossibile. Fedele a una ragione senza trascendenza, a una ragione naturale. La ragione di Platone e di Plotino, l'idea, non era più di questo mondo, come non lo è la pura verità. Seneca celebrava la ragione della mediazione, della relatività. Per questo il suo pensiero, la sua immagine, la sua figura, è viva in tutti i tempi in cui la ragione, senza fede, vuole mediare tra un mondo irrazionale e il regno puro che ha dovuto lasciare. Seneca tornerà in vita ogni volta che di fronte all'inesorabilità della morte e del potere umano si troverà, tra una fede che si estingue e un'altra che la sostituisce, una Ragione abbandonata⁴⁰.

Condotta la filosofia senecana, o meglio la prassi filosofica del Cordovese, fin quasi sulla soglia della misericordia e della carità cristiane, la Zambrano l'aveva poi lasciata in compagnia di una «Ragione abbandonata», che è saggezza della rassegnazione e – in quel suicidio continuo e continuamente dissimulato – silenziosa, misurata e pur estrema rivendicazione della libertà individuale. Un razionalismo dolente e solidale, insomma, che non ha speranze, ma ascolta il bisogno dell'uomo e prova a consolarlo. Al côté infernale, tragico della poliedrica personalità senecana, ma in una prospettiva più esplicitamente religiosa, torna invece, da un altro esilio, José Bergamín (1895-1983). Drammaturgo egli stesso e saggista paradossale (fece scalpore, nel 1933, la *Decadenza dell'analfabetismo*), cattolico progressista e repubblicano antifranquista, fondatore e direttore dell'innovativa rivista cattolica «Cruz y Raya» (1933-1936) e dell'Editorial Séneca, Bergamín passò in esilio – tra Messico, Sudamerica e Francia – la maggior parte della sua esistenza. È appena tornato in patria, sessantaquattrenne, nel 1959, quando l'editore Taurus di Madrid pubblica *Fronteras infernales de la poesía*, nove 'scandalosi' capitoli dedicati ad altrettanti autori (Seneca, Dante, Rojas, Shakespeare, Cervantes, Quevedo, Sade, Byron, Nietzsche), per misurarsi con un tema, l'Inferno appunto, che persino il cattolicesimo sembrava accantonare⁴¹. In uno stile che mira a sedurre più che a dimostrare,

³⁹ *Ibid.*, 44 s.

⁴⁰ *Ibid.*, 47 s.

⁴¹ Su Bergamín e sulle *Fronteras infernales de la poesía* (trad. it. *Frontiere infernali della poesia*, Milano

a incantare più che a spiegare, a convincere con caleidoscopiche variazioni dello stesso concetto e con l'armonia della ripetizione più che a persuadere con la forza della ragione, Bergamín si accosta a Seneca sulla base dell'idea già classica della poesia come *meditatio mortis*, un continuo interrogarsi sulla morte. E la domanda sulla morte porta con sé quella sulla collocazione dell'Inferno («dov'è l'Inferno?»), e sul suo creatore: «che sia l'uomo il creatore dell'Inferno?»:

È l'uomo il rifugio infernale della morte? Questa domanda è di quelle che rispondono (anche le domande rispondono, ed è a volte la risposta migliore), e risponde a quel modo di sentire la vita che Unamuno chiamò senso o sentimento tragico. Si tratta dunque di una risposta tragica: un modo tragico di interrogare e, pertanto, di rispondere. È una risposta tragica la domanda stessa, che, in quanto tragica, può farsi poetica, e persino retorica. I tragici greci, e Seneca quando si fece poeta tragico, mascherarono la loro poesia tragica con la retorica teatrale. Si è accusato il Seneca tragico, come il Seneca filosofo, di esser retorico. Nel poeta e nel filosofo cordovese vi sono realmente questi tre aspetti: tragico, filosofico e retorico; ed egli merita soprattutto l'accusa di esser retorico. Vi è dunque una maniera tragica, una filosofica e una retorica di interrogare sull'Inferno? In Seneca i tre modi si manifestano secondo la nota opposizione triangolare [...] e non come nella triade dialettica hegeliana o marxista, giacché nessuno di essi sintetizza gli altri due in una unità superiore; e nessuno, di per sé solo, esprime esaurientemente il senechismo. E anche se leggendo oggi il vecchio predicatore stoico, contemporaneo di san Paolo, può sembrare che egli sia un retore della virtù o della verità, noi preferiamo interpretare la sua persuasiva eloquenza come fece Nietzsche: chiamandolo, con immagine assai felice – specie per intenditori spagnoli –, il «torero» della virtù e della verità [*Streifzüge eines Unzeitgemäßen*, 1]⁴².

In questo pur ricchissimo 'torero', che ama esibirsi in piena luce sul gran teatro del mondo, dove la parola «è sempre grido» e dove tragedia e filosofia si toccano e si confondono («Seneca, il filosofo, scrive tragedie. Ma è anche vero che Seneca, il tragico, scrive la sua filosofia mascherando con le parole il suo pensiero più tragico»), Bergamín scorge i tratti del 'povero di spirito', che non elude la tragedia della vita e quella corridia infernale che è sempre l'indagare se stessi:

Vi è un modo drammatico di filosofare, di affrontare la filosofia o di mascherarsi con essa, che è appunto la retorica di una teatralità poetica che ha origine nella tragedia. Per l'uomo dunque, lo ripetiamo, vi è un modo tragico, uno filosofico e un altro retorico di interrogarsi sull'Inferno. E in questi tre modi si interrogava, e rispondeva a se stesso, il tragico, il filosofo, il retore, ovvero il torero; inventando un certo virtuosismo della verità, o realizzazione della virtù, che fu ciò che tanto lodarono in lui e persino imitarono i cristiani, i primi Padri della Chiesa⁴³.

Torero e 'padre' anch'egli, come già per la Zambrano, Seneca tragico indaga senza fare sconti l'esperienza infernale dell'uomo. Ma nella «notte sconosciuta», in quell'«abisso di orrore» che è l'Inferno, in Bergamín finisce per emergere – *si malum est, Deum est* – anche l'«abisso luminoso di Dio», con il suo spaventoso e consolante simbolo, tragico e salvifico al tempo stesso: la Croce.

Da Seneca fino a Nietzsche – oppure, il che è lo stesso, ed è forse più esatto: da Nietzsche fino a Seneca – venti secoli di cristianesimo hanno esistenzializzato la tragedia, privandola dell'illusione, del mito; questo fece l'antecristiano Seneca, questo volle fare l'anti-

2001), cf. Citti – Neri 2001, 60-63; Neri 2002.

⁴² Bergamín 1959, 13.

⁴³ *Ibid.*, 15.

cristiano Nietzsche: proposito che gli fece smarrire la ragione. Come la smarrì Ercole, l'eroe tragico di Euripide e di Seneca, tornando vincitore dai suoi divini Inferni illusori: vinto dalla realtà vera del suo Inferno umano [...]. La notte sconosciuta di Seneca, che sporge verso di noi il suo capo oscuro, è la notte che seguì alla morte di Dio, o quella che seguì alla morte degli dèi? «Rendimi l'Inferno», dice l'eroe di Seneca quando ritrova la ragione. «Tutto annega in un orribile tedio; e peggiore della morte è il rifugio della morte» [*Herc. f.* 1337 e 705 s.]. A questa dimora della morte è disceso il Cristo: cercandola nell'uomo. E la sua ascensione ai cieli non si compie come quella dell'eroe divinizzato dal fuoco, per virtù degli astri. Una nuova immagine divina, la più atrocemente pietosa e spaventosa, quella del Crocifisso, infonde nel cuore piagato dell'uomo la sua tragica speranza⁴⁴.

La speranza con cui il saggio e l'uomo d'azione, divenuto santo e uomo di passione, può affrontare l'Inferno, negando se stesso per essere assorbito in Dio:

L'Inferno come vera realtà, al di qua della morte, è vinto dall'eroe tragico in quel modo, unico possibile, col quale l'eroina calderoniana vince il Demonio: non lasciandosi vincere da esso, non dandosi per vinto. Testimonianza infernale che ci fu offerta da Seneca, e dagli altri martiri stoici, precursori di quelli cristiani. A questi, ai martiri cristiani, lo stesso Cielo si farà tragico interrogativo infernale: con tutti i suoi diabolici abitanti divini, nemici o amici dell'uomo. Nella meravigliosa visione di Dante, alla fine del Medioevo, la narrazione o figurazione tragica dell'Inferno è anche superata a mezzo della memoria, musicalmente. Tra speranza e ricordo, la poesia, frontiera della morte, fa tacere di nuovo il suo grido. L'esperienza viva dell'Inferno affermerà la sua virtù purificatrice trascendendo il suo stesso eroico impegno. Per vincere l'Inferno l'eroe ormai non basta; occorre il santo. Il tragico uomo d'azione si farà divino uomo di passione. Forse nella voce dantesca l'Inferno scompare perché viene assorbito nell'abisso luminoso di Dio. L'uomo, per negare alla morte la sua dimora, il suo rifugio, dovrà paradossalmente negare se stesso, affermandosi nel simbolo tragico dell'uomo e del Dio martoriato, in quello stesso segno che lo nega: la croce⁴⁵.

La cristianizzazione di Seneca, d'altra parte, prende vie anche più dirette di quella prescelta da Bergamín. Nell'esistenzialismo cristiano, soprattutto di area francese, come nello 'stoicismo battezzato' di Teilhard de Chardin o di Simone Weil, un Seneca sempre più deformato assume le fattezze del severo diagnosta dei *maux du siècle* (il prevalere dell'aver sull'essere, l'avanzamento dell'agitazione, l'obbedienza servile all'opinione), e persino del pio anticipatore delle beatitudini cristiane. È la prospettiva di Gustave Thibon che, in polemica contro gli specialisti e i tecnici della filosofia (il bersaglio sono soprattutto i fenomenologi, gli esistenzialisti e «notre soi-disant psychologie des profondeurs»), sborza in Seneca il testimone privilegiato dell'uomo («cet être toujours égal à lui-même dans sa misère, dans sa grandeur [...] : *in inconstantia constans*»)⁴⁶, il clinico dell'anima che analizza i sintomi e scopre le cause dei mali, infondendo uno spirito religioso che ci guida verso ciò che di eterno è in noi, l'artigiano della virtù che pone le *res*, con la loro carica di trasformazione, e non i *verba* (come gli intellettuali nostrani) al centro della propria speculazione, l'*homo duplex*, lontano dalla santità come dall'ipocrisia, e che del proprio 'dualismo' fa un cruccio e una ferita, non uno scudo protettivo:

C'est surtout là que Sénèque demeure intérieur au XX^{ème} siècle. Car celui-ci, en même temps qu'il s'abandonne au vertige du matérialisme et du scientisme, souffre d'une

⁴⁴ *Ibid.*, 20; 22.

⁴⁵ *Ibid.*, 27.

⁴⁶ Thibon 1967, 13.

dépression métaphysique et religieuse qui se traduit par toutes les philosophies de l'angoisse et du désespoir. Ses idoles, en s'effondrant l'une après l'autre, creusent en lui la place de Dieu. L'homme moderne a soif de mystère et de transcendance – et qu'il prostitue ce désir à des objets incapables de le satisfaire, cela ne change rien à sa pureté originelle. L'idolâtrie fait la preuve de Dieu par contraste, et il n'est pas de prostituée qui n'ait été une vierge et qui n'ait pu devenir une mère...⁴⁷

Ormai lontano dall'impassibile *sapiens* stoico, virtuoso al di sopra degli stessi dèi, il Seneca di Thibon, precursore delle Beatitudini e 'padre' della Chiesa di Dio, rifiuta una sterile «ascèse sans mystique» e spalanca l'anima del saggio all'azione celeste di Dio:

L'âme du sage, cette forteresse qui défie les assauts des passions et de l'opinion, n'est pas le monument d'un orgueil solitaire: fermée au monde, elle est largement ouverte du côté du ciel et c'est un Dieu qui l'habite⁴⁸.

Un *sapiens* fraterno, solidale, empatico, come quello di María Zambrano, in grado di mostrare la via e di percorrerla insieme:

Présent à notre époque, et témoin de l'éternel, Sénèque reste pour nous un guide privilégié sur la voie étroite qui va de la terre au ciel – un guide d'autant plus fraternel qu'il est aussi notre compagnon de marche et de misère et que, trébuchant à nos côtés, il ne cesse jamais de nous montrer le chemin⁴⁹.

Al di là di questa in fondo non nuova 'appropriazione', che costituisce il fascino e il limite di tale lettura, ciò che qui importa notare, ancora una volta, è lo stile senecano di Thibon⁵⁰, a ulteriore conferma di quell'attitudine già patristica a riprendere dal Cordovese le parole e le formule che ne hanno assicurato il successo nei secoli.

Se è vero che ogni contributo ha un'ipotesi, è ormai tempo che anche questa sommaria antologia della presenza di Seneca nel pensiero del Novecento sveli la propria. Semplice, in fondo: se qualcosa di senecano è rimasto, nelle pagine dei filosofi del XX secolo, lo si deve ai *verba* più che alle *res*, alle *sententiae*, capaci di 'bucare il video' della storia, più che alla coerenza dottrinale, allo «stile drammatico» più che alla sostanza filosofica dell'opera⁵¹. Che proprio questa 'maniera drammatica' sia una delle ragioni della rivalutazione critica di Seneca – a partire dagli anni Trenta, dopo una fase di rigetto tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del

⁴⁷ *Ibid.*, 26.

⁴⁸ *Ibid.*, 27.

⁴⁹ *Ibid.*, 28.

⁵⁰ Solo pochi esempi: p. 14: «la sagesse nous apporte des réalités, non de mots [...]. Elle se recommande par les oeuvres qu'elle inspire et non par les termes avec lesquels on la définit. Sa *via purgativa* s'adresse à l'intelligence autant qu'aux passions»; p. 15: «Sénèque [...] fut sans doute très loin de la sainteté, mais plus loin encore de l'hypocrisie [...]: *homo duplex*. Mais ce *dualisme* ne doit pas être interprété comme une *duplicité*. Sénèque ne se recouvre pas de son idéal comme d'un masque, il le porte en lui comme une blessure»; p. 16: «des vraies "profondeurs" ne sont pas souterraines: les abîmes du ciel, plus impénétrables que les gouffres de la terre, sont des abîmes de clarté»; p. 19: «le mal est en lui et non dans les choses qui lui font mal: l'idole n'est pas responsable de l'idolâtrie»; p. 21: «tout devient nécessaire, sauf l'unique nécessaire: le bien. L'homme ainsi aliéné n'est pas heureux: il joue – aux autres et à lui-même – la comédie du bonheur. Il est à la fois vide et encombré, incapable de solitude et de communion»; p. 22: «il frappe à sa propre porte et personne ne répond», «le superflu n'est nuisible que dans la mesure où il devient nécessaire»; p. 25: «le regard de l'homme des foules n'est plus qu'un reflet et sa voix qu'un écho: cet homme n'évolue plus parmi des *signes* qui l'invitent à la réflexion, il répond à des signaux par des réflexes».

⁵¹ Che piacque, tra gli altri, a Marchesi (cf. in particolare Marchesi 1944, 218) il quale tentò spesso di imitarlo, e che è stato studiato meglio di tutti da Traina 1995. Sulla questione, cf. Citti – Neri 2001, 31-35 (con bibliografia).

Novecento – è del resto più di un'ipotesi⁵². Oltre che per la sua filosofia pratica, e per quella religiosità filosofica che non poteva non fare presa nell'età degli esistenzialismi, il «toreador della virtù» ricominciò a essere apprezzato anche per le sue *banderillas* di parole, e la «vittoria dello stile sulla *Weltanschauung*» poté essere salutata con favore da una *Weltanschauung* cui la «disuguaglianza stilistica», il «trionfo del tratto» e il «rosario di *sententiae*» risultavano pienamente congeniali⁵³. Sarà proprio un erede del positivismo ottocentesco, ma capace di aprirsi prospettive modernissime sulla lingua, lo stile e la storia del pensiero, Eduard Norden, a lasciar trapelare, in un giudizio che pure ricalca il *topos* quintiliano (inst. 10.1.125-131) del Seneca corruttore, un rinnovato interesse, e persino attrazione:

Seneca fu, per i posteri, il rappresentante letterario del primo impero: nel medioevo egli era noto più di Cicerone, e nei nostri tempi non lo respinsero neppure quei circoli che per il resto scagliano l'anatema contro la letteratura pagana. L'educatore di quel principe, il cui genio si tramutò in grandiosa terribilità, il consigliere e confidente dell'imperatore, e poi una delle sue vittime, l'austero filosofo i cui grandi sermoni moraleggianti risuonano fino a noi nella loro lingua folgorante, ha da sempre attirati su di sé gli sguardi degli uomini: odio e amore, giudizi aspri e benevoli non sono mai toccati, in tale misura, ad altro uomo e scrittore dell'antichità, e ancor oggi, si può dire, la sua figura ondeggia nella storia alterata dall'odio e dal favore dei due partiti [...]. Quale l'uomo tale lo scrittore: Seneca stesso ha enunciato questo dogma così energicamente come nessun altro nell'antichità [...], e io credo che si possa dire che nessun altro ha mostrato così bene la verità di quel principio. Non possiamo negarlo: c'è qualcosa di teatrale nell'indole di quest'uomo, lo *iactare ingenium* come dice Tacito (*Ann.* XIII,11); come la sua vita fu un curioso contrasto tra verità e apparenza, così anche la sua fine: sublime per se stessa, sublime per la avvincente rappresentazione del grandissimo pittore di anime, fu anch'essa, tuttavia, non esente da un calcolato proposito: si doveva pensare alla morte di Socrate. Teatrale è anche il suo stile: non gli basta presentare in forma schietta quello che sente, ma lascia via libera al pathos retorico in modo che spesso ci urta. In questo modo egli riesce a darci troppo spesso l'impressione che egli sia più contento se noi applaudiamo un suo brillante *aperçu* che se seguiamo per il suo intimo valore il pensiero spogliato dalle frasi vuote che lo avviluppano⁵⁴.

Malgrado le «frasi vuote», infatti, malgrado il «pathos retorico [...] che spesso ci urta», il giudizio stilistico di Norden appare quasi ribaltato, nell'ultima pagina della sezione senecana della *Kunstprosa* (pp. 323 s.):

Chi potrebbe desiderare che questo scrittore, pieno di pathos e sostenuto da una *maniera grande*, in un tempo denso di smisurati rivolgimenti, avesse scritto in quello stile calmo, estraneo alla vita e al travaglio del grande mondo, che è proprio degli scritti filosofici di Cicerone? Appunto perché egli ha saputo dare col suo stile, nell'ammirazione e nella condanna, così veemente espressione ad un'epoca in cui genio e scelleratezza, grandiosità e terrore si avvicendano e si confondono fra loro come più tardi alla corte di un Cesare Borgia; appunto per questo i suoi pomposi affreschi stilistici, le sue declamazioni sulla virtù bastate a se stessa, sulla beatitudine del saggio che, come scoglio nel mare, sta fra le rumoreggianti tempeste della sorte, sulla vittoriosa lotta degli atleti dello spirito con le passioni che soggiogano tutti gli uomini, sulla mostruosa corruzione della religione e del costume, appartengono a ciò che di più grandioso possediamo di tutta l'antichità. Il carattere naturalmente solenne del rigido stoicismo ha trovato nella natura dell'uomo Seneca, retore e filosofo insieme, e dello stilista Seneca (che, percorrendo la sua strada lontano dalle masse, cercava il nuovo, l'avvincente, il raffinato col condensare lunghe

⁵² Cf. *Ibid.*, 35-38 (con bibliografia).

⁵³ Le definizioni sono rispettivamente di Castiglioni 1924; di Bourguery 1922, 18; e di Traina 2000, 28.

⁵⁴ Norden 1986, 317 s.

serie di concetti in frasi di sorprendente acume e brevità), una espressione che ha conferito ai suoi scritti un posto nella storia universale del pensiero. Infatti gli scritti di questo nobile romano divennero per l'Occidente quello che per l'Oriente erano il libriccino dello schiavo frigio e le meditazioni di M. Aurelio, cioè una fonte di conforto e di edificazione per coloro il cui spirito non era abbastanza semplice per comprendere la naturale umanità della nuova dottrina⁵⁵.

Sarà l'*esprit* del «tempo denso di smisurati rivolgimenti», o il bisogno di esprimere «genio e scelleratezza, grandiosità e terrore», o ancora l'autocompiacimento di intellettuali sempre più solleticati dall'immagine del saggio inconcusso «fra le rumoreggianti tempeste della sorte», per usare le parole di Norden: ma già qualche decennio dopo la *Kunstprosa*, a partire dal periodo tra le due guerre, il Novecento segna, con la rivalutazione dello stilista, anche quella del pensatore⁵⁶. E il processo per cui «il linguaggio dell'interiorità» e «il linguaggio della predicazione» (secondo le note definizioni di Traina 1995) amplificano la voce e la figura del predicatore, anche oltre il suo reale peso specifico: l'uomo che «affranca le lingue moderne dallo stile periodico» impronta di sé tutta la grande tradizione moralistica europea, da Guicciardini a Montaigne, da Gracián a Bacone, da La Rochefoucauld a La Bruyère, da Pascal a Leopardi, da Nietzsche a Karl Kraus⁵⁷, sino a divenire – anche per questo – la privilegiata «guida all'indipendenza interiore»⁵⁸. Già per Norden, come si è visto, Seneca aveva «un posto nella storia universale del pensiero»⁵⁹: ancora su uno «scoglio nel mare», la Svizzera del 1941, Walter Wili potrà invero parlare del *generis humani paedagogus* (cf. *epist.* 89.13) come del «padre del pensiero morale dell'Europa»⁶⁰, e Michael von Albrecht definirlo, senza esitazione, «educatore dell'Europa»⁶¹.

Dal 'corrotto dei giovani' all'«educatore dell'Europa»: l'ennesima riprova di come la figura seneciana, per ricorrere ancora a Norden, «ondeggi nella storia alterata dall'odio e dal favore dei due partiti» o la testimonia di come quella «lingua folgorante» e quello «stile drammatico» – che pure fanno storcere il naso ai puristi alla Quintiliano o ai filosofi di

⁵⁵ Cf. anche Norden 1984, 139-141 (in part. 140: «egli seppe rivestire di parole ornate le idee elevate dello stoicismo come nessuno prima né dopo di lui»).

⁵⁶ Oltre agli studi di C. Marchesi (il citato Marchesi 1944, ma anche Id. 1956), si veda in particolare Martinazzoli 1945, VII-IX: «questo scrittore studiatissimo ha in sé un interesse inesauribile, di cui anche recentemente in Italia sono state date prove: rammentiamo qui l'opera del Marchesi su Seneca. Il Marchesi, mirando a mettere in luce l'uomo e ad esaltarne il significato spirituale, ha dato un soffio rinnovatore di vita al problema seneciano, che da tempo (addirittura dalle vive polemiche seneciane degli Enciclopedisti in poi) era immeschinito e atrofizzato dalla pregiudiziale retorica – se non vogliamo proprio dire dalla pregiudiziale erudita [...]. Dopo il risultato raggiunto, bisognava da un lato ritornare – se non mi inganno – sulle posizioni di carattere erudito e retorico, per indagarne la consistenza critica e per utilizzarne il reale significato. E ciò ci ha portato a mostrare come la formazione retorica ed artistica di Seneca sia in funzione diretta della sua drammatica, tormentata, formazione morale e spirituale [...]. Questo turbinoso vento di ἐκπύρωσις, di palingenesi, d'apocalissi; quest'atmosfera da un lato escatologica sino alla soglia della follia; dall'altro immanentistica sino al lucido fanatismo del suicidio stoico; questo sfondo vasto in cui si muove e soffre la figura di Seneca – ecco ciò che oggi specialmente può avvicinarci a lui». Dal 1923, frattanto, Seneca era rientrato a pieno titolo nei programmi scolastici italiani (cf. D'Agostino 1931, 396: «in tal modo l'autore che Quintiliano, per ragioni ben note agli studiosi, si doleva andasse troppo per le mani dei giovani, rientrava ufficialmente, per così dire, nelle scuole medie, dalle quali del resto non era mai stato, forse, completamente bandito. La storia della cultura mostrerebbe che la lettura di questo insigne rappresentante della filosofia romana esercitò in ogni tempo un grande fascino; e noi riteniamo d'interpretare lo spirito della riforma affermando che la meditazione seria e profonda d'una pagina sua apre nuovi orizzonti alla mente del giovane che si va formando una cultura generale»).

⁵⁷ Per quanto, come ha ben dimostrato Pianezzola 1981, le somiglianze di forma e contenuto tra Seneca e Kraus vadano ricondotte più ai codici del genere aforistico prescelto che non a un rapporto diretto.

⁵⁸ von Albrecht 1995, 1199.

⁵⁹ Norden 1986, 324.

⁶⁰ Il contributo, apparso nel 1941 su «Die Neue Rundschau», è stato poi raccolto in Wili 1970, 10.

⁶¹ von Albrecht 1995, 1199.

professione – abbiano trovato un canale di comunicazione efficace con la sensibilità (post-) moderna e contemporanea? Entrambe le cose, forse, se le inappellabili condanne (da Dione Cassio, a La Mettrie, a Bertrand Russell) hanno sempre dovuto fare i conti, per tornare a María Zambrano, con «una certa permanenza nel favore popolare e una certa capacità di “rinascita” nel pubblico colto», con quell’arte sapiente di enfaticizzare i concetti portanti, di ridurli a musicali *slogans*, mettendoli in grado «di raggiungere anche i ceti più umili della cultura, di farsi della stessa carne e dello stesso sangue con la cultura viva di un popolo, con la cultura analfabeta». Resa possibile per via stilistica, d’altra parte, questa permanenza – o per lo meno quella presso il pubblico dei non specialisti – ha finito per inghiottire se stessa, se l’età più recente ha potuto celebrare l’‘evoluzione’ delle *sententiae* in ‘pillole’ o in bellurie citazionistiche, e la trasformazione della concezione senecana del tempo (dal *De brevitate* alle *Epistulae ad Lucilium*) in sapienza spicciola per i rapidissimi *occupati* del terzo millennio. Nel 1970, Georg Schoeck, redattore del bollettino di un club per *managers*, incaricato di premettere una massima a ogni conferenza settimanale, poteva scrivere:

Andando alla ricerca di materiale utile potei constatare che in Seneca si trovava un aforisma appropriato quasi per ogni tema, cosa tanto più stupefacente in quanto le conferenze del club vertevano per lo più su problemi politici ed economici d’attualità⁶².

Ma i repertori e i breviari di saggezza senecana – dal *Breviario* curato da G. Reale (Milano 1994) al *Lucio Anneo Seneca. Saggezza stoica. L’uomo, il mondo e Dio* di C. Torchio (Torino 1997) – si sono moltiplicati negli ultimi decenni anche con scopi meno ‘welleristici’, e alle massime dell’antico corruttore cordovese, già medico delle anime e diagnosta «pour les temps de malheurs», si è sempre più spesso affidata la funzione delle pillole ansiolitiche, così in voga nelle società avanzate. Coronate da un successo editoriale (oltre settantamila copie in un anno) che ne ha fatto un caso letterario, le *Consolazioni della filosofia* (London 2000) di Alain De Botton – tradotte in numerose lingue, tra cui l’italiano (Parma 2000), e trasformate in una serie televisiva, *Philosophy: a Guide to Happiness*, per Channel Four – possono essere assunte a emblema di questa lettura psicoterapeutica di Seneca. Concepite come una riflessione quasi autobiografica da un intelligente giovane svizzero (nato nel 1969), già studente a Cambridge e autore di singolari monografie (*Esercizi d’amore*, *Il piacere di soffrire*, *Cos’è una ragazza* e *Come Proust può cambiarvi la vita* sono i titoli che occhieggiano nel risvolto di copertina del libro come nel sito-*internet* personale <https://www.alaindebotton.com/>), queste *Consolazioni* dedicano un capitolo, e un filosofo, ad altrettanti problemi di urgente attualità: ecco dunque Socrate alle prese con la “Consolazione per l’impopolarità”, Epicuro con la “Consolazione per i problemi di denaro”, Seneca con la “Consolazione per il senso di frustrazione”, Montaigne con la “Consolazione per il senso di inadeguatezza”, Schopenhauer con la “Consolazione per le pene d’amore”, e infine Nietzsche con la “Consolazione per le difficoltà del vivere”. E nella terapia della frustrazione, la quale altro non è che «la collisione tra un desiderio e una realtà ostile», la filosofia pratica senecana si rivela tanto più utile quanto più insegna a disciplinare le proprie reazioni, temperandone l’irosità, di fronte a tipiche situazioni fastidiose («non riusciamo a trovare le chiavi o il telecomando, il traffico è bloccato, il ristorante pieno») e – attraverso una sorta di *praemeditatio mali futuri* – a mettere nel conto ogni possibile disastro:

Perciò nulla dovrebbe essere per noi qualcosa di imprevisto: è quanto mai opportuno lasciare il nostro animo all’attacco per affrontare qualsiasi evento e pensare non ciò che suole, ma ciò che può accadere⁶³,

⁶² Schoeck 1986, 7.

⁶³ *Ibid.*, 99.

recita la senecana didascalia (cf. *epist.* 91.4) posta sotto questa immagine:



Nessuna meraviglia, pertanto, se questo Seneca ‘ansiolitico’ sia stato talora degradato al livello dell’analgesico per il mal di denti, una sorta di Arantil da usare alla bisogna, come avviene nella raffinata, sorridente riflessione proposta da Günter Grass – senecanamente Premio Nobel nel 1999 ed ex-volontario delle Waffen-SS confesso nel 2006 – in *Anestesia locale*, romanzo-confessione il cui protagonista, il professor Starusch – nel progettare a sua volta un romanzo in cui un uomo uccide la propria fidanzata – rievoca le conversazioni fatte «a fauci spalancate» con il suo erudito dentista, nonché con alcuni scolari (Vera Lewand, Philipp Scherbaum), infarcite di fulminee citazioni letterali senecane dalle *Epistulae*, dal *De ira* e dal *De otio*⁶⁴. Ed è proprio l’immaginario assassino che – costretto a vivere nascosto, a convivere con il mal di denti, senza poter ricorrere a ricette mediche per antidolorifici tradizionali – cerca nella filosofia senecana un breve e parziale ristoro ai propri mali:

Privo com’era di cure dentistiche, dovette vivere per due anni e mezzo con un dolore che amava la ripetizione, che nella ripetizione sapeva potenziarsi, che perfino le parole d’oro di Seneca – Solo il povero conta il suo bestiame [*epist.* 33.4] – potevano tutt’al più rabbonire, che copriva e subissava l’altro dolore causale, quello per la fidanzata strangolata. Senza Arantil e – dato che Seneca ogni tanto falliva – cinicamente consolato dal tardo Nietzsche [...], si trascinava da una villetta da week-end a un’altra villetta da week-end, cercava e trovava nelle farmacie casalinghe rimedi più o meno validi, mai però l’Arantil, che si vende solo dietro presentazione di ricetta medica⁶⁵.

Che la componente stilistica, il balsamo promanato dalle *sententiae*, l’incanto della lingua giochino un ruolo non secondario anche nelle numerose letture ‘terapeutiche’ del Cordovese (della cui diffusione la divertita e chissà quanto autobiografica parodia di Grass non è che un’ulteriore riprova) era già chiaro a María Zambrano, per la quale i sofismi di Seneca, a tratti zoppicanti, «scorrono con tale fascino che diventa quasi impossibile scoprirli». Ma se ne mostra conscio lo stesso De Botton, la cui analisi – tutt’altro che superficiale, malgrado le apparenze – riconosce proprio allo stile di Seneca un ruolo determinante nella permanenza del suo pensiero:

Se la maggior parte dei filosofi non avverte il bisogno di scrivere in questo modo è perché è convinta che, una volta garantita la logicità di un argomento, lo stile in cui esso viene presentato al lettore non serve a determinarne l’efficacia. Seneca credeva invece in

⁶⁴ Su Seneca in *Anestesia locale*, cf. Rutz 1989; Citti – Neri 2001, 49-55.

⁶⁵ Grass 1971, 56.

un atteggiamento mentale diverso. Le argomentazioni sono come anguille per quanto logiche: senza l'azione fissativa dell'immaginazione e dello stile possono sempre sfuggire alla fiacca presa della mente. Le metafore ci aiutano a sviluppare la percezione di ciò che è invisibile o impalpabile, e senza di esse siamo destinati a dimenticare⁶⁶.

Questo stile 'performativo', che tende a catturare l'immaginazione, a lasciare traccia nelle orecchie, a farsi strada nella memoria, è insomma il segno – nel bene e nel male – della permanenza di Seneca e della sua 'filosofia per slogan e motti'. Non potrà allora stupire che quando si rompe (per usura, per appannarsi dello 'sfondo', per l'inesorabile declino della cultura classica) il tenue filo che lo tiene insieme, il «rosario di *sententiae*» finisca per dissipare i propri grani per ogni dove, e la casualità dei rimbalzi porti le singole massime a riaffiorare talora anche molto lontano dai contesti originari, qualche volta in forma adespota o pseudoepigrafa, e persino – non poteva essere diversamente – nel *mare magnum* di Internet.

Sono stati anche un centinaio, nel *web*, i siti che riservavano spazio alle molte facce del Cordovese, dalle enciclopedie, ai testi veri e propri delle opere e alle bibliografie, a saggi monografici su aspetti del pensiero o del teatro senecano, a progetti didattici di varia natura; molti poi migrati, naufragati, sepolti in quel cimitero degli elefanti che ospita gli *hypertexts* non più *on line*⁶⁷. Per quanto riguarda il *côté* filosofico, naturalmente, anche l'ultimo limine dell'eredità senecana è affidato alle raccolte di massime e citazioni da destinare agli usi più vari (discorsi ufficiali, *homepages* di aziende, etc.). Faceva spicco, tra i molti *servers* di saggezza spicciola sparsi per il globo, *The Latin Lover* (<http://members.aol.com/bfbullpup/latin.html>, oggi non più attivo, e parzialmente rimpiazzato da <https://quotesgram.com/latin-lover-quotes/>, ma senza più latino), la cui sezione senecana – tra le più nutrite – iniziava così:

Ars longa, vita brevis, Art is long, life is short [cf. *brev.* 1.1 *inde illa maximi medicorum exclamatio est: vitam brevem esse*, dove Seneca cita tuttavia Hippocr. *Aphor.* 1.1⁶⁸].
Diligentia maximum etiam mediocris ingeni subsidium, Diligence is a very great help even to a person of mediocre intelligence [si tratta in realtà di Sen. *Vet. contr.* 3 *praef.* 7].
Dum inter homines sumus, colamus humanitatem, As long as we are among humans, let us be humane [*ira* 3.43.5], etc.

Vi sono o erano persino indici e motori di ricerca di citazioni per autore, il più fornito dei quali fu *Quotez – Author Index* (<http://freespace.virgin.net/mark.fryer/s.htm>, ora sostituito da <http://www.quotationpage.com/quotes/>, che ne ha ereditato, e corretto, molto materiale): alla lettera /s/, il *corpus* senecano – insolitamente scisso tra «Seneca» e «Lucius Annaeus Seneca» – seguiva di poco quello riservato al «General H. Norman Schwarzkopf» e precedeva immediatamente il lascito di «Ayrton Senna»; nella sessantina di citazioni che vi erano comprese, saltavano agli occhi le due seguenti, decisamente ricontestualizzate da un (im)pertinente refuso:

He who injured you was either stronger or weaker. If weaker, spare him; if stronger, spare yourself.
Seneca, De Ira q [cf. *ira* 3.5.8 *Aut potentior te aut inbecillior laesit: si inbecillior, parce illi, si potentior, tibi*].
 It is often better not to see an insult than to avenge it.
Seneca, De Ira q [cf. *ira* 2.32.2 *Melius putavit (Cato) non agnoscere quam vindicare*].

Se «classico è ciò che è vitale, al punto da sopravvivere alla scomparsa del proprio corpo», come ha scritto il compianto Marco Santagata in un impegnato volume sulla fortuna dell'an-

⁶⁶ De Botton 2000, 103.

⁶⁷ Per un rapido quadro d'insieme sulla fortuna senecana in rete (ormai ampiamente da aggiornare), cf. Citti – Neri 2001, 195-222.

⁶⁸ Per la resa sentenziosa latina, cf. Traina 1995, 2.

tico (*Di fronte ai classici*) curato da Ivano Dionigi⁶⁹, Seneca è un emblema perfetto di classicità. Questa sopravvivenza, che è pur sempre una forma – ancorché primaria, forse – di permanenza, è quella che gli ‘addetti ai lavori’ chiamano la ‘fortuna’ dei classici, utilizzando un termine italiano di spiccato senso positivo. Occorre allora tornare al latino, dove *fortuna* è in primo luogo *vox media*, per capire come la fortuna dei testi, anche di quelli maggiori, sia quasi sempre una storia di pretesti – appropriazioni, strumentalizzazioni, fraintendimenti – e come assai di rado la sopravvivenza al corpo incontrerebbe l’entusiastica approvazione del sopravvissuto. Se questo è vero per molti e forse per tutti i ‘classici’, compresi coloro che sono cresciuti sotto cieli diversi da quelli di Gerusalemme, Atene e Roma, lo è tanto di più per un autore come Seneca, l’uomo dalle molte facce, il politico riluttante, il filosofo impegnato e tormentato, lo scrittore profondo e assorto, il retore brillante e sonoro (capace di lasciare nelle orecchie di molti secoli le formulazioni e gli *slogan*, le celebratissime *sententiae*, del suo stoicismo esistenzialista e sapienziale), e ancora il drammaturgo *noir* e pessimista, lo scienziato minuzioso e ottimista, e infine il suicida eroico, capace di mettere finalmente pace tra sé e le sue parole... Tanti, e contrastanti volti: e ciascuno, anche e soprattutto nel Novecento, ha potuto scegliere il suo, ritoccandolo a proprio uso e consumo. Talora persino inconsapevolmente. Ma se da un lato questa ‘fortuna’ lascia allo studioso il sospetto finale che in “Seneca nella filosofia del Novecento” (ma il discorso varrebbe forse pure per altre epoche) ci sia più Novecento che Seneca, e che lo studio finisca per cogliere assai di più dei ‘ricettori’ (si chiamino María Zambrano o José Bergamín, Gustave Thibon o Günter Grass) che del ‘recepto’, dall’altro rafforza la convinzione – alimentata, paradossalmente, dalle riprese ‘inconsapevoli’, in una sorta di rapporto necessario, di ineludibile cattività – che l’antichità classica continui a segnare la nostra cultura, sia pure in modi talora imprevisi e imprevedibili, sia pure in confronti spesso impliciti e inespressi, proprio nella sua irriducibile alterità da noi. Studiarne i riflessi, e misurarne con le pertiche persiane la distanza dagli ‘originali’, può essere tra l’altro un buon modo per educare ed educarsi alle differenze. E sapere riconoscere, capire e se possibile accettare le differenze non è forse del tutto inutile, nel mondo di oggi.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander H.G. (1967) *Seneca's Moral Message in the Present World*, in *Actas del Congreso internaciónal de filosofía*, II, Córdoba-Madrid, 71-78.
- Asmuth B. (1978) *Die niederländische Literatur*, in E. Lefèvre (ed.) *Der Einfluß Senecas auf das europäische Drama*, Darmstadt, 235-275.
- Bergamín J. (1959) *Fronteras infernales de la poesía*, Madrid.
- Bonacina G. (1996) *Filosofia ellenistica e cultura moderna. Epicureismo, stoicismo e scetticismo da Bayle a Hegel*, Firenze.
- Borrón J.C.G. (1955) *Américo Castro y el senequismo*, «Revista de Filosofía» 14, 555-563.
- (1956) *Séneca y los estoicos*, Barcelona.
- (1966) *El «Senequismo Español»*, in *Estudios sobre Séneca. Octava semana española de filosofía*, Madrid, 93-103.
- Borrón J.C.G. – Castro A. (1961) *Más de Séneca y senequismo. Aclaraciones al hilo de una polémica*, «Revista de filosofía» 20, 217-229.
- Bourgery A. (1922) *Sénèque prosateur. Études littéraires et grammaticales sur la prose de Sénèque le philosophe*, Paris.
- Cacciari M. (1995) *Ante retroque prospiciens*, in I. Dionigi (ed.) *Protinus vive. Colloquio sul De brevitate vitae di Seneca*, Bologna, 37-47.

⁶⁹ Santagata 2002, 227.

- (1999) *Seneca, semipaganus noster*, in Dionigi (ed.) 1999, 3-18.
- (1999b) *Si malum est, deum est*, in A. Traina (ed.) *L'avvocato di Dio. Colloquio sul De providentia di Seneca*, Bologna, 9-17.
- (2004) *Quale Seneca per il Novecento*, in L. De Finis (ed.) *Colloquio su Seneca*, Trento, 25-33.
- Cancik H. (1967) *Untersuchungen zu Senecas Epistulae morales*, Hildesheim.
- Castiglioni L. (1924) *Studi intorno a Seneca prosatore e filosofo*, «Rivista di filologia e di istruzione classica» 2, 350-382 (rist. in Traina (ed.) 2000, 111-140).
- Carpaneto S. – Guerci L. (1987) *Denis Diderot, Saggio sui regni di Claudio e di Nerone, e sui costumi e gli scritti di Seneca*, con una nota di L. Canfora, Palermo.
- Citti F. (2015) *Seneca and the moderns*, in S. Bartsch – A. Schiesaro (edd.) *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge, 303-317.
- Citti F. – Neri C. (2001) *Seneca nel Novecento. Sondaggi sulla fortuna di un "classico"*, Roma.
- D'Agostino V. (1931) *Seneca filosofo studiato in Italia dal 1920 al 1930. Nota bibliografica*, «Convivium» 3, 395-402.
- De Botton A. (2000) *Consolazioni della filosofia*, trad. it. Parma (London 2000).
- Del Corno D. (1981) *Seneca, poeta «atroce», torna a interessarci*, «Il Corriere della Sera» 29 settembre 1981.
- Dionigi I. (1999) *Seneca linguista*, in Id. (ed.) 1999, 431-442.
- (ed.) (1999) *Seneca nella coscienza dell'Europa*, Milano.
- (2000) *La patientia: Seneca contro i Cristiani*, «Aevum Antiquum» 13, 413-429.
- Eisenberg D. (1985) *Las publicaciones de la Editorial Séneca*, «Revista de Literatura» 47, 267-276.
- Frutos Cortés E. (1966) *Seneca y el pensamiento actual*, Santander.
- Grass G. (1971) *Anestesia locale*, trad. it. Torino (Neuwied-Berlin 1969).
- Gummere R.M. (1922) *Seneca the Philosopher and His Modern Message*, Boston, Mass.
- Hobsbawm E.J. (2000³) *Il secolo breve*, trad. it. Milano (London 1994).
- Howald E. (1915) *Die Weltanschauung Senecas*, «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum» 18, 353-360.
- Jaspers K. (1995) *Die großen Philosophen*, München.
- Kant I. (1900) *Briefwechsel*, in *Gesammelte Schriften*, XII, Berlin.
- Laarmann M. (2014) *Seneca the Philosopher*, in G. Damschen – A. Heil (edd.) *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Leiden, 53-71.
- MacDonald Ross G. (1974) *Seneca's Philosophical Influence*, in C.D.N. Costa (ed.) *Seneca*, London-Boston, 116-165.
- Marchesi C. (1944³) *Seneca*, Messina (1920¹).
- (1956⁶) *Seneca. La dottrina morale. Passi scelti e ordinati*, Bari (1924¹)
- Martinazzoli F. (1945) *Studio sulla morale ellenica nell'esperienza romana*, Firenze.
- Maso S. (1999) *Lo sguardo della verità. Cinque studi su Seneca*, Padova.
- Motto A.L. – Clark J.R. (1993) *Essays on Seneca*, Frankfurt a. M.
- Müller G. (1991) *La letteratura della Repubblica federale tedesca e della Svizzera tedesca*, in V. Žmegoč (ed.) *Storia della letteratura tedesca dal Settecento a oggi*, III/2, Torino, 3-227.
- Neri C. (2002) *L'inferno, fuor di metafora. Seneca e gli altri: le Frontiere infernali della poesia di José Bergamín*, «Griseldaonline» (www.griseldaonline.it/percorsi/neri.htm)
- Norden E. (1986) *La prosa d'arte antica*, trad. it. Roma (Stuttgart 1898).
- (1984²) *Letteratura romana*, trad. it. Bari (Stuttgart 1910).
- Pianezzola E. (1991) *Letterature comparate e letterature disparate. Seneca e Karl Kraus: persistenza di un genere*, in *Letterature comparate. Problemi e metodo*, studi in onore di E. Paratore, Bologna, 1839-1848.
- Russell B. (1958) *Storia della filosofia occidentale e dei suoi rapporti con le vicende politiche e sociali dall'antichità a oggi*, trad. it. Milano (London 1946).
- Rutz W. (1989) *Stoa und Stahlbeton. Bemerkungen zur Seneca-Rezeption in Günter Grass' Roman örtlich betäubt*, «Gymnasium» 89, 122-134.
- Santagata M. (2002) *L'Isola Che Non C'è*, in I. Dionigi (ed.) *Di fronte ai classici. A colloquio con i greci e i latini*, Milano, 217-228.

- Santayana G. (1923) *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, New York.
- Santonja G. (1989) *La Editorial Séneca y los libros iniciales del exilio*, «Cuadernos Hispanoamericanos» 472-474, 191-199.
- (1999) *Dos contrapuntos*, «Cuadernos Hispanoamericanos» 541-542, 105-127.
- Schoeck G. (1986) *Seneca per i manager. Dalle Lettere a Lucilio di Lucio Anneo Seneca*, trad. it. Milano (Zürich-München 1970).
- Spanneut M. (1973) *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux.
- (1980) *Permanence de Sénèque le philosophe*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» 39, 361-375.
- Starobinski J. (1995) *Montesquieu. Lettres Persanes*, Paris.
- Tega W. (1999) *Tra libero pensiero e dispotismo illuminato: Seneca e il XVIII secolo*, in Dionigi (ed.) 1999, 215-234.
- Thibon G. (1967) *Sénèque et le XX^e siècle*, in *Actas del Congreso internacional de filosofía*, II, Córdoba-Madrid, 11-28.
- Traina A. (1993⁶) *Seneca, La brevità della vita*, Torino (1970¹).
- (1995) *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna (rist. corr., 1987⁴, 1974¹).
- (1999) *Intervento*, in Id. (ed.) *L'avvocato di Dio. Colloquio sul De providentia di Seneca*, Bologna, 43-50.
- (ed.) (2000²) *Seneca. Letture critiche*, Milano (1976¹).
- Uscatescu G. (1965) *Séneca, nuestro contemporáneo*, Madrid.
- von Albrecht M. (1995) *Storia della letteratura latina. Da Livio Andronico a Boezio*, trad. it. Torino (Bern-München 1994²).
- (1999) *Momenti della presenza di Seneca nella letteratura tedesca*, in Dionigi (ed.) 1999, 262-298.
- Wili W. (1970) *Seneca morale*, Bern.
- Zambrano M. (1998) *Seneca*, trad. it. Milano (Buenos Aires 1944).

PIERGIORGIO PARRONI

RISCHI DELLA *FELICITAS* E POSSIBILE SALVEZZA.
NOTA A SEN. *EPIST.* 8.4*

Il passo di cui intendo occuparmi è Sen. *epist.* 8.4, che riproduco secondo l'edizione di Reynolds¹, evidenziando con lo spazieggiato le due parole oggetto di discussione:

Deinde ne resistere quidem licet, cum coepit transversos agere felicitas, aut saltim
rectis aut semel ruere: non vertit fortuna sed cernulat et allidit.

Nei paragrafi che precedono Seneca dice di essersi ritirato non solo dagli uomini, ma anche dagli impegni, e prima di tutto dagli impegni personali per dedicarsi ai posteri (8.2 *secessi non tantum ab hominibus sed a rebus, et in primis a meis rebus: posterorum negotium ago*), mostrando loro la giusta via, che egli ha conosciuto tardi, stanco di *errare* (8.3 *rectum iter, quod sero cognovi et lassus errando, aliis monstro*). Chi vorrà vivere una vita immune da pericoli eviti il più possibile i beni della fortuna, che sono come panie ingannevoli: crediamo di impadronircene, ma ne restiamo invischianti (*ibid. quisquis vestrum tutam agere vitam volet, quantum plurimum ista viscata beneficia devitet in quibus hoc quoque miserrimi fallimur: habere nos putamus, haeremus*). Si tratta di un percorso che conduce alla rovina: chi sale troppo in alto è destinato a cadere (8.4 *in praecipitia cursus iste deducit; huius eminentis vitae exitus cadere est*)². Quando poi la prosperità comincia a spingerci fuori strada (*cum coepit transversos agere felicitas*) non è possibile neppure opporre resistenza (*ne resistere quidem licet*), ma si offrono due alternative: *aut saltim rectis aut semel ruere*. La seconda appare subito chiara («rovinare una volta per tutte»), anche se è necessario soffermarsi un momento sullo stato della tradizione. Reynolds in apparato informa che *ruere* è lezione della seconda mano di **P**, mentre il ramo **α** ha *fruere* e il ramo **γ** (cui appartiene **P**) *fuere* (il terzo ramo, rappresentato da **p**, è lacunoso in questa parte), ma che *ruere* sia giusto è confermato da quello che immediatamente segue e che si riferisce senza dubbio al secondo corno del

* A Ivano Dionigi per questa solenne occasione avrei voluto offrire qualcosa di più della presente noterella, e tuttavia spero che l'accetti di buon grado quale pegno di una lunga amicizia che ha radici lontane, nella comune *patria cordis* e nel rimpianto di indimenticabili maestri che hanno segnato profondamente la nostra vita.

¹ Reynolds 1965, 15.

² È un *topos* molto diffuso che ricorre ancora in Seneca (*Ag. 101-101bis quidquid in altum Fortuna tulit / ruitura levat*). Raccolta di passi e bibliografia in D'Amanti 2020, 226, a proposito di Maxim. *eleg.* 1.292 *gravius summo culmine missa ruunt*.

dilemma: «(in questo secondo caso) la *fortuna* non si limita a travolgere, ma manda a capofitto e distrugge» (*non vertit fortuna sed cernulata et allidit*). Si aggiunga che l'espressione *semel ruere* ricorre ancora in *epist.* 71.9, riferita alla *miseria res publica*, alla quale con Pompeo non toccò di essere distrutta in un sol colpo, ma parte in Egitto, parte in Africa, parte in Spagna (*aliqua pars eius in Aegypto, aliqua in Africa, aliqua in Hispania cadet. Ne hoc quidem miserae rei publicae continget, semel ruere*). Una variante di *semel ruere* si trova in 22.3 *semel cadere*. Dunque non c'è dubbio che la seconda alternativa che si presenta a chi si lascia trascinare fuori strada è quella di rovinare senza scampo.

Accertato dunque che *aut semel ruere* è sicuro, resta da vedere come debba intendersi *aut saltim rectis*. Secondo Opsopoeus³ l'espressione significherebbe ellitticamente «*rectis velis cursum tenere oportet*». Questa spiegazione ottenne il favore di Haupt⁴ e di Alexander⁵, che tuttavia voleva supplire una *neque* o *nec* prima del primo *aut*, intendendo: «It's not allowed even to stop [...] (it's not allowed) "either with sails full set (to make harbor) or to go down once and for all"», dando un senso del tutto inaccettabile alla frase, in quanto si farebbe dire a Seneca, se non capisco male, che chi inebriato dalla *felicitas* va fuori strada non può né fermarsi, né raggiungere il porto (il che in teoria potrebbe essere giusto) né *semel ruere* (il che è assurdo). Già Opsopoeus aveva supposto che qui Seneca avesse in mente un celebre proverbio presente in *epist.* 85.33 *Neptune, numquam hanc navem nisi rectam*, visto che cita a confronto Cic. *ad Q. fr.* 1.2.13 *cetera fuerunt in eadem epistula graviora quam vellem* «ὀρθάν τὰν ναῦν» et «ἅπαξ θανεῖν»⁶. Haupt⁷ arricchisce l'elenco delle fonti classiche in cui ricorre il proverbio, a cominciare da Telete (62.2 Hense ἀλλ' οὐν γε, ὃ Πόσειδον, ὀρθήν), e a tale elenco fa riferimento anche Alexander⁸. Nonostante che *rectis* per la vicinanza a *rectam* (ὀρθάν, ὀρθήν) dei passi appena citati potrebbe far pensare a un rapporto col famoso proverbio, l'interpretazione di *rectis* come *rectis velis* lo esclude, per cui potrebbe semmai applicarsi a *semel ruere*, che lo ricorda molto alla lontana.

Una simile spiegazione, a parte l'inaudita ellissi che si sarebbe costretti ad ammettere, è inaccettabile anche per altri motivi. Anzitutto *rectis* (*velis*) col significato di «vele spiegate» non ha esempi in latino. Per esprimere questa immagine il latino usa *plenis* (*plenissimis*, Cic. *dom.* 24, Mart. Cap. 5.512) *velis* (Verg. *Aen.* 5.281, Prop. 4.6.23, Val. Max. 3.7 ext. 1, 6.9 ext. 5, 9.15.2, Petron. 45.10, 71.9, Ps. Quint. *decl.* 12.16), né Seneca si sottrae a quest'uso (*nat.* 5.10.1, 6.26.1, 7.25.7), a parte *Thy.* 591, dove si trova un non altrove attestato *fusus velis*. Non si vede inoltre come potrebbe giustificarsi *saltim*, che introduce sempre un'alternativa meno grave subordinata ad un'altra più grave (cfr. p.es. Cic. *Att.* 9.6.6 *eripe hunc mihi dolorem, aut minue saltem*), mentre qui non solo si troverebbe in una posizione incongrua, ma sarebbe del tutto privo di senso: un'opposizione 'polare' non tollera la presenza di *saltim*⁹.

Richiamandosi al celebre proverbio, ma ignorando i suoi predecessori, tenta una diversa difesa del testo tradito Scarpat¹⁰, che intende *rectis* come equivalente a *rectis lineis*, pur ammettendo che una simile ellissi «non trova riscontro nella latinità». A sostegno di *rectis lineis* Scarpat cita Caes. *Gall.* 7.23.5, Cic. *Tusc.* 1.40 e *fat.* 22, ma nel primo esempio ci si

³ Opsopoeus 1587, 625.

⁴ Haupt 1876, 318. Secondo Reynolds, *l.c.* Haupt «locum expeditiv».

⁵ Alexander 1944, 58-59.

⁶ Sul proverbio vd. Otto 1890, 85-86.

⁷ *L. c.*

⁸ *L. c.*

⁹ Tanto è vero che coloro che si attengono a questa interpretazione lo omettono: Giuliano 1953, 35: «e allora bisogna subito riprendere il retto cammino, oppure viene la volta che si affonda»; Gummere 1917, 39: «either "with the ship at least on her course", or once for all»; Monti 1985, 87: «o si va dritto o si affonda».

¹⁰ Scarpat 1975, 176-177.

riferisce alla forma rettilinea di un muro di difesa, nel secondo alla caduta di gravi, nel terzo a quella perpendicolare degli atomi, dunque a situazioni che nulla hanno a che vedere con il nostro contesto. La traduzione (che estendo per maggior chiarezza all'intera frase) è la seguente: «Poi, quando la buona fortuna comincia a trascinare fuori di strada non è possibile neppure far resistenza, o almeno colare a picco, e una volta per sempre». In questo modo non solo l'alternativa è soppressa e sostituita da due coordinate che in sostanza dicono la stessa cosa (con l'aggravante di definire il colare a picco male minore dell'opporre resistenza), ma si metterebbe sullo stesso piano l'impossibilità da parte di chi traligna di resistere alla *felicitas* con quella di *semel ruere*, come aveva già fatto Alexander¹¹. *Semel ruere* è l'alternativa più sfortunata, ma ce ne deve essere un'altra meno catastrofica espressa da *saltem rectis*, che, come si è visto, si è tentato vanamente di giustificare.

In base a quello che si è detto finora credo che si debba convenire che ci troviamo in presenza di una doppia corruzione: *saltem* non si giustifica nel primo membro di una disgiuntiva e oltretutto non è accettabile per il senso, *rectis* è assolutamente inspiegabile¹².

Vediamo se è possibile trovare una soluzione più convincente. Per chiarire il significato della prima alternativa è utile anzitutto un confronto con la lettera 22, di argomento affine, che abbiamo già ricordato di sopra per l'espressione *semel cadere*. Anche lì infatti Seneca, affrontando il tema del ritiro dalla vita pubblica al momento opportuno, consiglia Lucilio su come liberarsi dai *negotia*. Bisogna – dice – percorrere la via della moderazione, in modo da sciogliere piuttosto che spezzare i vincoli con cui ci si è malamente legati agli impegni pubblici, ma, se non c'è altra soluzione, anche spezzarli, perché nessuno è così pavido da preferire di restare eternamente sospeso piuttosto che cadere una volta per tutte (22.3 *sed idem illud existimo, leni eundum via, ut quod male implicuisti solvas potius quam abruptas, dummodo, si alia solvendi ratio non erit, vel abruptas. Nemo tam timidus est ut malit semper pendere quam semel cadere*). Dunque esiste una *lenis via* per tirarsi fuori da certi impacci prima di *semel cadere*. E ancora poco più avanti (§ 4), con riferimento come nel nostro passo alla *felicitas*, si afferma: *nulli necesse est felicitatem cursu sequi: est aliquid, etiam si non repugnare, subsistere nec instare fortunae ferenti*: non si chiede a nessuno di combattere contro la prosperità, che sarebbe troppo, ma almeno di fermarsi e di non assecondarla quando vorrebbe trascinarci con sé. È la stessa raccomandazione, continua Seneca (§ 5), che Epicuro rivolge a Idomeneo (p. 142 Usener): bisogna rifuggire il più possibile dal pericolo prima che una forza maggiore intervenga e tolga la libertà di tirarsi indietro (*quem [Idomeneum] rogat ut quantum potest fugiat et properet, antequam aliqua vis interveniat et auferat libertatem recedendi*). L'unica difesa possibile contro le lusinghe della *felicitas* è dunque quella non tanto di combattere, quanto di fermarsi e tirarsi indietro prima che intervenga qualcosa a impedircelo, come si ribadisce ancora più avanti (§ 8): *sed cum viderit gravia in quibus volutantur, incerta ancipitia, inferet pedem, non vertet terga, sed sensim recedet in tutum*. È questa l'opzione che viene contrapposta al *semel ruere*: fare un passo indietro, che non significa *vertere terga*, che sarebbe difficile per non dire impossibile, ma ritirarsi poco alla volta, *sensim recedere*. Anche in 98.14 Seneca a chi si lascia vincere dalla cupidigia

¹¹ Un'analogia interpretazione trova un'anticipazione in Noblot 1945, 23: «J'ajoute qu'il ne nous est même pas loisible, quand la prospérité nous pousse hors du droit chemin, de nous arrêter, de sombrer du moins la proue droit ou tout d'un coup». Ad essa si attiene anche il più recente Fink 2007, 37, che traduce: «Zudem ist es unmöglich, wieder festen Fuß zu fassen, wenn uns äusseres Glück allmählich vom rechten Weg abbringt, oder weingstens nur längelang und ein einziges Mal zu fallen». Niente in Richardson-Hay 2006, 282, che su questo passo si limita a osservare: «The spelling of *saltem* is archaic (*saltem*)».

¹² Haase 1853, 14 stampava [**aut saltem rectis aut semel fruere**], una soluzione prudente ma solo parzialmente giusta, dato che, come abbiamo visto, *aut semel fruere* corretto in *aut semel ruere* va salvato.

dice *licet reverti in viam*, che sembra una risposta a quanti, come nel nostro passo, *coepit transversos agere felicitas*.

In sostanza, riprendendo le stesse parole di Seneca in 22.8, proporrei di leggere nel passo in discussione: *aut sensim recedere*¹³ *aut semel ruere*, mettendo due punti dopo *felicitas* e sottintendendo un *licet*, ricavabile dal *ne* [...] *quidem licet* che precede. Esempi di un'idea positiva generata da un verbo negativo non mancano in Seneca: cfr. p.es. *benef.* 4.8.2 *te negas deo debere, sed naturae*¹⁴. Del resto a un infinito nella seconda opzione (*ruere*) non può che corrispondere un infinito nella prima, che ridà un senso al passo in accordo col pensiero e lo stile di Seneca: *recedere* («ritirarsi») si oppone a *ruere* («precipitare»), come *sensim* («a poco a poco») a *semel* («una volta per tutte»), in una perfetta simmetria sottolineata dal parallelismo dell'allitterazione.

Quanto al meccanismo della corruzione si può pensare in tutti e due i casi ad abbreviazioni mal comprese e per *sensim* > *saltim* anche alla facilità di confusione tra due termini isosillabici e assonanti.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander W.H. (1944) *Seneca's Epistulae Morales: The Text Emended and Explained (I-LXV)*, Berkeley-Los Angeles.
- Axelsson B. (1933) *Senecastudien. Kritische Bemerkungen zu Senecas Naturales quaestiones*, Lund.
- D'Amanti E.R. (2020) Massimiano, *Elegie*, Milano.
- Fink G. (2007) L. Annaeus Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium. Briefe an Lucilium*, Lateinisch-deutsch, herausgegeben und übersetzt, I, Düsseldorf.
- Giuliano B. (1953) Seneca, *Lettere a Lucilio*, Testo latino e versione, I, Bologna.
- Gummere R.M. (1917) Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, with an Translation, I, London-Cambridge, Mass.
- Haase F. (1853) *L. Annaei Senecae Opera quae supersunt*, III, Lipsiae.
- Haupt M. (1876) *Opuscula*, II, Lipsiae.
- Monti G. (1985) Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio*, introduzione di L. Canali, traduzione e note, 2 voll., Milano.
- Noblot H. (1945) Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Texte établi par F. Préchac et traduit, I, Paris.
- Opsopoeus I. (1587) *Collectanea et notae in L. Annaeum Senecam*, in *L. Annaei Senecae philosophi Scripta quae extant* [...], Parisiis.
- Otto A. (1890) *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig.
- Parroni P. (2002) Seneca, *Ricerche sulla natura*, Milano.
- Reynolds L.D. (1965) *L. Annaei Senecae Ad Lucilium Epistulae morales*, 2 voll., Oxonii.
- Richardson-Hay Chr. (2006) *First Lessons. Book 1 of Seneca's Epistulae morales – A Commentary*, Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt a. M.-New York-Oxford-Wien.
- Scarpat G. (1975) Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio, Libro primo (ep. I-XII)*, testo, introduzione, versione e commento, Brescia.

¹³ *Sensim recedere* è presente in Curt. 4.16.6 e 9.8.18 in contesti militari e in Quint. *inst.* 11.3.127 detto dell'oratore che fa qualche passo indietro per non dare le spalle ai giudici. È evidente che nel nostro passo la metafora militare è perfettamente calzante. Per un'immagine analoga in Sil. 9.465 *rettulit ipse pedem sensim a certamine Mavors* (il passo mi è suggerito da Alessandro Fusi).

¹⁴ Altri esempi in Axelsson 1933, 74-75 e Parroni 2002, 539, 574-575.

LUCIA PASETTI

*LACRIMAE SUNT IN CULPA: ECHI SENECANI
NELLE DECLAMATIONES MINORES 267 E 316*

Il maestro delle Declamationes minores e Seneca morale

La ricezione dell'etica di Seneca in un libro di scuola come le *Declamationes minores* si spiega innanzitutto alla luce della prassi didattica antica: il discorso filosofico, in generale, risponde all'esigenza della scuola di disporre di materiali immediatamente fruibili per affrontare quelle *quaestiones* di carattere universale che, nella retorica antica, costituiscono un elemento chiave dell'argomentazione¹.

Saper mettere in relazione il caso particolare su cui si incentra la *declamatio* con problemi di prospettiva più ampia era in effetti una abilità di notevole importanza per gli allievi delle scuole di retorica, tanto che per allenarla, la prassi scolastica antica aveva creato esercizi specifici, come la *thesis* o il *locus communis*².

Dunque, anche il maestro delle *Minores*, ossia l'*auctor* che in questo libro di scuola guida i suoi allievi all'apprendimento della declamazione, alternando esempi pratici e brevi spiegazioni, non manca di integrare nei suoi abbozzi di *declamatio* argomenti di provenienza filosofica. Che nel suo canone di letture, accanto all'ineludibile Cicerone, rientri anche Seneca, non stupirà, vista la rigorosa fedeltà del maestro ai precetti di Quintiliano.

Come è noto, l'autore dell'*Institutio*, pur avanzando serie riserve, finisce per includere il filosofo tra le letture consigliate³; a noi interessa in particolare la parte della recensione più direttamente focalizzata sulla riflessione filosofica (10.1.129):

in philosophia parum diligens, egregius tamen vitiorum insectator fuit. Multae in eo claraeque sententiae, multa etiam morum gratia legenda, sed in eloquendo corrupta pleraque, atque perniciosissima quod abundant dulcibus vitiis.

¹ Ottima su questo punto la sintesi di Winterbottom 2006.

² Sugli esercizi, cf. Berardi 2017, 166-179 (*thesis*); 189-202 (*loci communes*); per esempi di applicazione nel corpus quintiliano, cf. Pasetti 2008 (*thesis*) e van Mal-Maeder 2016 (*loci communes*).

³ Quint. 10.1.125-131. Come è stato osservato (Laureys 1991, 100; Dominik 1997, 56), lo spazio conferito a Seneca non lascia dubbi sul fatto che Quintiliano lo considerasse un grande scrittore e come tale imprescindibile nel suo programma di lettura. Così anche Russell 2001, 248: «(Quintilian) regards Seneca as a great writer but a dangerous model».

Nell'alternanza di luci e ombre che segna questo celebre giudizio, Quintiliano lascia intravedere una certa incoerenza tra il profilo etico e le qualità estetiche dello scrittore, in contrasto, dunque, con un principio della critica letteraria antica più volte applicato nell'*Institutio* e professato dallo stesso Seneca⁴, che lo condensa in una delle sue celebri sentenze (*epist.* 114.1): *talis hominibus fuit oratio qualis vita*⁵. Anche se nel passo quintiliano non si fa esplicito riferimento alla biografia di Seneca, mettere in luce il contrasto tra la fiera persecuzione di *vitia* etici e il cedimento a seducenti *vitia* estetici potrebbe dare adito a qualche sospetto⁶: se lo stile è corrotto, la condanna dei *vitia* sarà proprio sincera? Si sa che l'incoerenza di Seneca è un motivo polemico di lunga durata, che si sviluppò già quando il filosofo era ancora in vita⁷. In ogni caso, questa interpretazione accentuerebbe l'ambiguità del già tortuoso giudizio⁸, consolidando il sospetto che le ragioni della diffidenza siano più ideologiche che estetiche⁹.

Il maestro delle *Minores*, da parte sua, sembra recepire nella sostanza il consiglio quintiliano, ossia l'inclusione di Seneca tra le letture da praticare. Nei suoi scarni abbozzi di argomentazione, l'impronta senecana non è sempre facile da individuare con precisione, anche perché le *Declamationes minores* sono espressione di un ambiente culturale in cui lo stoicismo – non necessariamente nella versione senecana – è fortemente integrato. Tuttavia in qualche caso l'identificazione lascia pochi dubbi; gli indizi determinanti sono forniti proprio da quelle immagini e da quelle espressioni tipiche della scrittura di Seneca di cui Quintiliano riconosceva il fascino, pur criticandole: in altre parole, il maestro delle *Minores* – coerente anche in questo con Quintiliano¹⁰ – non resiste ai *dulcia vitia* dello stile senecano, di cui attua un'*imitatio* non ostentata, ma attenta e, soprattutto, funzionale.

I loci communes del pianto

Sondaggi recenti hanno mostrato che la presenza di Seneca nelle *Declamationes minores* è piuttosto significativa¹¹ e senz'altro meriterebbe un approfondimento specifico; in questa occasione ci limiteremo a fornire un esempio di ricezione dell'opera di Seneca a partire da un sicuro punto di convergenza tra la declamazione scolastica e la riflessione etica del filosofo, ossia la fenomenologia delle emozioni. Particolarmente interessante pare, da questo punto di vista, il tema del pianto, che assume un certo rilievo sia nell'analisi senecana delle passioni, sia nei discorsi dei declamatori: qui le lacrime, oltre a costituire uno strumento a disposizione

⁴ In Seneca il concetto torna anche in *epist.* 115.1 (Costa 1988, 225). L'origine viene attribuita a Socrate: cf. Berti 2018, 59-61 *ad Sen. epist.* 114.1; riferimenti anche in Summers 1952, 138 n. 1, che individua lo stesso principio in Seneca Padre, cf. in proposito Citti 2005.

⁵ Sulla diffusione del principio nell'*Institutio* cf. Laureys 1991, 114-115; Edwards 2019, 285 *ad Sen. epist.* 114.1 nota che la massima è ripresa anche da Quintiliano (11.1.30); Gagliardi 1982, 78-79 rileva ulteriori consonanze formali tra il giudizio quintiliano e l'epistola senecana (in part. 114.4), così anche Calboli 1999, 25-26.

⁶ Il ricorso all'ironia da parte di Quintiliano è stato ipotizzato da Gelzer 1970, 217 e *passim*, che tuttavia non si riferisce a questo passaggio, ma interpreta in senso ironico l'*imitatio* di alcuni aspetti dello stile di Seneca in tutto il passo.

⁷ E anche in seguito: cf. Dionigi 2001, 10-12.

⁸ Un aspetto ben evidenziato da Dominik 1997, 59.

⁹ La diffidenza di Quintiliano nei confronti Seneca viene tradizionalmente attribuita all'ostilità del retore per la categoria dei filosofi, rivali nell'ambito della formazione, e al lealismo verso la dinastia flavia: cf. la sintesi di Laureys 1991, 102-103; Dominik 1997, 53.

¹⁰ Quintiliano, nonostante la conclamata adesione al modello ciceroniano, è incline a recepire alcuni aspetti del 'nuovo stile': cf. in proposito Laureys 1991, 101-102 (con opportuni riferimenti a Norden e a Leeman) e Dominik 1997, 57-59.

¹¹ Pasetti 2019, XXIV-XXV.

del retore per far presa sul pubblico con una sapiente gestione dell'*actio*¹², possono anche assolvere la funzione, per così dire strutturale, di innescare una *controversia*.

Negli *argumenta* declamatori di carattere giudiziario capita talora che una delle parti esibisca un pianto persistente; nella situazione proposta le lacrime possono essere interpretate come un atto di per sé illecito¹³ o, più spesso, come l'equivalente non verbale di un messaggio, che, se fosse espresso a parole, costituirebbe un illecito¹⁴. In questo secondo caso, soprattutto, si pone il problema di interpretare il pianto, individuandone le ragioni. Nelle *Declamationes minores* si incontrano due temi incentrati su personaggi piangenti¹⁵ in cui la decodificazione del pianto dà luogo a riflessioni di carattere generale.

Il primo tema, quello della *decl. min.* 267, riguarda un tiranno che, dopo aver rinunciato al potere, torna più volte a piangere in prossimità del suo palazzo. Il suo pianto viene interpretato come nostalgia del potere perduto, e di conseguenza lo espone all'accusa, tipicamente declamatoria, di aspirare alla tirannide (*adfectatio tyrannidis*)¹⁶.

Nell'altro caso, presentato nella *decl. min.* 316, un padre viene accusato di essere folle perché segue, senza mai cessare di piangere, il figlio dissipatore che ha sperperato il patrimonio di famiglia. Il pianto continuo esibito in pubblico può essere interpretato come comportamento persecutorio nei confronti del figlio, di certo legittimo (la *patria potestas* consentiva ben altro), ma inappropriato per un *pater familias*, da cui ci si attendono compostezza e controllo emotivo. Di qui l'accusa di *dementia*¹⁷, che nell'universo declamatorio colpisce appunto le incoerenze rispetto al codice di comportamento del *pater*. Nel caso specifico, è opportuno notare la convergenza dell'accusa con la condanna stoica della condotta irriflessiva, condensata nel paradosso *omnes stultos insanire*¹⁸, che considera la resistenza all'autoanalisi e la conseguente incapacità di autocontrollo alla stregua di una malattia mentale.

In entrambe le declamazioni *lacrimae sunt in culpa* (267.6): i personaggi sotto accusa sono sollecitati a giustificare in sede giudiziaria il loro pianto incontenibile. Si presenta così, per il declamatore – che assume in tutte e due i casi la parte della difesa – l'occasione di passare dal particolare al generale, discutendo i possibili motivi per cui, anche al di fuori delle occasioni socialmente ammesse, un uomo adulto che riveste (o ha rivestito) un ruolo autorevole nella sua comunità si abbandona al pianto¹⁹.

Il ricorso ai *loci communes* è esplicitamente suggerito dal maestro nel *sermo* della declamazione 316, in cui gli allievi sono lasciati liberi di utilizzare questa risorsa per ampliare il discorso, anche a costo di allontanarsi dal nocciolo della questione (§ 7):

¹² Sul pianto come risorsa retorica nella tradizione romana, cf. Casamento 2004 e Rey 2020, 51-67.

¹³ Ad es. in Sopatro, *th.* 21, p. 82 Weissenberger = VIII 124, 19a Walz, un padre che piange sulla tomba del figlio da lui sconosciuto viene messo sotto accusa ai sensi di una legge che vieta di versare libagioni sulle tombe degli estranei. Le lacrime quindi sono considerate alla stregua di una libagione.

¹⁴ Ad es., nella *decl.* 36 di Libanio (un tema che trova riscontro in Sulp. Vict. *rhet.* 50, p. 344, 18-21 Halm) un retore a cui l'avversario politico ha fatto tagliare la lingua viene accusato di istigazione alla rivolta perché presentandosi in lacrime a un comizio dell'altro ha scatenato contro di lui l'ira della folla.

¹⁵ Un po' diverso il caso della *Minor* 247, dove la figura piangente è una giovane; la necessità di giustificare il pianto è qui meno cogente, forse perché si tratta di una donna, anche se il pianto non era necessariamente una specificità femminile (così Suter 2009, in un lavoro focalizzato sulla tragedia attica). Il fatto che nella cultura antica ci si aspettasse dalle donne un minore controllo emotivo rispetto agli uomini trova ampia conferma nella tradizione: cf. Rey 2020, 59-61 e 69-70.

¹⁶ Il tema trova più di un riscontro nella manualistica greca, ad es. in *Probl. anonym. in st.* VIII 413, 15-17 Walz.

¹⁷ L'accusa di *dementia* nella declamazione è l'unica che un figlio possa rivolgere contro il *pater familias*: cf. la sintesi di Rizzelli 2015, 212-217.

¹⁸ Cf. Chrysipp. *eth.* 657-670 *SVF* III 164-167.

¹⁹ Sul rapporto tra il pianto e il genere, cf. *supra*, n. 15.

Nolo quisquam me reprehendat tamquam vobis locos non dem. Si ampliare declamationem voletis et ingenium exercere, dicetis quod ad causam huius nullo modo, ad delectationem aurium fortasse pertineat.

L'applicazione pratica di questo consiglio, poi, è evidente in entrambi i discorsi, dove l'accesso al piano generale è introdotto dalla stessa domanda retorica: 'Desta meraviglia che un essere umano pianga?'²⁰. Solo nella *declamatio* 316, tuttavia, il maestro-declamatore sviluppa questo spunto, spiegando che il pianto è parte della condizione umana (§§ 8-9):

Hinc infantia incipit, in hanc necessitatem plerumque fortuna deducit. Quis enim est dies qui non triste aliquid et flebile nobis minetur? Si nullam aliam rationem lacrimarum habemus, conspectus tamen hominum et ratio mortalitatis poterat elicere fletus. Hae amicitiae, hae propinquitates, hi congressus, haec studia laudesque intra breve temporis momentum occident atque labentur. Quotus quisque transit dies quo non funus aspiciamus?

Le lacrime sono inevitabili perché è la natura stessa a imporle agli esseri umani fin dall'inizio della vita; ma anche in seguito la sorte costringe a subire ogni genere di perdite. Per piangere, quindi, è sufficiente guardarsi attorno: ci si renderà subito conto di come la sofferenza sia integrata nella condizione umana.

Considerazioni simili si incontrano spesso nella tradizione consolatoria²¹, in relazione al *topos* della *communis humana condicio*²². In particolare è possibile individuare una convergenza tra il modo in cui il concetto viene svolto, molto brevemente, dal maestro-declamatore e la ben più ampia trattazione della *Consolatio ad Polybium*: viene qui introdotto, dapprima, un lungo lamento sulla crudeltà della *fortuna* (2.2 *iniquissima omnium iudicio fortuna*)²³ a cui nessuno può sottrarsi (3.5 *Hoc sine dubio, inpotens fortuna, captasti, ut ostenderes neminem contra te, ne a Caesare quidem, defendi*). Quindi, come nella *declamatio*, lo sguardo viene rivolto all'ambiente circostante (4.2):

Omnis aegedum mortalis circumspice, larga ubique flendi et adsidua materia est: alium ad cotidianum opus laboriosa egestas vocat, alium ambitio numquam quieta sollicitat, alius divitias, quas optaverat, metuit et voto laborat suo, alium solitudo alium labor torquet, alium semper vestibulum obsidens turba; hic habere se dolet liberos, hic perdidisse: lacrimae nobis deerunt ante quam causae dolendi.

Infine (4.3) anche qui si accenna al fatto che il pianto fa parte dell'esistenza umana fin dalla sua fase iniziale: *non vides, qualem nobis vitam rerum natura promiserit, quae primum nascentium hominum fletum esse voluit? Hoc principio edimur; huic omnis sequentium annorum ordo consentit*²⁴.

Le forme sono quelle tipiche dello 'stile drammatico' e presentano qualche punto di contatto con la *Declamatio*: si pensi alla sequenza di anafore con poliptoto²⁵ (in 316.9 *Hae [...] hae*

²⁰ La domanda è ripetuta con minime variazioni nei due testi: *fleere miratur aliquis hominem?* (267.9) e *quis miratur flere hominem?* (316.8).

²¹ In generale, sulla letteratura consolatoria antica, cf. Kassel 1958 3-40; Johann 1968 e le sintesi di Manning 1981, 12-14; Traina 1987a, 9-24; Scourfield 1993, 15-23; Op het Veld 2000, 4-10.

²² Su questo specifico *topos*, cf. Johann 1968, 119-164.

²³ Secondo il *topos de fati iustitia*, richiamato da Kurth 1994, 35-36.

²⁴ Anche questo è un luogo comune; come riscontri in ambito latino si richiamano tipicamente Lucr. 5.224-227 *cum primum in luminis oras / nixibus ex alvo matris natura profudit, / vagituque locum lugubri complet, ut aequumst / cui tantum in vita restet transire malorum?*; Sen. *epist.* 102.26; Plin. *nat.* 7.2; ulteriori riferimenti, dal II sec. in poi, in Munro 1928, 297; alla serie si può dunque aggiungere anche *decl. min.* 316.8 *Hinc* (cioè dal pianto) *infantia incipit*.

²⁵ Su questa variazione dell'anafora, cf. Traina 1987, 101.

[...] *hi* [...] *haec*; in *Polyb.* 4.2 *alium* [...] *alium* [...] *alium* [...], etc.), che in entrambi i casi è associata alla panoramica, per così dire, ambientale, introdotta da analoghe espressioni di ‘vedere’ (*conspectus* [...] *aspiciamus* nella declamazione, *circumspice* in Seneca)²⁶.

La logica della *consolatio*, invece, è opposta a quella della figura piangente impersonata dal declamatore: il potere della natura e della sorte non viene evocato per giustificare le lacrime, ma, all’opposto, per dimostrare che piangere è inutile e anzi dannoso²⁷; dunque, occorre cessare volontariamente di farlo, perché, se si aspetta che sia la fortuna ad asciugare le nostre lacrime, si attenderà invano²⁸. Così il *topos* della condizione umana fa da leva per lanciare il messaggio filosofico; in altre parole, con una mossa tipica, il filosofo lascia spazio all’espressione della mentalità corrente, per poi contrastarla introducendo un punto di vista alternativo e apparentemente controfattuale.

D’altra parte, proprio alla mentalità dominante danno voce i personaggi messi sotto accusa nei due casi fittizi. Anzi, il loro pianto incessante viene presentato come una manifestazione coerente, per quanto estrema e paradossale, del *dolor* connaturato all’esperienza umana.

Il pianto del tiranno decaduto: echi del Tieste e del De tranquillitate animi

Quando dal piano generale si passa al particolare, e dunque si considerano le ragioni più specifiche del pianto, ciascuno dei due casi trova riscontro nell’ampia casistica senecana dell’afflizione.

L’ex tiranno che non trattiene le lacrime alla vista dell’antica sede del suo dominio appartiene alla categoria dei potenti decaduti. La sua condizione evoca scenari tipici della tragedia senecana, dove il pianto è spesso conseguenza di una traumatica perdita di *status*: si pensi all’*incipit* delle *Troades*, in cui Ecuba contempla la rovina della città di cui era regina, esortando le prigioniere troiane al compianto funebre²⁹. Se poi si va alla ricerca dei paradigmi tragici a cui spesso si ispirano le *personae* della declamazione³⁰, è facile intravedere, dietro questo tiranno fallito, le figure di Edipo e di Tieste, entrambi protagonisti di tragedie in cui l’esperienza del potere manifesta tutto il suo potenziale distruttivo. Tieste in particolare, in un *canticum* cruciale per lo sviluppo del dramma, passa in rassegna le possibili ragioni del pianto che inspiegabilmente lo coglie prima di rendersi conto di essersi nutrito dei suoi figli³¹. Come è stato osservato, nel suo caso le lacrime svolgono la funzione di un esame di coscienza per mezzo del quale il personaggio giunge alla scoperta della sua identità tragica³².

Anche il discorso con cui il tiranno della declamazione rende ragione delle sue lacrime in tribunale presuppone l’autoriflessione; in questo caso, in effetti, la dolorosa consapevolezza di un’esistenza devastata dal potere è stata acquisita da tempo (267.10): *Sero me, accusatores, deprehendistis: quantum me putatis flevisse antequam descenderem?*

²⁶ Su *aspiciamus* di 316.9, persuasiva correzione di Håkanson per il tradito *accipiamus*, si veda il commento di Chiara Valenzano (Pasetti – Casamento – Dimatteo *et al.* 2022 c.d.s.). In generale i verbi derivati dalla radice **spek* indicano uno sguardo attento (Guiraud 1964, 14-26), che in Seneca è spesso rivolto all’ambiente circostante (materiale in Solimano 1991 in part. 30-45) e costituisce il punto di partenza per introdurre una riflessione etica, con una modalità simile a quella osservata in Lucrezio da Schiesaro 1984, in part. 145.

²⁷ Sul *topos* consolatorio del pianto inutile, cf. Johann 1968, 56-63.

²⁸ Cf. Ficca 2001, 142 *ad Polyb.* 4.2.

²⁹ Sen. *Tro.* 1-66, con il successivo coro, vv. 67-163; analoga l’interazione di Cassandra con il coro in *Ag.* 649-669.

³⁰ Il rapporto tra la declamazione latina e il teatro, in particolare tragico, è oggetto di numerose indagini: qui mi limito a richiamare Casamento 2002; Berti 2007, 311-318; van Mal-Maeder 2007, 10-18, la sintesi di Nocchi 2015, 199-206; in particolare sulle *Minores*, Valenzano 2018.

³¹ Cf. *Thy.* 920-969; per la lettura del passo, sempre utile Traina 2003; ulteriori riferimenti sono raccolti in Berno 2017, 351 n. 4.

³² Cf. Berno 2017, in part. 363-364.

L'ex tiranno non dubita che le lacrime che affiorano ora scaturiscano dal ricordo doloroso del suo passato, risvegliato dalla vista dell'*arx*, sede e simbolo del suo dominio (§ 9):

Num ego possum continere lacrimas quotiens illum locum video a quo tam libenter descendi? Illic mihi succurrit infamata adulescentia. Quotiens arcem video, succurrit: inde has inimicitias.

L'abbandono della posizione dominante viene qui presentato come un sollievo (*tam libenter descendi*), ma i conflitti innescati in passato hanno creato un durevole strascico d'odio. Soprattutto, oltre alla persistente ostilità dei concittadini, pesa il rimpianto doloroso della giovinezza, sprecata per soddisfare un'ambizione alimentata da passioni esecrabili (§ 4):

An ego possum non flere quotiens cogito quos habuerim parentes, quam domus famam, quas spes adulescentiae infelici temeritate, damnandis cupiditatibus everterim, ut sentio, in perpetuum?

Contestando la controparte, che interpreta il pianto come l'espressione del desiderio di recuperare la superiorità perduta, l'accusato sostiene che l'esperienza della tirannide lo ha totalmente demoralizzato, tanto da renderlo incapace di progettare una nuova scalata al potere (§§ 10-11):

adfectare tyrannidem sperantis est, erectioris animi sunt ista crimina, fletus remissi, fatigati. Tu id mihi criminis argumentum vis videri cuius desperatio est. Nam si adfecto, si spero, si rediturum me ad ea ex quibus invitus discenderum puto, quae causa lacrimarum est? Si vero hoc est quod animum meum torqueat, quod ex illo fastigio descenderim, quod ex aequo vivam, quomodo adfectare possum quod scio mihi non posse contingere?

Si intravede qui una convergenza tra i trascorsi tirannici del personaggio declamatorio e il vasto campionario di ansie e frustrazioni dei potenti dispiegato nelle pagine di Seneca: in comune ci sono, in primo luogo, i sentimenti ambivalenti nei confronti del potere. Derubati del loro tempo, e dunque incapaci di riflettere sulla propria esistenza³³, assoggettati alle esigenze del ruolo che ricoprono come a una vera e propria schiavitù³⁴, i potenti senecani oscillano tra il desiderio di abbandonare la posizione altolocata e il timore delle conseguenze, potenzialmente rovinose, come si evince da *tranq.* 10.6 *Multi quidem sunt, quibus necessario haerendum sit in fastigio suo, ex quo non possunt nisi cadendo descendere*. La caduta spaventosa che costituisce l'incubo di chi si trova al vertice è del resto efficacemente rappresentata nel finale delle *Troades* (vv. 1068-1103), dove Astianatte, ultimo erede di una dinastia interamente sterminata, precipita dal *fastigium* dell'ultima torre rimasta in piedi nella città distrutta³⁵. Proprio l'immagine del *fastigium* – presente anche in *tranq.* 10.6 – affiora con rimarchevole frequenza nell'analisi senecana delle ansie suscitate dal potere³⁶. Il termine indica sia la sommità di una struttura architettonica, sia, per metafora, la posizione di prestigio, rappresentata appunto come un'altezza vertiginosa da cui è difficile scendere senza cadere.

³³ Cf. Sen. *brev.* 4-6, con gli *exempla* di Augusto, Cicerone e Druso.

³⁴ Cf. il lamento di Nerone in Sen. *clem.* 1.8.2 *'ista [...] servitus est, non imperium'*, e Morton Braund 2011, 245 *ad loc.*

³⁵ Cf. Sen. *Tro.* 1068-1071 *Est una magna turris e Troia super. / Assueta Priamo, cuius e fastigio / summisque pinnis arbiter belli sedens / regebat acies*: la torre è associata alla memoria del passato dominio di Priamo, cf. Fantham 1982, 369 *ad loc.*

³⁶ Sulla ricorsività dell'immagine, cf. Malaspina 2001, 288 *ad clem.* 1.8.3 e Morton Braund 2011, 381 *ad clem.* 1.26.5, che raccolgono i rinvii alle opere filosofiche. Ma, come si è visto sopra, il tema del *fastigium* è recepito anche nella tragedia.

Anche per l'ex-tiranno – lo si è visto – la discesa dall'alto costituisce una sorta di ossessione, resa evidente dalla frequente ripetizione di *descendo*³⁷; inoltre l'abbandono dell'*arx*, che domina la città da un'altezza carica di valore simbolico è descritto proprio con l'espressione *ex illo fastigio descenderim* (§ 9). Dunque, non diversamente dai potenti inquieti descritti da Seneca, il tiranno ha desiderato intensamente di abbandonare la sua posizione³⁸; tuttavia, anche dopo esserci riuscito, non ha potuto conquistare una vera libertà interiore, e continua a rappresentare l'affrancamento dal potere come un percorso discendente, anzi degradante.

Un altro tratto comune è il malessere che viene dal passato. Nella declamazione l'inquietudine del tiranno deriva anche dal ricordo di una *adulescentia* mal vissuta, in balia di passioni detestabili (*damnandis cupiditatibus*). Questo sguardo retrospettivo ricorda ancora una volta il monologo di Tieste (vv. 942-944), colto, nel bel mezzo della festa, da una sofferenza che lo 'richiama indietro'³⁹: *Quid me revocas festumque vetas / celebrare diem, quid flere iubes, nulla surgens dolor ex causa?* Il passo, come ha ben visto Paolo Mantovanelli, echeggia Lucrezio, che analogamente (4.1131-1136) evoca l'insorgere, nel mezzo dei piaceri, di un'amaressa (v. 1134 *surgit amari aliquid*) rivelatrice di intima insoddisfazione (vv. 1135-1136 *consciis ipse animus se forte remordet / desidiose agere aetatem lustrisque perire*)⁴⁰.

Questo «scontento della coscienza», che nel *Tieste* appare come uno dei mali della tiranide⁴¹, è forse il tratto più netto nella fisionomia dell'ex-tiranno, pentito del suo passato irrimediabile, ma ormai fiaccato nella volontà e incapace di intraprendere qualsiasi iniziativa. Si tratta della stessa *impasse* in cui si trova, nel *De tranquillitate animi*, chi ha fallito nel coltivare le sue ambizioni (2.8):

Tunc illos et paenitentia coepti tenet et incipiendi timor subreplitque illa animi iactatio non invenientis exitum, quia nec imperare cupiditatibus suis nec obsequi possunt, et cunctatio vitae parum se explicantis et inter destituta vota torpentis animi situs.

In simili individui, «il pentirsi di aver agito e la paura di un nuovo fallimento creano come un blocco dell'agire»⁴².

Nell'interpretazione del declamatore, il pianto appare, in definitiva, il sintomo di quella che Seneca definisce la *displicentia sui*, una malattia dell'anima che può anche condurre alla morte⁴³. Non sarà un caso, dunque, che sull'epilogo del discorso cali l'ombra del suicidio (267.13): *Mihi enim iam taedio vita est, iamque hae lacrimae cotidianae accesserunt prope ad vota mortis*.

Molliter ferre: echi degli scritti consolatori

Nella *controversia* 316, in cui un *pater* perseguita con il suo pianto il figlio dissipatore, le lacrime hanno ragioni differenti, ma nel sostenerle il maestro-declamatore sembra mantenere

³⁷ Tre volte nel breve spazio di tre paragrafi: 9 (*descendi*); 10 (*descenderem*), 11 (*descenderim*).

³⁸ Cf. Sen. *brev.* 4.1 *cupiunt [scil. potentissimi homines] ex illo fastigio suo, si tuto liceat, descendere*.

³⁹ Seguo la felice traduzione di Paolo Mantovanelli (2014, 99): «O dolore che sorgi in me / senza motivo alcuno, / tu mi richiami indietro, non mi lasci / celebrare la festa, tu vuoi / che io pianga, perché?».

⁴⁰ Cf. Mantovanelli 2014, 98, con il rinvio a Lucr. 4.1131-1136 *eximia veste et victu convivia, ludi / pocula crebra, unguenta, coronae, sarta parantur; / nequiquam, quoniam medio de fonte leporum / surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat, / aut cum consciis ipse animus se forte remordet / desidiose agere aetatem lustrisque perire*.

⁴¹ Mantovanelli 2014, 76.

⁴² Lotito 1997, 46.

⁴³ Sull'esito potenzialmente tragico di questa cronica insoddisfazione, si veda Sen. *tranq.* 2.15 *Hoc quosdam egit ad mortem, quod proposita saepe mutando in eadem revolvebantur et non reliquerant novitati locum: fastidio esse illis coepit vita et ipse mundus, et subiti illud tabidarum deliciarum: 'quousque eadem?', con Lotito 1997, 51 e n. 113.*

vivo il dialogo con la riflessione filosofica. In questo caso, inoltre, anche le obiezioni della controparte, deducibili da alcuni passaggi del brevissimo discorso, si prestano particolarmente a incorporare argomentazioni che trovano riscontro nella topica della *consolatio*; alcuni indizi inducono a supporre che, nell'ampio repertorio di *loci communes* consolatori diffusi nella cultura letteraria antica, il maestro declamatore abbia presente soprattutto la declinazione stoica e, più precisamente, senecana.

Innanzitutto, come si è visto sopra, la stessa accusa di *dementia* apre la possibilità di condannare il pianto perché incompatibile non solo con il comportamento composto ed equilibrato richiesto al *pater familias*, ma, più in generale, con l'etica stoica e i suoi imperativi di autoanalisi e controllo delle passioni⁴⁴. Possiamo quindi ipotizzare che, nell'impersonare la parte opposta (quella del figlio accusatore), il declamatore potesse fare appello all'orientamento etico che condanna l'eccesso di pianto non solo come un comportamento infruttuoso, ma come una vera e propria manifestazione di follia, ovvero – secondo la concezione stoica della follia – di *stultitia*.

L'opera di Seneca offre numerosi appigli utili allo scopo: tra i passaggi in cui le lacrime danno adito ad accuse di follia o di irrazionalità, si può menzionare, ad esempio, *Polyb.* 18.6:

Hunc potius modum servet, qui nec impietatem imitetur nec insaniam et nos in eo teneat habitu, qui et piaie mentis est nec motae: fluant lacrimae, sed caedem et desinant, trahantur ex imo gemitus pectore, sed idem et finiantur; sic rege animum tuum, ut et sapientibus te adprobare possis et fratribus.

In questo caso il filosofo non condanna il pianto in sé, ma bolla senz'altro come *insania* la mancanza di misura nell'espressione del dolore. Questa relativa tolleranza risponde ad esigenze pratiche: specialmente se la sofferenza deriva dalla perdita di una persona cara, non osservare questa cautela sarebbe percepito come una manifestazione di *impietas* o di *inhumanitas*, con il rischio di rendere la *consolatio* inefficace⁴⁵. Tuttavia, in altre occasioni, Seneca si affranca da queste cautele: ad esempio nell'*Epistula* 99, in cui il discorso consolatorio aderisce in modo più stringente alla dottrina stoica⁴⁶. Nella lettera viene riferito a Lucilio il caso di Marullo, incapace di sopportare la morte di un figlio ancora piccolo (§ 1):

Epistulam, quam scripsi Marullo, cum filium parvulum amisisset et diceretur molliter ferre, misi tibi, in qua non sum solitum morem secutus nec putavi leniter illum debere tractari, cum obiurgatione esset quam solacio dignior.

Nonostante si tratti della perdita di un figlio, il filosofo rimprovera apertamente Marullo e, nell'utilizzare i consueti argomenti, si esprime in modo meno empatico del solito, giungendo a definire *demens* il dolore del padre⁴⁷.

In questo orizzonte filosofico, se, nei casi di lutto, il pianto è comunque comprensibile e, in una certa misura inevitabile⁴⁸, sono invece considerate un'indubbia manifestazione di

⁴⁴ Per la condanna stoica delle passioni in quanto contrarie al *lóγος*, cf. Diog. Laert. 7.110 (= Zeno *eth.* 205 *SVF* I 50): sull'applicazione di questo principio alla *consolatio*, Kassel 1958, 17.

⁴⁵ Cf. Op het Veld 2000, 4-8; Graver 2009, in part. 237; Kurth 1994, 226 *ad loc.* nota come Seneca ricorra qui al concetto aristotelico della 'misura' nell'espressione emotiva, evitando di pretendere che le emozioni vengano combattute, come richiederebbe lo stoicismo.

⁴⁶ Cf. Graver 2009, 236: nell'adesione più rigorosa alla dottrina stoica l'*Epistula* 99 è gemella della 63, su cui cf. Laudizi 2008; in entrambe emergono differenze rispetto alle *consolationes* dei *Dialogi*: su questo punto cf. anche Manning 1974, 76-81, che sottolinea la flessibilità di Seneca nell'utilizzare argomenti consolatori di diversa provenienza filosofica a seconda delle circostanze.

⁴⁷ Sen. *epist.* 99.7 *Quid autem dementius quam, cum idem tibi iter emetiendum sit, flere eum, qui antecessit?* L'empatia scarseggia anche nell'epistola 63, cf. ad es. *epist.* 63.13 *Nulla res citius in odium venit quam dolor, qui recens consolatorem invenit et aliquos ad se adducit, inveteratus vero deridetur, nec inmerito; aut enim simulatus aut stultus est.*

⁴⁸ Cf. Sen. *epist.* 99.15 *Quid? nunc ego duritiam suadeo et in funere ipso rigere vultum volo et animum ne*

folia le lacrime versate per la perdita di vantaggi sociali, come in *epist.* 42.10 *Circumspice ista, quae nos agunt in insaniam, quae cum plurimis lacrimis amittimus: scies non damnum in is molestum esse, sed opinionem damni*. Qui la condanna nasce dalla convinzione che la perdita di beni particolarmente esposti ai mutamenti della sorte (nella fattispecie la *pecunia* e la *gratia*) vada messa in conto fin dall'inizio.

Non possiamo sapere se, nel discutere un ipotetico discorso di accusa contro il padre addolorato, il declamatore ricorresse effettivamente ad argomentazioni come queste, ma di sicuro l'accusato avverte la necessità di smentire che le sue lacrime esprimano il rimpianto per la ricchezza perduta (§ 12): *Non me pecunia movet (divites aliquando fuimus), non illos late quondam patentes agros desidero, non faenus nec ingens pondus argenti*.

Inoltre il fatto che l'accusa attribuisca il pianto a motivazioni futili è coerente con il lamento dell'accusato per quella mancanza di empatia che rende inefficace il discorso consolatorio e induce, anzi, a piangere ancora di più (§ 6): *Fleo fortasse supervacua: sic me consolaris, sic lacrimas patris tui siccās? Flendum mihi hodie foret, etiam si hoc antea non fecissem*.

Un'altra accusa, riportata esplicitamente dal declamatore attraverso la *sermocinatio*, è che il padre pianga solo in presenza di testimoni (§ 10): *'Flens me sequeris, et per publicum sequeris'*. Anche questo biasimo trova corrispondenza nella polemica stoica – e ricorrente in Seneca – contro le lacrime ostentate⁴⁹. La condanna è particolarmente netta nelle poco empatiche epistole 99 e 63, in cui il filosofo riduce ai minimi termini l'indulgenza per il pianto, tanto più se esibito: in 63.2 un simile atteggiamento viene bollato con l'etichetta di *doloris ambitio*, mentre in 99.16 si insinua che il piangente recuperi la tranquillità appena viene privato di un uditorio: *Plus ostentatio doloris exigit quam dolor: quotus quisque sibi tristis est? Clarius cum audiuntur gemunt, et taciti quieti dum secretum est*.

L'accusato però respinge nettamente anche questa critica, proclamando la spontaneità del suo pianto, effuso in privato non meno che in pubblico (316.10): *Fleo secreto, ubi cubiculum et nox et animus sibi relictus est*. Anche in questa risposta è possibile individuare una precisa traccia senecana: nell'espressione *animus sibi relictus est* la combinazione del riflessivo indiretto con *relinquo* riprende un sintagma inattestato prima di Seneca⁵⁰ ed echeggia, in particolare, un passo del *De tranquillitate animi* in cui, analogamente, si descrive l'angoscia dell'*animus* abbandonato a se stesso tra le pareti di casa (2.9): *ideo detractis oblectationibus, quas ipsae occupationes discurrentibus praebent, domum, solitudinem, parietes non fert, [scil. animus] invitus aspicit se sibi relictum*⁵¹.

Dunque, il padre che piange nel chiuso della sua stanza appare vittima di un rovello interiore che (come già l'ex-tiranno) lo accomuna alla categoria degli inquieti, depressi e paralizzati dalla loro irresolutezza. Questo quadro collima con la caratterizzazione del *pater* suggerita dal maestro nel *sermo*: per rendere la *persona loquens* coerente con le argomentazioni a suo disposizione, occorre attribuirle una personalità debole, animata, nei con-

contrahi quidem patior? Minime. Inhumanitas est ista, non virtus, funera suorum isdem oculis quibus ipsos videre nec commoveri ad primam familiarium divulsionem. Puta autem me vetare: quaedam sunt sui iuris; excidunt etiam retinentibus lacrimae et animum profusae levant e 18-19; sulle lacrime ammissibili perché legate a riflessi naturali e quasi involontari, che, nella dottrina stoica, non sono ancora emozioni vere e proprie, cf. Op het Veld 2000, 154-157; 164-165 e Graver 2009, 239-244.

⁴⁹ Secondo Johann 1968, 45, che rinvia a diversi *loci* senecani, è tipico dell'ortodossia stoica combinare il tema del pianto esibito con il *topos* consolatorio per cui il dolore deve essere contenuto entro certi limiti; cf. inoltre Ficca 2001, 123-124.

⁵⁰ Traina 2006, 739 esclude come precedente Verg. *Aen.* 4.466-467, dove il riflessivo si riferisce piuttosto a *videor*; per la tipicità del riflessivo in Seneca (*passim*), cf. inoltre Traina 1987, 18 e Citti 2012, 14-17.

⁵¹ Il riferimento senecano è segnalato da Chiara Valenzano, in Pasetti – Casamento – Dimatteo *et al.* 2022 c.d.s. Come osserva Cavalca Schiroli 1981, 64, con il rinvio a Plut. *tranq.* 466c, il motivo della solitudine inquieta è tradizionale, ma il riflessivo è tipicamente senecano.

fronti del figlio *luxoriosus*, da una *mollis invidia* (316.3). Questa peculiare *unctura* indica una sostanziale disapprovazione, mitigata però da un'indulgenza che, all'atto pratico, si traduce nell'incapacità di arginare il comportamento del figlio⁵².

Secondo il *color* suggerito dal maestro, il padre non sa essere *durus*, anzi, ostenta affetto per il figlio (§ 5 *uxorem duxi, filium sustuli, hunc amo*) e giustifica il suo comportamento come un tentativo di risvegliarne la compassione (§ 11 *Quid ergo? Non misereris? Gratulor crimini meo si movi*).

Insomma, è credibile – o perlomeno è a questa credibilità che mira il declamatore – che questo padre eccessivamente indulgente non pianga i danni patrimoniali, ma piuttosto il comportamento ostile del figlio, che oltretutto gli nega la compassione. A suo dire, non è la rovina economica a tormentarlo, ma la sofferenza per la dissoluzione degli affetti che ne è derivata: lo conferma anche la confessione finale (§ 2): *Nuper sine modo desideravi vernulam meum*. La nostalgia per lo schiavo di casa a cui l'uomo era affezionato, e che ora non può più permettersi, è l'ultimo tocco a questo ritratto psicologico in cui si mescolano afflizione e debolezza.

La caratteristica della *mollitia* riporta in primo piano la figura di Marullo, il padre condannato con insolito rigore da Seneca nella già menzionata *Epistula* 99, perché, come viene ripetuto, è troppo debole nell'affrontare la sua perdita (*molliter fert*)⁵³. È vero che il *pater* della declamazione non soffre per un lutto, ma per la *luxuria* del figlio; d'altro canto, nel discorso consolatorio di Seneca, ricorre anche l'idea che il dolore causato da un figlio degenerare sia superiore a quello per un figlio defunto: *Marc. 12.3 Utrumne malle degenerem aliquem et numerum tantum nomenque filii expleturum habuisse an tantae indolis quantae tuus fuit [...]? E ancora, in epist. 99.13:*

Aspice illos iuvenes quos ex nobilissimis domibus in harenam luxuria proiecit; aspice illos, qui suam alienamque libidinem exercent mutuo in pudici, quorum nullus sine ebrietate, nullus sine aliquo insigni flagitio dies exit: plus timeri quam sperari potuisse manifestum erit.

Dunque, seguendo, ancora una volta, la logica stoica⁵⁴, questo padre avrebbe in fondo qualche buona ragione per addolorarsi. Tuttavia, in una simile prospettiva, il suo pianto irrefrenabile non può che essere biasimato.

Di fronte all'accusa di piangere troppo⁵⁵, il padre confessa di non avere la forza necessaria per fare diversamente: (§ 11) *Quod possum. Miror equidem illos fortissimos patres qui hunc animi dolorem semel recidunt, et in universum flere definito aliquo temporis spatio semel queant*. In questa ammissione di debolezza il riferimento ai padri eroici, capaci di sbarazzarsi della sofferenza in tempi brevi sembra alludere provocatoriamente agli *exempla* evocati più volte nel discorso consolatorio senecano; così, in *epist.* 99.6, si additano a modello genitori che dopo il funerale del figlio ritornano immediatamente alle loro occupazioni abituali: *innumerable sunt exempla eorum qui liberos iuvenes sine lacrimis extulerint, qui in senatum aut in aliquod publicum officium a rogo redierint et statim aliud egerint*⁵⁶. Nella stessa lettera

⁵² Cf. Valenzano in Pasetti – Casamento – Dimatteo *et al.* 2022, c.d.s.

⁵³ Cf. Sen. *epist.* 99.1 e 2. *Mollis* e i suoi derivati evocano una caratteristica che la mentalità antica associava tipicamente al genere femminile e che era quindi oggetto di biasimo negli uomini: cf. Op del Veld 2000, 108 e Graver 2009, 236, n. 3. Sul pianto femminile, vedi anche n. 15.

⁵⁴ Cf. anche Sen. *Marc.* 22.2 (meglio morire giovani prima di essere travati): in questo *topos* della *opportunitas mortis* gli interpreti riconoscono l'impronta stoica: cf. Johann 1968, 108-109, Manning 1981, 72 *ad Marc.* 12.3 e Ficca 2001, 50 e n. 91.

⁵⁵ Ps. Quint. *decl. min.* 316.11 *flens me sequeris*, con enfasi su *flens*.

⁵⁶ Per le figure storiche che potrebbero celarsi dietro l'allusione senecana in *epist.* 99.6, cf. Op del Veld 2000, 124-126. Anche in *Marc.* 13.1-4, 14-15 occorrono *exempla* di padri illustri che dopo il primo attacco di dolore riprendono la loro vita normale. Questi materiali provenivano probabilmente da repertori: cf. anche Manning 1981, 77.

affiora poi l'idea concomitante che il pianto vada limitato al momento in cui 'si accusa il colpo', allorché, come si chiarisce in seguito, è la natura stessa a farlo sgorgare⁵⁷; prostrarlo oltre sarebbe, invece, decisamente inappropriato (*epist.* 99.1-2):

Adflicto enim et magnum vulnus male ferenti paulisper cedendum est; exsatiat se aut certe primum impetum effundat. Hi qui sibi lugere sumpserunt protinus castigentur et discant quasdam etiam lacrimarum ineptias esse⁵⁸.

Anche in questo caso la memoria di Seneca sembra convalidata da alcuni indizi formali: ad esempio l'immagine del dolore troncato (*hunc animi dolorem [...] recidunt*) occorre anche in *Polyb.* 18.6 *Satis praestiterit ratio, si id unum ex dolore quod superest et abundat exciderit: ut quidem nullum omnino esse nec sperandum ulli nec concupiscendum est*; qui l'amputazione è opera della ragione (*ratio*), che interviene per contenere un'emozione inevitabile nell'esperienza umana. Di sapore senecano anche il sintagma in *universum semel*⁵⁹, i termini del quale, nella *declamatio*, sono distanziati dall'iperbato; questa combinazione avverbiale occorre solo in un altro passo consolatorio di Seneca, *Helv.* 13.3 *Non singula vitia ratio sed pariter omnia prosternit: in universum semel vincitur*: qui si tratta del *vitium*, che deve essere sconfitto 'una volta per tutte'. Ma per il filosofo stoico, il *dolor* inveterato è, non meno del *vitium*, una malattia dell'anima, da stroncare con interventi drastici⁶⁰, come si chiarisce proprio nella *Consolatio ad Marciam*, 1.7-8:

quemadmodum omnia vitia penitus insidunt, nisi, dum surgunt, oppressa sunt, ita haec quoque tristia et misera et in se saevientia ipsa novissime acerbitate pascuntur et fit infelicis animi prava voluptas dolor [...] vehementius contra inveterata pugnandum est. Nam vulnerum sanitas facilis est, dum a sanguine recentia sunt. Tunc et uruntur et in altum revocantur et digitos scrutantium recipiunt, ubi corrupta in malum ulcus verterunt. Non possum nunc per obsequium nec molliter adsequi tam durum dolorem: frangendus est.

Del resto, la *dura lex* che impone agli stoici di esaurire il pianto in un breve limite di tempo viene richiamata in *epist.* 63.2: *Duram tibi legem videor ponere, cum poetarum Graecorum maximus ius flendi dederit in unum dumtaxat diem, cum dixerit etiam Niobam de cibo cogitasse?* Qui l'idea di contenere le lacrime 'in un giorno solo' trova sostegno nell'*auctoritas* di Omero (o più precisamente nella sua interpretazione stoica)⁶¹. Il padre della declamazione, *non durus* (316.3), si sottrae ai rimedi estremi prescritti dallo stoicismo, ma nell'evocarne la violenza sembra ricordarsi delle parole di Seneca.

Conclusioni

Dall'indagine condotta sui due brevi abbozzi di discorso proposti dal maestro delle *Minores* ai suoi allievi si possono ricavare alcune indicazioni relative alla ricezione senecana in questo libro di scuola.

⁵⁷ Sen. *epist.* 99.18 *Cum primus nos nuntius acerbi funeris perculit, cum tenemus corpus e complexu nostro in ignem transiturum: lacrimas naturalis necessitas exprimit et spiritus ictu doloris impulsus quemadmodum totum corpus quatit, ita oculos, quibus adiacentem umorem perpremit et expellit*; sulle lacrime ammissibili, vedi anche *supra*, n. 48.

⁵⁸ La concezione del dolore come ferita da curare al momento giusto risale allo stoicismo antico e trova riscontro anche altrove in Seneca, cf. Op het Veld 2000, 109-110 *ad loc.* D'altra parte, lasciare la ferita aperta espone al rischio di lasciar dilagare il *pathos*; anche in questo caso l'idea viene attribuita a Crisippo: cf. Op het Veld 2000, 111.

⁵⁹ Favez 1918, 38 *ad Helv.* 12.5 annovera in *universum* tra le locuzioni avverbiali di origine aggettivale diffuse in età imperiale, ma la combinazione con *semel* sembra essere passata inosservata.

⁶⁰ Per il dolore come *vulnus* dell'anima, cf. *supra*, n. 58; sul retroterra stoico di questo passo, anche Manning 1981, 33-34.

⁶¹ Cf. Laudizi 2008, 24 e n. 31.

In primo luogo Seneca si presta a essere utilizzato come un repertorio di *loci communes*, per così dire ‘pronti per l’uso’, perché già elaborati in uno stile particolarmente adatto a inserirsi nella *performance* declamatoria.

Accanto a questa forma di ricezione, che il maestro sembra considerare in qualche modo scontata – nel *sermo* della *decl. min.* 316 i *loci communes* sono presentati come una sorta di concessione alle inclinazioni dei giovani allievi –, ne emerge una seconda, un po’ meno ovvia: i malesseri interiori e i *vitia* che nella riflessione del filosofo si manifestano attraverso il pianto (nel caso specifico, la *displicentia sui* e la *mollitia* nel sopportare il dolore) si rivelano utili, non meno dei paradigmi tragici solitamente praticati dai declamatori, alla caratterizzazione delle *personae* in cui il declamatore deve calarsi e alla definizione del *color* che orienta il loro agire.

Così, appropriandosi di alcuni discorsi che Seneca attribuisce all’interiorità disturbata, le figure stereotipate e paradossali della declamazione finiscono per somigliare agli inquieti spesso raffigurati nelle pagine del filosofo.

Non solo: la declamazione, strutturalmente vocata al dibattito *in utramque partem*, lascia intravedere, almeno in filigrana, il contrasto tra le ragioni di queste figure tormentate, che esprimono la sofferenza comune alla condizione umana, e quelle, di segno opposto, che appartengono al razionalismo e al volontarismo tipici del discorso filosofico senecano.

BIBLIOGRAFIA

- Berardi F. (2017) *La retorica degli esercizi preparatori: glossario ragionato dei Προγυμνάσματα*, Hildesheim.
- Berno F.R. (2017) *Tragic Tears. Oedipus and Thyestes Weeping*, «Maia» 69/2, 350-364.
- Berti E. (2007) *Scholasticorum Studia. Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*, Pisa.
- (2018) *Lo stile e l’uomo: quattro epistole letterarie di Seneca (Sen. Epist. 114; 40; 100; 84)*, Pisa.
- Calboli G. (1999) *Il giudizio di Quintiliano su Seneca*, in I. Dionigi (ed.) *Seneca nella coscienza dell’Europa*, Milano, 19-57.
- Casamento A. (2002) *Finitimus oratori poeta: declamazioni retoriche e tragedie senecane*, Palermo.
- (2004) *‘Parlare e lagrimar vedrai insieme’: le lacrime dell’oratore*, in G. Petrone (ed.) *Le passioni della retorica*, Palermo, 41-62.
- Cavalca Schirotti M.G. (1981) *Lucio Anneo Seneca, De tranquillitate animi*, Bologna.
- Citti F. (2005) *Elementi biografici nelle Prefazioni di Seneca retore*, in *Scrittura, memoria, identità: biografia, agiografia e persona dall’Antichità all’Umanesimo*, Atti del convegno Firenze, Certosa del Galluzzo, 10-11 marzo 2003, Firenze (= «Hagiographica. Rivista di agiografia e biografia» 12), 171-222.
- (2012) *Cura sui. Studi sul lessico filosofico di Seneca*, Amsterdam.
- Costa C.D.N. (1988) *Seneca, 17 letters*, with translation and commentary, Warminster.
- Dionigi I. (2001) *Seneca ovvero della contraddizione*, in P. Fedeli (ed.) *Scienza, cultura, morale in Seneca. Atti del Convegno di Monte Sant’Angelo, 27-30 settembre 1999*, Bari, 7-15.
- Dominik W.J. (1997) *The style is the man: Seneca, Tacitus and Quintilian’s canon*, in *Roman eloquence*, New York, 50-68.
- Edwards C. (2019) *Seneca, Selected letters*, Cambridge.
- Fantham E. (1982) *Seneca’s Troades*, a literary introduction with text, translation, and commentary, Princeton.
- Favez Ch. (1918) *L. Annaei Senecae dialogorum liber 12. Ad Helviam matrem de consolatione*, texte latin publié avec une introduction et un commentaire explicatif, Paris.
- Ficca F. (2001) *Remedia doloris: la parola come terapia nelle Consolazioni di Seneca*, Napoli.
- Fögen Th. (ed.) (2009) *Tears in the Graeco-Roman world*, Berlin-New York.
- Gagliardi D. (1982) *Quintiliano e Seneca. Una nota di lettura*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 110, 78-79.
- Gelzer Th. (1970) *Quintilians Urteil über Seneca: Eine rhetorische Analyse*, «Museum Helveticum» 27/4, 212-223.

- Graver M. (2009) *The Weeping Wise: Stoic and Epicurean Consolations in Seneca's 99th Epistle*, in Fögen (ed.) 2009, 235-252.
- Guiraud C. (1964) *Les verbes signifiant 'voir' en latin*, Paris.
- Johann H.-Th. (1968) *Trauer und Trost, Eine quellen- und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod*, 1968.
- Kassel R. (1958) *Untersuchungen zur griechischen und lateinischen Konsolationsliteratur*, München.
- Kurth Th. (1994) *Seneca's Trostschrift an Polybius: Dialog 11. Ein Kommentar*, Stuttgart-Leipzig.
- Laudizi G. (2008) *Lacrimandum est, non plorandum (Sen. epist. 63,1)*, «*Bollettino di Studi Latini*» 38, 20-35.
- Laureys M. (1991) *Quintilian's judgement of Seneca and the scope and purpose of Inst. 10, 1*, «*Antike und Abendland*» 37, 100-125.
- Lentano M. (ed.) (2015) *La declamazione latina. Prospettive a confronto sulla retorica di scuola a Roma antica*, Napoli.
- Lotito G. (1997) *Lucio Anneo Seneca, La tranquillità dell'animo*, introduzione di G. Lotito, trad. e note di C. Lazzarini, Milano.
- Malaspina E. (2001) *L. Annaei Senecae De clementia libri duo*, prolegomeni, testo critico e commento, Alessandria.
- Manning C.E. (1974) *The Consolatory Tradition and Seneca's Attitude to the Emotions*, «*Greece and Rome*» 21/1, 71-81.
- Manning C.E. (1981) *On Seneca's Ad Marciam*, Leiden.
- Mantovanelli P. (2014) *Patologia del potere: studi sulle tragedie di Seneca*, Bologna.
- Morton Braund S. (2011) *Seneca, De clementia*, edited with translation and commentary, Oxford.
- Munro H.A.J. (1928⁵) *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, with notes and a translation, vol. II, Cambridge.
- Nocchi F.R. (2015) *Declamazione e teatro*, in Lentano (ed.) 2015, 175-209.
- Op het Veld Ch. (2000) *Quem putas perisse praemissus est, ein Kommentar zu Senecas 93. und 99. Brief*, Aachen.
- Pasetti L. (2008) *Filosofia e retorica di scuola nelle Declamazioni Maggiori pseudoquintilianee*, in F. Gasti – E. Romano (edd.) *Retorica ed educazione delle élites nell'antica Roma*, Atti della VI Giornata Ghisleriana di Filologia Classica (Pavia, 4-5 aprile 2006), Pavia, 113-147.
- (2019) *Le Declamationes minores: funzione e traduzione di un libro di scuola*, in Pasetti – Casamento – Dimatteo *et al.* 2019, XI-LII.
- Pasetti – Casamento – Dimatteo *et al.* (2019) *Le Declamazioni Minori attribuite a Quintiliano, I (244-292)*, testo, traduzione e commento a cura di L. Pasetti, A. Casamento, G. Dimatteo, G. Krapinger, B. Santorelli, C. Valenzano, Bologna.
- (2022) *Le Declamazioni Minori attribuite a Quintiliano, II (293- 341)*, testo, traduzione e commento a cura di L. Pasetti, A. Casamento, G. Dimatteo, G. Krapinger, B. Santorelli, C. Valenzano, Bologna c.d.s.
- Rey S. (2020) *Le lacrime di Roma. Il potere del pianto nel mondo antico*, trad. it. Torino (Paris 2017).
- Rizzelli G. (2015) *Declamazione e diritto*, in Lentano (ed.) 2015, 211-270.
- Russell D.A. (2001) *Quintilian, The Orator's Education, IV (Books 9-10)*, edited and translated, London Cambridge (Mass.).
- Schiesaro A. (1984) *Nonne vides in Lucrezio*, «*Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici*» 13, 143-157.
- Scourfield J.H.D. (1993) *Consoling Heliodorus: a commentary on Jerome, Letter 60*, Oxford.
- Solimano G. (1991) *La prepotenza dell'occhio. Riflessioni sull'opera di Seneca*, Genova.
- Summers W.C. (1952) *Select letters of Seneca*, edited with introductions and explanatory notes, London.
- Suter A. (2009) *Tragic Tears and Gender*, in Fögen (ed.) 2009, 59-83.
- Traina A. (1987⁴) *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna.
- (1987a) *Seneca, Le consolazioni*, a cura di A. Traina, Milano.
- (2003) *La voce dell'inconscio (Sen. Thy. 920-969)*, in *La lyra e la libra, tra poeti e filologi*, Bologna, 191-206.
- (2006) *Observatio sui. Sul linguaggio dell'interiorità nel De tranquillitate animi di Seneca*, in C. Santini – L. Zurli – L. Cardinale (edd.) *Concentus ex dissonis. Scritti in onore di Aldo Setaioli*, vol. II, Napoli, 731-749.

- Valenzano C. (2018) *Scaenica ostentatio. Percorsi di teatralità tragica nelle Declamationes minores dello Pseudo-Quintiliano*, Diss. Bologna.
- van Mal-Maeder D. (2007) *La fiction des déclamations*, Leiden-Boston.
- (2016) *Tisser des lieux communs. Quelques réflexions autour de la figure du parasite dans les Petites déclamations*, in A. Casamento – D. van Mal-Maeder – L. Pasetti (edd.) *Le Declamazioni minori dello pseudo-Quintiliano. Discorsi immaginari tra letteratura e diritto*, Berlin, 137-156.
- Winterbottom M. (2006) *Declamation and Philosophy*, «Classica» 19, 74-82.

DANIELE PELLACANI

UNA TEORIA ATOMISTICA SULL'ORIGINE DELLE COMETE
(SEN. NAT. 7.13-16)*

Nel VII libro delle *Naturales quaestiones* Seneca passa in rassegna le diverse ipotesi che erano state formulate per spiegare la natura delle comete. Per prima viene esaminata l'opinione di Epigene, che considerava le comete un fenomeno atmosferico provocato dall'infiammarsi di un turbine alimentato da un'essalazione calda e secca¹: una teoria di stampo meteorologico che era già stata formulata da Aristotele e che sarà poi accolta da Posidonio e dalla quasi totalità degli stoici².

Seneca si sofferma poi sull'ipotesi di *quidam antiquorum* – da identificare, sulla base della testimonianza di Aristotele, con Anassagora e Democrito³: questi credevano che la cometa fosse un'illusione ottica prodotta dalla congiunzione tra due pianeti che si avvicinavano al punto di dare l'impressione di toccarsi. Infine viene presentata l'opinione di Apollonio di Mindo⁴, il quale, rielaborando una posizione già sviluppata in ambiente pitagorico⁵, riteneva

* Desidero ringraziare Francesco Citti, Leonardo Galli e Lucia Pasetti per i numerosi spunti e suggerimenti.

¹ La teoria di Epigene è discussa in *nat.* 7.4-10. Originario di Bisanzio (*Cens. nat.* 17.4) Epigene si era formato presso i Caldei (*Sen. nat.* 7.4.1); visse probabilmente nel II sec. a.C. (così Hübner 1997; contro l'ipotesi di Oltramare 1929, 298s. – che vedeva in Epigene un contemporaneo di Seneca – vd. anche le osservazioni di Setaioli 1988, 422 e Gross 1989, 291 s.).

² Vd. Arist. *meteor.* 344a 16-22 (e cf. Villalobos 2006, 48s.); Posid. fr. 131a-b Edelstein – Kidd. Da Seneca (*nat.* 7.19.2-20.1) sappiamo che la spiegazione meteorologica venne accolta anche dagli altri stoici: le uniche eccezioni furono Zenone, che sosteneva l'ipotesi della congiunzione planetaria (*nat.* 7.19.1) e lo stesso Seneca, che invece abbraccerà la teoria astronomica (*nat.* 7.22.1).

³ Arist. *meteor.* 342b 27-29 (Anaxag. A 81 D.-K. = D 50 Laks – Most, Democr. A 92 D.-K. = D 99 Laks – Most). La loro teoria è esposta da Seneca in *nat.* 7.12.

⁴ *Sen. nat.* 7.17 s. A detta di Seneca anche Apollonio aveva perfezionato i suoi studi presso i Caldei (*nat.* 7.4.1): poiché Epigene non conosce gli studi sulle comete dei Caldei (*Epigenes [...] ait Chaldaeos nihil de cometis habere comprehensi*), noti invece ad Apollonio (*hic enim ait cometas in numero stellarum errantium poni a Chaldaeis tenerique curus eorum*), è forse possibile che quest'ultimo sia vissuto dopo di lui, seppur di poco. Hartmann 1911, 8 ipotizza che Apollonio fosse un contemporaneo di Berosso («id est tertio a. Chr. saeculo floruisse censendum est»); più cauto Rehm 1921, 13 n. 3, per il quale Apollonio sarebbe comunque vissuto prima di Posidonio (soluzione accolta anche da Setaioli 1988, 422). A un contemporaneo di Seneca pensavano invece Gercke 1895, 311, Boll 1903, 368 e Oltramare 1929, 291s., un'ipotesi sostenuta in tempi più recenti anche da Gross 1989, 292-298.

⁵ L'ipotesi dei Pitagorici è riportata da Arist. *meteor.* 342b 29-35 (Pythagorici anonimi B 42.5 D.-K. = D 43 Laks – Most): questi ritenevano che le comete fossero in realtà diverse apparizioni di un unico pianeta (ἐνα λέγουσιν

che le comete fossero degli astri veri e propri. Questa soluzione, che sarà accolta e difesa dallo stesso Seneca, si imporrà solo nel corso della Rivoluzione scientifica, quando Tycho Brahe – constatando l'impossibilità di misurare la parallasse della cometa apparsa nel 1577 – dimostrerà che le comete si muovono al di sopra della luna: una scoperta che manderà definitivamente 'in frantumi' le sfere aristoteliche, favorendo in maniera decisiva l'affermarsi dell'eliocentrismo⁶.

Queste tre ipotesi sulla natura delle comete erano già state riportate e discusse nei *Meteorologica* di Aristotele⁷ e furono poi riprese da Posidonio – possibile fonte di Seneca⁸ – e dalla successiva tradizione dossografica⁹. Tuttavia Seneca, nell'esaminare la teoria della congiunzione planetaria, introduce una variante attribuita a Artemidoro di Paro, figura piuttosto enigmatica che potrebbe essere vissuta tra II e I sec. a.C.¹⁰. Tale variante, che non trova paralleli nelle altre fonti, risulta particolarmente significativa perché permette di superare un limite di questa teoria, cioè il fatto che le comete si mostrano anche al di fuori della fascia zodiacale, lo spazio entro cui è circoscritto il movimento dei pianeti¹¹.

αὐτὸν εἶναι τῶν πλανήτων ἀστέρων) che, come Mercurio, risultava visibile solo di rado, perché molto vicino al Sole.

⁶ Sull'argomento vd. Heiderzadeh 2008, 41-45; Gauly 2012 (in part. pp. 143 s.)

⁷ Al dibattito sulla natura delle comete è dedicata un'intera sezione del I libro dei *Meteorologica* (*meteor.* 342b 25 - 345a 10).

⁸ La dossografia sulle comete di Posidonio (fr. 131a-b Edelstein – Kidd) viene ricostruita grazie al confronto tra uno *scholion* ai *Phaenomena* di Arato (*schol. Arat.* 1091 pp. 508,8-510,19 Martin) e un anonimo testo astrologico, conservato in un manoscritto di XVI sec. (Paris, BNF, Gr. 2422, f. 143). Il problema delle fonti di *nat.* 7 è piuttosto complesso. Secondo Rehm 1922 Seneca avrebbe utilizzato solo la trattazione sulle comete di Posidonio (fr. 131a-b; 132 Edelstein – Kidd), probabilmente attraverso una fonte intermedia (che però non sarebbe Asclepiodoto, come invece pensavano Capelle 1905, 627; 633s. e Hartmann 1911). In tempi più recenti Gross 1989, 300 s. sviluppando un'osservazione di Reinhardt 1921, 164 n. 1, ha invece ipotizzato che Seneca attingesse, per via diretta, anche alle opere di altri autori citati nel suo trattato, alcuni dei quali (Artemidoro di Paro e Apollonio di Mindo) sarebbero stati suoi contemporanei: una soluzione in parte già prospettata da Oltramare 1929, II 299, per cui sembra propendere, pur con cautela, anche Parroni 2002, XXV. La ricostruzione di Rehm è stata invece difesa da Setaioli 1988, 422, per il quale «la dossografia del VII non deriva da una compilazione, ma è ripresa dalla fonte principale di Seneca», la quale rimonta «almeno nelle grandi linee» a Posidonio.

⁹ Un dettagliato studio di questa tradizione dossografica è in Mansfeld 2010, 489-496, che dimostra come essa derivi, in ultima istanza, dai *Meteorologica* aristotelici. Sull'argomento vd. anche Keyser 1994 che – forse in maniera un po' forzata – tenta di ricostruire lo sviluppo di tale tradizione.

¹⁰ Artemidoro sarebbe allora press'a poco contemporaneo di Epigene e Apollonio di Mindo, gli autori delle altre due teorie discusse da Seneca. A sostegno di tale ricostruzione cf. *nat.* 1.4.3, dove Seneca ricorda la teoria di Artemidoro sull'origine dell'arcobaleno (vd. *infra*): poiché in questo passo la dipendenza da Posidonio sembra essere certa, ne consegue che il filosofo di Rodi rappresenterebbe un *terminus ante quem* per la cronologia di Artemidoro (vd. Setaioli 1988, 442 «a questo [*scil.* Artemidoro] viene attribuita una teoria speculare sull'arcobaleno, che ricompare poco dopo col nome di Posidonio. [...] è lo stesso Seneca a rivelarci, inavvertitamente, che una dottrina da lui precedentemente riportata col nome di un pensatore più antico gli è in realtà nota solo indirettamente, attraverso Posidonio o la tradizione da lui derivata»; cf. anche gli argomenti addotti alle pp. 426 s.). Che Artemidoro sia vissuto prima di Posidonio è stato sostenuto anche da Kaufmann 1895, Hartmann 1911, 12 e Rehm 1921; di parere contrario Reinhardt 1921, 164 n. 1, Theiler 1982, II 286; Gross 1989, 50 s.; 299-301 e Keyser 1994, 639s. che lo ritengono invece un contemporaneo di Seneca. Sulla teoria di Artemidoro, riportata e discussa in *Sen. nat.* 7.13-15, vd. Kaufmann 1895; Hartmann 1911, 21-25; Rehm 1922, 12s.; Setaioli 1988, 426 s.; Gross 1989, 298-300.

¹¹ *Sen. nat.* 7.12.8 *stellis intra signiferum cursus est; hunc premunt gyrum. At cometae ubique cernuntur; non magis certum est illis tempus quo appareant quam locus ullus ultra quem non exeant*. Questa obiezione si trova anche in Posidonio (fr. 131a Edelstein – Kidd) il quale rivolgeva contro la teoria 'ottica' una critica che già Aristotele aveva mosso alla teoria astronomica dei Pitagorici: καὶ οὗτοι (*scil.* Anaxagoras et Democritus) δὲ πλανώμενοι τοῦτο λέγουσιν. οὔτε γὰρ ἐν τῷ ζῳδιακῷ μόνω φαίνονται, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς βορείοις καὶ ἐν τοῖς νοτίοις (il gusto posidoniano per i *pun* è evidente nell'uso di *πλανώμενοι*, corradicale di *πλανήται*: vd. Kidd 1988, 493); cf. *Arist. meteor.* 343a 22-26 *πρῶτον μὲν οὖν τοῖς λέγουσιν ὅτι τῶν πλανωμένων ἐστὶν εἰς ἀστέρων ὁ κομήτης: οἱ γὰρ πλανώμενοι πάντες ἐν τῷ κύκλῳ ὑπολείπονται τῷ τῶν ζῳδίων, κομηται δὲ πολλοὶ ἐωραμένοι εἰσὶν ἔξω τοῦ κύκλου* (la stessa obiezione alla teoria dei Pitagorici si trova anche in *Posid.* fr. 131a 4-6 = 131b 10-12 Edelstein – Kidd).

Artemidoro ipotizza infatti che esistano infiniti pianeti per noi sconosciuti (*stellae nobis nouae*) i quali uniscono la loro luminosità a quella degli astri noti (*lumen suum constantibus misceant*)¹² producendo un fuoco che supera le dimensioni delle stelle (*nat. 7.13.1*):

Aduersus haec ab Artemidoro illa dicuntur: non has tantum stellas quinque discurrere, sed has solas obseruatas esse; ceterum innumerabiles ferri per occultum aut propter obscuritatem luminis nobis ignotas aut propter circulorum positionem talem ut tunc demum cum ad extrema eorum uenire uisuntur. Ergo intercurrunt quaedam stellae, ut ait, nobis nouae, quae lumen suum constantibus misceant et maiorem quam stellis mos est porrigant ignem.

Nel paragrafo successivo Seneca critica aspramente l'ipotesi di Artemidoro; in tale contesto ci fornisce delle informazioni sulle sue concezioni cosmologiche, che vengono subito qualificate come una spudorata menzogna (*tota eius enarratio mundi mendacium impudens est*):

Hoc ex his quae mentitur leuissimum est. Tota eius enarratio mundi mendacium impudens est. Nam, si illi credimus, summa caeli ora solidissima est, in modum tecti durata et alti crassique corporis, quod atomi congestae coaceruataeque fecerunt. [3] Huic proxima superficies ignea est, ita compacta ut solui uitarique non possit; habet tamen spiramenta quaedam et quasi fenestras per quas ex parte exteriori mundi influant ignes, non tam magni ut interiora conturbent, qui rursus ex mundo in exteriora labuntur; itaque haec quae praeter consuetudinem apparent influxerunt ex illa <ultra> mundum iacente materia.

Per Artemidoro la volta del cielo (*summa caeli ora*) è *solidissima* ed è formata da atomi ammassati e addensati (*atomi congestae coaceruataeque*); al suo esterno si trova uno strato di fuoco in cui sono presenti degli spiragli (*spiramenta quaedam et quasi fenestras*). Attraverso questi fori, dei fuochi che si trovano al di fuori del nostro universo possono penetrare all'interno, per poi uscirne di nuovo: le comete sono dunque provocate dal passaggio, all'interno del nostro universo, di questa materia 'extracosmica' (*ex illa ultra mundum iacente materia*).

In questa descrizione ci sono almeno tre elementi che rimandano in modo inequivocabile alla fisica atomistica. Per prima cosa si dice che la volta celeste è formata da atomi; in secondo luogo, la presenza di materia al di fuori del nostro universo implica necessariamente l'esistenza simultanea di più universi; infine gli *spiramenta*, cioè le aperture che permettono il passaggio di materia tra l'esterno e l'interno del nostro cosmo, risultano essere la trasposizione sul piano cosmologico della dottrina atomistica dei *poroi*, gli spazi vuoti che consentono il passaggio degli atomi all'interno dei corpi solidi.

La dottrina dei *poroi* – già utilizzata da Empedocle¹³ e Democrito¹⁴ – fu poi sviluppata da

¹² Interessante l'uso del participio sostantivato *constans*, che deve necessariamente riferirsi agli astri in senso generale, e non ai cinque pianeti noti: in caso contrario la teoria di Artemidoro non consentirebbe di superare la difficoltà legata alla presenza delle comete al di fuori dello zodiaco. *Costans* non risulta impiegato altrove in ambito astronomico (dove *statio* e i suoi derivati sono di norma usati per indicare le stazioni apparenti dei pianeti: vd. Le Boeuffle 1987, 250 s.): è probabile che la scelta senecana sia allora funzionale a contrapporre gli astri che si trovano stabilmente nel nostro cielo rispetto a quelli che, in base alla teoria di Artemidoro, vi penetrano dall'esterno.

¹³ Vd. in particolare Emped. A 86, A 87 D.-K. e cf. Sassi 1978, 18-21; Garani 2007, 157-159; è probabile che Empedocle abbia ripreso questo concetto da Alcmeone (A 5 D.-K.).

¹⁴ Democrito impiega il concetto di *poros* per i genitali delle mule (A 149 D.-K.), i canali interni delle piante (A 162 D.-K.) ma anche per spiegare l'attrazione del magnete (A 165 D.-K.) o l'origine dei sogni, provocati da *eidola* che penetrano nel nostro corpo attraverso i pori (A 77 D.-K.): vd. Sassi 1978, 52-54 (e cf. anche Guthrie 1962, II 439 e n. 2). L'esistenza di spazi vuoti che consentono il passaggio di materia dall'esterno all'interno del cosmo è invece implicito nella descrizione dell'origine dell'universo, che s'accresce grazie all'apporto di atomi che giungono dall'esterno: cf. Democ. A 85 D.-K. = 393 Luria (τὸν κόσμον) αὐξεσθαι κατὰ τὴν ἐπέκκρισιν τῶν ἐξωθεν σωμάτων, A 40 D.-K. (= 391 Luria; D 81 Laks – Most) ἀκμάζειν δὲ κόσμον, ἕως ἄν μηκέτι δύνῃται ἐξωθεν τι

Epicuro, soprattutto per spiegare i meccanismi che producono le percezioni e, più in generale, le interazioni tra corpi¹⁵; il suo impiego in ambito cosmologico è attestato nel VI libro del *De rerum natura*, nell'analisi delle possibili cause della diffusione dei morbi¹⁶ e soprattutto nell'ultima spiegazione proposta per l'origine dei temporali (Lucr. 6.483-494):

Fit quoque ut hunc ueniant in caelum extrinsecus illa
 corpora quae faciunt nubis nimbosque uolantis.
 Innumerabilem enim numerum summamque profundi 485
 esse infinitam docui, quantaque uolarent
 corpora mobilitate ostendi quamque repente
 immemorabile <per> spatium transire solerent.
 Haud igitur mirumst si paruo tempore saepe
 tam magnis uentis tempestas atque tenebrae 490
 coperiant maria ac terras impensa superne,
 undique quandoquidem per caulas aetheris omnis
 et quasi per magni circum spiracula mundi
 exitus introitusque elementis redditus exstat.

Le nubi sarebbero dunque formate da atomi che dall'esterno (*extrinsecus*) giungono nel nostro cielo (*in hunc caelum*): essendo infiniti e dotati di straordinaria rapidità, gli atomi possono entrare e uscire dal nostro cosmo attraverso le *caulae aetheris* che sono sparse, come fori, su tutto il vasto universo (*quasi per magni circum spiracula mundi*).

In base al modello analogico del *μακράνθρωπος*, che assimila il cosmo a un organismo vivente, Lucrezio può trasferire il concetto di *caulae* – termine regolarmente impiegato nel *De rerum natura* come traduce di *πόροι*¹⁷ – dal piano fisiologico al piano cosmologico; il segnale di tale 'scarto' lo si può riconoscere nell'*hemiepes per caulas aetheris omnis* (v. 492) che varia il 'formulare' *per caulas corporis omnis*, impiegato da Lucrezio in 3.255, 702 e 6.839 sempre in riferimento agli atomi dell'anima che, attraverso i pori, fuoriescono dal corpo al momento della morte¹⁸. Il ricorso all'analogia è poi confermato dalla similitudine introdotta

προσλαμβάνειν; la stessa spiegazione era stata accolta anche in ambito epicureo, come dimostra *Pyth.* 89 (su questi passi vd. in generale le osservazioni di Galzerano 2019, 80-83).

¹⁵ In Epicuro il termine *πόρος* ha valore tecnico e designa i meati che, «disseminati nella nostra mente come nei nostri organi di senso e nel nostro corpo, lasciano passare dentro di noi gli εἶδωλα provenienti dal mondo esterno» (Leone 2002, 108). Il concetto si incontra in vari scritti di Epicuro, soprattutto nei libri II (coll. 115 s.; XXII s. 1 s. Leone) e XIV (col. 37 Leone) del *Peri physeos*, ma anche nel finale del IV libro del *De morte* di Filodemo, come pure nell'*Epistola a Erodoto* (47, 61); sull'argomento vd. l'informata sintesi di Verde 2010, 123 s. (con ulteriori rimandi bibliografici) che segnala anche la fortuna che questa dottrina atomistica conobbe in ambito medico (Asclepiade di Bitinia, Stratone di Lampsaco: cf. in particolare Lonie 1965; Leith 2012, ma anche *LSJ*, s.v. 6).

¹⁶ Lucr. 6.954 s., 1098-1100. Per l'origine extracosmica delle epidemie, che trova un riscontro anche nell'opinione di Democrito trasmessa da Plut. *quaest. conv.* 733d, vd. in particolare Pigeaud 1981, 211-236; sull'argomento cf. anche Kany Turpin 1997, secondo cui la spiegazione lucreziana potrebbe però riferirsi a epidemie che si originano al di fuori del nostro clima (entrambe le interpretazioni sono ritenute possibili da Paolucci 2000, 111 s.). Sull'influsso di atomi che giungono *extra moenia mundi* vd. anche Lucr. 6.663-672 dove si afferma che i fenomeni che si verificano nel nostro universo – come epidemie, terremoti, trombe d'aria, eruzioni vulcaniche, temporali – possono essere provocati, in ultima istanza, dagli atomi che *ex infinito* (cioè *extrinsecus*: vd. Ernout – Robin 1962, III 297) alimentano il nostro cielo e la nostra terra.

¹⁷ *Caulae*, diminutivo di *cauus* (cf. Varro *ling.* 5.20 *ut a cauo cauea et caulae*; Paul. Fest. p. 46 Müller e vd. *ThLL* 3.650.3 ss.; Nettleship 1889, 409; questa etimologia è però respinta in *DELL*, s.v. *caul(l)ae*), ricorre anche in 2.951, 3.255, 702, 707, 4.620, 4.660, 6.839. Lucrezio impiega anche altri termini per indicare i pori, come *foramen* (4.350, 599, 601, 621, 650, 940), *meatus* (2.705, 957), *uia* (4.319, 351 cf. anche 6.332 *per rara uiarum*), *interualum* (4.187): vd. Gigante 1969, 94; Usener 1977, 563 s.; Verde 2010, 123.

¹⁸ La stessa dinamica è descritta anche in Lucr. 2.949-951 *donec materies, omnis concussa per artus / uitalis animae nodos a corpore soluit / dispersamque foras per caulas eicit ominis*, sempre in riferimento agli atomi dell'a-

dall'attenuativo *quasi* (v. 493 *quasi per magni circum spiracula mundi*) che corrisponde al precedente *per caulas aetheris omnis*: il raro *spiracula*, che qui 'glossa' il tecnico *caulae*, sembra infatti avere una connotazione fisiologica, indicando in senso proprio gli 'sfiatatoi' che consentono la respirazione di un essere vivente¹⁹.

Nel criticare la cosmologia di Artemidoro Seneca, come Lucrezio, si serve dell'analogia per rendere concreta la teoria; tuttavia, mentre Lucrezio spiega il tecnicismo *caulae* ricorrendo ad un'immagine presa dalla fisiologia (*quasi per magni circum spiracula mundi*) Seneca recupera il termine lucreziano (*spiramenta* è una variante eterosuffissale di *spiracula*), ma lo impiega in una metafora architettonica, esplicitata nella successiva similitudine (*quasi fenestras*).

Spiramenta, che sul piano del significante ricorda il lucreziano *spiracula*, sul piano del significato aveva infatti acquisito anche un valore tecnico nel campo delle costruzioni, indicando le prese d'aria di un edificio²⁰. Selezionando il corradicale *spiramenta* Seneca dunque non sceglie solo il termine più frequente²¹, ma anche quello che gli consente di virare l'analogia dal piano fisiologico (il *μακράνθρωπος* epicureo) a quello architettonico: e proprio la metafora architettonica, già preparata dall'assimilazione del cielo a un *tectus*²², sarà infatti ampiamente sfruttata nel corso del capitolo successivo per mettere in ridicolo le teorie di Artemidoro²³.

Se l'interpretazione è corretta, proprio il rapporto intertestuale con Lucrezio potrebbe suggerirebbe che anche Artemidoro fosse un epicureo²⁴. Già Kauffmann segnalava che le

nima che fuoriescono dal corpo al momento della morte; vd. il commento di Heinze 1897, 82 s. a Lucr. 3.255 in cui si suppone che tale teoria derivi da Democrito. L'argomento è affrontato anche nel *De morte* di Filodemo (8.12, 37.32: Henry 2009, 18 s.; 86 s.); vd. Luschnat 1953; Gigante 1969; Leone 2002, 104 s.; per una possibile influenza di Filodemo su Lucrezio cf. Schroeder 2004, 142 (più cauto Montaresse 2012, 174 s.).

¹⁹ Già Sellar 1881, 320, commentando Lucr. 6.492-494, affermava: «his whole conception of the creation of the world is derived from a supposed likeness between the properties of our terrestrial and celestial systems, and those of living beings». Vd. anche Leonard – Smith 1942, 807, citato da Salemmé 2009, 88s. «*quasi* softens the metaphor in *spiracula*, which means 'breathing holes' and is perhaps a physiological term»; Godwin 1991, 130 traduce *spiracula* come «respiratory channels» e commenta «*spiracula* are the air-holes or vents of the body [...]. Here it is used of the breathing-holes of the earth and the upper aether»; e da ultimo Beltramini 2020, 111 s.: «*spiracula* [...] è attestato solo qui nel poema e si riferisce a cunicoli interessati dal passaggio di vento o esalazioni [...]; il passaggio rappresenta perciò il mondo come un essere vivente dotato di un respiro (cf. anche la coppia *exitus introitusque*, evocativa di espirazione e inspirazione)». Skutsch 1985, 398 s. *ad Enn. ann.* 222 sottolinea come il termine sia di norma usato per indicare le gole da cui esalano vapori mefitici, spesso associati a luoghi infernali («*spiraculum* [...] tends to denote the place where the infernal breath is exhaled»: cf. Varrone (fr. 456 Funaioli, *apud* Isid. *orig.* 14.9.2); Verg. *Aen.* 7.568; Plin. *nat.* 2.208).

²⁰ In Vitr. 7.4.1 s. il termine designa degli spiragli che venivano lasciati nella parte alta e bassa di un muro per favorire il ricambio d'aria all'interno di una stanza (vd. Forcellini s.v. 4 «corrente d'aria o sfiatatoio»).

²¹ Prima di Seneca *spiraculum* è attestato solo nel passo di Lucrezio (6.493), in Varrone (*apud* Isid. *orig.* 14.9.2) e Verg. *Aen.* 7.568. *Spiramentum* è invece già in Enn. *ann.* 222 Skutsch, poi in Virgilio (*georg.* 1.90, 4.39, *Aen.* 9.580), Ou. *met.* 15.343 (nel discorso di Pitagora, dove la terra viene espressamente equiparata a un *animal*), Vitruv. 4.7.4, 7.4.1 s., 7.12.1, Colum. 9.11, Sen. *suas.* 1.4, a cui si sommano quattro occorrenze senecane (*prou.* 6.9, *epist.* 57.2, *nat.* 6.15.1 e, appunto, 7.13.3).

²² Sen. *nat.* 7.14.2 *caeli ora solidissima est, in modum tecti durata*.

²³ Sen. *nat.* 7.14.1 *soluere ista quid aliud est quam manum exercere et in uentum iactare brachia? Velim tamen mihi dicat iste, qui mundo tam ferma lacunaria imposuit, quid sit quare credamus illi tantam esse crassitudinem caeli; 14.3 ne illud quidem potest dici: extrinsecus esse aliqua retinacula quibus cadere prohibeatur, nec rursus de medio aliquid esse oppositum quod imminens corpus excipiat ac fulciat*. Al lessico dell'architettura appartengono *lacunaria* (il soffitto a cassette): *ThLL* 6/2.859.27-59), *retinacula* (le funi: *OLD* s.v. 1) ma anche i sinonimi *excipere* e *fulcire* ('sostenere' e 'puntellare'): per il primo, più generico, cf. *ThLL* 5/2.1254.5 s.; per il secondo, più specifico, cf. *ThLL* 6/1.1503.22 («admiculo supposito aliquid nixum reddere, impedire, ne quid cadat») e, in particolare, 1503.38 ss.

²⁴ Il che spiegherebbe anche la violenza dell'attacco senecano, già sottolineata da Reinhardt 1921, 164 n. 1 e Gross 1989, 300.

concezioni cosmologiche di Artemidoro potrebbero accordarsi tanto a un filosofo democriteo quanto a un epicureo: un'alternativa che gli studi successivi non sono riusciti a risolvere²⁵, e che forse merita di essere riesaminata.

Prima di elencare le diverse teorie sulla natura delle comete, Seneca afferma che Democrito sospettava che esistessero molti pianeti: tuttavia non aveva potuto stabilire né i loro nomi né il loro numero dal momento che, alla sua epoca, non erano state ancora riconosciute le orbite dei cinque pianeti (*nat.* 7.3.2):

Democritus quoque, subtilissimus antiquorum omnium, suspicari se ait plures stellas esse quae currant, sed nec numerum illarum posuit nec nomina, nondum comprehensis quinque siderum cursibus.

Si è allora pensato che Democrito avesse ipotizzato l'esistenza di più pianeti proprio in relazione alla sua teoria sull'origine delle comete²⁶: una ricostruzione difficilmente dimostrabile, ma senza dubbio suggestiva²⁷, che istituirebbe un chiaro legame tra la spiegazione proposta dal filosofo di Abdera e quella di Artemidoro. Tuttavia, anche ammettendo che già Democrito, per spiegare l'origine delle comete, avesse ipotizzato l'esistenza di più pianeti, la correzione introdotta da Artemidoro risulterebbe in ogni caso decisiva: come si è visto, è proprio l'esistenza di corpi celesti estranei al nostro universo che permette di spiegare la presenza di comete al di fuori della fascia zodiacale, un problema che doveva essere emerso nel corso del IV secolo, quando ci si rese conto che le orbite dei pianeti, del Sole e della Luna si trovavano sempre all'interno dello zodiaco²⁸. Per questo motivo, pur risultando coerente rispetto a una cosmologia democritea²⁹, l'idea che esistano astri che, dall'esterno, giungono nel nostro universo deve essere stata elaborata successivamente a Democrito.

Una possibile eco di questa concezione la si può forse incontrare in un passo dell'*Epistola a Pitocle*, dove si tratta appunto dell'origine delle comete. Il testo, come spesso accade in

²⁵ Dopo Kauffmann 1895 l'argomento è stato affrontato da Hartmann 1911, 22-24 il quale ritiene che la cosmologia di Artemidoro non sia coerente con quella di Epicuro (p. 22 «ea cum Artemidoris sententia non congruunt») e che la sua spiegazione sull'origine delle comete non sia in accordo con quelle proposte in *Pyth.* 111 (vd. *infra*): pertanto, conclude, «Epicureum eum fuisse non credibile videtur». Di parere contrario Reinhardt 1921, p. 164 n. 1 che considera Artemidoro un contemporaneo di Seneca, e quindi ritiene improbabile che si tratti di un democriteo; più cauto Gross 1989, 299, secondo cui Artemidoro potrebbe essere epicureo, e non necessariamente democriteo («Artemidor hat demokratische Anschauungen [...] Artemidor muß aber deshalb kein Demokriteer sein, er könnte auch der epikureischen Schule angehören»): una soluzione che di fatto coincide con la posizione espressa, quasi un secolo prima, da Kauffmann.

²⁶ Cf. Kauffmann 1895; Setaioli 1988, 423 n. 1985. Già nei *Die Fragmente der Vorsokratiker* il passo senecano era unito all'opinione di Democrito sull'origine delle comete (A 92 D.-K.), una soluzione riproposta anche nella recente edizione di Laks e Most (D 99-100).

²⁷ Sulla scorta di Trasillo, Diogene Laerzio (9.46 = 390 Luria) ci informa che Democrito aveva scritto un'opera sui pianeti (Περὶ τῶν πλανητῶν): eppure in nessuno dei frammenti e delle testimonianze superstiti si trovano riferimenti al numero o ai nomi dei singoli pianeti. Anzi, stando alla dossografia di Aezio (p. 344 Diels = A 86 D.-K.) Democrito non sapeva nemmeno che la stella del mattino fosse in realtà Venere, e pertanto la considerava un corpo a sé stante rispetto agli altri pianeti, che collocava tutti, in maniera indistinta, a uguale distanza dalla Terra; questi elementi suggeriscono che Democrito avesse una conoscenza ancora vaga dei pianeti, il che si accorderebbe con la testimonianza fornita da Seneca: vd. Dicks 1970, 81 s.

²⁸ Stando a Simplicio (*in Cael.* 293a 4-11), Eudosso sarebbe stato il primo astronomo a sviluppare un modello geometrico per spiegare il movimento dei pianeti: vd. ad es. Evans 1998, 21; Taub 2020, 212 s. e la testimonianza dello stesso Seneca (*nat.* 7.3.2 = Eudox. T 15 Lasserre): *Eudoxus primus ab Aegypto hos motus (scil. planetarum) in Graeciam transtulit.*

²⁹ Che, come si è visto, prevede l'influsso di atomi che dall'esterno giungono nel nostro universo: vd. *supra*, n. 14. Si ricordi però che per Leucippo e Democrito la superficie dell'universo non era, come per Artemidoro, spessa e solida (*nat.* 7.13.2 *summa caeli ora solidissima est, in modum tecti durata et alti crassique corporis*), ma simile a un chiton composto da atomi uncinati intrecciati tra loro (Democr. A 39 D.-K. = D 86 Laks – Most).

questo compendio di meteorologia epicurea, non è dei più perspicui, ma coerentemente con la prassi delle spiegazioni multiple si possono riconoscere tre diverse ipotesi per l'origine del fenomeno (*Pyth.* 111)³⁰:

Κομηται ἀστέρες γίνονται ἤτοι πυρὸς ἐν τόποις τισὶ διὰ χρόνων τινῶν ἐν τοῖς μετεώροις συντρεφομένου περιστάσεως γινομένης, ἢ ἰδίαν τινὰ κίνησιν διὰ χρόνων τοῦ οὐρανοῦ ἴσχυοντος ὑπὲρ ἡμᾶς, ὥστε τὰ τοιαῦτα ἄστρα ἀναφανῆναι, ἢ αὐτὰ ἐν χρόνοις τισὶν ὀρμησαὶ διὰ τινὰ περίστασιν καὶ εἰς τοὺς καθ' ἡμᾶς τόπους ἔλθειν καὶ ἐκφανῆ γενέσθαι. τὴν τε ἀράνισιν τούτων γίνεσθαι παρὰ τὰς ἀντικειμένας ταύταις αἰτίας.

La prima ipotesi è di natura meteorologica: le comete si formerebbero quando nell'atmosfera (ἐν τοῖς μετεώροις) si crea un agglomerato di fuoco (πυρὸς [...]) συντρεφομένου περιστάσεως γινομένης). La seconda e la terza spiegazione sono invece di natura astronomica³¹: in un caso sarebbe il cielo a trattenere sopra di noi una determinata conformazione (τινὰ κίνησιν) in grado di mostrare astri di questo tipo (ὥστε τὰ τοιαῦτα ἄστρα ἀναφανῆναι); nell'altro sarebbero i corpi stessi (αὐτὰ) a mettersi in moto e a giungere nei nostri luoghi, diventando così visibili (ὀρμησαὶ [...] καὶ εἰς τοὺς καθ' ἡμᾶς τόπους ἔλθειν καὶ ἐκφανῆ γενέσθαι). In queste ultime due spiegazioni si nota allora un'opposizione tra un'azione agita e un'azione subita: nel primo caso è il cielo che, nel suo movimento, ci mostra questi astri; nel secondo sono gli astri stessi a giungere «nei nostri luoghi» e a rendersi visibili³².

Per questa alternativa Bailey 1926, 219 ha richiamato le due spiegazioni del movimento del Sole e della Luna elencate in *Pyth.* 92, dove si ipotizza che i due astri siano mossi dal movimento vorticoso di tutto il cielo (κατὰ τὴν τοῦ ὅλου οὐρανοῦ δίνη) oppure, nel caso il cielo sia immobile, da un moto vorticoso loro proprio, secondo la necessità determinatasi all'origine del cosmo (ἢ τούτου μὲν στάσιν, αὐτῶν δὲ δίνη κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐν τῇ γενέσει τοῦ κόσμου ἀνάγκην ἀπογεννηθεῖσαν). Tuttavia nella terza ipotesi sull'origine delle comete manca un esplicito riferimento all'immobilità del cielo, pertanto il movimento delle comete viene semplicemente presentato come 'indipendente' rispetto al moto rotatorio del cielo. È allora possibile che il riferimento a astri che vengono «nei nostri luoghi» (εἰς τοὺς καθ' ἡμᾶς τόπους ἔλθειν) implichi in realtà la provenienza 'ultramondana' di questi corpi celesti, che dall'esterno entrerebbero nel nostro cielo³³. Se così fosse, avremmo un preciso punto di contatto con la teoria di Artemidoro di Paro il quale, applicando la dottrina dei *poroi* in chiave cosmologica, spiega in termini prettamente atomistici in che modo questi corpi 'extracosmici' possono introdursi all'interno del nostro universo, divenendo così visibili nella parte 'bassa'

³⁰ A livello sintattico, le prime due spiegazioni sono espresse per mezzo di due genitivi assoluti, la terza attraverso un'infinitiva dipendente da un sottinteso ἐνδέχεται ο ἄνατόν: così già Bignone 1920, 139 n. 4, seguito da Bailey 1926, 319 e Bollack – Laks 1977, 282, che notano «le changement de construction (ἢ suivi d'un infinitif après le génitif absolu) se justifie, s'il à pour fonction d'apporter un correctif à l'explication précédente. ἢ [...] prend la valeur forte de "à moins que ce ne soit [...]" [...] et, avec l'infinitif, de "à moins que l'on ne dise que ...", montrant que l'hypothèse astrale n'implique pas l'appartenance de ce type d'étoile au mouvement d'ensemble de la voûte».

³¹ Per le comete vengono dunque proposte spiegazioni di natura meteorologica e astronomica: proprio questo aspetto potrebbe giustificare la collocazione di questa sezione, che chiude l'elenco dei fenomeni meteorologici (§§ 99-111) e introduce la parte finale della lettera, in cui si tornano a trattare fenomeni astronomici (a cui erano già dedicati i §§ 88-98); per la struttura della lettera vd. Bakker 2016, 92-95 (cf. anche p. 267 dove si sottolinea come Epicuro scelga di accomunare fenomeni atmosferici e astronomici sotto la categoria di τὰ μετέωρα).

³² Vd. Bollack – Laks 1977, 281: «La deuxième et la troisième explications ont en commun que l'astre existe, mais dans une zone du ciel où normalement se dérobe à notre regard [...]. Le problème de son apparition peut être mis en relation avec la rotation du ciel, ou bien être rapporté à un mouvement autonome de l'astre». Così anche Bailey 1926, 319.

³³ Questa interpretazione sembra sottesa anche alle traduzioni di Isnardi Parente («giungono nei nostri luoghi celesti») e Arrighetti («giungono nel nostro cielo»).

della loro orbita (Sen. *nat.* 7.13.1 *cum ad extrema eorum [scil. circularum] uenere, uisantur*, che corrisponderebbe a *Pyth.* 111 εἰς τοὺς καθ' ἡμᾶς τόπους ἐλθεῖν καὶ ἐκφανῆ γενέσθαι).

È stato notato che nella teoria di Artemidoro riportata da Seneca sembrano incontrarsi tracce di due teorie originariamente distinte³⁴: da un lato l'idea della congiunzione planetaria, dall'altro l'ipotesi che le comete siano astri veri e propri. È allora possibile che Artemidoro abbia selezionato due possibili spiegazioni del fenomeno, ma anziché giustapporre le abbia integrate. Si tratta di una prassi che risulta attestata anche nel *De rerum natura*³⁵ e che trova una giustificazione teorica in un passo dell'*Epistola a Pitocle* (§ 96); dopo aver elencato alcune possibili cause delle eclissi, si afferma infatti che alcuni fenomeni possono essere spiegati combinando tra loro diverse ipotesi: καὶ ὧδε τοὺς οἰκείους ἀλλήλοις τρόπους συνθεωρητέον, καὶ τὰς ἅμα συγκυρήσεις τινῶν ὅτι οὐκ ἄδύνατον γίνεσθαι³⁶.

Artemidoro avrebbe dunque integrato una spiegazione elaborata in ambito epicureo (le comete come astri originati al di fuori del nostro universo) recuperando, e assieme attualizzando, l'ipotesi della congiunzione planetaria già elaborata da Democrito. Una soluzione che consente di spiegare, in chiave atomistica, sia il carattere irregolare delle apparizioni cometarie³⁷ sia le dimensioni eccezionali che questi fenomeni potevano raggiungere³⁸.

La stessa impostazione si può forse riconoscere anche nell'ipotesi di Artemidoro sull'origine dell'arcobaleno, riportata nel I libro delle *Naturales quaestiones*. In accordo con

³⁴ Vd. Setaioli 1988, 427, ma cf. anche Rehm 1922, 13. La natura 'ibrida' di questa teoria è implicitamente confermata dal disaccordo tra Rehm 1922, 7 n. 1 (secondo cui Arriano, nella sua dossografia, non avrebbe riportato la teoria di Artemidoro perché molto simile a quella astronomica di Apollonio di Minda) e Gross 1988, 298, che ipotizza una *lapsus* di Rehm, dal momento che la teoria di Artemidoro è in realtà analoga a quella 'ottica' di Democrito.

³⁵ Ad es. nella prima spiegazione del magnete (Lucr. 6.1002-1021), dove elementi presi della teoria di Empedocle vengono combinati con la teoria di Democrito (Fritzsche 1902, 369; Pascal 1903, 199; Bollack 1963, 179-183), a cui si aggiunge poi una causa 'sussidiaria' derivata dal *Timeo* platonico (Bollack 1963, 183 s.). Lo stesso approccio si può riconoscere anche nella spiegazione del movimento dei corpi celesti di Lucr. 5.614-649: qui la *sancta sententia* di Democrito (gli astri sono mossi dalla rotazione del cielo, il *caeli turbo*) viene infatti integrata con quella che sarebbe in realtà una spiegazione alternativa (gli astri sono mossi da correnti d'aria), che però permette a Lucrezio di spiegare perché l'orbita del sole non sia complanare rispetto all'equatore celeste; vd. Bailey 1947, 1416-1420 e in part. p. 1419: «what is therefore intended as an alternative explanation (and apparently is so with reference to moon and planets) is in reference to the sun an additional explanation of a complex phenomenon. Consequently *fit quoque* in 637 has a double sense, both "it may also be", and "it happens as well" as an explanation of the ecliptic»; cf. anche Luciani 2003, 97: «le caractère erroné et obsolète de la théorie empruntée à Démocrite ne doit pas masquer les efforts de Lucrèce, qui cherche a rendre compte des phénomènes en combinant plusieurs hypothèses, quand Epicure s'était contenté de les juxtaposer pêle-mêle»; vd. infine Clay 1983, 208-210, per il quale sarebbe già stato Democrito a integrare le due spiegazioni in una «general theory of celestial currents» (*contra* la tabella di Bakker 2016, 272 che le rubrica come due spiegazioni distinte).

³⁶ Bollack – Laks 1977, 185: «ce membre se rattachait étroitement à la considération méthodologique engage dans la phrase précédente [...] certaines causes pouvaient agir concomitamment. [...] on peut conclure que le 'mélange' ne concerne pas la possibilité d'envisager simultanément plusieurs causes, ce qui est toujours le cas, mais la combinaison d'éléments appartenant à plusieurs séries causales dans une étologie mixte». Ma vd. già Bailey 1926, 296: «we must remember that several of these causes may be at work at once [...]. It is an additional element for the *πλεοναχὸς τρόπος*; per questa interpretazione del nesso cf. anche Bakker 2016, 9 n. 7: «the expression *πλεοναχὸν τρόπον* (*Pyth.* 2 [87.3] & 11 [95.3]) [...] may refer to either the *method* or the *combination* of multiple causes/explanations».

³⁷ Un'irregolarità che riguarda tanto il momento quanto la parte di cielo in cui la cometa si rende visibile: Sen. *nat.* 7.12.8 *at cometae ubique cernuntur; non magis certum est illis tempus quo appareant quam locus ullus ultra quem non exeant*.

³⁸ Comete di dimensioni straordinarie sono ricordate da Seneca in *nat.* 7.15: la cometa apparsa dopo la morte di Demetrio I Sotér (173 a.C.) diventò grande come il sole (*cometes effulsit non minor sole*); quella sorta durante il regno di Attalo (137 a.C.) raggiunse una lunghezza paragonabile alla via lattea (*ut illam plagam caeli cui lactea nomen est in immensum extentum aequaret*).

la teoria atomistica dei *simulacra*, Artemidoro ritiene che l'arcobaleno sia prodotto da una nube concava che riflette l'immagine del sole (*nat.* 1.4.3 *solis imago a nube discedat*)³⁹; particolarmente interessante è però il riferimento al meccanismo che porta alla formazione dei colori: *color illi (scil. iridi) igneus a sole est, caeruleus a nube, ceteri utriusque mixturae*.

Anche in questo caso l'opinione di Artemidoro è stata accostata a quella di un filosofo democriteo⁴⁰: infatti secondo Metrodoro la parte della nuvola che viene attraversata dai raggi del sole produce il colore ceruleo, quella che circonda i raggi del sole il colore rosso, mentre la parte sottostante rimane bianca (A 17 D.-K.)⁴¹:

Ps. Plut. *plac.* 3.5.10-12 (= p. 375 Diels) ὅταν διὰ νεφῶν ἥλιος διαλάμπῃ, τὸ μὲν νέφος κυανίζειν, τὴν δ' ἀγῆν ἐρυθραίνεσθαι – *schol. Arat.* 940 (p. 455.10-15 Martin) τὴν ἴριον αἰτιολογῶν φησιν· ὅταν ἐξ ἐναντίας τῷ ἡλίῳ ἐνσταθῆι νέφος πεπεκνωμένον, τῆνικαῦτα ἐμπιπτούσης τῆς αὔγης τὸ μὲν νέφος φαίνεται κυανοῦν διὰ τὴν κρᾶσιν, τὸ δὲ περιφαινόμενον τῆι αὔγῃ φοινικοῦν, τὸ δὲ ὄν κάτω λευκόν. τοῦτο εἶναι ἔθεσαν ἡλιακὸν φέγγος.

A differenza di Metrodoro, Artemidoro si sofferma anche sull'origine delle tonalità intermedie, che vengono spiegate come l'effetto della mescolanza (*mixtura*) tra il *color caeruleus* generato dalla nube e il *color igneus* prodotto dal sole: un elemento assente nella *doxa* del filosofo democriteo, che può forse essere ricondotto alla seconda causa dell'arcobaleno riportata in *Pyth.* 109, dove si afferma che i diversi colori (τὰ τῶν χρωμάτων τούτων ιδιώματα) sono il risultato dell'unione tra la luce del sole e l'aria umida (κατὰ πρόσφυσιν ἰδίαν τοῦ τε φωτὸς καὶ τοῦ ἀέρος)⁴²:

ἴρις γίνεται κατὰ πρόσλαμψιν [ὑπὸ] τοῦ ἡλίου πρὸς ἀέρα ὕδατοειδῆ, ἢ κατὰ πρόσφυσιν ἰδίαν τοῦ τε φωτὸς καὶ τοῦ ἀέρος, ἢ τὰ τῶν χρωμάτων τούτων ιδιώματα ποιήσει εἴτε πάντα εἴτε μονοειδῶς.

Queste osservazioni, come già le precedenti, suggeriscono che Artemidoro di Paro fosse un filosofo epicureo piuttosto che democriteo: una soluzione che si fonda su considerazioni di natura cronologica (Artemidoro sarebbe vissuto tra II - I sec. a.C., se non più tardi), filosofica (l'impiego della teoria dei *poroi* in chiave cosmologica; la combinazione di diverse spiegazioni multiple⁴³) e, non da ultimo, letteraria (il rapporto intertestuale tra *Sen. nat.* 7.13.3 e *Lucr.* 6.492-494).

³⁹ E non i nostri raggi visivi, come invece sostenevano i seguaci della teoria catottrica. Nel paragrafo successivo (*nat.* 5.1) Seneca ricorda infatti le due principali teorie sulla natura degli specchi, ovvero la teoria dei *simulacra*, abbracciata dagli atomisti – e quindi anche dagli epicurei – e la teoria catottrica (o della riflessione) seguita dai pitagorici e poi da Aristotele: *de speculis duae opiniones sunt: alii enim in illis simulacra cerni putant, id est corporum nostrorum figuras a nostris corporibus emissas ac separatas (teoria dei simulacra); alii non aiunt imagines in speculo sed ipsa aspici corpora retorta oculorum acie et in se rursus reflexa (teoria catottrica)*. Sull'argomento vd. le note di Vottero 1989, 245 s. n. 2 e Parroni 2002, 492; per l'ipotesi di Artemidoro cf. Gross 1989, 50 s.; Parroni 2002, 491 s. e Setaioli 1988, 442 secondo cui Seneca, in *nat.* 1.5.13, starebbe erroneamente attribuendo a Posidonio la teoria di Artemidoro (vd. *supra*, n. 10).

⁴⁰ L'affinità tra le due opinioni era già segnalata da Kauffmann 1985; vd. anche Gross 1989, 51; 299.

⁴¹ Sulla teoria di Metrodoro vd. anche le osservazioni di Mansfeld 2010, 500 s.

⁴² κατὰ πρόσφυσιν – che corregge il tràdito κατ' ἀέρος φύσιν, difeso da Bollak – Laks 1975, 265 s. – è congettura di Apelt proposta, in maniera indipendente, anche da van den Hout e quindi accolta da Boer, Arrighetti, Marcovich e, da ultimo, Dorandi. L'idea di unione, mescolanza (vd. van den Hout 1953: «hoc enim vocabulo physici inde ab Aristotele dissimilium rerum copulationem indicaverunt») è la stessa che si trova anche negli altri interventi proposti: κατὰ πρόσκρισιν (Bailey); κατὰ κρᾶσιν (Usener), κατὰ σύμφυσιν (Bignone, seguito da Long).

⁴³ Una possibile traccia di 'multiple explanations' si potrebbe ravvisare anche nell'alternativa (*aut [...] aut*) con cui Artemidoro spiega perché questi pianeti 'extracosmici' si vedono solo di rado (*nat.* 7.13.1): *ceterum innumerabiles ferri per occultum aut propter obscuritatem luminis nobis ignotas aut propter circulorum positionem talem ut tunc demum cum ad extrema eorum uenere uisantur*.

Se l'appartenenza di Artemidoro alla scuola epicurea può essere considerata quantomeno probabile, molto più evidenti sono le ragioni che hanno spinto Seneca a riportare la sua teoria sull'origine delle comete all'interno del VII libro delle *Naturales quaestiones*.

Per prima cosa Artemidoro, postulando l'esistenza di più pianeti rispetto ai cinque noti, costituisce un *trait d'union* tra la teoria 'ottica' della congiunzione planetaria e l'ipotesi astronomica di Apollonio di Mindo⁴⁴, che infatti viene introdotta per mezzo di una studiata *correctio* avversativa: *Apollonius Myndius in diversa opinione est: ait enim non unum cometen ex multis erraticis effici, sed multos cometas erraticos esse (nat. 7.17.1)*.

Proprio questo aspetto della teoria di Artemidoro è, per Seneca, il meno problematico (*nat. 7.13.2 hoc ex his quae mentitur leuissimum est*) e infatti sarà riutilizzato, nella seconda parte del libro, per difendere la natura astrale delle comete: nell'affermazione di *nat. 7.24.3*, in cui si ribadisce l'esistenza di più pianeti rispetto ai cinque noti (*credis [...] quinque solas esse quibus exercere se liceat, ceteras stare fixum et immobilem populum?*) si possono allora scorgere, in filigrana, le parole del filosofo atomista (*nat. 7.13.1 non has tantum stellas quinque discurrere, sed has solas obseruatas esse; ceterum innumerabiles ferri per occultum*). L'effetto è paragonabile a quello di un *refrain* che torna a presentarsi all'orecchio del lettore, ribadendo di volta in volta lo stesso concetto: un concetto che Seneca aveva sapientemente evocato già nei capitoli iniziali del libro, quando aveva ricordato che Democrito – definito non a caso *subtilissimus antiquorum omnium* – aveva sospettato l'esistenza di più pianeti (*nat. 7.3.2 Democritus quoque [...] suspicari se ait plures stellas quae currant*)⁴⁵.

La stessa strategia viene poi utilizzata per sviluppare anche un altro argomento a sostegno dell'ipotesi astronomica. Per spiegare come mai le comete – a differenza degli altri pianeti – sono visibili solo di rado, e a intervalli irregolari, Seneca afferma infatti che questi astri si spostano lungo un'orbita propria, separata da quella degli altri pianeti (*nat. 7.24.1 in proprium iter et ab istis remotum*): un argomento già utilizzato da Apollonio⁴⁶ ma che di fatto era stato anticipato, ancora una volta, da Artemidoro⁴⁷.

Seneca dunque riprende alcuni aspetti della teoria atomistica di Artemidoro e li utilizza per argomentare la propria tesi. Tuttavia, quando dovrà spiegare la presenza delle comete al di fuori della fascia zodiacale, non potrà ipotizzare, come Artemidoro, che questi corpi celesti si originino al di fuori del nostro universo; a questo problema risponderà invece da stoico, evocando a più riprese la straordinaria libertà della natura che, in quanto opera del dio, non può conoscere limiti: *quis unum in stellis limitem ponit? Quis in angustum divina compellit?* (*nat. 7.24.1*).

Qui, per la prima e unica volta nel *De cometis*, i pianeti sono definiti *divina* in quanto prodotti da dio e divinità essi stessi: un concetto che si ritrova, negli stessi anni, anche in un passo del *De beneficiis* (4.23.4) dove Seneca, per dimostrare che le cose belle portano con sé anche vantaggi, afferma che gli astri non ci offrono solo uno spettacolo da ammirare, ma determinano il nostro destino grazie ai loro influssi:

Quantam fatorum seriem certus limes educit! Ista, quae tu non aliter, quam in decorem sparsa consideras, singula in opere sunt.

È in tale contesto che il Cordovese ribadisce la sua fede nell'esistenza di più pianeti, con

⁴⁴ Lo notava già Rehm 1922, 13, ripreso da Setaioli 1988, 427.

⁴⁵ Cf. Setaioli 1988, 423 n. 1984 che sottolinea «la funzionalità della citazione in rapporto alla trattazione senecana».

⁴⁶ Sen. *nat. 7.17.2 ceterum non est illi palam cursus: altiora mundi secat et tunc demum apparet cum in imum cursus sui uenit*.

⁴⁷ Sen. *nat. 7.13.1 ceterum innumerabiles ferri per occultum aut [...] propter circularum positionem talem ut tunc demum, cum ad extrema eorum uenere, uisantur*.

parole che ricordano da vicino quelle di Artemidoro:

Nec enim est, quod existimes septem sola discurrere (cf. *nat.* 7.13.1 non has tantum stellas quinque discurrere), cetera haerere; paucorum motus comprehendimus, innumerabiles uero longiusque a conspectu seducti di eunt redeuntque, et ex his, qui oculos nostros patiuntur, plerique obscuro gradu pergunt et per occultum aguntur (cf. *nat.* 7.13.1 ceterum innumerabiles ferri per occultum).

Seneca, come già Artemidoro, ritiene che i pianeti siano *innumerabiles*; ma quel che l'atomista fondava su basi fisiche (*innumerabiles* sono per definizione gli atomi)⁴⁸ lo stoico rifonda, ancora una volta, su basi teologiche: e infatti i pianeti vengono espressamente qualificati come dei (*di*) in quanto agenti e quasi 'incarnazioni' della provvidenza divina.

L'interazione tra indagine scientifica e riflessione morale, e la corrispondenza tra fisica e teologia sono due elementi caratteristici delle *Naturales quaestiones*⁴⁹ che vengono qui trasposti in una dimensione intertestuale. Una scelta che risponde al 'piano di lavoro' esposto nel *De otio* (4.2) dove la possibilità di servire la *res publica maior* – cioè l'umanità intera – trova il suo fondamento proprio nella capacità di cogliere le profonde connessioni che intercorrono tra etica, fisica e teologia⁵⁰.

BIBLIOGRAFIA

Bailey C. (1926) Epicurus, *The Extant Remains*, Oxford.

(1947) *Titi Lucretii Cari De rerum natura libri sex*, edited with prolegomena, critical apparatus, translation and commentary, Oxford.

Bakker F.A. (2016) *Epicurean meteorology: sources, method, scope and organization*, Leiden-Boston.

Beltramini L. (2020) *I meteora celesti. Lucrezio De rerum natura 6,1-534*, Padova.

Beretta M.– Citti F.– Pasetti L. (edd.) (2012) *Seneca e le scienze naturali*, Firenze.

Berno F.R. (2003) *Lo specchio, il vizio e la virtù: studio sulle Naturales Quaestiones di Seneca*, Bologna.

Bignone E. (1920) Epicuro, *Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, tradotti, con introduzione e commento, Bari.

Boll F. (1903) *Sphaera: neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig.

⁴⁸ Nella spiegazione dei temporali analizzata in precedenza, Lucrezio fa esplicito riferimento all'infinità degli atomi (6.485 s. *innumerabilem enim numerum summamque profundi / esse infinitam docui*) rinviando, per mezzo di un rimando interno, alla trattazione dell'argomento di 1.958-1001. È forse possibile che nelle *innumerabiles stellae* di Artemidoro (*nat.* 7.13.1) si possa ravvisare un'ulteriore allusione, da parte di Seneca, al passo lucreziano, dove *innumerabilis* è il numero degli atomi. Si noti poi che per Seneca è proprio il numero infinito dei pianeti a rappresentare un limite della teoria di Artemidoro, dal momento che le comete sono eventi estremamente rari: *nat.* 7.14.4 *Praeterea nihil te adiuuat ista stellarum passim euntium turba: nam quo plures fuerint, saepius in aliquas incident; rari autem cometae et ob hoc mirabiles sunt.*

⁴⁹ Sull'argomento vd. Berno 2003, 15-24 (con ampia discussione della bibliografia precedente); Gauly 2004, 53-67; Williams 2012, 54-92. Sulla predilezione di Seneca per la *theologia naturalis*, e dunque per l'identificazione tra fisica e teologia, vd. Setaioli 2014.

⁵⁰ Sul passo vd. il commento di Dionigi 1983, 216: «seguendo il cliché retorico delle θεσεις disgiuntive del *genus cognitionis* [...] S. propone i quesiti di etica, fisica e teologia: quei *maiora* che – pertinenti alla filosofia stoica (Cic. *off.* 2.5; Sen. *epist.* 31.8) e prospettati già a Paolino (*brev.* 19.1) – costituiscono i contenuti specifici dell'*otium* senecano (vd. *epist.* 68.10; 73.4)»; cf. anche Citti 2012, 116: «[Seneca] indica come necessario – nel ritiro – accanto allo studio dell'etica e della teologia, anche quello della fisica e della meteorologia: è l'opzione della scienza che il cordovese affronterà dopo il ritiro dalla vita politica, con la scrittura delle *Naturales quaestiones*». Come nota Williams 2003, 81 s. Seneca si distacca dalla tradizione stoica in quanto sopprime la logica e scinde la fisica in 'scienze della natura' e teologia: «Of the three standard divisions of the Stoic curriculum – logic, physics and ethics [...] – S. here begins with ethics (*quid ... faciat*) and then progresses to physics, [...] first the nature of the material cosmos [...] then its divine governance».

- Bollack M. (1963) *La chaîne aimantine: Lucrèce et ses modèles grecs*, «Revue des études Latines» 41, 165-185.
- Bollack J. – Laks A. (1977) *Epicure à Pythoclès: sur la cosmologie et les phénomènes météorologiques*, Lille.
- Capelle W. (1905) *Der Physiker Arrian und Poseidonios* «Hermes» 40.4, 614-635.
- Citti F. (2012) *L'opzione della scienza. A proposito di Seneca, De otio 4.2*, in Beretta – Citti – Pasetti (edd.) 2012, 107-117.
- Clay D. (1983) *Lucretius and Epicurus*, Ithaca-London.
- Dicks D.R. (1970) *Early Greek Astronomy to Aristotle*, London.
- Dionigi I. (1983) L. Anneo Seneca, *De otio (dial. 8.)*, testo e apparato critico con introduzione, versione e commento, Brescia.
- Ernout A. – Robin L. (1962²) *Lucrèce, De rerum natura*, commentaire exégétique et critique précédé d'une introduction sur l'art de Lucrèce et d'une traduction des lettres et pensées d'Epicure, Paris (1925¹).
- Evans J. (1998) *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Oxford.
- Fritzsche R.A. (1902) *Der Magnet und die Athmung in antiken Theorien*, «Rheinisches Museum für Philologie» 57, 363-391.
- Galzerano M. (2019) *La fine del mondo nel De rerum natura di Lucrezio*, con una presentazione di G. Mazzoli, Berlin-Boston.
- Garani M. (2007) *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, New York-London.
- Gauly B.M. (2004) *Senecas Naturales Quaestiones: Naturphilosophie für die römische Kaiserzeit*, München.
- (2012) *Aliquid veritati et posteris conferant: Seneca un die Kometentheorie der frühen Neuzeit*, in Beretta – Citti – Pasetti (edd.) 2012, 143-159.
- Gercke A. (1895) *Seneca-Studien*, Leipzig.
- Gigante M. (1969) *La chiusa del De morte di Filodemo*, in *Ricerche filodemee*, Napoli, 63-122.
- Godwin J. (1991) *Lucretius, De rerum natura 6*, edited with translation and commentary, Warminster.
- Gross N. (1989) *Senecas Naturales quaestiones: Komposition, naturphilosophische Aussagen und ihre Quellen*, Stuttgart.
- Guthrie W.K.C. (1965) *A History of Greek Philosophy, II, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge.
- Hartmann R. (1911) *De Senecae Naturalium quaestionum libro septimo. Commentatio philologica*, Monasterii Guestfalarum.
- Heiderzadeh T. (2008) *A History of Physical Theories of Comets, From Aristotle to Whipple*, Cham.
- Heinze R. (1897) *T. Lucretius Carus, De rerum natura Buch 3*, Leipzig.
- Henry W.B. (2009) *Philodemus, On Death*, Atlanta.
- Kany-Turpin J. (1997) *Cosmos ouvert et épidémies mortelles dans le De rerum natura*, in A.A. Algra – M.H. Koenen – P.H. Schrijvers (edd.) *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam-Oxford-New York-Tokyo, 179-185.
- Kauffmann F. (1895) *Artemidoros (35)*, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft II.1, 1332-1334.
- Keyser P.T. (1994) *On Cometary Theory and Typology from Nechepso-Petosiris through Apuleius to Servius*, «Mnemosyne» 47/5, 625-651.
- Kidd I.G. (1988) *Posidonius. The commentary*, Cambridge.
- Le Boeuffe A. (1987) *Astronomie, astrologie: lexique latin*, Paris.
- Leith D. (2012) *Pores and Void in Asclepiades' Physical Theory*, «Phronesis» 57, 164-191.
- Leonard W.E. – Smith S.B. (1942) *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, edited with introduction and commentary, Madison.
- Leone G. (2002) *Nuove conferme dall'opera Della natura di Epicuro alla valenza tecnica del gruppo semantico ἔτοιμος / ἐτοιμῶς nella dottrina epicurea dei pori*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 22, 104-118.
- Lonie I.M. (1965) *Medical Theory in Heraclides of Pontus*, «Mnemosyne» 18/2, 126-143.
- Luciani S. (2003) *Présence de Démocrite dans l'astronomie lucretienne*, «Euphrosyne» 31, 83-98.

- Luschnat O. (1953) *Die atomistische Eidola-poroi-theorie in Philodems Schrift De morte*, «Prolegomena» 2, 21-41.
- Mansfeld J. (2010) *From Milky Way to Halo. Aristotles' Meteorologica, Aëtius, and Passages in Seneca and the Scholia on Aratus*, in J. Mansfeld – D. Runia (edd.) *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer, III, Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, Leiden, 477-514 (già in A. Brancacci (ed.) (2005) *Philosophy and Doxography in the Imperial Age*, Firenze, 23-58).
- Montarese F. (2012) *Lucretius and his sources: a study of Lucretius, De rerum natura 1.635-920*, Berlin-Boston.
- Nettleship H. (1889) *Contributions to Latin Lexicography*, Oxford.
- Oltramare P. (1929) *Sénèque, Questions naturelles*, texte établi et traduit, Paris.
- Paolucci P. (2000) *Un'interpretazione 'eclettica' della genesi delle malattie: Lucr. 6,1090-1137*, in S. Sconocchia – L. Toneatto (edd.) *Le lingue tecniche del greco e del latino*, III, Bologna, 109-118.
- Parroni P. (2002) *Seneca, Ricerche sulla natura*, Milano.
- Pascal C. (1903) *Studii critici sul poema di Lucrezio*, Roma-Milano.
- Pigeaud J. (1981) *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris.
- Rehm A. (1922) *Das siebente Buch der Naturales Quaestiones des Seneca und die Kometentheorie des Poseidonios*, München (rist. in G. Maurach (ed.) (1987) *Seneca als Philosoph*, Darmstadt, 228-263).
- Reinhardt K. (1921) *Poseidonios*, Muenchen.
- Salemme C. (2009) *Le possibilità del reale: Lucrezio*, *De rerum natura* 6, 96-534, Napoli.
- Sassi M.M. (1978) *Le teorie della percezione in Democrito*, Firenze.
- Schroeder F.M. (2004) *Philodemus: avocatio and the pathos of distance in Lucretius and Vergil*, in D. Armstrong (ed.) *Vergil, Philodemus, and the Augustans*, Austin, 139-156.
- Sellar W.Y. (1881) *The Roman Poets of the Republic*, Oxford.
- Setaioli A. (1988) *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna.
(2014) *Physics III: Theology*, in A. Heil – G. Damschen (edd.) *Brill's Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*, Leiden-Boston, 379-401.
- Skutsch O. (1985) *The Annals of Q. Ennius*, edited with Introduction and Commentary, Oxford.
- Taub L. (2020) *Astronomy in Its Contexts*, in Ead. (ed.) *The Cambridge Companion to Ancient Greek and Roman Science*, Cambridge, 208-228.
- Theiler W. (1982) *Poseidonios, Die Fragmente*, Berlin.
- Usener H. (1977) *Glossarium Epicureum*, edendum curaverunt M. Gigante et W. Schmid, Roma.
- van den Hout M. (1954) *Emendatur Epicuri epistula secunda, § 109 (p. 40, 6 Von der Mühl)*, «Mnemosyne» 7/1, 18.
- Verde F. (2010) *Epicuro, Epistola a Erodoto*, introduzione di E. Spinelli, Roma.
- Villalobos C.M. (2006) *Los cometas en el mundo antiguo: entre la ciencia y la superstición*, «Veleia» 23, 41-71.
- Vottero D. (1989) *L. Anneo Seneca, Questioni naturali*, Torino.
- Williams G.D. (2003) *Seneca, De otio; De brevitae vitae*, Cambridge.
(2012) *The Cosmic Viewpoint: a Study of Seneca's Natural Questions*, Oxford-New York.

GIANNA PETRONE

SCRUTARE MATREM... (SEN. *TRO.* 615 SS.).
LA PAURA DI ANDROMACA TRA INSERTO PANTOMIMICO
E DRAMMATURGIA DELLA PASSIONE*

Nelle tragedie senecane spesso la scrittura indugia nella descrizione dei segni fisici della passione che turba i personaggi, sottolineandone la gestualità, i trasalimenti, l'andatura con una sorta di ossessione fisiognomica, che non ha confronto con la tradizione della tragedia greca classica. Questo criterio espressivo, radicato nella dottrina stoica, che correlava ogni stato d'animo ai sintomi corrispondenti (basti pensare all'affascinante e dettagliato ritratto dell'irato che inaugura il *De ira*), si inquadra innanzitutto in una drammaturgia che mette al centro il *pathos* come motore dell'azione¹. In alcuni passi si può tuttavia ricondurre con precisione ad una prassi scenica, quella del pantomimo, un genere teatrale di lungo corso e di gran moda in età neroniana, la cui traccia è evidente ogni volta che il coro, o un attore, commenta aspetto, gesti, posture, movimenti di un secondo attore che agisce sulla scena. Questa sorprendente apertura al pantomimo, in apparenza non ortodossa e manifestamente di carattere scenico, è stata messa in luce da Zimmermann, che, nella sua analisi, oltre ai brani in cui l'impostazione del pantomimo si lascia riconoscere facilmente, isola anche un tipo di breve inserto, che etichetta come «short pantomimic commentary»². Come lo studioso se-

* Questa breve nota vuole essere un piccolo ma sincero omaggio a Ivano Dionigi, collega e amico di gioventù, che sa aprire lo studio dei classici alla cultura europea e alla contemporaneità.

¹ Sul nesso tra teatro e passione alla luce delle opere filosofiche cf. Mazzoli 1997, 79-91; per le dinamiche drammatiche cf. Schiesaro 2003. I molteplici ritratti diffusi nelle opere filosofiche sembrano 'drammatizzare' l'aspetto fisico attraverso una 'rappresentazione' dell'interiorità (su quest'ultima essenziale cifra senecana cf. Traina 1995, Citti 2012). Vi influiva anche l'abitudine retorica, ormai radicata nella cultura romana, ad assumere volta a volta nella prassi dell'*actio*, cioè la recitazione del discorso, l'espressione fisica del sentimento più appropriato, un fatto, che 'teatralizzava' la pratica oratoria, su cui già aveva insistito la teoria ciceroniana, e che sarebbe poi stato approfondito dall'*Institutio* di Quintiliano nel minuzioso *excursus* dedicato al gesto in 11.3.59 ss. (cf. Maier-Eichhorn 1989). Sul rapporto tra retorica e fisiognomica cf. Berno 2020, 25-51. Sugli effetti drammaturgici della sensibilità verso la fisiognomica cf. Petrone 2018, 1-26. Sull'importanza dell'apparenza fisica nella cultura romana cf. Bettini 2000, 313 ss.

² Cf. Zimmermann 1990, 161-167 e Id. 2008, 218-226. Sulla storia e la tipologia del genere cf. Zimmermann 2020, 269-279. Dall'influenza nelle tragedie senecane delle scene pantomimiche, che «servono soprattutto a rappresentare le passioni», lo studioso trae una chiave di lettura per confrontare il *corpus* tragico con la sua contemporaneità e anche per definire gli intenti artistico-letterari di Seneca con la sua ricerca di 'qualcosa di nuovo' (Zimmermann 2016, 19-28). Per la valutazione della presenza del pantomimo in Seneca cf. anche Zanobi 2008, 227-257 e per una rassegna sistematica cf. Zanobi 2014. I riflessi del pantomimo nella tragedia senecana sono

gnala in una nota, è questo anche il caso di *Tro.* 615-617³. Il passo, che appartiene al famoso e molto studiato dialogo tra Ulisse e Andromaca, include un modulo pantomimico, con la sua doppia natura diegetica e mimetica, che mette in parallelo sincronicamente una voce narrante e una mimesi in atto, entro un insieme teatrale complesso, fatto di 'a parte', agnizioni e colpi di scena, mostrando come lo spunto di una presenza mimica si integri con gli espedienti teatrali più consolidati, in funzione di una drammaturgia rinnovata in cui il *pathos* detta le linee compositive. Nell'episodio di Andromaca, fino a che Astianatte, nascosto dalla madre nel sepolcro di Ettore, non sarà scoperto, il sentimento predominante dell'eroina è la paura ed è intorno a questo affetto che la scena trova i suoi nodi fondamentali.

Quando Ulisse, dopo aver quasi creduto alla versione di Andromaca, che, per salvare Astianatte lo dichiarava morto, si riscuote dal momentaneo cedimento, recuperando la sua intelligenza astuta e se stesso, trova la strada per la scoperta dell'inganno disperato della madre nell'esame accurato dei suoi gesti e movimenti. Verifica così gli indizi, iscritti nell'apparenza fisica, che permettono di decifrarne l'autentica emozione. Un'investigazione non semplice perché Andromaca mostra di essere in lutto e lo è, facendo trasparire naturalmente il dolore, che è genericamente vero, ma all'attento inquisitore non sfuggirà come sotto la copertura di questo stato d'animo ce ne sia un altro, più forte e dissimulato, che è la paura; da qui la deduzione logica che Astianatte deve essere vivo (615-618):

Scrutare matrem: maeret, illacrimat, gemit;
sed huc et illuc anxios gressus refert
missasque voces aure sollicita excipit:
magis haec timet, quam maeret. Ingenio est opus.

Secondo la modalità scenica del pantomimo, qui si separano i compiti dei due personaggi sulla scena, l'uno racconta quello che l'altro mima efficacemente con il gesto. Ulisse si esorta con un imperativo ad una perquisizione dell'anima di Andromaca: *scrutari* è un verbo preferito da Seneca⁴, che lo usa in affermazioni estreme e aggressive, come sarà in seguito nell'immagine funerea e morbosa con cui Andromaca, nel separarsi da Astianatte ormai consegnato alla morte, manifesterà l'intento di ricercare con il viso nella veste del figlio, reduce dal sepolcro, le ceneri di Ettore rimastevi, [...] *si quid hic cineris latet, / scrutabor ore* (v. 811 s.)⁵ oppure come nella sentenza terribile di Medea, determinata a frugare con violenza nelle sue viscere stesse per strappar via un eventuale *pignus* di Giasone, *scrutabor ense viscera et ferro extraham*, (v. 1013). Effetti retorici speciali, da *color* declamatorio sono ottenuti attraverso l'indagine scrupolosa e implacabile, l'intromissione penetrante dello *scrutari*, che porta alla luce ciò che è nascosto (*latet*). I tre verbi in sequenza, asindetico e *climax*, *maeret, illacrimat, gemit* descrivono l'espressione corporea di un dolore ormai connaturato ad Andromaca dalla morte di Ettore, come ha confessato al coro al suo ingresso in scena, ma che in questo momento è anche oggetto di una simulazione per salvare la vita del figlio, facendolo credere morto. In lei prevale adesso la madre e infatti è sui suoi istinti materni che si appuntano gli occhi irrispettosi di Ulisse che vuole snidarli: lo scopo dello *scrutari* è appunto una perquisizione affettiva che disveli attraverso la fenomenologia delle passioni le emozioni della madre. Può essere utile confrontare

adesso sottolineati da Casamento 2020, 308 s. Per una considerazione generale sugli elementi performativi nel teatro senecano cf. Harrison 2000.

³ Zimmermann 2008, 223, 16.

⁴ Una nota accurata sulla semantica di questo verbo e sugli usi senecani in Keulen 2001, 364 s.

⁵ Quasi 'annusando' come un cane. È significativo ritrovare infatti il nesso a proposito di un cane sagace che segue le tracce con il muso a terra, [...] *presso vias / scrutatur ore, Thy.* 498 s. Ha un ruolo nel macabro grand-guignol di questa affermazione di Andromaca l'incombenza simbolicamente forte del *tumulus* di Ettore, che, come si sa, non c'era nelle *Troiane* euripidee; cf. Boyle 1994, 182.

la concentrazione sull'espressione dello stato d'animo dei tre verbi del v. 615 con la più estesa indicazione fisiognomica di *Med. 390, haeret: minatur aestuat queritur gemit*⁶, in cui la nutrice osserva metadrammaticamente i contraddittori mutamenti passionali di Medea sconvolta, che contemporaneamente animano la performance⁷. La serie molteplice di vari segni di *adfectus* impone in questo caso alla simultaneità della voce recitante e del gesto rappresentato un impegno eccezionale. Infatti, per significare con i movimenti del corpo stati d'animo plurimi e opposti in immediata successione, quali il testo prescrive, ci vuole un esecutore di grandi doti mimiche, un interprete di alto livello. Diversamente dalla scena pantomimica di Medea, sempre lacerata da furiosi e inconciliabili dissidi interni, in Andromaca c'è invece un intreccio complicato di emozioni che si sommano, perché la sua ostentazione di lutto, in progressione dal dolore, alle lacrime, ai lamenti, si sovrappone volontariamente a un sentimento adesso prevalente, ancora nascosto, ma che Ulisse non tarderà a disambiguare, estorcendole maieuticamente la verità, cioè la paura per la sorte del figlio. Il v. 616 riguarda un altro indizio corporeo, l'andatura discontinua che porta il personaggio qua e là⁸. Anche questo tratto veniva osservato a proposito di Medea i cui conflitti emozionali si riflettevano nel camminare selvaggio e discontinuo come una baccante (*incerta qualis entheos gressus tulit, Med. 382*) e nel tornare indietro di corsa sui propri passi (*talis recursat huc et huc motu effero, Med. 385*). Tale attenzione curiosa al modo di muoversi dei personaggi merita di essere individuata come vero e proprio *topos* senecano, che si caratterizza per l'attribuzione di una qualità 'etica' al modo in cui ci si muove, considerato rivelatore dell'animo alla stregua degli altri *indicia*. In appoggio e conferma di questa proposta si può addurre la convinzione teorica manifestata da Seneca della corrispondenza tra modo di camminare e carattere in *epist. 52.12*, dove, passando in rassegna i segnali fisici, le *notae*, talvolta quasi impercettibili ma inequivocabili dell'*ethos*, afferma come vi sia tra essi anche l'andatura, [...] *et incessus ostendit*. Definire 'ansiosi' i passi di Andromaca è già una diagnosi dell'interiorità sentimentale. Anche il v. 617 ha una valenza gestuale, poiché suggerisce una tensione all'ascolto, etichettata secondo una tassonomia psicologica (*aure sollicita*) che può essere visivamente rappresentata da una postura adeguata, in cui una parte del corpo è chiamata a fare mostra di sé. Passi ansiosi, orecchie inarcate per captare le parole sono cenni che esigono il corrispettivo di una mimesi gestuale, che coinvolga la recitazione corporea dell'attore: del resto è proprio Seneca a testimoniarmi l'abilità con cui i mimi erano pronti ad esprimere situazioni e sentimenti, uguagliando con il gesto e in particolare con le mani la velocità delle parole: *mirari solemus saltandi peritos quod in omnem significationem rerum et adfectuum parata illorum est manus et verborum velocitatem gestus adsequitur* [...] (*epist. 121.6*). Infine, al v. 618, l'indagine parentoria dà i suoi frutti: Ulisse, decodificando quel che il linguaggio del corpo di Andromaca comunica e trasmette, ha capito il groviglio emotivo che la possiede e può districarlo come una compresenza di timore e sofferenza, dove però il primo stato d'animo è più forte. *Ingenio est opus* formula poi l'invito a se stesso, per una risoluzione che porti ad un completo disvelamento.

Questa frase, così netta nella sua assertività in ordine all'azione e così spesso ricorrente sulla bocca dei servi furbi della commedia plautina, che affidano alla loro maliziosa intelli-

⁶ La simile serie di *Herc. O. 253, queritur, implorat, gemit* sembra un'eco imitativa di questa formulazione. Su questa problematica tragedia cf. Degiovanni 2018.

⁷ Per la 'mimica' di Medea come componente valida della tragedia, per l'impatto di questo verso e il suo retroterra teatrale e retorico cf. Petrone 2015, 49-66. Sulla fisiognomica nelle tragedie senecane cf. Raina 1993, 119-134 e 1997, 275-292. Per un'impostazione generale cf. Evans 1969.

⁸ All'andatura dedicherà attenzione Quintiliano in *inst. 11.3.125 ss.*, che prescrive per l'oratore un modo di avanzare dinanzi ai giudici con dignità, *procurio oportuna brevis, moderata, rara* (126) e sconsiglia assolutamente il correre qua e là: [...] *discursare vero* [...] *ineptissimum*.

genza la costruzione di un inganno (non per nulla lo schiavo Crisalo delle *Bacchides* si identifica in Ulisse), ci ricorda che in questo episodio è sceneggiato un incastro di inganni. È infatti un inganno, seppure di stampo tragico e come risorsa ultima, quello cui ha fatto ricorso Andromaca, protagonista e artefice di un proposito impossibile, già in partenza perdente, quale quello di riuscire a schivare il pericolo per il figlio, illudendo Ulisse con la pretesa morte di Astianatte. Un inganno di risposta e particolarmente odioso è adesso quello con cui il rappresentante per eccellenza dell'astuzia si muove alla controffensiva per fare emergere la realtà. Se è vero che Seneca ha evitato di contrapporre una poco verosimile Andromaca 'astuta' ad Ulisse⁹ e la 'frode' è architettata da una vittima, che resta tale¹⁰, se l'ingannatrice, con azzardo affannoso, non ha detto nulla di falso ma si è avvalsa per ingannare della sola verità, non si può negare come qui il drammaturgo usi la struttura dell'inganno con i suoi connotati di equivocità e ambiguità. Questo comporta che sul versante di Ulisse la composizione drammatica accosti per un momento, con una riscrittura *in malam partem*, la partita propria del protagonista plautino, cui spetta il segmento del ricorso all'*ingenium* come propulsore dell'azione.

Nella tradizionale drammaturgia dell'inganno, dove c'è una fase di 'preparazione', si situa d'altronde anche il passo che prelude al 'commento pantomimico'. Ulisse, dopo che è sembrato arrendersi alle ragioni addotte da Andromaca, è colto da un repentino ripensamento, che prende la forma di un monologo interiore, denso di interrogative; un dialogo con se stesso, che ha molti punti in comune con la *meditatio* di uno *Pseudolus* e dei suoi comparì (che adottava d'altra parte un modello formale ricavato dall'esperienza della tragedia greca e aveva in fondo come archetipo i monologhi interiori della *Medea* euripidea). La firma senecana si riconosce qui piuttosto nel sostenuto alternarsi di domande e risposte sentenziose, che riproducono nell' 'a solo' un breve contraddittorio, secondo il ritmo stringato e il contenuto gnomico degli agoni dialogici tra i personaggi (vv. 607-612).

L'appello a se stesso fatto da Ulisse si colloca per di più in un 'a parte', che dal v. 608, dove si interroga retoricamente se deve credere a una madre (*tu cui? Parenti...*), si prolunga sino al v. 618, bloccando, come nota Fantham¹¹, il tempo drammatico. Una sospensione che mette in risalto la svolta che si ha quindi con l'apostrofe di Ulisse al proprio *animus*, dove il personaggio si richiama a se stesso per inverare la propria essenza e il proprio nome¹². Raggiunto il proprio paradigma, Ulisse si comporta poi secondo il suo 'carattere', rivolgendosi ad Andromaca obliquamente, sfruttandone il *timor*¹³ con la spinta a manifestarlo: mentre finge infatti di consolare Andromaca per la morte del figlio¹⁴, la terrorizza, rivelandole la pena decisa dai Greci di farlo precipitare dalla torre. La reazione a questo punto della madre è ancora rappresentata secondo la fenomenologia della passione e in chiave pantomimica, dove è però lo stesso personaggio a descrivere quanto avviene nel suo corpo: *reliquit animus membra, quatiuntur, labant / torpetque vinctus frigido sanguis gelu* (vv. 623 s.). L'afflosciarsi delle membra, il loro tremore, il vacillare, l'irrigidirsi sono indicazioni sceniche, quasi una didascalia che detta all'interprete le condizioni per la recitazione. La rappresentazione di sé

⁹ Cf. Mazzoli 2010, 2016, 250.

¹⁰ Cf. Caviglia 1981, 69 ss.

¹¹ Cf. Fantham 1982, 300. Sul tempo drammatico cf. Heil 2013. Sugli 'a parte' nella tragedia senecana cf. Tarrant 1978, 213-263; Aygon 2014, 103-127.

¹² Cf. Perutelli 2006, 81 s. Sulla consapevolezza di sé dei personaggi senecani cf. Littlewood 2004, 172 ss. e Harrison 2014, 593-614.

¹³ Cf. Caviglia 1981, 71. «Le osservazioni di Ulisse presuppongono un approccio di tipo fisiognomico», osserva finemente Stok (2007, 114).

¹⁴ Cf. v. 619 *alios parentes alloqui in luctu decet*; come notano i commentatori, *alloqui* è particolarmente appropriato per la *consolatio*.

fornita con le parole e i movimenti scenici da Andromaca è testimoniata da Ulisse che l'avalla e con essa conclude un'agnizione, per dare poi un nuovo impulso alla sequenza drammatica: *intremuit: hac, hac parte quaerenda est mihi; / mater timor detexit: iterabo metum*. Il nesso tra l'osservazione del tremore e la scoperta dell'ingenua finzione è immediato ed enfaticizzato: la paura ha tradito la madre facendo trasparire la verità. Da questa *metabolé* si avvia poi come un secondo tempo, in cui ha spazio il crudele stratagemma di Ulisse, spietato ingannatore, che manipola la paura di Andromaca, dando ordini alle guardie come se avessero catturato Astianatte, ottenendo così il risultato voluto di rinnovarne la trepidazione insopprimibile: *quid respicis trepidasque? Iam certe perit* (v. 631). Andromaca guarda indietro verso il sepolcro di Ettore da cui è discosta, trema di paura perché crede il figlio scoperto e diventa persino oggetto di un sarcasmo malvagio, che irride ironicamente il suo inutile tentativo, cogliendola in fallo.

Lo scioglimento inevitabile, determinato dal tremore, epifania corporea della paura, non giunge imprevisto ma al contrario è stato presagito dal testo, cioè è stato preparato da Seneca sapientemente. È anticipato per esempio attraverso un preventivo avvertimento del *senex* che accompagnava Andromaca, quando, con una specie di premonizione, le consigliava di non rimanere accanto al sepolcro, perché la sua paura non tradisse la presenza del bambino, *quem ne tuus producat in medium timor* (v. 513). Andromaca rispondeva con una sentenza dettata dall'emozione, sostenendo che da vicino la paura diminuisce, nondimeno ascoltava il suggerimento e si allontanava. Dunque, il veloce scambio di battute introduceva, prima che si compissero i fatti, una predizione inquietante, sollevando una preoccupazione che poi si sarebbe purtroppo avverata. Immediatamente dopo, il vecchio, usando il linguaggio di solito adoperato dalle nutrici, esortava la donna a tacere e a reprimere le lacrime, perché stava arrivando Ulisse. L'andatura minacciosa di questi è ancora una volta vistosamente caratterizzata: *gressus nefandos dux Cephallanum admovet* (v. 518). La perifrasi spregiativa, che si sostituisce al nome, va saldata alla connotazione negativa dell'andatura, che contiene un'altra profezia (che non è altro se non un elemento di coesione compositiva). Bisogna chiedersi infatti perché il vecchio dipinga come nefandi i passi di Ulisse. A renderli tali sarà il fatto che chi si muove così è portatore di un *nefas*, in quanto si prepara a dare esecuzione prossimamente agli ordini dei Greci che vogliono assassinare l'innocente Astianatte. Resta che a colorare un passaggio scenico, come l'ingresso di un personaggio, stia significativamente una notazione che descrive un movimento, dotandolo anche di una squalifica morale. Dal punto di vista del valore, ad un tempo di ordine drammaturgico e di definizione del sentimento, di quella che è una didascalia scenica, si può giustificare come l'indicazione necessaria nel testo dell'arrivo di Ulisse, nuovo personaggio che interviene, sia data, insolitamente, una seconda volta. Viene riproposta infatti da parte di Andromaca, con una ripetizione di cui non ci sarebbe bisogno ma che di sicuro arricchisce di senso l'intero quadro. Dopo la terribile consegna del bambino all'ombra del padre, con l'apostrofe alla terra perché lo rinchiuda nascondendolo (*dehiscet tellus*), Andromaca rinnova la notizia, già data dal vecchio, dell'ingresso in scena di Ulisse, con una sua constatazione sull'aspetto e il procedere di quest'ultimo: *adest Ulixes, et quidem dubio gradu / vultuque: nectit pectore astus callidos* (vv. 522 s.). Tra *admovet*, detto dal vecchio riguardo al sopraggiungere di Ulisse e *adest*, pronunciato da Andromaca, che indica che è arrivato, c'è il brevissimo intervallo di tempo che separa l'ingresso del personaggio sulla scena dalla sua presenza in atto, un lasso minimo che non varrebbe la pena di notare e infatti l'informazione sarebbe ridondante e tautologica se non fosse che insiste pateticamente sull'affettività nel momento in cui i due osservatori discriminano secondo categorie etiche il passo e l'aspetto dell'osservato. Il commento di Andromaca è interessante sia in senso oggettivo che soggettivo. Infatti, dall'ogget-

tività del riscontro, Ulisse ha un passo incerto e un'espressione di turbamento nel viso, la donna desume che stia tramando inganni, con un'interpretazione soggettiva che la porta a conclusioni, seppure motivate, al momento sbagliate. Si tratta infatti da parte di Ulisse di una umana esitazione, quasi pietosa, dovuta alla coscienza della notizia tremenda di cui è latore, tale da sgomentare persino la sua spregiudicatezza. Andromaca ne travisa lo stato d'animo, scambiando le marche dell'incertezza, che lasciano trasparire l'esitazione di fronte ad un *nefas* come l'uccisione di un bambino, per quelle dell'ambiguità e della doppiezza¹⁵. Si direbbe che sia la conseguenza di quel nome, Ulisse, pronunciato dalla donna, che si porta con sé quei noti difetti, in qualche modo accresciuti in questa evenienza (come dice l'enfaticizzazione di *et quidem*), con un'implicita predizione riguardo a quel che si metterà in moto. Tra le notazioni gestuali, i sovrasensi passionali e l'azione scenica si instaurano, come si vede, rapporti di interdipendenza reciproca.

Possiamo fermarci qui per affermare come questo magnifico episodio altamente patetico sia percorso da una costante sceneggiatura della semiosi passionale, che affida con intensità espressiva alla rivelazione della fisionomia nodi drammatici importanti, utilizzandola anche a fini drammaturgici. È come se l'intero dialogo avvenisse oltre che con le parole con la concretezza del linguaggio del corpo, con l'accentuazione quindi del lato prettamente scenico della tragedia, nella quale lo 'spettacolo della parola' è sapientemente accompagnato da quello del gesto: *gestum agere* è il modo con cui si nomina in latino l'atto del recitare.

I punti di emergenza nel testo del 'commento pantomimico' non funzionano in ordine sparso ma sono strutturati a partire dal contesto dell'intero episodio. In questo sin dall'inizio agisce il *timor* come causa dell'azione. Se andiamo a guardare il modo in cui, rivolgendosi al coro Andromaca presenta se stessa al momento della sua comparsa in scena, vediamo infatti come *timor* e *metus* siano riconosciuti come essenziali alla sua persona drammatica. Messe adeguatamente in luce, queste passioni preludono ai futuri eventi, che saranno scanditi da questi *adfectus* sino al decisivo tremore che metterà allo scoperto ad un tempo la sua angoscia e suo figlio. Andromaca si raffigura al coro come ormai intorpidita dai mali e resa insensibile (*torpens malis rigensque sine sensu fero*, v. 417), senza più posto per la gioia, ma ancora esposta alla sofferenza e alla paura. Quel che la sottrae alla quiete dell'indifferenza è proprio l'esistenza di Astianatte, la *spes* sua e dei Troiani, per il quale non può cessare di temere: *miserrimum est timere, cum spes nihil* (v. 425), è la massima che proietta un cupo presentimento sull'aspettativa del futuro¹⁶. Le prime parole che le rivolge il vecchio attengono innanzitutto ad un trasalimento fisico dettato dalla paura, *quis te repens commovit afflictam metus?* (v. 426). Il vecchio con ciò testimonia già in Andromaca l'impronta di quegli stessi sentimenti stratificati, l'afflizione e la paura, che, diagnosticati da Ulisse, lo determineranno a innescare il suo bluff. È questo stesso trasalimento, già manifestatosi, che più tardi, ripetendosi, la perderà. Perché Andromaca, che ormai più che altro si aggira tra i morti, attraverso la paura, è ancora, residualmente, vitale: infatti vive solo per tentare di scongiurare il *maius malum*, che ancora l'aspetta, mentre il timore, che la rende fragile, è anche la sua ragione di vita. Un unico filo compositivo annoda in un ordito coerente intorno

¹⁵ Cf. Perutelli 2006, 80. Intorno a *dubius* si stabilisce l'equivalenza tra il moto dell'animo, l'espressione del viso, e la posizione assunta dalla figura: in tutto ciò balza in primo piano il *vultus*, nominato di frequente da Seneca tragico, tanto che, come ha notato Bettini 2000, 325, «appare accompagnato da ben ventitré aggettivi differenti».

¹⁶ Cf. Citti 2012, 42 s., che rivolge il suo interesse all'applicazione senecana dell'epiteto di *spes* ad Astianatte e alla gravidanza espressiva, 'virgiliana', del termine. Casamento (2017, 65) ne studia il significato a proposito dei rapporti padre / figlio, notando che «alla carica intima e familiare del sostantivo *spes* è associata una lettura eminentemente politica» in quanto Astianatte è «un altro Ettore da preservare per la comunità».

alla forza delle passioni e ai suoi sintomi fisici questa parte delle *Troades*, riformulando intorno alla maternità dolente di Andromaca il suo celebre paradigma, di cui farà tesoro la cultura occidentale¹⁷.

BIBLIOGRAFIA

- Aygon J.P. (2014) *Les apartés dans le théâtre de Sénèque: mode de sélection et corpus*, in P. Paré-Rey (ed.) *L'aparté dans le théâtre antique, un procédé dramatique à redécouvrir*, Saint-Denis, 103-127.
- Berno F.R. (2020) *Indentikit del cattivo maestro. Retorica e fisiognomica nella lettera 52 di Seneca, «Paideia»* 75, 25-51.
- Bettini M. (2000) *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino.
- Boyle A.J. (1994) *Seneca's Troades*. Introduction, text, translation and commentary, Leeds.
- Casamento A. (2017) *Due padri, due figli: modelli drammatici 'al maschile' nelle Troiane di Seneca*, in Citti – Iannucci – Ziosi (edd.) 2017, 49-73.
- (2020) *Il teatro di Seneca*, in Petrone (ed.) 2020, 281-315.
- Caviglia F. (1981) L. Anneo Seneca, *Le Troiane*. Introduzione, testo, traduzione e note, Roma.
- Citti F. (2012) Cura sui. *Studi sul lessico filosofico di Seneca*, Amsterdam.
- Citti F. – Iannucci A. – Ziosi A. (edd.) (2017) *Troiane classiche e contemporanee*, Hildesheim-Zürich-New York.
- Degiovanni L. (2018) *L. Annaei Senecae Hercules Oetaeus, I: vv. 1-1030*, introduzione, edizione critica, traduzione e commento, Firenze.
- Dionigi I. (ed.) (1999) *Seneca nella coscienza dell'Europa*, Milano.
- Evans E.C. (1969) *Physiognomics in the Ancient World*, Philadelphia.
- Fantham E. (1982) *Seneca's Troades*, a Literary Introduction with Text, Translation, and Commentary, Princeton.
- Hall E. – Wiles R. (edd.) (2008) *New Directions in Ancient Pantomime*, Oxford.
- Harrison G.W.M. (2000) *Seneca in performance*, London.
- (2014) *Characters*, in G. Damschen – A. Heil (edd.) *Brill's Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*, Leiden-Boston, 593-614.
- Heil A. (2013) *Die dramatische Zeit in Senecas Tragödien*, Leiden- Boston.
- Keulen A.J. (2001) L. Annaeus Seneca, *Troades*, Introduction, Text and Commentary, Leiden-Boston-Köln.
- Littlewood C.A.J. (2004) *Self-Representation and Illusion in Senecan Tragedy*, Oxford.
- Maier-Eichhorn U. (1989) *Die Gestikulation in Quintilians Rhetorik*, Frankfurt am Main.
- Mazzoli G. (1997) *Il tragico in Seneca*, «Lexis» 15, 79-91, rist. in Id. 2016, 55-68.
- (2010) *Seneca Troades. Paesaggio con rovine*, in C. Baratin – C. Lévy – R. Utard – A. Videau (edd.) *Stylus: la parole dans ses formes. Mélanges en l'honneur du professeur Jacqueline Dangel*, Paris, 347-369, rist. in Id. 2016, 235-253.
- (2016) *Il chaos e le sue architetture. Trenta studi su Seneca tragico*, Palermo.
- Perutelli A. (2006) *Ulisse nella cultura romana*, Firenze.
- Petrone G. (2015) *La 'mimica' di Medea. Divagazioni, tra retorica e teatro, intorno a Sen. Med. 380-391*, «Pan. Rivista di Filologia latina» 4 n.s., 49-66.

¹⁷ Sulla 'fortuna' di Seneca nei suoi vari aspetti offre un punto di riferimento Dionigi 1999. Nel fissarsi del paradigma di Andromaca (sul tema rappresenta un contributo Citti – Iannucci – Ziosi 2017) le *Troades* senecane sono fondamentali, perché l'autore vi ripensa la totalità del mito e le sue evenienze letterarie, riportando tra l'altro, a ritroso, il personaggio nel suo emblematico 'luogo' troiano (Petrone 2016, 35-53), dopo l'*Andromaca* euripidea che si svolgeva a Ftia in un futuro dopo-Troia e in cui l'eroina lottava per la vita del figlio Molosso avuto da Neottolema e dopo l'*Andromaca* virgiliana, che, in un brano che funziona da 'testo-ombra' di quello senecano (Zissos 2008, 191-210), Enea incontrava a Butroto. L'*exemplum* viene così riportato nel solco più profondo della tradizione, nei confronti della quale Racine dovrà venire a patti quando riconoscerà nella prefazione alla sua *Andromaque* che «la maggior parte di coloro che hanno sentito parlare di Andromaca non la conoscono quasi se non come vedova di Ettore e come madre di Astianatte».

- (2016) *Il 'luogo' di Andromaca nelle Troiane di Seneca*, «Dioniso» 6 n.s., 35-55.
- (2018) *Il volto della maschera. Su alcuni effetti drammaturgici del teatro senecano*, «Paideia» 73, 1-26.
- (ed.) (2020) *Storia del teatro latino*, Roma.
- Raina G. (1993) *Presenza di un sapere fisiognomico nelle tragedie di Seneca*, «Quaderni di Cultura e Tradizione Classica» 11, 119-134.
- (1997) *Rossore e pallore sul volto dei personaggi tragici senecani*, «Paideia» 52, 275-292.
- Schiesaro A. (2003) *The Passions in Play. Thyestes and the Dynamics of Senecan Drama*, Cambridge.
- Stok F. (2007) *Lucio Anneo Seneca, Le Troiane*, Introduzione, traduzione e note, Milano.
- Tarrant R.J. (1978) *Senecan Drama and its Antecedents*, «Harvard Studies in Classical Philology» 82, 213-263.
- Traina A. (1995) *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna (rist. corr., 1987⁴).
- Zanobi A. (2008) *The Influence of Pantomime on Seneca's Tragedies*, in Hall – Wiles (edd.) 2008, 227-257.
- (2014) *Seneca's Tragedies and the Aesthetics of Pantomime*, London-New York.
- Zimmermann B. (1990) *Seneca und der Pantomimus*, in G. Vogt-Spira (ed.) *Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur*, Tübingen, 161-167, trad. eng. in Hall – Wyles (edd.) 2008, 218-226.
- (2016) *Seneca e la tragedia romana di età imperiale*, «Pan. Rivista di Filologia latina» 5 n.s., 19-28.
- (2020) *Mimo e Pantomimo a Roma*, in Petrone (ed.) 2020, 269-279.
- Zissos P.A. (2008) *Shades of Virgil: Seneca's Troades*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 61, 191-210.

BRUNA PIERI

*QUIS LOCUS EST IN ME? LINGUAGGIO E SPAZI
DELLA FUGA SUI NELLE CONFESSIONI DI AGOSTINO*

*Et direxi me ad me et dixi mihi:
«tu quis es?» et respondi: «homo».*
(Aug. *conf.* 10.6.9)

1. Nel suo contributo in questo volume, Mazzoli mette giustamente in luce il debito che Agostino, adoperando l'immagine della *fuga sui* nel IV libro delle *Confessioni*, ha maturato nei confronti dei modelli classici, e specialmente di Seneca¹. D'altra parte, se, nel 1977², A. Traina poteva ben definire il rapporto di Agostino con Seneca «un problema aperto», va sottolineato come proprio il suo saggio abbia intuito le linee essenziali di tale rapporto, nel quale il contrasto tra apprezzamento dello stile e rigetto del pensiero si manifesta spesso, alla prova dell'analisi testuale, in termini che si potrebbero condensare nella formula dello stesso Traina: «contenuto neoplatonico in forma senecana»³. Gli studi successivi di fatto hanno confermato questo punto⁴, evidenziando sul fronte linguistico agostiniano anche alcuni adattamenti che rispondono a una tecnicità nell'uso del lessico filosofico⁵ che a Seneca era in parte sconosciuta.

Ora, è indubbio che il racconto agostiniano di come il lutto per la morte dell'amico si trasformi nel vano desiderio di fuggire da Tagaste, teatro dell'amicizia col defunto, richiami

¹ Per Orazio vd. *infra*. Sarei forse più possibilista anche circa un'ipotesi della memoria lucreziana: è vero che il poeta era coinvolto nella condanna dei materialisti (cf. *util. cred.* 4.10), ma è Agostino stesso a riconoscere che il pensiero epicureo era tra quelli che, da giovane, più lo avrebbero convinto (*conf.* 6.16.26 *Epicurum accepturum fuisse palmam in animo meo, nisi ego credidisset post mortem restare animae uitam*). Sulla presenza di Lucrezio in Agostino, oltre a Hagendahl 1967, 211 s. e 382 («there is no doubt that Augustine knew Lucretius»), cf. Müller 2003, 123 e *passim* per altre possibili allusioni lucreziane (a proposito di *conf.* 4.7.12, tuttavia, Müller preferisce parlare di «philosophischer Gemeinplatz» [p. 208] piuttosto che di reminiscenza precisa di Lucrezio, Orazio, o Seneca); Deufert 2009, 617; Fuhrer 2015, 310 s.

² A quest'anno risale, infatti, il contributo poi ripubblicato in appendice al saggio sullo stile senecano, a partire dalla II edizione (= Traina 1987, 171-192).

³ Traina 1987, 174.

⁴ Tra questi, mi piace ricordare qui Dionigi 1991 (rielaborato in Id. 2013, 58-76); 2000; 2010.

⁵ Ho potuto constatare questo aspetto studiando il lessico agostiniano del tempo e della conversione: rimando alle conclusioni in Pieri 2018a, 259 s. e 297-299.

l'immaginario senecano (tanto del Seneca filosofo quanto del tragico⁶) della *commutatio loci* quale improbabile via d'uscita dal *taedium uitae*, perché è impossibile fuggire dal proprio cuore (conf. 4.7.12): *quo enim cor meum fugeret a corde meo? quo a me ipso fugerem? quo non me sequerem?*

A confermare l'*imprinting* senecano è un altro passo delle *Confessioni*, dove all'immagine della fuga da se stessi, si aggiunge l'idea, parimenti e più senecana, dell'anima allo specchio (conf. 8.7.16)⁷:

tu autem, domine, [...] constituebas me ante faciem meam, ut uiderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. et uidebam et horrebam, et quo a me fugerem non erat. et si conabar auertere a me aspectum, narrabat ille quod narrabat, et tu me rursus opponebas mihi et impingebas me in oculos meos, ut inuenirem iniquitatem meam et odissem.

In questo caso, però, le cose stanno diversamente, perché il desiderio di fuggire è motivato non tanto dal *taedium uitae*, né dalla mancanza di risposte a un problema come quello della morte, ma dal non volere guardare la propria anima di peccatore, dalla *displicentia sui* che nasce da una consapevolezza delle proprie mancanze differente rispetto al modello senecano dell'uomo inutilmente in fuga da se stesso⁸, e che in Agostino è conseguenza dell'incontro con Ambrogio, della lettura dei *libri Platoniorum*, dell'ascolto delle 'narrazioni-specchio' di Simpliciano e Ponticiano; una *displicentia* che, a dire il vero, non troverà del tutto requie nemmeno nel giardino di Milano, ma solo in quell'al di là del tempo verso il quale si proietta l'intero racconto delle *Confessioni*.

Può essere insomma di qualche interesse approfondire come il motivo della *fuga sui* prenda corpo e si sviluppi all'interno del capolavoro agostiniano, precisandone, anche in opposizione ai modelli pagani, motivi e lessico.

2. Diciamo subito che nelle *Confessioni* il tema classico della *fuga sui* va a combinarsi con due elementi che innervano, per così dire, la narrazione del capolavoro agostiniano. Uno, neoplatonico, lo si può intuire dalle ultime battute con cui il vescovo di Ippona descrive la propria 'fuga' da Tagaste (4.7.12): *et tamen fugi de patria*. La scelta del solenne *patria* a rappresentare l'umile villaggio natio mira ad alludere a un tema chiave non solo delle *Confessioni*, ma di larga parte della produzione agostiniana: il *fugere de patria* del giovane Agostino si oppone infatti al *fugere ad patriam*, cammino verso la salvezza eterna e la *uita beata* che, espresso in questi termini, è di plotiniana memoria; lo sottolinea lo stesso Agostino nel *De ciuitate dei* (9.17): *ubi est illud Plotini, ubi ait: 'fugiendum est igitur ad carissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia'?*⁹. Proprio perché ha per meta «la patria e il padre», già in Plotino questa 'fuga' si configura in realtà come viaggio di ritorno, successivo e inverso rispetto a un allontanamento iniziale. Non diversamente, Agostino inserisce tanto la propria storia individuale, quanto quella universale, di ogni creatura, compreso l'uomo, in questo schema di conversione intesa come 'ritorno al padre'.

E qui veniamo al secondo motivo che nelle *Confessiones* arricchisce la prospettiva pagana della *fuga sui*, ovvero quella parabola del 'figliuol prodigo' che fornisce ad Agostino un archetipo non solo teologico ma anche narrativo di conversione, rispetto al quale le vicende

⁶ All'Edipo citato da Mazzoli aggiungerei senz'altro almeno Ippolito (cf. Pieri 2018b, 976 s.) e Medea (Borgo 2011).

⁷ Sulle molteplici memorie senecane di questo passo, rimando a Pieri 2014.

⁸ Per il quale vd. Traina 2006, 737.

⁹ Cf. Plot. 1.6.8 φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα [...] πατρίς δὴ ἡμῖν ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ.

raccontate nelle *Confessioni* vanno a inserirsi come una *mise en abyme* diffusa in tutta l'opera; ora, tale parabola viene letta proprio alla luce di Plotino già a partire da un significativo luogo delle *Confessiones* (1.18.28) che è stato giustamente definito «a vivid synthesis of two texts that epitomize A.'s principal spiritual authorities»¹⁰:

non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut re dicitur ad te, aut uero filius ille tuus minor equos uel currus uel naues quaesiuit aut auolauit pinna uisibili aut moto poplite iter egit, ut in longinqua regione uiuens prodige dissiparet quod dederas proficiscenti dulcis pater, quia dederas, et egeno redeunti dulcior.

Questa vera e propria indicazione di lettura, influenzata dal modello plotiniano¹¹, va dunque estesa dalla parabola evangelica al racconto delle *Confessioni*, nelle quali allo spazio storico ed esteriore in cui si consumano i viaggi di Agostino (Tagaste, appunto, Madaura, Cartagine, Roma, Milano, Cassiciaco, Ostia) se ne sovrappone uno interiore, non meno importante del primo e non meno costellato di tappe e fallimenti. E che la natura interiore dello spazio riguardi non solo, per così dire, il viaggio di ritorno, ma caratterizzi anche la *fuga sui* è dimostrato da un altro passo delle *Confessioni* in cui Agostino parimenti richiama Plotino (8.8.19): *et non illuc [scil. in caelum] ibatur nauibus aut quadrigis aut pedibus, quantum saltem de domo in eum locum ieram, ubi sedebamus*. La sostituzione delle *quadrigae* ai *currus* del passo precedente, come traducendo dell'ἵππων ὄχημα di Plotino, è infatti a mio parere motivata dalla volontà di richiamare l'oraziano (*epist.* 1.11.28 s.) *nauibus / atque quadrigis petimus bene uiuere* che segue immediatamente l'opposizione tra il *mutare caelum* e il *mutare animum*¹² cui alludeva, pur senza menzionarlo, lo stesso Seneca in *epist.* 28.1¹³.

Nel passo agostiniano in cui è più evidente la ripresa di Orazio, sta in realtà anche tutta la distanza rispetto ai modelli pagani: l'opposizione non è più tra *mutatio loci* e *mutatio animi*, ma tra le due opposte direzioni (fuga e ritorno) di una *mutatio loci* che si compie comunque nell'animo, pur sovrapponendosi talvolta alle *mutationes* nello spazio esteriore. Il termine con cui Agostino indica questo andare senza meta nell'animo è *errores*¹⁴, a richiamare gli *errores* esteriori di Enea, come detto in un celebre passo del primo libro che imposta da subito il motivo del sovrapporsi tra fuga interiore ed esteriore (1.13.20):

illae [scil. litterae], quibus tenere cogebat Aeneae nescio cuius errores oblitus errorum meorum et plorare Didonem mortuam, quia se occidit ab amore, cum interea me ipsum in his a te morientem, deus, uita mea, siccis oculis ferrem miserimus.

Una sovrapposizione che diverrà ancor più plastica nel passo del V libro che descrive la fuga da Cartagine a Roma, di nascosto dalla madre (5.8.15), dove alla concreta *mutatio loci* di Agostino corrisponde l'ennesimo 'passo falso' nel suo cammino di conversione.

¹⁰ O'Donnell 1992, II, 94 *ad loc.* Sulla mescolanza dei motivi scritturistici con quelli plotiniani, cf. Knauer 1957, 219 s.

¹¹ Plot. 1.6.8 Τίς οὖν ὁ στόλος καὶ ἡ φυγή; οὐ ποσὶ δεῖ διανοῦσαι· πανταχοῦ γὰρ φέρουσι πόδες ἐπὶ γῆν ἄλλην ἀπ' ἄλλης· οὐδὲ σε δεῖ ἵππων ὄχημα ἢ τι θαλάττιον παρασκευάσαι. Anche Ambrogio si rifaceva a Plotino in *Isaac* 8.78 s. *fugiamus ergo in patriam [...] quae est fuga? non utique pedum, qui sunt corporis; isti enim quocumque currunt in terra currunt et de solo ad solum transeunt. nec nauibus fugiamus, aut curribus aut equis qui obligantur et cadunt, sed fugiamus animo et oculis aut pedibus interioribus.*

¹² Cf. Hor. *epist.* 1.11.27 *caelum non animum mutant qui trans mare currunt* (vd. Cucchiarelli 2019, 374 s.); anche Girolamo si ricorda di questo passo in *epist.* 16.2 *uerum, ut ait gentilis poeta: caelum, non animum mutat, qui trans mare currit, ita me incessabilis inimicus postergum secutus est, ut maiora in solitudine bella nunc patiar.*

¹³ Per la reticenza di Seneca nei confronti di Orazio rimando alle considerazioni di Mazzoli in questo volume.

¹⁴ Cf. 1.20.31 *ita inruebam in dolores, confusiones, errores*; 3.12.21 *et refellere errores meos*, 4.1.1 *praeteritos circuitus erroris mei*, 5.6.11 *inhonestos errores meos iam conuertebas ante faciem meam*, 6.16.26 *liberas a miserabilibus erroribus et constituis nos in uia tua*, 8.2.3 *narravi ei circuitus erroris mei*, 9.5.13 *pristinios errores meos.*

3. Così, nel racconto delle *Confessioni*, a ogni tempo della vita sembra corrispondere un luogo dell'animo percorso dal protagonista, sicché il narratore torna episodicamente a chiedersi *ubi eram?*, come in 2.2.4 (*ubi eram et quam longe exulabam a deliciis domus tuae anno illo sexto decimo aetatis carnis meae?*), o in 5.2.2 (*et ubi ego eram, quando te quaerebam?*); *ecce ubi sum*, scrive, significativamente, in 10.33.50, nella sezione in cui parla di sé al presente. In tutti questi casi, l'*ubi* addita non un luogo dello spazio reale, ma una delle tante *regiones* attraversate dal protagonista nel suo 'girovagare' interiore.

Anche dello spazio interiore è data, di volta in volta, una descrizione. È il caso della *regio egestatis* di 2.10.18 che rappresenta l'episodio del furtarello giovanile: la 'regione di povertà'¹⁵ allude, anche grazie al sintagma dal sapore biblico¹⁶, alla parabola del figliol prodigo (cf. *Luc.* 15.14 *facta est fames ualida in regione illa et ipse coepit egere*). Anche la *longinqua regio* di 4.16.30 richiama la medesima parabola evangelica¹⁷ e corrisponde al periodo in cui Agostino si dedica alle arti liberali, senza farne un giusto uso¹⁸. In 6.1.1 la disperazione di trovare la verità, dopo l'abbandono del manicheismo, è rappresentata da un duplice movimento nel buio, orizzontale (*et ambulabam per tenebras et lubricum*) e verticale (*et ueneram in profundum maris*): l'immagine del mare interiore è subito affiancata dal riferimento a quello esteriore, e parimenti pericoloso, attraversato da Monica per raggiungere il figlio in Italia¹⁹. In 7.10.16, la lontananza da Dio si configurerà quale dissimiglianza rispetto a lui²⁰: qui Agostino definisce il tentativo fallito di estasi 'platonica' come approdo a una *regio dissimilitudinis*. In 7.7.11 l'adesione al platonismo aveva assunto i contorni della *media regio salutis meae*; l'arrivo in questa che è ancora una 'terra di mezzo' avviene a seguito della scoperta dell'inferiorità del mondo sensibile, qui definito nuovamente in termini di spazio: *at ego intendebar in ea, quae locis continentur, et non ibi inueniebam locum ad requiescendum*.

Il tema della ricerca del 'luogo di requie' per l'anima, che apre e chiude il capolavoro agostiniano, si trova anche nel passo sulla morte dell'amico da cui abbiamo preso le mosse (4.7.12): una fede mal riposta (*non enim tu eras, sed uanum phantasma et error meus erat deus meus*) non gli permette di dare pace alla sua anima (*si conabar eam [scil. animam meam] ibi ponere, ut requiesceret, per inane labebatur et iterum ruebat super me*), che si rivela ad Agostino come un *infelix locus, ubi nec esse possem nec inde recedere*. La 'infertilità' di questo *locus* (ovvero l'incapacità del protagonista di trovare conforto nella fede nella resurrezione), analoga alla *egestas* di cui abbiamo appena detto, richiama per antitesi un'altra fondamentale tappa del viaggio interiore di Agostino, quella *regio ubertatis indeficientis* (9.10.24) che è finalmente attinta, trascendendo non più solo le cose sensibili, ma anche la mente, nell'estasi di Ostia.

Medicina aegro, non regio quaerenda est, scriveva Seneca (*epist.* 104.18); è la *mise en intrigue* delle *Confessioni* che permette di leggere il senso di questi *errores*, di trovare, in quello che potrebbe sembrare un ondivago impulso a cambiare 'luogo' dell'anima (un impulso in fin

¹⁵ Cf. *serm.* 112/A.11 *non egestas uisibilis panis, sed egestas inuisibilis ueritatis*.

¹⁶ Si tratta dell'uso del genitivo dell'astratto in luogo dell'aggettivo corrispondente, un semitismo presente negli autori cristiani per influsso delle traduzioni bibliche (cf. Hofmann – Szantyr 1972, 64; Ceresa Gastaldo 1975, 84). Curioso che tale sintagma non compaia nella parabola.

¹⁷ Cf. *Luc.* 15.13 *peregre profectus est in regionem longinquam*.

¹⁸ Agostino comincia tutti e quattro i paragrafi di *conf.* 4.16 con la domanda *quid mihi proderat?*, riferendola all'uso sbagliato delle proprie doti intellettuali applicate alle *artes liberales* e ai libri dei filosofi pagani; in *serm.* 112/A.3, le ghiande di cui si ciba il figliol prodigo sono lette come allegoria dell'inutilità delle *doctrinae saeculares*.

¹⁹ Sul valore simbolico del mare in Agostino, rimando a Dionigi 2003.

²⁰ Dietro c'è ancora Plotino: cf. *ciu.* 9.17, dove Agostino prosegue il tema della 'fuga verso la patria' citando Plot. 1.2.1 (che a sua volta si rifaceva a Platone) in questi termini: *quae igitur, inquit, classis aut fuga? similem deo fieri*. Cf. anche *conf.* 12.7.7 *tanto a te longius, quanto dissimilius. neque enim locis*. Sulla *regio dissimilitudinis* vd. Solignac 1962, 1, 689-693, O'Donnell 1992, 2, 443s. e Madec 1994, 206.

dei conti non troppo diverso dalla febbrile *commutatio loci* condannata da Lucrezio e Seneca), un ordine preciso, che vede prima un allontanarsi da Dio (2.2.2 *ibam longius a te*; 2.10.18 *defluxi abs te ego et erravi*), poi un moto in direzione opposta (3.4.7 *surgere coeperam, ut ad te redirem*); in questo senso, gli *errores* possono definirsi *circuitus* (4.1.1 e 8.2.3), anche se il percorso non finisce nemmeno dopo la conversione: in 10.4.5 Agostino parla di sé, ormai vescovo, come di un uomo ancora in movimento verso Dio (*quantum ad te accedam [...] quantum retarder*).

Ora, se il percorso si compie nell'animo, significa che nell'animo è contenuto non più o non solo il problema, come nei modelli classici, ma, paradossalmente, anche la soluzione. Solo tornando al proprio animo, infatti, l'uomo compirà il primo passo del suo viaggio verso il Padre. La funzione preliminare del rientro in se stessi è illustrata in maniera molto chiara nelle *Retractationes* (1.8.3): *prius sibi ipse homo reddendus est, ut illic quasi gradu facto inde surgat atque attollatur ad deum, sicut filius ille minor prius reuersus est ad semet ipsum et tunc ait: surgam et ibo ad patrem meum*. Come si vede, il tema del ritorno a sé è collegato alla parabola del figliol prodigo; è in particolare nell'espressione di *Luc. 15.17 reuersus ad semetipsum*²¹ che Agostino leggeva, platonicamente, l'azione che precede ogni conversione²². Si tratta di una lettura presente già nel commento al vangelo di Luca di Ambrogio (*in Luc. 7.220 bene in se reuertitur qui a se recessit. etenim qui ad dominum regreditur se sibi reddit et qui recedit a Christo se sibi abdicat*); d'altra parte, nelle *Confessioni*, Agostino ci dice che il vescovo di Milano gli insegnò a fecondare i testi sacri con la lettura 'spirituale'²³, e che furono i *libri Platoniorum*²⁴ a invitarlo a rientrare in se stesso (7.10.16 *et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea*). Il passo ambrosiano appena citato non solo ripete due volte uno degli stilemi senecani del linguaggio dell'interiorità, il doppio riflessivo²⁵, ma utilizza tre *iuncturae* che rimandano al filosofo stoico: in *a se recessit* richiama una *sententia* delle *Naturales quaestiones*²⁶; con *se sibi reddit* sfrutta un verbo già usato da Seneca²⁷ a esprimere il possesso di se stessi; con *se sibi abdicat* fa da eco rovesciata al *uindica te tibi* che apre le *Epistole*. Insomma, non diversamente da quanto farà il più illustre dei suoi 'catecumeni', Ambrogio esprime un concetto platonico (fuggire da sé non è impossibile ma dannoso) in forma senecana. Il cerchio sembrerebbe chiuso.

4. In verità, rispetto ad Ambrogio, Agostino dimostra un'autonomia dal modello senecano che arriva a coinvolgere anche l'aspetto formale; la profonda revisione agostiniana del tema della *fuga sui* non poteva non avere riflessi linguistici. Ne citiamo tre.

Anzitutto, mentre, tanto in Lucrezio quanto in Seneca, l'espressione della *fuga sui* avviene attraverso il sintagma *se fugere*²⁸, in Agostino la costruzione scelta è con *a* + ablativo, sia che si

²¹ Il greco ha εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθόν. Significativo il passaggio dal semplice 'andare' al 'ritornare' della versione citata da Agostino (e della *Vulgata*: *in se autem reuersus*).

²² Cf. Ferrari 1977, 115 s., che considera il *reuersus ad semetipsum* «the turning-point in the parable» senza però vedervi relazioni significative col neoplatonismo.

²³ Una vera e propria 'regola di lettura' ripetutamente enunciata dal vescovo di Milano nelle sue prediche *ad populum* con le parole di 2 *Cor. 3.6* (*littera occidit, spiritus autem uiuificat*), secondo la testimonianza di *conf. 6.4.6*.

²⁴ Plotino, come crede Courcelle 1968, 113; o Porfirio, secondo la tesi di espressa da Theiler 1966, 160-251.

²⁵ Vd. Traina 1987, 18 s.

²⁶ *Sen. nat. 4a praef. 20 fugiendum ergo et in se recedendum est, immo etiam a se recedendum*.

²⁷ Cf. *Sen. breu. 8.5 nemo iterum te tibi reddet; benef. 1.8.2 habeo itaque curae, ut te meliorem tibi reddam, quam accepi*; in *Polyb. 8.3 Seneca* parla invece di *animus sibi redditus*: su questa locuzione, Pieri 2018a, 276.

²⁸ Per il quale vd. Traina 2006, 733; *ThL* 6/1.1486.15 ss.; 1487.10 ss., s.v. *fugio*. Anche in Cicerone ritroviamo *se fugere* (*fin. 5.35 fugere plane se ipse et [...] naturam odisse uideatur* e *rep. 3.33 ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas*) anche se al di fuori del tema della *fuga sui* e con una percezione della novità dell'immagine rivelata dall'uso di *ipse*.

usi il pronome (*conf.* 4.7.12 *quo a me ipso fugerem?*, 8.7.16 *quo a me fugerem non erat*), sia che si preferisca uno psiconimo (4.7.12 *quo enim cor meum fugeret a corde meo?*): rispetto all'idea dell'insoddisfazione e dell'insofferenza verso se stessi espressa dal costrutto più frequente negli autori pagani, prevale dunque in Agostino quella del movimento nello spazio, e in particolare di un allontanamento che è una vera e propria uscita da se stessi (come detto in 6.1.1 *quaerebam te foris a me et non inueniebam deum cordis mei*)²⁹, in cui risiede il vero errore di questa fuga³⁰, perché fuggire da sé significa allontanarsi da Dio (5.2.2 *ego autem et a me discesseram nec me inueniebam: quanto minus te!*). Ciò spiega anche perché, in Agostino, il lessico della conversione privilegi, rispetto all'idea della 'trasformazione', quella del ritorno (prima a sé e poi a Dio), come dimostra anzitutto la selezione di verbi di movimento quali *reuertor*, *redeo*, *reuolo*, che capovolgono l'immaginario della fuga (da sé e da Dio); ma anche tra i lessemi che rappresentano la conversione come trasformazione prevalgono i composti in *re-* (*reformato*, *reficio*, *recreo*, *renouo*, *renascor*) che mantengono vivo il valore spaziale del preverbo³¹.

Legata alla volontà di sottolineare, nella rappresentazione di questa *mutatio loci* interiore, l'idea dell'allontanamento è l'estensione del costrutto *a* + ablativo ad altri verbi che esprimono la *mutatio loci* e che di per sé non lo richiederebbero, come *erro* (2.10.18 *defluxi abs te ego et erraui*, 4.12.18 *intimus cordi est, sed cor errauit ab eo*), *exulo* (4.15.26 *a quibus nesciens exulabam*), *peregrinor* (3.6.11 *et longe peregrinabar abs te*, 10.5.7 *peregrinor abs te*): Agostino non si limita a esprimere il suo spostarsi da un luogo (interiore) all'altro, ma sottolinea come questo produca un allontanamento da un punto verso il quale è necessario ritornare. Il costrutto si estende, ulteriormente, a verbi che di per sé non esprimono movimento; ci limitiamo a due esempi: in 8.10.22 *et dissipabar a me ipso* ('mi laceravo, via da me stesso'), troviamo *dissipo*, lessema che in Agostino è tecnico a indicare la dispersione della creatura nel molteplice della temporalità; qui, l'ultimo 'allontanamento' da se stesso, che precede la conversione nel giardino di Milano, diventa involontaria 'lacerazione' e frammentazione. In 1.13.20 *me ipsum in his a te morientem*. Agostino sta mettendo a confronto i propri *errores* con quelli di Enea, ai quali dedicava tutto il suo impegno di scolaro: ad essere costruito con *a* + ablativo è addirittura *miorior*: la 'morte' eterna è rappresentata ancora come allontanamento da Dio.

Poiché, come abbiamo visto, l'animo è insieme soggetto e terreno del viaggio/fuga, le varie *regiones* attraversate dal protagonista sono presentate come altrettante manifestazioni di sé a se stesso. Ora, a esprimerlo è un altro sintagma che mi pare peculiare di Agostino e anzi solo delle *Confessiones*: la costruzione riflessiva (alla prima persona) di verbi copulativi e determinati da lessemi indicanti luogo. Si riprendano i citati 2.10.18 *erraui* [...] *in adulescentia et factus sum mihi regio egestatis*, posto a chiusura del II libro e insieme a cerniera con il III, che inizia descrivendo il movimento del protagonista nello spazio reale (3.1.1 *ueni Carthaginem*); o ancora 4.7.12 *et ego mihi remanseram infelix locus ubi nec esse possem nec inde recedere*³²: in questo passo, già densissimo, come abbiamo visto, di memorie classiche, occorre segnalarne un'altra, assai probabilmente consapevole³³, e funzionale a segnalare lo

²⁹ Cf. anche 1.18.28 *in uanitates ita ferebar et a te, deus meus, ibam foras*.

³⁰ Non a caso, in tutte le occorrenze del motivo si sottolinea non solo il punto di partenza, ma anche, con il *quo* interrogativo, l'impossibilità di trovarne uno di arrivo. Cf. anche 4.9.14 *quo it aut quo fugit nisi a te placido ad te iratum?*

³¹ Sull'uso di questi verbi di conversione nelle *Confessiones* rimando a Pieri 2018a, 272-297.

³² Anche in questo caso, si passa dallo spazio interiore dell'*infelix locus* a quello esteriore: 4.7.12 *a Thagastensi oppido ueni Carthaginem*.

³³ Terenzio è il secondo autore dopo Virgilio per numero di citazioni agostiniane (Hagendahl 1967, 378), né potrebbe essere diversamente perché tra i più frequentati nella scuola dei retori: proprio contro l'uso scolastico dei testi licenziosi del comico Agostino si era scagliato in *conf.* 1.16.26 (vd. il commento *ad loc.* di O'Donnell 1992, II, 88 s.; Müller 2003, 191 s.; Shanzer 2012, 172 s.).

scarto della costruzione sintattica agostiniana: si tratta di Ter. *Phorm.* 175 s. *ego in eum incidi infelix locum, / ut neque mihi sit amittendi nec retinendi copia*; la ‘forzatura’ sintattica di Agostino è resa più evidente dall’accostamento, simile al modello, di *infelix* e *locus* che tuttavia nell’Ipponate si identificano con l’*ego*; in entrambi gli autori, la situazione di ‘stallo’ è alla base della *infelicitas*.

Il costruito ritorna in 10.16.25 *factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*, dove si descrive la faticosa ricerca di Dio nella memoria: anche l’Agostino del presente continua a muoversi per tappe interiori delle quali mostra ormai ben altra consapevolezza. La ricerca è però così faticosa che Agostino, più avanti nel X libro, riprende il sintagma un’ultima volta, per dichiarare (10.33.50) *tu, autem, domine [...] sana me, in cuius oculis mihi quaestio factus sum*: questo è il solo passo in cui il costruito non prevede un lessema appartenente alla semantica dello spazio: ma, come è stato scritto, nelle *Confessioni* lo spazio è sostituito da «une relation, une tension»³⁴ che altro non è se non quella ricerca (*quaestio*)³⁵ che attraversa tutta l’opera per mezzo della domanda e del dubbio³⁶.

E proprio dal dubbio e dalla necessità di descrivere le asperità di questo viaggio interiore derivano altri stilemi che potremmo raccogliere sotto la definizione di ‘sintagma paradossale’. In 10.16.25, la difficoltà di arrivare a trovare il luogo che in essa è occupato da Dio è espressa in questi termini: *ego [...] laboro hic et laboro in me ipso [...] ego sum qui memini, ego animus*. A definire lo spazio della sua interiorità è il nesso *ego animus* che, pur rientrando nell’uso del pronome personale con sostantivi appositivi³⁷, non trova precedenti nei modelli pagani, ma solo una imitazione in pieno XII secolo³⁸. Agostino arriva per gradi a questo sintagma: in 10.6.9 (*homo interior cognouit haec per exterioris ministerium; ego interior cognouit haec, ego, ego animus per sensum corporis mei*), infatti, si passa dall’*homo interior* all’*ego interior*, per poi approdare, con un crescendo di straniamento linguistico, sottolineato dalla *geminatio* del pronome, all’innovativo *ego animus*. In 10.7.11 *quae diuersa per eos ago unus ego animus* è invece la paronomasia (*ago [...] ego*) a richiamare l’attenzione sulla *iunctura*.

La descrizione degli spazi della memoria è quella più fertile di sintagmi paradossali³⁹. A cominciare da quel *locus non locus* di 10.9.16 che va a definirla con un nesso che aggiunge il paradosso dell’ossimoro all’uso di *non* per negare un sostantivo, uso certo non privo di precedenti⁴⁰, anche se *non locus* è innovazione agostiniana⁴¹. Lo spazio interiore è un ‘luogo che non è luogo’, uno ‘spazio non spazio’: non stupirà dunque che, da un lato, Agostino dia della memoria una rappresentazione esteriorizzata in metafore spaziali, dall’altro, che tali metafore non siano tra loro coerenti, giacché vediamo alternarsi luoghi aperti (i celebri *campi* di 10.8.12 e 10.17.26) e luoghi chiusi (*aula* in 10.8.14; *cellae* in 10.9.16) o addirittura poco accessibili

³⁴ Lagouanère 2012, 211.

³⁵ Dalla ricerca di Dio di 1.1.1 all’*in te quaeratur* di 13.38.43.

³⁶ Secondo Teske 2001, 153 al centro delle *Confessioni* è proprio la meta-domanda di 10.20.29 *quomodo ergo te quaero, domine?*

³⁷ Cf. Hofmann – Szantyr 1972, 412; *ThLL* s.v. *ego* 5/2.275.10 ss.

³⁸ Per tre volte Géroch di Reichersberg ne farà uso nei suoi commenti ai *Salmi*.

³⁹ Lo osservava già Hübner 1981, 254, definendo la memoria in Agostino «ein Phänomen, das er theoretisch nur durch Paradoxa wie loco non loco [...] umschreiben kann».

⁴⁰ Lo si ritrova nelle lingue tecniche e in particolare in quella della filosofia sia greca che latina: cf. Wackernagel 2009, 729-734, che cita molti esempi tra cui Plat. *Theaet.* 201e οὐσίαν ἢ μὴ οὐσίαν; Aristot. *APo.* 97b24 ἢ μὴ ὑπομονή; Chrysipp. fr. 175 (*SVF* II 50 = fr. 157 Dufour) ἢ οὐ κακία, ἢ οὐκ ἀρετή; fra i Latini, Lucr. 2.930-932 *ex non sensibus sensus [...] ex non sensu sensum*; Cic. *Ac.* 1.39 *posse esse non corpus*; Quint. *inst.* 12.10.29 *uel omnino non uoce*.

⁴¹ Lo stesso Wackernagel 2009, 733 sottolinea che Thomas More rendeva in latino la sua *Utopia* con *Nusquamia*. Dietro al nostro ‘non luogo’ (o ‘non-luogo’) è invece, come noto, il *non-lieu* di Augé 1992.

(*penetrabile* in 10.8.15, *caua abditiora* in 10.10.17, *antra* e *cauernae* in 10.17.26), luoghi vasti (*ingens* determina *aula* in 10.8.14 e *spatia* in 10.8.15; *lata* sono i *praetoria* di 10.8.12) e luoghi piccoli (*sinus* in 10.8.13), talora con una aggettivazione a sua volta paradossale, come per il *penetrabile amplum et infinitum* di 10.8.15 o l'*ingens sinus* di 10.8.13⁴².

Non meno paradossale dello spazio che Agostino attraversa, nel suo vagare alla ricerca di Dio, sin dalla giovinezza, è quello che Dio stesso vi occupa: così, in 3.6.11, alla discesa di Agostino *in profunda inferi*⁴³, che rappresenta la sua adesione al manicheismo, si oppone la posizione di Dio (*tu eras interior intimo meo, superior summo meo*), espressa da Agostino con un'altra forzatura linguistica e logica, l'uso del superlativo come secondo termine di paragone. Similmente, in 1.4.4, Dio è invocato con una serie di ossimori tra cui quello, che ancora evoca una immagine spaziale, di *secretissime et praesentissime*. Egli è del resto, secondo una concezione senza dubbio plotiniana⁴⁴, ma che nella forma Agostino potrebbe derivare da Ambrogio⁴⁵, e che torna più volte nelle *Confessiones*⁴⁶, l'*ubique totus* ('tutto intero e in ogni luogo'). Proprio per questo⁴⁷, il *locus* che lo contiene non esiste: 6.3.4 *ubique totus es et nusquam locorum es*; con un'efficace forzatura sintattica, ottenuta attraverso la frase nominale, in 10.26.37 si ha l'accostamento, parimenti ossimorico, tra avverbio e sostantivo: *ubi ergo te inueni, ut discerem te, nisi in te supra me et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus*. In questo passo, ricorre poi un ulteriore 'sintagma paradossale', *in te supra me*, a esprimere la possibilità che Dio al tempo stesso contenga l'uomo e si trovi sopra di lui. Da rilevare anche in questo caso una forzatura sintattica, ovvero l'uso del sintagma preposizionale *supra me* in funzione attributiva.

5. Fermiamoci qui e proviamo a tirare le somme. In Lucrezio, Orazio e Seneca, la *mutatio loci* è inutile ricerca di scampo da un'insoddisfazione di sé che permane perché al mutamento di luogo non fa seguito il mutamento dell'animo⁴⁸: così, al movimento esteriore si contrappone una immobilità interiore che non lascia sperare 'miglioramenti'. Nelle *Confessiones* assistiamo a due movimenti, uno interiore e uno esteriore, due *errores* che procedono parallelamente sia sul piano esistenziale che su quello narrativo. La contrapposizione si sposta tutta nello spazio dell'animo, e sta nelle due direzioni in cui tale spazio può essere percorso, secondo Agostino: via da Dio o verso Dio. Ma, proprio per questo, lo spazio dell'interiorità assume un ruolo

⁴² «Augustine thus tries to get himself and us to see [...] a capaciousness of the soul that is not spatial but for which language suggesting vast and illimitable spaces provides the most apt metaphors», scrive Cary 2000, 137; sulle implicazioni filosofiche, teologiche e mistiche della spazializzazione dell'interiorità, vd. Lagouanère 2012, 35-376; sulle metafore agostiniane per la memoria, Hübner 1981; Stock 1998, 216s. e 395; Cillerai 2008, 101-112.

⁴³ In *conf.* 3.6.11, lo spazio interiore attraversato è descritto secondo una prospettiva verticale, con l'idea dello sprofondare negli abissi: *uae, uae! quibus gradibus deductus in profunda inferi, quippe laborans et aestuans inopia ueri, cum te, deus meus [...] non secundum intellectum mentis, quo me praestare uoluisti beluis, sed secundum sensum carnis quaererem*.

⁴⁴ du Roy 1966, 470: «Chez Augustin en tout cas, ce thème est certainement d'origine plotinienne et provient sans doute de *Enn.* 6.4-5».

⁴⁵ In Ambrogio la *iunctura* occorre in un paio di passi (*fid.* 1.16 *deus [...] complens omnia, [...] ubique totus eodemque tempore, spir. sanct.* 1.5.72 *spiritus [...] complens uirtute omnia... diuidens de suo singulis et ubique totus*); la si ritrova anche nella traduzione rufiniana, coeva alla stesura delle *Confessioni*, del *De principiis* (4.4.3 *unde ostenditur quia [...] ubique totus aderat filius dei*); ma sarà Agostino, con quasi cinquanta occorrenze, a trasmetterla al medioevo.

⁴⁶ 1.3.3 *an ubique totus es et res nulla te totum capit?*, 6.3.4 *secretissime et praesentissime, cui membra non sunt alia maiora et alia minora, sed ubique totus es et nusquam locorum es*.

⁴⁷ *Mor. eccl.* 1.11.19 *non ubique totus esset, si ullo contineretur loco*.

⁴⁸ Il discorso vale anche in *bonam partem* come nel caso di Marcello, citato da Sen. *Helu.* 10.1 *bene ergo exilium tulit Marcellus nec quicquam in animo eius mutauit loci mutatio, quamuis eam paupertas sequeretur*.

centrale, evidenziato sin dalle prime pagine delle *Confessiones* (1.2.2): *quis locus est in me, quo ueniat in me deus meus?* La domanda sul luogo dell'anima che sia effettivamente *capax dei* è subito seguita dal confronto tra spazio interiore ed esteriore: *est quidquam in me, quod capiat te? an uero caelum et terra, quae fecisti et in quibus me fecisti, capiunt te?*

Tale confronto diventerà fondamentale nel X libro, dove il primato dell'interiorità (di cui la memoria è parte essenziale) sul mondo esteriore è affermato in un passo reso celebre da Petrarca⁴⁹ (10.8.15):

et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos nec mirantur, quod haec omnia cum dicerem, non ea uidebam oculis, nec tamen dicerem, nisi montes et fluctus et flumina et sidera, quae uidi, et oceanum, quem credidi, intus in memoria mea uiderem spatiis tam ingentibus, quasi foris uiderem.

Anche Agostino si trova a condannare una sorta di inutile *commutatio loci*, che assume in questo caso la forma del viaggio alla scoperta dei *mirabilia* naturali, con una punta polemica nei confronti di quei filosofi contro i quali ribadirà, sempre nel X libro, la superiorità dell'introspezione sulle ricerche fisiche (10.16.25 *neque enim nunc scrutamur plagas caeli aut siderum interualla dimetimur uel terrae libramenta quaerimus*)⁵⁰. E chissà se qui Agostino, oltre alla fallimentare *interrogatio mundi* di 10.6.9, pensava anche a Lucrezio o al Seneca delle *Naturales quaestiones*.

Apparentemente, gli *homines* riescono in quello che a Lucrezio e Seneca pareva impossibile (10.8.15 *relinquunt se ipsos*), 'abbandonare se stessi'. Ma, così facendo, finiscono per perdere di vista proprio quello spazio interiore che è insieme protagonista e teatro tanto della fuga quanto del ritorno (10.27.38):

sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui! et ecce intus eras et ego foris et ibi te quarebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. mecum eras et tecum non eram.

Una fuga da sé e un ritorno in sé che altro non sono che una fuga da Dio e un ritorno a Dio⁵¹, ma dove Dio (proprio come il *grauissimus comes* senecano) resta in realtà sempre accanto al fuggitivo (10.40.65): *ubi mecum non ambulasti?*

BIBLIOGRAFIA

- Augé M. (1992) *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris.
 Borgo A. (2011) *Il lungo viaggio di Medea*, in A. Balbo – F. Bessone – E. Malaspina (edd.) *Tanti affetti in tal momento: studi in onore di Giovanna Garbarino*, Alessandria, 143-161.
 Cary P. (2000) *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, New York.

⁴⁹ Nell'ambito della famosa descrizione dell'ascesa al Mont Ventoux di *fam.* 4.1.9.5, dove, sul modello delle *Confessiones*, Petrarca riproduce l'*apertio libri* cleromantica che Agostino aveva descritto nell'episodio del *tolle lege*. Sulla ripresa petrarchesca vd. almeno Courcelle 1963, 339-342; Luciani 1982, 65-81 e *passim*; sull'influsso delle *Confessiones* in Petrarca vd. Gill 2005, 94-124.

⁵⁰ Dietro questo passo potrebbe esserci Cicerone (*diu.* 2.30 *ut physicus, quo genere nihil adrogantius: 'quod est ante pedes, nemo spectat, caeli scrutantur plagas'*) o Ambrogio (*in psalm.* 118, *serm.* 10.20 *at illi qui de rerum natura disputant caeli scrutantur plagas; qui se ipsos scire non possunt*); sulla fortuna del frammento dell'*Ifigenia* enniana qui citato (*scen.* 244 V.² = 187 Joc.), vd. Courcelle 2001, 439 s., il quale pensava (pp. 440 e 475) che ad ispirare Agostino fosse stata una lettera perduta di Paolino di Nola (che ad Amando di Bordeaux scriveva, in *epist.* 12.5, *etiam terrenarum rerum suaeque naturae nescii scrutantur caeli plagas et deum sine deo quaerunt*). Mi pare però che la memoria ambrosiana sia più importante.

⁵¹ Cf. anche 10.34.53 *foras sequentes quod faciunt, intus relinquentes a quo facti sunt* (sono gli artisti).

- Ceresa Gastaldo A. (1975) *Il latino delle antiche versioni bibliche*, Roma.
- Cillera B. (2008) *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unità e complessità*, Pisa.
- Courcelle P. (1963) *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris.
 (1968²) *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris (1950¹).
 (2001) *Conosci te stesso da Socrate a S. Bernardo*, trad. it. Milano (Paris 1974-1975).
- Cucchiarelli A. (2019) Orazio, *Epistole I*, introduzione, traduzione e commento, Pisa.
- Deufert M. (2009) *Lucretius*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, XXIII, Stuttgart, 603-620.
- Dionigi I. (1991) *Il De providentia: Seneca tra Crisippo e Agostino*, in A. Setaioli (ed.) *Seneca e la cultura*, Napoli, 47-66.
 (2000) *La patientia: Seneca contro i cristiani*, «Aevum Antiquum» 13, 413-429.
 (2003) *Il mare di Agostino*, in M. Poli (ed.) *Mediterraneo. Atti della XXII edizione delle "Giornate dell'Osservanza" 17-18 maggio 2003*, Bologna, 59-67.
 (2010) *Per verba ad verbum: la Conversio di Agostino*, in G. Chili (ed.) *Per la Conversione di A. Manzoni (1810-2010). Il tema della Conversione fra l'Antico e il Moderno. Atti della XXIX edizione delle "Giornate dell'Osservanza", 22-23 maggio 2010*, 21-34.
 (2013⁷) *Problematica e fortuna del De providentia*, in Seneca, *La provvidenza*, a cura di A. Traina, con un saggio di I. D., Milano, 58-76 (1997¹).
- du Roy O. (1966) *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris.
- Ferrari L.C. (1977) *The theme of the prodigal son in Augustine's Confessions*, «Recherches Augustiniennes» 12, 105-118.
- Fuhrer T. (2015) *Contro i Platonici con Epicuro. Agostino sulla fisiologia del corpo umano*, «Eikasmos» 26, 303-317.
- Gill M.J. (2005) *Augustine and the Italian Renaissance*, Cambridge.
- Hagendahl H. (1967) *Augustine and the Latin Classics*, 2 voll., Göteborg.
- Hofmann J.B. – Szantyr A. (1972²) *Lateinische Syntax und Stilistik*, neubearb. von A.S., München (1965¹).
- Hübner W. (1981) *Die praetoria memoriae im zehnten Buch der Confessiones. Vergilisches bei Augustin*, «Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques» 27, 245-263
- Knauer (1957) *Peregrinatio animae (Zur Frage der Einheit der augustiniischen Konfessionen)*, «Hermes» 85, 216-248.
- Lagouanère J. (2012) *Intériorité et réflexivité dans la pensée de Saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualization*, Paris.
- Luciani É. (1982) *Les Confessions de Saint Augustin dans les lettres de Pétrarque*, Paris.
- Maded G. (1994) *Commento al libro VII*, in Sant'Agostino, *Confessioni*, vol. III, ll. VII-IX, a cura di G. M. – L.F. Pizzolato – M. Simonetti; trad. di G. Chiarini, Milano, 165-227.
- Müller G.A. (2003) *Formen und Funktionen der Vergilzitate und -anspielungen bei Augustin von Hippo. Formen und Funktionen der Zitate und Anspielungen*, Paderborn-München-Wien-Zürich.
- O'Donnell J.J. (1992) *Augustine, Confessions*, 3 voll. (I. *Introduction and Text*; II. *Commentary on Books 1-7*; III. *Commentary on Books 8-13; Indexes*), Oxford.
- Pieri B. (2014) *Retorquebas me ad me ipsum: Seneca, Agostino e alcuni lessemi di conversione*, «Latinitas» s.n. 2/1, 19-37.
 (2018a) *Narrare memoriter, temporaliter dicere. Racconto e metanarrazione nelle Confessioni di Agostino*, Bologna.
 (2018b) *Nimio Veneris odio: Catullo 'tragico' in Seneca 'lirico'*, «Paideia» 73/2, 967-987.
- Shanzer D. (2012) *Augustine and the Latin Classics*, in M. Vessey (ed.) *A Companion to Augustine*, Oxford-Malden, 161-174.
- Solignac A. (1962) *Oeuvres de saint Augustin: Les Confessions, texte de l'éd. de M. Skutella, introd. et notes*, trad. de E. Tréhorel et G. Bouissou, 2 voll., Paris.
- Stock B. (1998) *Augustine the Reader. Meditation, Self-knowledge and the Ethics of Interpretation*, Cambridge (Ma.).
- Teske R. (2001) *Augustine's philosophy of memory*, in E. Stump – N. Kretzmann (edd.) *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge (Ma.), 148-158.

Theiler W. (1966) *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin.

Traina A. (1987⁴) *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna (1974¹).

(2006) *Observatio sui. Sul linguaggio dell'interiorità nel De tranquillitate animi di Seneca*, in C. Santini – L. Zurli – L. Cardinali (edd.) *Concentus ex dissonis. Scritti in onore di Aldo Setaioli*, Napoli, 729-749.

Wackernagel J. (2009) *Lectures on Syntax*, edited with notes and bibliography by D. Langslow, Oxford (Basel 1926²).

LICINIA RICOTTILLI

MIMESI DELLA LINGUA D'USO
NEL SECONDO LIBRO DEL *DE BENEFICIIS* DI SENECA

«Io sono qui che parlo, mentre voi ascoltate e guardate; io cerco di convincervi, di farvi vedere le cose a modo mio, di guadagnarvi la vostra stima, di dimostrarvi la mia, di stimolarvi, e così via. Ciò che in realtà si svolge è una discussione sulle strutture della nostra relazione, e tutto ciò in conformità con le regole di un congresso scientifico sui cetacei. Questo vuol dire essere uomini» (Bateson 1976, 410).

Le acute osservazioni di Gregory Bateson si riferiscono alla situazione, ancora attuale, della conferenza scientifica in cui non basta enunciare idee nuove, ma occorre farlo situandosi all'interno di una specifica relazione con i destinatari, affinché tali idee possano convincere gli ascoltatori e cambiare la loro visione precedente. Lo studioso è concentrato sulla difficoltà di comunicare messaggi relativi alla relazione tramite un linguaggio la cui sintassi e le cui categorie sono adatte alla «discussione di cose che si possono maneggiare» (*ibid.*). Ciascuno di noi ha potuto sperimentare situazioni in cui l'accettazione dei contenuti che esprimeva era condizionata alla qualità della relazione che riusciva ad instaurare con l'interlocutore o gli interlocutori.

Con una difficoltà di questo tipo si è dovuto cimentare anche Seneca nel trattato *De beneficiis*, in cui la profondità teorica del filosofo che individua il cambiamento necessario per risanare le 'interazioni malate' (nei contesti relativi allo scambio di doni) si allea all'esperienza del maestro che costruisce gradualmente ed in modo sempre più efficace la relazione con i destinatari del suo trattato. Non è quindi un caso che l'esame delle varie forme con cui Seneca struttura il modello relazionale con i lettori possa insegnare ancora molto a noi moderni. È sicuramente vero che abbiamo bisogno di trarre preziosi insegnamenti dalla lezione dei pensatori dell'antica Grecia e Roma: in altri termini, per riprendere il felice titolo di un libro di Ivano Dionigi, il presente non basta¹. Rispetto alla situazione delineata da Bateson, Seneca ha un problema in più, perché affida il suo messaggio alla scrittura e tale medium aggiunge ulteriori difficoltà al raggiungimento del suo scopo. Tra i problemi che il filosofo si trova ad affrontare il primo è quello di tenere desta l'attenzione dei destinatari nonostante le difficoltà che presenta il discorso filosofico, teorico, astratto. È interessante osservare come nel secondo

¹ Dionigi 2016.

libro rispetto al primo, da me analizzato in altra sede², la necessità di evitare che i lettori si distraggano sembra meno stringente, in quanto questi ultimi naturalmente hanno già superato le difficoltà iniziali e hanno continuato il loro processo di apprendimento. Tuttavia, anche se in grado minore, anche qui Seneca ritorna ad utilizzare procedimenti di lingua d'uso che avevano dato buon esito nel mantenere desta l'attenzione dei destinatari.

Nel 1980, nell'*Introduzione alla Lateinische Umgangssprache* di J.B. Hofmann da me tradotta ed aggiornata, avevo indicato, come fondamentali per cercare di ricostruire le forme della reale *Umgangssprache* di Roma antica (partendo dalle occorrenze mimetiche del linguaggio colloquiale presenti in testi come quelli di Plauto, Terenzio, Petronio etc.), tre categorie: il *discours*, lo stile informale e le forme di registro sociolinguistico medio-basso. Mi sia consentito rinviare, per una dettagliata analisi di queste tre categorie, alla mia *Introduzione*, pp. 53-60³: in questa sede, mi limiterò ad esporre le loro caratteristiche essenziali. Il *discours* è stato individuato da É. Benveniste in contrapposizione alla *histoire*⁴: i suoi assi portanti sono i pronomi di prima e seconda persona, io/noi e tu/voi, il tempo presente o futuro, i dimostrativi (o deittici), cioè *hic* e *iste* in latino e gli avverbi del qui e ora: *hic* e *nunc*. Fondamentale nel *discours* è il rinvio alla situazione di discorso o enunciazione. Opposta al *discours* è la narrazione storica, che nella sua forma pura (in genere più una tendenza che una realizzazione concreta, in quanto spesso in essa compare qualche intrusione del *discours*) impone una delimitazione particolare alle categorie verbali del tempo e della persona (solo forme di tempi passati e pronomi di terza persona come *ille*) ed esclude qualsiasi riferimento alla situazione di enunciazione spazio-temporale del qui e ora. Quest'ultima in gran parte costituisce oggi la tipica lingua dei manuali scientifici, cioè quella che anche nei testi latini (e quindi anche nel *De beneficiis* di Seneca) poteva comparire come esposizione teorica e astratta. Lo stile informale (categoria definita da Tullio De Mauro)⁵ è quello in cui interi campi semantici sono identificati dal vocabolo più generico (così in latino i verbi come *facere*, *esse*, *habere*), la sintassi è semplificata al massimo (quindi prevale la paratassi a scapito della ipotassi) e dominano le espressioni olofrastiche ed i fonosimboli, come le interiezioni: nel complesso si ha un uso minimale del linguaggio, una sintassi disgregata in cui dominano singoli blocchi informativi che costituiscono una unità a sé stante. La categoria più difficile da individuare, almeno nei testi letterari, è quella delle forme connotate da un registro sociale medio-basso, come le sostituzioni di vocaboli più vivaci e concreti, quali *emungo*, *tondeo*, a vocaboli più scoloriti (cf. Hofmann – Ricottilli 2003, 314-321), l'uso di *belle* e simili come rafforzativo di aggettivi (*ibid.* 195-207), la confusione delle nozioni *ubi* e *quo* (*ibid.* 472), molti sostantivi (di cui alcuni rimasti nelle lingue romanze) come *bucca*, *caballus*, *casa*, verbi come *porto*, *ambulo*, *comedo* e *manduco* (*ibid.* 501) etc.

Va ricordato che le prime due categorie (*discours* e stile informale) possono comparire anche come forme non connotate quali tipiche di registro medio-basso ed hanno accesso quindi ai generi dallo stile alto come l'epica, in cui portano con sé il carattere vivace e scorrevole della conversazione informale⁶. Inoltre, in generale, i procedimenti ed i lessemi che richiamano la colloquialità, in tutte le sue varietà diastratiche, per essere considerati mimetici della lingua d'uso necessitano spesso di una conferma ricavabile solo dal contesto in cui si trovano⁷. Oggi nella lingua di un trattato filosofico o di qualsiasi altro studio scientifico,

² Ricottilli 2014.

³ In Hofmann – Ricottilli 2003.

⁴ Benveniste 1971, 283-300.

⁵ De Mauro 1970.

⁶ Uno studio che conferma tale assunto è la recente monografia (Beghini 2020) della mia allieva Giulia Beghini.

⁷ Per problemi di spazio, la mia rassegna fornisce solo qualche esempio: spero di poter ritornare su tale argo-

tali procedimenti colloquiali non sono quasi mai ammessi, per cui l'insegnamento di Seneca risulta più utile per conferenze scientifiche o lezioni universitarie e scolastiche.

Forme di discours

All'interno del trattato senecano appaiono solo alcuni elementi che possono richiamare il dialogo in situazione, tipico della lingua d'uso. Al di là del rapporto con il dedicatario Ebuzio Liberale, cui viene concesso, in *incipit*, uno spazio talmente ridotto da far parlare a ragione di una eclissi momentanea e parziale di esso⁸ (d'altra parte i confini del rapporto con il dedicatario sfumano in modo difficile da delimitare nel rapporto con il destinatario), la relazione io – tu che prevale nel trattato appare quella fra il filosofo ed il destinatario / i destinatari.

Plurale sociativo (associazione di Seneca con i destinatari)⁹. Si tratta di un procedimento importante per il valore relazionale ad esso collegato, valore che il filosofo esplicita in quanto abbandona il ruolo di maestro per condividere la situazione dei benefattori o dei beneficiati, adottando così con questi un **rapporto simmetrico o pseudosimmetrico**¹⁰; ciò risulta particolarmente evidente nel caso in cui Seneca arriva ad **associare a sé i destinatari, nello stesso ruolo di maestri**¹¹. A differenza di quanto avviene nel primo libro, l'associazione del filosofo con i destinatari inadeguati, volta a tutelare l'immagine che hanno di se stessi e a non rendere spiacevole, con rimproveri troppo forti, la situazione all'interno della relazione che intrattiene con loro, è meno frequente¹². La nota dominante, per il secondo libro, nel ricorso al plurale sociativo è la **prescrizione e l'esortazione**: cf. ad es. *benef.* 2.14.4 *beneficium demus...*; 2.18.3 *Videamus*: [...] *maiore dilectu quaerendus est, cui debeamus, quam cui praestemus?* Dopo aver riportato un discorso diretto tipico di un beneficiato grato (in questo caso Furnio), Seneca riassume in modo chiaro la prescrizione: *benef.* 2.25.2 *His atque eiusmodi uocibus id agamus, ut uoluntas nostra non lateat, sed aperiatur et luceat. Verba cessent licet: cum*¹³ *quemadmodum debemus, adfecti sumus, conscientia eminebit in uoltu.* Qui compare la gestualità che più delle parole può testimoniare il sentimento di gratitudine¹⁴.

Indebolimento di ego e tu. La perdita di valore di *ego* e *tu* deriva dall'eccessiva frequenza del loro uso pronominale. Si sa che nel latino formale, tipico dello stile scritto e teorizzato dalle grammatiche, i pronomi personali nelle forme *ego* e *tu*, come *nos* e *uos*, sono espressi solo quando si vuole dare loro particolare evidenza ('proprio io, proprio tu' etc.) o quando c'è contrapposizione: ad es. *tu me amas, ego te amo*. Un tratto tipico della lingua d'uso latina è invece il loro utilizzo frequente, al di fuori di questi due casi¹⁵, cf. Cic. *Att.* 3.4 *nunc tu propera*. Si veda e.g. *benef.* 2.10.3 *Ita tu hominem non seruabis in tenebris?*

mento con uno studio più dettagliato.

⁸ Cf. Dalle Vedove 2009; Li Causi 2014; interessante a tale proposito il confronto con i *Dialogi* di Seneca, su cui si veda il magistrale saggio di Mazzoli 2000.

⁹ Hofmann – Ricottilli 2003, 291 s.

¹⁰ Sulla relazione simmetrica, complementare, pseudosimmetrica e metacomplementare, si vedano Watzlawick – Helmick Beavin – Jackson 1971, 58-60. Il libro è opera di studiosi appartenenti al gruppo di Palo Alto, profondamente influenzati dalle teorie di Gregory Bateson, la figura di maggiore rilevanza del gruppo, che vi lavorò dal 1942 al 1962; per ulteriori informazioni, mi sia consentito rinviare a Ricottilli 2009a. Le citazioni, quando non segnalato diversamente, sono tratte dall'edizione critica di Préchac 1926-1928.

¹¹ Si veda e.g. *benef.* 2.13.3 *Uno modo istis persuadebimus [...] si ostenderimus.*

¹² Cf. *benef.* 2.27.3 *et maiora cupimus, quo maiora uenerunt*, in cui Seneca si associa con gli ingrati per avidità.

¹³ *Cum* è congettura di Préchac 1926-1928; Hosius 1914 mantiene *si* che è la lezione di N², mentre N¹ non ha la congiunzione tra *licet* e *quemadmodum*.

¹⁴ Rinvio per l'importanza della gestualità nel *De beneficiis* a Ricottilli 2009b.

¹⁵ Cf. Hofmann – Ricottilli 2003, 240-41.

Appello diretto al tu ed altri modi di coinvolgimento. In *benef.* 2.19.2 nella recente traduzione di Menghi 2008 troviamo una tipica massima filosofica che ben si accorda al rapporto con l'imperatore-tiranno: «Come non è ricevere un beneficio l'essere costretti ad accettarlo, così non lo è neppure essere in debito verso chi non si vorrebbe». Tuttavia il latino di Seneca attira maggiormente l'attenzione del destinatario, tramite il coinvolgimento del tu: *Quia non est beneficium accipere cogi, non est beneficium debere, cui nolis*. Proprio perché aiuta a stringere un rapporto con l'interlocutore, a coinvolgerlo dentro lo stesso discorso dell'io, l'allocuzione diretta al tu, che sarebbe fuori luogo nello stile formale, in un discorso filosofico può servire a rendere più potenti ed efficaci le argomentazioni; in altri termini è anche esso uno strumento della **parenesi**¹⁶. Anche la locuzione *quid tu?* presente in *benef.* 2.5.2 seguita da *non* (con il valore di *nonne*) che introduce una interrogativa retorica, svolge una funzione analoga¹⁷. Una specifica strategia di Seneca compare e.g. in *benef.* 2.11.5 in cui, dopo aver fatto riflettere sulle cure che il contadino prodiga al campo seminato, in vista del raccolto (cure analoghe a quelle necessarie per i benefici, come quelli che i padri con lunga costanza dedicano ai figli), il filosofo si rivolge direttamente al destinatario con il tu: *Eadem ceterorum beneficiorum condicio est: nisi illa adiuueris, perdes; parum est dedisse, fouenda sunt*; l'appello al tu diventa così un potente mezzo per sottolineare l'importanza di tali affermazioni. Seneca ricorre anche al coinvolgimento del tu per ravvivare l'attenzione dopo una esposizione teorica: *benef.* 2.18.1 *qualis pater esse debeat, cum inspexeris, scies...* L'imperativo (forma per eccellenza della funzione conativa, centrata sul tu, teorizzata da Jakobson 1966, 181-218) è sfruttato sapientemente per spingere il destinatario a cambiare i meccanismi abituali: e.g. *benef.* 2.35.4 **Excipe beneficium, amplexare, gaude, non quod accipias, sed quod reddas debiturusque sis**¹⁸. A volte, l'esposizione filosofica è inscenata da Seneca come un contrasto tra un discorso di contestazione dell'*aduersarius fictus* ed il discorso dell'autore che ribatte, in un'alternanza che inscena una sorta di dialogo fra l'*ego* e il *tu*: e.g. *benef.* 2.14.3, 2.30.2. In *benef.* 2.10.2-3 l'alternanza di botta e risposta scivola in una ridicolizzazione dell'*aduersarius* che ripete sempre la stessa obiezione, con l'ostinazione di un bambino capriccioso: "*Volo utique sciat*". *Debitorem quaeris. "Volo utique sciat". Quid? si illi utilius est nescire [...]? "Volo sciat"*.

La **psicagogia senecana** tende a coinvolgere, oltre alla mente ed alla volontà, il cuore del destinatario/lettore. Non sorprende il ricorso frequente a procedimenti tipici della *Affekt-sprache* come le **frasi esclamative usate in alternativa alla frase assertiva**¹⁹: si vedano *benef.* 2.6.2. *Quam dulce, quam pretiosum est, si gratias sibi agi non est passus, qui dedit, si dedisse, dum dat, oblitus est!* 2.29.3 etc. In questi casi prevale l'affettività e, in termini jakobsoniani, la funzione emotiva, centrata sull'io. Sono numerose nell'opera anche le cosiddette **interrogative retoriche**, caratterizzate da un coinvolgimento emotivo che farebbe preferire il termine di interrogative affettive²⁰: in *benef.* 2.30.1 ne compaiono due di seguito.

Stile informale

La **paratassi** è presente con una frequenza tale da non consentire una segnalazione puntuale delle occorrenze: si vedano almeno *benef.* 2.27.1 *Cum esset auarissimus, nummos citius*

¹⁶ Sulle tecniche della parenesi e della psicagogia, si veda almeno Hadot 2014. Per il linguaggio della predicazione cf. Traina 1987.

¹⁷ In questo caso è opportuno modificare i versi riportati da Préchac come *Quid? non...* e ripristinare la locuzione oscurata dagli editori. Per una esposizione più dettagliata, rinvio a Ricottilli 1982.

¹⁸ Sull'imperativo, cf. almeno lo studio di impostazione pragmatica di Risselada 1993.

¹⁹ Si vedano Hofmann – Ricottilli 2003, 188-89.

²⁰ Cf. Hofmann – Ricottilli 2003, 189-193.

emittebat quam uerba: tanta illi inopia erat sermonis (paratassi alternativa ad una ipotassi consecutiva, con l'anticipazione della conseguenza, secondo una tendenza popolare: cf. Petr. 37.6 *Ipse nescit quid habeat, adeo saplutus est*, 38.5-6). Un esempio di paratassi alternativa ad un periodo ipotetico in *benef.* 2.31.3. Sul carattere paratattico dello stile senecano, si veda Traina 1987, 102. Anche *benef.* 2.27.1 *Cn. Lentulus Augur, diuitiarum maximum exemplum, antequam illum libertini pauperem facerent* è un esempio di stile informale, perché vi compare un **verbo universalmente valido** come *facere* che sostituisce una espressione più adeguata al contesto (quale ad es. *ad inopiam redigere*)²¹. Lo stesso **pronome dimostrativo** (*ille*) viene **usato per indicare persone diverse**: *benef.* 2.26.2 *quanto consequi potuissem, si illum aut illum aut me colere maluissem?* Si tratta di un uso molto diffuso che compare anche in Orazio ed in Virgilio²². In *benef.* 2.14.2 *Vt frigidam aegris negamus* abbiamo un **risparmio del sostantivo aqua**²³.

Forme connotate da un registro medio-basso

Tali forme colloquiali, anche se rinviano alla dimensione diastratica (cioè ad un livello sociale medio-basso), possono essere utilizzate dalle persone colte per specifiche finalità espressive e, da un punto di vista funzionale, diventano quindi varietà diafasiche (cioè legate alla situazione). In un passo già citato, caratterizzato dalla forte ironia con cui Seneca descrive un personaggio dominato da avarizia ed ingratitudine, ricorre *pusillus*: *benef.* 2.27.1 *Cn. Lentulus Augur [...] ingeni fuit sterilis, tam pusilli²⁴ quam animi*; una seconda occorrenza in *iunctura* analoga con *animi* in *benef.* 2.34.4 *parcissimum tamen hominem uocamus pusilli animi et contracti*. Si tratta di un **aggettivo tipico della lingua d'uso** (cf. *ThLL* s.vv. *pusillus, pusillum* coll. 2736 ss.; Ernout – Meillet 1979 s.v. *pusus*; Bonfante 1994, 94-95; Adams 2016, 207); il filosofo manifesta nelle sue opere una spiccata predilezione per tale termine, in cui a volte evidenzia una connotazione dispregiativa, come nei due passi citati. Setaioli 2000, 27 parla di un **diminutivo banalizzato** per *agellus* in *benef.* 2.28.3 *saepe, quae agellos pessimi cuiusque transierat, optimorum uirorum segetem grandio percussit*; (*ibid.*, 32) si veda la segnalazione di un'accumulazione di **auverbi temporali** in *benef.* 2.34.1 *Post deinde aliter beneficium, aliter creditum soluitur*.

Le **espressioni concrete, fortemente legate ai sistemi di rappresentazione sensoriali, all'azione, alla gesticolazione** sono molto amate dalla lingua d'uso²⁵. Anche Seneca mostra di ricorrere volentieri a questi colloquialismi: cf. e.g. *benef.* 2.1.2. *Ingratum est beneficium, quod diu inter dantis manus haesit* (non suscita gratitudine il beneficio che non viene dato subito, ma resta per così dire 'appiccicato' alle mani del donatore); 2.5.3 *beneficio suo manus adfert* (danneggia con la sua mano il beneficio che dona, «on inutile le bienfait dont on est l'auteur»: Préchac); 2.31.1 *etiam si illi manum exserere non licuit* (anche se non è stato possibile al beneficiato 'tirar fuori' la mano *scil.* per fare qualcosa a favore del donatore);

²¹ Notevoli le analogie dell'intero brano con Petr. 38.11-12; Friedlaender 1960, 241, commentando il passo petroniano, ricorda Seneca *benef.* 2.27.1, perché rinvia in modo analogo alla responsabilità dei liberti nel mandare in rovina una persona con un ricco patrimonio.

²² Si veda Hofmann – Ricottilli, 489.

²³ Cf. Bourgery 1922, 212 e Hofmann – Ricottilli 2003, 343 n. Sull'analogo risparmio in *calda* o *calida* (*scil. aqua*) si veda Adams 2013, 94. La lezione *frigidam* è adottata sia da Préchac 1926-1928 che da Hosius 1914: quest'ultimo a p. VI nota che le lezioni di N³ a volte sono glosse e spiegazioni soprascritte e cita anche *frigidam* su cui N³ soprascrive *aquam*.

²⁴ *Tam pusilli* è la lezione di N³ che è adottata sia da Hosius 1914 che da Préchac 1926-1928 ed è una buona correzione per *tempus illi* di N¹.

²⁵ Si vedano Hofmann – Ricottilli 2003, 315-321.

2.31.5 *sed malo loco beneficium est, nisi et excussis manibus esse grato licet*²⁶ (se non si può essere riconoscenti anche ‘a mani vuote’ il concetto stesso di beneficio si trova in posizione precaria)²⁷. Va aggiunta anche la **sostantivizzazione dell’aggettivo** in *benef. 2.17.2 Si me interrogas, probo; est enim intolerabilis res poscere nummos et contemnere*²⁸. Il **tipo di identificazione** compare in *benef. 2.5.2 Fac, si quid facis*, cui si possono accostare *age si quid agis* (Plaut. *Mil.* 215, *Persa* 659, etc.)²⁹ e *quin age, si quid habes* (Verg. *ecl.* 3.52)³⁰. Sembra tipico di tutti i registri della lingua d’uso, anche di quelli più alti, la locuzione in *deliciis esse* col significato di essere amato, prediletto da qualcuno: *benef. 2.29.5 bene aestimata naturae indulgentia confitearis necesse est in deliciis te illi fuisse* da confrontare con *delicium* presente in *Seneca epist.* 12.3 e bene analizzato da Adams 2016, 234-235.

Va detto che per alcuni colloquialismi a volte risulta difficile decidere se siano da interpretare come procedimenti retorici o come forme di lingua d’uso; è comunque certo che i retori li hanno ripresi dalla *Umganssprache* perché offrivano notevoli vantaggi pragmatici e che in genere il contesto fornisce aiuti per individuare il loro specifico valore. Non va dimenticato poi che il filosofo, nella sua predilezione per espressioni di lingua d’uso, presenta alcune consonanze con gli autori della diatriba, come gli studiosi hanno da tempo osservato³¹.

BIBLIOGRAFIA

- Adams J.N. (2013) *Social Variation and the Latin Language*, Cambridge.
 (2016) *An Anthology of Informal Latin 200 BC - AD 900. Fifty Texts with Translations and Linguistic Commentary*, Cambridge.
- Albertini E. (1923) *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris.
- Bateson G. (1976) *Problemi relativi alla comunicazione dei cetacei e di altri mammiferi*, trad. it. in *Verso un’ecologia della mente*, Milano, 401-417.
- Beghini G. (2020) *Il latino colloquiale nell’Eneide. Approfondimenti sull’arte poetica di Virgilio*, Bologna.
- Benveniste É. (1971) *Problemi di linguistica generale*, trad. it. Milano (Paris 1966).
- Bonfante G. (1994) *La lingua parlata in Orazio*, pref. di N. Horsfall, trad. it. (Madrid 1937), Venosa.
- Bourgery A. (1922) *Sénèque prosateur. Études littéraires et grammaticales sur la prose de Sénèque le philosophe*, Paris.
- Chahoud A. (2010) *Idiom(s) and Literariness in Classical Literary Criticism*, in E. Dickey – A. Chahoud (edd.) *Colloquial and Literary Latin*, Cambridge, 42-64.
- Dalle Vedove E. (2009) *Aspetti della presenza del dedicatario nel de beneficiis di Seneca e raffronto con le prefazioni di Seneca padre*, in Picone – Beltrami – Ricottilli (edd.) 2009, 97-120.
- De Mauro T. (1970) *Tra Thamus e Theuth*, «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani» 9, 167-179.
- Dionigi I. (2016) *Il presente non basta. La lezione del latino*, Milano.
- Ernout A. – Meillet A. (1979) *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots*, quatr. édition, augmenté d’additions et de corrections nouvelles par J. André, Paris.
- Friedlaender L. (1960) *Petronii Cena Trimalchionis. Mit deutscher Übersetzung und erklärenden Anmerkungen von L. Friedlaender*, Amsterdam (Leipzig 1906).

²⁶ Su queste forme, si veda anche *ThLL s.v. manus*, coll. 342 ss.

²⁷ Sul paradosso stoico del contraccambio a mani vuote, centrale nell’esposizione del trattato, si veda l’importante monografia di Raccanelli 2010, cui si rinvia anche per i vari aspetti della pragmatica del dono senecano.

²⁸ Cf. Hofmann – Ricottilli 2003, 325-326 n.

²⁹ Cf. Hofmann – Ricottilli 2003, 324-325 e soprattutto 384.

³⁰ Su cui si veda Chahoud 2010, 59.

³¹ Cf. Weber 1895; Albertini 1923, 304-312. Sui rapporti fra Seneca e la diatriba (e Bione di Boristene in particolare) importante Setaioli 1998, 165-170, con ulteriore bibliografia.

- Hadot I. (2014) *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris.
- Hofmann J.B. (1951) *Lateinische Umgangssprache*, 3. Auflage, Heidelberg (1926¹).
- Hofmann J.B. – Ricottilli L. (2003) *La lingua d'uso latina*, 3a ed. (1980¹), traduzione di Hofmann 1951, Introduzione, Appendici e note di aggiornamento di L. Ricottilli, Bologna.
- Hosius C. (1914) *L. Annaei Senecae, de beneficiis libri VII, de clementia libri II iterum edidit Carolus Hosius*, Lipsiae.
- Jakobson R. (1966) *Saggi di linguistica generale*, trad. it. (Paris 1963), Milano.
- Li Causi P. (2014) *Ebuzio Liberale, un dedicatario (quasi) senza dedica nel de beneficiis di Seneca*, in J.C. Juhle (ed.) *Pratiques latines de la dédicace: permanences et mutations, de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 163-188.
- Mazzoli G. (2000) *Le "voci" dei dialoghi di Seneca*, in P. Parroni (ed.) *Seneca e il suo tempo*. Atti del Convegno Internazionale di Roma-Cassino (11-14 novembre 1998), Roma, 249-260.
- Menghi M. (2008) *Seneca, Sui benefici*, a cura di Martino Menghi, Roma-Bari.
- Picone G. – Beltrami L. – Ricottilli L. (edd.) (2009) *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, Palermo.
- Préchat F. (1926-1928) *Sénèque, Des bienfaits*, voll. I-II (1972³), Paris.
- Raccanelli R. (2010) *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel de beneficiis di Seneca*, Palermo.
- Ricottilli L. (1982) *Tra filologia e semiotica. Ripristino e interpretazione di una formula allocutiva (quid tu? quid vos?)* «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 9, 107-151.
- (2009a) *Appunti sulla pragmatica della comunicazione e della letteratura latina*, «Studi Italiani di Filologia Classica», suppl. al n. VII, quarta serie, 121-170.
- (2009b) *Aspetti della rappresentazione gestuale nel de beneficiis*, in Picone – Beltrami – Ricottilli (edd.) 2009, 399-429.
- (2014) *Mimesi della lingua d'uso nel primo libro del de beneficiis di Seneca*, «Paideia» 69, 485-502.
- Risselada R. (1993) *Imperatives and other Directive Expressions in Latin: a Study in the Pragmatics of a Dead Language*, Amsterdam.
- Setaioli A. (1998) *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna.
- (2000) *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, Bologna.
- Traina A. (1987⁴) *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna (1974¹).
- Watzlawick P. – Helmick Beavin J. – Jackson D.D. (1971) *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, trad. it. Roma (New York 1967).
- Weber H. (1895) *De Senecae philosophi dicendi genere Bioneo*, Marburg.

GINO RUOZZI

A BRANI SCUCITI

A Montaigne piaceva leggere Plutarco e Seneca perché si adattavano al suo umore e perché «la science que j’y cherche, y est traitée à pièces décousues, qui ne demandent pas l’obligation d’un long travail» (*Essais* 2.10)¹. Una scienza affabile, di conversazione, in cui i testi e i libri dialogano con la vita. Come ne aveva scritto Niccolò Machiavelli a Francesco Vettori nella celebre lettera del 10 dicembre 1513 in cui per la prima volta annunciava l’avvenuta scrittura del *Principe*: un «opuscolo», un «ghiribizzo», così semplicemente, cioè una delle opere più importanti della letteratura di tutti i tempi². Comunicata però con leggerezza e una certa «sprezzatura», come usava dire il suo altro grande contemporaneo Baldassarre Castiglione nel *Cortegiano*. Molti di questi giganti del Cinquecento sono autori scherzosi, che amano far vedere di non prendersi sul serio, portati a minimizzare quello che fanno, come fossero giochi e passatempi fatti a margine delle cose che contano. Montaigne si rifugia nella propria torre e si mette a parlare di sé come della cosa più rilevante al mondo. A chi poteva incuriosire la “persona” Montaigne? A chi potevano interessare le sue cervelotiche elucubrazioni su se stesso? disordinate, frammentarie, a pezzi e bocconi, una «fricassea» di osservazioni e di esperienze («Je prononce ma sentence par articles décousus» e «enfin tutte cette fricassée que je barbouille ici, n’est qu’un registre des essais de ma vie»: *Essais* 3.13)³. Appunto «pièces décousues» alla maniera di Seneca, pezzi staccati, brani scuciti. Invece Montaigne ha azzardato e ha avuto ragione: pochi autori hanno negli ultimi cinque secoli rispecchiato l’umanità come lui.

Pezzi separati sono anche quelli dei *Ricordi* di Guicciardini; lo sono pure gli *Adagia* di Erasmo. E in Erasmo quanta cultura raccolta e collezionata, scritta ed esibita (che bellezza!). Al contrario Guicciardini toglie quasi tutto, anticipando nel concreto le future indicazioni di Bacone sulla natura della scrittura aforistica. Nei *Ricordi* egli lascia decantare la cultura e trattiene solo le note di commento all’esperienza, tutto il resto via! tagliato, alluso, immaginato, in una operazione magistrale dell’arte del levare. Compresi i libri, dei quali egli vorrebbe forse fare a meno; ma si tratta naturalmente di un gesto retorico, in realtà i libri

¹ Naya – Reguig – Tarrête 2009, II 125.

² Ruggiero 2008, 13-14.

³ Naya – Reguig – Tarrête 2009, III 420.

moderni sono appena nati e Aldo Manuzio ne aveva fornito meravigliose edizioni tascabili. Che alleggerimento. Machiavelli ora può leggere Dante, Petrarca e i suoi prediletti poeti latini Tibullo e Ovidio mentre passeggia e ozia per le campagne e i boschi; per loro non ha bisogno dello «scrittoio» e dei «panni reali e curiali» riservati agli storici e ai testimoni dell'antichità, così determinanti per il *Principe*. C'è voglia di una certa irregolarità, che è pure sinonimo di libertà e di migliore interpretazione della vita («È grande errore parlare delle cose del mondo indistintamente e assolutamente e, per dire così, per regola; perché quasi tutte hanno distinzione e eccezione» scriveva Guicciardini nel *ricordo* 6; e Montaigne si vantava di procedere «sans règle», *Essais* 3.13)⁴. Leggere e scrivere ciò che interessa e piace.

Seneca piace (anche se è un po' più serio di loro). Piace perché ha un tono conversativo, dialogante, «plein de pointes et saillies» (*Essais* 2.10)⁵. Adatto alla società della conversazione moderna, quella che ammirerà La Rochefoucauld e Voltaire, fustigata e nello stesso tempo compiaciuta di massime, aforismi ed epigrammi, saggi e pamphlet, epistolari e autobiografie, torri di meditazione e salotti mondani. Una scrittura che parla di sé, e Seneca vi insiste parecchio.

In ottica aforistica il caso di Seneca è molto interessante perché è uno degli autori più citati dall'antichità a oggi, dai florilegi medievali ai siti internet, senza essere propriamente un autore di aforismi. Le sue sentenze hanno sempre spopolato, come del resto quelle di Shakespeare e di Oscar Wilde, tratte soprattutto dalle loro opere teatrali. Seneca è un autore di lettere, di quello straordinario genere pubblico costituito dagli epistolari, in auge da Petrarca fino alla fine del Settecento. Poi il romanticismo ne ha cambiato prospettive, passando dal pubblico al privato e proponendo al rinnovato pubblico dei lettori anche un nuovo concetto di privato, quello prepotentemente sfoggiato dalle *Confessioni* di Rousseau, dall'*Histoire de ma vie* di Casanova, dalla *Vita* di Alfieri.

Le *Lettere a Lucilio* sono il principale tesoro delle sentenze di Seneca. Un mosaico di discorsi singolarmente continui costellati di punte, di sali, di affermazioni e di citazioni memorabili, di domande e di risposte brevi (e spesso ricorrenti nel corso dell'intera opera). Quindi sentenze innestate in un discorso in cui primeggia proprio il dire in quanto oralità. Una lettura ad alta voce, testi detti e ascoltati prima che letti, pronunciati e memorizzati. Da cui si sono per consuetudine estratte nei secoli catene di aforismi di grandissimo successo. Rivolti a un interlocutore che da personale si fa universale: *atqui vivere, Lucili, militare est* (96.5)⁶.

Nelle riflessioni critiche sugli aforismi si fa abitualmente distinzione tra aforismi intenzionali e aforismi estrapolati, che a propria volta possono diventare intenzionali sia quando l'autore li sceglie e raccoglie in un'opera autonoma sia quando sono evidente conclusione e sigla sentenziosa di un ragionamento. Mi soffermo sulla lettera a Lucilio 97.

L'inizio è di quelli diretti, secchi e imperativi di Seneca:

Erras, mi Lucili, si existimas nostri saeculi esse vitium luxuriam et negligentiam boni moris et alia obiecit suis quisque temporibus: hominum sunt ista, non temporum. Nulla aetas vacavit a culpa; et si aestimare licentiam cuiusque saeculi incipias, pudet dicere, nunquam apertius quam coram Catone peccatum est⁷.

Il tema è frequentissimo. Chi non critica aspramente il proprio tempo? denunciando l'abbassamento generale dei valori, dei costumi, della cultura, dei colleghi, degli studenti? spesso proponendo una generale e generica lode del tempo antico. Seneca invece non ha dubbi. Ogni tempo ha le proprie colpe. Seneca arriva alla sentenza al centro del discorso, in una sorta di

⁴ Varotti 2013, 51; Naya – Reguig – Tarrête 2009, III 420.

⁵ Naya – Reguig – Tarrête 2009, II 126.

⁶ Solinas 2007, 752.

⁷ Solinas 2007, 752.

culmine piramidale che prima è ascesa e poi discesa. L'aforisma è senza dubbio *nulla aetas vacavit a culpa*. Lapidario, epigrammatico, perfetto, tutto condensato in cinque parole. Seneca prima lo prepara in modo più disteso, anticipandolo anche con un altro passaggio altrettanto stringato e incisivo: *hominum sunt ista, non temporum* (anche in questo caso cinque parole in perfetto parallelismo e simmetria binaria). Poi il discorso torna a farsi più sciolto e si concentra sulla paradossale convivenza di massima censura e massima infrazione. Concetto illuminato nei paragrafi successivi dall'esempio disinvolto e brutale di Publio Clodio Pulcro, politico influente e tribuno della plebe contemporaneo di Cesare e di Pompeo, volta a volta sodale o avversario, sistematico corruttore di giudici risarciti con stupri di adolescenti e donne sposate. Il racconto della sua esecrabile condotta giudiziaria è tra gli esempi più lunghi e dettagliati presenti nelle lettere, ogni tanto inframezzato da sintetiche considerazioni di carattere globale: *et fient et facta sunt ista, et licentia urbium aliquando disciplina metuque, numquam sponte condiset* (8); *Qui damnabatur uno adulterio absolutus est multis* (9)⁸.

Chiuso l'esempio, la sigla binaria oppositiva è insieme solenne e telegrafica: *omne tempus Clodios, non omne Catones feret* (10)⁹. E la ragione, nella frase appena successiva, è evidente: *ad deteriora faciles sumus*, altro aforisma che potrebbe staccarsi dal contesto e salire ad affermazione di carattere universale. Così come altre successive dichiarazioni ancora racchiuse in pochissime intense parole: *multos fortuna liberat poena, metu neminem et proprium autem est nocentium trepidare* (16)¹⁰.

Nella raccolta di aforismi *Bluff di parole* (Bompiani 1994) Gesualdo Bufalino scriveva che «Un aforisma benfatto sta tutto in otto parole»¹¹. Se come ha scritto di recente Ivano Dionigi nel volume *Il presente non basta* (Mondadori 2016) il latino è di per sé la lingua della massima densità, le otto parole dell'italiano di Bufalino possono pertanto corrispondere alle cinque o alle sei del latino di Seneca. Scrive Dionigi che la «natura sintetica consente al latino di esprimere il *maximum* del significato, delle *res*, ricorrendo al *minimum* del significante, dei *verba*. Si avvera così l'aspirazione senecana del *plus significare quam loqui*» (cf. *epist.* 59.5). La *sententia* di Seneca è l'«esemplificazione più riuscita e vistosa della *brevitas*» latina, modellata in una «frase breve, acuminata, costruita sull'antitesi delle parole e sulla simmetria dei membri della frase»¹².

L'elogio della brevità spicca in alcuni memorabili testi aforistici contemporanei. Uno di questi è senza dubbio la «scorribanda» 51 del *Crepuscolo degli idoli* di Nietzsche. Dopo la lode introduttiva di Goethe, «l'ultimo Tedesco per il quale io nutra un profondo rispetto», così Nietzsche definisce l'aforisma, le peculiarità e gli obiettivi:

L'aforisma, la sentenza, in cui per primo sono maestro tra i Tedeschi, sono le forme dell'«eternità»; la mia ambizione è dire in dieci frasi quello che chiunque altro dice in un libro, – quello che chiunque altro *non* dice in un libro...¹³

Ripreso in chiave capovolta da Karl Kraus in un aforisma non meno sarcastico e “numerico” di *Detti e contraddetti*:

Ci sono certi scrittori che riescono a esprimere già in venti pagine cose per cui talvolta mi ci vogliono addirittura due righe¹⁴.

⁸ Solinas 2007, 756.

⁹ Solinas 2007, 756.

¹⁰ Solinas 2007, 758.

¹¹ Bufalino 1994, 86.

¹² Dionigi 2016, 90.

¹³ Nietzsche 2011, 1813.

¹⁴ Calasso 1987, 136.

Brevità e condensazione, la capacità appunto senecana di esprimere il massimo di significato nel minimo numero di parole. Qualità classiche secondo Alberto Savinio, che nella voce *Romanticismo* della *Nuova enciclopedia* aveva esaltato «quella misteriosa facoltà che sa ridurre i valori alla potenza massima e al minimo volume e che comunemente si chiama “classicismo”» (Adelphi 1977); «massimo d'informazione con il minimo ingombro» ha scritto Primo Levi in *L'altrui mestiere* (1985)¹⁵. «Therefore, since brevity is the soul of wit / And tediousness the limbs and outward flourishes, / I will be brief» afferma Polonio nell'*Amleto* di Shakespeare (II 2.90). Čechov, che si definiva «un accanito partigiano delle storielle brevi» (lettera del 12 gennaio 1883 a Nikolaj A. Lejkin), scriveva che «la brevità è la sorella del talento» (lettera dell'11 aprile 1889 ad Aleksandr Čechov)¹⁶. Per essere brevi occorre concentrazione mentale e lessicale, tensione all'essenziale; è un esercizio difficile, che richiede tempo e sacrificio. Sembra una contraddizione ma è così. Lo aveva detto in modo ironico e impeccabile Pascal nella sedicesima lettera *provinciale*: «Je n'ai fait celle-ci plus longue que parce que je n'ai pas eu le loisir de la faire plus courte»¹⁷. «Poco e buono» scriveva Guicciardini nel *ricordo* 210, così acutamente interpretato da Giuseppe Pontiggia: «Ammirevole la *e* copulativa che unisce il poco e il buono. Noi l'abbiamo sostituita con un *ma* avversativo e questo ci insegna qualcosa sulla nostra idea dello stile, nonché del lettore»¹⁸.

La corrispondenza tra parole e cose, tra forma e contenuto è ancora una volta sottolineata da Seneca: *pressa sunt omnia et rei aptata (epist. 59.5)*¹⁹. Modello sicuro per la futura evoluzione dello stile e della necessaria e salutare concentrazione del concetto nelle «parole giuste», come ha puntualmente marcato Dionigi a proposito della *brevitas* di Pontiggia²⁰. Nella prospettiva condivisa di un cammino terapeutico che poi darà luogo anche a forme diverse da quelle della lettera pungente e arguta e in parte incrocerà altre tradizioni come quelle degli aforismi di Ippocrate, dei libri sapienziali biblici, dei detti memorabili. All'esempio di Seneca filtrato da Montaigne risale pure Nietzsche quando in *Aurora* (318) ammonisce di sospettare dei sistematici, perché la loro «è un'arte da commedianti»; e ancora nell'aforisma 26 dei *detti e frecce* che aprono il *Crepuscolo degli idoli* ribadisce: «Diffido di tutti i sistematici e li evito. La volontà di sistema è una mancanza di onestà»²¹.

Carlo Carena ha parlato per Seneca di «febbrile intermittenza delle frasi; non enunciando e procedendo, ma variando, perforando, approfondendo, vestendo e rivestendo, così da farlo apparire ogni volta nuovo, un medesimo pensiero, una massima, un'illuminazione subitanea della mente o l'enunciato di uno dei maestri della sua e delle altrui filosofie: perché Seneca non esita, all'occorrenza e all'incontro, a deprecare il nemico» (ma direi anche gli amici, come per esempio l'ammirato Publilio Siro, *epist.* 8.8). Termina Carena: «le citazioni di Epicuro che spesso concludono le sue *Lettere* sono solo l'aspetto più sorprendente del suo pragmatismo»²².

Nella scrittura di Seneca le citazioni hanno un ruolo rilevante e diventano a propria volta sentenze, assumendo l'aspetto e la funzione di autonome forme aforistiche. La maggior parte di esse proviene da Epicuro (8.8). Ma sono parecchi gli autori citati, i cui passi approvati e ammirati egli segnala a Lucilio anche tramite appositi segnalibri (6.5). Seneca intende fornire con le proprie parole e con parole altrui, in un sapiente dosaggio di consensi e di contrasti,

¹⁵ Savinio 1977, 324; Belpoliti 2016, 987.

¹⁶ Venturi – Coisson 1960, 111.

¹⁷ Romeo 2020, 1264.

¹⁸ Varotti 2013, 301; Pontiggia 1994, XVIII.

¹⁹ Solinas 2007, 300.

²⁰ Dionigi 2006, 100.

²¹ Nietzsche 1984, 188; Id. 2011, 1764.

²² Carena 2007, X.

salutares admonitiones, velut medicamentorum utilium compositiones (8.2)²³. A Seneca piace dissodare i terreni di altri proprietari e metterli a confronto e alla prova con i campi di casa: *ex pluribus quae legi aliquid adprehendo. Hodiernum hoc est quod apud Epicurum nanctus sum (soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator)* (2.5). La citazione aforistica ricavata da Epicuro è la seguente: *Honesta res est laeta paupertas* (ancora una volta una sentenza di cinque parole) che Seneca commenta con un pensiero intermedio (*Illa vero non est paupertas, si laeta est*) pervenendo infine alla propria originale formulazione: *non qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est*²⁴.

È dalla fertile unione di pensieri altrui e propri che nasce quella virtuosa imitazione delle api che dà luogo al miele della scrittura, capace di fondere in *unum saporem varia illa libamenta*, così strettamente congiunti che il nuovo testo è divenuto altra cosa dalla fonte originale (84.5)²⁵. Ci sono dunque citazioni esplicite che rinviano in modo diretto al pensiero di un altro autore e citazioni nascoste nel tessuto intimo del testo, tali da essersi trasformate in un nuovo e diverso dettato, secondo una raffinatissima e intrinseca operazione di metamorfosi.

Le operette morali *Detti memorabili di Filippo Ottonieri* e il *Dialogo di Plotino e di Porfirio* di Leopardi mi hanno sovente riportato a Seneca. Credo ci sia in entrambe una profonda sintonia con lo «stile filosofico» di Seneca, come è discusso e definito in alcune bellissime pagine dello *Zibaldone di pensieri* dedicate a Marco Aurelio e alle sue meditazioni aforistiche e autobiografiche (2166-2171)²⁶. Uno stile spezzato, non sistematico, che è lo stesso adottato da Leopardi sia nelle *Operette morali* sia nello *Zibaldone di pensieri* e nei *Pensieri*. Una modalità di prosa morale e riflessiva nuova e adeguata ai tempi che trova punti di riferimento in Machiavelli e Guicciardini, in Pascal e nei frammenti romantici dell'Athenaem, in Seneca e in Marco Aurelio. E troverà poi un convinto estimatore e un fervido interprete in Nietzsche, che considerava Leopardi uno dei grandi prosatori del proprio secolo. È lo stile *coupé* che tanto piaceva a Montaigne e che ha introdotto una nuova modalità di pensare a se stessi e di descriversi, raccontandosi a frammenti e ad assaggi.

In questa prospettiva ho spesso accostato le *Lettere a Lucilio* anche al *Mestiere di vivere* di Cesare Pavese. Vi ho sentito in qualche modo affinità anche se le differenze sono molte. Quello di Pavese è un diario più al modo di Marco Aurelio e dei quaderni di Joubert, un fitto dialogo con se stesso tessuto di notevoli vertici aforistici, con punte, spigoli, sali come diceva Montaigne per Seneca. Ad associarli è stata forse anche l'esperienza del suicidio, pure se maturata in circostanze del tutto diverse. E la presenza di un interlocutore, che per Seneca è affidata a un tu reale (ma per noi carico di immaginario) e per Pavese un tu ignoto, il proprio io nascosto da svelare e fare emergere in un drammatico percorso e contrasto agonistico. Quel dialogo tutto sommato rassicurante che si trova in Seneca e Lucilio, in Plotino e in Porfirio, in Pavese è scomparso, di fronte c'è soltanto la solitudine che lo scrittore sente crescere in modo abissale. Pavese si era formato all'insegna della solidarietà maschile che aveva per lui modelli straordinari nella grande letteratura americana che amava. Sul piano biografico penso in particolare al rapporto con l'amico Mario Sturani. Ma poi a quel tu maschile da adolescente (e da rapporto tra maestro e allievo) non è seguito neppure l'incontro con una lei (o più lei) che colmassero il vuoto. È indicativa una delle riflessioni del diario del 15 maggio 1939, ricca di possibili allusioni senecane:

²³ Solinas 2007, 28.

²⁴ Solinas 2007, 6.

²⁵ Solinas 2007, 538.

²⁶ Binni – Ghidetti 1976, 570-571.

La massima sventura è la solitudine, tant'è vero che il supremo conforto – la religione – consiste nel trovare una compagnia che non falla, Dio. La preghiera è lo sfogo come con un amico. L'opera equivale alla preghiera, perché mette idealmente a contatto con chi ne usufruirà. Tutto il problema della vita è dunque questo: come rompere la propria solitudine, come comunicare con altri. Così si spiega la persistenza del matrimonio, della paternità, delle amicizie. Perché poi qui stia la felicità, mah! Perché si debba star meglio *comunicando con un altro* che non stando soli, è strano. Forse è solo un'illusione: si sta benissimo soli la maggior parte del tempo. Piace di tanto in tanto avere un otre in cui versarsi e poi bervi sé stessi: dato che dagli altri chiediamo ciò che abbiamo già in noi e ci occorra *riavere* noi dagli altri. [Il sesso è un incidente: ciò che noi riceviamo è momentaneo e casuale; noi miriamo a qualcosa di più riposto e misterioso di cui il sesso è solo un segno, un simbolo]²⁷.

Il *Mestiere di vivere* è un testo che a mio avviso deve molto a Seneca e alle sue fulminee ricapitolazioni esistenziali (e naturalmente anche a numerosi altri autori e soprattutto al Baudelaire di *Mon cœur mis à nu*). Come Seneca anche Pavese manifesta una formidabile capacità di trarre sintesi dalla vita: «Il sesso, l'alcool, il sangue. I tre momenti dionisiaci della vita umana: non si sfugge, o l'uno o l'altro» (2 luglio 1945); «Le lezioni non si danno, si prendono» (18 agosto 1946); «Nulla si assomma al resto, al passato. Ricominciamo sempre» (16 agosto 1950)²⁸. Su questo piano il diario di Pavese è un omaggio più che persuasivo alla senecianità terapeutica di Seneca, a quel rapporto teso e decisivo col destino che li e ci accomuna. Quello che Seneca insegna a Lucilio è il mestiere di vivere. Pavese lo cerca in sostanziale e sventurata solitudine e non lo trova.

BIBLIOGRAFIA

- Auden W.H. – Kronenberger L. (1993) *The Viking Book of Aphorisms. A personal selection*, New York.
- Belpoliti M. (2016) Primo Levi, *L'altrui mestiere*, in *Opere complete*, Torino.
- Biason M.T. (1990) *La massima o il «saper dire»*, Palermo.
- (2002) *Retoriche della brevità*, Bologna.
- Binni W. – Ghidetti E. (1976) Leopardi, *Tutte le opere*, Firenze.
- Blanchot M. (1969) *L'Entretien infini*, Paris.
- Borgogni D. – Caprettini G.P. – Vaglio Marengo C. (edd.) (2016) *Forma breve*, Torino.
- Bufalino G. (1994) *Bluff di parole*, Milano.
- Calasso R. (1987) Karl Kraus, *Detti e contraddetti*, Milano.
- Calboli G. (1999) *Sentences et proverbes dans la littérature et la rhétorique*, in F. Biville (ed.) *Proverbes et sentences dans le monde romane*, Lyon, 41-54.
- (2004) *Aforismi a Roma*, in G. Ruoizzi (ed.) *Teoria e storia dell'aforisma*, Milano, 17-38.
- Cantarutti G. (ed.) (2001) *La scrittura aforistica*, Bologna.
- Carena C. (2007) *Prefazione* a Solinas 2007, IX-XVII.
- Dionigi I. (ed.) (1999) *Seneca nella coscienza dell'Europa*, Milano.
- (2006) *Pontiggia ovvero il demone dell'analogia*, in G. Ruoizzi (ed.) *Giuseppe Pontiggia contemporaneo del futuro*, Bologna.
- (2016) *Il presente non basta*, Milano.
- (2018) *Quando la vita ti viene a trovare: Lucrezio, Seneca e noi*, Bari.
- (2020) *Segui il tuo demone. Quattro precetti più uno*, Bari.
- Geary J. (2007) *Guide to the world's great aphorists*, New York.
- Montandon A. (1992) *Les formes brèves*, Paris.

²⁷ Pavese 2000, 154.

²⁸ Pavese 2000, 301, 320, 399.

- Naya E. – Reguig D. – Tarrête A. (2009) Montaigne, *Essais*, Paris.
- Nietzsche F. (1984) *Aurora*, trad. it. di F. Masini, Milano.
- (2011) *Le grandi opere*, trad. it. di M. Olivieri, Roma.
- Pavese C. (2000) *Il mestiere di vivere. Diario 1935-1950*, a cura di M. Guglielminetti – L. Nay, Torino.
- Pontiggia G. (1994) *L'aforisma come medicina dell'uomo*, prefazione a G. Ruoizzi (ed.) *Scrittori italiani di aforismi*, Milano, xv-xxii.
- (1998) *I contemporanei del futuro. Viaggio nei classici*, Milano.
- Rigoni M.A. (ed.) (2006) *La brevità felice. Contributi alla teoria e alla storia dell'aforisma*, Venezia.
- Romeo M.V. (2020) Pascal, *Opere complete*, Milano.
- Ruggiero R. (2008) Machiavelli, *Il principe*, Milano.
- Ruoizzi G. (ed.) (1994) *Scrittori italiani di aforismi*, Milano.
- (ed.) (2004) *Teoria e storia dell'aforisma*, Milano.
- Savinio A. (1977) *Nuova enciclopedia*, Milano.
- Solinas F. (2007) Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, Milano.
- Tosi R. (ed.) (2017) *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano.
- Traina A. (1987⁴) *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna.
- Van Delft L. (2008) *Les moralistes. Une apologie*, Paris.
- Varotti C. (2013) Francesco Guicciardini, *Ricordi*, Roma.
- Venturi G. – Coïsson C. (1960) Anton Čechov, *Epistolario*, Torino.

WALTER TEGA

DIDEROT E IL DILEMMA SENECA. FILOSOFIA, POTERE DISPOTICO E OPINIONE PUBBLICA

Secondo Karl Rosenkranz, autore di una ponderosa e importante monografia sulla vita e sulle opere di Diderot, il *Saggio sui regni di Claudio e Nerone*¹ sarebbe soltanto un prodotto della debolezza senile dell'autore². Questo giudizio, sorprendente e superficiale, pronunciato da una voce autorevole, che avrebbe voluto trasformare il materialista Diderot in un precursore dell'idealismo, esercita ancora il suo peso sulla letteratura diderotiana contemporanea.

Credo però che i materiali messi a disposizione dalle numerose letture, globali e parziali, che si sono intrecciate negli ultimi decenni sull'età dei lumi, consentano di leggere finalmente l'*Essai* alla luce del 'tempo' e delle 'circostanze' dell'ultimo quarto del XVIII secolo e del giudizio sul ruolo politico dei *philosophes* nella seconda metà del Settecento, giudizio che Diderot aveva maturato anche attraverso l'esperienza diretta, quando erano ancora vive in lui le deludenti prove del suo rapporto con Caterina II e quelle, ancora più problematiche, dell'amico Voltaire con Federico di Prussia.

Diderot aveva resistito a lungo alle insistenze di Jacques-André Naigeon che gli chiedeva, anche a nome di d'Holbach e dei suoi sodali, una introduzione alle opere di Seneca tradotte e curate da Nicolas La Grange. Nel 1778, sollecitato anche dalla ripresa di una polemica che ricordava quella scatenata dal 'partito devoto' contro la pubblicazione dei primi tomi dell'*Encyclopédie*, aveva licenziato una prima versione del *Saggio*, che usciva come settimo volume dell'edizione di La Grange, poi rimaneggiato e pubblicato come opera autonoma nel

* Sull'*Essai* di Diderot dedicato a Seneca ho già avuto modo di scrivere un breve contributo nel lontano 1999 per il volume *Seneca nella coscienza dell'Europa*, curato da Ivano Dionigi per l'editore Bruno Mondadori (Tega 1999). A distanza di tempo, sollecitato dai colleghi che curano questo volume, ho voluto rileggere quell'appassionante testo. Le esperienze politiche e culturali e le letture di questi anni mi hanno indotto a rivedere in modo più che sostanziale le conclusioni alle quali ero giunto allora.

¹ D. Diderot, *Essai sur la vie de Sénèque le philosophe, sur ses écrits et sur les règnes de Claude et de Néron*, Paris, 1779. L'*Essai* apparve come settimo volume di *Les oeuvres de Sénèque le philosophe, traduites en François par feu M. La Grange, avec des notes de critique, d'histoire et de littérature*, Paris 1778. Il testo dell'*Essai* profondamente rielaborato da Diderot uscì con l'indicazione Londres 1782 (Paris) e con il titolo *Essai sur les règnes de Claude et de Néron et sur les moeurs et les écrits de Sénèque pour servir d'introduction à la lecture de ce philosophe*. Le citazioni riportate in questo testo seguono l'edizione del 1782, nella traduzione italiana curata da S. Carpanetto – L. Guerci (Carpanetto – Guerci 1987).

² Rosenkranz 1866, II, 353.

1782 con il titolo *Essai sur le règne de Claude et de Néron et sur les mœurs et les écrits de Sénèque pour servir d'introduction à la lecture de ce philosophe*. Il saggio, se per un verso ripercorreva l'itinerario filosofico di Seneca, come chiedeva Naigeon, per l'altro lo poneva al centro della scena politica dei regni di Claudio e di Nerone formulando un giudizio positivo e di sostanziale condivisione politica e morale nei confronti delle azioni svolte dall'autore delle *Lettere a Lucilio*³. Questo giudizio richiedeva però che fosse messa subito in rilievo la sostanziale differenza del 'tempo' e delle 'circostanze', cui Diderot teneva molto, tra l'azione di Seneca e quella degli illuministi francesi. I *philosophes* avevano ritenuto di poter modificare, con l'invito alla tolleranza e alle riforme, il percorso politico del governo dispotico con il quali si erano misurati per buona parte del XVIII secolo. In questa prospettiva, la figura di Seneca veniva ad assumere un posto e una dimensione del tutto nuovi anche per Diderot, che la affiancava, pur con le dovute differenze, a quella del Socrate di Platone⁴.

Un assunto così radicale poneva non pochi problemi ai lettori di Diderot, tenuto conto sia del giudizio – sostanzialmente molto critico – che egli aveva dato di Seneca in una nota della traduzione del *Saggio sulla virtù e sul merito* di Shaftesbury⁵, sia per il disinteresse mostrato nei confronti del filosofo dell'età imperiale negli articoli dedicati allo stoicismo dall'*Encyclopédie*.

Ma molta acqua era passata sotto i ponti; dopo aver meditato a lungo sulle esperienze passate e riflettuto con attenzione sugli scritti dell'autore delle *Lettere a Lucilio* con il conforto delle testimonianze di Tacito e di Svetonio, Diderot rimpiangeva di non aver incontrato prima questo grande maestro di filosofia e di vita; si rendeva conto, e voleva farne ammenda, che le considerazioni giovanili erano approssimative e figlie di quell'antisenechismo di maniera alimentato non solo dai circoli filosofici d'oltremarica, ma anche dagli scritti mediocri e tendenziosi che La Mettrie aveva dedicato a Federico II di Prussia⁶. Del resto anche d'Alembert, con il quale Diderot conduceva l'impresa enciclopedista, non era stato certamente indulgente; nei *Mélanges de littérature et de philosophie*, argomentando sul XIV libro degli *Annali* di Tacito circa le responsabilità di Seneca sulla morte di Agrippina, ne aveva messo in dubbio il rigore morale: «si vede dalla conclusione del racconto che questi due uomini (Seneca e Burro), e soprattutto il filosofo, non erano persone poi così rette come concretamente si crede, funesto esempio degli scogli che la virtù e la filosofia trovano quando finiscono nella corte»⁷.

Ciò che occorreva anzitutto fare, per interrompere la *damnatio memoriae* che pesava sul giudizio dei contemporanei, era sgomberare il campo dagli equivoci introdotti dall'«eterno calunniatore di tutti i romani virtuosi», il senatore bitinico Dione Cassio, responsabile dell'immagine distorta di un Seneca incoerente, malvagio, alla ricerca del danaro e del potere più che della verità e della virtù. Di qui il ritorno a Giusto Lipsio e a La Mothe Le Vayer i quali, proprio nel nome di Tacito, respingevano le testimonianze di questo «intrigante [...], cortigiano [...], adulatore [...] esempio di un'incurabile malvagità»⁸. Si trattava di tracciare

³ Quel saggio divenne poi un volume autonomo che fu pubblicato nel '79 e poi riproposto con soppressioni, aggiunte e note nell'82.

⁴ Sulla figura di Socrate in Diderot vedi l'art. *Socratique* dell'*Encyclopédie*. Diderot durante la prigionia a Vincennes tradusse l'*Apologia* di Socrate scritta dal giovane Platone.

⁵ «Il saggio Seneca, più attento ad ammassare ricchezze che ad adempiere questo pericoloso dovere, si contenta di distrarre la crudeltà del tiranno favorendone la lussuria; sottoscrive con un vergognoso silenzio la morte di qualche onesto cittadino che avrebbe dovuto difendere; e lui stesso, presagendo la sua prossima caduta»: D. Diderot, *Principes de la philosophie morale ou Essai sur le mérite et sur la vertu*, Amsterdam, 1745, in Diderot 1971, vol. I, 118.

⁶ Cf. La Mettrie 1750.

⁷ d'Alembert 1764, 25 ss.; Id. 1753, 32-38.

⁸ A proposito delle considerazioni su Dione Cassio e sul giudizio di Giusto Lipsio e La Mothe le Vayer vd.

un profilo completo dell'attività di Seneca a partire dai suoi scritti e collocarlo nel suo *tempo* e nelle sue *circostanze* prima di trarre ogni altra conclusione. Opportuno sarebbe stato poi tenere anche conto delle note che il bibliografo tedesco Johann Albert Fabricius aveva consegnato alla *Bibliotheca Latina* (1697) e che restituivano a Seneca una collocazione attendibile: né cristiano, né ateo ma filosofo di sicuro rilievo e di buona indole⁹.

L'interesse di Diderot non era tanto quello di farsi apologeta di Seneca, bensì di illustrare la difficoltà dei rapporti tra filosofia e politica e interrogare l'opera seneciana onde ricavare di lì argomenti e motivi capaci di ribattere alle accuse iterate. Solo al termine di questa operazione, compiuta davanti al tribunale della posterità, anche Diderot potrà decidere di proporsi, almeno per una parte significativa della sua vita, come seguace di Seneca.

Diderot ha fatto parlare Seneca della sua professione quotidiana di saggezza e di equilibrio in una situazione dominata dall'arbitro e dalla tirannia; ha fatto emergere il rapporto, destinato a diventare emblematico, tra il filosofo amico dell'umanità e il potere assoluto che, per le ragioni più varie, talora anche le più futili, può trasformarsi nel nemico peggiore del genere umano, nel Leviatano dello Stato assoluto che divora chiunque gli si opponga.

Ma era mutata anche l'idea che della morale si era fatta Diderot; da giovane aveva deciso di scrivere una tragedia su Socrate, costretto a congedarsi dalla vita obbedendo comunque alle leggi della repubblica; il punto di riferimento del Diderot maturo era diventata la saggezza di Seneca, che non coincideva né con l'ironia socratica, né con il suo distacco dalle cose del mondo e con l'abbandono di ogni *negotium*. Seneca è per Diderot il filosofo che «anche di fronte allo spettacolo di depravazione e di crimini» offerto dal tiranno, non si sottrae al proprio dovere etico e civile; «non attendetevi altro da me che la verità» – aveva dichiarato a Nerone – «verso la quale nutro più rispetto che per voi»¹⁰. La virtù sta per lui nella determinazione della sua fedeltà: fedele a quel ruolo nel quale – come egli stesso riconosce – «la Provvidenza mi ha messo», e quel ruolo difende, malgrado gli intrighi di corte e malgrado anche il venir meno di ogni traccia di umanità dall'animo dell'antico discepolo che ormai ha volto il potere sovrano in tirannide¹¹. Anziché isolarsi nella protesta e nello sdegno individuale, Seneca condivide le responsabilità del governo, compreso il rischio di compromessi, anche molto gravosi, fino a un limite, che è quello di potere assolvere ai propri compiti senza allontanarsi dal fine prefissato e senza derogare al dovere di una condotta ferma e giusta, sia pure in un mondo estraniato. Dopo aver letto e meditato con attenzione gli scritti di Tacito e di Svetonio, Diderot rimpiangeva il proprio tardivo incontro con un tale maestro di filosofia e di vita: «Ah! Se avessi letto prima gli scritti di Seneca, se fossi stato edotto dei suoi principi a trent'anni, quanti dolori mi sarei risparmiato! Tu, o Seneca, dissolvi con il tuo spirito i vani fantasmi della vita»¹². Si rendeva conto delle proprie giovanili inesattezze, quando aveva sostenuto che il saggio Seneca era stato più attento ad ammucciare ricchezze che ad adempiere a un dovere irto di pericoli, o quando aveva stigmatizzato il vergognoso silenzio di fronte all'atto di morte di cittadini coraggiosi da parte di chi avrebbe dovuto cimentarsi in una difesa. Quel «giovane autore che amo e qualche volta stimo», scriveva Diderot nell'*Essai* facendo riferimento a se stesso, «privo di lumi, senza la minima esperienza della vita né delle persone né delle alternative terribili a cui ci costringe la perfidia del nostro destino, né delle difficoltà di camminare con passo sicuro sulla stretta linea che separa il bene dal male», aveva prestato ascolto solo alla propria tumultuosa immaginazione e giudicato l'uomo sulla base

Lipsius 1604; La Mothe le Vayer 1648, vol. II, 250.

⁹ Fabricius 1697, 67-77; 1721, 357-77.

¹⁰ Carpanetto – Guerci 1987, 175.

¹¹ *Ibid.*, 126.

¹² *Ibid.*, 367.

di un modello creato dalla fantasia. «Solo quando sarete alle prese con voi stessi ed avrete provato l'agonia del saggio, vi pentirete per aver indirizzato atroci ingiurie al più virtuoso e, aggiungerei, al più infelice degli uomini, posto che la virtù sia mai profondamente infelice»¹³.

Diderot chiama Seneca a testimoniare a proposito del suo esercizio quotidiano di saggezza e di equilibrio, in una situazione dominata dall'arbitrio e dalla tirannia e ne fa il simbolo del rapporto tra il filosofo amico dell'umanità e il potere assoluto: lo raffigura nelle vesti di colui che non si sottrae al rischio di essere trascinato nel vortice della malvagità fino a quando esiste una pur minima possibilità di vincere gli infausti effetti della crudeltà e del sonno della ragione. Seneca aveva scritto, affinché il giovane Nerone potesse leggerla in Senato, l'apologia di Claudio, pessimo imperatore stando alle imputazioni che gli erano rivolte; non aveva contrastato Nerone neppure quando aveva inteso eliminare Britannico né quando aveva ripudiato Claudia e aveva giustificato l'uccisione di Agrippina.

Diderot confuta nei dettagli le accuse che avevano attraversato secoli di storia legate alla screditata testimonianza di Dione Cassio, fatta propria dal partito antisenechiano, e dimostra come, in un mondo dominato dal tiranno, Seneca sia il filosofo che compie il gesto di maggiore coraggio cimentandosi nella pratica anziché riservare a sé soltanto i frutti della propria saggezza. L'ostinata permanenza di Seneca a corte, nonostante il progressivo svelarsi della vera natura di Nerone, viene presentata da Diderot come suprema forma di coraggio.

Io scorgo l'uomo onesto e sensibile rammaricarsi, allontanarsi, volgere indietro lo sguardo, arrestarsi, ritornare sui suoi passi, nel timore di essersi ritirato troppo presto. L'uomo acuto avverte che la sua presenza e i suoi consigli sono importuni. L'uomo inflessibile rimane al suo posto per sfidare la rovina che vede avvicinarsi¹⁴.

Questo fece Seneca fino a quando il tiranno non lo cacciò dalla sua stessa vita. Così l'autore delle *Lettere a Lucilio* diventa non il simbolo di un fallimento del rapporto filosofia/potere e neppure l'*alter ego* di Diderot che non si sentiva affatto sconfitto, ma l'emblema dei conflitti e dei rischi, anche di quelli estremi, che il filosofo deve affrontare quando decide di intrattenere rapporti con il potere assoluto e tirannico, con il dispotismo senza aggettivi e dunque un personaggio che al di là delle differenze del 'tempo' e delle 'circostanze' poteva essere considerato molto più vicino di quanto non si potesse pensare all'esperienza politica da lui vissuta presso Caterina di Russia.

Riprendendo uno dei motivi che lo avevano indotto a cimentarsi con un argomento così difficile, Diderot osservava «che i nemici dei nostri filosofi a volte assomigliano perfettamente ai detrattori di Seneca»¹⁵. Ma questa volta non si trattava di prendere le distanze da La Mettrie, da Federico II o da Caterina e, neppure, di dover riprendere la contesa con i gesuiti e gli esponenti del partito devoto che versavano in serie difficoltà, e nemmeno di cominciare una battaglia nuova contro le accuse di Fréron figlio, di Grosier o di Geoffroy. Questa volta le accuse più dure e pesanti venivano dal campo degli stessi *philosophes* e a lanciarle, precise, implacabili, spietate e in tutto paradossali, era quel Rousseau che tanto spesso Diderot aveva difeso a oltranza, anche contro gli amici i quali avevano manifestato forte diffidenza

¹³ *Ibid.*, 189.

¹⁴ *Ibid.*, 191.

¹⁵ *Ibid.*

nei confronti dei suoi scritti. I suoi critici lo avevano rimproverato a questo proposito sottolineando l'inopportuna difesa preventiva inserita nella prima edizione dell'*Essai*, nella quale Diderot aveva chiamato in causa, senza farne il nome, Rousseau e aveva anticipato il proprio timore di veder comparire uno scritto postumo, peraltro già ampiamente annunciato, nel quale sarebbe stata rappresentata in modo grottesco tutto il percorso dell'intellettualità progressista del suo tempo. Nel 1782 quel libro, le *Confessioni*, era stato in parte pubblicato e le sue pagine confermavano pienamente i timori di Diderot.

Malvagio o folle? Ambizioso o fanatico? Alla lettura delle *Confessioni*, constatava Diderot, «il velo si squarciò e vidi con stupefatto dolore che per lunghi anni non avevo tenuto al seno e serrato tra le braccia altri che un mostro». Di più, «un essere perverso»¹⁶. Diderot comprende quasi d'improvviso le ragioni che resero Rousseau nemico dei *philosophes* e che rendevano del tutto plausibili le accuse che d'Holbach e la sua *côterie* avevano lanciato nei suoi confronti.

Esattamente nello stesso modo in cui si fece protestante tra i cattolici, professò il deismo e il socinianesimo in mezzo ai cattolici e ai protestanti; scrisse nella stessa settimana due lettere a Ginevra, nell'una esortava i concittadini alla pace, nell'altra suggeriva loro sentimenti di vendetta e di rivolta; perorò la causa degli irochesi a Parigi, così come aveva perorato quella dei francesi alla corte de Canada; scrisse contro gli spettacoli dopo aver composto delle commedie [...] si scatenò contro gli studi umanistici che aveva coltivato per tutta la vita; calunniò l'uomo che più stimava dopo averne riconosciuto l'innocenza e andò a cercarlo dopo averlo calunniato; fu sul punto di prendere le difese dei gesuiti dopo averli messi in prima fila tra i monaci più pericolosi, allorché l'autorità ecclesiastica sopprime l'ordine¹⁷.

Ma Rousseau ha fatto ancora di più, è stato il santo di ogni censore, un fanatico che si fa beffa dei fanatici e, soprattutto non ha esitato a «trascinare tutto il diciottesimo secolo nella tomba al fine di accrescere il volume della sua polvere»¹⁸.

La collera e lo sdegno di Diderot sembrano non avere confini, ma come già a proposito di La Mettrie, il senso di queste pagine è chiarissimo: in esse è contenuto il rifiuto netto e inappellabile di una riflessione geniale e, al tempo stesso, piena di paradossi e di ambiguità; di un pensiero che si fa sempre inafferrabile e che non considera la realtà effettuale come un suo riferimento possibile. Lontano non perché radicale e intransigente, ma più semplicemente perché perverso e indifferente alle sorti del genere umano.

La confutazione così radicale e irata del testo di Rousseau stava a significare però due cose. La prima: il ginevrino poteva vantare di avere colto in anticipo il giro a vuoto del tentativo di condizionare il potere dispotico; la seconda: l'autore delle *Confessioni* negava alla radice il vero esito positivo che quel difficile rapporto avrebbe generato e che consisteva nell'aver posto il problema del superamento della società del privilegio e della critica del potere e del sapere costituito. Problemi che, alla lunga, avrebbero contribuito a formare una opinione pubblica che si sarebbe fatta carico del superamento di una situazione insopportabile sul piano sociale e fallimentare su quello economico. In definitiva l'*Essai* voleva mostrare che non vi erano despoti buoni e che la ricerca del loro rapporto con i filosofi era destinata a far credere al popolo che il potere assoluto potesse assumere aspetti meno oppressivi e intollerabili, ma

¹⁶ *Ibid.*, 122.

¹⁷ *Ibid.*, 118.

¹⁸ *Ibid.*, 113.

che restava assolutamente indisponibile a cambiamenti di sistema, preoccupato com'era di far apparire il dispotismo come necessario e preferibile.

Diderot era un attento osservatore delle cose politiche del mondo e un critico accorto delle dinamiche sociali ed economiche della Francia di Luigi XVI. Tanto la prima edizione dell'*Essai* che la seconda sono legate agli eventi e alle opinioni del tempo. La prima, quella del '79, seguiva di poco le conversazioni preliminari e l'intensa collaborazione che avevano accompagnato la pubblicazione del *Système de la Nature* di d'Holbach (1770). Proprio in quelle pagine si poteva seguire sia una attenta lettura e una rivalutazione dell'opera di Seneca, proprio sul piano della morale, sia una sistemazione, che Diderot considera lineare e coerente, delle dottrine atee, nemiche del dispotismo che avevano caratterizzato l'attività della *côterie holbachique* dopo la conclusione dell'impresa enciclopedista. E si poteva altresì riconoscere la partecipazione di Diderot al cantiere dell'*Histoire des deux Indes* dell'abate Raynal, che aveva posto il crepuscolo del secolo dei lumi di fronte all'insorgente problema del colonialismo e della nuova schiavitù¹⁹. Credo che per tutte queste ragioni l'esortazione agli insorti d'America, presente nella prima edizione dell'*Essai* e omessa nella seconda per essere stata oggetto della censura e delle critiche degli esponenti del partito devoto, intendesse sottolineare che quello americano è

uno dei fenomeni più straordinari che la storia del mondo ci abbia presentato: un popolo schiavo di un popolo, una nazione che d'un tratto scuote il giogo della schiavitù e si affranca dal dispotismo con l'aiuto dei despoti; ma anche una domanda precisa sui mezzi più adatti ad assicurarsi per sempre l'unione della propria felicità con la propria libertà e preparare un asilo per tutti i figli degli uomini che gemono sotto il tallone della tirannia civile e religiosa²⁰.

La seconda edizione è avara di riferimenti alla situazione francese, destinata ad aggravarsi proprio per il rifiuto della monarchia autoritaria e dispotica ad accogliere le proposte del 'partito' riformista. Diderot non ha potuto non vedere, nei tentativi della monarchia di ingaggiare come ultima prospettiva di salvezza, ministri dell'ala filosofica progressista, una strategia volta a risolvere i problemi insolubili che la conduzione dispotica e centralista della monarchia aveva generato.

Luigi XVI aveva pensato di risollevarlo il Paese dalla grave crisi economica che lo attanagliava affidando a Turgot il ministero delle finanze; ma le riforme proposte dal nuovo ministro furono respinte perché, ancora una volta, incompatibili con le esigenze della parte più oltranzista della corte. E Turgot si fece cacciare. Dopo un breve ritorno allo *status quo*, il re fu costretto a chiedere nuovamente la collaborazione del partito filosofico, ma questa volta si rivolse al ginevrino naturalizzato francese Jacques Necker, pensando di ottenere una maggiore comprensione delle esigenze della corte. Le riforme proposte da Necker mostravano in effetti una certa gradualità, ma investivano un arco più ampio di questioni rispetto a quelle dell'amico Turgot poiché oltre alle finanze riguardavano l'amministrazione e la società. Anche al ginevrino toccò in sorte lo stesso destino: come già era accaduto a Turgot, fu licenziato dalla corte nel 1781. Sarebbe paradossale pensare che Diderot fosse incline a collocare tra i fallimenti della strategia politica del suo partito questa catena di eventi. Al di là dell'effimera e irresponsabile soddisfazione degli ambienti di corte il licenziamento di Turgot e quello di Necker, stavano invece a testimoniare non già la sconfitta dei *philosophes* ma la crisi senza ritorno sulla quale era avviata la monarchia; una crisi a tal punto grave e così maldestramente affrontata da travolgere rovinosamente la corona di Francia nel giro di pochi

¹⁹ L'opera ottenne un grande successo e fu pubblicata in varie edizioni fra il '70 e l'81.

²⁰ *Ibid.*, 385.

anni. La sconfitta del riformismo apriva vie davvero difficili per la monarchia e per il Paese.

La rivoluzione americana che aveva insediato una repubblica e elaborato la costituzione di uno stato federale, aveva affermato un nuovo ordine rispetto alla condizione coloniale nella quale era tenuto il popolo americano da una madrepatria che vantava di avere condotto a termine una ‘gloriosa rivoluzione’ (1688) ormai irrimediabilmente lontana nel tempo.

La grave crisi dalla quale la Francia non riusciva a uscire perché non di crisi economica si trattava, ma come aveva giustamente diagnosticato Necker, di crisi di sistema, avrebbe condotto alla dissoluzione di quello che sarebbe poi stato denominato per convenzione *ancien régime*. Diderot comprendeva che a vincere non sarebbe stata la strategia dei due sordi, quella del filosofo che prova a fare la mosca cocchiera delle riforme e quella del despota che non intende mettere a rischio il potere del privilegio con riforme che avrebbe chiesto determinazione politica, tempo e costanza per affermarsi. Su questo piano l'*Essai* poteva dunque essere letto anche come un bilancio che si chiudeva negativamente. Ma ciò che la strategia dei *philosophes* aveva messo in un movimento e che non si sarebbe arrestato davanti agli ormai fragili ostacoli del dispotismo, era la formazione concreta di una *opinion publique* intollerante dei privilegi e dei guasti economici, sociali e civili che essi generavano; una *opinion publique* che avrebbe portato alla ribalta ceti sociali nuovi, ansiosi di farsi cittadini e di abbandonare la condizione di esclusi se non addirittura di schiavi.

A Diderot, ma, direi, a tutto il gruppo dei *philosophes* che ancora operava all’ombra della *côterie holbachique*, sembrava opportuno replicare in modo adeguato e senza reticenze alle accuse infamanti e chiarire ai lettori la molteplicità delle ragioni di natura morale e politica, che avevano spinto la *philosophie* a interloquire con il dispotismo illuso di riscattarsi attraverso riforme di facciata. In sostanza, come si è detto, non esistevano despoti buoni. Sia pure nella difficoltà di una presa d’atto degli insuccessi, per Diderot non si trattava né di ritirarsi, né di continuare a interloquire con un potere dispotico, prigioniero di se stesso e incapace di sopportare i contraccolpi di una qualsiasi riforma; si trattava semmai di continuare a pretendere sostanziali cambiamenti di sistema e miglioramenti delle condizioni di vita dei popoli. Cambiamenti destinati a indebolire il potere dell’alleanza fra trono e altare e a dare luogo, anche attraverso la circolazione di un sapere critico e fattuale (ostacolato peraltro dall’implacabile censura regia ed ecclesiastica) a una diffusa consapevolezza della necessità di sollecitare in concreto la nascita di un *nuovo ordine*. *Rerum novus nascitur ordo* intendeva chiarire Diderot quando sosteneva la necessità *rendere popolare la filosofia* e di dare voce agli esponenti delle professioni e a quelli più in vista delle arti e dei mestieri²¹.

L'*Essai* non è dunque un testamento politico e neppure, come è stato scritto, il bilancio fallimentare di una generazione di intellettuali. Non è una piatta apologia di Seneca e nemmeno un’autobiografia del proteiforme Diderot. È invece una rigorosa riflessione sul punto intorno al quale aveva ruotato, in tempi e forme diverse, la costruzione del complicato rapporto tra la filosofia e il potere dispotico. Il suo secolo e l’esperienza cui aveva dato luogo la *philosophie* non potevano sottrarsi a un consuntivo chiamando in causa emblematicamente l’esperienza di Seneca senza trascurare i ‘tempi’ e le ‘circostanze’. Si trattava di un consuntivo amaro tanto per i *philosophes* che per i despoti ignari per lo più, questi ultimi, dei risultati ai quali era approdata l’iniziativa dei primi. Vale la pena di ripetere che nel frattempo si era consolidata la coscienza diffusa della necessità di superare l’insopportabile divario giuridico, economico e sociale che esisteva tra corpi rigorosamente separati all’interno di un medesimo Stato, unicamente dal privilegio.

²¹ Vd. Diderot 1755.

È legittimo a questo punto rispondere all'interrogativo più volte posto dagli studiosi della Rivoluzione dell'89 circa l'atteggiamento che avrebbe assunto Diderot di fronte a quell'evento²². È stato autorevolmente risposto che i libri non fanno le rivoluzioni²³. Tuttavia una rilettura attenta dell'*Essai*, accostata all'attività della *côterie holbachique*, ai testi di Mercier e alla *Histoire des deux Indes*, lascia capire le ragioni per le quali, alla ripresa degli studi sulla Rivoluzione e alla luce della lunga transizione politica che culminerà con l'instaurazione della *repubblica durevole* (1871) figlia di una Rivoluzione ormai assimilata nei suoi principi di fondo, prende corpo l'immagine, adattata ai 'tempi' e alle 'circostanze' di un Diderot maestro e ispiratore del giacobinismo moderato di Danton e soprattutto del dantonismo del XIX secolo²⁴.

BIBLIOGRAFIA

- Carpanetto S. – Guerci L. (1987) Denis Diderot, *Saggio sui regni di Claudio e Nerone, e sui costumi e gli scritti di Seneca*, con una nota di L. Canfora, trad. it. Palermo (Paris 1782).
- Chartier R. (1990) *Les origines culturelle de la Révolution française*, Paris.
- d'Alembert J. (1764) *Mélanges de littérature et d'histoire et de philosophie*, Amsterdam.
- (1753) *Essai sur la société de gens de lettre et des grands sur la réputation*, Berlin (Paris).
- Diderot D. (1755) *Encyclopédie*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, mis en ordre et publié par M. [D.] Diderot [...], V, 635-648a.
- (1971) *Ouvres complètes*, Paris.
- Fabricius (1721⁵) *Bibliotheca Latina sive Notitia autorum veterum Latinorum, quorumcunque scripta ad nos pervenerunt*, Hamburgi, 3 voll. (1 vol., 1697¹).
- La Mettrie de J.O. (1750) *Anti-Seneque ou discours sur le souverain bien*, Postdam.
- La Mothe le Vayer F. (1648) *De la vertu de paiens*, Paris (1642¹).
- Lipsius J. (1604) *Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres*, Antuerpiae.
- Mornet D. (1933) *Les origines intellectuelles de la Révolution (1715-1787)*, Paris.
- Rosenkranz K. (1866) *Diderots Leben und Werke*, Leipzig.
- Tega W. (1999) *Tra libero pensiero e dispotismo illuminato: Seneca e il XVIII secolo*, in I. Dionigi (ed.) *Seneca nella coscienza dell'Europa*, Milano, 215-234.
- (2019) *Une philosophie pour la République. La longue transition (1799-1871)*, Paris.

²² Vedi per tutti Mornet 1933.

²³ Chartier 1990.

²⁴ Vd. ad esempio l'art. *Danton* scritto da Pierre Leroux per l'*Encyclopédie Nouvelle* nel 1832-1835. Su questo tema vd. Tega 2019.

RENZO TOSI

UN CASO DI INTERTESTUALITÀ PROVERBIALE NEL *DE IRA* DI SENECA

1. Nell'analizzare i casi di intertestualità proverbiale non è, a mio avviso, tanto importante la semplice ripresa dei *topoi*, quella che viene talora chiamata, soprattutto dagli antropologi, 'invarianza', quanto la possibilità di variazioni, formali e semantiche. Sono queste che da una parte danno un'idea della fertilità del motivo, dall'altra permettono di interpretare approfonditamente i passi. Seneca è soprattutto noto perché, conformemente ai dettami della retorica stoica, condensa i *topoi* in espressioni brevi e concettose, le quali, in genere, hanno in seguito avuto fortuna, e sono diventate forme-standard spesso riusate a livello proverbiale. Un interessante esempio, invece, di variazione semantica si trova in un luogo del *De ira* (2.15.4), in cui il filosofo afferma che i popoli feroci, che non si fanno dominare, sono sì indocili, ma non sono in grado di gestire il potere. Egli aggiunge, come *gnome* conclusiva di una frase: *nemo autem regnare potest, nisi qui et regi*, e continua poi precisando che così sono, per una questione climatica, i popoli del Nord. La sentenza, posta al centro dell'argomentazione per avvalorarne la validità, secondo G. Cupaiuolo, non è che uno dei numerosi proverbi citati in questa opera, e rispecchia una caratteristica stilistica che deriverebbe dalla *Diatriba*¹; essa non è lapidaria come in numerosi altri casi e, dal punto di vista formale, adotta una struttura anche altrove presente nei testi senecani², ma fu comunque successivamente nota e riusata (è ad es. registrata fra le sentenze medievali, cf. Walther 16427). Su di essa, sulla sua storia e sulla sua valenza nel passo vale, a mio avviso, la pena di soffermarsi.

2. *Nemo autem regnare potest, nisi qui et regi*, in effetti, riprende un motivo tradizionale: una massima, che rientra nel novero di quelle dei Sette Sapianti e che più specificatamente è

¹ Cf. Cupaiuolo 1975, 133. L'autore inserisce tra i fenomeni «di prevalenza [*sic*: penso sia un refuso per 'provenienza'] diatribica [...] prima di tutto i numerosi proverbi, anche se alcuni da Seneca personalmente modificati». Del nostro afferma solamente (p. 151): «il proverbio è antichissimo: forse risale a Solone». Così in genere anche gli altri studiosi, tranne Malchow 1986, 181, che, dopo aver citato Otto 1890, nr. 1514, avverte giustamente: «Die genaue Herkunft des Sprichworts ist nicht gesichert».

² In *epist.* 40.4, a proposito dell'oratoria dei demagoghi, che non tende alla verità né si presta ad essere esaminata con attenzione, Seneca aggiunge *quomodo autem regere potest quae regi non potest?* In *epist.* 94.51 *regi ergo debet dum incipit posse se regere* indica che uno deve essere guidato fino al momento in cui non possa guidare se stesso.

attribuita a Solone (133.10 Martina), afferma che si deve andare a scuola di ubbidienza per acquisire la scienza del comando (ἄρχεσθαι μαθὼν ἄρχειν ἐπιστήμη). Come per tutte le sentenze dei Sette Sapienti (che spesso sono dette ora di uno, ora di un altro di questi favolosi personaggi) l'attribuzione al legislatore ateniese non può essere data come assolutamente sicura: essa si ritrova, oltre che in un elenco di sue venti sentenze in Demetrio Falereo (fr. 114 Wehrli), in Diogene Laerzio (1.60) e nella tradizione gnomologico-paremiografica (Arsen. *Viol.* 434; 512 W., cf. 3.77a L.-Sch., in una voce il cui lemma è ἄρχε πρῶτον μαθὼν ἄρχεσθαι); l'espressione ritorna poi altrove, anonima, in Stobeo (4.5.22) e nello gnomologio dello Pseudo-Massimo Confessore (9.37-40 Ihm)³, mentre ἄρχεσθαι μὴ μαθὼν ἄρχειν μὴ ἐπιχειρεῖ è una delle massime (50) attribuite a Citarco⁴.

In realtà, abbiamo a che fare con un *topos* che ritorna in vari luoghi della grecità. Nelle *Leggi* di Platone (6.762e) si legge ὁ μὴ δουλεύσας οὐδ' ἂν δεσπότης γένοιτο ἄξιος ἐπαίνου: l'ambito è di tipo politico, perché, nella sua costruzione utopica, il filosofo afferma l'assoluta importanza dell'ubbidienza alle leggi e, per quanto riguarda i giovani, agli anziani; solo chi avrà dato prova di ubbidienza potrà adire a posizioni di comando. Un'idea simile si trova anche in un passo della *Politica* aristotelica (1332b 36-1333a 3): è logico – si afferma – che i giovani ubbidiscano e i vecchi comandino, e, quindi, che comandanti e comandati siano per un certo verso distinti e per un altro le stesse persone, e da questo si deduce la validità del nostro proverbio (τὸν [τε] γὰρ μέλλοντα καλῶς ἄρχειν ἀρχθῆναι φασι δεῖν πρῶτον). Nel *Nicocle* di Isocrate (57), in un'opera che ha destato più di un dubbio circa l'autenticità, dato che è una specie di *speculum principis*, un ritratto del perfetto re, in cui si affastellano molti motivi topici, l'insegnare a πειθαρχεῖν, cioè ad ubbidire passivamente all'autorità⁵, è una componente essenziale dell'educazione del futuro buon sovrano, al pari dell'essere giusto:

διδάσκετε τοὺς παῖδας τοὺς ἡμετέρους αὐτῶν πειθαρχεῖν, καὶ περὶ τὴν παιδευσιν τὴν εἰρημένην ἐθίζετε αὐτοὺς ὡς μάλιστα διατρίβειν· ἦν γὰρ καλῶς ἄρχεσθαι μάθωσιν, πολλῶν ἄρχειν δυνήσονται, καὶ πιστοὶ μὲν ὄντες καὶ δίκαιοι μεθέξουσιν τῶν ἡμετέρων ἀγαθῶν, κακοὶ δὲ γενόμενοι κινδυνεύουσιν περὶ τῶν ὑπαρχόντων.

Come si vede, qui il discorso è di tipo squisitamente pedagogico; in Senofonte tale risvolto del *topos* si presta bene ad esaltare l'educazione persiana: così in *Anab.* 1.9.5 οἱ παῖδες καὶ τιμωμένους ὑπὸ βασιλέως καὶ ἀκούουσι, καὶ ἄλλους ἀτιμαζομένους· ὥστε εὐθὺς παῖδες ὄντες μαθάνουσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι (siamo all'interno dell'elogio di Ciro il giovane). Qui comandare ed essere comandati sono due elementi strettamente connessi, esattamente come in *Cyr.* 1.6.20 οἱ νόμοι δέ μοι δοκοῦσιν οἱ πολλοὶ ταῦτα δύο μάλιστα διδάσκειν, ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι. Quello che per Senofonte è tipico dei Persiani, in Plutarco è ripreso a proposito di Agesilao: in *Ages.* 1.3 sono elencati gli effetti benefici sulla regalità (Ἀγησιλάῳ δὲ καὶ τοῦτο ὑπῆρξεν ἴδιον, ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ ἄρχειν μὴ ἀπαίδευτον τοῦ ἄρχεσθαι. διὸ καὶ πολὺ τῶν βασιλέων εὐαρμοστότατον αὐτὸν τοῖς ὑπηκόοις παρέσχε, τῷ φύσει ἡγεμονικῷ καὶ βασιλικῷ προσκτησάμενος ἀπὸ τῆς ἀγωγῆς τὸ δημοτικὸν καὶ φιλόανθρωπον), e il legame con Senofonte

³ L'apparato di Ihm 2001, 224, attesta la sua diffusione nella tradizione gnomologica, in sezioni attribuite a diversi personaggi (Catone, Clitarco, Democrito, Solone). Sulla complessa stesura e tradizione dello Pseudo-Massimo Confessore si veda inoltre Gerlach 2008, 373-397.

⁴ Nella raccolta che porta il titolo Πραγματικῶν χρεῖων συναγωγή, cf. anche Apost.-Arsen. 3,97c L.-Schn. Si tratta di un'epitome dello gnomologio di Sesto, cf. W. Kroll, *RE* II A/2 (1923) 2061-2064.

⁵ È stato notato come questo elemento sia in contraddizione con *Panath.* 210, dove questo atteggiamento è considerato tipico dell'educazione dei barbari e degli Spartani, e una vera e propria minaccia per la genuina cultura greca (cf. Mathieu – Brémond 1967, 135). A parte il fatto che non si tratta dell'unica contraddizione nel *corpus* isocrateo, bisogna tener presente la peculiarità del *Panatenaiico*, dove si scontrano un sostenitore di Atene e uno di Sparta, ognuno dei quali sfrutta a suo favore una serie di motivi tradizionali (cf. Brunello 2015).

diventa esplicito in *Ages.* 20.2 (Ξενοφῶντα δὲ τὸν σοφὸν ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ σπουδαζόμενον ἐκέλευε τοὺς παῖδας ἐν Λακεδαίμονι τρέφειν μεταπεμψάμενον, ὡς μαθησομένους τῶν μαθημάτων τὸ κάλλιστον, ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν). Plutarco attribuisce poi un simile apoftegma allo stesso Agesilao (*Apophth. Lac.* 212bc: ἄλλοτε δ' ἐρωτώμενος διὰ τί μάλιστα παρὰ τοὺς ἄλλους εὐδαιμονοῦσιν οἱ Σπαρτιᾶται, “διότι” εἶπε “παρὰ τοὺς ἄλλους ἀσκοῦσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι”) e ad Agide (*Apophth. Lac.* 215d: ἐρωτηθεὶς δὲ τί μάλιστα μάθημα ἐν Σπάρτῃ ἀσκεῖται “τὸ γινώσκειν” εἶπεν “ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι”)⁶. Abbiamo dunque, in Isocrate, Senofonte e Plutarco, a che fare con un'educazione di tipo aristocratico, basata su una rigida disciplina, su un'ubbidienza *perinde ac cadaver* che è da sempre l'opposto dello spirito critico.

Questi passi dimostrano come il *topos* riguardi primariamente l'educazione e i suoi effetti sul comportamento del cittadino o del sovrano: non sono queste peraltro le uniche connotazioni attestate in ambito greco. In un frammento di Menandro (778 K.-A. ὅστις στρατηγεῖ μὴ στρατιώτης γενόμενος, / οὗτος ἐκατόμβην ἐξάγει τοῖς πολεμίοις), il discorso è portato su un piano militare, e si avverte che chi guiderà un esercito senza essere stato soldato lo condurrà inevitabilmente al massacro⁷. L'ambito militare, del resto, si ha anche in un paragone di un passo della *Politica* di Aristotele (1277b 12): il potere politico riguarda uomini liberi e di pari dignità e si impara a gestirlo mentre si ubbidisce, come uno stratego ha imparato a essere tale quando, come soldato, era sottoposto alla disciplina dell'obbedienza, διὸ λέγεται καὶ τοῦτο καλῶς, ὡς οὐκ ἔστιν εὖ ἄρξει μὴ ἄρχθέντα. Nella cultura giudeo-ellenistica, il motivo ritorna in Filone (*Quaestiones in Genesim*, 3,30b, nella versione tramandata nei *Sacra Parallela* di Giovanni Damasceno [PG 95.1209]: ὁ μαθὼν ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν εὐθὺς μανθάνει· οὐδὲ γάρ, εἰ πάσης γῆς καὶ θαλάττης τὸ κράτος ἀνάψαιτό τις, ἄρχων ἂν εἴη πρὸς ἀλήθειαν, εἰ μὴ μάθοι καὶ προπαιδευθεῖ τὸ ἄρχεσθαι). La frase esplicita maggiormente il lapidario τὸ ὑποτάττεσθαι τοῖς κρείττοσιν ὠφελιμώτατον: il sottomettersi a chi è più forte è quanto mai utile, anche perché costituisce l'indispensabile premessa a un comando futuro. Il contesto ci è restituito grazie alla versione armena del trattato filoniano: la riflessione parte da *Gen.* 16.9, in cui l'angelo ordina ad Agar fuggitiva di tornare da Sara e di sottomettersi alla sua padrona, promettendo che dal frutto del suo grembo deriverà un numeroso e forte popolo. Filone interpreta il passo in chiave spirituale: si adombrerebbe qui la sottomissione dell'anima al Logos divino, che sarebbe dello stesso tipo di quella del figlio al padre e del discepolo al maestro, quella che pone le basi per saper comandare⁸. Il motivo pedagogico è qui riusato in funzione di una visione teologica.

Nella cultura latina, il motivo è ripreso anche nel *De legibus* di Cicerone (3.2.5) che lo amplia, inserendo alcuni corollari:

Nam et qui bene imperat, paruerit aliquando necesse est, et qui modeste paret, videtur qui aliquando imperet dignus esse. Itaque oportet et eum qui paret sperare se aliquo tempore imperaturum, et illum qui imperat cogitare brevi tempore sibi esse parendum.

Chi comanda bene, dunque, è giocoforza che abbia in un qualche momento ubbidito e chi sa ubbidire è degno di assumere il comando, e tale collegamento fra le due situazioni le rende per così dire interscambiabili: chi ubbidisce deve sperare di comandare, almeno in qualche

⁶ Un precedente senofonteo è in un certo senso costituito da *Ages.* 2.16 ὁ Ἀγησίλαος οἴκαδε ἀπεχώρει, ἐλόμενος ἀντὶ τοῦ μέγιστος εἶναι ἐν τῇ Ἀσίᾳ οἴκοι τὰ νόμιμα μὲν ἄρχειν, τὰ νόμιμα δὲ ἄρχεσθαι: Agesilao torna in patria e preferisce, piuttosto che essere il personaggio più importante dell'Asia, essere in Sparta e comandare e ubbidire secondo le leggi.

⁷ Per l'immagine 'sacrificale' Kassel-Austin richiamano giustamente Philem. fr. 142 K.-A. στρατιῶτα, κοὐκ ἄνθρωπε, καὶ σιτούμενε / ὡσπερ ἱερεῖον, ἴν' ὅταν ἡ καιρὸς τυθῆς.

⁸ Più generico è un versetto del *Siracide* (10.3), che afferma che il re non istruito distrugge il popolo.

momento (si noti l'*aliquo tempore* che corrisponde al precedente *aliquando*) e parallelamente chi ha il potere non può escludere che in qualche circostanza non debba ubbidire. Qui siamo sempre su un piano politico, ma non squisitamente pedagogico: abbiamo a che fare con un'interscambiabilità (anche se momentanea) che è essenzialmente funzionale alla *concordia ordinum*, e Cicerone per esprimerla adotta in modulo, che ritorna anche nel famoso *Am. 59 Negabat ullam vocem inimiciorem amicitiae potuisse reperiri quam eius, qui dixisset ita amare oportere, ut si aliquando esset osurus*. In entrambi i casi nulla è definitivo: come si deve, sul piano personale, essere pronti sia ad amare che ad odiare, così su quello politico si deve essere pronti sia a ubbidire che a comandare. La valenza di tipo pedagogico tornerà a essere prevalente in un luogo della cultura cristiana. In un'opera anonima, attribuita ora a Cipriano, ora a sant'Agostino (*De duodecim abusionum gradibus*, PL 40.1080) una formulazione del nostro *topos* è citata come un vecchio proverbio:

Tertius abusionis gradus est, adolescens sine obedientia; quo mundus a recto rationis ordine depravatur. Qualiter namque in senectute aliis ministerium imperabit, qui in adolescentia se senioribus obedientem exhibere contemnit? Unde et in proverbio apud veteres habetur, quod dominari nequeat, qui prius alicui servitutem praebere denegat. Propter quod et Dominus Jesus in temporibus suae carnis, dum adhuc ad legitimam aetatem doctoris non pervenerat, obedienter ministracionem parentibus suis praestitit.

L'ubbidienza è la base dell'educazione e, anche se i *Vangeli* non ne parlano, si prende ad esempio un'ipotetica educazione dello stesso Gesù, il quale fino al momento in cui fu in grado di *docere* sarebbe stato fedelmente ubbidiente ai suoi genitori⁹. Varie sono poi le riprese successive, fino all'età moderna e contemporanea¹⁰.

3. Tornando al passo senecano, qui il nostro autore riprende un motivo diffuso, soprattutto in ambito greco, il quale concerneva primariamente l'educazione, in particolare quella del sovrano, ma si prestava altresì a riusi in chiave militare e spirituale; è a mio avviso di particolare interesse rilevare che egli lo piega a una valenza nuova, usandolo per chiarificare l'*ethos* di un popolo. Si ha quindi una variazione peculiare, diversa sia da quella menandrea, la quale pone il discorso su un piano prettamente militare, sia dell'ampliamento sentenzioso ciceroniano, nel quale è preminente – come già in Platone e soprattutto in Aristotele – il discorso politico. Qui il nostro *topos* diventa funzionale a quello che è il fine primario dell'intera opera, la dimostrazione che l'ira è sempre e comunque nociva, il che comporta una ricerca del modo di guarire chi ne è affetto e di un'educazione atta a evitarla, o, perlomeno, a limitarla. A questo scopo, Seneca deve sfatare un pregiudizio che probabilmente poteva aver origine nel pensiero peripatetico¹¹, che una forma moderata d'ira potesse essere utile come stimolo all'eroi-

⁹ Se ci si ferma ai *Vangeli* canonici si ha tutt'altra impressione, visto che l'unico episodio dell'infanzia lo vede rispondere non certo in modo ubbidiente ai genitori, cf. *Luca* 2.41-52.

¹⁰ Nelle moderne lingue europee esistono i paralleli del nostro *Chi servito non ha comandare non sa* (cf. Arthaber 1927, 282; Mota 1987, 55; 133; Lacerda – Lacerda – Abreu 2000, 247; varianti dialettali italiane in Schwamenthal – Straniero 1432; 1620); hanno inoltre una certa diffusione gli equivalenti in latino volgare (*Prae-esse nescit qui subesse nescit* e *Non potest bene imperare qui male antea servivit*); il precetto «se non saprai farti comandare non saprai comandare» è poi vivo nella tradizione cristiana, sia occidentale che orientale (si trova anche nel cosiddetto τολκόν). A livello letterario va richiamato ad es. un passo di Goethe (*Elpenor* 1.4); la nota rielaborazione di J.-P. Sartre (*Situations* 1.1947 *Il est toujours facil d'obéir si l'on rêve de commander*) è forse memore del manzoniano *Serve pensando al regno* (*Il cinque maggio*, 40, detto del giovane Napoleone); la variazione del *topos* sul piano pedagogico si trova nella *Celestina* di Fernando de Rojas (1.1 *Miserable cosa es pensar ser maestro el que nunca fue discipulo*).

¹¹ L'elemento è centrale nel primo libro: a tale proposito Setaioli 1988, 147-152, evidenzia come i richiami in

simo in battaglia, come succedeva per i popoli del Nord, caratterizzati dal cosiddetto *furor Teutonicus*¹². L'argomentazione che mette in crisi questa idea parte dal presupposto che le vittorie in guerra debbano procurare un successivo saldo dominio; invece, la forza bellica di questi popoli è fine a se stessa, proprio perché manca la disciplina all'esercizio dell'ubbidienza, la sola che pone le premesse per il saper comandare. Risulta altresì importante che qui il discorso proceda, secondo un modello desunto con ogni probabilità da Posidonio¹³, su base climatica e non razziale: è infatti il clima, e non la natura, che comporta queste caratteristiche (2.15.5 *ferre itaque imperia penes eos fuere populos qui mitiore caelo utuntur. In frigora septentrionemque vergentibus immansueta ingenia sunt*). Si potrebbe quindi dedurre che le stesse persone, portate altrove, sottomesse a una corretta *disciplina* che insegni loro ad ubbidire, sarebbero diverse¹⁴, e anche nella nostra frase potrebbe essere adombrata, pur larvatamente, la tradizionale valenza pedagogica. La lettura dei capitoli successivi, tuttavia, evidenzia i limiti di tale discorso: significativo è infatti che in essi sia primario il problema di come educare a non lasciarsi trascinare dall'ira. A questo proposito, l'importanza degli elementi esterni non è un dato estemporaneo, ma costitutivo dell'intera sezione: essa è riaffermata al cap. 19, in cui la teoria dei quattro elementi e delle caratteristiche corrispondenti è esplicitamente richiamata, con la precisazione che la loro possibile diversa mescolanza produce le diversità non solo dei luoghi, ma anche di corpi, caratteri e abitudini¹⁵; al cap. 20 poi alla luce di tutto ciò emergono i limiti di ogni proposta educativa: questi condizionamenti imprimono fortemente il carattere e con l'educazione si riuscirà solo a non aggravare certe tendenze, non a sradicarle¹⁶. Il nostro luogo rientra dunque organicamente nel discorso che riguarda i condizionamenti esterni: quelli climatici si compongono con quelli degli umori corporali e con altri elementi che portano all'ira (le malattie, le ferite, l'angoscia, la carenza d'amore); se dunque un temperamento caldo comporta una tendenza all'ira, d'altra parte anche un clima estremamente rigido procura una mancanza d'equilibrio, un furore la cui più evidente perniciosa conseguenza è di non avere quella capacità di ubbidire che è la necessaria premessa per tenere in mano le redini di un impero. La nostra frase è dunque più importante di quanto potrebbe a prima vista sembrare e va letta alla luce del contesto dell'intera sezione: i condizionamenti esterni – nella fattispecie quello climatico – inibiscono l'efficacia pedagogica, tant'è vero che se nella tradizione precedente il *focus* è sul μαθεῖν, qui esso è sostituito dal *posse*. Chi è nelle condizioni dei popoli del Nord non ha semplicemente non avuto la giusta educazione che insegna a ubbidire, ma è impossibilitato a *regi* e quindi a *regere*.

questo senso ad Aristotele e Teofrasto siano tutt'altro che autentici: Seneca doveva polemizzare non con la dottrina di tutto il Peripato, ma con la tendenza di alcuni suoi esponenti (tra i quali, però, non figurava Ieronimo di Rodi, citato in 1.19.13, il quale non doveva essere distante dalle posizioni stoiche).

¹² L'espressione deriva da Lucano (1.255 s.), dove così si esprime l'esercito di Cesare a proposito dei Teutoni, una tribù proveniente dallo Jutland e che era stata sconfitta da Mario nel 102 ad Aquae Sextiae. Per la storia della locuzione cf. Tosi 2017, nr. 1510.

¹³ Secondo Grilli 1979, 12-17, fu questo autore che, partendo dal cosmopolitismo tipico degli Stoici, formulò l'ipotesi che Greci e barbari fossero costituzionalmente uguali, ma diversi per condizionamenti esterni: egli faceva sua, sempre secondo Grilli, la teoria dei quattro elementi (secco/umido, caldo/freddo) e vi innestava l'idea personale delle zone climatiche, connesse alla *vis vitalis*, l'energia vivificatrice del sole. Il collegamento fra la filosofia di Posidonio e il passo senecano è condiviso anche da Mantovanelli 2014, 162-163.

¹⁴ A questo proposito Mantovanelli cit. richiama moderni etnologi, come Boas 1972, 220.

¹⁵ In 20.2 Seneca avverte che *plurimum potest consuetudo, quae si gravis est alit vitium*, riprendendo un altro diffuso *topos*, quello della forza dell'abitudine, la quale diventa quasi una seconda natura (cf. Tosi 2017, nr. 195).

¹⁶ Per una completa e approfondita analisi rinvio a Setaioli 2014, 244. Un altro motivo precedente qui ripreso è quello, presente in Plat. *Leg.* 666a, secondo cui bisogna andare cauti nel consentire che si beva vino, il quale aggiunge fuoco al fuoco del corpo.

BIBLIOGRAFIA

- Arthaber A. (1927) *Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali*, Milano.
- Boas F. (1972) *L'uomo primitivo*, trad. it. Bari.
- Brunello C. (2015) *Storia e paideia nel Panatenaico di Isocrate*, Roma.
- Cupaiuolo G. (1975) *Introduzione al De ira di Seneca*, Napoli.
- Gerlach J. (2008) *Gnomica Democritea*, Wiesbaden.
- Grilli A. (1979) *L'approccio all'etnologia nell'antichità*, in M. Sordi (ed.) *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichità*, Milano, 11-33.
- Ihm S. (2001) *Ps.-Maximus Confessor*, erste kritische Edition einer Redaktion des sacro-profanen Florilegiums *Loci communes*, Stuttgart.
- Lacerda R. – Lacerda H. – Abreu E. (2000) *Dicionário de Provérbios*, Lisboa.
- Malchow R. (1986) *Kommentar zur zweiten und dritten Buch von Senecas Schrift de ira (= dial. 4 und 5)*, diss. Erlangen-Nürnberg.
- Mantovanelli P. (2014) *Patologia del potere. Studi sulle tragedie di Seneca*, Bologna.
- Mathieu G. – Brémond E. (1967^s) *Isocrate, Discours*, Paris.
- Mota L. (1987) *Adagiário Brasileiro*, prefazione di P. Rónai, São Paulo.
- Otto A. (1890) *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig.
- Setaioli A. (1988) *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna.
- (2014) *Sénèque, De Ira 2,18-26*, «Prometheus» 40, 241-261.
- Tosi R. (2017^s) *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano.
- Walther H. (1963-1967) *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung*, 4 voll., Göttingen.

MAURIZIO ZOMPATORI

IL LIBERO ARBITRIO
DA SENECA ALLE NEUROSCIENZE*

*The question of liberty and necessity:
the most contentious question of metaphysics,
the most contentious science.*

D. Hume, *EU* 8.23/95

*Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto
loqui vel tacere vel quicquam agere, somniant
oculis apertis.*

D. Spinoza, *Eth.* 3.2 *schol.*

La dottrina morale stoica è caratterizzata da un severo determinismo, che gli esponenti della Stoà hanno sostenuto e difeso per secoli dagli attacchi delle Scuole rivali. Seneca affronta il tema del *Fatum* in modo non sistematico in varie opere, come nelle *Naturales Quaestiones*, ove il Fato è citato al singolare, mentre altrove si parla di *Fata* o di *Fortuna*. Il testo, scritto dopo il ritiro dalla vita pubblica, è un vero e proprio trattato scientifico con fini morali, dedicato a Lucilio. Il tema della Necessità e del Fato (per i Greci Ἀνάγκη, Εἰμαρμένη) è affrontato anche nel *De Providentia*, nel *De Vita Beata*, nella *Consolatio ad Helviam Matrem* ed in alcune tragedie. Purtroppo, oltre metà delle sue opere sono andate perdute. Sembra strano che Seneca non abbia prodotto una trattazione organica su questo argomento, anche se, da quanto sappiamo, si evince che la sua posizione al riguardo doveva essere coerente con quella ufficiale della Scuola¹.

Può darsi che, nella scelta, abbia giocato la volontà di non tornare su un tema che Cicerone aveva esposto ampiamente nella triade teologica ed in particolare nel *De Fato*, negli *Academica* e altrove. Nelle sue opere Cicerone, che considera sostanzialmente irrealistica l'etica stoica, ricorre ad argomenti degli Epicurei, dei neo Accademici e di Carneade, sottolineando la demarcazione tra cause esterne e interne alla volontà umana, postula come un assioma l'esistenza del libero arbitrio (*At qui introducunt causarum seriem sempiternam, ii mentem hominis voluntate libera spoliata necessitate fati devinciunt, fat. 9.20*) e, pur riservando un

* Ringrazio la dott.ssa Clementina Marsico per il prezioso aiuto nella revisione del testo e della bibliografia.

¹ Schubert 2016; Setaioli 2014; Sellars 2019; Wilson 2015.

giudizio più severo per gli Epicurei, presenta gli Stoici come nemici della libertà. Cicerone era un eclettico ma anche Seneca ammette in più punti di appropriarsi con ammirazione di argomenti di stampo epicureo (*vit. b.* 13.2-4).

Per tutti gli Stoici comunque, sia pure con posizioni un poco diversificate con il passare del tempo, il Fato non è altro che una concatenazione continua e necessaria di cause e si identifica con la Natura, il Cosmo, la Divinità (*nat.* 2.45.1-3). Nell'universo stoico, ciò che sembra dovuto al caso non è altro che il risultato di una serie causale troppo complessa per essere esplicitata e compresa fino in fondo², all'interno della quale la dottrina operava poi sottili distinzioni tra azioni semplici, azioni collegate e confatali o collegate ma non confatali, tutte peraltro determinate. Il Dio stoico, *causa causarum*, come poi quello di Spinoza e di Einstein, si identifica con l'intero universo e con le leggi che lo governano. Tutto ciò che avviene è necessariamente in accordo con il Fato e la divina Provvidenza (πρόνοια). Come ha scritto Ivano Dionigi, per gli Stoici il fine dell'uomo non va cercato né costruito, ma è già assegnato: *secundum naturam vivere*, ὁμολογουμένως τῆ φύσει³. La dottrina nega la libertà di Dio di sospendere le leggi della natura, di compiere miracoli, di esaudire le preghiere. Dio può agire solo nel modo più razionale e non potrebbe volere altrimenti. Fato e Provvidenza si identificano e agiscono per creare il migliore dei mondi possibile, come avrebbe detto il Dottor Pangloss di Voltaire, riecheggiando ironicamente l'ottimismo leibniziano. Gli Stoici teorizzavano anche la simpatia universale, in base alla quale esisterebbe una continua interazione fra tutte le cose, permeate dal Pneuma cosmico.

Anche quando noi preferiremmo che le nostre vicende procedessero diversamente, Fato e Provvidenza decidono sempre per il meglio. Il saggio deve costantemente tenere presente la distinzione tra ciò che è bene o male e gli indifferenti (ἀδιάφορα), tuttavia all'interno di questi ammette l'esistenza di indifferenti preferibili. La ricchezza, per esempio, è di per sé indifferente ma può consentire al saggio di operare bene e dunque può essere preferibile.

Tra l'agire perfetto del saggio e quello dello stolto, Zenone (criticato velatamente da Crisippo e più apertamente da Aristone) introduce il criterio di azione conveniente (καθῆκον) che corrisponde ai fattori preferibili, giustificabili razionalmente in accordo con la natura, come per esempio rispettare i genitori⁴. Il concetto di azione corretta veniva poi separato da quello di azione perfetta (κατόρθωμα). La critica che Cicerone rivolge agli Stoici riflette la necessità di orchestrare le vite umane in modo meno severo, valorizzando maggiormente le azioni intermedie, gli *officia* (*fin.* 3.20.50 e 58-59), fino ad approdare ad esiti contrari alla dottrina stoica. Questi intricati aspetti teorici vengono affrontati se non risolti, come spesso accade nello stoicismo, con una metafora, ricordata anche da Cicerone (*fin.* 3.22.32). Il soggetto morale è paragonabile ad un arciere; fa del suo meglio per centrare il bersaglio ma ciò che conta davvero è il suo impegno, mentre il successo dipende solo dal Fato. Nella interpretazione della metafora, ancora una volta gli Stoici e Cicerone divergono⁵. Per i primi, il fine (τέλος) contiene già in sé come valore l'esito di centrare il bersaglio (σκοπός), cioè – fuor di metafora – la virtù e la felicità. L'arciere è felice già nel momento in cui tende l'arco e prende la mira al meglio delle proprie capacità. Per Cicerone, la felicità è indipendente dalla mira perché dipende piuttosto dal raggiungimento dei preferibili, cui l'arciere tende ma che non è certo di ottenere. Cicerone disgiunge il successo dall'intenzione, per dare valore agli indifferenti e incoraggiare chi sta progredendo lungo la via della virtù. Dal rigore delle origini, ancora vicine alla matrice cinica, lo stoicismo, passando attraverso la Scuola di Rodi,

² Bobzien 1998.

³ Dionigi 2020.

⁴ Vegetti 2010.

⁵ Vegetti 2010.

si va dunque adattando progressivamente alle richieste della società romana dell'epoca ed in particolare della classe senatoria. In questo scenario, è comprensibile che Cicerone lasci uno spazio per la libertà di scelta, evitando le asperità e le tristezze degli Stoici.

Abbiamo visto che la dottrina stoica si basa su un chiaro determinismo, tuttavia anche nella storia della Stoà la negazione radicale della libertà umana ha generato più volte problemi e tensioni. Si attribuisce a Crisippo di Soli, il terzo Scolarca, la distinzione tra eventi semplici dovuti al Fato (Socrate deve morire) ed eventi congiunti, anch'essi dovuti al Fato ma frutto di una interazione complessa tra cause esterne, interne e concause (Socrate deve morire oggi). Crisippo usa questo esempio per spiegare come, all'interno di un cosmo deterministico, vari fattori e diverse azioni umane possono interagire, contribuendo alla realizzazione dei voleri della Provvidenza.

Per spiegare ai discepoli il problema del libero arbitrio, i maestri ricorrevano poi ad un'altra metafora. Un cane è legato con un lungo guinzaglio ad un carro, che procede inesorabilmente in una certa direzione. Il cane ha solo due possibilità. Può cercare di opporsi e verrà in tal caso stratonato con violenza, oppure può scegliere (per così dire) di procedere nella direzione del carro e così, sfruttando il lungo guinzaglio, rendere il viaggio più piacevole. La meta finale non cambia.

Ancora Crisippo, citato da Cicerone ma non da Seneca (*fat.* 42-43), spiega il rapporto tra necessità e libero arbitrio con la metafora dei due corpi solidi, un cilindro e una trottole conica. Una volta messi in moto (condizione esterna), per la loro diversa natura (condizione interna) il loro moto sarà differente.

Nelle parole di Seneca, che cita Cleante, *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (*epist.* 107.10 = fr. 1.5 Bl.) oppure, secondo Epitteto, «devi volere ciò che accade come accade e la tua vita scorrerà felice» (*Ench.* 8). La libertà come scienza del vivere consiste nel desiderare solo ciò che è in nostro potere. «Se vuoi, sei libero» (*Arr. Epict. D.* 1.17.28).

Lo stesso problema verrà affrontato secoli dopo da Spinoza che, memore delle letture filosofiche fatte nella classe del suo maestro di latino, Franciscus Van Den Enden, mise a frutto il pensiero stoico all'insegna di un determinismo coerente e razionale. Per Spinoza, la libertà è una illusione della quale non possiamo disfarci.

Sulla base di quanto detto finora, si potrebbe pensare che la filosofia stoica inclinasse verso una visione del mondo non solo austera ma passiva e rinunciataria, fatalistica nel senso moderno del termine. Non è così, e del resto la biografia di Seneca e quella di Marco Aurelio lo smentiscono. Gli Stoici romani avevano una lunga tradizione di partecipazione attiva alla vita pubblica. Il determinismo non comporta di necessità il fatalismo. Le mie scelte contano, anche se non posso scegliere cosa scegliere. Le azioni umane fanno comunque la differenza e funzionano come anelli della catena causale che contribuisce all'obiettivo finale⁶. Il Fato cioè agisce attraverso di noi, che diamo il nostro apporto alla realizzazione del progetto razionale della Natura (o del Dio). Agli umani inoltre è sì concesso di conoscere nell'insieme i voleri del Fato, ma non l'esatta successione degli eventi che ci attendono. Il saggio perciò non rinuncia ad agire ma cerca, al meglio delle proprie capacità, di obbedire al Fato, indovinandone i voleri (*Epict. D.* 3.24.34).

Gli eventi spiacevoli accadono inevitabilmente nella vita di ciascuno ma non saremo in grado di vivere una vita armoniosa e virtuosa finché non avremo imparato a distinguere ciò che è davvero in nostro potere da ciò che non lo è.

⁶ Sellars 2019.

Questo impegno deve durare tutta la vita e il raggiungimento della saggezza e della virtù è una conquista individuale. Nelle parole di Seneca, *vivere tota vita descendum est* (*brev.* 7.3-5), anche se *confragosa in fastigium dignitatis vita est* (*epist.* 84.13) ma il saggio stoico oppone sempre, al rinunciatario atteggiamento epicureo, la scelta della *virilis via* (*const.* 2.1.1). Si comprende come tipici eroi stoici fossero Catone Uticense, Bruto o – il più vicino a Seneca – Trasea Peto (*Tac. ann.* 16.22, 24). Lo stesso Seneca riuscirà a mettere in scena, sia pure con qualche incidente di percorso, la propria morte come quella del saggio, al quale è sempre data la possibilità di uscire con dignità da una situazione ormai insoffribile.

Quella stoica, nella versione senatoria romana, è in sostanza una dottrina coraggiosa ed elitaria, benchè lo stesso Seneca affermasse che la virtù è accessibile a tutti, non sceglie casa o censo e si contenta dell'uomo nudo (*benef.* 3.18). Non stupisce che una così difficile ricetta per vivere e morire si sia presto rivelata perdente rispetto alla nuova fede religiosa, che prometteva a tutti salvezza e addirittura la vita eterna.

Ciò nonostante, il fascino legato alla figura di Seneca non si è mai esaurito nemmeno tra i seguaci del cristianesimo, che inventarono una corrispondenza apocrifia tra il filosofo e l'autonominatosi apostolo Paolo, che comunque un rapporto indiretto con Seneca lo ebbe davvero, perché fu proprio il fratello di Seneca, Novato, all'epoca governatore dell'Acacia, a prosciogliere il futuro santo dalle accuse mosse contro di lui dagli Ebrei (*At.* 18.12-17).

Per inciso, a proposito di cristianesimo, pare che l'espressione *liberum arbitrium* sia entrata nel vocabolario filosofico con Tertulliano, che per primo usò il termine per tradurre il greco αὐτεξούσιος di Epitteto.

Cicerone propone del saggio una versione più vicina alle esigenze concrete della classe senatoria (*off.* 1.112), mentre in Seneca viene interiorizzato un *ethos* più austero, al riparo dalle invadenze esterne e all'insegna del costante autocontrollo. Il saggio stoico resta comunque, per ammissione degli stessi esponenti della Scuola, molto raro e forse del tutto introvabile.

A questa situazione paradossale, i maestri rispondevano con l'ennesima metafora. Epitteto (*Ench.* 17) raccomanda: «ricordati che sei l'attore di un dramma, quale lo vuole il capocomico [...] tuo compito è quello di recitare bene la parte assegnata. Sceglierla invece è compito di un altro». Il vero saggio *secum est* (*Sen. epist.* 9.16 = Chrysip. 1065 *SVF* II 313), non smarrisce mai la coscienza di vivere un dramma, ma è come se lo contemplasse dall'esterno, senza esserne travolto ed in modo coerente: *hoc ergo a te exige, ut qualem institueris praestare te, talem usque ad exitum serves* (*epist.* 120.12), all'insegna di un costante autocontrollo: *imperare sibi maximum imperium est* (*epist.* 113.30).

Ancora una volta, Cicerone prende le distanze (*fin.* 3.24), sostenendo che, come un attore o un danzatore deve avere la libertà di scegliere i gesti da eseguire in scena, così si deve vivere nella maniera più conveniente, perché dipende dalla nostra volontà la possibilità di rappresentare il personaggio che vogliamo (*off.* 1.114-115).

L'interesse per l'etica stoica non è mai venuto a mancare, come testimonia un aneddoto della vita di Nietzsche. Nel 1876 il filosofo, in visita a Genova, vide per la prima volta il mare e nello stesso giorno conìò l'espressione *amor fati*, come caratteristica del suo *Übermensch*.

Quando Seneca parla di libertà, principalmente intende la libertà dalle passioni, che paralizzano la mente razionale. Del resto il saggio (o aspirante tale), esempio vivente di moralità, non può volere per sé niente altro che una piena sottomissione al piano cosmico ed è proprio in questa adesione che risiedono la vera libertà e la possibilità di una vita felice. Nel *De providentia*, Seneca approfondisce la questione etica, distinguendo tra *mala* e *adversa*, ma rivolge soprattutto il proprio interesse al problema soggettivo e psicologico di come gli esseri umani possono affrontare le avversità, dando agli eventi un valore educativo, allo scopo di raggiungere *virtus* e *sapientia* (*prov.* 4.8). Come in un esercito bene ordinato i compiti più

rischiosi sono affidati ai soldati più coraggiosi, il Dio può affliggere i migliori per temprarli e provarne il coraggio. Qualcuno ha parlato a questo proposito di mistica dell'obbedienza⁷.

Nella *Consolatio ad Helviam matrem* (13.2), Seneca sostiene, coerentemente con la dottrina, che la consolazione discende dalla accettazione intellettuale della legge cosmica. L'*ethos* che ne deriva impone però di non arrendersi ma di combattere a viso aperto, mostrando così la propria virtù. Nel *De vita beata* (15.4-7) giunge ad esprimere con la forza del paradosso che *in regno nati sumus, deo parere libertas est*. Il fine ultimo del saggio è di poter vivere l'esperienza trascendente di sentirsi tutt'uno con il Dio: *cum universo rapi* (prov. 5.8).

Certo, le asperità del pensiero stoico non vanno sottaciute e già le mise in evidenza Cicerone (*fin.* 4.78): o si accetta come solo bene la virtù, seguendo i dettami della prima Stoà, o si segue Panezio e Posidonio, riconoscendo il valore degli intermedi e dei preferibili e piegando l'etica stoica ad una più duttile interpretazione⁸.

Cicerone, citato da Gellio (*fat. fr.* 1 *ap.* Gell. 7.2.15), è dell'opinione che neanche Crisippo sia riuscito a risolvere l'intricata questione del Destino: *Chrysippus aestuans laboransque, quonam hoc modo explicet et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis, intricatur*.

Vorrei riportare infine l'attenzione su Seneca, per delineare alcuni aspetti controversi, con la guida di Setaioli⁹. In un famoso passaggio delle *Naturales quaestiones* (2.38.3) il Nostro promette che chiarirà cosa resta *in hominis arbitrio*, senza peraltro mantenere l'impegno preso e in una lettera (*epist.* 16.6) ribadisce l'interesse a chiarire *quid sit iuris nostri*, anche qui senza chiarire meglio il suo pensiero. Pare che, in Seneca, la *libera voluntas* del saggio debba essere interpretata, all'interno della tipica cornice narrativa stoica, in un tentativo di riconciliare determinismo razionale e responsabilità morale. Mi sembra comunque che Seneca, pur presentandosi non come un maestro ma come un discente (*proficiens*) e sottolineando sempre la propria imperfezione (*non medicus, sed aeger hic habitat, epist.* 68.9), creda nell'importanza dell'educazione e dell'esempio nell'insegnamento della virtù, nella possibilità dell'essere umano di migliorare se stesso e nell'utilità di una direzione spirituale, testimoniata in sommo grado dalle *Epistole*, mentre Marco Aurelio dal canto suo metterà in pratica i quotidiani esercizi spirituali, che poi passeranno dall'eredità stoica alla tradizione cristiana.

Nei due millenni che ci separano da Seneca, le menti migliori si sono impegnate a meditare sul problema del Fato e del libero arbitrio. Non è questa la sede per un *excursus* storico. Non basterebbe lo spazio a disposizione, certo non basterebbero le mie forze e in fondo c'è sempre Wikipedia.

Una svolta davvero significativa in questi studi si è però registrata nella seconda metà del '900 con lo sviluppo delle Neuroscienze che, insieme alla genetica e alle teorie evoluzionistiche, consentono finalmente di affrontare molti temi irrisolti in modo scientifico.

La premessa è che il libero arbitrio implica due condizioni essenziali: la possibilità di agire altrimenti e la autodeterminazione cosciente¹⁰. Nessuna teoria filosofica è mai riuscita a rendere conto di entrambe le condizioni in modo soddisfacente, nemmeno il compatibilismo, che ha alle spalle una importante tradizione e sul quale, per ragioni di comodo o di necessità, la maggior parte dei nostri contemporanei sembra in qualche misura convergere.

Nel 1983, Benjamin Libet (1916-2007), fisiologo della California University, eseguì un famoso esperimento¹¹, dimostrando che le azioni semplici vengono iniziate e terminate prima che il cervello divenga consapevole della scelta di come agire. Libet ha evidenziato

⁷ Festugière 1954.

⁸ Vegetti 2010.

⁹ Setaioli 2014.

¹⁰ Harris 2012.

¹¹ Libet – Curtis – Wright – Pearl 1983; Libet 1985, 2004.

che il potenziale elettrico di prontezza motoria del cervello (*readiness potential*, preparatorio all'azione), si attiva 1 secondo circa prima del movimento ma la scoperta veramente rivoluzionaria è che il soggetto diviene consapevole della propria intenzione di svolgere quella determinata azione (per esempio, premere un pulsante), 200 millisecondi prima del movimento e 800 millisecondi dopo l'inizio dell'attività cerebrale (inconscia, quindi) che dà origine al movimento. «The readiness is all» avrebbe detto l'Amleto di Shakespeare (V sc. 2.157-163).

I risultati di Libet sono stati ripetutamente confermati da altri autori e sono considerati molto robusti nella letteratura scientifica. Più recentemente, sono stati rafforzati con l'impiego della Tomografia ad emissione di Positroni (PET) e della Risonanza Magnetica funzionale (fMRI) del cervello, anche su decisioni astratte e con la possibilità di effettuare scelte¹². Con la fMRI, è anche possibile prevedere, non in modo perfetto ma con buona accuratezza, ciò che una persona, senza averne ancora coscienza, sta per fare, cioè letteralmente leggere nel cervello l'intenzione di agire, prima che emerga la coscienza soggettiva di voler dare inizio all'attività.

Ulteriori conferme sono venute dalle tecniche di manipolazione della percezione, come la stimolazione magnetica transcranica e da studi clinici sui processi decisionali inconsci in diverse condizioni patologiche, come la schizofrenia e la sindrome della mano aliena¹³.

Una bibliografia anche sommaria su queste ricerche dovrebbe comprendere centinaia di voci. Tuttavia, molto resta ancora da capire sui processi, verosimilmente panencefalici, che danno origine alla coscienza e in margine alla scoperta di Libet sono state sollevate diverse obiezioni. Libet stesso non giunse mai a trarre le estreme conseguenze dai risultati dei suoi esperimenti (posizione scettica: il libero arbitrio non esiste).

Libet inoltre riteneva possibile che la coscienza mantenesse un diritto di veto fino all'ultimo istante. Questa posizione peraltro, *prima facie*, sembra piuttosto debole, poiché un veto potrebbe richiedere lo stesso grado di preparazione neurale subconscia dell'atto volontario. Un'altra obiezione si basa sul fatto che le ricerche citate riguardano l'intenzione ad agire prossimale (come premere o no un bottone ora) piuttosto che quella distale (andare o no a Roma il mese prossimo, a quale Università iscrivermi etcetera). Ancora, il movimento elementare monitorato in laboratorio potrebbe non essere rappresentativo di tutte le decisioni e dei comportamenti più complessi.

I Neuroscienziati non conoscono ancora quali possono essere le regole deterministiche di un sistema nervoso in azione e le leggi che vanno ora scoprendo potrebbero non essere universali a tutti i livelli di organizzazione¹⁴. I livelli superiori, cioè, potrebbero seguire regole diverse, come avviene in Fisica, ove le leggi di Newton valgono per il mondo degli oggetti macroscopici e quelle della Fisica quantistica a livello atomico e subatomico. A questo punto però dovremmo introdurre il caso, che difficilmente può rappresentare solido fondamento della libertà.

Il pensiero cosciente potrebbe essere una cosiddetta proprietà emergente e la mente, per quanto espressione dalle strutture neuronali, potrebbe essere una proprietà in qualche modo indipendente, riesumando una improbabile dualità cartesiana. Ma queste sono speculazioni filosofiche o, nel caso migliore, linee di ricerca per il futuro. Allo stato delle conoscenze, se le nostre azioni sono, come sembra, avviate in modo inconscio, rischia di scomparire il ruolo causale della coscienza dall'azione volontaria.

Nel quadro del compatibilismo classico, se non sono forzato dall'esterno ad agire in senso contrario alle mie intenzioni, posso considerarmi 'libero' di comportarmi come voglio ma ciò non toglie che la mia volontà sia comunque determinata dallo stato dell'universo e

¹² Matsuhashi 2008.

¹³ Soon 2008.

¹⁴ De Caro 2010; Gazzaniga 2013.

dalle leggi di natura, genetica compresa (il Dio di Seneca), con il contributo delle esperienze che hanno modellato la mia mente nel corso della vita. A differenza degli Stoici peraltro, la scienza moderna deve considerare anche il ruolo del caso insieme a quello della necessità e ha da tempo rinunciato alla certezza metafisica per accontentarsi delle evidenze sperimentali e della probabilità statistica, in questo forse anticipata da Carneade¹⁵. In campo genetico, per esempio, variazioni macroscopiche (fenotipo) possono dipendere dal comportamento casuale di pochi atomi (errori di copiatura del genoma), per passare poi al vaglio della selezione evolutiva darwiniana.

Sulla base delle evidenze oggi disponibili, sembra proprio che gran parte dell'attività cerebrale si svolga ad un livello inconscio e che molte, se non tutte, le nostre azioni possano essere avviate prima che l'agente 'decida' di farlo in modo consapevole. La sensazione di essere liberi sarebbe quindi una illusione generata dal cervello *post hoc* e questo problema potrebbe riguardare ogni attività umana (fisicalismo, determinismo scientifico).

Non sorprende che, specie nel mondo anglosassone, le Neuroscienze siano nel frattempo entrate nelle aule dei tribunali, poiché senza libero arbitrio non vi è colpa e non vi può essere una giustizia retributiva¹⁶, che dovrebbe lasciare il campo ad una soluzione di mera autodifesa della società, sia pure senza modificare in modo radicale le basi del diritto. Si tratterebbe in sostanza di adottare un atteggiamento utilitaristico che, davanti al crimine, consideri la pena come uno strumento per promuovere il benessere sociale e prevenire altri delitti, mettendo le persone pericolose in condizione di non nuocere, come misura di sicurezza.

Le Neuroscienze hanno anche chiarito che il livello di responsabilità dell'autore di un misfatto e l'entità della punizione che merita vengono elaborati in diverse aree del cervello. Normalmente, quella che stabilisce la pena considera il rapporto fra la gravità della colpa e l'entità dei danni arrecati ma se la sua attività viene ridotta artificialmente, il cervello decide solo sulla base dei danni. Inoltre, gli studi di Neuroetica con fMRI hanno dimostrato che i nostri giudizi morali possono comportare talora l'attivazione di aree cerebrali coinvolte nelle emozioni o, in altre situazioni, di aree deliberative e razionali. Entrambi questi modelli sono presenti e costituiscono una eredità della evoluzione. I giudizi morali universalmente condivisi potrebbero rispecchiare le nostre comuni architetture neurali ed il loro funzionamento.

Certo, vi è nell'opinione pubblica una diffusa diffidenza verso una visione del mondo deterministica e vi è anche il timore che possa aumentare la probabilità di comportamenti immorali o antisociali¹⁷. La grande maggioranza delle persone crede, vuole credere nell'esistenza del libero arbitrio.

Ma proviamo a declinare questi problemi nella vita di tutti i giorni. Harris ha scritto che una cosa è litigare con un collega perché sono di cattivo umore¹⁸, altra cosa è capire che il mio cattivo umore dipende da un calo della glicemia. Una piccola merenda può essere tutto quello che richiede la mia personalità in quel momento.

Conoscere, quando è possibile, le cause del nostro comportamento ci può aiutare a vivere in modo più equilibrato e responsabile.

Se proprio non fosse possibile fare altrimenti, dovremmo dichiarare che il libero arbitrio è, sì, un'illusione ma una illusione necessaria¹⁹.

Io penso comunque che perdere la certezza nel libero arbitrio non ci possa rendere peggiori di quanto già siamo, così come la perdita della fede religiosa non induce a compiere atti mo-

¹⁵ Monod 1970.

¹⁶ Ayer 1954; Boella 2008; Greene 2004.

¹⁷ Cracco 2020.

¹⁸ Harris 2012.

¹⁹ Critchlow 2010.

ralmente riprovevoli, anzi può migliorare la nostra etica personale, affrancandoci dal meccanismo premio-castigo nell'aldilà, come ci hanno insegnato Pierre Bayle e Shaftesbury²⁰. Devo anche constatare che la Scienza da molto tempo sta prendendo una bella rivincita sulla Filosofia, ma già nel mondo antico c'era chi lo pensava. Galeno (*Pecc. dig.* 2.5 V 92 K.) immaginò che, in un convegno, filosofi di tutte le Scuole venissero a confronto con altrettanti uomini di Scienza e che, per la vergogna delle loro argomentazioni inconsistenti, i filosofi fossero subito messi in fuga. Fuor di scherzo, immagino che nel prossimo futuro avremo bisogno di studiosi con serie competenze sia neuroscientifiche che filosofiche ed è questa una sfida che l'Università dovrebbe valutare con attenzione²¹.

Due millenni dopo Seneca, l'enigma del libero arbitrio non è stato ancora risolto ma negli ultimi anni le Neuroscienze hanno ottenuto risultati che non è possibile ignorare, ripropo- nendo il tema della libertà e della responsabilità morale sotto una luce diversa, che per qualche aspetto ci porta a considerare con nuovo interesse l'etica stoica. Come per Seneca o Spinoza, renderci conto che siamo, almeno in una certa misura, determinati non ci condanna neces- sariamente alla paralisi decisionale e al fatalismo. Ci resta la possibilità di utilizzare il tempo che ci è concesso per realizzare noi stessi e il progetto che ci portiamo dentro, seguendo il nostro δαίμων²², sperabilmente senza vincoli o violenze esterne. In questo almeno può consistere quel che rimane della nostra libertà.

BIBLIOGRAFIA

- Antonini F. (1994) Marco Tullio Cicerone, *Il Fato*, Milano.
- Ayer A.J. (1954) *Freedom and necessity*, in *Philosophical Essays*, London, 271-284.
- Bobzien S. (1998) *Determinism and freedom in stoic philosophy*, Oxford.
- Boella L. (2008) *Neuroetica: la morale prima della morale*, Milano.
- Cracco E. – Gonzáles-García C. – Hussey I. – Braem S. – Wisniewski D. (2020) *Cultural pressure and biased responding in free will attitudes*, «Royal Society Open Science» 7/8, 191824.
- Critchlow H. (2020) *The science of fate*, London.
- De Caro M. – Lavazza A. – Sartoni G. (2010) *Siamo davvero liberi? Le Neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Torino.
- Dionigi I. (2020) *Segui il tuo demone*, Bari.
- Festugière A.-J. (1954) *Personal religion among the Greeks*, Berkeley-Los Angeles.
- Frede M. (2011) *A free will. Origin of the notion in ancient thought*, Berkeley-Los Angeles.
- Gazzaniga M. (2013) *Chi comanda? Scienza, mente e libero arbitrio*, Torino.
- Gould J.B. (1974) *The stoic conception of fate*, «Journal of the history of ideas» 35, 17-32.
- Greene J. – Cohen J.D. (2004) *For the law. Neuroscience changes nothing and everything*, «Philosophical Transactions of the Royal Society of London Biological Sciences» 359 (1451), 1175-1185.
- Harris S. (2012) *Free will*, New York.
- Libet B. (1985) *Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action*, «Behavioral and Brain Sciences» 8, 529-566.
- (2004) *Mind time. Il fattore temporale nella coscienza*, Milano.
- Libet B. – Curtis C. – Wright E. – Pearl D. (1983) *Time and conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness potential)*, «Brain» 106, 623-642.
- Matsushashi M. – Hallett M. (2008) *The timing of the conscious intention to move*, «European Journal of Neuroscience» 28, 2344-2351.
- Monod J. (1970) *Le hasard et la nécessité. Essay sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris.

²⁰ Savater 2007.

²¹ Roskies 2010.

²² Dionigi 2020.

- Roskies A.L. (2010) *How does Neuroscience affect our understanding of volition?*, «Annual Review of Neuroscience» 33, 109-130.
- Savater F. (2007) *Etica per un figlio*, Bari.
- Schubert C. (2016) *Remarks on the Philosophical Reflection of Fate in the Writings of Seneca*, «Mythos» 10 [= *Between fate and freedom. Ancient positions on the power of gods, humans and abstract fata*], 125-155.
- Sellars J. (2019) *Lessons in Stoicism. What Ancient Philosophers Teach Us about How to Live*, New York.
- Setaioli A. (2014) *Free will and autonomy*, in G. Damschen – A. Heil (edd.) *Brill's Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*, Leiden, 277-299.
- Soon C.S. – Brass M. – Heinze H.J. – Haynes J.D. (2008) *Unconscious determinants of free decisions in the human brain*, «Nature Neuroscience» 11, 543-545.
- Vegetti M. (2010) *L'etica degli antichi*, Bari.
- Wilson E. (2015) *Seneca*, London.

ABSTRACTS

Angela M. Andrisano (Università di Ferrara) *Una ‘danza corale’ evocata. A proposito di [Sen.] Herc. O. 586-598*

The paper focuses on the interpretation and translation of *pulsare uadum* in [Sen.] *Herc. O. 587*.

Gianmario Anselmi (Università di Bologna) *Boiardo poeta e umanista. La lezione dei classici e il modello di Lucrezio*

The essay analyses the complex and original relationship of Boiardo with the classical tradition of which he was both interpreter and translator. Indeed, his education as a prominent humanist in the Este culture is here evaluated. In particular, the focus is on the original reprise of Lucretius and his naturalistic interpretation of Love: Boiardo, in contrast with the tradition of the *Canzonieri* of Petrarca's derivation, prefers to stick with the Lucretius model in different parts of his *Amorum libri*. The naturalistic/epicurean and narrative background of Boiardo is evident also through examination of other classical models mentioned here which were fundamental to him, from Pliny to Ovid and Horace.

Vincenzo Balzani – Margherita Venturi (Università di Bologna) *Lucrezio, la chimica e il linguaggio*

The present contribution is an attempt to return to Lucretius, rethinking and extending his concept of homology between *res* and *uerba* through a detailed comparison between language and chemistry. Just as everything in language is made of letters, everything in matter is made of atoms. Letters, words, phrases, chapters of a book, books, book series and libraries can be compared to atoms, molecules, supramolecular systems, cells, organ systems, apparatus, and men.

This last analogy is particularly fitting because as a library is the most complex thing in terms of language, a man is the most complex representative from the point of view of matter. It enables us to understand the miracle of the human body, where an incredibly large number of atoms are assembled in an unbelievable orderly way so as to generate all the wondrous faculties of man.

Andrea Battistini (Università di Bologna) *Il sacrificio di Ifigenia tra Lucrezio e Vico*

This article re-presents the section on Vico and Lucretius that first appeared in an essay by the young Andrea Battistini in which he addresses the notion of 'phonic semantics' in the prose writings of the Neapolitan philosopher. In these pages the author devotes his analysis in particular to the differing significance of the rhetorical figure of the paronomastic oxymoron in the *De rerum natura* and in Vico's *Scienza nuova*. Whereas Lucretius's paradoxes were meant to stigmatize *religio*, or the superstition that could lead a father to sacrifice his daughter, in Vico the desired effect of the rhetoric of paradox is to illuminate the logic of the heroic age, which coincides with the origins of humanity.

Antonio Cacciari (Università di Bologna) *Un poeta per tutte le stagioni. Usi e riusi d'un verso lucreziano*

A Lucretian verse (1.304: *tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res*), located in the context of the exposition of the atomistic doctrine as the basis of matter, had a history of interpretation that lasted several centuries, involving classical and Christian authors. This denies that Lucretius, almost the only intermediary of Epicurean thought for Latin writers, must still be considered an author disliked by Christian authors, as a detailed examination can only confirm.

Stefano Canestrari (Università di Bologna) *Suicidio e aiuto al suicidio: i dilemmi di un giurista penalista*

After examining the debate on the legal status of suicide, the paper reviews the complex issues related to assisted suicide, also in the light of the most recent jurisprudence.

Davide Canfora (Università di Bari) *Seneca 'morale' e Griselda 'moralizzata'. Note su Petrarca, Senili, 17.3 (con un appunto sui Canterbury Tales)*

The Petrarchian rewriting of Gualtieri and Griselda's short story aims to moralize Boccaccio's tale and overturn the way in which the author takes leave from the reader of the *Decameron*. In this work of Christian moralization, Seneca, an ever present model for Petrarch, plays an important role: the reference is not only to Senecan and Petrarchian themes like *fuga temporis*, but also to the philosophical 'ascetism' of a text such as *De constantia sapientis*. This moral lesson had a first, restless disciple in Geoffrey Chaucer: Petrarch himself does not hide that he translated the Boccaccian narration in Latin also to allow those who did not know the vernacular Italian to read it.

Loredana Chines (Università di Bologna) *Lucrezio tra parole e icone*

The essay aims to explore some particular and little-known aspects of the fortune of Lucretius' poem, such as the presence of the verses of *De rerum natura* in works belonging to 'complex' literary genres of the Renaissance, consisting of the presence of word and image (emblems, "imprese", symbols), intended for extraordinary European circulation.

Francesco Citti (Università di Bologna) *Est procul ab urbe lucus ilicibus niger. Il paesaggio infero nell'Edipo senecano*

This paper analyses the description of the woods in the third act of Seneca's *Oedipus*, where the *silva*, shaken by an earthquake, creates an opening between the earth and the underworld. The relationship between the woods and the underworld, which is confirmed by literary models (from Homer, to Vergil and Ovid), endows the landscape with a symbolic value and highlights the relationship between the tragedy of the protagonist and that of the city of Thebes, transformed by the plague into a kind of hell on earth. The conclusion also develops the hypothesis that the image of the wood, which is certainly more significant in Seneca's *Oedipus* than in its direct Sophoclean hypotext, might allude to the *Oedipus at Colonus*, a play where landscape has a very important role as well.

Federico Condello (Università di Bologna) *Condannarsi al comando. Seneca con Sofocle (Oed. 695-708, OT. 622-633)*

Seneca's *Oedipus* read Sophocles, and many passages of the Roman tragedy demonstrate the intensity of this intertextual dialogue. A synoptic reading of Sen. *Oed.* 695-708 and Soph. *OT.* 622-633 can lead to a clearer understanding of the Greek model, and in particular of line 628, which expresses the Sophoclean conception of power as an ineluctable necessity in human action.

Rita Cuccioli Melloni (Università di Bologna) *Orazio tra Lucrezio e Seneca*

Horace can ideally be placed between Lucretius and Seneca for one of the most interesting *topoi* of his oeuvre: the anxiety (defined by him as *funestus ueternus*) that restlessly gripped his mind (as happens after all to most men all the time). This disease is caused by the fact that men ignore its origin; they do not realise that it springs from within, but since they think it derives from the place where they dwell, they constantly change *caelum*, without ever finding relief. Horace's painful *iter* towards his peace of mind (*animus aequus*) can end only as he understands that the only remedy is to rely on philosophy (defined by Cicero as *animi medicina*), synonymous with virtue and therefore with

wisdom. All the steps of this journey, already analysed by Lucretius, are to be found in Seneca as well. It must not be forgotten though that Juvenal too, the last great satirist, states (along with his three great predecessors) that men can attain peace of mind only through *uirtus*, that makes them absolute masters of their soul, with no god above them.

Elisa Dal Chiele (Università di Bologna) *Il timone, le redini e lo scettro. Origine e fortuna di alcuni lessemi (anti)provvidenzialistici in Lucrezio*

Providentialism is shared by several philosophical schools, but it also reflects the traditional theological conception, expressed especially by mythic poetry. By rejecting it Lucretius addresses a plurality of targets; he overturns vocabulary and imagery of his opponents, ironically assuming their point of view. This paper deals with this rhetorical strategy by analysing two verbs, *gubernare* and *rego*, which express the gods' control over the universe. The aim is to demonstrate that Lucretius' poem offers a sample of thematic vocabulary related to divine providence. This is consolidated in coeval Latin philosophy, but also after Lucretius, and becomes common in Christian Latin. This paper also investigates the fortune of *gubernare* and *rego* and their semantic development up to Late antiquity.

Paolo d'Alessandro (Università di Roma Tre) *Seneca tragico e Niccolò Perotti*

A philologist from the Marche who teaches at the University of Bologna regards Seneca as one of his favorite authors: it is Niccolò Perotti (1429/1430-1480), who was the first in modern times to study classical metrics, reserving a prominent place in Senecan tragedies.

Rosa Maria D'Angelo (Università di Catania) *Memoria lucreziana negli Epigrammata Bobiensia*

The re-use of *De rerum natura* in the *Epigrammata Bobiensia* shows a high level of mastery of the Lucretian poem, which ranges from the reworking of Lucretian nexuses, with a different way of reception, to the pronounced use of Epicurean motifs expressed through a Lucretian style in *Epigr. Bob.* 26. The latter includes the τόπος of the ἄριστος βίος, developed by Lucretius especially in the introduction of Book 2. Such a complex process of reworking, which is clearly not built on ideological premises, also shows the epicurean relationship between *uerba* and *res* and could suggest a direct knowledge of *De rerum natura* from Epigrammatists of the Sylloge, especially if the epigrammatic collection and Lucretius were received in Bobbio from the same library collection.

Rita Degl'Innocenti Pierini (Università di Firenze) *Seneca, l'eros paidico e il simposio dei filosofi. Osservazioni in margine a epist. 123.15-16*

In *epist.* 123.15-16 Seneca polemicizes against the degenerate Epicureans, but also against philosophers of his own *secta*, when they assert that the *sapiens* must be also *combibendi et conuiuendi peritissimus*. The brief but harsh moralistic criticism involves the sympotic debates of philosophers about the best age of the young *eromenoi*, stigmatized as a Greek habit, and opposed to the real Stoic and Roman *uirtus*.

Sandro De Maria (Università di Bologna) *Seneca e il balneolum di Scipione*

In the eighty-sixth *Epistle* to Lucilius, while Seneca tells of his visit to the villa of Litemum which belonged to Scipio Africanus, he praises the austerity and modesty of its small bathroom. A careful reading of the letter's text, in relation with what we know today about the genesis of the Roman villa, returns a less mythicized image of the hero's country residence. Some hints show rather a residence that is certainly devoted to agricultural work – as always in Roman villas – but also with some characteristics that are explicitly linked to the Hellenistic villas of southern Italy, especially to those close to the culture of Taranto. The mere presence of a bathroom, although modest, actually reveals a very peculiar character, if we compare it with the archaeological documentation of contemporary or slightly later villas.

Mario De Nonno (Università di Roma Tre) *Latino per la scuola, latino per la società*

Seneca's fortune in the modern age was largely due to his "dramatic" style, that is, to the language of his prose. Starting from this consideration, the paper proposes a militant reflection on the role and purpose of teaching Latin in our society.

Paolo De Paolis (Università di Verona) *Lucrezio nei grammatici latini*

The paper aims to outline the use of quotations from Lucretius by Latin grammarians, for whom the Latin poet was an important witness of linguistic peculiarities perceived as closer to the most ancient phase of the Latin language. Lucretian quotations are divided into some general categories, and particular attention is paid to verses not found in the manuscript tradition of *De rerum natura*. Most quotations can be attributed to Lucilius, because of the same abbreviation used for both names.

Arturo De Vivo (Università di Napoli) *La grandine nelle Naturales Quaestiones (4b.3.1-4) di Seneca: dagli storici a Lucrezio*

In *nat.* 4b.3.1-4 Seneca discusses hail's formation and points out a question of scientific methodology. He argues with historians and the philosopher Posidonius, supporting his claim with analogical evidence gathered from the obviousness of experience. He quotes verses by Ovid (*ars* 1.475-476) and Lucretius (1.313), that prove as *sententia* a universally accepted empirical truth.

Francesca Florimbii (Università di Bologna) *Da Allainig a Galliani: primi sondaggi su una traduzione inedita del De rerum natura*

This paper presents the results of some first surveys on an unpublished and almost unknown translation of *De Rerum Natura*, composed after 1721 – the year of printing of the Comino edition of Lucretius on which the author claimed to have based it – and for the first time reported in 1899 by Luigi Cisorio: a translation in verse, of all six books, contained in a manuscript of unknown origin kept since 1872 at the State Library of Cremona (ms. 132). In this paper the identity of the author of the vulgarization is investigated, hidden behind a pseudonym; a more detailed dating of the text is offered; a hypothesis is formulated about the nature of the translation and the intentions that guided it.

Carlo Galli (Università di Bologna) *A proposito di Machiavelli e Lucrezio*

The essay reconstructs the traces that the early reading of Lucretius left in Machiavelli's works, and critically discusses some recent hypotheses on the central role of Epicureanism in the genesis of Machiavelli's thought. Despite convergences and divergences between the two authors on some specific points – materialism, the relationship between science, free action, contingency – the extraneousness of Machiavelli's thought to any pre-established philosophical scheme is underlined.

Valentina Garulli (Università di Bologna) *Mors immortalis e dintorni nella poesia epigrafica greca e latina*

Analysis of the *iunctura mors immortalis* (Lucr. 3.869) and its possible parallels, both before and after Lucretius' work.

Nicola Grandi (Università di Bologna) *Lucrezio e il linguaggio, tra natura e cultura*

Lucretius, in the fifth book of *De rerum natura*, addresses one of the most popular issues in the language sciences: the origin of verbal languages and human language faculty. He does so by highlighting some aspects that are central to most contemporary theories on this issue. First of all, the relationship between nature and culture, then the relationship between gestures and voice; finally, the relationship between animal language and human language. In this contribution I would like to show how Lucretius has taken incredibly modern positions, despite the lack of empirical data at his disposal.

Giovanni Laudizi (Università di Lecce) *La nozione di humanitas nelle Epistulae morales di Seneca*

According to Seneca it is necessary that each individual is made effectively aware of being born for others and must be grateful to nature for this. The human being therefore cannot live for him or herself, but has the duty to live for others because he or she who does not live for others, does not live even for him or herself.

Niva Lorenzini (Università di Bologna) *Il Lucrezio di Edoardo Sanguineti nell'approdo a Varie ed eventuali*

The essay analyses Sanguineti's relationship with Lucretius, developed in his collaborations with musicians and theater directors (Luciano Berio and Luca Ronconi above all). It then focuses on two

translations of *De rerum natura* included by Sanguineti in his latest collection, *Varie ed eventuali* (2010): *Proemio Lucreziano* and *Un'imitazione da Lucrezio*, both of which faithfully respect the descriptive and materialistic realism of Lucrezio.

Ermanno Malaspina (Università di Torino) *Un cane o il carcere per i parricidi? Nota a Sen. clem. 1.15.7*

The research takes its cue from a conjecture proposed in its critical edition by Susanna Braund (Oxford 2009) for *Sen. clem. 1.15.7*, where she writes *non culleum, non serpentem, non canem decreuit* instead of *Non culleum, non serpentes, non carcerem decreuit*. My intention is to show that the conjecture *canem*, however brilliant, not only has no right to enter the text, which becomes quite trivialised and impoverished, but is not even necessary in apparatus with a diagnostic function; this is even truer for *serpentem*. Similarly, E. Malaspina's comment *ad loc.* (Alessandria 2005) should also be corrected, citing the hypotheses of execution in prison and perpetual detention only to exclude them outright. The sense of the presence of *carcerem* at the end of the tricolon is clarified, also thanks to controversy 4 by Calpurnius Flaccus (which no one had ever linked thus far to this passage), because it alludes to the peculiarities of the imprisonment that preceded capital punishment in the variant applied to parricides, with an *ordo uerborum* fully justified by parallel Senecan passages (*epist.* 24.3; 24.4; 87.25).

Rosanna Marino (Università di Palermo) *Oltre ogni limite: il potere dell'ira e l'ira del potere nel De ira di Seneca*

The theme of anger in the Senecan treatise is analysed not only from an ethical-philosophical point of view but also on a nosographic side. What also stands out is the analysis of the catastrophic effects of this *adfectus*, *per se* strictly pertinent to the moral sphere, in particular as a vector of propulsion of socio-political degeneration.

Giancarlo Mazzoli (Università di Pavia) *Se fugere, da Lucrezio ad Agostino passando per Seneca*

Matrices of thought and elective affinities on the psychological level contribute to promote on the theme of *se fugere* and *displicentia sui* the intertextual relationship of *Sen. tranq.* 2.13-15 on the one hand with *Lucr.* 3.1053-1070 and on the other with *Augustin. conf.* 4.7.12.

Guido Milanese (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano-Brescia – Università della Svizzera Italiana, Lugano) *Frantumare la vita (Lucrezio, Seneca, l'etica delle virtù)*

The fragmentation of life, i.e. the inability to live one's life as a whole, is an important theme in Hellenistic ethics, as witnessed in Lucretius and Seneca. From Aristotle onwards, the task of ethics is to construct a unitary life, in which the continuity of the 'good life' is identified with the stable presence of virtue (Stoicism) or pleasure (Epicureanism). This basic problem is related to well-known topics such as the uselessness of travel or chaotic reading: a particularly important theme is the imaginary observation of one's own corpse.

Gabriella Moretti (Università di Genova) *Atomi, giochi geometrici e immaginario combinatorio in Lucrezio (2.772-787)*

Lucr. 2.772-787 tries to show that atoms have different shapes, but not qualities, which derive instead from their different combinations. For example, atoms do not have a color: in the sea, which albeit often changes its color, we do not see traces of atoms of different colors, while instead we still identify different geometric figures when they are combined to form a square. This passage by Lucretius alludes, without naming it, to the geometric game of the *Stomachion*, whose first and only Greek testimony is represented by a treatise by Archimedes. The game started from a phase in which 14 game pieces, of different geometric shapes, were arranged inside a wooden box to form a square; once removed from the box, the pieces could be combined in different ways, generating a potentially infinite amount of different figures. At this point, however, the second phase of the game intervened: after putting together the fantasy figures, and therefore after having completely disturbed and broken up the initial figuration, it was necessary to put the pieces back together in the box, reforming the initial square. Lucretius clearly alludes to this second phase of the game, namely the recomposition of the square through the different pieces of the *Stomachion*. This combinatorial image corresponds to at least

in part to the more famous image of the combination of the letters of the alphabet as a metaphor for the combination of atoms, and in ancient times it was part of a larger and more complex combinatorial imagery.

Camillo Neri (Università di Bologna) *Noterelle su Seneca nella filosofia del Novecento*

Anthological survey on the presence of Seneca (thought and style) in the philosophy and para-philosophical texts of the twentieth century.

Patrizia Paradisi (Modena) *Tommaseo e il poeta «sprotetto». Prove di traduzione da Lucrezio*

The paper examines the translation of two passages of Lucretius's *De rerum natura* (1.250-261, 1.271-297) made by the eighteen-year-old Niccolò Tommaseo and published in 1838 in his *Poetic memoirs*. Some reflections by Tommaseo himself on the problem of translation (which until today remained unknown in the specific bibliography) and some verses of the Latin poem of 1869 sent to the Dutch *Certamen Hoeyffianum, De rerum concordia atque incrementis*, are combined. There is also mention of the Lucretius-Virgil confrontation conducted by Tommaseo in the essay of 1871 *Historical, civil and moral concept of Virgil's poetry*.

Piergiorgio Parroni (Università di Roma, La Sapienza) *Rischi della felicitas e possibile salvezza. Nota a Sen. epist. 8.4*

This paper aims to amend Sen. *epist.* 8.4 replacing the paradosis *saltem rectis*, hitherto unlikely defended, with *sensim recedere*, which gives the sentence a meaning consistent with the whole context.

Lucia Pasetti (Università di Bologna) *Lacrimae sunt in culpa: echi senecani nelle Declamationes minores 267 e 316*

Through the example of *controuersiae* 267 and 316, the article focuses on the reception of Seneca's philosophical discourse in the *Minor Declamations* ascribed to Quintilian. Both texts pose the problem of the legitimacy of weeping; in the characterization of the weeping character interpreted by the declaimer, concepts and expressions used by Seneca in the representation of disturbed interiority come into play. Moreover, declamation, structurally conceived as a confrontation between two parts, allows, at least in some moments, to dramatize the contrast between the reasons of the tormented people and the voluntaristic and rationalistic perspective typical of Seneca's philosophical discourse.

Daniele Pellacani (Università di Bologna) *Una teoria atomistica sull'origine delle comete (Sen. nat. 7.13-16)*

Philosophical and literary arguments suggest that Artemidoros of Paros' comet theory (reported in Sen. *nat.* 7.13-16) can be traced back to Epicureanism.

Gianna Petrone (Università di Palermo) *Scrutare matrem... (Sen. Tro. 615 ss.). La paura di Andromaca tra inserto pantomimico e drammaturgia della passione*

In Seneca's *Troades* (vv. 615-617), the Ulysses' description of Andromache's gestures and movements constitutes a pantomime module, which has a dramaturgical function. In fact, the physical signs of the passions, among which fear is dominant, betray the heroine, uncovering her desperate attempt to make Astyanax appear dead. The script of the episode, built around the power of emotions and bodily symptoms, therefore has a strong theatrical value.

Bruna Pieri (Università di Bologna) *Qui locus est in me? Linguaggio e spazi della fuga sui nelle Confessioni di Agostino.*

In his *Confessions*, Augustine echoes the fuga sui theme from Lucretius, Horace and Seneca. Unlike his pagan predecessors, however, there is no longer any real antithesis between *mutatio loci* and *mutatio animi*; the opposition shifts in fact entirely into the space of the soul, and lies in the two directions in which this space can be travelled: away from God or towards God. Augustine also differs from pagan models in the representation of this inner wandering, marked by a forced and 'paradoxical' syntax.

Licinia Ricottilli (Università di Verona) *Mimesi della lingua d'uso nel secondo libro del De Beneficiis di Seneca*

The paper focuses on colloquial features in Seneca's *De beneficiis* II.

Elisa Romano (Università di Pavia) *Il Lucrezio di Paul Nizan fra epicureismo e marxismo*

The paper discusses an anthology of ancient materialists edited in 1936 by the French intellectual Paul Nizan and mostly devoted to Lucretian extracts. Although it has not attracted much attention so far, this work is interesting because it played a role in the definition of a Marxist-oriented interpretative paradigm of Epicureanism, Lucretius, and the debate thereof, which was alive until the end of the Sixties. The paper aims at highlighting on the one hand how the book (especially the introductory essay) is heir to the tradition of historical materialism – because it applied to Lucretius the approach proposed by Marx in his doctoral dissertation (Jena, 1841) as well as models typical of Marxist historiography –, and on the other hand how it influenced some developments within that critical trend around the middle of the XXth century.

Gino Ruozi (Università di Bologna) *A brani scuciti*

Seneca's style and aphorisms were very important for many writers of Modernity. For example Guicciardini and Montaigne, La Rochefoucauld and Leopardi until Nietzsche and Cesare Pavese. His fragments and thoughts by *Moral letters* to Lucilius are universal models of the approaches to life and philosophy, values and virtues, self-control and joy. For this essay Seneca is the classical teacher of our contemporary times.

Alessandro Schiesaro (Scuola Normale Superiore, Pisa) *Il comicus stilus secondo Servio: Lucrezio, Virgilio e gli inganni dell'eros*

In his commentary on *Aeneid* IV, Servius remarks that the style of the book is *totus paene comicus*, a *prima facie* puzzling definition. This paper argues that Servius correctly identifies the essence of 'comic style' in the pervasive importance of deception in the Dido narrative. The generative link between deception and 'comicity' is established in the first book of the poem, and in turn connects the *Aeneid* with Lucretius' exploitation of comic *topoi* as he develops his strictures against the deceitful nature of erotic attachment.

Andrea Severi (Università di Bologna) *Lucrezio per il 'Virgilio cristiano'. Una prima disamina*

Although many Italian and European Christian humanists thundered against the materialistic poetry of Lucretius, by analysing in detail many of their verses we can note that a 'secret' reading of the *De rerum natura* has left several traces. This is the case of the Carmelite friar Battista Spagnoli Mantovano (1447-1516), better known as 'Mantuan' in Europe. Although he could not share Lucretius' philosophical ideas, he not only relied on the poet explicitly as an authority to support his use of neologisms and his – sometimes daring – prosodic solutions, but in his eclogues titled *Adolescentia* and in his epic poem *Alphonsus* (at least in book I), he also re-elaborates, re-functionalizes and brings new Christian meanings to various passages from the *De rerum natura*.

Marinella Tartari Chersoni (Università di Bologna) *La 'lezione' di Lucrezio*

This paper analyses the influence of Book 3 of Lucretius' *De rerum natura* on two 20th century works: Italo Calvino's *Il visconte dimezzato* (1951) and Jean-Paul Sartre's *Huis clos* (1943).

Walter Tega (Università di Bologna) *Diderot e il dilemma Seneca. Filosofia, potere dispotico e opinione pubblica*

The *Essay on the reigns of Claudius and Nero* is neither a political testament nor – as it was authoritatively written – the failure of a generation of intellectuals. It is not a plain apology of Seneca nor it is an autobiography of the shape-shifting Diderot. It is instead a rigorous thought of the theme around which the construction of the complex relationship between philosophy and despotic power, in different times and forms, had been revolving. The century of Diderot and the experience which the philosophes had given rise to, could not avoid being subjected to the final balance, bringing into

play the experience of Seneca, but also taking into account the concepts of ‘time’ and ‘circumstances’. The final balance was bitter for both the philosophes and the despots, the latter being mostly unaware of the results achieved by the former. It is worthwhile repeating that in the meantime the widely held awareness of the need for overcoming the unacceptable legal, economic and social gap existing among strictly separated bodies within the same State enslaved solely to the privilege had been strengthened.

Marina Timoteo (Università di Bologna) *Nella Natura delle Cose il tempo del diritto muto*

For a long time law lived without a lawgiver, lived outside the State. Law existed independently from articulated language. It existed in non-speaking human societies and even before magic. Law exists in the Nature of Things. There we find the eternal time of the Mute Law.

Renzo Tosi (Università di Bologna) *Un caso di intertestualità proverbiale nel De ira di Seneca*

Sen. *ira* 2.15.4 takes up a proverbial tradition by modifying its meaning: *Nemo autem regnare potest, nisi qui et regi* becomes functional to the discourse on external conditionings that produce anger.

Carlo Varotti (Università di Parma) *Antonio Brucioli: nel Giardino, tra Machiavelli, Lucrezio e Seneca*

The *Dialogi* of Antonio Brucioli, printed in the three editions published in Venice between 1526 and 1545, constitute an interesting testimony of the first ‘fortune’ of Machiavelli’s works (whose words Brucioli was able to listen in meetings of the ‘Orti oricellari’); this was clearly recognised by Giuliano Procacci and Carlo Dionisotti, who studied the Machiavellian presence in Brucioli’s strictly political dialogues. This study focuses on a dialogue on an ‘existential’ topic (*Dello stato dell’uomo*). In the passage from the first to the second edition the theses of the dialogue pass from a radical Lucretian passivism, to positions typical of Stoicism, directly inspired by Seneca’s *De breuitate uitae*. The dialogue, which opened the collection in 1526, testifies to Lucretius’s fortune at the Orti oricellari and in the lessons of Machiavelli (who, in his youth, had transcribed the *De rerum natura* – see Vat. Lat. Ross. 884), witnessing a heterodox and paradoxical vocation (these are the years in which Machiavelli wrote the unfinished *Asino*) which probably indicates in the meetings of the Orti oricellari one of the first attestations of the proto-modern libertine thought, which was so nourished by Epicurean-Lucretian thought.

Paola Vecchi Galli (Università di Bologna) *Florilegio lucreziano (con una lezione inedita di Carducci)*

This paper aims to analyse the presences and the thematic and linguistic influences of Lucretius on the poetry and critical analysis of Giosuè Carducci, focusing in particular on the texts of youth. It is therefore about the edition of an unpublished lesson by ‘professor’ Carducci, set up when, in 1860, he was teacher of Italian and Latin at the ‘Liceo Forteguerri’ in Pistoia.

Antonio Ziosi (Università di Bologna) *L'Ilioupersis euripidea di Lucrezio (1.471-477)*

In Lucretius’ Trojan *exemplum* (1.471-477) the *Ilioupersis* is condensed in a powerful metaphorical conceit: love fire, glowing in silence in Paris’ heart, ignites the fiery war and becomes the real fire that kindles the flames that ultimately burn Troy. This scientific (or physiological) Lucretian metaphor, as well as the lexis and the imagery in this passage, have in fact a rather neglected tragic hypotext. This tragic background though (in particular, Ennius’ *Alexander* and Euripides’ Trojan trilogy) proves fundamental to interpret Lucretius’ literary examples; but it also appears to be extremely revealing to fathom the role of the poetry of the *De rerum natura* in Virgil’s *Aeneid*.

Maurizio Zompatori (Università di Bologna – IRCCS Gruppo Multimedica, Ospedale S. Giuseppe, Milano) *Il libero arbitrio da Seneca alle neuroscienze*

A strict determinism has always been considered a crucial part of the Stoic doctrine. Seneca, however, the most important Roman stoic, never produced a systematic description of *Fatum*. This article presents, in the first part, a synthetic discussion of the main remarks contained in single works of Seneca, which in my view are in accordance with the mainstream Stoicism, though the philosopher’s interests seem to lie primarily in the psychological aspects, related to the acceptance of *Fatum* and in the reconciliation of fate and morality. In the second part, I try to assess the remaining reasons of

interest that the thought of Seneca and the Stoic doctrine can still present in the modern world and for an audience of non specialists, considering the astonishing progresses realized in the recent years by the Neurosciences in the evaluation of the brain's decision making. Because free will is so closely related to the concept of moral responsibility, our current codes of ethics assume that our choices must be free. Some results of experimental studies cast a shadow on the human freedom but much remains to be discovered and, in the meantime, we are probably better off believing in it anyway.

INDICE DEI PASSI LUCREZIANI E SENECAI*

Lucretius	
1.1-9: 102	1.44-49: 108, 136 ⁺¹⁵ , 172
1.1-53: 133	1.52: 137
1.2: 133, 221 ²³	1.52 s.: 136
1.3: 93	1.54 s.: 61
1.4 s.: 133	1.62 ss.: 109
1.6-9: 9, 133 s.	1.62-79: 68
1.7: 48	1.83: 109
1.7 s.: 220 ²³	1.84: 88
1.10: 134	1.84 s.: 88
1.11: 134	1.95-100: 24
1.13:134	1.98: 24 ³
1.15 s.: 134	1.101: 29 ³
1.16: 63	1.136: 75
1.17-20: 134	1.138 s.: 191
1.19: 134	1.146 ss.: 79 ⁴²
1.19 s.: 63 ²²	1.146-173: 132 ⁸
1.20: 135	1.186: 91
1.21: 62 ¹⁵ , 63	1.195: 192
1.21-23: 63 ²³	1.196-198: 151 ⁹
1.21-24: 62	1.219: 86 ¹⁶
1.21-25: 135	1.227: 93
1.21-40: 62	1.228: 48
1.29: 88	1.237: 29
1.29 s.: 79 ⁴⁰	1.244-249: 132 ⁸
1.31: 135	1.248: 161
1.31-34: 135	1.248 s.: 79
1.32 s.: 67	1.250: 163
1.35-40: 136	1.250-261: 157, 160 s.
1.42: 193	1.254-257: 163
	1.256: 163

* Nei rinvii, il numero in apice si riferisce alla nota; la presenza del simbolo + segnala invece che il riferimento si trova sia nel corpo di pagina, sia in nota.

- 1.257: 163
 1.259-261: 88
 1.262-264: 132⁸
 1.262-270: 162
 1.265-328: 29
 1.271: 163
 1.271-297: 157, 160 s.
 1.277-297: 29
 1.298-304: 29
 1.304: 29, 32, 35⁴⁸
 1.311-333: 29
 1.312-314: 334²⁶
 1.313: 333⁺²³, 334²⁹
 1.314: 84
 1.328: 29³
 1.329-417: 29
 1.377: 29³
 1.418-482: 29
 1.433: 29⁺³
 1.444: 29³
 1.449-482: 227
 1.459-463: 132⁸
 1.464: 231
 1.464 s.: 227
 1.471-477: 227-234
 1.473: 228⁶, 231
 1.473-477: 230
 1.474: 228⁶
 1.475: 228^{6,7}
 1.476: 229^{+17,23}, 231
 1.476 s.: 229
 1.483-497: 132⁸
 1.497: 29³
 1.510: 29³, 132⁸
 1.540-550: 132⁸
 1.571: 86
 1.629: 79
 1.675 ss.: 74⁶
 1.679: 74
 1.743: 230²⁴
 1.817-829: 151⁹
 1.827: 29³
 1.834: 193
 1.837: 92
 1.870: 29³
 1.894: 74⁵
 1.907-914: 151⁹
 1.925: 78
 1.925 ss.: 107
 1.926 s.: 108
 1.926-929: 157⁴, 165
 1.931 s.: 61
 1.935 ss.: 107
 1.936-942: 178
 1.941: 178
 1.958-1001: 419⁴⁸
 1.995: 108
 1.1001: 29³
 1.1021 ss.: 109 s.
 1.1051: 29³
 1.1108: 192
 1.1279: 177
 2.1: 108
 2.1-4: 58
 2.1-61: 58⁴⁸
 2.7 ss.: 76²³
 2.9 s.: 141⁵
 2.10: 76
 2.13: 109
 2.19: 77
 2.48: 77
 2.48-52: 143
 2.78 s.: 221
 2.80-82: 214
 2.86 s.: 75
 2.96: 192
 2.112: 192
 2.164: 108
 2.165: 108
 2.167-170: 63
 2.167-182: 109
 2.167-183: 61, 214
 2.172: 63
 2.173 s.: 63²²
 2.216-224: 110, 172
 2.216-250: 214
 2.216-293: 172
 2.222: 192
 2.243-245: 108
 2.250-255: 108
 2.251-260: 172
 2.260: 108
 2.263-265: 53
 2.284-287: 108
 2.284-293: 172
 2.284-294: 110
 2.286: 108
 2.293: 108
 2.294-303: 108
 2.352-366: 102 s.
 2.355-366: 194
 2.356: 104
 2.357: 104
 2.363: 104
 2.409: 74⁵

- 2.417: 76
 2.423: 191
 2.449: 86
 2.476: 87
 2.490: 120
 2.496: 195
 2.498: 191, 195
 2.548: 192
 2.569-571: 63¹⁷
 2.586: 87
 2.586 s.: 87
 2.587 s.: 14
 2.635-637: 239¹⁶
 2.637: 86
 2.646-648: 108
 2.646-651: 172
 2.652: 109
 2.662: 85
 2.688-699: 151⁹
 2.705: 412¹⁷
 2.706: 79
 2.772-787: 147-156
 2.778: 149
 2.778 s.: 150
 2.780 s.: 149
 2.784 s.: 149
 2.853: 87
 2.949-951: 412¹⁸
 2.951: 412¹⁷
 2.957: 412¹⁷
 2.960: 74
 2.966: 77⁺²⁸
 2.996: 68⁷²
 2.1007-1022: 151⁹
 2.1010-1014: 22
 2.1070-1086: 132⁸
 2.1090-1104: 61, 66
 2.1097: 85
 2.1098: 85
 2.1103 s.: 68⁶⁷
 2.1117: 79
 2.1153 s.: 84⁵

 3.7: 88¹⁹
 3.25: 202
 3.25-27: 267³³
 3.36: 202
 3.52 s.: 221
 3.58: 202
 3.86: 91³¹
 3.100: 201¹³
 3.117-120: 199, 201¹³
 3.121: 199

 3.139: 200
 3.164: 67⁵⁸
 3.255: 412⁺¹⁷, 413¹⁸
 3.265: 87
 3.298: 66⁵⁴
 3.318: 195
 3.360: 202
 3.361: 202
 3.386: 91
 3.393: 74⁵
 3.452: 75
 3.521 ss.: 115
 3.530: 221
 3.550: 62¹⁵
 3.560: 62¹⁵
 3.620: 88¹⁹
 3.624-626: 200
 3.634-639: 200
 3.642: 201
 3.643 ss.: 201
 3.644: 88¹⁹
 3.652: 201
 3.653: 201
 3.654 s.: 201
 3.667 s.: 201
 3.679-697: 74⁸
 3.681: 74
 3.692: 77³⁰
 3.702: 412⁺¹⁷
 3.707: 412¹⁷
 3.784: 192
 3.804: 115
 3.866-869: 115
 3.869: 115, 118
 3.870-887: 132⁸
 3.878-887: 142
 3.881-883: 142
 3.885: 142
 3.894-901: 132⁸
 3.907 s.: 116
 3.911: 116
 3.921: 116
 3.942-944: 140
 3.945: 368
 3.954: 191
 3.965: 202
 3.966: 202
 3.971: 79, 132⁸
 3.973: 116
 3.978 ss.: 202
 3.979: 203
 3.980 s.: 202
 3.986: 116

3.990: 116
 3.992: 203
 3.995: 203
 3.995-1002: 68, 108
 3.996: 68⁷², 221
 3.998: 109
 3.1011 ss.: 203
 3.1014: 203
 3.1023: 203
 3.1045-1059: 367
 3.1050-1052: 53
 3.1058: 367
 3.1060-1067: 367
 3.1068: 143
 3.1068 s.: 367
 3.1068-1070: 53
 3.1090-1094: 116
 3.1091: 116

 4.1 s.: 108
 4.1-4: 165
 4.63: 86
 4.79: 191
 4.138: 194
 4.187: 412¹⁷
 4.223 s.: 83³
 4.319: 412¹⁷
 4.350: 412¹⁷
 4.351: 412¹⁷
 4.368: 193
 4.458: 193
 4.469 ss.: 172
 4.528 s.: 83⁴
 4.584: 221
 4.599: 412¹⁷
 4.601: 412¹⁷
 4.620: 412¹⁷
 4.621: 412¹⁷
 4.632: 73⁴, 88¹⁹
 4.637: 193
 4.640: 193
 4.650: 412¹⁷
 4.660: 412¹⁷
 4.681: 221
 4.704: 191
 4.823-857: 61
 4.825-835: 171
 4.839: 412¹⁷
 4.940: 412¹⁷
 4.1052-1057: 132⁸
 4.1059 s.: 178
 4.1066: 178
 4.1067: 177

4.1068: 177, 178⁶
 4.1069: 177
 4.1076-1090: 132⁸
 4.1077: 178
 4.1083: 178
 4.1086-1088: 178
 4.1090: 178
 4.1091-1096: 178
 4.1094-1096: 178
 4.1097-1104: 178⁴
 4.1098: 178
 4.1101 s.: 178
 4.1110: 132⁸
 4.1114: 132⁸
 4.1116: 178
 4.1117: 178
 4.1120: 177
 4.1121-1140: 178
 4.1124: 178
 4.1127 s.: 178⁵
 4.1129 s.: 157⁴
 4.1131-1136: 401⁺⁴⁰
 4.1134: 401
 4.1135-1136: 401
 4.1138: 178
 4.1144-1148: 177
 4.1147: 177
 4.1148: 177
 4.1153 s.: 179
 4.1157-1170: 179
 4.1177-1191: 178
 4.1186: 178 s.
 4.1199: 178
 4.1206: 177²
 4.1207: 92
 4.1209-1232: 80⁴⁶
 4.1215: 80
 4.1215 s.: 42
 4.1216: 178
 4.1232: 192
 4.1263: 77
 4.1279: 177

 5.43-51: 140³
 5.49: 195
 5.76-81: 63
 5.77: 62¹⁵, 64
 5.92-94: 93
 5.96: 152¹²
 5.102: 192
 5.104-109: 64
 5.107: 62¹⁵, 64
 5.107-109: 65

- 5.110-234: 61
 5.113 ss.: 359⁵
 5.163: 74
 5.178: 77
 5.181-186: 172
 5.195: 109
 5.216: 195
 5.221: 192
 5.222-225: 214
 5.224-227: 398²⁴
 5.243-246: 107
 5.246: 191
 5.251: 79⁴³
 5.252: 240²¹
 5.255: 79⁴³
 5.257: 79⁴³
 5.257 s.: 79
 5.259: 79
 5.313: 86
 5.324 ss.: 107
 5.324-344: 214
 5.326: 227²
 5.330 s.: 194
 5.425: 193
 5.530 s.: 194
 5.614-649: 416³⁵
 5.637: 416³⁵
 5.737: 219
 5.828 ss.: 221
 5.850: 192
 5.900: 193
 5.925 ss.: 107
 5.947: 359⁵
 5.970: 359⁵
 5.976: 221
 5.990-994: 108
 5.995: 205³
 5.1011: 124
 5.1012: 124
 5.1019 s.: 124
 5.1025: 124
 5.1028 s.: 126 s.
 5.1028-1090: 124
 5.1029: 127
 5.1031: 126
 5.1056-1058: 126
 5.1057: 127
 5.1076: 88²⁰
 5.1077: 88²⁰
 5.1084: 73
 5.1088: 128
 5.1089: 128
 5.1090: 127
 5.1098: 74⁵
 5.1105: 205¹
 5.1107: 107, 359⁵
 5.1108 s.: 124
 5.1110: 205¹
 5.1117: 62¹⁵
 5.1118 s.: 78
 5.1140: 205²
 5.1142: 191
 5.1143 s.: 124
 5.1145: 205²
 5.1145 ss.: 171
 5.1150: 205²
 5.1161-1240: 109
 5.1169-1240: 61
 5.1187: 64, 65
 5.1189-1193: 68⁶⁸
 5.1218-1221: 68⁶⁸
 5.1218-1240: 68
 5.1219: 193
 5.1220: 193
 5.1223: 68
 5.1233-1235: 68 s.
 5.1236-1240: 65, 273⁶⁹
 5.1240: 62¹⁵
 5.1379-1411: 132
 5.1430 s.: 78³⁶
 5.1430-1433: 78
 5.1432 s.: 78³⁶
 5.1434: 79
 5.1434 s.: 79
 5.1442: 76, 77²⁷
 5.1446-1457: 46
 5.1451: 48
 5.1457: 79
 6.1-4: 220
 6.13: 79
 6.34: 66⁵⁴
 6.74: 66⁵⁴
 6.173 s.: 221
 6.290: 86
 6.379-422: 61, 68⁶⁸
 6.483-494: 412
 6.485 s.: 419⁴⁸
 6.492: 412
 6.492-494: 413¹⁹, 417
 6.493: 413⁺²¹
 6.527-595: 195
 6.529: 196
 6.535-607: 273
 6.536-541: 195
 6.537-540: 196

- 6.543-547: 195
 6.544-547: 195 s.
 6.557 s.: 196
 6.577-584: 195
 6.578-581: 196
 6.637: 416³⁵
 6.680 s.: 193
 6.751 s.: 73
 6.839: 412
 6.918: 192
 6.954 s.: 412¹⁶
 6.1002 s.: 416³⁵
 6.1098-1100: 412¹⁶
 6.1138-1144: 132⁸
 6.1157: 74
 6.1197-1214: 132⁸
 6.1208: 74
 6.1222: 221
 6.1278-1286: 132⁸
- fragmenta*
 fr. 3 Deufert: 89
 fr. 12 Deufert: 90
 fr. 13 Deufert: 93⁴³
 fr. 14 Deufert: 90
 fr. 15 Deufert: 93
- Seneca
Ag.
 101-101bis: 391²
 348: 67⁶²
 365: 298⁴⁰
 400: 67⁶³
 400 s.: 68⁶⁵
 589-658: 238⁵
 649-669: 398²⁹
- apocol.*
 5.1: 331
- benef.*
 1.8.2: 435²⁷
- 2.1.2: 447
 2.5.2: 446, 448
 2.5.3: 447
 2.6.2: 446
 2.10.2 s.: 446
 2.10.3: 445
 2.11.5: 446
 2.13.3: 445¹¹
 2.14.2: 447
 2.14.3: 446
 2.14.4: 445
 2.17.2: 448
- 2.18.1: 446
 2.18.3: 445
 2.19.2: 446
 2.25.2: 445
 2.26.2: 447
 2.27.1: 446, 447⁺²¹
 2.27.3: 445¹²
 2.28.3: 447
 2.29.3: 446
 2.29.5: 448
 2.30.1: 446
 2.30.2: 446
 2.31.1: 447
 2.31.3: 447
 2.31.5: 448
 2.34.1: 447
 2.34.4: 447
 2.35.4: 446
- 3.18: 476
 3.28.1 ss.: 338⁷
- 4.1.1: 331¹³
 4.8.1: 294¹¹
 4.8.2: 394
 4.14.1: 303¹⁷
 4.23.4: 418
- 7.1.7: 338⁹
- breu.*
 1.1: 140, 387
 2.2: 365
 2.3: 366
 2.5: 366
 4.1: 401³⁸
 4-6: 400³³
 7.3: 141⁶
 7.3-5: 476
 8.5: 258, 435²⁷
 9: 365¹¹
 9.1: 294, 365
 10.4: 141
 10.6: 302⁷
 12.5: 306³³
 15.5: 142
 19.1: 419⁵⁰
- clem.*
 1.3.2: 338⁹, 339¹⁶
 1.5.1: 346⁹, 348¹⁸
 1.5.6: 348¹⁸
 1.8.2: 400³⁴
 1.8.3: 400³⁶

- 1.9.3: 346⁹, 348¹⁸
 1.12.4: 285²¹
 1.13.4: 348¹⁸
 1.15.7: 345-353
 1.19.8: 348¹⁸
 1.23.1: 351³³
 1.25.1: 348¹⁸
 1.25.3: 346⁹
 1.26.5: 400³⁶

 2.2.2: 285²¹
 2.7.1: 346⁹

const.
 2.1.1: 476
 5.1: 140

epist.
 1.1: 139², 141, 366
 1.2: 258
 2.1: 366¹⁸
 2.1-3: 257
 2.2: 144
 2.5: 455
 4.1: 340²⁷
 4.2: 293
 6.5: 454
 7.8: 339²⁰, 377
 8.1 ss.: 340
 8.2: 391, 455
 8.3: 391
 8.4: 391-394
 8.6: 340²⁵
 8.8: 454
 9.6: 293²
 9.10: 339
 9.16: 476
 10.5: 293
 12.3: 293², 448
 16.3: 66⁵³
 16.6: 477
 17.1: 293⁷
 17.9: 335³⁴
 18.11: 350²⁹
 18.14: 356¹
 21.1: 335³⁴
 22.2: 340²⁵
 22.3: 392 s.
 22.4: 393
 22.5: 393
 22.8: 393 s.
 23.1: 339²⁰
 23.7: 341
 23.9: 335³⁴

 24.3: 351
 24.4: 351
 24.20: 360
 24.26: 368
 25.2: 339¹⁹
 25.5: 340²⁶
 25.6: 340²⁶, 377
 26.10: 351³⁷
 28: 367
 28.1: 433
 28.1 s.: 144
 28.2: 54, 366
 28.5: 57
 28.9: 143
 31.2: 302¹⁰
 31.8: 419⁵⁰
 31.11: 342
 32.2: 140
 33.4: 386
 33.5: 144
 40.4: 467²
 41.2: 341
 41.3: 264⁺³, 341
 41.4 s.: 268³⁷
 41.5: 342
 41.8: 337
 42.1: 340²⁶
 42.10: 403
 45.1: 144
 46.1: 257⁹
 47.7: 306³³
 47.10: 337
 47.11: 337¹
 48.8: 141
 50.1: 144
 51.9: 342⁴⁵
 51.10-12: 313²⁹
 52.7: 340²⁶, 413²¹
 52.12: 425
 57.2: 413²¹
 59.5: 453 s.
 60.4: 331¹³
 63.2: 403, 405
 63.13: 402⁴⁷
 64.5 s.: 341
 64.6: 340²⁷
 64.7: 340²⁵
 66.6: 340³⁰
 66.7 s.: 340²⁷
 66.21: 340²⁹
 67.7: 351³⁵
 68.4: 304²¹
 68.9: 477

- 68.10: 419⁵⁰
 69.1: 366¹⁸
 69.4: 293
 69.5: 140
 69.6: 304²¹
 70.5: 335³⁴
 71.3: 294⁷
 71.4: 141, 144
 71.9: 392
 71.13: 338⁷
 71.16: 144
 71.18: 293⁷
 72.4: 144¹⁵
 73.4: 419⁵⁰
 75.12: 366
 76.33: 294⁷
 77.33: 294⁷
 80.6: 371
 81.7: 293²
 81.7 ss.: 294⁷
 81.19: 339²⁰
 82.5: 57
 83.1: 342⁴⁸
 83.10: 294⁸
 83.24 s.: 304²⁴
 84.5: 455
 84.11: 341
 84.13: 476
 85.7: 357⁴
 85.8: 294⁷
 85.9: 358⁴
 85.13: 358⁴
 85.33: 392
 85.41: 351³⁷
 86: 309, 317
 86.4 s.: 311⁺¹⁶
 86.5: 311⁺²⁰
 87.8: 294¹³
 87.25: 351
 88.30: 339¹²
 89.13: 384
 90: 359⁵
 90.23: 303¹⁷
 90.34: 342⁴⁶
 91.4: 386
 92.3: 342
 92.14: 142
 92.23: 144¹⁵
 92.30: 338²
 94.43: 304²¹
 94.46: 331¹³
 94.51: 467²
 94.54: 360⁸
 94.55 s.: 338⁶
 95.21: 304²¹
 95.24: 306³³
 95.33: 361
 95.41: 301³
 95.52 s.: 337
 95.57: 341
 96.5: 452
 97.1: 452
 98.14: 393
 99.1: 402
 99.1-2: 404⁵³, 405
 99.6: 404⁺⁵⁶
 99.7: 338⁷, 402⁴⁷
 99.11: 365¹¹
 99.13: 404
 99.15: 402⁴⁸
 99.16: 403
 99.18: 405⁵⁷
 99.18 s.: 403⁴⁸
 102.26: 398²⁴
 102.29: 342⁴⁷
 102.30: 340²⁶
 104.7-8: 55
 104.8: 366¹⁸
 104.18: 434
 106: 31¹⁶, 33³²
 106.2: 30
 106.3: 30
 106.4: 30¹², 31¹⁴
 106.5: 30¹²
 106.5-7: 30¹², 31¹⁴
 106.7 s.: 31¹²
 106.8: 35⁴⁸
 106.8 s.: 30, 31¹²
 106.10: 31¹²
 107.10: 62¹⁴, 63²⁴, 475
 107.11: 293
 108.24 s.: 302⁷
 108.24-29: 365¹¹
 108.35: 56
 109.1: 339²³
 109.3 ss.: 339²¹
 109.9: 339²²
 113.1: 30
 113.30: 476
 114.1: 396^{+4,5}
 114.4: 396⁵
 114.17-19: 331¹³
 115.1: 396⁴
 115.3: 339¹², 340
 116.5: 293
 116.5 s.: 306⁺³²
 117.1: 30
 120.12: 476

120.18: 360
 120.22: 142⁹
 121.3: 338
 121.6: 425
 121.14: 337
 122.7: 306³³
 122.17: 144
 123.1: 301
 123.4: 301
 123.6 s.: 301
 123.8-11: 302
 123.9: 302⁷
 123.10: 302, 306³⁷
 123.10 s.: 305²⁵
 123.11: 302
 123.12: 302¹⁰
 123.12-14: 302
 123.15-16: 301-308

fragmenta

fr. 1.5 *FPL* p. 308 Blänsdorf²: 293⁶
 fr. 15 Haase = 87 Vottero: 342, 342⁵¹
 fr. 123 Haase = 88 Vottero: 341³⁷, 342⁴⁹
 fr. 24 Haase = 89 Vottero: 342

Helu.

10.1: 438⁴⁸
 10.8-10: 294¹³
 12.5: 405⁵⁹
 13.2: 477
 13.3: 405

Herc. f.

205: 67⁶³
 208b-209a: 294¹⁵
 215-221: 294¹⁵
 222b-224a: 294¹⁵
 226: 295¹⁵
 228 s.: 295¹⁵
 231-234: 295¹⁵
 235-237: 295¹⁵
 239 s.: 295¹⁵
 241 s.: 295¹⁵
 243 s.: 295¹⁵
 245 s.: 295¹⁵
 283b-288: 295¹⁵
 353: 286²²
 465-471: 295¹⁵
 516: 67⁶³
 524: 298
 560-565: 295¹⁵
 630: 295¹⁵
 649: 295¹⁵
 662-667: 295¹⁵
 679b-683a: 295¹⁵

686 s.: 295¹⁵
 705 s.: 381
 714-716a: 295¹⁵
 741: 281⁵
 783: 295¹⁵
 783-787: 295¹⁵
 864-866: 295¹⁵
 1025b s.: 295¹⁵
 1065b-1077: 295¹⁵
 1337: 381

[Herc. O.]

101-103: 237⁴
 123-125: 237⁵
 245-247: 238
 253: 425⁶
 503 s.: 239
 580: 238
 581 s.: 237 s.
 582: 238
 583: 238
 583-591: 239
 585: 238
 586 s.: 239
 586-598: 237-242
 587 s.: 239
 589: 239
 591-598: 241
 600: 241
 600 s.: 238⁹
 651 s.: 240
 984 s.: 295¹⁶

ira

1.1.1: 355
 1.1.2: 355
 1.2.1: 360
 1.4.1: 294¹²
 1.5.2: 361¹⁰
 1.5.3: 338¹⁰
 1.6.1: 361¹¹
 1.6.3 s.: 360
 1.9.2: 358⁴
 1.9.3: 361
 1.16.5: 351³³
 1.17.2: 358⁴
 1.19.2: 294
 1.19.13: 471¹¹
 1.20.4: 285²¹, 360
 2.2.4: 360
 2.9.3: 347
 2.10.7: 360
 2.15.4: 467

- 2.15.5: 471
 2.18.1: 355
 2.19: 471
 2.20: 471
 2.20.2: 471¹⁵
 2.31.7: 338²
 2.32.2: 387
 2.33.2: 294
 2.33.3 s.: 359
 2.33.4: 360
 2.34.1: 355
 2.34.2: 355

 3.3.1: 357⁴
 3.5.8: 387
 3.16-19: 359⁺⁵
 3.18.1: 331¹³, 359
 3.18.1-19.5: 358 s.
 3.18.2: 359
 3.18.4: 359
 3.19.1: 360
 3.19.3: 359
 3.26.4: 361
 3.27.3: 361
 3.34.2: 355
 3.41.2: 360
 3.43.5: 339¹², 360, 387

Marc.
 1.7-8: 405
 5.5: 66
 12.3: 404⁺⁵⁴
 13.1-4: 404⁵⁶
 14-15: 404⁵⁶
 22.2: 404⁵⁴

Med.
 91: 77³³
 199 s.: 295¹⁶
 202: 284¹⁵
 310: 298
 318-320: 295¹⁶
 362 s.: 366¹⁶
 382: 425
 385: 425
 390: 425
 453: 298³⁹
 617 s.: 295¹⁶
 726 s.: 240²⁶
 850: 295

nat.
 1 *praef.* 5: 342⁴³
 1.2.2-5: 294

 1.3.1 s.: 294
 1.4.3: 410¹⁰, 417
 1.5.12: 294
 1.5.13: 417³⁹
 1.16.1-4: 294

 2.12.4-6: 294
 2.16: 294
 2.21.3 s.: 294
 2.23.1: 294
 2.26.7 s.: 294
 2.35.2: 65⁴⁶
 2.38.3: 477
 2.40.1-3: 294
 2.40.6: 294
 2.42.3: 294
 2.45.1: 68⁶⁵
 2.45.1-3: 474
 2.47: 294
 2.49.1-3: 294
 2.53.1 s.: 294
 2.56.1: 294
 2.56.2: 294

 3 *praef.*: 330⁹
 3 *praef.* 1-2: 330⁷
 3 *praef.* 1-10: 331
 3 *praef.* 5-6: 330⁸
 3 *praef.* 18: 342
 3.16.2: 294
 3.16.4-17.1: 294
 3.17.2: 294
 3.18.4 s.: 294
 3.18.7: 294
 3.24.3: 294
 3.28.1: 294
 3.28.7: 294
 3.29.1: 294
 3.30.8: 294

 4a *praef.* 2: 335³⁴
 4a *praef.* 20: 435²⁶
 4a.1-2: 329¹
 4b.3: 329⁺³
 4b.3.1: 329-332, 335
 4b.3.1-2: 329³, 332¹⁸
 4b.3.1-4: 329-336
 4b.3.2: 332⁺¹⁹, 333¹⁹
 4b.3.3: 333⁺²⁰, 334
 4b.3.4: 304²⁰, 333
 4b.3.5: 334
 4b.3.6: 334³⁰
 4b.4.1: 334

4.11.3: 294
4b.13.4: 335³⁴

5.1: 417³⁹
5.1.1: 294
5.1.3: 294
5.4.1-3: 294
5.5.1: 294
5.7.1 s.: 294
5.10.1: 392
5.11.1: 294
5.12.1 s.: 294
5.16.1: 294¹⁰

6.1.4: 268
6.1.10-12: 268³⁷
6.2.2: 268³⁹
6.3.1: 273 s.
6.4.2: 268³⁸, 331
6.15.1: 413²¹
6.18.1: 335³⁴
6.20.5-7: 273
6.26.1: 392
6.32.4 s.: 268⁺³⁷

7.3.2: 414⁺²⁸
7.3.3: 293²
7.4.1: 409^{1,4}
7.4-10: 409¹
7.8.2: 331¹³
7.12.8: 410¹¹, 416³⁷
7.13.1: 411, 416, 417⁴³, 418⁺⁴⁷, 419⁺⁴⁸
7.13.2: 414²⁹, 418
7.13.2 s.: 411
7.13.3: 413²¹, 417
7.13-15: 410¹⁰
7.13-16: 409-421
7.14.1: 413²³
7.14.2: 413²²
7.14.3: 413²³
7.14.4: 419⁴⁸
7.15: 416³⁸
7.16.1-2: 331¹⁰
7.17 s.: 409⁴
7.17.1: 418
7.17.2: 418⁴⁶
7.19.1: 409²
7.19.2-20.1: 409²
7.22.1: 409²
7.24.1: 418
7.25.7: 392
7.31.2: 293², 294¹⁰
7.32.29: 303

[*Oct.*]
238 s.: 295¹⁶

Oed.
1-5: 274
44 s.: 274
47: 274
78: 296
102: 274
127 s.: 274
149-153: 275⁸⁰
154-163: 275
171-177: 275 s.
174: 276
233-238: 365¹¹
276-278: 275
303-400: 265
411-411bis: 274, 276
433 s.: 240²⁴
449-456: 276⁺⁸¹
452: 276
455: 276
509 s.: 263
528: 296
530: 264, 267, 271, 275⁷⁷
530-547: 276⁸¹
530-658: 263
531: 267
532: 264, 275⁷⁷
533: 264, 267, 275⁷⁷, 276
534: 264, 266 s.
535: 264
538: 265¹⁴, 267
538-541: 271
541: 272⁵⁷
542: 264, 267, 272
543: 275⁷⁷
544: 272, 275⁷⁷
545: 267
546 s.: 267
549: 267, 272
559-568: 267
563: 272
569 s.: 274
569-577: 267
574: 267, 275⁷⁷
575: 267, 275⁷⁷
576-581: 272
580 s.: 276
583-591: 240²⁴
584: 271 s.
585 s.: 269
586-588: 275⁷⁹
590 ss.: 266

608: 267²⁹, 275⁷⁷
 625: 266²⁶
 647-653: 276 s.
 651: 275⁷⁷
 656 s.: 274
 685: 284¹⁴
 687-693: 282⁶
 695: 284
 695-708: 281-292
 696-698: 284
 699 s.: 284 s., 286²³
 700: 283
 700 s.: 285
 701 s.: 285
 702: 285
 703 s.: 285, 289
 705: 281⁵
 712 s.: 275⁷⁹
 717: 275⁷⁹
 724-730: 275⁷⁹
 808 s.: 275
 980-986: 295¹⁶
 1059 s.: 266²⁶
 1158-1160: 277

ot.

1.1: 140
 1.4: VIII
 3.5: 339¹⁷
 4.2: 419

Phaedr.

9: 266²⁰
 297: 295¹⁶
 325-357: 297
 333: 296
 450 s.: 365¹¹
 618: 281⁵
 710: 298⁴⁰
 785-823: 296²⁷
 818: 296
 903: 62¹⁴
 959: 67⁶³, 68⁶⁵
 972-977: 69⁷⁹
 978 s.: 65⁴⁰
 1184 s.: 24⁶

Phoen.

216: 363
 253-255: 295¹⁶
 654: 286²²

Polyb.

2.2: 398
 3.5: 398

4.2: 398, 399⁺²⁸
 4.3: 398
 8.3: 435²⁷
 18.6: 402, 405

prou.

1.1: 69
 2.1: 243
 2.9: 340²⁶
 2.10: 243²
 4.5: 66
 4.8: 476
 5.8: 477
 5.9: 66, 331¹³
 6.9: 413²¹

Thy.

212: 285²¹
 307: 293², 295¹⁶
 498 s.: 424⁵
 514: 284¹⁵
 581: 295¹⁶
 591: 392
 615: 295¹⁶
 654 s.: 264⁵
 696-698: 268
 942-944: 401

tranq.

1: 364
 1.1: 364
 1.2: 364
 1.17: 368
 2: 365
 2.3 s.: 363
 2.5: 365
 2.6: 365, 368²³
 2.7: 365
 2.7-15: 366
 2.8: 401
 2.9: 142¹⁰, 403
 2.10: 365
 2.12: 363, 367
 2.12-15: 54
 2.13: 366 s.
 2.13-15: 367
 2.14: 369
 2.14 s.: 143
 2.15: 368 s., 401
 3.2: 364
 10.6: 400
 11.1: 364
 12.1-3: 54
 14.6: 350²⁹
 14.10: 331¹³

15.4: 364
17.1 s.: 371

Tro.

1-66: 398²⁹
67-163: 398²⁹
105: 298⁴⁰
170bis-181: 268
310: 295
417: 428
425: 428
426: 428
464-468: 184⁵²
513: 427
518: 427
522 s.: 427
607-612: 426
608: 426
615: 425
615 ss.: 423-430
615-617: 424
615-618: 424
616: 425
617: 425
618: 425
619: 426¹⁴
623 s.: 426
631: 427
811 s.: 424
861: 298⁴⁰
905: 284¹⁵
1013: 424
1053-1055: 237⁵
1068-1071: 400³⁵
1068-1103: 400

uit. b.

7.3: 312²¹
8.1: 338⁴
13.2-4: 474
15.4-7: 477
17.2: 302⁴
20.1: 372¹⁵

