

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “FEDERICO II”

DOTTORATO DI RICERCA

IN

**“FILOLOGIA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIOEVALE-UMANISTICA,
GRECA E LATINA”**

XXVI Ciclo

**Tesi di Dottorato
in
*Letteratura Latina***

SENECA, *EPISTOLA* 108: TRADUZIONE E COMMENTO

Tutor

Chiar.ma prof.ssa
Antonella BORGIO

Candidata

Aurora CUNTRO'

**Anno Accademico
2012-2013**

SENECA, *EPISTOLA* 108: TRADUZIONE E COMMENTO

Indice

Introduzione	p. 4
Testo	p. 25
Traduzione	p. 32
Commento	p. 41
Riferimenti bibliografici	p. 292

Introduzione

La lettera 108 di Seneca è contenuta nel diciassettesimo libro della raccolta, dunque in una sezione in cui è lecito pensare che l'apprendistato filosofico di Lucilio sia quasi terminato e che l'allievo sia ormai progredito nel suo processo formativo¹. Si presenta come un lungo scritto composto da 39 paragrafi, nel corso dei quali lo scrittore passa in rassegna aspetti diversi, ma tutti dotati di una certa rilevanza nell'ambito del suo pensiero facendo ricorso, come di consueto nella sua scrittura, all'utilizzo di un vocabolario attinente ad ambiti lessicali diversi: quello alimentare, quello militare, quello medico, per citarne alcuni². All'interno di una più ampia tematica che fa da cornice all'epistola³, l'importanza rivestita dall'acquisizione di una buona metodologia didattica per la formazione dell'individuo, Seneca non rinuncia a trattare altri aspetti non secondari, ma tutti allineati intorno al tema principale. Interessanti appaiono in primo luogo il racconto di episodi autobiografici, quali il ricordo dei maestri della giovinezza (cf. parr. 3; 13-14; 17; 18-23), di alcune abitudini alimentari (cf. parr. 15-16), dell'iniziale adesione a pratiche di tipo vegetariano, della loro connessione con il pitagorismo (cf. parr. 17-22) e del loro successivo abbandono a causa dell'intervento paterno (cf. par. 22). Ma unitamente ai ricordi personali Seneca affronta nello scritto anche altre tematiche di più ampio respiro: la preminenza degli studi filosofici su quelli di altro ambito (cf. parr. 3-8); la maggiore efficacia che i versi, rispetto alla prosa, rivestono nell'apprendimento dei concetti e nella formazione di un animo predisposto al bene (cf. parr. 9-12); le modalità con cui ciascun individuo, a seconda delle specifiche competenze di cui è dotato, può appropriarsi di un testo poetico o prosastico (cf. parr. 24-34); l'importanza che un maestro virtuoso e coerente riveste per la formazione dei discenti (cf. parr. 35-39).

L'occasione da cui trae origine la lettera è costituita da una domanda posta a Seneca dall'amico Lucilio evidentemente in una precedente missiva. Secondo Mazzoli⁴, si tratta di un procedimento comune ad una ventina di lettere che si distinguono per la

¹ Sull'argomento cf. Borgo 2013, p. 35.

² Sull'adozione, nella scrittura senecana, di un vocabolario attinente a diversi ambiti lessicali cf. Armisen Marchetti 1989.

³ Sulla funzione delle cornici all'interno dell'epistolario senecano cf. Rosati 1981; Mazzoli 1991.

⁴ Cf. Mazzoli 1991, p. 74.

“registrazione ‘in oggetto’ del tema in discussione” e al riguardo Spina⁵ osserva che in circa il 40% delle lettere senecane l’inizio della comunicazione epistolare è sancito proprio dal richiamo ad una precedente richiesta di Lucilio. Di questa domanda, tuttavia, lo scrittore non svela subito il contenuto, che sarà reso noto al lettore soltanto nell’*incipit* della successiva *ep.* 109 (cf. par. 1: *an sapiens sapienti prosit scire desideras*), ma si limita a denunciarne subito l’infondatezza (cf. *ep.* 108, 1: *Id de quo quaeris ex iis est quae scire tantum eo, ut scias, pertinet*). Pur non esplicitando il tema del quesito, Seneca apre dunque la lettera con un’osservazione fortemente polemica nei confronti dell’atteggiamento errato dell’amico, che gli ha posto una domanda futile la cui risoluzione, secondo Seneca, non gli sarà di giovamento alcuno. È per questo motivo che, prima di fornire la sua risposta, non esita a dispensare a Lucilio suggerimenti che possano servirgli in qualche modo a moderare l’eccessiva curiosità di cui si è mostrato vittima (cf. par. 1: *ista cupiditas discendi, qua flagrare te video ...*) e a trarre profitto dall’apprendimento dei concetti. È pertanto lecito supporre che l’intera epistola sia pensata da Seneca come uno strumento utile a ricondurre l’amico ad una forma corretta di apprendimento il cui risultato è finalizzato alla corretta fruizione di ciò che si apprende, nonché degli insegnamenti già ricevuti, e che tutti i temi affrontati nel corso dello scritto obbediscano sostanzialmente a questo fine.

La lettera sembra potersi suddividere in due grandi blocchi tematici: il primo (parr. 1-22), ricco di elementi autobiografici, è tutto incentrato sul ricordo dei maestri e delle abitudini giovanili di Seneca; il secondo (parr. 23-39), dotato di una veste più moraleggiante, è invece dedicato alla dimostrazione della preminenza degli studi filosofici su quelli di altro ambito e alle differenti modalità di approccio con cui ciascuno può appropriarsi di un testo poetico o in prosa a seconda delle specifiche competenze di base possedute. Sembra pertanto che la prima sezione della lettera funga in qualche modo da introduzione a ciò che lo scrittore ha necessità di dimostrare nel seguito dello scritto, l’importanza che una cultura di tipo filosofico riveste nell’ambito della formazione individuale. I due blocchi principali prima menzionati possono a loro volta essere suddivisi in più nuclei tematici diversi. Quanto al primo (parr. 1-22), è possibile individuare al suo interno cinque differenti nuclei: un primo, costituito dall’*incipit* della lettera (parr. 1-2), in cui Seneca informa il lettore della domanda che gli è stata posta da Lucilio, il quale attende con ansia una sua risposta; un secondo (parr. 3-8) occupato dal ricordo del maestro stoico Attalo e dei suoi insegnamenti utili alla

⁵ Cf. Spina 1999, p. 22.

crescita morale di Seneca stesso. Già in questi primi paragrafi lo scrittore mette in luce l'importanza del possesso di una metodologia didattica corretta, che deve essere praticata da un maestro valido, elemento indispensabile a sviluppare nell'uomo una buona disposizione d'animo. Il terzo (parr. 9-12) è dedicato alla discussione sull'importanza della poesia che, in grado di far penetrare precetti salutari nell'animo umano molto più efficacemente della prosa, riesce più utile di questa al perfezionamento morale. Si osserva in questa sezione il ricorso a due citazioni poetiche tratte entrambe dal mimografo latino Publilio Siro: l'inserzione di versi diverrà sempre più frequente nello svolgersi dell'epistola con citazioni tratte da Virgilio (cf. parr. 24; 25; 27; 29; 34) e da Ennio (cf. parr. 33 e 34). Il quarto nucleo (parr. 13-16) è occupato in parte ancora dal ricordo di Attalo, in parte da quello di alcune abitudini personali instillate dal maestro nell'allievo: la rinuncia a cibarsi di ostriche e funghi, considerati alimenti assai nocivi per lo stomaco, a fare uso del profumo, del vino e della sala da bagno; il quinto (parr. 17-22) è dedicato al ricordo del neopitagorico Sozione, un altro dei maestri di Seneca, e del filosofo repubblicano Quinto Sestio che, associato a quello di Pitagora (alla cui filosofia pare si ispirasse Sozione), si arricchisce di considerazioni inerenti il problema della metempsicosi e del vegetarianesimo, una pratica cui aderì Seneca stesso (su questa sua esperienza e sui motivi che lo indussero a porvi fine è lo scrittore stesso ad esprimersi all'interno del par. 22). Quanto invece alla seconda sezione della lettera (parr. 23-39), essa sembra potersi suddividere in due grandi blocchi tematici: il primo (parr. 23-34) si caratterizza per la frequenza di citazioni poetiche tratte da Virgilio e da Ennio e per un paio di rimandi al *de republica* di Cicerone, il cui scopo è quello di mostrare a Lucilio come ciascuno, a seconda delle specifiche competenze personali, possa attuare differenti modalità di lettura e di interpretazione di un testo in versi o in prosa. Questa prima sezione serve inoltre a Seneca per dimostrare a Lucilio la preminenza degli studi filosofici su quelli filologici e grammaticali, che si rivelano spesso infruttuosi e fini a se stessi; il secondo si presenta invece come una vera e propria *peroratio* della filosofia e del ruolo del filosofo, l'unico in grado di offrire a chi lo frequenta insegnamenti utili per ottenere una vita felice. Particolarmente interessante appare l'*explicit* (par. 39), che chiude l'epistola in evidente *Ringkomposition* riportando l'attenzione del lettore, che per ben 39 paragrafi si era concentrata su tutt'altri argomenti, al medesimo punto da cui aveva preso avvio la lettera: la domanda posta da Lucilio a Seneca (se un saggio può essere utile ad un altro saggio; cf. *ep.* 109, 1), che sarà esplicitata e che troverà adeguata risposta soltanto nell'epistola successiva.

I temi affrontati nel corso dello scritto sono dunque tutti pensati da Seneca in funzione del problema principale inerente l'errata metodologia di apprendimento di cui è vittima Lucilio: essi obbediscono perciò sostanzialmente al fine di condurre l'amico ad una forma corretta di apprendimento e ad una sana fruizione dei vantaggi che da essa possono derivare. Ciò è evidente già dal primo paragrafo della lettera, dove lo scrittore, dopo aver informato il lettore del quesito che gli è stato posto, rivolgendosi a Lucilio da una parte gli dice di essere intenzionato a rispondergli al più presto (*Statim expediam*), dall'altra di non poterlo fare senza avergli prima fornito suggerimenti utili a moderare l'ardore di conoscenza di cui gli è sembrato vittima (*illud tamen prius scribam, quemadmodum tibi ista cupiditas discendi, qua flagrare te video, digerenda sit, ne ipsa se inpediat*), una necessità che gli appare ancora più urgente vista la fretta dell'amico, che non vuole nemmeno attendere la sistemazione dei libri di filosofia morale cui Seneca stava probabilmente attendendo in quel periodo e nei quali Lucilio avrebbe evidentemente potuto trovare una più adeguata e dettagliata risposta (cf. par. 1: *properas nec vis expectare libros quos cum maxime ordino continentis totam moralem philosophiae partem*)⁶. Per questo motivo Seneca decide di dedicare l'*incipit* epistolare (parr. 1-2) all'illustrazione di quei suggerimenti utili, dal suo punto di vista, ad assumere un atteggiamento didatticamente corretto che non vanifichi gli sforzi legati all'apprendimento. Attraverso l'utilizzo di una specifica terminologia legata alla sfera alimentare⁷ lo scrittore consiglia perciò all'amico innanzitutto la necessità di moderare (*digerenda sit*) la sua *cupiditas discendi* affinché essa non si ostacoli da sé, in secondo luogo di non cogliere le conoscenze in maniera disorganica né di assalirle avidamente tutte insieme, ma di impossessarsene in maniera graduale adattando l'impegno alle forze e, soprattutto, mantenendo sempre una buona disposizione d'animo, requisito indispensabile ad ottenere risultati durevoli (cf. par. 2). Il passo si caratterizza ancora per la presenza di una terminologia specifica legata questa volta all'ambito militare, adoperato per connotare negativamente in un caso (*invadenda*) l'atto di impossessarsi dei concetti quasi senza averne diritto (cf. al riguardo Berno 2006, p. 121); in un altro (*occupari*) lo zelo eccessivo e improduttivo che spesso i discenti mostrano nei confronti delle nuove conoscenze⁸. La presenza di questo vocabolario guerresco diventa ancora

⁶ Sulle differenze strutturali che corrono fra trattato ed epistola cf. Rosati 1981, p. 11, dove è messo in rilievo come il trattato, dotato di una struttura più organica e sistematica, permetta la trattazione di temi molto più estesi di quelli che possono essere affrontati all'interno di una singola lettera.

⁷ Sull'utilizzo di questo ambito lessicale cf. Gowers 1996, p. 38 ss.; Von Albrecht 2000, p. 231; 236-237.

⁸ Sull'utilizzo di un vocabolario guerresco in Seneca per descrivere lo zelo dell'allievo per lo studio cf. Von Albrecht 2000, p. 236.

più evidente nel successivo par. 3, in cui Seneca comincia a ricordare il maestro stoico Attalo e lo zelo con cui gli alunni quasi prendevano d'assedio la sua scuola (cf. par. 3: *obsideremus; evocaremus*). Con il par. 3 ha inizio una nuova sezione della lettera, occupata per lo più dal ricordo del maestro e dei suoi insegnamenti filosofici, elemento che ha indotto Lana⁹ a definire questo scritto “l’epistola delle rimembranze, in cui il filosofo rievoca, senza cedere alla tentazione della nostalgia, l’*impetus*, l’entusiasmo, con cui si impegnò, poco più che adolescente, nella vita filosofica”. Il passaggio a questa nuova sezione epistolare è giustificato da Seneca col fatto che i consigli prima dispensati a Lucilio sono i medesimi che anche Attalo suggeriva ai suoi allievi: Seneca, dunque, può fornire un ammaestramento all’amico perché egli stesso lo aveva ricevuto a sua volta, e questo dato addita a Lucilio l’importanza che un buon maestro riveste nella formazione complessiva dell’individuo, uno dei temi portanti della lettera. È del resto Seneca stesso ad affermare esplicitamente all’inizio del par. 3 *Haec nobis praecipere Attalum memini*, creando non solo un legame inscindibile tra gli insegnamenti ricevuti da Attalo e quelli che ora egli sta mettendo generosamente a disposizione dell’amico, ma facendo anche comprendere a Lucilio che un processo di formazione di un certo livello non può non fare affidamento su una guida autorevole. Seneca propone così all’attenzione dell’amico la figura esemplare di Attalo, un maestro che aveva avuto il merito di instillare negli allievi, e in Seneca stesso, da una parte l’amore per una cultura di tipo filosofico, dall’altra la comprensione dell’importanza che una buona disposizione d’animo riveste nell’apprendimento di questa stessa cultura. La figura del maestro è descritta in termini chiaramente positivi: allo zelo con cui i giovani frequentavano la sua scuola corrispondeva infatti la grande disponibilità con cui Attalo, sempre pronto al dialogo e alla conversazione, andava incontro alle loro esigenze. Il filosofo stoico proponeva unità di intenti e di obiettivi per docenti e discenti: ai primi spetta il compito del *prodesse*, ovvero di recare vantaggio agli allievi mettendo a loro disposizione il bagaglio umano e culturale di cui essi sono dotati; ai secondi, invece, il compito del *proficere*, ovvero del progredire lungo il faticoso percorso che conduce al possesso della saggezza. Dal ricordo di Attalo, il filosofo cui spettava il merito di avergli instillato l’amore per gli studi filosofici e la consapevolezza della loro importanza, all’elogio dei benefici effetti che da essi erano derivati il passo è breve. La memoria legata agli insegnamenti del maestro non può infatti non legarsi all’esaltazione della filosofia stessa, un ambito di studi in grado di recare giovamento non solo a chi vi

⁹ Cf. Lana 1991, p. 20.

si dedica con impegno sistematico, ma anche a chi possiede solo una semplice dimestichezza con essa (cf. par. 4: *ea philosophiae vis est ut non studentis sed etiam conversantis iuuet*). Alla luce di quanto è stato detto sembra dunque lecito pensare che il ricordo di Attalo, con il quale si è posto inizio alla vera e propria discussione epistolare, non è affatto casuale, ma costituisce un'altra evidente indicazione di metodo che Seneca intende rivolgere a Lucilio: egli vuole fin dall'inizio additargli la preminenza assoluta della filosofia sugli studi di altro tipo, un tema che sarà poi meglio sviluppato sotto diverse angolature nel corso dell'intera lettera. Per elogiare i benefici effetti della filosofia Seneca si serve di un lessico attinente l'ambito medico (cf. *sanior* e *sanabilior* al par. 4), un settore da cui egli trae molte delle immagini che percorrono i suoi scritti, al fine di mettere in evidenza l'analogia che corre tra medicina e filosofia, due discipline che fanno ricorso ad una terapia che, sebbene di tipo diverso, si propone come obiettivo comune quello di offrire giovamento a chi si affida ad essa¹⁰. Per rendere ancor più concreto il discorso legato all'utilità degli studi filosofici, che investono dei loro benefici effetti anche chi non si dedica ad essi con eccessivo zelo, Seneca lo arricchisce con due immagini di vita quotidiana, entrambe contenute all'interno del par. 4, la prima inerente la coloritura assunta dalla pelle di chi si espone ai raggi solari, anche se non allo scopo di abbronzarsi, la seconda relativa all'odore di cui resta impregnato il corpo di chi si reca nella bottega di un profumiere: in questo modo egli sottolinea il giovamento che deriva da un contatto anche superficiale con una cultura di tipo filosofico, quel *prodesse* su cui si era già soffermato al precedente par. 3 e la cui importanza ora torna a ribadire (cf. par. 4: *... qui ad philosophum fuerunt traxerint aliquid necesse est quod prodesset etiam neglegentibus*). Egli, dunque, ha dato inizio alla discussione epistolare perché si era sentito in dovere di correggere un atteggiamento di Lucilio errato dal punto di vista metodologico, ma per far sì che l'amico acquisiti non solo la consapevolezza dell'errore, ma anche un nuovo, costruttivo atteggiamento, non può fare a meno di additargli l'importanza della formazione filosofica, senza la quale si rischia inevitabilmente di incorrere in errori come quello di cui l'amico si è mostrato vittima ponendogli la domanda da cui ha preso avvio la lettera. Parallelamente all'elogio degli studi filosofici Seneca conduce un'aspra polemica contro tutti coloro che si recano a lezione dal filosofo non per trarne una concreta utilità morale, ma semplicemente per offrire alle loro orecchie un piacere che deriva dall'ascolto delle parole del maestro, mostrando così un atteggiamento paragonabile a quello degli

¹⁰ Sull'argomento cf. Von Albrecht 2000, p. 233; Marino 2005, p. 85.

spettatori che si recano a teatro per il piacere che deriva dall'ascolto delle rappresentazioni che vi si svolgono (cf. par. 6). Si riscontra, a partire da questo punto dell'epistola, una certa attenzione, che si rivelerà costante - a tratti ossessiva - nel corso dello scritto, rivolta da Seneca all'importanza rivestita dalla sfera uditiva nei processi di apprendimento individuale. Il dato non è privo di interesse in primo luogo perché l'impiego di una terminologia piuttosto massiccia legata alla sfera uditiva non sembra casuale, ma, al contrario, funzionale allo scopo che lo scrittore si prefigge di ottenere con la sua lettera: condurre Lucilio ad una sana fruizione dei concetti appresi e contemporaneamente all'eliminazione di quelle forme di sapere che possono essere d'ostacolo a tale corretta acquisizione. In secondo luogo perché, a differenza di quanto è accaduto per la terminologia relativa alla vista¹¹, manca per l'opera senecana uno studio specifico sulla terminologia relativa all'ascolto. Oltre alla funzione formativa, educativa, psicagogica e terapeutica che un discorso, soprattutto se di ambito filosofico, in quanto "espressione di una scelta esistenziale di colui che lo detiene"¹², può rivestire per chi lo ascolta, notevole sembra essere anche la sua funzione "didattica". La lettera 108 offre un'eloquente testimonianza in questa direzione: si osserva infatti in questo scritto un uso "didattico" della terminologia dell'ascolto che non è stato ancora opportunamente indagato in rapporto all'opera senecana (sembra in qualche modo significativo il fatto che l'utilità di questo specifico uso della sfera uditiva nei processi di apprendimento e di formazione sia stato segnalato anche in tempi più recenti, circa cinquant'anni fa, dall'otorinolaringoiatra francese Alfred Tomatis il quale pervenne al metodo che da lui prese il nome e alla nascita della disciplina detta "audiopsicofonologia", secondo cui l'ascolto costituisce un processo che investe l'organismo nella sua globalità psicocorporea). Non rappresenta certamente un caso il fatto che, per indicare l'allievo, Seneca adoperi all'interno dello scritto il sostantivo *auditor* (cf. parr. 6; 8), un termine che, oltre ad assumere genericamente il significato di "ascoltatore", è non di rado adoperato anche in riferimento alla figura dell'allievo (cf. a titolo semplificativo le testimonianze offerte da Cic. *de orat.* 2, 21; Sen. *contr.* 9, 2, 23; Liv. 40, 29, 8, che offrono un'eloquente testimonianza circa la diffusione di questo significato in contesti inerenti l'insegnamento). In questo modo, dunque, l'allievo si configura chiaramente come colui che, grazie all'ascolto della viva voce di un maestro, accresce le sue competenze e rende più solida la sua formazione culturale. Dopo essersi

¹¹ Cf. al riguardo Solimano 1991.

¹² Cf. Hadot 2010, p. 170.

soffermato sull'importanza che l'ascolto di un buon maestro riveste nel processo educativo e culturale, Seneca si concentra ancora su osservazioni inerenti l'ambito specificamente didattico, tema centrale dello scritto. Al par. 7, infatti, si sofferma polemicamente sulla descrizione dell'atteggiamento di coloro che si infiammano facilmente all'ascolto di espressioni sublimi (*magnificas voces*) e partecipano ai sentimenti dell'oratore con l'animo e il volto eccitati, proprio come sono soliti fare i sacerdoti al suono del flautista frigio. Si tratta di un atteggiamento deprecabile che va evitato, poiché alla rapidità con cui questi ascoltatori si accalorano all'ascolto di determinate parole e al desiderio di metterle in pratica corrisponde l'altrettanta rapidità con cui questo loro slancio iniziale è capace di smorzarsi una volta che essi si siano trovati a contatto con la folla definita negativamente da Seneca *honesti dissuasor* (cf. par. 7). Si tratta, ancora una volta, di un'indicazione di metodo offerta dallo scrittore all'amico: l'ascolto deve produrre risultati significativi e, soprattutto, fare in modo che l'animo trattenga quanto più a lungo possibile le buone disposizioni concepite (cf. par. 7: *pauci illam quam conceperant mentem domum perferre potuerunt*). All'amico Seneca vuole ora additare forme diverse di apprendimento, positive e negative, che possano in qualche modo spianargli la strada e guidarlo all'acquisizione di un atteggiamento metodologicamente corretto: quelle positive dovranno fungere per lui da modello, quelle negative dovranno invece costituire un deterrente che lo tenga lontano dall'errore. Il primo esempio proposto a Lucilio è stato quello positivo del maestro Attalo, al quale sono ora contrapposti esempi negativi costituiti da quelli che Seneca definisce *inquilini* dei filosofi, vale a dire quegli individui che si recano a lezione non per ricavarne un utile, ma solo per il piacere delle orecchie: a questi Lucilio non dovrà ispirare la sua condotta, essi dovranno piuttosto rappresentare per lui un monito che lo tenga in guardia dal commettere errore. All'interno della più ampia categoria degli *inquilini* Seneca può distinguerne diverse tipologie: quella di chi si reca alla scuola del filosofo convinto di potervi trovare un albergo per la propria inattività (cf. par. 6); di chi si reca a lezione con le tavolette non per trascrivervi i concetti, ma le parole che ripeterà senza profitto per gli altri allo stesso modo in cui le ha ascoltate senza profitto proprio (cf. ancora par. 6); di chi si eccita all'ascolto di espressioni sublimi ed è preso dal desiderio di mettere immediatamente in pratica ciò che ha ascoltato, ignaro della mancanza di costanza che caratterizza la sua indole e che lo porterà inevitabilmente a non attuare ciò che si era in precedenza proposto. Seneca stesso, del resto, sottolinea come sia impresa abbastanza semplice per un buon educatore incitare al bene l'animo

degli ascoltatori, poiché in tutti gli individui la natura ha posto le fondamenta e il seme delle virtù (cf. par. 8: *omnibus enim natura fundamenta dedit semenque virtutum*). La presenza di un maestro in grado di esprimere adeguatamente i concetti e di far risvegliare negli ascoltatori anche le buone disposizioni d'animo assopite (cf. par. 8: *cum inritator accessit, tunc illa animi bona veluti sopita excitantur*) si pone dunque per lo scrittore come un'esigenza di primaria importanza per il raggiungimento di una formazione personale di un certo livello, ed egli stesso, del resto, non esita a riportare la sua stessa esperienza personale e i vantaggi da lui ricavati dall'incontro con il maestro Attalo. Tale concetto consente a Seneca di creare un'efficace analogia tra la capacità persuasiva posseduta da alcuni maestri e quella di cui sono dotati i concetti espressi in versi, analogia che segna contemporaneamente il passaggio ad una nuova sezione epistolare costituita dai parr. 9-12, dedicati specificamente alla discussione sul valore e l'importanza della poesia, in grado di far penetrare nell'animo umano molto più efficacemente della prosa precetti salutari. Si tratta di uno dei temi portanti dell'epistola, che lo scrittore avrà modo di affrontare a più riprese nel seguito della discussione grazie all'inserzione di citazioni tratte da poeti diversi. Si osserva in questa nuova sezione il ricorso a due citazioni tratte dal mimografo latino Publilio Siro¹³, una pratica che diverrà poi sempre più frequente nel seguito del discorso epistolare con citazioni tratte da Virgilio all'interno dei parr. 24, 25, 26, 29 e 34 e da Ennio all'interno dei parr. 33 e 34. Le citazioni da Publilio sono incentrate sul disprezzo delle ricchezze, sulla critica dell'avarizia e sull'elogio della povertà, temi di ascendenza cinico-epicurea che Seneca affronta non di rado nell'epistolario, soprattutto in quelle lettere in cui sono presenti massime tratte da Epicuro (cf. *epp.* 2, 5; 6; 4, 10; 27, 9; 17, 11)¹⁴. L'effetto che le parole di un buon maestro sortiscono sull'animo degli ascoltatori è dunque analogo a quello che i versi di Publilio Siro ottengono sul pubblico se pronunciate a teatro dal giusto oratore e con la giusta intonazione di voce (cf. par. 8). Il passo appare interessante non solo per l'importanza che Seneca conferisce alla parola in versi, ma anche per la concezione positiva che qui sembra emergere del teatro, considerato come un luogo idoneo a portare alla luce i buoni sentimenti che caratterizzano l'animo di chi assiste alle rappresentazioni che vi si svolgono. Al riguardo Balzamo¹⁵ mette in rilievo che lo scrittore, soprattutto all'interno dell'epistolario, quando intende fornire esempi probanti circa le sue affermazioni, “non ricorre né alla lirica né all'epica né ad altra forma di

¹³ Sulle citazioni poetiche tratte da Publilio Siro cf. Giancotti 1963; Mazzoli 1970, pp. 201-205

¹⁴ Sull'argomento cf. Borgo 2013.

¹⁵ Cf. Balzamo 1957, p. 102.

poesia, ma soltanto a quella che si riferisce al teatro e, prima fra tutte, alla poesia tragica, quindi alla togata, infine al mimo”. I versi di Publilio Siro, incentrati sul disprezzo delle ricchezze, e volti quindi a bersagliare l’avarizia umana, sono citati da Seneca al fine di dimostrare come le parole in versi possiedano la sorprendente capacità di indurre al bene anche lo spettatore più avaro, che addirittura prova piacere assistendo al pubblico biasimo dei suoi difetti (per il concetto cf. par. 9). I versi hanno infatti il merito di stringere i concetti all’interno dei limiti imposti dal metro rendendoli così assai efficaci, e per esprimere bene questa idea lo scrittore ricorre ad una citazione del filosofo stoico Cleante, il quale era solito affermare che l’esigenza rigorosa della poesia rende i pensieri più acuti proprio come la tromba rende il suono più nitido quando, dopo averlo fatto passare attraverso un canale stretto, lo fa uscire alla fine per un’apertura più larga¹⁶. Seneca insiste ancora sul concetto nel successivo par. 11, dove è inserita la seconda citazione publiliana incentrata ancora sul biasimo dell’avarizia e, per converso, sull’elogio di una sana povertà che sappia far frutto del poco di cui dispone. Dopo aver messo in rilievo, all’interno del par. 12, l’opportunità e la necessità, soprattutto da parte dei maestri, di adoperare un’eloquenza che sia in grado di debellare i vizi e, al contempo, di indirizzare gli animi all’amore per l’onestà e per la giustizia, lo scrittore si ricollega al ricordo di Attalo dando così inizio ad una nuova sezione epistolare costituita dai parr. 13-16, incentrati ancora sul ricordo degli insegnamenti del maestro e di alcune abitudini personali relative alla sfera alimentare e alla cura della persona. Ancora una volta Attalo è descritto in termini assolutamente positivi, e i discorsi che egli teneva contro i vizi, gli errori e i mali della vita erano dotati di una tale forza persuasiva che erano riusciti a produrre nel giovane Seneca un senso di commiserazione per il genere umano, oltre ad una profondissima stima nei confronti del maestro (cf. par. 13). È dunque evidente che, attraverso il paragone tra la forza persuasiva della poesia e quella di cui deve essere dotato un buon maestro, lo scrittore intende insistere sull’importanza rivestita da un buon educatore, senza il quale, evidentemente, non è possibile per Seneca ottenere risultati metodologicamente apprezzabili. Le parole di Attalo, che raccomandavano vivamente la povertà, la continenza, la sobrietà nell’alimentazione e una mente sgombra non solo dai piaceri illeciti, ma anche da quelli superflui, avevano fatto sì che lo scrittore avesse desiderato di uscire povero dalla sua scuola e di astenersi dai peccati di gola e da quelli legati al sesso (cf. par. 14). Il ricordo del maestro permette a Seneca di agganciarsi a quello delle sue abitudini personali: l’astinenza praticata per

¹⁶ Per questa citazione cleantea cf. SVF I 487; Setaioli 1988, p. 70.

tutta la vita da ostriche e funghi, dal profumo, dal vino e dai bagni caldi. Il passo si presenta assai interessante anche sotto il profilo antropologico: oltre che fornire informazioni personali, di cui in genere Seneca è sempre abbastanza avaro, esso offre infatti importanti informazioni circa la concezione che i romani avevano di determinati cibi e pratiche legate alla cura del corpo. Quanto all'alimentazione, si tratta di un argomento che ricorre non di rado nella letteratura latina e che testimonia come il cibo costituisse "la proiezione letteraria sia della moralità individuale sia dei valori di un'intera cultura" e come esso fosse dotato della capacità "di evocare l'intero mondo di un'esperienza più vasta"¹⁷. All'aspetto più banale e materiale del cibo, infatti, gli scrittori latini ne associano un altro più denso di significato, che si carica sovente di implicazioni metaforiche legate per lo più alla sfera etico-morale e frequente è in quest'ambito l'antitesi tra cibo frugale ed elaborato. Al par. 15 Seneca cita polemicamente due alimenti, ostriche e funghi, che costituiscono entrambi un esempio di cibo elaborato e contrario alla buona salute. Lo scrittore li definisce in questi termini: *nec enim cibi sed oblectamenta sunt ad edendum saturos cogentia ..., facile descensura, facile reditura*. Non si tratta dal suo punto di vista di veri alimenti, ma di raffinatezze utili a stuzzicare la gola anche quando si è sazi, destinate ad essere ingerite facilmente e altrettanto facilmente ad essere vomitate. Si osserva nel passo da una parte la presa di posizione senecana decisamente favorevole ad una dieta alimentare sobria in grado di favorire il benessere dell'organismo, dall'altra la denuncia del lusso alimentare assai diffuso nella prima età imperiale, un dato confermato anche da Tacito, che in *ann.* 3, 55, "pone l'apogeo della gastronomia tra la battaglia di Azio ... e la morte dell'imperatore Galba"¹⁸. Alle informazioni autobiografiche sulle abitudini personali lo scrittore ne associa altre relative all'astinenza dai profumi (cf. par. 16), dei quali afferma di essersi privato, come delle ostriche e dei funghi, per tutta la vita. Al pari di questi due alimenti, anche i profumi sono menzionati in toni fortemente polemici da Seneca conformemente all'opinione generalmente negativa che i romani nutrivano nei confronti delle varie pratiche legate alla cura del corpo. La critica all'abitudine di profumarsi e, per converso, l'elogio di chi di questa abitudine sa fare a meno sono motivi topici all'interno della letteratura latina che si registrano già in Pl., *Most.* 273; Cic., *Att.* 2, 1, 1; Mart., 2, 12, 4; 6, 55, 5; 2 e che si arricchiscono in Seneca di un tono fortemente moralistico in base a

¹⁷ Cf. Gowers 1996, pp. 6-7.

¹⁸ Cf. Mazzini 1988, p. 260. Si ricordi al riguardo che già in *Germ.* 23 lo storico aveva contrapposto la frugalità del popolo germanico, abituato a cibarsi di prodotti naturali, alla sofisticatezza della Roma dei suoi tempi, che non era ormai più in grado di rinunciare a condimenti elaborati e a ricercate preparazioni culinarie.

cui il profumo è considerato uno degli attributi del piacere che si contrappongono alla *virtus* (cf. al riguardo *vit.* 7,3)¹⁹. È per questo motivo che nella scrittura senecana il profumo, e tutto ciò che ad esso si collega, è sempre presentato in una luce negativa, fatta eccezione per il par. 4 di questa lettera, dove l'*unguentaria taberna* “posta come sorprendente termine di paragone con la scuola del filosofo, serve ad attribuire all’insegnamento del maestro il profumo della virtù”²⁰. Si tratta, nell’ottica senecana, di un elemento indice di mollezza di costumi e di voluttà e per questo contrapposto alla frugalità che caratterizzava invece i tempi antichi: eloquente è a tal proposito l’elogio che in *ep.* 86, 12-13 Seneca fa di Scipione l’Africano, che era fiero del solo odore del suo corpo, che profumava di vita militare e di fatica²¹. Era anzi convinzione piuttosto diffusa a Roma che l’utilizzo dei profumi servisse in realtà a tenere nascoste condotte di vita moralmente riprovevoli, ad esempio pratiche erotiche degradanti come quella della *fellatio*, o di natura omosessuale. Marziale offre al riguardo una testimonianza eloquente: alcuni dei personaggi dei suoi epigrammi ricorrono infatti ad un uso smodato di profumo nella speranza di celare agli altri i cattivi odori che derivano dalle loro cattive abitudini sessuali²². Grazie agli insegnamenti di Attalo Seneca aveva rinunciato anche a fare uso del vino (cf. par. 16: *inde vino carens stomachus*), una bevanda molto apprezzata dai romani, ma contro la quale Seneca non esita ad indirizzare i suoi strali, evidentemente perché un utilizzo improprio e smodato di questa bevanda può arrecare effetti nocivi allo stomaco. Allo stesso modo Seneca aveva rinunciato per tutta la vita ai bagni caldi, notoriamente famosi nell’antichità per la loro capacità di depravare l’animo umano, sulla quale si era pronunciato polemicamente già Aristofane, *Nub.* 1045 ss., che in essi ravvisava scherzosamente una delle cause della degenerazione dei suoi tempi. Soprattutto in relazione alla puericoltura, quello dei bagni caldi era un tema assai dibattuto già dalle scuole mediche dell’antichità, che si dividevano tra quelle favorevoli e contrarie. Le scuole ippocratica e galenica, ad esempio, raccomandavano i bagni caldi per la buona salute dei neonati poiché ne favorivano la crescita; quella di Sorano di Efeso, invece, li sconsigliava perché privavano i corpi dei bambini della giusta tonicità. Più decisa appare invece la posizione del medico stoiceggiante Agathinos di Sparta (I secolo d.C.), che condannava duramente l’abitudine di immergere i bambini nell’acqua

¹⁹ Cf. sull’argomento e sulla connessione del tema con la filosofia cinica e con il genere satirico anche Borgo 2005, p. 27-29.

²⁰ Cf. Solimano 1991, p. 11.

²¹ Al contrario, l’utilizzo di profumi, soprattutto da parte del sesso maschile, era interpretato a Roma come segno inequivocabile di effeminatezza o, comunque, di scarsa virilità: sull’argomento cf. Cic., *off.* 1, 35, 129 ss.; cf. Danesi Marioni 2005, p. 18 ss.

²² Sull’argomento cf. Borgo 2005, pp. 28-29.

calda²³. A prescindere dalle varie posizioni delle scuole mediche antiche, è nota l'avversione di Seneca per i bagni caldi, da lui spesso associati alla mollezza dei costumi tipica della cittadina campana di Baia (cf. al riguardo *ep.* 51, 6), ai quali egli preferisce di gran lunga le temperature rigide (cf. al riguardo *ep.* 83, 5, dove lo scrittore ricorda che in età giovanile in occasione del Capodanno non aveva mai esitato ad immergersi in acque gelide). Attraverso l'inserzione nella lettera di elementi autobiografici inerenti le abitudini personali e alimentari lo scrittore ha voluto dimostrare all'amico che la presenza di un maestro valido è in grado di apportare vantaggi concreti non solo sul piano didattico, ma anche di influenzare in positivo scelte che riguardano l'ambito personale. L'astinenza da ostriche, funghi, dai profumi, dal vino e dai bagni caldi si configura per Seneca come una scelta moralmente corretta e salutare per il benessere dell'organismo stesso a cui era potuto approdare grazie ai preziosi insegnamenti del suo maestro Attalo. È evidente che ancora una volta egli intende agganciarsi, sebbene affrontando argomenti diversi, al tema principale dell'epistola: l'importanza rivestita dall'acquisizione di una buona metodologia didattica e, dunque, di un buon maestro. L'efficacia e la forza degli insegnamenti di Attalo erano state tali da fare in modo che Seneca conservasse per tutta la vita alcune abitudini raccomandate dal maestro: tale efficacia non può tuttavia essere propria di tutti i maestri, ma solo di quelli dotati di una maggiore abilità persuasiva. Questo lo scrittore dimostra a chiare lettere nella successiva sezione epistolare, costituita dai parr. 17-22 e occupata dal ricordo di un altro maestro della giovinezza, il neopitagorico Sozione, e del filosofo repubblicano Quinto Sestio che, per ovvie motivazioni cronologiche, Seneca non aveva potuto conoscere personalmente, ma solo per il tramite di Sozione. Al par. 17 lo scrittore confessa a Lucilio di aver subito in gioventù il fascino della filosofia pitagorica conosciuta grazie a Sozione, che era solito spiegargli i motivi per cui Pitagora e Quinto Sestio si erano astenuti dal consumo di cibi carnei. Preso dall'entusiasmo egli stesso aveva aderito a pratiche alimentari vegetariane che avevano però avuto una durata piuttosto breve, evidentemente perché frutto di uno slancio giovanile appassionato, ma momentaneo. Tale slancio effimero è denunciato dall'utilizzo di una specifica terminologia volta a metterne in rilievo la natura transitoria (cf. al riguardo, all'interno del par. 17, - al cui commento si rinvia - l'uso dei sostantivi *impetus* e *amor*, che denotano entrambi uno slancio impetuoso, ma momentaneo). La sezione epistolare è interessante per diversi aspetti: la menzione di un altro maestro, Sozione; i cenni alla

²³ Sull'argomento cf. Vegetti 1983 b, p. 85.

filosofia pitagorica e a quella di Quinto Sestio e i motivi per cui l'uno e l'altro aderirono alla dieta vegetariana; la notizia dell'adesione di Seneca stesso al vegetaranesimo; il riferimento ad un senatoconsulto tiberiano dell'anno 19 d.C. in base al quale furono colpiti i riti giudaici e alcune pratiche di diverso tipo, tra cui anche l'astensione da certi alimenti; l'intervento paterno nella vicenda. Di particolare interesse risulta l'utilizzo, all'interno dei parr. 18 e 19, da un lato di una terminologia adoperata in genere dallo scrittore in contesti volti a denunciare il potere tirannico e le sue degenerazioni e qui usata per creare un nesso evidente tra la crudeltà che caratterizza i tiranni e quella tipica di chi fa strazio delle carni animali per cibarsene, dall'altro di una terminologia parentale, tipica del lessico tragico senecano, utile a sostanziare il discorso circa la motivazione per cui Pitagora riteneva necessario astenersi dai cibi carnei: la trasmigrazione delle anime e dunque il timore di cibarsi inconsapevolmente delle carni di un parente il cui spirito si fosse reincarnato nel corpo di un animale. Assai interessante appare anche il par. 22, dove lo scrittore fornisce a Lucilio il motivo concreto per cui si era visto costretto ad abbandonare il regime vegetariano: *In primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat: alienigena tum sacra movebantur et inter argumenta superstitionis ponebatur quorundam animalium abstinentia*. Dunque, questo provvedimento emanato dall'imperatore Tiberio nell'anno 19 d.C. colpiva i culti stranieri, quelli giudaici in particolar modo, e l'astinenza dalle carni di certi animali era considerata segno di adesione a questi culti²⁴. Fu per questo motivo, ma soprattutto a causa dell'intervento del padre, spinto non tanto dal timore di una delazione ma piuttosto dall'odio nutrito per gli studi filosofici, che il giovane Seneca fu costretto a rinunciare a queste abitudini alimentari: *Patre itaque meo rogante, qui non calumniam timebat sed philosophiam oderat, ad pristinam consuetudinem redii*, afferma esplicitamente al par. 22. A fine paragrafo lo scrittore, tuttavia, aggiunge un'informazione in più utile a collegarsi allo scopo da cui prende inizio la lettera: *nec difficulter mihi ut inciperem melius cenare persuasit*. Egli, dunque, afferma esplicitamente che il padre riuscì a convincerlo a ritornare all'alimentazione carnea senza troppe difficoltà, un'affermazione che tradisce la sua adesione non salda ai principi filosofici proposti da Sozione. L'intervento paterno si configura dunque solo come causa apparente dell'abbandono della dieta vegetariana e se tale abbandono avvenne fu fondamentalmente per volontà dello scrittore stesso, che non aveva mai fatti

²⁴ Sull'argomento cf. Merrill 1919; Heidel 1920; Smallwood 1956; Mohering 1959; Scivoletto 1966, p. 27 ss; Abel 1968; Newbold 1974; Williams 1989; de Filippis Cappai 2008, pp. 151-156.

propri i principi pitagorici del maestro. Seneca lo dimostra chiaramente all'inizio del successivo paragrafo, con il quale ha inizio il secondo blocco tematico della lettera, costituito dai parr. 23-39. Si legge infatti: *Laudare solebat Attalus culcitam quae resisteret corpori: tali utor etiam senex, in qua vestigium apparere non possit*. Seneca informa dunque Lucilio di fare uso ancora in età avanzata di un materasso duro sul quale non resta impressa l'impronta del corpo, un'abitudine assunta ancora una volta grazie agli insegnamenti del maestro Attalo, che era solito elogiare un giaciglio di questo tipo. È pertanto palese la differenza di risultati ottenuta sullo scrittore dai due maestri, Attalo e Sozione: il primo, con la forza persuasiva dei suoi ragionamenti, era riuscito ad instillare nell'allievo comportamenti e abitudini positive mantenute inalterate nel tempo; gli insegnamenti del secondo, invece, non erano stati in grado di produrre risultati tali da mantenersi per tutta la vita. Seneca stesso si mostra attento a mettere bene in evidenza le differenze tra l'efficacia dei due diversi insegnamenti, e prima di passare alla nuova sezione epistolare ritorna al ricordo di Attalo proprio per segnalare all'amico Lucilio quanto maggiore influenza avesse sortito su di lui questo maestro.

Con il par. 23 ha inizio il secondo blocco tematico dell'epistola (parr. 23-39) che, come è stato specificato all'inizio, può a sua volta suddividersi in due sezioni: una prima, costituita dai parr. 23-34, si caratterizza per la frequenza di citazioni poetiche tratte da Virgilio e da Ennio²⁵ e per un paio di rimandi al *de republica* ciceroniano, e una seconda dedicata specificamente all'importanza degli studi filosofici, che rivestono un ruolo egemone nella formazione individuale. All'inizio del par. 23 Seneca sente l'esigenza di giustificarsi per l'ampia digressione incentrata sul ricordo dei maestri: essa gli sembrava tuttavia una premessa indispensabile, utile a far comprendere all'amico l'importanza rivestita da un buon educatore soprattutto nelle fasi giovanili della vita, quando è più energico e impetuoso lo slancio dell'animo verso le cose migliori (cf. par. 23: *Haec rettuli ut probarem quam vehementes haberent tirunculi impetus primos ad optima quaeque si quis exhortaretur illos, si quis inpelleret*). Questa nuova sezione è tutta incentrata sulla dimostrazione della preminenza che gli studi filosofici rivestono rispetto a quelli filologici o grammaticali e, se in qualche caso i secondi sono riusciti a prendere il sopravvento sui primi, la causa è da ricercarsi sempre in ambito didattico: spesso infatti docenti e discenti non sono in grado di recarsi reciproco profitto, poiché i primi insegnano a disputare e non a vivere e i secondi si recano dai loro maestri allo

²⁵ Per le citazioni poetiche in Seneca cf. Ragazzini 1929; Löfstedt 1949; Setaioli 1965; Mazzoli 1970; André 1982; Timpanaro 1984; Marino 2005, pp. 84-85.

scopo di coltivare l'*ingenium* e non l'*animus*. Questa è stata, secondo lo scrittore, una delle cause che hanno fatto sì che gradualmente la *philosophia* si trasformasse in *philologia*: *Itaque quae philosophia fuit facta philologia est*, afferma a conclusione del par. 23. A partire dal par. 24 Seneca inserisce nell'epistola una serie di citazioni tratte per lo più da Virgilio e inserite sempre all'interno di un discorso inerente l'ambito didattico allo scopo di mostrare come tali versi possano essere soggetti a interpretazioni di natura diversa a seconda del tipo di formazione posseduta dallo studente. Ad esempio, a proposito del v. 284 del terzo libro delle *Georgiche*, il primo tra i versi virgiliani citati nella lettera, incentrato sulla fuga precipitosa del tempo, Seneca osserva che il grammatico non presta attenzione al senso filosofico insito in esso, ma solo all'utilizzo dei termini che il poeta adopera in determinati contesti. Allo stesso modo, anche per i vv. 66-68 del medesimo libro virgiliano Seneca mette in evidenza come chi si occupa di filosofia sia tutto intento a cogliere il messaggio morale contenuto nei versi, cioè l'invito ad affrettarsi per non lasciarsi sopraffare dalla fuga inesorabile e precipitosa del tempo (cf. par. 25), messaggio che non è invece colto da chi li legge con gli occhi del grammatico: *Haec non cogitat ille qui grammatici oculis carmen istud legit* (cf. par. 28). La pluralità di approcci interpretativi è esemplificata e giustificata attraverso un'efficace metafora tratta dal mondo animale: *Non est quod mireris ex eadem materia suis quemque studiis apta colligere: in eodem prato bos herbam quaerit, canis leporem, ciconia lacertam* (cf. par. 29). Dopo questa esemplificazione lo scrittore passa al versante della prosa inserendo un paio di estratti dal *de republica* di Cicerone allo scopo di mostrare come anche rispetto ad un testo in prosa ciascuno faccia osservazioni differenti a seconda delle diverse competenze possedute: il filosofo si stupisce che in quest'opera si siano potute fare così tante affermazioni contro la giustizia; il filologo appunta la sua attenzione su particolari di tipo erudito relativi, ad esempio, alla genealogia di alcuni re di Roma, all'utilizzo di termini poi caduti in disuso e sostituiti da altri, o a riflessioni su istituzioni storiche come la *provocatio ad populum*; il grammatico, infine, osserva, all'interno del *de republica*, l'uso di termini particolari, alcuni dei quali erano stati in seguito sostituiti da altri che avevano però mantenuto lo stesso significato di quelli precedenti (cf. parr. 30-33). Il discorso di Seneca è dunque tutto volto a dimostrare a Lucilio la maggiore utilità della formazione filosofica rispetto a quella filologica e grammaticale e le diverse interpretazioni cui egli sottopone il testo virgiliano e quello ciceroniano sono presentate in modo tale da convincere il destinatario della maggiore genuinità di quella filosofica. La sezione si chiude con il

par. 34, in cui Seneca si sofferma su altre sottigliezze di natura linguistica osservate dal *grammaticus* anche in alcuni versi di Ennio. L'ultima sezione, l'*explicit* della lettera, costituito dai parr. 35-39, si presenta al lettore come una vera e propria *peroratio* della filosofia e del ruolo del filosofo, l'unico in grado di offrire a chi ne frequenta le lezioni una vita saggia e serena. A differenza di quanto accade nelle epistole dei primi tre libri della raccolta che, come è noto, si chiudono spesso con una massima epicurea che Seneca offre alla meditazione del lettore come spunto di riflessione sugli argomenti trattati, e nelle successive *ep.* 34-107, che si concludono per lo più con riflessioni di carattere generale sui temi trattati al loro interno, l'*explicit* in questione si presenta piuttosto come una sorta di ricapitolazione degli argomenti trattati nel corso della lettera sui quali lo scrittore sente l'esigenza di ritornare prima di esplicitare la domanda che gli era stata posta dall'amico, evidentemente perché essi gli appaiono rilevanti in vista della risposta che si accinge ad offrire a Lucilio nella successiva *ep.* 109. Quello dell'*ep.* 108 costituisce inoltre l'unico *explicit* della raccolta in cui Seneca inserisce un riferimento esplicito ad un'altra epistola (cf. par. 39, dove afferma di voler fornire adeguata risposta all'amico nell'epistola successiva perché le energie del destinatario si sono ormai indebolite a causa della lunga discussione condotta nell'*ep.* 108), riferimento che sembrerebbe in qualche modo avvalorare l'idea di una chiusa epistolare che funge da "cerniera" tra le due lettere. Del resto, le corrispondenze terminologiche individuabili tra l'*explicit* e i precedenti paragrafi permettono di cogliere una ripresa intenzionale, da parte di Seneca, di alcuni nuclei tematici sviluppati in precedenza nell'epistola che hanno ad oggetto le seguenti problematiche: la polemica contro l'aridità degli studi grammaticali e filologici ai quali è contrapposta l'utilità e la necessità di quelli filosofici; l'importanza rivestita dalla sfera uditiva nei processi legati all'apprendimento; l'importanza rivestita da un buon maestro nel processo di formazione individuale e la necessità di acquisire le conoscenze in maniera appropriata. Il primo aspetto emerge chiaramente già all'interno del par. 35, dove Seneca, mostrandosi preoccupato di aver dedicato uno spazio eccessivo a questioni inerenti l'ambito filologico e grammaticale, ritorna al suo obiettivo ricordando all'amico qual è l'unica attività da cui è possibile trarre il massimo vantaggio: l'ascolto e la lettura dei filosofi, le uniche attività in grado di garantire una vita felice (*Sed ne et ipse, dum aliud ago, in philologum aut grammaticum delabar, illud admoneo, auditionem philosophorum lectionemque ad propositum beatæ vitæ trahendam*). Il tema si ricollega apertamente ad uno dei fili conduttori dell'intera epistola già trattato

all'interno dei parr. 23-24 e 28-34, dove Seneca aveva messo in luce la pedanteria dei *grammatici* e dei *philologi* che, nei testi poetici o in prosa, si compiacciono di andare a caccia di inutili cavillosità linguistiche invece di trarre riflessioni utili sull'esistenza umana, come è invece solito fare chi ha il pensiero rivolto alla filosofia. Quanto al secondo aspetto, l'importanza rivestita dall'ascolto nell'ambito dei processi di apprendimento, già affrontato a più riprese all'interno dei parr. 3-13 soprattutto in relazione al ricordo dei discorsi dei maestri e dei loro benefici effetti, si osserva, già all'interno del par. 35, la raccomandazione rivolta a Lucilio di ascoltare e leggere i filosofi (*illud admoneo, auditionem philosophorum lectionemque...*). I sostantivi *auditio* e *lectio* sembrano in effetti riferirsi ad una pratica invalsa nelle scuole filosofiche romane a partire dal II secolo a.C.²⁶ secondo la quale l'insegnamento si basava essenzialmente sulla lettura e l'esegesi dei testi cardine delle principali dottrine anche filosofiche. L'utilizzo senecano dei termini fa pertanto specificamente riferimento ai due momenti distinti della lettura dei testi (*lectio*) e della loro successiva spiegazione ad opera dei maestri (*auditio*), due attività che dovevano trovare ampio spazio nelle scuole dell'età di Seneca. Il sostantivo *auditio* rappresenta inoltre un chiaro riferimento alla sfera uditiva ed è qui utilizzato in riferimento all'ascolto dei filosofi che Seneca consiglia vivamente a Lucilio: si tratta di un dato importante, poiché lo scrittore qui per la prima volta nella lettera presenta l'ascolto come un'attività utile a chi desidera raggiungere la felicità (cf. par. 35: *ad propositum beatae vitae trahendam*). La *sententia* che conclude il par. 35 invita a trasformare in azione le parole che si è avuto modo di ascoltare (*Sic ista ediscamus ut quae fuerint verba sint opera*) ponendo ancora l'accento sull'utilità di cui l'ascolto è dotato nell'acquisizione del perfezionamento morale. Il concetto è ribadito, ancora sotto forma di *sententia*, al successivo par. 37 (*Non est loquendum, sed gubernandum*), ma dal punto di vista del maestro, al quale è raccomandata la traduzione in atto delle parole. Anche il par. 38 si presenta abbastanza denso di termini legati alla sfera dell'ascolto e in esso Seneca intende mostrare come l'unico modo per i maestri di acquistare coerenza agli occhi del loro uditorio sia quello di far corrispondere alle parole le azioni. Assai interessante per questo aspetto appare infine il par. 39, dove Seneca afferma di aver concluso la discussione che intendeva proporre all'amico e di avviarsi finalmente a rispondere alla sua domanda, ma nella lettera successiva, poiché egli teme che l'attenzione di Lucilio sia ormai venuta meno a causa degli argomenti impegnativi trattati e ritiene pertanto più opportuno dare

²⁶ Sull'argomento cf. Hadot 2010, p. 146 ss.

soddisfazione alla sua richiesta in un'altra lettera, affinché le energie intellettuali dell'amico si rinnovino e siano pronte a recepire meglio la sua risposta. L'utilizzo del verbo *dico*, usato in precedenza a proposito dei maestri che parlano alle folle, è ora usato da Seneca in riferimento a se stesso e alla lunga discussione che ha proposto all'amico nel corso della lettera, che in questo modo si configura essa stessa come una forma di discorso che Lucilio ha avuto modo di ascoltare. Il concetto trova immediata conferma nel periodo successivo, dove lo scrittore giustifica il ricorso ad un'altra lettera con la necessità di mantenere desta l'attenzione dell'amico, considerata l'importanza dei temi che si accinge ad affrontare (... *ne ad rem spinosam et auribus erectis curiosisque audiendam lassus accedas* ...). Anche il ricorso a termini quali *auribus* e *audiendam* non lascia dubbi sull'interpretazione del passo: Lucilio deve accingersi a prestare ascolto alla risposta dell'amico con nuove energie. Quanto infine al terzo aspetto, l'importanza rivestita da un buon maestro nel processo di formazione individuale e la necessità di acquisire le conoscenze in maniera appropriata, nei parr. 36-37 si assiste ad una tirata di Seneca contro i maestri degeneri che, a causa del loro cattivo comportamento, non sono in grado di offrire alcun giovamento a chi li frequenta. I maestri incoerenti, che vivono diversamente dalle regole di vita che prescrivono agli altri, possono senz'altro paragonarsi ad un nocchiero vittima della nausea che durante la tempesta abbandona la guida della nave. Anche l'aggettivo *nauseabundus*, utilizzato all'inizio del par. 37 per qualificare un nocchiero di questo tipo, si ricollega alla metafora digestiva sviluppata all'inizio della lettera, dove Seneca offre a Lucilio alcuni consigli per moderare la morbosa curiosità di cui l'amico si è mostrato vittima (cf. par. 2: ... *scribam, quemadmodum tibi ista cupiditas discendi, qua flagrare te video, digerenda sit, ne ipsa se impediat* ...). Interessante è la presenza del verbo *digero*, un termine generalmente adoperato in contesti relativi alla sfera alimentare, qui usato nella sua accezione metaforica in riferimento al modo in cui devono essere assimilate le conoscenze²⁷. Sull'utilizzo di questo verbo all'interno dell'*ep.* 108 si è pronunciato Von Albrecht²⁸, il quale ha messo in evidenza come esso “sottolinea il nesso tra l'inizio e la fine del testo”. Nell'*incipit* l'uso di *digero* serve infatti a descrivere la condotta che un buon allievo dovrebbe tenere non esaurendo tutto il suo impegno all'inizio, ma economizzandolo sapientemente in modo tale da mantenere vivo lo slancio verso la

²⁷ Si tratta di un concetto espresso anche nell'*ep.* 84, 6-7, dove Seneca spiega in maniera esplicita l'analogia tra il processo digestivo degli alimenti all'interno dell'organismo e quello che si attua con l'alimento spirituale.

²⁸ Cf. Von Albrecht 2000, pp. 236-237.

cultura per lungo tempo e appropriarsi dei concetti gradualmente e, dunque, correttamente. Nell'*explicit*, invece, l'aggettivo *nauseabundus*, che qualifica al par. 37 il nocchiero sofferente di nausea, rappresenta esattamente l'esempio contrario di ciò che Seneca aveva raccomandato a Lucilio all'inizio dell'epistola, poiché l'inesperienza che gli impedisce di mantenere saldo il timone è imputabile proprio ad una cattiva assimilazione delle conoscenze acquisite. È pertanto chiaro che il maestro degenerare, paragonato da Seneca a questo timoniere inesperto, altri non è se non individuo che, non essendo riuscito a tempo debito a fruire delle conoscenze in maniera corretta, non può di conseguenza nemmeno metterle a disposizione di chi ingenuamente si serve delle sue lezioni. Seneca, dunque, fino al termine della lettera non smette di mostrare a Lucilio l'importanza e la necessità, per docenti e discenti, di acquisire una buona metodologia didattica che possa recare vantaggi concreti. Il vantaggio che i docenti possono offrire è quello legato al *prodesse*, un concetto su cui lo scrittore si sofferma all'interno del par. 37, ma che era stato già affrontato in precedenza all'interno dei parr. 3 e 4 e che troverà una più ampia discussione all'interno della successiva *ep.* 109, dove il verbo conta ben 18 occorrenze. Questo dato, che permette ancora una volta di stabilire precisi punti di contatto tra le due lettere, sembrerebbe ancor più avvalorare l'ipotesi che la chiusa della lettera 108 funga non solo da sezione riassuntiva dei temi affrontati in precedenza all'interno dell'epistola, ma in qualche modo anche da sezione di raccordo tra la missiva in questione e quella successiva. La struttura circolare della lettera è garantita proprio dal par. 39, dove Seneca chiude lo scritto in evidente *Ringkomposition* ritornando così al punto di partenza, la domanda che gli era stata sottoposta da Lucilio, promettendo di dare ad essa immediata soddisfazione nella lettera successiva. È Seneca stesso ad informare il lettore della necessità della lunga discussione condotta nel corso dei 39 paragrafi di cui la lettera si compone: una sua omissione non avrebbe evidentemente reso possibile fornire risposta al quesito dell'amico, definito senza mezzi termini *res spinosa*, cioè argomento delicato che necessitava di una serie di riflessioni preliminari: *Quoniam quae volueram ad te perferre iam dixi, nunc desiderio tuo satis faciam et in alteram epistulam integrum quod exegeras transferam, ne ad rem spinosam et auribus erectis curiosisque audiendam lassus accedas* (cf. par. 39). La domanda posta a Seneca denunciava un chiaro errore metodologico di Lucilio, nonché l'assenza di un atteggiamento intellettuale solido e corretto: per sopperire a queste mancanze lo scrittore aveva deciso di dare inizio alla discussione con l'intento di far comprendere all'amico come l'assenza di un buon maestro che faccia da guida nel processo di

formazione individuale possa essere fonte di gravi errori metodologici. Attraverso l'espedito della *Ringkomposition* Lucilio e il lettore sono riportati al punto di partenza e al contempo sono presi dalla curiosità di conoscere il contenuto della domanda iniziale, che Seneca promette di svelare nella lettera successiva.

Il testo critico seguito nel presente lavoro è quello stabilito da Reynolds 1965.

Testo

LIBER SEPTIMVS DECIMVS

SENECA LVCILIO SVO SALVTEM

1. Id de quo quaeris ex iis est quae scire tantum eo, ut scias, pertinet. Sed nihilominus, quia pertinet, properas nec vis expectare libros quos cum maxime ordino continentes totam moralem philosophiae partem. Statim expediam; illud tamen prius scribam, quemadmodum tibi ista cupiditas discendi, qua flagrare te video, digerenda sit, ne ipsa se inpediat. 2. Nec passim carpenda sunt nec avide invadenda universa: per partes pervenietur ad totum. Aptari onus viribus debet nec plus occupari quam cui sufficere possimus. Non quantum vis sed quantum capis hauriendum est. Bonum tantum habe animum: capies quantum voles. Quo plus recipit animus, hoc se magis laxat.
3. Haec nobis praecipere Attalum memini, cum scholam eius obsideremus et primi veniremus et novissimi exiremus, ambulantem quoque illum ad aliquas disputationes evocarem, non tantum paratum discentibus, sed obvium. 'Idem' inquit 'et docenti et discenti debet esse propositum, ut ille prodesse velit, hic proficere.' 4. Qui ad philosophum venit cotidie aliquid secum boni ferat: aut sanior domum redeat aut sanabilior. Redibit autem: ea philosophiae vis est ut non studentis sed etiam conversantis iuvet. Qui in solem venit, licet non in hoc venerit, colorabitur; qui in unguentaria taberna resederunt et paullo diutius commorati sunt odorem secum loci ferunt; et qui ad philosophum fuerunt traxerint aliquid necesse est quod prodesset etiam negligentibus. Attende quid dicam: negligentibus, non repugnantibus.
5. 'Quid ergo? non novimus quosdam qui multis apud philosophum annis persederint et ne colorem quidem duxerint?' Quidni noverim? Pertinacissimos quidem et adsiduos, quos ego non discipulos philosophorum sed inquilinos voco. 6. Quidam veniunt ut audiant, non ut discant, sicut in theatrum voluptatis causa ad delectandas aures oratione vel voce vel fabulis ducimur. Magnam hanc auditorum partem videbis cui philosophi schola deversorium otii sit. Non id agunt ut aliqua illo vitia deponant, ut aliquam legem

vitae accipiant qua mores suos exigant, sed ut oblectamento aurium perfruantur. Aliqui tamen et cum pugillaribus veniunt, non ut res excipiant, sed ut verba, quae tam sine profectu alieno dicant quam sine suo audiunt. **7.** Quidam ad magnificas voces excitantur et transeunt in adfectum dicentium alacres vultu et animo, nec aliter concitantur quam solent Phrygii tibicinis sono semiviri et ex imperio furentes. Rapit illos instigatque rerum pulchritudo, non verborum inanium sonitus. Si quid acriter contra mortem dictum est, si quid contra fortunam contumaciter, iuvat protinus quae audias facere. Adficiuntur illis et sunt quales iubentur, si illa animo forma permaneat, si non impetum insignem protinus populus, honesti dissuasor, excipiat: pauci illam, quam conceperant mentem domum perferre potuerunt. **8.** Facile est auditorem concitare ad cupidinem recti; omnibus enim natura fundamenta dedit semenque virtutum. Omnes ad omnia ista nati sumus; cum inritator accessit, tunc illa anima bona veluti sopita excitatur. Non vides quemadmodum theatra consonent quotiens aliqua dicta sunt quae publice adgnosimus et consensu vera esse testamur ?

9.

Desunt inopiae multa, avaritiae omnia.

In nullum avarus bonus est, in se pessimus.

Ad hos versus ille sordidissimus plaudit et vitis suis fieri convicium gaudet: quanto magis hoc iudicas evenire cum a philosopho ista dicuntur, cum salutaribus praeceptis versus inseruntur, efficacius eadem illa demissuri in animum inperitorum? " **10.** Nam ut dicebat Cleanthes, 'quemadmodum spiritus noster clariorem sonum reddit cum illum tuba per longi canalis angustias tractum patientiore novissime exitu effudit, sic sensus nostros clariores carminis arta necessitas efficit.' Eadem negligentius audiuntur minusque percutiunt quamdiu soluta oratione dicuntur: ubi accessere numeri et egregium sensum adstrinxere certi pedes, eadem illa sententia velut lacerto excussione torquetur. **11.** De contemptu pecuniae multa dicuntur et longissimis orationibus hoc praecipitur, ut homines in animo, non in patrimonio putent esse divitias, eum esse locupletem qui paupertati suae aptatus est et parvo se divitem fecit; magis tamen feriuntur animi cum carmina eiusmodi dicta sunt:

Is minimo eget mortalis qui minimum cupit.
Quod vult habet qui velle quod satis est potest.

12. Cum haec atque eiusmodi audimus, ad confessionem veritatis adducimur; illi enim quibus nihil satis est admirantur, adclamant, odium pecuniae indicunt. Hunc illorum adfectum cum videris, urge, hoc preme, hoc onera, relictis ambiguitatibus et syllogismis et cavillationibus et ceteris acuminis inriti ludicris. Dic in avaritiam, dic in luxuriam; cum profecisse te videris et animos audientium adfeceris, insta vehementius: veri simile non est quantum proficiat talis oratio remedio intenta et tota in bonum audientium versa. Facillime enim tenera conciliantur ingenia ad honesti rectique amorem, et adhuc docibilibus leviterque corruptis inicit manum veritas si advocatum idoneum nancata est.

13. Ego certe cum Attalum audirem in vitia, in errores, in mala vitae perorantem, saepe miseritus sum generis humani et illum sublimem altiolemque humano fastigio credidi. Ipse regem se esse dicebat, sed plus quam regnare mihi videbatur cui liceret censuram agere regnantium. **14.** Cum vero commendare paupertatem coeperat et ostendere quam quidquid usum excederet pondus esset supervacuum et grave ferenti, saepe exire e schola pauperi libuit. Cum coeperat voluptates nostras traducere, laudare castum corpus, sobriam mensam, puram mentem non tantum ab illicitis voluptatibus sed etiam supervacuis, libebat circumscribere gulam ac ventrem. **15.** Inde mihi quaedam permansere, Lucili; magno enim in omnia impetu veneram, deinde ad civitatis vitam reductus ex bene coeptis pauca servavi. Inde ostreis boletisque in omnem vitam renuntiatum est; nec enim cibi sed oblectamenta sunt ad edendum saturos cogentia (quod gratissimum est edacibus et se ultra quam capiunt farcientibus), facile descensura, facile reditura. **16.** Inde in omnem vitam unguento abstinemus, quoniam optimus odor in corpore est nullus. Inde vino carens stomachus. Inde in omnem vitam balneum fugimus; decoquere corpus atque exinanire sudoribus inutile simul delicatumque credidimus. Cetera proiecta redierunt, ita tamen ut quorum abstinentiam interrumpi modum servem et quidem abstinentiae proximiolem, nescio an difficiliorem, quoniam quaedam absciduntur facilius animo quam temperantur.

17. Quoniam coepi tibi exponere quanto maiore impetu ad philosophiam iuvenis accesserim quam senex pergam, non pudebit fateri quem mihi amorem Pythagoras iniecerit. Sotion dicebat quare ille animalibus abstinuisset, quare postea Sextius. Dissimilis utrique causa erat, sed utrique magnifica. **18.** Hic homini satis alimentorum

citra sanguinem esse credebat et crudelitatis consuetudinem fieri ubi in voluptatem esset adducta laceratio. Adiciebat contrahendam materiam esse luxuriae; colligebat bonae valitudini contraria esse alimenta varia et nostris aliena corporibus. **19.** At Pythagoras omnium inter omnia cognationem esse dicebat et animorum commercium in alias atque alias formas transeuntium. Nulla, si illi credas, anima interit, ne cessat quidem nisi tempore exiguo, dum in aliud corpus transfunditur. Videbimus per quas temporum vices et quando pererratis pluribus domiciliis in hominem revertatur: interim sceleris hominibus ac parricidii metum fecit, cum possent in parentis animam inscii incurrere et ferro morsive violare, si in quo <corpore> cognatus aliqui spiritus hospitaretur. **20.** Haec cum exposuisset Sotion et inplesset argumentis suis, ‘non credis’ inquit ‘animas in alia corpora atque alia describi et migrationem esse quod dicimus mortem? Non credis in his pecudibus ferisve aut aqua mersis illum quondam hominis animum morari? Non credis nihil perire in hoc mundo, sed mutare regionem? nec tantum caelestia per certos circuitus verti, sed animalia quoque per vices ire et animos per orbem agi? Magni ista crediderunt viri. **21.** Itaque iudicium quidem tuum sustine, ceterum omnia tibi in integro serva. Si vera sunt ista, abstinuisse animalibus innocentia est; si falsa, frugalitas est. Quod istic credulitatis tuae damnum est? alimenta tibi leonum et vulturum eripio.’ **22.** His ego instinctus abstinere animalibus coepi, et anno peracto non tantum facilis erat mihi consuetudo sed dulcis. Agitatioem mihi animum esse credebam nec tibi hodie affirmaverim an fuerit. Quaeris quomodo desierim? In primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat: alienigena tum sacra movebantur et inter argumenta superstitionis ponebatur quorundam animalium abstinentia. Patre itaque meo rogante, qui non calumniam timebat sed philosophiam oderat, ad pristinam consuetudinem redii; nec difficulter mihi ut inciperem melius cenare persuasit. **23.** Laudare solebat Attalus culcitam quae resisteret corpori: tali utor etiam senex, in qua vestigium apparere non possit.

Haec rettuli ut probarem tibi quam vehementes haberent tirunculi impetus primos ad optima quaeque, si quis exhortaretur illos, si quis inpelleret. Sed aliquid praecipientium vitio peccatur, qui nos docent disputare, non vivere, aliquid discentium, qui propositum adferunt ad praeceptores suos non animum excolendi sed ingenium. Itaque quae philosophia fuit, facta philologia est. **24.** Multum autem ad rem pertinet quo proposito ad quamquam rem accedas. Qui grammaticus futurus Vergilium scrutatur non hoc animo legit illud egregium

fugit inreparabile tempus:

‘vigilandum est; nisi properamus relinquemur; agit nos agiturque velox dies; inscii rapimur; omnia in futurum disponimus et inter praecipitia lenti sumus’: sed ut observet, quotiens Vergilius de celeritate temporum dicit, hoc uti verbo illum ‘fugit’.

Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi
prima fugit; subeunt morbi tristisque senectus
et labor, et durae rapit inclementia mortis.

25. Ille qui ad philosophiam spectat haec eadem quo debet adducit. ‘Numquam Vergilius’ inquit ‘dies dicit ire, sed fugere, quod currendi genus concitatissimum est, et optimos quosque primos rapi: quid ergo cessamus nos ipsi concitare, ut velocitatem rapidissimae rei possimus aequare? Meliora praetervolant, deteriora succedunt.’ **26.** Quemadmodum ex amphora primum quod est sincerissimum effluit, gravissimum quodque turbidumque subsidit, sic in aetate nostra quod est optimum in primo est. Id exhauriri [in] aliis potius patimur, ut nobis faecem reservemus? Inhaereat istud animo et tamquam missum oraculo placeat:

optima quaeque dies miseris mortalibus aevi
prima fugit.

27. Quare optima? quia quod restat incertum est. Quare optima? quia iuvenes possumus discere, possumus facilem animum et adhuc tractabilem ad meliora convertere; quia hoc tempus idoneum est laboribus, idoneum agitandis per studia ingeniis [est] et exercendis per opera corporibus: quod superest segnius et languidius est et propius a fine. Itaque toto hoc agamus animo et omissis ad quae devertimur in rem unam laboremus, ne hanc temporis perniciosissimi celeritatem, quam retinere non possumus, relictis demum intellegamus. Primus quisque tamquam optimus dies placeat et redigatur in nostrum. **28.** Quod fugit occupandum est. Haec non cogitat ille qui grammatici oculis carmen istud legit, ideo optimum quemque primum esse diem quia subeunt morbi, quia senectus premit et adhuc adolescentiam cogitantibus supra caput est, sed ait Vergilium semper una ponere morbos et senectutem - non mehercules immerito; senectus enim insanabilis

morbus est. **29.** ‘Praeterea’ inquit ‘hoc senectuti cognomen inposuit, “tristem” illam vocat:

subeunt morbi tristisque senectus.

Alio loco dicit

Pallentesque habitant Morbi tristisque Senectus.’

Non est quod mireris ex eadem materia suis quemque studiis apta colligere: in eodem prato bos herbam quaerit, canis leporem, ciconia lacertam.

30. Cum Ciceronis librum de re publica prendit hinc philologus aliquis, hinc grammaticus, hinc philosophiae deditus, alius alio curam suam mittit. Philosophus admiratur contra iustitiam dici tam multa potuisse. Cum ad hanc eandem lectionem philologus accessit, hoc subnotat: duos Romanos reges esse quorum alter patrem non habet, alter matrem. Nam de Servi matre dubitatur; Anci pater nullus, Numae nepos dicitur. **31.** Praeterea notat eum quem nos dictatorem dicimus et in historiis ita nominari legimus apud antiquos ‘magistrum populi’ vocatum. Hodieque id extat in auguralibus libris, et testimonium est quod qui ab illo nominatur ‘magister equitum’ est. Aequae notat Romulum perisse solis defectione; provocationem ad populum etiam a regibus fuisse; id ita in pontificalibus libris esse †et aliqui qui† putant et Fenestella. **32.** Eosdem libros cum grammaticus explicuit, primum [verba expressa] ‘reapse’ dici a Cicerone, id est ‘re ipsa’, in commentarium refert, nec minus ‘sepse’, id est ‘se ipse’. Deinde transit ad ea quae consuetudo saeculi mutavit, tamquam ait Cicero ‘quoniam sumus ab ipsa calce eius interpellatione revocati.’. Hanc quam nunc in circo ‘cretam’ vocamus ‘calcem’ antiqui dicebant. **33.** Deinde Ennianos colligit versus et in primis illos de Africano scriptos:

cui nemo civis neque hostis
quibit pro factis reddere opis pretium.

Ex eo se ait intellegere <opem> apud antiquos non tantum auxilium significasse sed operam. Ait [opera] enim Ennius neminem potuisse Scipioni neque civem neque hostem reddere operae pretium. **34.** Felicem deinde se putat quod invenerit unde visum sit Vergilio dicere

quem super ingens
porta tonat caeli.

Ennium hoc ait Homero [se] subripuisse, Ennio Vergilium; esse enim apud Ciceronem in his ipsis de re publica hoc epigramma Enni:

si fas endo plagas caelestum ascendere cuiquam est,
mi soli caeli maxima porta patet.

35. Sed ne et ipse, dum aliud ago, in philologum aut grammaticum delabar, illud admoneo, auditionem philosophorum lectionemque ad propositum beatae vitae trahendam, non ut verba prisca aut ficta captemus et translationes improbas figurasque dicendi, sed ut profutura praecepta et magnificas voces et animosas quae mox in rem transferantur. Sic ista ediscamus ut quae fuerint verba sint opera. **36.** Nullos autem peius mereri de omnibus mortalibus iudico quam qui philosophiam velut aliquod artificium venale didicerunt, qui aliter vivunt quam vivendum esse praecipiant. Exempla enim se ipsos inutilis disciplinae circumferunt, nulli non vitio quod insequuntur, obnoxii. **37.** Non magis mihi potest quisquam talis prodesse praeceptor quam gubernator in tempestate nauseabundus. Tenendum rapiente fluctu gubernaculum, luctandum cum ipso mari, eripienda sunt vento vela: quid me potest adiuvere rector navigii attonitus et vomitans? Quanto maiore putas vitam tempestate iactari quam ullam ratem? **38.** Non est loquendum, sed gubernandum. Omnia quae dicunt, quae turba audiente iactant, aliena sunt: dixit illa Platon, dixit Zenon, dixit Chrysippus et Posidonius et ingens agmen nominum tot ac talium. Quomodo probare possint sua esse monstrabo: faciant quae dixerint.

39. Quoniam quae volueram ad te perferre iam dixi, nunc desiderio tuo satis faciam et in alteram epistulam integrum quod exegeras transferam, ne ad rem spinosam et auribus erectis curiosisque audiendam lassus accedas. Vale.

Traduzione

LIBRO DICIASSETTESIMO

SENECA SALUTA IL SUO LUCILIO

1. Ciò di cui ti informi fa parte di quelle cose che interessa sapere soltanto per questo, per saperle. Ma tuttavia, poiché ti interessa, hai fretta e non vuoi aspettare i libri contenenti tutta la parte morale della filosofia che appunto sto ordinando. Subito ti spiegherò; tuttavia ti scriverò prima in che modo tu debba regolare questo desiderio di apprendere dal quale ti vedo ardere, affinché esso non si ostacoli da sé. **2.** Le conoscenze non si devono cogliere qua e là né si devono assalire avidamente tutte insieme: alla totalità si giungerà attraverso le singole parti. L'impegno deve essere adattato alle forze né deve essere assunto in misura maggiore rispetto a quello a cui siamo in grado di reggere. Non devi assorbire tutto ciò che desideri, ma tutto ciò che puoi apprendere. Abbi soltanto un animo buono: apprenderai tutto ciò che desidererai. Quanto più l'animo riceve, tanto più si estende.

3. Ricordo che Attalo ci insegnava queste cose quando prendevamo d'assedio la sua scuola: entravamo per primi, uscivamo per ultimi e anche mentre passeggiava lo invitavamo a delle discussioni, poiché non soltanto era disponibile verso gli allievi, ma anche pronto ad andare loro incontro. Diceva: "Il docente e il discente devono avere il medesimo scopo: l'uno che desideri essere utile e l'altro progredire". **4.** Chi si reca da un filosofo porti con sé ogni giorno qualcosa di buono: torni a casa o più sano o comunque nella condizione di poter guarire meglio. In ogni caso ritornerà: la forza della filosofia è tale che essa giova non solo a coloro che si impegnano con zelo, ma anche a coloro che frequentano i filosofi. Chi si mette al sole si abbronzerà, sebbene non ci sia andato per questo scopo; quelli che si sono fermati nella bottega di un profumiere e vi si sono trattenuti un po' troppo a lungo, portano con sé l'odore di quel posto; anche quelli

che sono stati presso un filosofo necessariamente ne hanno ricavato qualcosa che è in grado di giovare anche agli indifferenti. Presta attenzione a ciò che dirò: agli indifferenti, non a coloro che vi si oppongono.

5. ‘E che? Non conosciamo alcuni che sono rimasti per molti anni presso un filosofo e che non ne hanno preso nemmeno una coloritura?’ Perché non dovrei conoscerli? Certamente sono persone assai tenaci e ostinate che io definisco non alunni dei filosofi, ma inquilini. **6.** Alcuni si recano dai filosofi per ascoltare, non per imparare, proprio come noi ci lasciamo portare a teatro in vista del piacere per allietare le orecchie con le parole, con il canto, oppure con le rappresentazioni sceniche. Ti accorgerai che è consistente questa parte di uditori per la quale la scuola del filosofo rappresenta un rifugio dell’inattività. Non lo fanno per deporsi dei vizi o per ricevere una qualche norma di vita grazie alla quale possano regolare i loro costumi, ma per godere del piacere delle orecchie. Alcuni tuttavia vi giungono perfino con le tavolette non allo scopo di acquisire concetti, ma parole che possano pronunciare senza vantaggio altrui allo stesso modo in cui le ascoltano senza vantaggio proprio. **7.** Alcuni poi si eccitano al suono di parole magnifiche e passano turbati nel volto e nell’animo al sentimento di coloro che parlano né si infiammano in maniera diversa da come sono soliti fare al suono del flautista frigio gli effeminati che delirano ad un suo cenno. Li rapisce e li eccita la bellezza dei concetti, non la sonorità di parole vuote. Se è stato detto qualcosa contro la morte in maniera energica, se è stato detto qualcosa contro la fortuna in maniera superba, piace fare subito ciò che si sente. Ne sono colpiti e sono come è stato loro ordinato d’essere, se resta nell’animo quell’idea e se il popolo, che sconsiglia l’onestà, non annulla subito quell’impeto straordinario. Pochi sono riusciti a portare a casa quella predisposizione che avevano acquisito. **8.** È facile spingere chi ascolta al desiderio del giusto; a tutti infatti la natura ha donato i fondamenti e il germe delle virtù. Tutti siamo nati per tutto ciò: quando ci si è avvicinato qualcuno che dà l’impulso, allora si risvegliano quelle qualità dell’animo quasi addormentate. Non vedi come riecheggiano i teatri ogni qual volta vengono pronunciate delle parole che riconosciamo pubblicamente e che approvandole confermiamo essere vere?

9.

Alla povertà mancano molte cose, all’avarizia tutto.

Nei confronti di nessuno l’avaro è ben disposto,

è pessimo nei confronti di se stesso.

Di fronte a questi versi quel campione di avarizia applaude e gode del fatto che sia fatto biasimo ai suoi difetti: in maniera quanto più incisiva credi che ciò accada quando queste parole sono pronunciate da un filosofo e quando dei versi destinati a farle penetrare più efficacemente nell'animo degli ignoranti sono mescolati a precetti salutari? **10.** Infatti, come diceva Cleante, 'allo stesso modo in cui il nostro soffio rende il suono più nitido una volta che la tromba, dopo averlo fatto passare attraverso le strettoie di un lungo canale, lo ha emesso per un'apertura alla fine più larga, così l'esigenza rigorosa della poesia rende i nostri pensieri più acuti'. Le medesime parole si ascoltano in maniera più distratta e colpiscono di meno fin quando sono pronunciate con un discorso in prosa: ma una volta che si sono aggiunti dei ritmi e che dei metri ben definiti hanno chiuso un nobile concetto, quello stesso pensiero è scagliato come da braccio più teso. **11.** Molte cose si dicono sul disprezzo del denaro e si raccomanda con lunghissimi discorsi che gli uomini pensino che le ricchezze risiedono nell'animo, non nel patrimonio e che è agiato chi si è adattato alla sua povertà e che si è reso ricco del poco; tuttavia gli animi sono colpiti di più quando si pronunciano poesie di tal fatta:

Ha bisogno di pochissimo quel mortale che desidera pochissimo.

Possiede ciò che vuole chi è in grado di desiderare ciò che basta.

12. Quando ascoltiamo queste cose e altre dello stesso genere, siamo indotti ad ammettere la verità; infatti quelli a cui non basta nulla apprezzano, acclamano e dichiarano odio al denaro. Quando ti accorgerai di questa loro disposizione d'animo, incalzali, insisti e stringili in ciò, una volta messe da parte le ambiguità, i sillogismi, i sofismi e gli altri passatempi tipici di una sottigliezza fine a se stessa. Parla contro l'avarizia, parla contro il lusso; quando ti sarai reso conto di aver fatto progressi e quando avrai colpito l'animo di coloro che ti ascoltano, incalza in maniera ancora più vigorosa: è incredibile quanto possano giovare queste parole tese al rimedio e tutte rivolte al bene degli ascoltatori. Assai facilmente infatti i caratteri duttili si lasciano indirizzare all'amore per l'onestà e per la giustizia e la verità prende possesso degli animi ancora docili e leggermente guastati, se ha trovato un difensore idoneo. **13.** Certamente io quando ascoltavo Attalo perorare contro i vizi, contro le colpe e contro i mali della vita, spesso ho provato compassione per il genere umano e ho ritenuto

quell'uomo sublime e superiore alla condizione umana. Egli diceva di essere un re, ma a me sembrava essere addirittura superiore a un re, dal momento che gli era possibile esercitare la censura contro i re. **14.** Poi quando cominciava a raccomandare la povertà e a mostrare quanto tutto ciò che eccedeva il bisogno fosse un peso inutile e gravoso per chi lo porta, spesso mi sarebbe piaciuto uscire povero dalla sua scuola. Quando poi cominciava a dileggiare i nostri piaceri, a lodare un corpo casto, una mensa sobria e un animo sgombro non soltanto dai piaceri illeciti, ma anche da quelli inutili, mi sarebbe piaciuto porre un freno alla gola e al ventre. **15.** A partire da quel momento, o Lucilio, mi sono rimaste alcune abitudini; infatti ero andato con grande slancio verso tutto ciò. In seguito, ritornato alla vita cittadina, ho conservato pochi dei buoni propositi. A partire da quel momento ho rinunciato per tutta la vita alle ostriche e ai funghi; infatti questi non sono cibi, ma piaceri che spingono i sazi a mangiare (cosa assai gradita agli ingordi e a quelli che si riempiono più di quanto sono in grado di contenere), destinati a scendere facilmente e altrettanto facilmente a risalire. **16.** A partire da quel momento per tutta la vita mi astengo dal profumo, poiché nel corpo l'odore migliore è non averne nessuno. A partire da quel momento lo stomaco si astiene dal vino. A partire da quel momento per tutta la vita evito la sala da bagno; cuocere il corpo e spossarlo coi sudori l'ho considerata una pratica inutile e allo stesso tempo tipica dei raffinati. Le altre abitudini eliminate sono ritornate, ma in modo tale che conservo una misura riguardo ciò di cui ho interrotto l'astinenza, misura certamente abbastanza vicina all'astinenza, ma non so se più difficile, poiché alcune abitudini si lasciano più facilmente recidere dall'animo che mitigare.

17. Poiché ho cominciato a spiegarti con quanto maggiore slancio mi sia avvicinato alla filosofia da giovane di come la perseguo da vecchio, non mi vergognerò di confessare quale amore mi abbia ispirato Pitagora. Sozione spiegava per quale motivo quello si fosse astenuto dalle carni animali e per quale motivo in seguito lo avesse fatto Sestio. Ciacuno dei due aveva un motivo diverso, ma ciascuno dei due aveva un ottimo motivo per farlo.

18. Sestio riteneva che l'uomo ha alimenti a sufficienza anche senza spargimento di sangue e che si genera un'abitudine alla crudeltà quando lo squartamento è prodotto in vista del piacere. Aggiungeva che bisogna porre un freno alla tendenza alla lussuria e concludeva dicendo che un'alimentazione assortita e incompatibile con i nostri corpi è contraria alla buona salute.

19. Pitagora sosteneva invece che esiste una parentela di tutti gli esseri fra loro e una relazione fra le anime che trasmigrano in forme di volta in volta diverse. Se si crede a Pitagora, nessuna anima perisce, non si ferma nemmeno, se non per breve tempo, finché si trasferisce in un altro corpo. Vedremo attraverso quali vicende temporali e quando, dopo aver attraversato molte dimore, l'anima ritorni nell'uomo: frattanto generò negli uomini il timore del delitto e del parricidio, poiché senza saperlo potevano imbattersi nell'anima di un genitore e violarla ferendola o mangiandola, qualora in qualche corpo fosse ospitata un'anima consanguinea. **20.** Dopo aver esposto queste teorie e averle completate con le sue argomentazioni, Sozione diceva: "Non credi che le anime siano assegnate a corpi di volta in volta diversi e che sia la trasmigrazione delle anime ciò che noi chiamiamo morte? Non credi che quella che un tempo fu un'anima umana dimori in questi animali domestici, in quelli selvaggi oppure nei marini? Non credi che nulla perisca in questo mondo, ma che piuttosto cambi luogo? Non credi che non soltanto i corpi celesti si muovono attraverso circuiti definiti, ma che anche gli esseri animati procedono in sequenza e che le anime si muovono in un circolo? **21.** Uomini importanti lo hanno creduto. Pertanto sospendi senz'altro il tuo giudizio, ma conserva tutte le cose impregiudicate per te. Se ciò è vero, è innocenza essersi astenuti dalle carni degli animali; se invece è falso, è moderazione. A questo punto qual è il danno della tua credulità? Ti sottraggo il cibo dei leoni e degli avvoltoi.' **22.** Stimolato da ciò, cominciai ad astenermi dalle carni degli animali e dopo un anno questa consuetudine mi risultava non solo facile, ma anche dolce. Credevo di avere un animo più vivace e oggi non saprei dirti se effettivamente esso lo sia stato. Mi chiedi come abbia abbandonato questa abitudine? L'epoca della mia giovinezza era coincisa con l'inizio del principato di Cesare Tiberio: a quei tempi erano condannati i riti stranieri e tra i motivi di superstizione si poneva l'astinenza dalle carni di alcuni animali. Pertanto su preghiera di mio padre, che non temeva un'accusa, ma aveva in odio la filosofia, sono ritornato all'antica consuetudine; né mi convinse con difficoltà a cominciare a mangiare meglio. **23.** Attalo era solito lodare un materasso che resistesse al corpo: ancora adesso che sono vecchio mi servo di un materasso tale su cui non può apparire l'impronta del corpo.

Ti ho riferito queste cose per mostrarti che slanci iniziali impetuosi abbiano i novizi verso tutte le cose migliori, qualora qualcuno li esorti e li inciti. Ma si sbaglia un po' per colpa dei maestri, che ci insegnano a disputare, non a vivere, un po' per colpa degli allievi, che presentano ai loro maestri l'intenzione di coltivare non l'animo, ma

l'intelletto. Pertanto quella che un tempo fu filosofia, si è trasformata in filologia. **24.** D'altra parte è molto importante con quale intenzione tu ti accinga a qualsiasi impresa. Chi studia Virgilio per diventare grammatico non legge quel bel verso

Fugge il tempo irreparabile

con questa inclinazione 'bisogna vigilare; se non ci affrettiamo saremo lasciati indietro; il tempo rapido ci incalza ed esso è incalzato a sua volta; siamo trascinati inconsapevolmente; disponiamo tutte le cose per il futuro e stiamo tranquilli tra i precipizi': ma lo legge per osservare che, ogni qual volta Virgilio parla della velocità del tempo, utilizza questa parola, 'fugit'.

Tutti i giorni migliori della vita per i miseri mortali
fuggono via per primi; subentrano le malattie, la triste vecchiaia
e la sofferenza e ci porta via l'inclemenza della morte crudele.

25. Invece chi mira alla filosofia riporta questi medesimi concetti dove egli deve. 'Virgilio' afferma 'non dice mai che i giorni trascorrono, ma che fuggono, che è il modo più precipitoso di correre, e che tutti i giorni migliori sono rapiti per primi: perché dunque indugiamo noi stessi ad affrettarci per poter uguagliare la velocità di una cosa assai rapida? I momenti migliori volano via e subentrano quelli peggiori'. **26.** Come dall'anfora viene fuori per prima la parte più limpida, mentre quella più densa e torbida si deposita sul fondo, così nella nostra vita la parte migliore si trova all'inizio. Noi tolleriamo piuttosto che questa parte la assorbano altri per riservare a noi la feccia? Questa massima si imprima nell'animo e sia accettata come se fosse stata emessa da un oracolo:

Tutti i giorni migliori della vita per i miseri mortali
fuggono via per primi.

27. Per quale motivo sono i migliori? Perché ciò che resta è incerto. Per quale motivo sono i migliori? Perché quando siamo giovani possiamo imparare e volgere al meglio un animo duttile e ancora malleabile; perché questo tempo è adatto alle fatiche, è adatto a stimolare l'ingegno attraverso lo studio e ad esercitare il corpo nelle fatiche: il tempo

che resta è più fiacco, più debole e più vicino alla fine. Pertanto facciamolo con tutto l'animo e, tralasciate le cose verso cui ci lasciamo deviare, impegniamoci solo in questo obiettivo, a non capire solo dopo che siamo stati lasciati indietro questa velocità del tempo che fugge velocissimo e che non possiamo trattenere. Piaccia ogni primo giorno come il migliore e sia ricondotto a nostro profitto. **28.** Bisogna impadronirsi di ciò che fugge via. Chi legge questa poesia con gli occhi del grammatico non pensa che per questo sono migliori tutti i primi giorni, perché sopraggiungono le malattie, perché incalza la vecchiaia e perché essa ci sovrasta mentre pensiamo ancora alla giovinezza, ma dice che Virgilio pone sempre insieme malattie e vecchiaia – certamente non a torto; la vecchiaia infatti è una malattia incurabile. **29.** 'Inoltre' dice 'diede alla vecchiaia questo epiteto, la definisce "triste":

Subentrano le malattie e la triste vecchiaia.

Altrove dice

E dimorano le livide malattie e la triste vecchiaia.'

Non c'è da meravigliarsi che da una stessa materia ciascuno colga ciò che è adatto alle proprie inclinazioni: nello stesso prato il bue cerca l'erba, il cane la lepre, la cicogna la lucertola.

30. Quando prende l'opera di Cicerone *de re publica* da una parte un filologo, dall'altra un grammatico, dall'altra ancora uno dedito alla filosofia, ciascuno di essi pone la sua attenzione in un ambito diverso. Il filosofo si meraviglia che si siano potute dire tante cose contro la giustizia. Quando a questo stesso testo si è avvicinato il filologo, annota ciò: ci sono due re romani dei quali uno non ha il padre, l'altro la madre. Infatti si è in dubbio circa la madre di Servio; di Anco non c'è nessun padre, lo si dice nipote di Numa. **31.** Nota inoltre che quello che noi definiamo dittatore e che leggiamo essere così definito nelle opere storiche, presso gli antichi era chiamato 'maestro del popolo'. Anche oggi ciò risulta evidente nei libri augurali e ne è testimonianza il fatto che quello da lui designato è il 'maestro della cavalleria'. Allo stesso modo nota che Romolo è morto durante un'eclissi di sole; che anche nei confronti dei re si verificò il ricorso al popolo; ciò è così scritto nei libri dei pontefici †e alcuni che† ritengono anche Fenestella. **32.** Quando il grammatico ha spiegato i medesimi libri, in primo luogo

riporta nel suo commento che *'reapse'*, cioè *'re ipsa'* e non meno *'sepse'*, cioè *'se ipse'*, sono usate da Cicerone. Dopodiché passa a quei termini che l'abitudine dei tempi moderni ha modificato, come dice Cicerone 'poiché siamo stati richiamati dalla calce stessa dalla sua interruzione.' Questa che ora nel circo noi chiamiamo *'creta'*, gli antichi la chiamavano *'calx'*. **33.** Quindi mette insieme i versi di Ennio e innanzitutto quelli composti sull'Africano:

Al quale nessuno, cittadino o nemico,
potrà rendere una ricompensa della sua opera per le sue azioni

Da questo passo dice di comprendere che presso gli antichi il termine *ops* non significava soltanto 'aiuto', ma anche 'opera'. Infatti Ennio dice che nessuno, né cittadino né nemico, ha potuto rendere a Scipione una ricompensa per la sua opera. **34.** Poi si ritiene fortunato perché è riuscito a scoprire imitando quale modello a Virgilio sembrò opportuno dire

Sopra di lui tuona la grande porta del cielo.

Dice che Ennio ha preso questo verso da Omero e Virgilio da Ennio; infatti in Cicerone, in questi stessi libri *de re publica* si trova questo epigramma di Ennio:

Se a qualcuno è lecito salire nelle regioni celesti,
per me solo si apre l'immensa porta del cielo.

35. Ma affinché io stesso, mentre faccio altro, non scivoli nel campo filologico o grammaticale, ricordo che bisogna indirizzare l'ascolto e la lettura dei filosofi al fine di ottenere una vita felice, non per cogliere parole arcaiche o inventate, metafore sconvenienti e figure retoriche, ma per cogliere insegnamenti utili e sentenze nobili e coraggiose che subito possano essere tradotte in azione. Impariamo dunque queste cose in modo tale che quelle che furono parole si trasformino in atto. **36.** D'altra parte io ritengo che nessuno nei confronti di tutti i mortali si comporta peggio di coloro che hanno appreso la filosofia come se fosse un'arte venale e che vivono in maniera diversa da come raccomandano che bisogna vivere. Infatti si presentano come esempi di una

disciplina inutile, soggetti a tutti i vizi che attaccano. **37.** Un tale precettore non può giovarmi più di un nocchiero che soffre il mal di mare durante una tempesta. Bisogna mantenere saldo il timone quando il flutto vuole portarlo via, bisogna lottare contro il mare stesso, bisogna sottrarre le vele al vento. In che cosa può essermi d'aiuto un timoniere stordito e in preda al vomito? Non ritieni forse che la vita sia agitata da una tempesta più violenta di un qualsiasi battello? Non bisogna parlare, ma bisogna stare al timone. **38.** Tutto ciò che dicono e ostentano mentre la folla ascolta, non appartiene loro: lo hanno detto Platone, Zenone, Crisippo, Posidonio e la grande schiera di tanti e tali nomi. Ti dimostrerò in che modo questi sono in grado di provare che tali precetti sono i propri: mettano in pratica ciò che hanno detto.

39. Poiché ho già esposto le cose che volevo mostrarti, ora soddisferò il tuo desiderio e rimanderò per intero ad un'altra lettera ciò che mi avevi chiesto, affinché tu non ti accinga ad ascoltare ormai stanco un argomento spinoso e che richiede orecchie ritte e curiose.

Commento

§§ 1-2

Premessa

I primi due paragrafi costituiscono l'*incipit* della lettera, in cui Seneca informa il lettore del motivo da cui trae origine l'epistola, una domanda che gli è stata posta da Lucilio. Pur senza svelarne il contenuto (che sarà esplicitato nell'*incipit* della successiva *ep.* 109), lo scrittore non esita a biasimarne la scarsa utilità: si tratta infatti di una di quelle domande fini a se stesse il cui interesse risiede nel sapere solo per sapere. Lucilio è ansioso di ottenere risposta nell'immediato e, vittima di questa sua fretta insensata, non vuole attendere che lo scrittore termini un'opera incentrata sulla filosofia morale cui Seneca si stava diligentemente dedicando in quel periodo (se si vuole prestar fede alla testimonianza da lui stesso offerta al par. 1) e che avrebbe potuto più adeguatamente soddisfare la richiesta dell'amico. Lo scrittore promette di fornire una risposta a Lucilio, ma prima che ciò avvenga gli sembra opportuno moderare l'eccessivo ardore di sapere di cui egli è vittima, affinché esso non finisca per essere di ostacolo a se stesso. È a questo scopo che Seneca comincia a fornirgli alcune indicazioni metodologiche: le nozioni non devono essere apprese in maniera disorganica né avidamente tutte insieme, poiché solo attraverso lo studio sistematico delle singole parti si potrà giungere ad una più generale comprensione del tutto, e il peso relativo all'apprendimento deve essere sempre proporzionato alle proprie forze e non bisogna mai assumerne uno più gravoso. L'unico requisito per Seneca indispensabile ad un adeguato apprendimento è il possesso di un animo buono pronto ad estendersi per raccogliere i frutti di una sana conoscenza.

È chiaro dunque che la lettera nasce per ovviare ad un errore metodologico di Lucilio e ciò giustifica il ricordo di Attalo, maestro di Seneca, esempio concreto di levatura morale (cf. par. 3), nonché la presenza di numerosi riferimenti a diverse problematiche di ambito didattico affrontate nello svolgersi della lettera. I paragrafi si segnalano per la presenza di termini attinenti all'ambito alimentare (cf. *digerenda* al par. 2) e militare (cf. *invadenda* e *occupari* ancora all'interno del par. 2) utilizzati metaforicamente in riferimento ai processi legati alle diverse fasi dell'apprendimento.

§ 1

Id de quo quaeris ex iis est quae scire tantum eo, ut scias, pertinet. Sed nihilominus, quia pertinet, properas nec vis expectare libros quos cum maxime ordino continentis totam moralem philosophiae partem: la lettera si apre con un rilievo polemico di Seneca circa una domanda postagli in precedenza da Lucilio. Lo scrittore non ne esplicita il contenuto, si limita piuttosto a fornire all'amico il suo giudizio al riguardo: si tratta di una di quelle domande fini a se stesse, la cui risposta non gli servirà a compiere progressi nel suo percorso di perfezionamento interiore. Lucilio ha fretta di ottenere quanto prima una risposta dal maestro e amico e per questo motivo non vuole aspettare la sistemazione dei libri di filosofia morale (dei quali nulla ci è pervenuto) cui Seneca attendeva forse in quel periodo nei quali avrebbe potuto evidentemente trovare una risposta più esauriente alla sua domanda.

Id

Il pronome si riferisce alla domanda posta da Lucilio a Seneca, il cui contenuto sarà reso noto dallo scrittore solo nell'*incipit* della successiva *ep.* 109. L'occasione della lettera è dunque offerta da una richiesta fatta a Seneca da Lucilio evidentemente in una sua

antecedente missiva: si tratta di un procedimento comune, secondo Mazzoli 1991, p. 74, ad una ventina di lettere (tra cui lo studioso pone anche la 108), che si distinguono per la “registrazione ‘in oggetto’ del tema in discussione”. Al riguardo Spina 1999, p. 22, osserva che in circa il 40% delle lettere senecane l’inizio della comunicazione epistolare è sancito proprio dal richiamo ad una precedente richiesta di Lucilio. “Si tratta di *incipit* in cui la tematizzazione assume valore non solo nei riguardi di Lucilio che l’ha proposta, ma anche ... nei riguardi del lettore «postumo». L’andamento dell’epistolario consente, cioè, che per ogni lettera una presenza «terza», estranea al dialogo, abbia davanti a sé tutti i dati della comunicazione”.

Quaeris

Interessante l’utilizzo del verbo *quaero*, un termine di cui si annoverano ben 546 occorrenze negli scritti senecani (a cui devono aggiungersi le 37 ricorrenze del sostantivo *quaestio* e le 6 occorrenze del suo diminutivo *quaestiuncula*). Come è stato osservato da Lana 1991, p. 14, la sua massiccia presenza in questi scritti rappresenta “la prima e più chiara prova del posto che la ricerca occupa nell’attività di Seneca”. Per lo scrittore la ricerca si pone infatti come obiettivo principale della vita umana, un obiettivo cui ogni uomo dovrebbe instancabilmente e ostinatamente tendere, proprio come tentò di fare egli stesso. Ancora Lana 1991, p. 30, osserva: “persino gli attacchi d’asma a cui andava soggetto - l’asma che era definita *meditatio mortis*, allenamento alla morte - li considera come un’occasione per *quaerere* che cosa sia l’atto del morire, come un’esperienza anticipata della morte, che gli fa apprendere che cosa sarà l’esalare l’ultimo respiro”. A proposito del valore che il verbo riveste nell’opera senecana si è pronunciato anche Spina 1999, p.24, n. 22, il quale mette in risalto come il termine, utilizzato assai di frequente nell’epistolario alla seconda persona singolare allo scopo di segnalare la presenza attiva dell’interlocutore, “può servire sia a far riferimento ad una lettera di Lucilio, o a un dubbio precedentemente avanzato, sia ... a «mimare» la cadenza del dialogo *in praesentia*, cui viene assimilata la comunicazione costituita *in absentia* dalla lettera”.

Ex iis est

Il sintagma è adoperato in riferimento a quelle *ineptiae* che non giovano in alcun modo alla formazione spirituale dell'individuo. La polemica contro le *ineptiae* rappresenta un motivo abbastanza ricorrente nella scrittura senecana: anche nell'*incipit* dell'*ep.* 23, ad esempio, Seneca si era pronunciato contro di esse affermando che informazioni futili come quelle inerenti le condizioni climatiche non recano alcun giovamento a chi le riceve: di qui la necessità di offrire attraverso la corrispondenza epistolare elementi che siano in grado di guidare Lucilio sulla via della saggezza (cf. par. 1: *Ego vero aliquid quod et mihi et tibi prodesse possit scribam*).

Scire ... scias

Il poliptoto, che genera un effetto di voluta insistenza sulla vana curiosità di cui è vittima il destinatario dell'epistola e contro cui lo scrittore indirizza la sua polemica, è funzionale a mettere in risalto la sua morbosa curiosità.

Libros ... continentis totam moralem philosophiae partem

Il riferimento ai libri di filosofia morale cui Seneca stava attendendo significa che la domanda di Lucilio riguarda un ambito delicato, quello filosofico, che meriterebbe una discussione più ampia e approfondita di quella che lo scrittore può offrire all'interno di una lettera, che per la sua stessa struttura permette la trattazione di temi più limitati di quelli che possono essere affrontati all'interno di un trattato. Sull'argomento si è pronunciato Rosati 1981, p. 11, il quale osserva: "come genere letterario-filosofico, la lettera assume una sua configurazione opponendosi al trattato: diversa da quest'ultimo, per sua natura sistematico e organicamente strutturato in tutte le sue parti, essa non aspira alla sistematicità e alla compiutezza, ma affronta ogni volta singoli argomenti". Il tema relativo alla domanda di Lucilio doveva dunque essere stato già affrontato con una

certa ampiezza da Seneca in questo trattato di filosofia morale che però Lucilio non intende aspettare a causa della forte curiosità che lo ha assalito. Seneca si vede pertanto costretto ad avviare la discussione in questa epistola, la cui lunghezza sembra dunque verosimilmente giustificata dall'importanza dell'argomento che lo scrittore è invitato a discutere (si ricordi che l'*ep.* 108 si compone di ben 39 parr.: si tratta della lettera più lunga rispettivamente dopo la 94, 95, 66, 88, 90, 85 e 87; sulla lunghezza delle epistole secondo il numero progressivo dei paragrafi cf. Mazzoli 1989, p. 1824).

Statim expediam; illud tamen prius scribam, quemadmodum tibi ista cupiditas discendi, qua flagrare te video, digerenda sit, ne ipsa se inpediat: pur continuando a non esplicitare al lettore il contenuto della domanda di Lucilio, Seneca afferma di volergli subito rispondere. Tuttavia gli sembra prima opportuno mettere in chiaro alcuni concetti affinché l'amico tenga a freno il desiderio smodato di conoscenza che lo assale, poiché questo potrebbe rivelarsi d'ostacolo all'apprendimento di ciò che lo scrittore si appresta ad esporgli.

Expediam ... digerenda; flagrare ... inpediat

Il periodo è costruito sull'alternanza tra termini che rinviano ad una sfera positiva (*expedio* e *digero*) e termini che rinviano al contrario ad una sfera negativa (*flagro* e *inpedio*): è chiaro che Seneca intende qui dar vita ad una contrapposizione tra l'ardore di sapere di cui è vittima l'amico, che potrebbe generare conseguenze rovinose sulla sua capacità di apprendimento, e la moderazione che è invece opportuno utilizzare in situazioni di questo tipo in cui sono chiamate in causa le capacità intellettive dell'individuo. Particolarmente interessante è l'utilizzo del verbo *digero*, un termine generalmente adoperato in contesti relativi alla sfera alimentare, qui usato nella sua accezione metaforica in riferimento al modo in cui devono essere assimilate le conoscenze (sull'argomento cf. Gowers 1996, p. 38 ss.). Si tratta di un concetto espresso anche nell'*ep.* 84, 6-7, una lettera interessante perché in essa Seneca spiega in maniera esplicita l'analogia che corre tra il processo digestivo degli alimenti che si attua all'interno dell'organismo e quello che è opportuno mettere in atto con il cibo che

alimenta lo spirito: come infatti il cibo ingerito rappresenta un peso per l'organismo fino a quando non intervengono i succhi gastrici a trasformarlo in sangue e in energia fisica, così il cibo che alimenta lo spirito deve essere assimilato in modo tale da trasformarsi in energie intellettuali e non in un peso per la memoria. Dunque per lo scrittore "lo studio della filosofia è paragonabile a un'alimentazione sana. Si tratta di prendere l'elemento spirituale regolarmente e in dosi relativamente piccole, e di digerirlo e assimilarlo bene" (Von Albrecht 2000, p. 231). Sul valore che il verbo *digero* assume nel nostro contesto si è pronunciato ancora Von Albrecht 2000, pp. 236-237, il quale osserva che nell'*ep.* 108 esso "sottolinea il nesso tra l'inizio e la fine del testo". Nell'*incipit* serve infatti a descrivere la condotta che un buon allievo dovrebbe tenere non esaurendo tutto il suo impegno all'inizio, ma economizzandolo sapientemente in modo tale da mantenere vivo lo slancio verso la cultura per lungo tempo e appropriarsi dei concetti filosofici gradualmente e correttamente. Nell'*explicit*, invece, l'aggettivo *nauseabundus*, che qualifica al par. 37 il nocchiero sofferente di nausea, rappresenterà l'esempio contrario di ciò che Seneca aveva raccomandato a Lucilio all'inizio dell'epistola, poiché l'inesperienza che gli impedisce di mantenere saldo il timone è imputabile proprio ad una cattiva assimilazione delle conoscenze acquisite.

Tibi ... te

La funzione della cornice iniziale assume una rilevanza particolarmente significativa nell'epistolario senecano in primo luogo perché generalmente essa esplicita al lettore l'occasione concreta da cui trae spunto la singola missiva, in secondo luogo perché spesso in essa sono contenuti quegli indicatori di persona grazie ai quali la scrittura epistolare si connota come una sorta di dialogo in cui l'io narrante dà vita ad un'evidente *parenese* nei confronti dell'interlocutore. Nel nostro caso si rilevano in successione nell'*incipit* i pronomi *tibi* e *te* al par. 1 e numerose voci verbali alternate di volta in volta alla prima e seconda persona singolare quali *quaeris*, *scias*, *properas*, *vis*, *ordino*, *expediam*, *scribam*, *video*, *vis*, *capis*, *habe*, *capies*, *voles* all'interno dei primi due paragrafi (cf. sull'argomento Foucault 1983; Mazzoli 1991, p. 77; Marino 2005, p. 65). "Lo stile senecano riflette dunque un doppio e opposto movimento: dall'esterno all'interno, verso la solitaria libertà dell'io – il linguaggio dell'interiorità; dall'interno

all'esterno, verso la liberazione dell'umanità – il linguaggio della predicazione” (cf. Traina 1974, p. 41).

Cupiditas

Il termine, qui adoperato in riferimento al desiderio smodato di conoscenza, ricorre con una certa frequenza nella scrittura senecana (se ne contano 127 occorrenze complessive) ad esprimere “un carattere tipico dell'individuo, il desiderio, spesso smodato, di soddisfare le proprie esigenze, nelle sue molteplici manifestazioni” (cf. Borgo 1998, p. 42). Si configura innanzitutto come desiderio di ricchezze (a titolo esemplificativo cf. al riguardo *ben.* 7, 10, 1; *epp.* 85, 7; 92, 31; 94, 23; 115, 11), ma anche di potere (cf. *const.* 2, 2-3; *ep.* 94, 61); di gloria (cf. *ep.* 78, 16); di conservare i propri impegni professionali malgrado l'avanzare dell'età (cf. *brev.* 20, 4); di ottenere una vita più lunga (cf. *ep.* 36, 10) o addirittura di peccare (cf. *ira* 2, 9, 1). Nell'ambito dei bisogni più concreti, il termine può denotare il desiderio di mangiare e bere (cf. *ep.* 78, 11) oppure quello sessuale (cf. *ad Helv.* 13, 3; *ep.* 9, 11). Caratteristica generale della *cupiditas* è la sua insaziabilità, che può diventare fonte di infelicità: per questo motivo la *cupiditas* va frenata “e su questa necessità Seneca insiste a più riprese facendo uso di un lessico di forte carica espressiva” (cf. Borgo 1998, p. 43). Qualora l'oggetto del desiderio non sia condannabile, il sostantivo può anche esprimere una nozione positiva: è questo il caso dell'ardore di conoscenza di cui nel passo in esame Lucilio è presentato vittima, ma anche degli studi liberali (cf. *ad Helv.* 6, 2), di una buona azione (cf. *ben.* 1, 7, 1), dell'onestà (cf. *ira* 1, 6, 3) o dell'insegnamento di un filosofo come Papirio Fabiano (cf. *ep.* 100, 2).

§ 2

Nec passim carpenda sunt nec avide invadenda universa: per partes pervenietur ad totum. Aptari onus viribus debet nec plus occupari quam cui sufficere possimus: le conoscenze non si devono cogliere qua e là in maniera disorganica né si devono assalire

tutte insieme avidamente: soltanto lo studio equilibrato delle singole parti di cui si compone una disciplina permette infatti di abbracciarne la totalità dei contenuti, mentre “l’intenzione di voler imparare tutto in una volta può impedire un insegnamento produttivo” (cf. Von Albrecht 2000, p. 229). Il peso delle conoscenze che il discente si accinge ad acquisire deve inoltre essere proporzionato alle sue forze né egli deve assumerne uno più gravoso di quello che è in grado di sostenere.

Nec passim carpenda sunt nec avide invadenda universa

Come suggerisce Rosati 1981, p. 12, si tratta di “un’indicazione di metodo da parte di Seneca a proposito della *cupiditas discendi* di cui Lucilio dà mostra”: egli vuole infatti far comprendere all’amico che “la via della saggezza si deve percorrere a piccoli passi, almeno all’inizio ... secondo un ritmo determinato dal *profectus* del discente”. Un’idea analoga si ritrova nell’*ep.* 40, 2, dove Seneca avvia la discussione circa il linguaggio più adatto ad un sapiente prendendo spunto da una notizia fornitagli da Lucilio: in una precedente missiva l’amico gli aveva infatti scritto di aver ascoltato a Siracusa una conferenza tenuta dal filosofo Serapione in occasione della quale costui aveva adottato uno stile paragonabile ad un torrente in cui le parole si susseguono impetuosamente una dopo l’altra e si incalzano fino a non lasciare il fiato per pronunciarle chiaramente. Di fronte a queste osservazioni dell’amico lo scrittore non può fare a meno di esprimere il suo parere: *hoc non probo in philosopho, cuius pronuntiatio quoque, sicut vita, debet esse composita; nihil autem ordinatum est quod praecipitatur et properat*. Si tratta di un concetto affine a quello espresso nell’*ep.* 108: per poter compiere progressi sulla via della saggezza bisogna essere cauti e ordinati e non vi può essere ordine in tutto ciò che è caratterizzato da una fretta precipitosa.

Interessante la presenza del verbo *carpo*, che Seneca utilizza per mostrare quanto sia improduttivo quello studio in cui le conoscenze vengono colte disorganicamente un po’ alla volta. Sul valore semantico del verbo cf. Traina 1975, il quale osserva come esso “giunge a indicare un prendere al rallentatore ... un ‘prendere a spizzico’, con un movimento lacerante e progressivo che va dal tutto alle parti: come sfogliare una margherita, o mangiare un carciofo” (cf. pp. 236-237). Si tratta del medesimo valore che assume nel passo in questione, dove Seneca intende polemizzare contro coloro che

“prendono a spizzico” e disordinatamente le conoscenze, accumulandole con l’inevitabile rischio di non riuscire poi a digerirle. Quanto invece ad *invadenda*, semanticamente contrapposto a *carpo*, si tratta di un verbo di ambito militare utilizzato quasi sempre da Seneca in contesti negativi “con riferimento all’impossessarsi di qualcosa senza averne diritto”, un verbo atto in qualche modo a mettere in evidenza la passività dell’uomo nei confronti del male (cf. Berno 2006, p. 121).

Occupari

Insieme al precedente *invado* e ai successivi *obsideo* ed *evoco* (par. 3), il verbo sembra dar vita ad una sorta di “vocabolario guerresco adoperato per descrivere lo zelo dell’allievo per lo studio” (cf. al riguardo Von Albrecht 2000, p. 236).

Non quantum vis sed quantum capis hauriendum est. Bonum tantum habe animum: capies quantum voles. Quo plus recipit animus, hoc se magis laxat: bisogna apprendere non in base ai propri desideri, ma in base alle proprie capacità. Ciò che conta è il possesso di un animo predisposto al bene grazie al quale è possibile ottenere ciò che si desidera: l’animo, infatti, si estende in misura proporzionale a quanto riceve.

Vis ... capis; capies ... voles

Si notino il poliptoto, l’allitterazione e il chiasmo inseriti nel passo allo scopo di mettere in rilievo la contrapposizione tra il desiderio e l’effettiva capacità di apprendere.

Hauriendum est

Come osserva Von Albrecht 2000, p. 231, qui Seneca, allo scopo di rendere il concetto più pregnante, “usa la metafora dell’attingere (da un vaso in un altro): *non quantum vis, sed quantum capis, hauriendum est*”. Si tratta di un’immagine già presente nella prima satira di Orazio, vv. 54-56, dove il poeta critica quanti amano bere da un grande fiume senza rendersi conto che sono le capacità umane a determinare la misura dei desideri. Al riguardo ancora Von Albrecht 2000, p. 231, puntualizza che “il problema della misura delle capacità dell’individuo presuppone una conoscenza di se stesso nel senso definito da Panezio ..., la conoscenza delle capacità (e incapacità) specifiche della propria persona, per dirla con Orazio: *quid ferre recusent, quid valeant umeri* (Hor. *ars* 39-40)”.

Bonum ... animum

In precedenza Seneca aveva consigliato a Lucilio di apprendere non tutto quello che desiderava, ma piuttosto ciò di cui era capace: ora sostiene paradossalmente che, grazie al possesso di un animo buono, la capacità di apprendere potrà adeguarsi automaticamente ai desideri. Il sintagma *bonus animus* esprime un’idea simile a quella espressa dalla *mens bona* e dalla *bona conscientia*, due concetti analoghi che in Seneca tendono a coincidere con la *virtus* stessa e con la *sapientia* (sull’argomento cf. Laudizi 2003, pp. 75-76; 87-89; sul concetto di *mens bona* cf. Berno 2006, pp. 92-93). La presenza del medesimo sostantivo *animus* all’interno dello stesso paragrafo denota l’importanza che per Seneca riveste l’elemento spirituale.

Quo plus recipit animus, hoc se magis laxat

L’*incipit* della lettera si conclude con questa *sententia* in cui lo scrittore condensa come di consueto il concetto espresso poco prima: un animo predisposto al bene si estende in misura proporzionale a quanto riceve (sull’importanza che le *sententiae* rivestono nella

scrittura senecana cf. Traina 1974). Quanto al verbo *recipio*, si tratta di un termine tecnico del lessico giuridico-economico (cf. al riguardo Berno 2006, p. 151).

§§ 3-8

Premessa

La seconda sezione della lettera, costituita dai parr. 3-8, è occupata inizialmente dal ricordo del filosofo stoico Attalo, maestro del giovane Seneca, nel suo seguito da riflessioni inerenti l'importanza degli studi filosofici. Si tratta di un passaggio cruciale: proponendo all'attenzione di Lucilio il ricordo del suo maestro e dell'importanza rivestita da Attalo per la sua stessa formazione, infatti, Seneca vuole offrire un esempio tangibile con cui ovviare all'errore metodologico che ha notato nell'amico, vittima di un atteggiamento sconsiderato dettato dall'insensata curiosità di ottenere risposta ad una sua domanda. Questi paragrafi, dunque, permettono a Seneca in primo luogo di mettere in evidenza l'importanza della cura della metodologia didattica, che deve essere praticata da un maestro valido, elemento indispensabile a sviluppare nell'uomo una buona disposizione d'animo di cui, è lecito pensare, evidentemente Lucilio non aveva potuto godere; in secondo luogo di porre l'accento sull'importanza degli studi filosofici nel processo di formazione individuale. Attalo, del resto, era un filosofo stoico e tornando indietro col pensiero Seneca non può non ricordare innanzitutto lo zelo con cui gli allievi, dei quali egli stesso faceva parte, ne frequentavano la scuola cercando di trarre dal maestro il maggior profitto possibile (cf. par. 3). È proprio questo ricordo che consente a Seneca da una parte di tessere un elogio esplicito della filosofia, la cui benefica forza è in grado di giovare perfino ai disattenti (cf. par. 4: ... *qui ad philosophum fuerunt traxerint aliquid necesse est quod prodesset etiam negligentibus*), dall'altra di denunciare la pochezza di quanti frequentano la scuola del filosofo senza essere dotati di intenzioni edificanti, ma semplicemente allo scopo di dilettere le orecchie, proprio come accade quando ci si reca a teatro (cf. par. 6: *Quidam veniunt ut audiant, non ut discant, sicut in theatrum voluptatis causa ad delectandas aures*

oratione vel voce vel fabulis ducimur), o più semplicemente per assentire alle parole del maestro senza dar mostra di alcuna capacità critica (cf. par. 7: *Quidam ad magnificas voces excitantur et transeunt in adfectum dicentium alacres vultu et animo ...*). Del resto, osserva Seneca, per un buon educatore non è affatto complicato condurre i suoi ascoltatori sulla via del bene, poiché tutti gli individui sono nati con una propensione innata al bene (cf. par. 8: *Facile est auditorem concitare ad cupidinem recti; omnibus enim natura fundamenta dedit semenque virtutum*).

§ 3

Haec nobis praecipere Attalum memini, cum scholam eius obsideremus et primi veniremus et novissimi exiremus, ambulantem quoque illum ad aliquas disputationes evocarem, non tantum paratum discentibus sed obvium: Seneca entra ora nel vivo della discussione epistolare affermando che tutto ciò che nei precedenti paragrafi ha consigliato a Lucilio egli stesso aveva avuto modo di apprendere in giovinezza dal suo maestro, lo stoico Attalo. Lo scrittore ricorda così l'uditorio di cui egli faceva parte nell'atto di assediare la scuola del maestro: egli ed i suoi compagni erano i primi ad entrare in aula e gli ultimi ad uscirne, sempre pronti ad invitare il maestro alla discussione addirittura mentre egli passeggiava. Attalo non era affatto infastidito dallo zelo dei suoi allievi, anzi si mostrava sempre non solo disponibile alla discussione, ma addirittura in grado di prevenire le loro domande.

Nobis

Il pronome mette in rilievo l'elemento autobiografico, attraverso cui Seneca può offrire una chiara indicazione di metodo: in perfetta coerenza con quanto ha consigliato poco prima, egli ricorre infatti ad un dato autobiografico al fine di dimostrare come un insegnamento, anche se ricevuto in tempi assai lontani come nel suo caso, possa risultare ampiamente fruibile anche in epoche successive se è stato assimilato in maniera corretta.

Praecipere

Il verbo pone l'accento sulle attività legate all'insegnamento, che per lo scrittore rivestono una grande importanza nella formazione complessiva dell'individuo; per lui, infatti, "quello del maestro è il compito specifico del filosofo" (cf. D'Oria 1980, p. 54, n. 3). È significativo che in questa lettera Seneca faccia coincidere il processo di formazione individuale espresso dal verbo *praecipere* con gli insegnamenti ricevuti da un filosofo, Attalo, senza prendere affatto in considerazione il suo primo ciclo di studi, quello trascorso presso il *grammaticus*, sul quale si pronuncia frettolosamente nell'*ep.* 58, 5, dopo aver sottoposto a Lucilio una serie di esempi che attestano la povertà di vocaboli della lingua latina: *Non id ago nunc hac diligentia ut ostendam quantum tempus apud grammaticum perdiderim...* La frequentazione della scuola del grammatico è qui esplicitamente considerata dallo scrittore una perdita di tempo che non ha rivestito alcuna importanza nella sua formazione: Seneca vi si recò quasi sicuramente solo per accondiscendere al volere del padre che, come è noto, non nutriva alcuna simpatia per la filosofia e per i filosofi (cf. al riguardo Grilli 1999, p. 20 e Lana 1991, p. 20). Non può dunque destare alcuna meraviglia l'associazione che qui Seneca mette in atto tra le attività formative espresse dal verbo *praecipere* e gli insegnamenti di Attalo: egli infatti "riconosce solo alla filosofia la funzione di vero studio" (cf. Guerra 1997, p. 41).

Attalum

Attalo, la cui scuola lo scrittore dovette frequentare verso i vent'anni (cf. al riguardo Mazzoli 1967, p. 258), fu dunque per il giovane Seneca un maestro esemplare, le cui lezioni suscitarono in lui un profondo entusiasmo. Il suo nome non ricorre con grande frequenza nell'opera senecana: se ne annoverano nel complesso quattordici occorrenze, ma soltanto nelle *epistulae ad Lucilium* e nelle *naturales quaestiones*, le opere del *secessus* in cui evidentemente Seneca, ormai lontano dalle occupazioni della politica, ebbe modo di passare in rassegna la propria vita passata, nella quale grande importanza fu rivestita dai maestri della giovinezza, dei quali fece parte Attalo. Al riguardo

Marchesi 1944, p. 5, afferma: “Solo negli ultimi anni Seneca torna alle memorie di quella prima giovinezza filosofica e ricorda Attalo ...”. Si tratta dunque di un ricordo cui lo scrittore ormai vecchio intende dar voce, una testimonianza del valore che Attalo rivestì nella sua formazione e dunque del debito inevitabilmente contratto nei suoi confronti. Seneca Padre, *suas.* 2, 12, ci informa che Attalo, seguace della filosofia stoica, dotato di grande eloquenza e facondia, fu bandito da Roma ad opera delle macchinazioni di Seiano, primo ministro di Tiberio. Il passo è assai interessante perché in esso Seneca Padre non si limita semplicemente a fornire questa notizia, ma inserisce anche un giudizio ben chiaro sulle doti retoriche del filosofo, definito in primo luogo *magnae vir eloquentiae*, in secondo luogo *longe et subtilissimus et facundissimus* tra tutti i filosofi della sua età. Egli, dunque, si sofferma sulle capacità oratorie di Attalo, mettendone in rilievo lo slancio appassionato con cui era solito discutere (... *mihi dixisse videtur animosius* ...), uno slancio che non passa certamente inosservato a Seneca figlio, che del maestro ricorderà all’interno del par. 3 in primo luogo la propensione al dialogo con gli allievi, in secondo luogo (cf. il successivo par. 13) la capacità oratoria che lo portava a biasimare molto duramente i vizi da cui è afflitta l’umanità. Il suo insegnamento non si limitava soltanto all’ambito della filosofia morale, ma abbracciava tutte le parti della filosofia e addirittura la sfera inerente i fenomeni naturali, come si evince da un passo di *nat.* 2, 48, 2, dove Seneca afferma che per conoscere le classificazioni dei fulmini si poteva fare affidamento su Attalo, *qui se huic disciplinae dediderat*. È probabilmente per questo che Seneca, accingendosi a ricordare episodi legati alla sua giovinezza, decide di dare inizio all’esposizione dei suoi ricordi rievocando la figura di Attalo: una sorta di omaggio al maestro che, forse più di ogni altro, era riuscito ad instillare in lui l’amore profondo per la filosofia. Si tratta dunque di un modello esemplare che Seneca intende sottoporre all’attenzione di Lucilio, un esempio perfetto di come l’insegnamento, se messo in atto da uno spirito nobile e votato alla saggezza come Attalo, possa dare i suoi frutti anche a distanza di tempo; dei precetti del maestro Seneca può infatti ancora servirsi per indirizzare Lucilio sulla strada del perfezionamento interiore.

Memini

Il verbo, che secondo Scivoletto 1966, p. 24, è sempre adoperato da Seneca in riferimento ad un ricordo diretto e personale che non deriva da notizie apprese da altri, pone chiaramente l'accento sull'atto del ricordare di cui Seneca si fa qui interprete: non a caso l'*ep.* 108 è stata definita da Lana 1991, p. 20, "l'epistola delle rimembranze, in cui il filosofo rievoca, senza cedere alla tentazione della nostalgia, l'*impetus*, l'entusiasmo, con cui si impegnò, poco più che adolescente, nella vita filosofica". Si tratta di un espediente di grande efficacia che, facendo ricorso ad un elemento autobiografico, fa sì non solo che l'attenzione del lettore si mantenga desta (evidentemente in previsione della lunghezza dell'epistola), ma anche che si generi in lui una certa curiosità per i ricordi personali che lo scrittore si accinge ad evocare.

Scholam eius

Se il giovane Seneca ricorda di essersi recato personalmente presso la scuola di Attalo, ciò significa che non dovette servirsi per la sua formazione culturale di un *philosophus domesticus*, una pratica all'epoca molto diffusa a Roma presso le famiglie benestanti, molto probabilmente a causa dell'avversione del padre nei confronti degli studi filosofici.

Obsideremus ... evocaremus

Von Albrecht 2000, p. 236, osserva come i verbi *obsideo* ed *evoco* ben si adattino alla situazione descritta: essi fanno infatti parte di un "vocabolario guerresco adoperato per descrivere lo zelo dell'allievo per lo studio". Non è questo l'unico caso in cui lo scrittore fa uso di metafore militari per indicare lo sforzo sostenuto da chi intende conformare la propria vita ai dettami della saggezza (al riguardo cf. Oltramare 1926, pp. 56 e 280 s., dove si legge che la metafora della vita militare risale all'etica diatribica):

nell'*ep.* 37, 1, ad esempio, la vita di chi vuole conseguire la *sapientia* è paragonata a quella del soldato che presta giuramento; nell'*ep.* 65, 18 è detto che il saggio considera la sua vita come il servizio militare.

Et primi veniremus et novissimi exiremus

Si osserva il ricorso a voci verbali utilizzate con una certa insistenza e in successione alla prima persona plurale (*obsideremus, veniremus, exiremus* ed *evocaremus*) in riferimento alla scolaresca di cui Seneca faceva parte: ci è così restituita l'immagine della classe che con grande zelo si recava a lezione dal maestro con l'intento di trarne il maggior profitto possibile.

Ad aliquas disputationes

Il sintagma è adoperato in riferimento agli inviti alla conversazione rivolti dagli allievi ad Attalo. Il termine *disputatio* conta 17 occorrenze complessive nell'opera senecana, la maggior parte delle quali si registra all'interno dell'epistolario (nove occorrenze), nessuna nel *corpus* tragico. Nel passo sembra che il termine non sia dotato di un'accezione del tutto positiva; le discussioni cui il maestro si sottopone sono infatti proposte dalla scolaresca e possono perciò costituire il risultato di un atteggiamento degli alunni appassionato, ma non per questo destinato ad ottenere vantaggi duraturi e concreti. Nella raccolta epistolare, dove conta il maggior numero di occorrenze, il sostantivo ricorre infatti sempre con un'accezione piuttosto negativa in riferimento a discussioni che non sono dotate di reale importanza e dalle quali non può derivare un concreto giovamento. In *ep.* 16, 6, ad esempio, il termine è adoperato in riferimento ai discorsi inutili sul libero arbitrio, sulla provvidenza e sul caso che non solo non portano ad una risposta certa, ma hanno anche lo svantaggio di allontanare dallo studio assiduo della filosofia. Allo stesso modo in *ep.* 20, 2, *disputatio* ricorre in riferimento alle discussioni vaghe e senza meta di cui alcuni declamatori si servono per catturare l'attenzione dei giovani e degli oziosi. Conformemente a questi usi, in *ep.* 26, 6, il

termine è inserito all'interno di un elenco di attività sterili che non accrescono la forza d'animo. Interessante il caso di *ep.* 38, 1, dove il termine è esplicitamente contrapposto al *sermo*: mentre quest'ultimo ha il merito di recare grande giovamento all'animo insinuandosi in esso a poco a poco, le *disputationes* invece, soprattutto quelle già preparate e pronunciate ad alta voce in presenza del pubblico, sono dotate di una maggiore risonanza, ma di scarsa efficacia. Ancor più netto è il giudizio espresso dallo scrittore in *ep.* 45, 5, dove le *disputationes*, connotate negativamente dall'aggettivo *captiosus*, sono accostate ad attività sterili e fonte di perdita di tempo come le *cavillationes*. Analogamente in *ep.* 102, 20, il termine ricorre con un'accezione negativa ad indicare le dispute in cui si impegnano le persone che tentano di ingannarsi a vicenda e in *ep.* 113, 1, in riferimento alle discussioni che non lasciano sperare alcun vantaggio. Diverso è invece il caso di *ep.* 124, 21, l'unico passo dell'epistolario in cui il termine è adoperato in riferimento ad una discussione da cui è possibile trarre vantaggio.

'Idem' inquit 'et docenti et discenti debet esse propositum, ut ille prodesse velit, hic proficere': le parole di Attalo poste a conclusione del paragrafo sintetizzano efficacemente i comportamenti positivi comuni agli allievi e al maestro descritti in precedenza. Lo scrittore ricorda infatti che egli era solito dire ai suoi allievi che docenti e discenti devono tendere alla stessa meta, i primi mirando a giovare a chi si serve delle sue lezioni, i secondi mirando a compiere progressi nel processo di acquisizione delle conoscenze impartite dal maestro. Nel periodo in esame Seneca mette in luce le caratteristiche positive che caratterizzano sia gli allievi che il maestro: allo zelo con cui i giovani frequentano la sua scuola corrisponde infatti la grande disponibilità con cui Attalo va incontro alle loro esigenze, sempre pronto al dialogo e alla conversazione. Docenti e discenti rappresentano dunque in questo caso dei modelli esemplari che Seneca intende proporre a Lucilio; a partire da questo momento, infatti, lo scrittore darà vita ad un'opera di persuasione nei confronti dell'allievo additandogli gli esempi positivi da seguire per poter compiere progressi e, viceversa, quelli negativi da evitare. Poiché la domanda che l'amico gli ha sottoposto in precedenza riguarda uno di quegli argomenti fini a se stessi che non apportano alcun miglioramento alla formazione dell'individuo (cf. par. 1), lo scrittore ritiene indispensabile dare inizio ad una discussione che sia in qualche modo capace di far comprendere a Lucilio la futilità della sua richiesta e allo stesso tempo la necessità che egli investa piuttosto le sue energie in

ambiti, come quello filosofico, che siano in grado di condurlo sulla via del progresso morale. Il ricordo dello stoico Attalo, modello esemplare di maestro, appare dunque funzionale allo scopo che Seneca si prefigge: dimostrare come un buon maestro costituisca un presupposto essenziale per godere dei vantaggi offerti dalla filosofia. Allo stesso tempo, attraverso il ricordo del maestro, Seneca crea un'evidente sovrapposizione tra la sua figura e quella di Attalo. Come quest'ultimo aveva rappresentato per lui un modello cui allineare la propria condotta di vita, così ora egli intende porsi nei confronti dell'amico: un esempio di cui Lucilio possa servirsi per liberarsi da ciò che fa da ostacolo al suo progresso spirituale.

Idem ... et docenti et discenti debet esse propositum

Il periodo mette in evidenza l'importanza educativa insita nel rapporto tra maestro e allievo (il tema era stato già affrontato in *ben.* 6, 16, 1-3) e l'unità di obiettivi che caratterizza entrambi. Si tratta, in realtà, di propositi diversi che saranno esplicitati a breve, sebbene Seneca ne parli qui come se si trattasse di uno solo. "Si penserebbe che basti che l'insegnante voglia essere utile e che lo studente voglia fare progressi. Ma studiando il problema più a fondo scopriamo che questa «divisione» dei compiti non è sufficiente. Infatti anche l'allievo deve essere convinto che l'insegnante vuole essergli utile e l'insegnante deve credere a sua volta all'intenzione dell'allievo di fare progressi. Altrimenti non può esserci processo didattico. Perciò Seneca parla di un solo proposito, che vale però per tutt'e due" (cf. Von Albrecht 2000, p. 238). Si è parlato, soprattutto in riferimento all'ambito filosofico dello stoicismo, di "eros pedagogico" tra maestro e allievo che, "trasformando la naturale propensione a trasmettere il proprio sapere in un insegnamento concreto e personale, risulta ugualmente utile a chi dà e a chi riceve". Sembra che la teorizzazione del concetto di eros pedagogico si debba in effetti proprio al rigoroso moralismo stoico che, dopo aver depurato il concetto da ogni implicazione di tipo fisico o affettivo, ne valorizzò solamente l'aspetto educativo inteso come "puro desiderio di trasmissione del proprio sapere e di guida al miglioramento etico di un altro" (cf. Gagliardi 1991, pp. 47-48).

Prodesse ... proficere

Pur nella comunanza di intenti che unisce docenti e discenti, a Seneca è tuttavia ben chiara la divisione dei compiti che essi devono tenere presente. Il *prodesse* spetta ai maestri, ovvero a coloro che sono in grado di mettere a disposizione di altri le conoscenze e le abilità già acquisite grazie alle quali è possibile agli altri trarre vantaggi concreti. Si ricordi al riguardo che il medesimo verbo Seneca utilizzerà polemicamente in sede di *explicit* al par. 37 a proposito dei maestri viziosi che, non mostrando coerenza tra azioni e parole, non possono recare alcun giovamento a chi li ascolta allo stesso modo in cui un nocchiero debole di stomaco non può essere in alcun modo utile al battello che guida a causa della nausea che gli impedisce di tenere stretto il timone. Il verbo, non di rado adoperato per le indicazioni terapeutiche, “ha un significato non solo meramente fisico, ma anche psicologico ... e filosofico” (cf. Berno 2006, p. 183). Si tratta infatti di un termine ampiamente adoperato per indicare, ad esempio, il profitto che è possibile ricavare dall’amicizia tra sapienti e che conta, non a caso, 18 occorrenze complessive all’interno della successiva *ep.* 109, dedicata per l’appunto al tema dell’amicizia tra sapienti e al vantaggio che da essa può scaturire (sull’argomento cf. Gagliardi 1991). Quanto invece al verbo *proficere*, esso è qui adoperato in riferimento ai progressi che i discenti possono compiere grazie alla guida di un buon maestro, ma è utilizzato genericamente dallo scrittore in relazione ai progressi che l’uomo ancora in via di formazione è chiamato a compiere lungo il faticoso percorso che conduce al possesso della saggezza (sull’argomento cf. D’Oria 1980, p. 54, n. 3). Considerata l’occasione che in questa lettera rende necessario il ricordo di Attalo, anche Lucilio sembra potersi qui considerare a buon diritto un *proficiens*, poiché anch’egli, come un tempo Seneca e i suoi compagni di classe, ha ora bisogno degli insegnamenti dell’amico per mitigare quell’ardore di sapere che gli impedisce una corretta fruizione delle conoscenze già acquisite.

§ 4

Qui ad philosophum venit cotidie aliquid secum boni ferat: aut sanior domum redeat aut sanabilior. Redibit autem: ea philosophiae vis est ut non studentis sed etiam conversantis iuuet: chi segue le lezioni di un filosofo può trarne ogni giorno un vantaggio concreto; la frequentazione di un filosofo possiede infatti la capacità di rendere più sani moralmente o comunque più inclini alla guarigione morale. Chi è solito frequentare le lezioni di un filosofo ne riceve in ogni caso una miglioria, poiché la forza della filosofia è tale da giovare non solo a chi si impegna intensamente nello studio di questa disciplina, ma anche a chi possiede una semplice propensione ad essa.

Sanior ... sanabilior

La figura del filosofo è qui esplicitamente paragonata da Seneca a quella del medico: come questo guarisce le malattie del corpo, così il filosofo guarisce i mali dell'anima. Non a caso gli aggettivi *sanus* e *sanabilis* appartengono entrambi al linguaggio medico, un settore da cui Seneca trae molte delle immagini che percorrono i suoi scritti (sul valore degli aggettivi latini in *-bilis* cf. De Meo 1972). Come suggerisce Von Albrecht 2000, p. 233, “la medicina antica insisteva sulle prescrizioni dietetiche ed era perciò affine alla filosofia, in quanto dava le regole pratiche per la vita di tutti i giorni”. Il frequente ricorso ad immagini tratte dal linguaggio della medicina trova dunque giustificazione nell'analogia che corre tra i due campi, poiché entrambi fanno ricorso ad una terapia che, sebbene di diverso tipo, si propone come obiettivo comune quello di offrire giovamento a chi si affida ad essa (al riguardo cf. anche Marino 2005, p. 85; sulla figura ideale del “medico amico” ricco di umanità e in grado di offrire conforto anche e soprattutto psicologico ai pazienti senza lasciarsi vincere dalla tentazione del lucro cf. Pisi 1983; Capitani 1991, p. 114). Gli stoici aderirono pienamente a questa concezione elaborando una dettagliata analogia tra filosofia e medicina (cf. sull'argomento Pohlenz 1967 I, pp. 284-309; Pisi 1983, pp. 35-36; Mazzini 1988, p. 48; Migliorini 1997, p. 22; Nussbam 1998, p. 21 ss.): una chiara testimonianza in questa direzione è offerta da SVF III fr. 471: ... τὴν αὐτὴν ἀναλογίαν εἶναι τῆ ψυχῆ πρὸς τὸ

σῶμα κατά τε τὰ πάθη καὶ τὰ νοσήματα καὶ τὴν ὑγίειαν. Il medesimo frammento ci informa sul fatto che l'analogia fra anima e corpo risaliva allo stesso Crisippo, il quale era solito affermare orgogliosamente che, come esiste un'arte specifica per le malattie del corpo, così ne esiste una specifica per quelle dell'anima individuabile chiaramente nella filosofia. L'impiego dell'analogia tra campo medico e campo filosofico, "che nei testi stoici è molto più diffusa e finemente sviluppata di quanto non lo sia in qualsiasi altra scuola ellenistica" (cf. Nussbaum 1998, p. 338), dovette essere assai massiccio e diffuso, se Cicerone, *Tusc.* 4, 23, dichiara di essere quasi stufo dell'eccessiva attenzione mostrata per essa dagli stoici (l'analogia tra i due campi è del resto attestata già all'interno dell'opera ciceroniana: cf. a titolo esemplificativo *Tusc.* 4, 23; sull'argomento cf. Migliorini 1997, p.22).

Per quanto concerne l'utilizzo senecano del linguaggio medico, Bellincioni 1979, pp. 37 ss., adducendo a prova l'*excursus* dell'*ep.* 95 (parr. 15-2), fa notare come lo scrittore dovesse possedere una conoscenza approfondita del campo medico che permette in qualche modo di riallacciare la sua figura a quella "tradizione romana di cultura enciclopedica, alla quale si possono ascrivere i casi di un Catone maggiore, di un Varrone, di un Celso. Al pari di loro Seneca si era certo occupato di medicina come una delle tante *artes* su cui poteva concentrarsi la sua attenzione di uomo colto" (cf. p. 38; sull'argomento cf. anche Laudizi 2003, p. 41). È probabile anche che l'attenzione e l'interesse dello scrittore per l'ambito della medicina siano imputabili ai suoi contatti, in età giovanile, con la scuola dei Sestii, che sembra aver dedicato un'ampia fascia dei suoi interessi proprio alla sfera medica (sull'argomento cf. Capitani 1991, pp. 114-115).

Philosophiae vis

Il sostantivo *vis* è qui adoperato in riferimento alla forza della filosofia, in grado di arrecare vantaggi a chiunque abbia un po' di dimestichezza con essa. Ricorre in riferimento alla filosofia anche in *ep.* 53, 12, in un passo volto a metterne in rilievo la forza nel respingere i colpi della sorte, e in *ep.* 94, 24, in riferimento alla sua capacità di recare sollievo all'animo pur non potendo estirparne mali incalliti e inveterati. Il sostantivo è adoperato, nella scrittura senecana, anche in riferimento all'animo, alle

malattie, al vino e agli elementi naturali, “specie se scatenati nella loro potenza distruttiva” (cf. Berno 2006, p. 108).

Studentis ... conversantis

I due participi individuano due diverse categorie umane interessate agli studi filosofici: quella di coloro che vi si dedicano con impegno costante e quella di coloro che hanno solo una qualche dimestichezza con i filosofi. Interessante la presenza del verbo *conversor*, composto di *versor*, che insieme al sostantivo *conversatio* nella scrittura senecana indica per lo più un rapporto di intimità che può instaurarsi tra due individui e dal quale possono generarsi benefici effetti (sull’argomento cf. D’Oria 1980, p. 61; Rosati 1981, p. 10; Solimano 1991, p. 13): esemplificativa al riguardo l’*ep.* 94, 41, dove il termine ricorre ad indicare il giovamento che deriva dall’intimità coi sapienti. Il verbo ricorre sempre in riferimento a rapporti interpersonali, fatta eccezione per il sostantivo corrispondente, *conversatio*, che ricorre una sola volta in *ben.* 3, 2, 3 in relazione a cose e non a persone (cf. al riguardo D’Oria 1980, p. 56, n. 8; sul medesimo sostantivo *conversatio* cf. anche Borgo 1998, p. 37-38). Una forma di *conversatio* di una certa utilità è certamente anche quella prodotta dalla stessa corrispondenza epistolare, che permette di instaurare un rapporto proficuo tra amici lontani: *Quare autem non es? huc usque cogitationes tuas mitte. Conversari cum amicis absentibus licet, et quidem quotiens velis, quamdiu velis* (cf. *ep.* 55, 9). Scarpat 1975, p. 138, ritiene che nell’opera senecana *conversor* ed il suo astratto *conversatio* sono dotati di un significato pressoché affine a quello di *convictus* e *contubernium*: per lo studioso essi indicherebbero la familiarità che si genera dalla convivenza con qualcuno o dalla pratica assidua di qualche attività. Si ricordi al riguardo che il *contubernium* è un concetto di ascendenza epicurea che prevedeva tra maestro e alunni un rapporto proficuo dal quale questi ultimi potevano trarre concreti vantaggi nel loro percorso di perfezionamento morale (cf. Scarpat 1975, pp. 251-252; sulla medesima linea interpretativa si pone Bellincioni 1979, pp. 174-175). Nel nostro caso il verbo *conversor* potrebbe indicare tanto la dimestichezza e la familiarità che per propensione naturale certe persone mostrano nei confronti dell’ambito filosofico (in contrapposizione alla sfera d’azione espressa da *studeo*, che indica piuttosto l’assiduo impegno con cui alcuni studenti si dedicano allo

studio della filosofia), quanto gli incontri che alcuni, pur essendo più negligenti degli *studentes*, intrattengono con una certa regolarità con i filosofi (su questa linea si pone Von Albrecht 2000, p. 240).

Qui in solem venit, licet non in hoc venerit, colorabitur; qui in unguentaria taberna resederunt et paullo diutius commorati sunt odorem secum loci ferunt; et qui ad philosophum fuerunt traxerint aliquid necesse est quod prodesset etiam negligentibus. Attende quid dicam: negligentibus, non repugnantibus: per dimostrare l'utilità che la filosofia riveste anche per coloro che non si impegnano nello studio sistematico di essa Seneca ricorre a due efficaci paragoni: come chi sta al sole si abbronzia anche se non vi è giunto con questo scopo e chi si è recato nella bottega di un profumiere si porta addosso l'odore di quel posto, così chi si reca presso la scuola di un filosofo, anche se è disattento, ne trae necessariamente un qualche profitto. Lo scrittore, tuttavia, ci tiene a puntualizzare che, se è vero che la filosofia può recare vantaggio anche a chi non si impegna assiduamente nel suo studio, è altrettanto vero che essa non può essere di alcuna utilità a chi vi si oppone fermamente.

Licet

Definita da Traina 1974, p. 91, n. 1, come “la più polemica delle congiunzioni concessive”, secondo Laudizi 2003, p. 78, serve ad introdurre una serie di *cola* crescenti, che nel nostro caso possono essere individuati nelle tre situazioni descritte in successione dallo scrittore.

Colorabitur

Il verbo *coloro*, adoperato per offrire al lettore l'immagine dell'abbronzatura che il sole produce sulla pelle di chi si espone ad esso, crea un'immagine assai efficace inerente la sfera visiva, un ambito molto frequente negli scritti senecani, dove i *verba videndi*

ricorrono spesso anche in senso metaforico per conferire all'astratto una consistenza corporea. Solimano 1991, p. 42, osserva che essi sono adoperati in molti casi per rendere più efficace un insegnamento: "il maestro, per essere creduto, deve ricorrere a un'immagine che si possa percepire con gli occhi; il suo discorso sarà tanto più persuasivo quanto più avrà fatto 'vedere' ". È questo il nostro caso: Seneca infatti si pone qui come maestro nei confronti di Lucilio, la cui domanda lo ha spinto ad una discussione preliminare che possa servire all'amico a prendere coscienza dell'inestimabile valore degli studi filosofici e della loro preminenza su qualsiasi altro ambito di studio. L'immagine evocata attraverso il verbo *coloro* diviene pertanto funzionale a questo scopo: essa serve infatti a Seneca a creare un'efficace analogia tra la coloritura che i raggi solari creano sulla pelle e gli effetti benefici che la filosofia produce nell'animo di chi si dedica al suo studio.

Unguentaria taberna

Con questa seconda immagine, relativa ai profumi il cui odore impregna chiunque si sia recato nella bottega di un profumiere trattenendovisi per troppo tempo, si osserva il ricorso ad un lessico inerente una sfera di percezione sensoriale diversa, quella olfattiva, che per Seneca, "come ogni altro senso, è mezzo di conoscenza, al quale ... , da buon moralista, non concede finalità edonistiche" (cf. Solimano 1991, p. 1). È nota l'avversione dello scrittore per i profumi, considerati indizio di mollezza e di voluttà (Seneca li condannerà successivamente al par. 16): questo rappresenterebbe tuttavia l'unico caso in cui l'*unguentaria taberna*, posta come termine di paragone con la scuola del filosofo, "serve ad attribuire all'insegnamento del maestro il profumo della virtù ... " (cf. Solimano 1991, p. 11; cf. anche Von Albrecht 2000, pp. 233-234).

Qui ad philosophum fuerunt

La *climax* è chiusa dall'illustrazione dei vantaggi che la filosofia può offrire anche a chi non si applica ad essa con attenzione ed assiduità. Setaioli 2000, p. 81, sostiene che in

questo caso la preposizione *ad*, insolita con un verbo di stasi, indica non soltanto il sostare presso il filosofo, ma anche l'essersi recati. "Si tratta di un uso tipico della lingua viva, dovuto, più che alla sostituzione dei verbi di movimento con *esse*, all'atteggiamento psicologico di chi vuol dar rilievo insieme alla sosta (*esse*) e al movimento (*ad*)" (cf. p. 81).

Prodesset

Si nota nella cercata ripetizione del verbo *prodesse* (già presente al precedente par. 3, al cui commento si rinvia per la discussione relativa al termine) una certa insistenza sui vantaggi che la filosofia è in grado di offrire a chi si dedica al suo studio: additandogli tali vantaggi, Seneca intende chiaramente indirizzare l'amico sulla via della saggezza, cui solo la filosofia può condurre.

Attende quid dicam: neglegentibus, non repugnantibus: lo scrittore si sente ora in dovere di fare una precisazione riguardo alla precedente affermazione: se è vero che la filosofia può recare vantaggio anche a chi non si impegna assiduamente nel suo studio, è tuttavia altrettanto vero che essa non può essere di alcuna utilità a chi vi si oppone fermamente. Al riguardo Von Albrecht 2000, p. 240, sostiene che Seneca attua in questo passo una distinzione tra "forme complete e incomplete dell'insegnamento". In effetti, dando inizio all'esposizione dei vantaggi offerti dalla filosofia, egli descrive con una seconda *climax*, discendente, in primo luogo la condizione degli *studentes*, ovvero di coloro che si dedicano allo studio con impegno incondizionato, in secondo luogo la condizione dei *conversantes*, ovvero di coloro che mostrano in qualche modo di praticare con una certa assiduità l'ambito filosofico, poi quella dei *neglegentes*, ovvero di coloro si mostrano disattenti nello studio, ed infine quella dei *repugnantes*, vale a dire coloro che respingono espressamente l'insegnamento dei filosofi.

§ 5

‘Quid ergo? Non novimus quosdam qui multis apud philosophum annis persederint et ne colorem quidem duxerint?’: Seneca ribadisce ora il concetto espresso in precedenza: la filosofia non può recare alcun giovamento a chi si oppone al suo studio. Non sono infatti rari i casi di persone che, pur avendo frequentato per molti anni la scuola di un filosofo, non ne hanno tratto nemmeno un esiguo vantaggio.

Quid ergo?

Si tratta di un’interiezione molto frequente nell’epistolario senecano attraverso cui lo scrittore intende conferire vigore ed immediatezza al discorso e renderlo così simile ad un dialogo in presenza, ma anche sottolineare al contempo un passaggio fondamentale all’interno della discussione (sull’argomento cf. Berno 2006, pp. 90-91).

Color

Il sostantivo, che rappresenta una chiara ripresa del verbo *coloro* del precedente par. 4, è qui utilizzato metaforicamente affinché il lettore comprenda che chi non possiede un animo predisposto allo studio della filosofia dalla frequentazione dei filosofi non può ricavare nemmeno una coloritura, quella stessa che il sole dona a chi si espone semplicemente ai suoi raggi.

Quidni noverim? pertinacissimos quidem et adsiduos, quos ego non discipulos philosophorum sed inquilinos voco: Seneca afferma che questi frequentatori dei filosofi maldisposti verso lo studio potrebbero essere più giustamente definiti inquilini dei filosofi che alunni.

Pertinacissimos

L'aggettivo è adoperato in un contesto negativo in riferimento ai *repugnantes* che sostano inutilmente presso i filosofi senza trarne alcun frutto. Composto di *tenax*, di cui risulta più forte in virtù dell'aggiunta di *per-*, il termine indica per lo più una qualità dell'animo legata all'ostinazione, alla caparbia e alla perseveranza e può perciò caricarsi non di rado di un significato negativo (sugli usi e i valori di questo aggettivo e, in generale, degli aggettivi in *-ax*, cf. de Nigris Mores 1972, p. 278).

Discipulos ... inquilinos

Si tratta di un accostamento antitetico tra due sostantivi che indicano rispettivamente la condizione di chi fruisce correttamente delle lezioni dei filosofi e di chi, viceversa, se ne serve passivamente senza ottenere alcunché di utile alla propria formazione. Il sostantivo *inquilinus*, fatta eccezione per il passo in esame, conta due sole occorrenze nell'opera senecana, entrambe all'interno dell'epistolario. In *ep.* 56, 4, che costituisce l'unico caso in cui il termine è utilizzato in senso proprio, ricorre in riferimento ad un fabbro coinquilino di Seneca la cui attività produce un rumore che non arreca tuttavia eccessivo disturbo allo scrittore (a proposito di questo passo cf. Berno 2006, pp. 269-270). In *ep.* 70, 16, il sostantivo ricorre invece in senso traslato in riferimento alla condizione metaforica di affittuario dell'esistenza che spesso l'uomo si trova a vivere. Interessante è l'unica occorrenza del termine che si riscontra in Sall., *Cat.* 31, 7, dove il sostantivo è adoperato polemicamente in riferimento a Cicerone, definito in tono sprezzante *inquilinus civis urbis Romae*. Si tratta dunque di un'accezione negativa molto affine a quella del passo in esame, sebbene dotata di un'evidente connotazione socio-politica: come questi alunni seguono passivamente le lezioni senza trarne vantaggio alcuno, così anche Cicerone viveva nell'Urbe non come vero cittadino, ma piuttosto come suo inquilino.

§ 6

Quidam veniunt ut audiant, non ut discant, sicut in theatrum voluptatis causa ad delectandas aures oratione vel voce vel fabulis ducimur: alcuni si recano alla scuola del filosofo semplicemente per ascoltare e non per imparare, proprio come ci si reca a teatro ad assistere ad una rappresentazione scenica per il piacere che si prova ad udire delle parole o un canto.

Audiant ... aures ... oratione ... voce ... fabulis

La presenza, a distanza ravvicinata, di termini inerenti la sfera dell'ascolto è in questo caso funzionale alla condanna di un'attività sterile che non reca alcun profitto a chi la mette in pratica: ad essa Seneca contrappone le attività legate ai processi dell'apprendimento (cui rinvia il verbo *disco*), che non si pone come ascolto passivo di parole o discorsi, ma piuttosto come assimilazione profonda di concetti utili all'accrescimento dello spirito. L'abbondanza di termini legati alla sfera uditiva è anche giustificata dalla presenza del riferimento agli spettacoli cui si assiste a teatro, un luogo che, a differenza di quanto avviene in altri posti frequentati dalle masse quali lo stadio, il circo o l'anfiteatro, dove gli spettatori sono chiamati esclusivamente a vedere, "esige non solo l'attività visiva, ma anche uditiva del pubblico" (cf. Solimano 1991, p. 64). Quanto alla successione costituita dai sostantivi *oratio*, *vox* e *fabula*, il primo termine sembra riferirsi alle parole che, pronunciate a teatro con uno stile ed un'intonazione particolari, diventano persuasive per gli spettatori che le ascoltano, il secondo all'elemento canoro o alla recitazione, il terzo all'intreccio vero e proprio che è alla base della rappresentazione, della quale *oratio* e *vox* rappresentano dunque delle parti costitutive (sull'argomento cf. Mazzoli 1970, p. 125; Solimano 1991, p. 80, n. 10). La successione non sembra casuale, ma al contrario funzionale a ciò che Seneca intende dimostrare: i frequentatori del teatro si interessano non solo alla trama delle rappresentazioni sceniche cui assistono, ma anche alle parole con cui esse sono organizzate, al ritmo e al canto, elementi che dovevano contribuire non poco a procurarne il diletto.

Theatrum

Emerge qui esplicitamente la critica condotta dallo scrittore contro l'attività teatrale, un motivo abbastanza ricorrente nella scrittura senecana, dove il teatro appare sovente come luogo d'incontro di gente sfaccendata e senza propositi (cf. a titolo esemplificativo *de vita beata* 28; sul ruolo svolto dal teatro durante l'età neroniana cf. Edwards 1997, pp. 35-36). Come Mazzoli 1970, p. 125, fa notare, il teatro e gli spettacoli pubblici sono additati da Seneca come "mezzi d'inquinamento morale" per due motivi diversi: la contaminazione con la plebe rozza e ignorante che Seneca, come è noto, rifuggiva sistematicamente e "gli insidiosi effetti della *voluptas*, del materiale piacere che le rappresentazioni infondono". È proprio contro la *voluptas* generata dalle rappresentazioni sceniche che Seneca si scaglia nel passo in esame, poiché l'effetto dell'arte teatrale si esaurisce per lui "nel blandimento dei sensi e dei sentimenti" di cui gli spettatori sono vittima e da cui si lasciano ingenuamente ingannare. L'ascolto che gli spettatori mettono in atto a teatro è dunque di tipo opposto a quello attuato dagli allievi diligenti nei confronti del filosofo: mentre infatti questi ultimi tendono le orecchie a discorsi destinati a fruttare nei loro animi, i frequentatori del teatro, invece, rivolgono la loro attenzione a discorsi e parole destinati a non recare alcun giovamento. La contrapposizione tra il teatro, luogo di perdizione e di corruzione, e la scuola del filosofo, luogo di giovamento spirituale, emerge netta anche in *ep.* 76, 4, dove il primo, zeppo di folla, è contrapposto alla seconda, quasi deserta. Nel successivo par. 9 il teatro sarà ancora menzionato da Seneca, ma all'interno di un contesto volto a mettere in rilievo i benefici effetti che talvolta esso può sorprendentemente sortire sugli spettatori, soprattutto quando le parole sono pronunciate in versi dal giusto oratore.

Voluptatis causa

Il sintagma pone l'accento sul piacere che gli spettatori traggono assistendo alle rappresentazioni sceniche. Nella scrittura senecana il sostantivo *voluptas* ricorre principalmente in riferimento al corpo e al piacere fisico e, conformemente a quest'uso, è qui adoperato in relazione al piacere che le orecchie ricavano ad ascoltare tali

spettacoli. In altri casi è usato da Seneca per indicare il piacere che deriva da una mensa riccamente imbandita, dagli oggetti preziosi, dal denaro, dal potere, dal recare offesa ai propri simili, ma anche dall'esercizio dell'ira e della crudeltà (in rapporto a quest'ultima affezione dell'animo il termine sarà adoperato all'interno del successivo par. 18, al cui commento si rinvia per la relativa discussione; sugli usi e i valori assunti dal termine nella scrittura senecana cf. Borgo 1998, pp. 198-206).

Ducimur

Se da un lato l'utilizzo della diatesi passiva sembra implicare in qualche modo una volontarietà del soggetto, nel nostro caso delle masse che scelgono deliberatamente di recarsi a teatro pregustando il diletto che procureranno alle orecchie grazie alla loro decisione (sull'uso delle forme medio-passive in latino cf. Berrettoni 1972; Pasini 1975, p. 335), dall'altro essa denota anche una certa dipendenza del soggetto dalle circostanze esterne e, quindi, la sua mancanza di autonomia in relazione alla scelta migliore da compiere per se stesso (cf. al riguardo Berno 2006, p. 176). Interessante in questo contesto è anche l'utilizzo della prima persona plurale, attraverso la quale Seneca sembra estendere a tutta l'umanità il desiderio di recarsi ad assistere alle rappresentazioni teatrali solo per ricavarne piacere.

Magnam hanc auditorum partem videbis cui philosophi schola deversorium otii sit: per questo tipo di uditorio, abituato a frequentare oziosamente il teatro, la scuola del filosofo rappresenta semplicemente un rifugio per le ore di inattività.

Hanc

La presenza del dimostrativo lascia intendere che la *magna pars auditorum* cui Seneca fa qui riferimento è quella stessa menzionata prima che riempie stoltamente i teatri ma che dalla scuola del filosofo non potrebbe trarre alcun vantaggio, poiché non vi si

recherebbe con la giusta disposizione d'animo: essa finirebbe inevitabilmente per divenire dimora della loro oziosità.

Auditorum

Il sostantivo pone ancora una volta l'accento sul tema dell'ascolto, predominante all'interno del paragrafo. Oltre che "ascoltatore" il termine significa anche "allievo" (cf. a titolo semplificativo le testimonianze offerte da Cic. *de orat.* 2, 21; Sen. *contr.* 9, 2, 23; Liv. 40, 29, 8, che offrono un'eloquente testimonianza circa il suo uso nel senso di "alunno" in contesti inerenti l'insegnamento; cf. anche *ThLL* II. P. 1294), un significato che nel nostro caso sembra essere più calzante, soprattutto in considerazione del riferimento esplicito alla scuola del filosofo. Il suo utilizzo in questo contesto non sembra inoltre privo di una buona dose di ironia, poiché questi *auditores* sono ben lontani dal poter essere considerati allievi, vista la cattiva disposizione d'animo con cui si recano a lezione.

Schola deversorium otii sit

Si nota, all'interno del sintagma, la forte opposizione semantica tra *schola* e *deversorium*. Al primo sostantivo, dotato di una carica positiva in quanto luogo deputato all'apprendimento, dunque alla crescita dell'individuo, si contrappone il secondo, *deversorium*, un termine che, fatta salva l'epistola in esame, nell'opera senecana conta soltanto tre occorrenze: una in *ben.* 6, 15, 7 e tre nelle *epistulae*: 51, 3; 89, 21. È significativo il fatto che nelle lettere il sostantivo possieda sempre una connotazione negativa; ad esso si accompagnano infatti in tutti e tre i casi termini che rinviano esplicitamente ad affezioni dell'animo che Seneca condanna duramente. Nel passo in questione la scuola del filosofo, se frequentata dagli oziosi, corre il rischio di divenire un *deversorium otii*; in *ep.* 51, 3, il termine ricorre in riferimento alle località di Canopo e Baia, etichettate come *deversorium vitiorum*; in *ep.* 89, 21, infine, è utilizzato in riferimento alle terme, definite *deversoria luxuriae*. *Otium*, *vitium* e *luxuria*

costituiscono dunque i tre poli negativi che lo scrittore associa a *deversorium*, un termine che si carica così di un significato tutt'altro che positivo; si tratta infatti di un luogo in cui si condensano le affezioni dell'animo di chi non persegue una buona condotta di vita (sui significati di *luxuria* e *vitium* nell'opera senecana cf. Borgo 1998, pp. 119-120; 189-198; sugli usi e i valori di *otium* nel mondo romano cf. André 1962). Il termine ricorre per la prima volta in Cicerone dove, oltre all'accezione propria del termine, che indica per lo più un rifugio, un ricovero o una stanza, se ne osserva anche un utilizzo metaforico analogo a quello senecano; in *Phil.* 2, 104 il sostantivo è infatti associato a *libido* (*studiorum enim suorum M. Varro voluit illud, non libidinum deversorium*) e in *S. Rosc.* 134 a *flagitium* (... *deversorium flagitiorum omnium*), dunque a due termini dotati di una carica fortemente negativa analoga a quella espressa da *otium*, *vitium* e *luxuria* delle suindicate epistole senecane. L'impiego senecano del termine sembra pertanto potersi allineare al precedente ciceroniano, che ne costituisce l'antecedente più diretto.

Non id agunt ut aliqua illo vitia deponant, ut aliquam legem vitae accipiant qua mores suos exigant, sed ut oblectamento aurium perfruantur: continua la tirata dello scrittore contro il cattivo costume di quanti frequentano la scuola del filosofo con una disposizione d'animo scorretta: essi non vi si recano per deporsi dei vizi o per ricavarne una legge di vita a cui conformare le loro abitudini, ma semplicemente per godere del piacere che le orecchie ne ricavano.

Illo vitia deponant

A proposito di questo sintagma Setaioli 2000, p. 82, n. 558, osserva come “Seneca è il primo ad usare *illo* in passi in cui ci si aspetterebbe *illic*”. Questo accade perché spesso la lingua latina tende a mettere in evidenza, più che il movimento, la quiete che da questo movimento risulta (sull'argomento cf. ancora Setaioli 2000, pp. 81-82). Per quanto riguarda invece la presenza di *vitium*, è noto come il sostantivo in Seneca indichi di rado un difetto fisico e come esso sia piuttosto espressione innanzitutto di male morale, che può spesso consumarsi a danno degli altri. Il termine, di uso

abbondantissimo nella scrittura senecana, dove conta 370 occorrenze totali delle quali solo 13 poetiche, è adoperato di rado ad indicare un difetto fisico ed è “espressione innanzitutto di male morale” (cf. Borgo 1998, p. 189). In linea generale i vizi sono connessi in Seneca al cedimento alle passioni e si manifestano nella maggior parte dei casi sotto forma di superbia, insolenza e tracotanza “consumandosi soprattutto a danno degli altri” (cf. ancora Borgo 1998, p. 189) e la liberazione da questi rappresenta per l’uomo il primo passo verso l’acquisizione della virtù, che non può mai convivere col *vitium* a causa della sua natura di male morale. Oltre che difetto morale, in molti casi *vitium* può anche indicare un difetto che si manifesta nei rapporti interpersonali e può pertanto indicare un errore di comportamento: tra le sue più gravi conseguenze si pone spesso la perdita del tempo della vita, tema centrale del *de brevitae vitae*. Dal vizio morale può non di rado dipendere la corruzione dello stile, poiché un ingegno corrotto non può non provocare conseguenze anche sui suoi prodotti, che risulteranno inevitabilmente contaminati: è questo il caso di Mecenate, la cui eccessiva ricercatezza dello stile deve essere letta per Seneca come diretta conseguenza della sua indole dedita ai piaceri e compiaciuta dei suoi vizi (cf. al riguardo *ep.* 114, 4; 8; per l’uso del termine in ambito retorico cf. Setaioli 2000, pp. 173-177). Ricca è la galleria di personaggi famosi vittime di *vitia* tratteggiata da Seneca: Caligola, nella cui persona erano racchiusi *summa vitia* (cf. *ad Helv.* 10, 4; *const.* 18, 1), Alessandro per l’ira (cf. *ira* 3, 23, 2) e l’ambizione (cf. *ben.* 7, 3, 1), Calpurnio Pisone ugualmente per l’ira (cf. *ira* 1, 18, 3), Apicio per il peccato di gola (cf. *Helv.* 10, 10), Annibale per i famosi ozi di Capua (cf. *ep.* 51, 5), Antonio per l’amore per il vino e per Cleopatra (cf. *ep.* 83, 25).

Ut oblectamento aurium perfruantur

Si nota in questo periodo, oltre alla già menzionata insistenza sulla sfera uditiva (che in questo passo si evince dall’utilizzo del sostantivo *aurium*), la ripresa di un motivo già sviluppato in precedenza: quello dell’ascolto che si attua non per trarne profitto, ma solo per dilettere le orecchie. Come gli spettatori che si recano a teatro lo fanno solo per procurare piacere alle loro orecchie, così questi falsi allievi si recano alla scuola del filosofo con il medesimo intento.

Aliqui tamen et cum pugillaribus veniunt, non ut res excipiant, sed ut verba, quae tam sine profectu alieno dicant quam sine suo audiunt: lo scrittore delinea ora un'altra categoria di individui altrettanto biasimevole, quella di chi si reca alla scuola del filosofo con le tavolette non per apprendere concetti, ma per scrivere parole che pronunceranno senza profitto altrui, così come le hanno ascoltate senza profitto proprio: essi "scrivono le parole degli insegnanti soltanto sulle loro lavagne, non nelle anime" (cf. Von Albrecht 2000, p. 234, n. 9) con la conseguenza di non riuscire utili né a se stessi né agli altri.

Pugillaribus

Il termine, qui adoperato in un contesto chiaramente inerente l'ambito didattico, indica le tavolette sulle quali chi era dedito allo studio aveva la possibilità di scrivere appunti. Ad eccezione del passo in esame, il sostantivo conta due sole occorrenze in Seneca: in *ep.* 15, 6, dove ricorre in un passo in cui lo scrittore esorta Lucilio a non abbandonare mai del tutto lo studio, attività estremamente utile alla mente e all'animo, e in *ep.* 87, 3, ancora in riferimento alle tavolette che Seneca non dimentica di portare con sé durante un viaggio da lui intrapreso all'insegna della sobrietà insieme all'amico Massimo affinché la sua mente possa sempre godere dei benefici vantaggi che derivano dall'attività intellettuale (a proposito di questo passo dell'*ep.* 87 cf. Allegri 2004, p. 23).

Res ... verba; alieno ... suo

Si osserva un evidente contrasto tra i due sostantivi, dei quali *res* indica i concetti salutari da cui è possibile ricavare un vantaggio concreto e *verba* le parole vuote che non recano alcun profitto. Altrettanto evidente è il contrasto operato dallo scrittore tra gli aggettivi *alienus* e *suus*. L'opposizione tra ciò che può considerarsi *suum* e ciò che al contrario può considerarsi *alienum*, originariamente inerente la sfera giuridica, viene trasferita da Seneca alla sfera morale "e così il rapporto con se stessi si materializza e si concretizza in un processo attraverso il quale è possibile godere di se stessi come di un

possesto” (cf. Laudizi 2003, p. 77). L’avversione per gli *aliena*, che indeboliscono la sfera d’azione del *suum*, è un concetto di matrice stoica (cf. SVF III, 229): ad esso lo scrittore riconduce sovente “il problema della felicità e dell’infelicità ..., un concetto fondamentale della speculazione senecana, su cui il filosofo ritorna spesso e insiste a volte esplicitamente” (cf. Laudizi 2003, p. 79).

Audiunt

Il verbo, posto a conclusione del paragrafo, pone ancora una volta l’accento sull’importanza che la sfera uditiva riveste nei processi legati all’apprendimento.

§ 7

Quidam ad magnificas voces excitantur et transeunt in adfectum dicentium alacres vultu et animo, nec aliter concitantur quam solent Phrygii tibicinis sono semiviri et ex imperio furentes: Seneca individua ancora una nuova categoria, biasimevole quanto le precedenti: quella di coloro che si eccitano al suono di parole magnifiche lasciandosi trasportare dal sentimento di chi parla, proprio come gli effeminati che delirano ascoltando il suono prodotto dal flautista frigio. Non viene meno neanche in questo paragrafo la martellante attenzione riservata all’ascolto, che in questo passo si rileva chiaramente dai sostantivi *voces* e *sono* e dal participio *dicentium*.

Adfectum

Il termine, di uso frequentissimo nell’opera senecana, “esprime un turbamento dell’anima di qualsiasi natura ed entità” (cf. Borgo 1998, p. 13): può pertanto ricorrere in riferimento ad un sentimento come l’amore, ad una grave affezione dell’animo, come

l'ira, o ad una passione (sull'*adfectus animi* di cui Sereno è presentato vittima nel *de tranquillitate animi* cf. Pisi 1983, p. 46; sulle conseguenze generate dall'*adfectus* nella vicenda tragica di Atreo cf. invece Mantovanelli 1984, p. 19). Scalzo 2002-2003, p. 122, evidenzia gli effetti negativi che sovente possono generarsi dagli *adfectus*: “essi, simili alle belve per loro natura sorde a qualsiasi persuasione, si impadroniscono del cuore umano e crescendo lo incatenano, privandolo di qualsiasi possibile razionale liberazione”. Nel passo il termine è utilizzato in riferimento alla disposizione d'animo e ai sentimenti di chi parla, che spesso hanno la capacità di influenzare l'animo degli ascoltatori.

Alacres vultu

L'aggettivo indica l'emozione che si produce sul volto e nell'animo degli ascoltatori non appena il filosofo pronuncia qualche parola. Quanto invece al sostantivo, secondo Citroni Marchetti 2012, p. 189, tra i vari vocaboli indicanti il volto *vultus* rappresenta il termine più significativo “perché è quello che più specificamente indica il volto nella sua capacità espressiva”. Anche nell'epistolario di Cicerone il volto rappresenta spesso un elemento importante grazie a cui è possibile non solo interagire con la realtà, ma anche palesare agli altri la propria *humanitas* (sull'argomento cf. ancora Citroni Marchetti 2012, p. 191).

Nec aliter concitantur quam solent Phrygii tibicinis sono semiviri

L'immagine degli effeminati che si entusiasmano all'ascolto della musica prodotta dal flautista frigio è dotata di una grande forza icastica. Sembra possibile identificarli con i cosiddetti galli, i sacerdoti di Cibele, divinità particolarmente venerata in Frigia, centro principale del suo culto (cf. Von Albrecht 2000, p. 229; Setaioli 2000, p. 145). L'allusione alla scarsa virilità ravvisabile nel sostantivo *semiviri* possiede un'evidente connotazione negativa e, come è stato puntualizzato da Setaioli 2000, p. 145, va letta come un indizio ulteriore del giudizio negativo di Seneca nei confronti di coloro che si

lasciano entusiasmare troppo facilmente dagli insegnamenti ascoltati correndo il rischio di scadere nell'irrazionalità. Diversamente Mazzoli 1970, p. 47 ss., ritiene che nell'opera senecana passi di questo tipo, in cui è ravvisabile un'allusione a culti orgiastici di tipo bacchico, rappresentano un chiaro indizio dell'adesione dello scrittore ad una concezione entusiastica di tipo democriteo-platonico. In questo caso mi sembra tuttavia che l'allusione ai riti misterici di Cibele serva piuttosto a Seneca a mettere in atto una polemica contro coloro che si lasciano troppo facilmente infiammare dai concetti uditi, condannabili al pari di coloro che si recano alla scuola del filosofo con l'intento di apprendere solo parole vuote e non concetti (a sostegno di tale tesi si potrebbe far notare che non è questo l'unico caso in cui lo scrittore mostra disprezzo nei confronti dei ministri di Cibele: anche in *vit.* 14, 68; 26, 8, è infatti espresso un giudizio ugualmente negativo nei loro confronti). A proposito di questa terminologia dell'ἐνθουσιασμός impiegata talvolta dallo scrittore Setaioli 2000, p. 147; 151, osserva: "... Sembra indubbio ... che il Cordovano ricorre ad essa come ad un dato culturale a sua disposizione, senza che ciò determini un'accettazione meditata e coerente della dottrina che di quei termini era il presupposto [...] Seneca non giudica favorevolmente l'invasamento che fa perdere la padronanza di sé". Del resto sembrerebbe molto strano se, per dar voce al proprio ideale letterario, Seneca prendesse a modello proprio l'immagine dei sacerdoti *semiviri* di Cibele, rappresentati sempre negativamente da lui.

Rapit illos instigatque rerum pulchritudo, non verborum inanium sonitus. Si quid acriter contra mortem dictum est, si quid contra fortunam contumaciter, iuvat protinus quae audias facere: lo scrittore puntualizza che chi si lascia trasportare dai sentimenti di chi parla è rapito ed eccitato dalla bellezza dei concetti e non dalla sonorità di parole vuote. Se questa tipologia di uditori ascolta parole pronunciate contro la morte o contro la fortuna, ama metterle troppo avventatamente in pratica. Questa categoria sembra dunque opporsi a quella contro cui in precedenza lo scrittore aveva puntato i suoi strali, quella di chi si reca a teatro e alla scuola del filosofo solo per procurare diletto alle orecchie. Si tratta tuttavia di un'opposizione solo apparente: a conclusione del paragrafo lo scrittore mostrerà infatti come questa seconda categoria di individui non sia in realtà molto migliore della prima. Anch'essa, infatti, analogamente alla precedente, finisce per non ricavare alcun giovamento dai precetti ascoltati a causa dell'eccessivo entusiasmo di cui è vittima e che impedisce di operare con lucidità ed

equilibrio. “Si tratta di due atteggiamenti opposti, ma ugualmente errati, per eccesso o per difetto, ... che Seneca ... condanna allo stesso modo” (cf. Setaioli 2000, pp. 245-246). In questo passo si rileva, oltre alla consueta attenzione rivolta alla sfera dell’ascolto, la presenza di un concetto importante che si ritroverà espresso anche in sede di *explicit*: la coerenza tra azioni e parole che deve caratterizzare l’operato di un buon maestro, ma in generale di qualsiasi individuo che intenda compiere progressi nell’ambito del perfezionamento spirituale (cf. al riguardo il successivo par. 38, al cui commento si rinvia per la discussione relativa al problema).

Rapit illos instigatque

I verbi sono qui utilizzati per descrivere la forte eccitazione da cui questi ascoltatori sono invasi. *Rapio*, in particolare, denota la rapidità e la violenza con cui i concetti esposti da chi parla infiammano l’animo di chi ascolta (cf. Traina 1975, p. 230), mentre *instigo* sembra indicare l’eccitazione generale da cui l’ascoltatore è invaso dopo la fase iniziale dell’entusiasmo.

Rerum pulchritudo, non verborum inanium sonitus

Come nel par. 6, anche qui si rileva l’opposizione tra *res* e *verba*; in questo caso tuttavia, a differenza di quanto accadeva nella situazione precedente, gli ascoltatori non sono interessati alle parole, ma ai concetti. Quanto al sintagma *verborum inanium sonitus*, esso ricorda per struttura e per significato un passo del *de oratore* ciceroniano, I, 51: *quid est enim tam furiosum quam verborum vel optimorum atque ornatissimorum sonitus inanis, nulla subiecta sententia nec scientia?* Anche in questo caso Cicerone, al pari di Seneca, condanna la vuota sonorità delle parole, anche di quelle più scelte ed eleganti, se non vi sono pensieri e competenze a supportarle.

Si quid ... si quid

L'anafora del pronome indefinito e l'ipotetica proposizione di due temi di alto contenuto filosofico servono a mettere in evidenza con una certa ironia l'apparente buona disposizione d'animo di questa categoria di ascoltatori pronti a tradurre in atto, ma per non troppo tempo, qualsiasi tipo di concetto venga loro offerto da chi parla.

Acriter ... contumaciter ... protinus

I primi due avverbi sono adoperati in riferimento a chi parla, il terzo, invece, a chi è disposto a mettere subito in pratica ciò che ha ascoltato. Sembra che il loro utilizzo in questo contesto si carichi di una connotazione sostanzialmente negativa in tutti e tre i casi: quanto all'utilizzo di *acriter* e di *contumaciter*, esso sembra denunciare, probabilmente anche in chi parla, la ricerca di effetti più che di reali benefici e lascerebbe scorgere la critica senecana anche nei confronti di questa categoria di maestri e non solo degli ascoltatori. *Acriter* rappresenta un *hapax* all'interno dell'opera senecana, mentre *contumaciter* conta 8 occorrenze complessive ad eccezione del passo in esame e non sempre ricorre in Seneca in un'accezione positiva. In *ben.* 2, 18, 4; 5, 6, 6; *epp.* 74, 32; 103, 5 è infatti adoperato con un'accezione sostanzialmente negativa col significato di "in modo insolente" e "arrogante". Attestata è tuttavia anche l'accezione positiva del termine: significative al riguardo appaiono le *epp.* 16, 5; 45, 4; 78, 1; 94, 7, dove l'avverbio è adoperato rispettivamente in riferimento alla tenacia con cui è opportuno opporsi alla fortuna, con cui bisogna ricercare la verità e, viceversa, con cui occorre combattere le malattie e il dolore (a proposito dell'utilizzo di *contumaciter* all'interno dell'*ep.* 94 cf. Bellincioni 1979, p. 140). Nel passo in esame l'avverbio ricorre ad indicare la tenacia con cui certi maestri parlano contro la fortuna, ma è probabile che questo loro modo di porsi di fronte all'uditorio rappresenti per Seneca anch'esso un difetto: è infatti lecito sospettare che tali maestri si pongano come unico obiettivo quello di produrre un impatto immediato su quelli che ascoltano piuttosto che di creare in loro una consapevolezza duratura e fruttuosa di ciò che hanno

ascoltato. È ancora un avverbio, *protinus*, a mettere bene in rilievo l'infiammazione momentanea e passeggera che si produce in chi ha ascoltato questo tipo di discorsi.

Adficiuntur illis et sunt quales iubentur, si illa animo forma permaneat, si non impetum insignem protinus populus, honesti dissuasor, excipiat: pauci illam quam conceperant mentem domum perferre potuerunt: Seneca insiste ancora sulla scarsa coerenza di questo tipo di uditorio, che subito si conforma agli ordini ricevuti da chi parla, a meno che il popolo, che spesso sconsiglia l'onestà, non annulli lo straordinario impeto che lo anima: pochi infatti sono coloro che riescono a tornare a casa con la medesima disposizione d'animo acquisita in precedenza.

Prosegue dunque la polemica contro coloro che “rispondono istintivamente e di slancio agli impulsi che erompono dalle parole del filosofo” (cf. Guglielmo 1997, p. 86) proponendosi stoltamente di applicare alla lettera ogni loro insegnamento. Che ciò sia impossibile sarà in effetti dimostrato da Seneca stesso nei successivi paragrafi, dove egli addurrà come esempio la sua esperienza personale: dagli insegnamenti dei maestri della sua giovinezza egli era infatti uscito desideroso di applicare nel concreto il programma di vita da loro additato, ma a tale proposito fu in seguito costretto a rinunciare per diversi motivi di cui si discuterà successivamente.

Adficiuntur

Da questo verbo deriva il sostantivo *adfectus* menzionato poco prima. Se gli *adfectus* indicano nella scrittura senecana un turbamento o un'affezione dell'anima, è chiaro allora che anche il verbo in questione è utilizzato per indicare il turbamento che assale questi uditori, il cui animo si lascia facilmente influenzare da tutto ciò che ascoltano.

Impetus

Il termine appartiene al lessico militare ed è funzionale ad indicare lo slancio appassionato, ma effimero di questa categoria di ascoltatori. Il sostantivo sarà adoperato altre tre volte all'interno dello scritto ai parr. 15, 17 e 23 (sull'utilizzo della metaforica inerente l'ambito militare in Seneca cf. Bellincioni 1978, pp. 133-140; Billi 1987, pp. 21-42; Armisen-Marchetti 1989, pp. 76-79; Cervellera 1990; Borgo 2000, p. 75, n. 32; Ficca 2001 b, pp. 169-182; Marino 2005, pp. 132-133).

Protinus

L'avverbio era stato già adoperato da Seneca nel periodo immediatamente precedente in riferimento allo slancio con cui gli ascoltatori vogliono subito mettere in atto ciò che hanno ascoltato. È ora ripetuto anaforicamente allo scopo di mettere in rilievo come il medesimo slancio sia destinato ad esaurirsi in breve tempo non appena questi stessi ascoltatori si trovino a contatto con la folla, che in genere ha sempre l'effetto di smorzare le buone disposizioni d'animo.

Populus

Il sostantivo, insieme all'aggettivo *popularis* da esso derivato, nella scrittura senecana è spesso piegato, "con aristocratico fastidio, a connotazioni sfavorevoli" (cf. Mazzoli 2012, p. 329). Nel passo in esame *populus* ricorre non a caso ad indicare un elemento perturbatore capace di vanificare le buone intenzioni di cui alcuni individui possono essere muniti. Sugli effetti dannosi prodotti dalla folla Seneca si pronuncia apertamente in *ep.* 7, 3, dove il contatto con le masse è presentato come fonte di regresso spirituale e morale, e in *ep.* 122, 9, dove l'uniformarsi alle azioni del *populus* è definito senza mezzi termini *res sordida* (*Non oportet id facere quod populus; res sordida est trita ac vulgari via vivere*).

Pauci illam quam conceperant mentem domum perferre potuerunt

Con queste parole lo scrittore intende dimostrare che l'invasamento irrazionale non produce alcun effetto positivo, ma solo "un'infatuazione superficiale e passeggera" (cf. Setaioli 2000, p. 245).

§ 8

Facile est auditorem concitare ad cupidinem recti; omnibus enim natura fundamenta dedit semenque virtutum. Omnes ad omnia ista nati sumus: cum inritator accessit, tunc illa animi bona veluti sopita excitantur: un buon oratore può spingere facilmente chi ascolta al desiderio del giusto; infatti la natura ha concesso a tutti le fondamenta e il germe delle virtù per operare in direzione del bene. La presenza di una persona adatta a dare l'impulso può risvegliare le qualità dell'animo addormentate, poiché tutti siamo nati con una propensione innata al bene.

Concitare

La presenza di questo verbo sembra tradire lo slancio tanto impetuoso quanto effimero di chi si infiamma all'ascolto dei sublimi concetti esposti dai filosofi da cui si recano.

Cupidinem

Il sostantivo (per il cui uso in Seneca cf. Borgo 1998, pp. 45-46), che annovera 24 occorrenze nell'opera senecana (di cui 10 in poesia), è utilizzato in alcuni casi per indicare la brama insaziabile di qualcosa che si desidera possedere a tutti i costi, in altri

la spinta irrazionale verso un obiettivo, in altri ancora - ed è questo il nostro caso - l'aspirazione al possesso di un bene.

Omnibus ... omnes ad omnia

Il concetto in base al quale tutti siamo nati con una predisposizione innata al bene, messo in evidenza dal poliptoto *omnibus ... omnes ... omnia*, si accorda con l'apertura universale, non ristretta a determinate filosofie scuole o sette, che fu tipica del pensiero senecano.

Inritator

Singolare appare l'utilizzo di questo sostantivo in riferimento al maestro. Il termine è un neologismo senecano che comparirà molto più tardi nella *Vulgata* "per caratterizzare i ribelli che provocano l'ira di Dio" (cf. Von Albrecht 2000, p. 236). Il termine non sembra essere dotato di un'accezione del tutto positiva: se si prendono in esame i sostantivi *inritamentum* e *irritamentum*, che appartengono alla stessa area semantica di *inritator* e che contano 9 occorrenze complessive nella scrittura senecana, si osserva infatti che il loro utilizzo è sempre relazionato a situazioni o sentimenti deprecabili sotto il profilo morale. Già in *ben.* 4, 6, 3, il termine è associato a *voluptas*, di cui è noto il valore fortemente negativo in Seneca (sugli usi e i valori di *voluptas* in Seneca cf. Borgo 1998, pp. 198-206). Analogamente nel *de ira* il sostantivo è sempre associato a situazioni o sentimenti nocivi per l'equilibrio psicologico dell'uomo come l'ira, l'ubriachezza o la paura (cf. 1, 8, 1; 1, 13, 4; 2, 24, 1; 3, 28, 1) e in *tranq.* 6, 2 è adoperato in riferimento alle sollecitazioni di una libertà destinata a nuocere (a proposito di questo passo cf. Torre 1995, p. 373). Conformemente a questo discorso anche nell'epistolario il termine è sempre associato a situazioni dotate di un significato negativo: in *ep.* 51, 5 ricorre in relazione a *vitium*; in 94, 71 alle follie in cui spesso gli uomini possono incorrere. Non priva di interesse è l'ultima occorrenza, quella contenuta in *nat.* 5, 18, 16, dove ricorre in tono polemico in riferimento ai moventi che spingono

l'uomo a sfidare il mare. Considerati gli usi e i valori assunti dal sostantivo nell'opera senecana, ma anche il tema discusso in precedenza dallo scrittore - lo slancio effimero di coloro che si lasciano rapire dalle parole ascoltate -, sembra dunque lecito leggere anche nell'utilizzo del sostantivo *inritator* una certa ironia polemica nei confronti di questi maestri che hanno come merito quello di generare tale atteggiamento. Del resto, già attraverso l'utilizzo degli avverbi *acriter* e *contumaciter* all'interno del precedente par. 7 (al cui commento si rinvia per la discussione relativa ai termini) adoperati in riferimento ai discorsi di questi precettori, Seneca aveva messo efficacemente in evidenza il difetto che li caratterizzava.

Excitantur

Significativa è anche la presenza di questo verbo, che serve a descrivere l'attività che in questo caso compete al maestro, quella di svegliare dal sonno le buone qualità dei discenti. Nell'utilizzo di questo particolare tipo di terminologia nell'ambito dei processi didattici sembra possibile ravvisare in qualche modo un riferimento al ruolo stimolante e talvolta importuno che, come una zanzara, Socrate svolgeva nei confronti dei suoi discepoli (sull'argomento cf. Von Albrecht 2000, p. 236).

Non vides quemadmodum theatra consonent quotiens aliqua dicta sunt quae publice adgnosimus et consensu vera esse testamur?: per dimostrare la veridicità di quanto espresso in precedenza Seneca fa notare come alcune parole pronunciate a teatro suscitino un'immediata approvazione negli spettatori, che le riconoscono pubblicamente come vere. L'intonazione e l'intensità con cui esse sono pronunciate sulla scena, analogamente al modo in cui agisce l'*inritator*, colpiscono infatti l'animo degli ascoltatori, che sono spinti all'ammissione della verità e conseguentemente all'attuazione del bene. Nel successivo paragrafo si comprenderà che le parole in questione sono quelle del mimografo latino Publilio Siro: per questo motivo Giancotti 1967, p. 301, legge in questo passo una testimonianza di contemporanee rappresentazioni di mimi pubbiliani.

Theatra

Il teatro è qui menzionato in virtù della sua capacità di influenzare l'animo degli spettatori volgendolo al bene ed eliminandone le cattive inclinazioni (sull'interesse rivestito dal teatro all'interno dell'epistolario senecano cf. Balzamo 1957, p. 101 ss.).

§§ 9-12

Premessa

La terza sezione della lettera è costituita dai parr. 9-12 ed è dedicata all'efficacia rivestita dai concetti espressi in versi nell'acquisizione di una buona disposizione d'animo. Si segnala per la presenza, al suo interno, di due citazioni contenenti delle massime tratte dal mimografo latino Publilio Siro incentrate sul disprezzo delle ricchezze e sul biasimo dell'avarizia che Seneca immagina pronunciate a teatro. L'inserzione dei versi all'interno del discorso epistolare, che diverrà gradualmente più fitta con lo svolgersi dello scritto attraverso citazioni tratte da Virgilio e da Ennio, è funzionale a metterne in rilievo la maggiore efficacia, rispetto alla prosa, nell'eliminazione di alcuni vizi da cui l'uomo è afflitto.

§ 9

*Desunt inopiae multa, avaritiae omnia.
In nullum avarus bonus est, in se pessimus.*

Ad hos versus ille sordidissimus plaudit et vitiis suis fieri convicium gaudet: Seneca inserisce nel discorso due versi del mimografo latino Publilio Siro che bersagliano l'avarizia umana al fine di dimostrare come le parole, se pronunciate a teatro con la giusta intonazione di voce e dalla persona adatta, possiedono la capacità di indurre al bene anche lo spettatore più avaro, che addirittura prova piacere assistendo al pubblico biasimo dei suoi difetti.

Desunt inopiae multa, avaritiae omnia.

In nullum avarus bonus est, in se pessimus.

Queste due massime di Publilio Siro costituiscono la prima delle citazioni poetiche contenute nell'epistola e sono inserite per confermare la tesi secondo cui l'espressione in versi conferisce una maggiore efficacia ai precetti. Si tratta di un concetto su cui Seneca si soffermerà più esplicitamente subito dopo. Per lo scrittore le sentenze costituivano le parti migliori dei mimi di Publilio, poiché esse, "quando non indulgevano ai gusti del grosso pubblico, non solo trascendevano lo stile mimico, ma attingevano anche una dignità superiore a quella del genere tragico" (cf. Giaccotti 1963, p. 25; sul valore delle massime publiliane nel mondo latino cf. anche Flamerie de Lachapelle 2011, pp. 9-30). Insieme a Decimo Laberio (il cui nome è menzionato una sola volta in *ira* 2, 11, 3) Publilio è l'unico mimografo latino citato da Seneca e, stando alla testimonianza di Sen. *contr.* 7, 2, 14; 3, 8; 4, 8, anche quello più noto a Roma, visto che lo studio delle sue massime era assai diffuso tra i fanciulli all'interno delle scuole romane (sull'argomento cf. Mazzoli 1970, p. 203; cf. anche Bonner 1986, p. 81). Sembra che la citazione delle *sententiae* del mimografo risultasse particolarmente gradita a Seneca per la vena meditativa che le caratterizza e che le avvicina all'ambito della filosofia morale. Lo scrittore, dunque, non guarda alla generale licenziosità che caratterizza il mimo né la stigmatizza: la sua attenzione è piuttosto attratta dal cospicuo numero di sentenze morali che caratterizza il genere. Per quanto riguarda infine le modalità di citazione dei versi del mimografo, è molto probabile che già ai tempi di Seneca ne esistesse una raccolta cui egli poteva all'occorrenza attingere e a sostegno di questa tesi potrebbe essere addotto il fatto che le citazioni senecane dei versi di Publilio restano in genere più anonime: "Quando Seneca scrive ... una raccolta delle sentenze di

Publilio è già stata compiuta; ed è quasi sicuro ch'egli la sfrutti per le proprie citazioni: è anzi uno degli esempi più significativi della sua consuetudine di addurre versi di seconda mano, da opere che li offrano già comodamente selezionati in base al loro speciale valore. Ce lo conferma il fatto che ben raramente il filosofo li riferisce al loro autore Publilio: restano per lo più anonimi..." (cf. Mazzoli 1970, pp. 203-204).

Quanto alla prima *sententia*, corrispondente alla I 7 della tradizione diretta e attribuita esplicitamente a Publilio da Sen. *contr.* 7, 3, 8, si osserva in essa la variazione operata da Seneca sulle diverse forme tramandate dalla tradizione diretta (*Inopiae parva desunt avaritiae omnia; Inopiae desunt pauca avaritiae omnia; Inopiae desunt multa avaritiae omnia*; per la ricostruzione di queste forme e in generale per la tradizione manoscritta delle sentenze di Publilio Siro cf. Giancotti 1963; su questa massima cf. anche Flamerie de Lachapelle 2011, pp. 58-59) che potrebbe essere imputabile ad un errore di citazione di Seneca, ad un cambio operato dagli attori sulle parole del mimografo o ancora a variazioni intenzionali dello stesso Publilio in occasione delle repliche dei suoi mimi (sull'argomento cf. Mazzoli 1970, pp. 203-204). La massima è incentrata sul biasimo dell'avarizia e, per converso, sull'accettazione decorosa della povertà. Si tratta di un tema di ascendenza epicurea che Seneca affronta non di rado nell'epistolario, soprattutto in quelle lettere in cui sono presenti massime tratte da Epicuro (cf. *epp.* 2, 5; 6, 4, 10; 27, 9; 17, 11; sull'argomento cf. Borgo 2013). Anche nella scrittura senecana l'avarizia costituisce un grave difetto umano che, caratterizzandosi per la mancata applicazione della ragione, porta l'uomo ad un attaccamento morboso nei confronti dei possedimenti materiali e del denaro e non di rado lo scrittore la giudica origine e causa di tutte quelle tensioni che turbano l'equilibrio della comunità umana (sugli usi e i valori del termine *avaritia* nell'opera senecana cf. Borgo 1998, pp. 29-31; sull'argomento cf. anche Cicu 1998, pp. 103-104). La seconda *sententia*, corrispondente alla I 5 della tradizione diretta, è anch'essa incentrata sullo stesso tema, ma in essa il fulcro dell'attenzione è spostato dal difetto, l'*avaritia*, al soggetto che ne è vittima, l'avaro. A causa del vizio cui è soggetto, l'avaro non solo non riesce ad essere utile agli altri, ma nemmeno alla sua stessa persona. Analogamente ad *avaritia*, anche il sostantivo *avarus* nella scrittura senecana è caricato di una connotazione fortemente negativa: è infatti adoperato in riferimento ad una categoria di viziosi che si caratterizza per la mancanza di misura nel possesso del denaro e dei beni materiali e per il desiderio mai soddisfatto di acquisizioni sempre nuove (sugli usi e i valori del sostantivo nella scrittura senecana cf. ancora Borgo 1998, pp. 31-32).

Ille sordidissimus plaudit

Setaioli 2000, p. 24, n. 94, osserva che l'uso del dimostrativo *ille* in unione col superlativo è molto frequente nella lingua latina: in casi come il nostro la presenza del dimostrativo, utilizzato press'a poco come un articolo, "si può spiegare pensando alla vivacità con cui il grado massimo di qualsiasi qualità è sempre presente alla mente e quasi lo si può indicare col dito". *Ille* infatti indica qui la personificazione dell'avarizia che è possibile cogliere in uno dei tanti spettatori che affollano i teatri e che dalle parole pronunciate sulla scena è indotto alla denuncia del proprio vizio. Emerge dunque da questo passo la forza dell'arte teatrale che, trasponendo sulla scena la vasta gamma dei sentimenti umani, "può suscitare negli spettatori immersi nel *vitium* una vigorosa reazione di ἐκπληξίς e di *exprobratio*" (cf. Mazzoli 1998, p. 121; sul medesimo argomento cf. anche Scalzo 2002-2003, pp. 139-140). Quanto all'aggettivo *sordidus*, qui usato nella forma superlativa, si tratta di un'antica formazione in *-idus* dotata di valore descrittivo che deriva dal sostantivo *sordes* indicante una condizione di spocizia e di trascuratezza in senso sia proprio che figurato. È adoperato già in età arcaica da Ennio e Plauto con funzione spregiativa e ricorre, oltre che nella commedia, anche nell'ambito della polemica politica e del linguaggio forense. Nel passo in esame indica la grettezza d'animo che caratterizza l'avarico (sugli usi e i valori dell'aggettivo, soprattutto nella scrittura virgiliana, cf. Allegri 1988, pp. 947-948).

Quanto magis hoc iudicas evenire cum a philosopho ista dicuntur, cum salutaribus praeceptis versus inseruntur, efficacius eadem illa demissuri in animum imperitorum?: l'utilità di tali precetti aumenta qualora essi siano pronunciati da un filosofo e qualora ad essi siano mescolati versi destinati a farli penetrare con più efficacia nell'animo degli ignoranti.

Cum salutaribus praeceptis versus inseruntur

Seneca ribadisce la preminenza dell'ambito filosofico su qualsiasi altro: la filosofia infatti, più dell'arte teatrale e di qualunque altra disciplina, è in grado di indurre al bene anche gli spiriti più rozzi. Il dato interessante e sorprendente che il passo permette di cogliere è l'utilità assegnata alla poesia, di cui è esaltata la capacità di far meglio imprimere i concetti nell'animo di chi ascolta. Malgrado la condanna, di matrice essenzialmente stoica, in genere espressa dallo scrittore nei confronti dell'arte poetica, "che favorisce con le sue falsità gli errori umani, venendo meno alla funzione educatrice che dovrebbe rivestire" (cf. Borgo 1992, p. 132), si osserva qui una certa posizione possibilista nei confronti dei benefici effetti che talvolta essa è in grado di rivestire. Su tale funzione positiva Seneca si esprime apertamente nella *praefatio* del quarto libro delle *naturales quaestiones*, dove la poesia, "elevata all'altezza della filosofia, è apprezzata come una delle due forze che spingono l'uomo verso i vertici della grandezza" (cf. Balzamo 1957, p. 98). Sembra dunque che, rispetto alla fase dei *dialogi*, in cui lo scrittore si era mostrato sostanzialmente sfavorevole alla funzione svolta dall'arte poetica, in quella successiva, dedicata alla composizione dell'epistolario e delle *naturales quaestiones*, Seneca si faccia sostenitore di un'idea diversa e più aperta, in base alla quale la poesia comincia ad essere concepita anch'essa come uno strumento utile in qualche modo al progresso spirituale dell'individuo (sull'argomento cf. ancora Balzamo 1957, p. 98).

§ 10

Nam ut dicebat Cleanthes, 'quemadmodum spiritus noster clariorem sonum reddit cum illum tuba per longi canalis angustias tractum patentiore novissime exitu effudit, sic sensus nostros clariores carminis arta necessitas efficit': per dimostrare la maggiore efficacia dei precetti in versi rispetto a quelli in prosa, Seneca cita alcune parole dello stoico Cleante, il quale sosteneva che l'esigenza rigorosa della poesia rende i pensieri più acuti proprio come la tromba rende il suono più nitido quando, dopo

averlo fatto passare attraverso un canale stretto, lo fa uscire alla fine per un'apertura più larga.

Cleanthes

Trai maestri dello stoicismo antico Cleante fu “il convinto assertore del volontarismo etico e il più sensibile all'influenza orfico-pitagorica” (cf. Mazzoli 1967, p. 237). Per la citazione a lui attribuita da Seneca (cf. SVF I 487), che rappresenta nel contesto una sorta di omaggio “al filosofo che aveva teorizzato la funzione della forma poetica a sostegno dell'argomentazione filosofica” (Setaioli 1988, p. 70), non si dispone dell'originale greco e non si può pertanto stabilire con quale grado di fedeltà Seneca si sia attenuto all'originale (si ricordi al riguardo che l'unica citazione cleantea per la quale è possibile stabilire un preciso raffronto con l'originale greco è quella presente in *ep.* 107, 11). Oltremodo difficile risulta anche riuscire a stabilire se per queste citazioni lo scrittore si sia servito direttamente degli scritti di Cleante oppure se abbia attinto a fonti intermedie. Anche in questo caso la citazione cui Seneca ricorre è strettamente funzionale alla tesi sostenuta: la maggiore efficacia dei precetti in versi rispetto a quelli in prosa. L'immagine, dotata come di consueto nella scrittura senecana di grande forza icastica, crea un'analogia tra le leggi metriche della poesia, che costringono i concetti all'interno di strutture ben definite, e la tromba, che rende il suono più squillante una volta che questo abbia attraversato lo stretto canale da cui è costituito lo strumento (Von Albrecht 2000, pp. 235-236, inserisce il paragone tra i versi e il suono della tromba nell'ambito delle metafore militari intendendo appunto come militare la musica prodotta dalla tromba in questione). Emerge dunque in questo passo la stretta connessione tra *admonitio* filosofica e poesia, due ambiti che, sebbene dotati di differenti caratteristiche, possono tuttavia dar vita entrambi ad un'efficace opera di ammaestramento morale (sull'argomento cf. Marino 2005, pp. 5-6, n. 9: la studiosa sostiene che la connessione tra questi due ambiti emerge netta nel *corpus* tragico senecano, “dove la poesia diventa il canale espressivo privilegiato della *parenisi* filosofica”). A proposito della rigorosa esigenza della poesia, *carminis arta necessitas*, è interessante osservare che un concetto analogo si legge anche in *ep.* 94, 27, dove lo scrittore sostiene l'utilità e l'efficacia dei precetti espressi in versi: *Praeterea ipsa quae praeipiuntur per se multum habent*

ponderis, utique si aut carmini intexta sunt aut prosa oratione in sententiam coartata (per una più dettagliata analisi del passo in questione cf. Bellincioni 1979, pp. 159-160).

Eadem neglegentius audiuntur minusque percutiunt quamdiu soluta oratione dicuntur: ubi accessere numeri et egregium sensum adstrinxere certi pedes, eadem illa sententia velut lacerto excussiore torquetur: le medesime parole, se espresse in prosa, sono ascoltate più distrattamente e colpiscono di meno: ma quando dei ritmi e dei metri ben definiti racchiudono un nobile concetto, quello stesso pensiero viene scagliato come da un braccio più teso.

Audiuntur ... oratione ... dicuntur

I termini, inseriti a brevissima distanza l'uno dall'altro, mettono efficacemente in rilievo l'attenzione rivolta dallo scrittore alla sfera uditiva.

Velut lacerto excussiore torquetur

Mazzoli 1970, p. 103, n. 11, osserva che il paragone tra il vigore dell'espressione in versi e quello del braccio teso "è tipico nei trattati retorici": esso ricorre infatti già in Cic., *de orat.* 57, 242, e sarà poi ripreso da Quintiliano 10, 1, 33; 77. Von Albrecht 2000, p. 236, coglie in questa immagine uno spiccato fondo militare; per lo studioso infatti Seneca esprime con essa "l'idea di un missile la cui forza viene aumentata se il guerriero alza il braccio" (sull'utilizzo in Seneca di una terminologia inerente l'ambito militare cf. Billi 1987; Cervellera 1990).

§ 11

De contemptu pecuniae multa dicuntur et longissimis orationibus hoc praecipitur, ut homines in animo, non in patrimonio putent esse divitias, eum esse locupletem qui paupertati suae aptatus est et parvo se divitem fecit: si dicono molte cose per indurre al disprezzo della ricchezza e con lunghi discorsi si insegna agli uomini a considerare vere ricchezze quelle dell'animo, non quelle legate al patrimonio, ad adattarsi alla povertà e ad accontentarsi del poco. Il passo contiene una critica contro l'attaccamento umano agli averi che troverà il suo completamento nel periodo immediatamente successivo, dove Seneca dimostrerà che l'invettiva contro l'avidità acquista un'efficacia e un vigore di gran lunga maggiori se espressa in versi.

Multa ... longissimis

Nell'utilizzo di questi aggettivi è possibile cogliere un riferimento alla scarsa efficacia di questo tipo di esortazioni che potrebbero sortire un effetto certamente migliore se fossero espresse in versi.

Orationibus

L'utilizzo di questo sostantivo rappresenta un chiaro riferimento alla scrittura in prosa che, per quanto si impegni a far penetrare nell'animo umano buoni precetti, non sortisce tuttavia la stessa efficacia della scrittura in versi. Il termine, insieme al precedente *dicuntur*, pone ancora l'accento sull'importanza rivestita dalla sfera uditiva nei processi legati all'apprendimento.

Magis tamen feriuntur animi cum carmina eiusmodi dicta sunt:

Is minimo eget mortalis qui minimum cupit.

Quod vult habet qui velle quod satis est potest.

Gli animi sono più fortemente colpiti se sul disprezzo della ricchezza si ascoltano parole espresse in versi. Segue, a questo punto, l'inserzione di altre due massime di Publilio Siro.

Feriuntur

Il verbo, che denota “il carattere aggressivo attribuito da Seneca al comportamento linguistico dell'insegnante” (Von Albrecht 2000, p. 236) e che sembra richiamare la precedente immagine militare (cf par. 11: *velut lacerto excussiore torquetur*), è utilizzato per descrivere il vigoroso effetto che le parole del maestro sortiscono sugli ascoltatori qualora siano espresse in forma poetica. “*Admonitio* e poesia sono dunque strettamente affini per Seneca, e la seconda può costituire un efficace strumento a disposizione della prima” (Setaioli 2000, p. 142). Essa infatti, grazie al suo linguaggio pregnante, possiede la capacità di colpire efficacemente anche gli uomini meno inclini allo studio della filosofia e di fare appello all'emotività dell'ascoltatore.

Is minimo eget mortalis qui minimum cupit.

Quod vult habet qui velle quod satis est potest.

Come esempio dell'efficacia della scrittura poetica Seneca cita ancora due *sententiae* del mimografo Publilio Siro corrispondenti rispettivamente alla I 56 della tradizione diretta e alla Q 74, che manca però nella tradizione diretta a noi nota e la cui paternità publiliana è incerta (cf. Giancotti 1967, p. 300 s., 308 s., 310; 1992, p. 17). Entrambe le *sententiae*, analogamente a quelle precedentemente citate all'interno del par. 9, sono volte a combattere l'attaccamento umano agli averi terreni e ad incitare gli uomini ad

accontentarsi di ciò che si possiede e si segnalano per la presenza di artifici retorici (fitti soprattutto nella seconda) che potrebbero avere ulteriormente spinto Seneca, al di là del contenuto, a sceglierle e a citarle. La critica contro l'amore per le ricchezze ritorna espressa ancora attraverso una lunga citazione poetica, questa volta tratta dalla *Danae* di Euripide, anche in *ep.* 115, 14 (sul passo in questione cf. Mazzoli 1990, p. 95).

§ 12

Cum haec atque eiusmodi audimus, ad confessionem veritatis adducimur; illi enim quibus nihil satis est admirantur, adclamant, odium pecuniae indicunt: quando si ha la possibilità di ascoltare versi come quelli di Publilio si è immediatamente indotti all'ammissione della verità: perfino chi è talmente avaro da non essere sazio di nulla prova ammirazione, acclama e dichiara il proprio odio verso il denaro.

Audimus

Si nota, nell'utilizzo del verbo, la consueta attenzione rivolta da Seneca alla sfera uditiva che, se adoperata come in questo caso per ascoltare parole salutari, non tarda a far avvertire i suoi benefici effetti, uno dei quali è costituito dal riconoscimento della verità.

Adducimur

Il verbo che, come il precedente *ducimur* del par. 6, sembra potersi considerare una forma mediale che implica una volontarietà del soggetto, indica per l'appunto l'azione psicagogica e persuasiva esercitata dalla parola sugli ascoltatori.

Admirantur, adclamant, ... indicunt

La *climax* crea un'immagine dotata di grande forza icastica: quella degli avari che, rapiti dalle parole che ascoltano, in un primo momento sono presi da ammirazione, poi cominciano ad acclamare e infine addirittura a dichiarare il proprio odio nei confronti del denaro. Quella dell'avaro che arriva a disprezzare il denaro è senza dubbio una situazione paradossale che, proprio in virtù dell'eccesso che la caratterizza, serve a dimostrare l'utilità che è possibile trarre da un ascolto produttivo.

Odium pecuniae indicunt

Si osserva nel sintagma l'utilizzo di un linguaggio di tipo metaforico; il verbo *indico*, infatti, adoperato spesso in contesti militari per indicare una dichiarazione di guerra (cf. per l'appunto il sintagma *bellum indicere*), sembra qui utilizzato con un certo intento parodistico in riferimento agli avari che, colpiti dalle parole che ascoltano, giungono a dichiarare odio al loro *vitium*. Si osserva pertanto in questo punto dell'epistola il passaggio da un linguaggio incentrato per lo più su concetti relativi all'insegnamento e la didattica ad un altro di ambito militare. Tale linguaggio, già utilizzato dai comici latini - sebbene con diversi intenti ed effetti sul pubblico - compare assai di frequente nella scrittura senecana, dove connota sovente la lotta del saggio per la conquista della virtù (sull'argomento cf. Lavery 1980; Cervellera 1990, pp. 58 ss.). Non di rado infatti in Seneca le due figure del *sapiens* e del soldato sono equiparate, poiché "il buon soldato, e quindi anche il saggio si riconosce all'azione, come il nocchiero nella tempesta, sempre vigile, non restio, come altri, a combattere per nobili ideali, ancora forte dopo i colpi inferti sull'armatura, fermamente deciso ad avanzare, conscio insomma della sua condizione e della sua responsabilità di soldato" (cf. Cervellera 1990, p. 61). Quanto ad *odium*, nella scrittura senecana il termine designa in genere l'odio nei confronti delle persone, talvolta anche di determinati oggetti, soprattutto dei beni materiali (sugli usi e i valori di *odium* in Seneca cf. Borgo 1998, pp. 136-139).

Hunc illorum adfectum cum videris, urge, hoc preme, hoc onera, relictis ambiguitatibus et syllogismis et cavillationibus et ceteris acuminis inriti ludicris:

quando ci si accorge che gli uomini sono disposti ad ammettere il loro difetto, bisogna incalzarli, insistere e pungolarli mettendo da parte gli equivoci, i sillogismi, i cavilli e le altre ostentazioni tipiche di un'inutile sottigliezza.

Adfectus

Il sostantivo, già presente al precedente par. 7 (al cui commento si rinvia per la discussione relativa al termine), come spesso accade nella scrittura senecana serve in questo caso ad indicare il turbamento che assale gli avari nel momento in cui ascoltano versi atti a biasimare il loro difetto (sull'utilizzo del termine nell'opera senecana cf. Borgo 1998, p. 13 ss.): è proprio approfittando di questo loro turbamento che l'insegnante deve intervenire prontamente a correggerli.

Urge, ... preme, ... onera

Gli imperativi , adoperati in rapidissima successione, sembrano voler mettere in risalto il carattere aggressivo che in alcuni casi si addice ad un buon maestro e che può rivelarsi utile al miglioramento di chi è vittima di una cattiva condotta. Tale carattere aggressivo era emerso anche nel precedente par. 8, dove il maestro era stato definito da Seneca *inritator* e la sua attività era stata descritta attraverso il verbo *excitare*, e al par. 11, dove l'espressione *feriuntur animi* era servita ad indicare l'energico effetto prodotto sull'animo dai precetti in versi (sull'argomento cf. Von Albrecht 2000, p. 236). Tali imperativi obbediscono anch'essi alle istanze del linguaggio d'ambito militare già riscontrato nel precedente periodo.

Ambiguitatibus et syllogismis et cavillationibus et ceteris ... ludicris

I termini fanno riferimento agli sterili strumenti di cui si servono filologi e grammatici (la cui pedanteria Seneca biasimerà ai successivi parr. 28-34) che devono essere assolutamente evitati da un buon maestro. In effetti “il buon insegnante si rivolge direttamente all’allievo e parla di problemi pratici ... Secondo Seneca, l’insegnante buono omette tutte le tecniche filosofiche o retoriche che possano distogliere l’allievo dal suo proposito” (cf. Von Albrecht 2000, p. 239) e che egli ritiene tipiche di un intelletto vano e sterile, *acuminis inriti*. Quanto a *cavillatio*, il termine ricorre in un contesto ampiamente polemico anche in *ben.* 7, 4, 1, dove esso è adoperato proprio per indicare le frivole trappole logico-filosofiche con cui gli eruditi tentano di catturarsi a vicenda (sull’argomento cf. Torre 1995, p. 354).

Dic in avaritiam, dic in luxuriam; cum profecisse te videris et animos audientium adfeceris, insta vehementius: veri simile non est quantum proficiat talis oratio remedio intenta et tota in bonum audientium versa: il buon precettore deve essere in grado di affrontare problematiche di una certa ampiezza quali l’avarizia o il lusso e di incalzare con forza maggiore nel momento in cui si accorge di aver avuto successo e di avere turbato gli animi degli ascoltatori; è infatti incredibile l’efficacia di un discorso che punta alla guarigione e che è tutto rivolto al bene degli ascoltatori.

Dic ... dic

L’utilizzo anaforico dell’imperativo denota la consueta insistenza su termini inerenti la sfera uditiva: anche in questo caso sembra infatti che il compito di un buon maestro sia quello di indirizzare gli animi al bene attraverso un uso corretto della parola.

Avaritiam ... luxuriam

I sostantivi, che indicano l'oggetto dei discorsi dei maestri, riprendono puntualizzandolo il concetto espresso poco prima: compito del buon precettore è quello di discutere su problemi pratici, quali appunto l'avarizia o il lusso, non certamente su inutili cavillosità, che si addicono piuttosto ad un grammatico o ad un filologo (cf. Von Albrecht 2000, p. 239). Il primo, *avaritia*, era già presente nella prima citazione tratta da Publilio Siro all'interno del par. 9 (al cui commento si rinvia per la discussione relativa al termine); il secondo, invece, che in origine indicava "una metafora tratta dalla crescita del corpo organico" (cf. Gowers 1996, p. 14), è di frequentissimo impiego nella scrittura senecana, dove indica per lo più un errore morale che consiste in un cattivo utilizzo dell'autocontrollo e che genera perciò "atteggiamenti eccessivi in ogni sfera del comportamento umano" (cf. Borgo 1998, p. 70). Può manifestarsi per l'appunto a tavola nella ricerca smodata di prelibatezze che siano in grado di soddisfare le esigenze dei palati più raffinati, nel lusso eccessivo di certe costruzioni, delle suppellettili, dei profumi o dei luoghi scelti come residenza, nella cura eccessiva della propria persona, in spettacoli degradanti come quelli dell'arena o addirittura nell'ostentazione della cultura. "*Luxuria* si connota insomma come lontananza dal giusto e amore per il disordine ..., ricerca costante del superfluo ... e del raffinato" (cf. Borgo 1998, p. 119). Considerata la natura sfrenata e priva di autocontrollo che caratterizza la *luxuria*, non di rado il termine è usato insieme ad un altro esprimente un vizio affine come *crudelitas*, ma anche come *ambitio* (cf. *ep.* 42, 4) e *inhumanitas* (cf. *brev.* 14, 4; *ira* 3, 40, 2). Si tratta di un errore morale non privo di conseguenze; in molti casi, infatti, la *luxuria* si configura come una vera e propria ribellione contro le leggi della natura le cui conseguenze sono la malattia, l'alienazione e, non ultima, la disumanizzazione (cf. al riguardo Citroni Marchetti 1991, pp. 116-117). Larson 1992, p. 52, mette in rilievo come la polemica contro la *luxuria* costituisse in realtà un motivo topico comune sia alle scuole filosofiche sia a quelle di declamazione, a dimostrazione dello scambio fecondo che nella prima età imperiale correva tra i due ambiti e che si lascia facilmente cogliere nella stessa scrittura senecana: "Cross-fertilization between the schools of rethoric and philosophy at this period is clearly a major factor in the explanation of the homogeneity of the philosophical schools at this time" (indicativa riguardo la stretta connessione tra i due ambiti è anche la testimonianza offerta dalle *Controversie* di

Seneca Padre, 2, 4, dove egli raccomanda al figlio di seguire l'esempio di Fabiano, che non aveva mai interrotto gli studi filosofici anche dopo aver deciso di dedicarsi alla retorica).

Profecisse ... adfeceris

Il primo verbo indica il giovamento che un insegnamento efficace è in grado di ottenere negli ascoltatori, mentre il secondo (che si ricollega al precedente *adfectus*) indica, come di consueto in Seneca, il turbamento che si produce nell'uditorio in seguito all'ascolto delle parole del maestro. Il participio *audientium* evidenzia ancora una volta l'importanza che lo scrittore attribuisce all'ascolto nel processo di formazione individuale, mentre il sintagma *insta vehementius* indica come in precedenza il piglio energico che si addice ad un buon maestro.

Audientium

Il participio, così come prima il sostantivo *oratio*, insiste ancora sulla sfera sensoriale dell'ascolto, che in questo caso è menzionata sia a proposito di chi parla (*oratio*), sia a proposito di chi ascolta il discorso dei precettori (*audientium*).

Veri simile non est

La litote serve a porre l'accento sulla grande utilità di questo tipo di discorso, sottolineata dal successivo congiuntivo *proficiat*.

Talis oratio remedio intenta

All'interno del sintagma è possibile individuare il paragone caro a Seneca tra medicina e parola, soprattutto se di ambito filosofico: come la medicina può portare sollievo al corpo sofferente, così la parola filosofica può recare giovamento all'anima che ha smarrito la giusta direzione (sull'analogia tra campo medico e filosofico cf. Pohlenz 1967 I, pp. 284-309; Pisi 1983, pp. 35-36; Mazzini 1988, p. 48; Migliorini 1997, p. 22; Nussbarn 1998, p. 21 ss.; sull'argomento cf. il commento al par. 4 s.v. *sanior ... sanabilior*).

Facillime enim tenera conciliantur ingenia ad honesti rectique amorem, et adhuc docilibus leviterque corruptis inicit manum veritas si advocatum idoneum nacta est:
l'amore per l'onestà e per la giustizia può essere più facilmente inculcato negli spiriti giovani e la verità riesce a conquistare gli animi ancora docili e leggermente guastati qualora riesca a trovare un difensore adatto.

Tenera ... ingenia

Seneca affronta qui un problema di ambito pedagogico relativo all'apprendimento dei buoni valori sostenendo che essi riescono ad imprimersi meglio negli animi giovani e non ancora corrotti; i fanciulli infatti "... sono duttili e ancora plasmabili, dunque i più adatti non solo a sopportare le fatiche, a sviluppare l'intelligenza negli studi e ad esercitare il corpo nell'attività fisica, ma anche ad essere indirizzati all'amore dell'onestà e della giustizia e, se guidati dalla persona giusta, ad essere conquistati dalla verità" (cf. Guglielmo 1997, pp. 60-61). Un concetto analogo sarà espresso anche in seguito, al par. 27, dove Seneca tesserà un elogio dell'età giovanile, adatta per sua natura alle fatiche, allo sviluppo dell'intelligenza negli studi e all'esercizio fisico a differenza dell'età senile, che avvicina alla fine della vita e indebolisce le energie.

Docilibus leviterque corruptis

L'ingegno duttile e malleabile dei fanciulli è messo in risalto dall'aggettivo e dall'avverbio, utilizzato in riferimento all'esigua corruzione cui sono soggetti gli animi giovani.

Inicit manum

Il sintagma, che nella giurisprudenza romana esprime la proprietà, è qui usato metaforicamente in riferimento alla presa di possesso compiuta dalla *veritas* personificata sugli animi dei fanciulli ancora docili e poco corrotti allo scopo di plasmarli (cf. sull'argomento Von Albrecht 2000, pp. 234-235; in generale sull'utilizzo metaforico della lingua giuridica nell'opera senecana cf. Traina 1974, p. 12 ss.). L'espressione ricorre anche in *ep.* 1, 2 per indicare la presa di possesso del presente che lo scrittore raccomanda a Lucilio (a proposito di questo passo cf. Scarpat 1975, p. 38, che ascrive questo pensiero alla filosofia epicurea) e in *ep.* 79, 6 in riferimento all'utilizzo personale che ogni scrittore può fare delle espressioni già adoperate da autori precedenti.

Advocatus

In sintonia con la terminologia giuridica precedentemente adoperata lo scrittore immagina che la verità debba servirsi di un difensore idoneo (*advocatus*) per ottenere il suo scopo. Tale difensore può senz'altro identificarsi con il buon precettore che ha appunto il compito di guidare gli animi al possesso della verità (sull'argomento cf. ancora Von Albrecht 2000, pp. 234-235). Il termine è qui adoperato, come non di rado nella scrittura senecana, con valore metaforico in riferimento alla verità (così anche in *ep.* 94, 28; 59), ma ricorre col medesimo valore anche in relazione ai vizi (cf. *ira* 2, 13, 1) e ai *miseri* (cf. *ep.* 48, 8). Attestato è anche un utilizzo tecnico del termine in *cl.* 1, 9,

7, in riferimento a Livia, moglie di Augusto, alla quale il marito riconosceva il merito di essere stata per lui una saggia consigliera capace di inclinarli l'animo al perdono e alla benevolenza nei confronti di Cinna, suo nemico.

§§ 13-16

Premessa

La quarta sezione epistolare è dedicata ancora al ricordo di Attalo e ai benefici effetti che i suoi insegnamenti sortirono sul giovane Seneca. I discorsi del maestro, incentrati sul disprezzo delle ricchezze e sull'accettazione della povertà (un aspetto che si ricollega chiaramente al contenuto delle massime Publiliane citate all'interno dei parr. 9 e 11), ma anche sull'elogio di una mensa sobria e frugale, avevano prodotto nell'allievo da una parte il desiderio di uscire povero dalla scuola (cf. par. 14), dall'altra quello di porre un freno ai peccati di gola. Il ricordo delle buone intenzioni che si erano generate grazie ad Attalo permette a Seneca di inserire nello scritto informazioni circa le sue abitudini alimentari e personali, come l'astensione per tutta la vita da ostriche, funghi e vino, dal profumo e dalla sala da bagno, cui si aggiunge una riflessione di tipo moralistico sui temi trattati.

§ 13

Ego certe cum Attalum audirem in vitia, in errores, in mala vitae perorantem, saepe miseritus sum generis humani et illum sublimem altioremq̄ humano fastigio credidi: Seneca ritorna al ricordo del suo maestro Attalo, sempre pronto ad inveire contro i vizi, gli errori e i mali della vita, facendo notare a Lucilio come egli stesso, per influsso delle parole di quell'uomo, avesse provato compassione per il genere umano e

al contempo avesse considerato Attalo un essere sublime e superiore alla condizione umana.

Cum Attalum audirem ... perorantem

Sembra interessante il fatto che, come al par. 3 il ricordo di Seneca aveva colto il maestro nell'atto di parlare alla sua scolaresca, così anche ora, a distanza di nove paragrafi, il medesimo personaggio è rappresentato nell'atto di parlare (*perorantem*) e l'alunno Seneca nell'atto di ascoltare (*audirem*), ulteriore prova dell'importanza attribuita all'ascolto nel processo di formazione. Attalo, dunque, è ricordato dallo scrittore principalmente per i suoi discorsi, per l'efficacia di cui essi erano dotati e, soprattutto, per l'influenza che essi esercitarono sulle sue stesse scelte di vita. Si tratta di un dato interessante che emerge con chiarezza anche in Seneca il Vecchio, *suas.* 2, 12, dove di Attalo è messa in evidenza l'eccellente capacità oratoria: ... *magnae vir eloquentiae, ex his philosophis, quos vestra aetas vidit, longe et subtilissimus et facundissimus, cum tam magna et nobili sententia certavit et mihi dixisse videtur animosius quam prior.* Il giudizio di Seneca Padre sull'eloquenza di Attalo è chiarissimo: il filosofo è esplicitamente definito il più sottile e il più facondo tra tutti quelli della sua epoca, dotato di un'eloquenza tale che gli permetteva di discutere in maniera animosa sugli argomenti trattati. Sembra pertanto lecito ipotizzare che il giudizio del padre fosse noto al figlio che, nel momento in cui decide di ricordare il maestro, non può non metterne in luce il vigore e l'efficacia argomentativa, i cui benefici effetti aveva potuto sperimentare egli stesso in prima persona. Quanto al verbo *peroro*, tipico dell'ambito giudiziario e molto frequente nel *corpus* delle orazioni ciceroniane, in Seneca è attestato soltanto in questo passo. Con il suo utilizzo lo scrittore prosegue nell'utilizzo della metafora giuridica accostando la figura del maestro a quella di un oratore che arringa nel corso di un procedimento giudiziario: sembra cioè che Attalo rappresenti un esempio tangibile di quell'*advocatus* menzionato al paragrafo precedente, il cui compito era appunto quello di difendere la verità.

In vitia, in errores, in mala

I tre sostantivi, che costituiscono l'oggetto delle discussioni di Attalo, individuano degli atteggiamenti errati contro cui il maestro stoico non esitava ad indirizzare i suoi strali. *Vitium*, che assai di rado nella scrittura senecana indica un difetto fisico, è "espressione innanzitutto di male morale" (cf. Borgo 1998, p. 189. Il termine era già stato adoperato da Seneca all'interno dei parr. 6 e 9, al cui commento si rinvia per la discussione relativa al termine), così come *error* indica non tanto un errore o uno sbaglio concreto, quanto piuttosto l'errore spirituale o morale, la colpa o il peccato che gravano sulla vita dell'uomo (sull'argomento Bellincioni 1978, pp. 21 ss. e Borgo 1998, pp. 67-70). Mentre i primi due sostantivi indicano dunque una condizione interiore scorretta, il terzo sembra al contrario indicare i mali esterni che incombono sugli uomini, conseguenza evidentemente dei *vitia* e degli *errores*.

Ipse regem se esse dicebat, sed plus quam regnare mihi videbatur cui liceret censuram agere regnantium: Attalo stesso diceva di essere un re, ma a Seneca sembrava che egli fosse superiore ad un re, poiché gli era lecito addirittura censurare i re.

Regem ... regnare ... regnantium

I termini, tra i quali si osserva la figura etimologica costituita dalle due forme verbali, pongono l'accento sul concetto di regalità. Quella che lo scrittore intende qui esaltare non è però la regalità associata al potere monarchico, ma la regalità interiore, quella che permette a chi la possiede di ergersi al di sopra degli uomini comuni che ne sono privi, perfino al di sopra dei re. Grilli 1998, p. 20, osserva che "il passo è molto interessante, perché vediamo Attalo servirsi del paradosso stoico antico $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma \acute{o} \sigma\omicron\phi\acute{o}\varsigma \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$, «solo il saggio è re». Un paradosso che era stato cancellato dallo stoicismo di mezzo, sopra tutto da Panezio, ma anche da Posidonio, e che qui vediamo tornare in auge...". Quella del $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma \acute{o} \sigma\omicron\phi\acute{o}\varsigma \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$ è in realtà una formula di origine platonica in

seguito ripresa dallo stoicismo, che intese con essa dimostrare come il sapiente, in virtù della sua αὐτάρκεια, possa essere considerato libero a tutti gli effetti (cf. SVF III 276; SVF III 355). “È la licenza piena di disporre di sé, di agire autonomamente, di esser sovrano di se stesso, che compete solo al saggio, in quanto lo stolto si trova sempre in condizioni di dipendenza” (cf. Isnardi Parente 1980, pp. 96-97). Giacotti 1992, p. 27, scorge inoltre nel passo un riferimento all’idea di “regno interiore” ravvisabile anche in *ep.* 115, 18 (... *tantum scire se iudicet quantum non cupit, quantum non timet*) e ai vv. 388 ss. del *Tieste*, dove il coro afferma che la regalità è legata all’assenza di desideri e timori piuttosto che al possesso di ricchezze e potere (sull’argomento cf. anche Scalzo 2002-2003, pp.130 ss.). Il concetto di regalità che qui emerge si oppone fortemente a quello legato a forme di potere assolutistiche e arbitrarie, che la lingua latina spesso designa proprio attraverso la terminologia presente nel passo. Nella scrittura senecana, non a caso, i *reges*, soprattutto quelli orientali, costituiscono l’emblema di una crudeltà sfrenata che si manifesta quasi sempre a danno degli altri: è questo il caso di sovrani come Cambise, Ciro, Astiage, lo stesso Alessandro Magno, ma anche Cesare stesso, a cui Seneca accosta per la prima volta il termine *rex*, tanto odiato dai romani, “muovendo critiche accese al tipo di governo che egli si accingeva ad instaurare” (cf. Borgo 1988 a, p. 140; sull’argomento cf. anche pp. 126-127; 144-145, dove è messo in rilievo che nell’epistolario la terminologia denotante il potere politico é adoperata in maniera più vaga e senza una precisa determinazione storica, a differenza di quanto avviene invece nelle opere cronologicamente anteriori). A queste figure si contrappone quella del *sapiens*, in questo caso Attalo, che, in virtù della saggezza raggiunta, non solo si pone in una condizione di superiorità rispetto ai *reges*, ma da questi non può nemmeno essere lesa. “Il tema del contrasto tra il *rex*, incarnazione suprema di potere, arroganza, talvolta di ottusità ... , ed il *sapiens* che, secondo la tesi stoica, non può riceverne alcuna ingiuria, è centrale nel *de constantia sapientis*” (cf. ancora Borgo 1988 a, p. 131). Significativo, all’interno di quest’opera, è il passo (cf. 5, 6) in cui emerge la netta contrapposizione tra Demetrio Poliorcete che, circondato da tutti gli attributi del suo potere, sta per assalire Megara, ed il filosofo Stilpone che, pur avendo perduto la patria, la famiglia e tutti i suoi averi, possiede con sé l’unico vero bene che gli permette di affermare serenamente *omnia mea mecum sunt*.

§ 14

Cum vero commendare paupertatem coeperat et ostendere quam quidquid usum excederet pondus esset supervacuum et grave ferenti, saepe exire e schola pauperi libuit: quando Attalo cominciava a raccomandare ai suoi allievi la povertà e a mostrare che tutto ciò che eccede il bisogno costituisce un peso inutile e gravoso per chi lo porta, al giovane Seneca spesso sarebbe piaciuto uscire povero dalla scuola del maestro.

Cum vero commendare paupertatem coeperat

Le osservazioni di Attalo riprendono il motivo della critica dell'avarizia già sviluppata nei precedenti parr. 9-12 contro cui si indirizzavano anche i versi di Publilio citati da Seneca ai precedenti parr. 9 e 11. Dunque l'insegnamento del maestro puntava ad un ideale di vita ascetico dal quale era bandito il possesso di ricchezze e per il cui raggiungimento era per converso raccomandata la povertà (sull'argomento cf. Scivoletto 1966, p. 25, n. 18, dove si legge che il tema *de divitiis contemnendis*, secondo la testimonianza offerta da Seneca Padre, era stato sviluppato anche da Papirio Fabiano, un altro dei maestri di Seneca; sull'argomento cf. anche Lana 1991, p. 21). Il concetto è evidenziato dalla figura etimologica *paupertatem ... pauperi*, che sembra in qualche modo porre l'accento sulla sintonia che si veniva a creare tra le raccomandazioni di Attalo e i buoni propositi dell'allievo Seneca, pronto a recepire il messaggio del maestro arrivando addirittura a desiderare di uscire povero dalla sua scuola, segno tangibile dell'efficacia persuasiva delle parole ascoltate a lezione.

Supervacuum et grave ferenti

Il sintagma dotato, come di consueto in questa lettera, di un'evidente forza icastica, è legato all'immagine del maestro intento a mostrare agli alunni come un possesso eccessivo di averi rappresenti per l'uomo un fardello inutile e gravoso da portare più che

un piacere, concetto ben messo in evidenza dagli aggettivi *supervacuus* e *gravis*, che indicano per l'appunto il peso che affligge l'animo di chi, nella ricerca degli averi, oltrepassa i limiti imposti dall'*usus*. Quanto invece a *ferenti*, si tratta di un participio sostantivato riferito genericamente a chiunque si lascia lusingare dai piaceri legati ad un possesso eccessivo di beni materiali.

Cum coeperat voluptates nostras traducere, laudare castum corpus, sobriam mensam, puram mentem, non tantum ab illicitis voluptatibus sed etiam supervacuis, libebat circumscribere gulam ac ventrem: quando poi Attalo cominciava a bersagliare i piaceri e a lodare un corpo casto, una mensa sobria e un animo sgombro non solo dai piaceri illeciti, ma anche da quelli inutili, al giovane Seneca sarebbe piaciuto anche porre un freno alla gola e al ventre.

Cum coeperat ... traducere, laudare

Si osserva la medesima struttura utilizzata in precedenza con il verbo *coeperat* da cui dipendono gli infiniti *traducere* e *laudare*, proprio come nel periodo precedente dalla stessa voce verbale dipendevano i due infiniti *commendare* e *ostendere*. Mentre però nel caso precedente gli strali di Attalo erano diretti contro l'avarizia, in questo caso essi puntano chiaramente contro la *luxuria*. Per la precisione il primo infinito, *traducere*, individua il difetto oggetto del biasimo del maestro, i piaceri da cui l'uditorio si lascia soggiogare (*voluptates*), mentre il secondo, *laudare*, serve piuttosto ad indicare i buoni requisiti che occorre perseguire ai fini dell'integrità dello spirito: *castum corpus, sobriam mensam, puram mentem*. Si osservi come ad ogni sostantivo menzionato Seneca si preoccupi di far corrispondere un attributo atto ad esprimere al meglio il concetto: *castus, sobrius* e *purus*.

Voluptates ... voluptatibus

Si nota una certa insistenza sul sostantivo *voluptas* che può evincersi chiaramente dal poliptoto *voluptates ... voluptatibus*. Il termine, di largo impiego nell'opera senecana, “viene associato principalmente al corpo ... e al piacere fisico”, ma può anche indicare i piaceri derivanti all'uomo dalla mensa, dagli oggetti preziosi, dal denaro, dal potere e dai lussi in genere (cf. Borgo 1998, p. 1998). Il suo utilizzo in questo passo non sembra affatto casuale: con esso Seneca intende concentrare il suo discorso sui piaceri di cui bisogna liberarsi, come raccomandava Attalo, per godere di una vita felice. Che il termine si riferisce inequivocabilmente ai piaceri legati all'ambito fisico è dimostrato da quanto lo scrittore dichiara subito dopo: *libebat circumscribere gulam ac ventrem*, affermazione con cui egli specifica quali sono i due vizi da cui è opportuno guardarsi: la gola e la lussuria. Così Cicerone in *fin.* 2, 4, 13 sceglie *voluptas* per indicare la nozione epicurea di ἡδονή legata ai piaceri del corpo.

Sobriam

Si nota nell'aggettivo la presenza del preverbio *sē* unito all'aggettivo *ebrius*. Mazzoli 2006, pp. 458 ss., mette in evidenza come tale preverbio indichi per lo più separazione, allontanamento o privazione, dunque nel nostro caso l'assenza della condizione tipica di chi è *ebrius*, ovvero di chi è abituato alla sazietà. Sembra in effetti che in questo passo Seneca voglia lasciare intendere che una mensa sobria, dunque una dieta frugale, è sinonimo di equilibrio e moderazione, a differenza delle gozzoviglie, spesso associate nella scrittura senecana ad un utilizzo dispotico del potere come accade nel *Thyestes*, dove “il protagonista, che ... sembra consapevole del nesso solidale tra dieta frugale e rinuncia al *regnum*, espierà atrocemente con l'ebbra gozzoviglia omofagica il cedimento finale alle lusinghe del potere” (cf. Mazzoli 2006, p. 460; sull'argomento cf. anche Gourévitch 1974; Mazzoli 1989, pp. 340, dove è messa in evidenza l'importanza attribuita da Seneca all'alimentazione, “la stretta cogente interazione ch'egli individua tra sobrietà nel cibo e salute morale oltre che fisica”; Capitani 1991, p. 17).

Libebat

La ripresa intenzionale del verbo, già presente nel precedente periodo nella forma *libuit*, serve a Seneca a mettere ancora una volta in rilievo i benefici effetti che le parole del maestro sortirono su di lui inducendolo a desiderare di porre un freno ai piaceri.

§ 15

Inde mihi quaedam permansere, Lucili; magno enim in omnia impetu veneram, deinde ad civitatis vitam reductus ex bene coeptis pauca servavi: Seneca confida a Lucilio di aver mantenuto alcune delle abitudini instillategli dal maestro in virtù dello slancio appassionato con cui aveva creduto in esse, ma la maggior parte di queste andarono tuttavia perdute una volta che egli ritornò alla vita cittadina.

Magno enim in omnia impetu veneram

La costruzione sembra autoironica ed è funzionale a mettere in rilievo lo slancio iniziale dello scrittore venuto progressivamente meno col passare del tempo. Il sostantivo *impetus*, in particolare, denota l'entusiasmo appassionato da cui il giovane Seneca si era lasciato trasportare ascoltando i precetti del maestro. Era già stato adoperato al par. 7 e sarà ancora adoperato all'interno dei parr. 17, sempre in riferimento all'accostamento dello scrittore agli studi filosofici, e 23. Guerra 1997, p. 47, mette in evidenza come a proposito del suo interesse per la filosofia pitagorica, che aveva conosciuto per il tramite di un altro maestro, Sozione, Seneca usi piuttosto il sostantivo *amor* (par. 17) ad indicare una predisposizione diversa. "La rappresentazione di se stesso risponde dunque a criteri ben precisi, che il filosofo sottolinea ripetutamente anche attraverso l'uso di un vocabolario specifico: il giovanile avvicinarsi alla filosofia non sfugge all'eccesso proprio dell'animo giovanile, che verrà poi distillato dall'età". Dunque alla prima esplicita, più semplicistica motivazione fornita per l'abbandono del vecchio modo di

vita - il ritorno alle occupazioni dell'*Urbs* - se ne aggiunge un'altra meno palese, ma al contempo probabilmente più realistica: l'atteggiamento scorretto con cui il giovane Seneca si era accinto all'apprendimento della filosofia. Egli si era lasciato trasportare dall'*impetus*, un termine che sembra tradire uno slancio che, se non supportato da una ferma e decisa adesione, finisce inevitabilmente con lo spegnersi. Sembra così che Seneca voglia lasciare intendere che anch'egli durante la sua giovinezza si era lasciato vincere dal medesimo atteggiamento sconsiderato che nei paragrafi iniziali della lettera (cf. parr. 1-2) aveva rimproverato all'amico Lucilio, il quale gli era sembrato incapace di moderare quello slancio eccessivo verso la conoscenza che si rivela a lungo termine sterile e inefficace (sull'argomento cf. Von Albrecht 2000, p. 240). In questo modo ancora una volta egli insiste sull'importanza per i discenti di acquisire una buona metodologia didattica, poiché la sua assenza potrebbe divenire inevitabile causa di future esperienze fallimentari.

Ad civitatis vitam reductus

Seneca lascia intendere che per lui la filosofia aveva rappresentato un'attività che mal si conciliava con gli affari cittadini, "che nulla aveva a che fare con la vita integrata nello Stato": per lui "era stata davvero un vivere solo per se stesso" (cf. Lana 1991, p. 22). Una concezione del genere, che tendeva a separare in maniera netta lo studio della filosofia dall'ambito socio-politico, sembra ascrivibile a Quinto Sestio (che Seneca menzionerà esplicitamente al successivo par. 17, al quale si rinvia per la relativa discussione sul personaggio), fondatore della cosiddetta Scuola dei Sestii, vissuto al tempo di Cesare e di Augusto, colui che aveva osato rifiutare il laticlavio offertogli da Cesare stesso (l'episodio è riferito in *ep.* 98, 13) e che si era energicamente astenuto da qualsiasi forma di partecipazione alla vita politica del suo tempo. "La sua scelta di vita era rivoluzionaria: ispirata ad una nuova visione dell'uomo e della libertà dell'uomo che realizza il proprio programma di vita al di fuori dello Stato, se non contro lo Stato" (cf. Lana 1991, p. 22). Il riferimento al ritorno alla vita cittadina sembra tuttavia potersi collegare ad un *senatusconsultus* tiberiano del 19 d.C. col quale furono colpiti gli *alienigena sacra* (anche di questo lo scrittore parlerà nel successivo par. 22) e, probabilmente, la stessa setta dei Sestii, di cui successivamente a questa data si perdono

le tracce (sull'argomento cf. Lana 1953, p. 231 s.). Fu in effetti proprio in seguito a questo editto che il giovane Seneca, su richiesta paterna, fu costretto a rinunciare ad alcune sue abitudini personali, tra le quali la dieta vegetariana, e forse a partire per l'Egitto, un luogo in cui avrebbe potuto trovare sollievo dai suoi frequenti attacchi d'asma. La *civitas* romana è dunque investita in questo passo da un'evidente notazione critica dietro cui è possibile scorgere un'allusione alle numerose difficoltà cui il filosofo di Cordova dovette in essa far fronte (sull'argomento cf. Mazzoli 2012, p. 333 ss.; sulla contrapposizione tra vita contemplativa e vita attiva, spesso ricorrente nelle pagine senecane, cf. Grilli 1998, p. 22). Interessante in tale contesto è la presenza del participio *reductus*: sul preverbio – *re* Mazzoli 2006, p. 459, osserva come spesso in Seneca esso indichi il ripiegamento nella propria interiorità, “il ritiro, o meglio, la ‘ritirata’ dal mondo” che “prosegue oltre la stessa soglia della dimensione interiore”, in alcuni casi addirittura l'arretramento da una parte di se stessi che rappresenta per l'individuo un progresso e non un regresso (si pensi ai sintagmi *in se reverti*, *in se recondi*, *ad se recurrere*, *in se recedere* abbastanza frequenti nella scrittura senecana). Qui, tuttavia, il preverbio sembrerebbe piuttosto indicare un ritorno ad una situazione di cui in precedenza lo scrittore aveva già fatto esperienza. Si potrebbe pertanto ipotizzare che con questo participio Seneca intendesse riferirsi al suo ritorno nell'*Urbs* proprio in seguito al già menzionato soggiorno in Egitto (così si legge anche in Mazzoli 2008, p. 175), dove si era recato per curare la sua salute cagionevole, ma a questo punto - sembra - forse anche per riflettere sulla direzione da imprimere alla sua vita futura. Una volta ritornato a Roma, dove era stato condotto già da ragazzo per ricevere un'adeguata istruzione retorica e filosofica (il che spiegherebbe l'utilizzo del preverbio - *re* per indicare appunto il ritorno ad una condizione già conosciuta in precedenza), egli si trovò ad essere protagonista di quella vita cittadina che lo sottrasse alle tanto elogiate abitudini giovanili apprese alla scuola di Attalo e agli ideali filosofici coltivati durante la giovinezza.

Inde ostreis boletisque in omnem vitam renuntiatum est; nec enim cibi sed oblectamenta sunt ad edendum saturos cogentia (quod gratissimum est edacibus et se ultra quam capiunt farcentibus), facile descensura, facile reditura: tra le abitudini che era riuscito a mantenere per tutta la vita Seneca ricorda innanzitutto la rinuncia a mangiare ostriche e funghi, una rinuncia di cui è subito specificata la motivazione:

questi alimenti, che spingono a mangiare solo gli ingordi, non sono cibi, ma ghiottonerie superflue destinate a scendere nello stomaco facilmente e altrettanto facilmente a ritornare su per essere vomitate.

Dal passo si evince una certa insistenza sul tema dell'alimentazione e sui termini ad esso collegati. Si tratta di un argomento che ricorre non di rado nella letteratura latina e che testimonia come il cibo costituisse "la proiezione letteraria sia della moralità individuale sia dei valori di un'intera cultura" e come esso fosse dotato della capacità "di evocare l'intero mondo di un'esperienza più vasta" (cf. Gowers 1996, pp. 6-7). All'aspetto più banale e materiale del cibo, infatti, gli scrittori latini ne associano spesso un altro più denso di significato, che si carica di implicazioni metaforiche di vario tipo legate per lo più alla sfera etico-morale. Frequente è ad esempio in quest'ambito l'antitesi "tra cibo frugale e cibo elaborato, tra cibo crudo e cibo cotto o tra cibo importato da altri paesi e alimentazione indigena" dietro la quale ci celano per l'appunto considerazioni di più ampia portata che investono la sfera morale individuando nell'uno o nell'altro polo diversi atteggiamenti e comportamenti (cf. Gowers 1996, p. 13). Malgrado il tema ricorra con una certa frequenza nella scrittura latina, sembra tuttavia che in genere i termini riferiti alla sfera alimentare avessero il potere di degradare il testo letterario in cui comparivano: ciò si evince con chiarezza dal giudizio negativo espresso da Seneca Padre (*contr.* 7, 3) a proposito dell'oratore Albucio che, nonostante la raffinatezza cui era improntato il suo stile, non esitava tuttavia a pronunciare termini inerenti la sfera alimentare che finivano inevitabilmente per inquinare la purezza. Anche Quint. 8, 2, 3, presentando un esempio di eufemismo, cita la perifrasi utilizzata da un oratore per indicare lo stoccafisso, il cui nome non era evidentemente decoroso pronunciare apertamente nel corso di un'arringa: *pisces muria duratos*. A causa del potere degradante dei termini legati alla sfera alimentare, "il cibo tendeva a rimanere assente nei generi più elevati", quali l'epica, la storiografia e la tragedia (fa tuttavia eccezione il *Thyestes* senecano, dove è possibile osservare una certa insistenza sul tema dell'alimentazione e sui termini ad esso affini), mentre tendeva al contrario ad essere presente "in testi di carattere antologico che si presentavano come parodistici e leggeri" (cf. Gowers 1996, p. 22) quali ad esempio la satira, l'epigramma o l'epistolografia.

Ostreis

“Che le ostriche nell’antica Roma fossero un piatto raffinato, da ricchi buongustai, è testimoniato da molte e varie fonti” (cf. Borgo 2011 a, p. 109; sulla fortuna delle ostriche a Roma cf. anche André 1961, pp. 108-109; Dupont 2011, p. 291). Possono infatti leggersi in questa direzione i vv. 297s.; 300-302 del *Rudens* plautino, dove i pescatori del coro si lamentano del fatto che la loro vita trascorra per recare alle tavole dei ricchi romani ricci, ostriche e pesci pregiati. Lo stesso Ov. in *fast.* 6, 173 s. presenta la pesca delle ostriche come una delle più notevoli manifestazioni di lusso della sua epoca. A proposito di questo alimento nacquero ben presto a Roma delle vere e proprie dispute che tentavano di individuarne i luoghi di produzione più pregiati. In *sat.* 2, 4, 31-33, Orazio, per bocca del ghiottone Cazio, presenta come migliori le ostriche del Circeo, mentre in età imperiale le ostriche più pregiate furono senza dubbio considerate quelle provenienti dal lago di Lucrino in Campania, il cui sapore prelibato, attribuito per lo più alle acque di questo lago, era spesso esaltato dal *garum*, la famosa salsa ricavata dalle interiora dei pesci, soprattutto sgombri e tonni fatti macerare sotto sale, e impreziosita da particolari erbe aromatiche che avevano il merito di esaltare i sapori dei cibi che la salsa accompagnava (cf. Mart. 14, 82). Di questo condimento, prodotto un po’ dappertutto nel bacino mediterraneo (sembra tuttavia che il più rinomato fosse quello di provenienza iberica), esistevano nell’antichità delle vere e proprie fabbriche che lo producevano in quantità industriale a prezzi che potevano variare anche di molto a seconda della sua qualità; ad un *garum* di prima scelta utilizzato dai ceti più elevati se ne affiancavano così altri tipi più scadenti, allungati con l’acqua oppure ottenuti con una macerazione più affrettata, che accompagnavano per lo più i cibi del popolino. Difficile stabilire quale fosse il reale sapore del *garum*, anche se in qualche caso (cf. Grimal 1998, p. 74; Dupont 2011, p. 292) si è tentato di equipararlo a quello del *nuoc-mam*, una salsa indocinese a base di pesce, ingrediente essenziale di molti piatti di area vietnamita, filippina, cinese e di molti altri paesi del sud-est asiatico (su modi e luoghi di preparazione del *garum* cf. anche André 1961, pp. 198-200; Grimal 1998, p. 74; Paoli 2010, p. 82; Dupont 2011, p. 292). Al consumo di ostriche, tuttavia, a Roma cominciarono ben presto ad essere associate non di rado forme di condanna di tipo moralistico, che tendevano a considerare questi molluschi come il simbolo di una vita dissoluta, un alimento superfluo da cui i moralisti raccomandavano energicamente di

astenersi (cf. al riguardo Sen. *ep.* 78, 23; Iuv. 6, 301-305; 4, 85 s.), tanto che in qualche caso il loro consumo arrivò ad influenzare l'opinione pubblica contro alcuni personaggi politici: è questo il caso di Didio Giuliano, designato successore di Pertinace nel 193 d.C., condannato dalla morale pubblica per la sua abitudine di organizzare frequenti banchetti a base di ostriche (cf. al riguardo *Hist. Aug.* 9, 3, 8). Malgrado questo tipo di cibo incorresse frequentemente nel biasimo dei moralisti romani, non mancano tuttavia notizie circa i presunti benefici che da essi potevano derivare. Celso, ad esempio, li consiglia a chi soffre di stomaco (cf. 2, 24, 3) e per il loro effetto purgativo (cf. 2, 29, 2), mentre Plinio il Vecchio ne tesse le lodi in quanto alimento in grado di sortire effetti benefici di vario tipo, tra cui non ultimi quelli legati all'igiene orale e alla morbidezza della pelle femminile (cf. 32, 64).

Boletis

Paoli 2008, p. 80, propone una possibile identificazione dei *boleti* con i funghi cosiddetti "morecci" (attualmente considerati una varietà di funghi porcini), una varietà di funghi dall'odore gradevole e dal sapore dolciastro (a proposito di questa varietà di funghi cf. anche André 1961, pp. 43-44). Cardona 1989, p. 35, mette in rilievo come la categorizzazione relativa ai funghi sia "estremamente variabile e incerta, oscillando perfino tra il regno vegetale e quello animale ... , tra la commestibilità e l'evitazione".

Nec enim cibi sed oblectamenta sunt

Il sintagma denuncia da una parte una presa di posizione decisamente favorevole ad una dieta alimentare che possa essere in grado di favorire il benessere dell'organismo: è nota del resto l'importanza accordata dalla medicina antica ad un'alimentazione sana (cf. Cels. 1, 1, 2) che privilegi la varietà e che tenga conto dell'attività, dell'età, della costituzione e del sesso del singolo (cf. Mazzini 1989, p. 258). Dall'altra parte si osserva anche il tema della denuncia del lusso alimentare assai diffuso nella prima età imperiale, che Seneca mette in evidenza in due modi diversi: in primo luogo attraverso

l'utilizzo del sostantivo *oblectamentum* usato a proposito delle ostriche e dei funghi, in secondo luogo attraverso il successivo riferimento alla pratica del vomito, biasimato anche altrove dallo scrittore. Una palese conferma del lusso alimentare tipico dell'età imperiale, ma tuttavia già vivo nel I secolo a.C. (si pensi al riguardo al fastoso banchetto di Nasidieno descritto da Orazio, *sat.* 2, 8, o a quelli sbalorditivi imbanditi da Lucullo e, sul versante opposto, ai vari provvedimenti legislativi atti a porre un limite allo sperpero conviviale, come la *lex Cornelia sumptuaria* emanata da Silla nell'81 a.C.), si evince anche dalle parole di Tacito che, in *ann.* 3, 55, “pone l'apogeo della gastronomia tra la battaglia di Azio ... e la morte dell'imperatore Galba” (cf. Mazzini 1989, p. 260; si ricordi al riguardo che presso gli storici latini il contrasto tra la frugalità dei tempi antichi e la decadenza del presente costituiva un motivo topico sviluppato già da Livio 39, 6, 7-9), nonché dal *de re coquinaria* di Apicio, che risale allo stesso I secolo d.C. e dal *de medicina* di Celso, un'opera che rispecchia per molti versi una società opulenta che non limita più la sua dieta alimentare ai prodotti locali e tradizionali, ma ne esige ormai di nuovi ed esotici. L'ingordigia alimentare spesso denunciata dalla scrittura senecana è interpretata da Gowers 1996, p. 20, come un riflesso “dell'incontrollata fame di potere dei Romani, del loro illecito assorbimento del mondo intero”. Non a caso, infatti, in *prov.* 3, 6, Seneca illustra il percorso che ha condotto pesci ed uccelli dalle più remote regioni del mondo fin dentro lo stomaco dell'*Urbs*, una città che ha il potere di consumare tutto ciò che si trovi a rientrare nella sua orbita.

A un regime alimentare smodato e scorretto lo scrittore associa sovente la comparsa di malattie per debellare le quali si rende necessario l'intervento della medicina. In *ep.* 95, 15-19, all'interno di un ampio *excursus* sulla differenza tra la medicina e le malattie di un tempo e quelle della sua epoca (per il commento a questo passo cf. Bellincioni 1979, pp. 245 ss.), lo scrittore mette in luce come proprio l'utilizzo improprio di cibi ricercati non per placare la fame, ma piuttosto per solleticarla (cf. par. 15), si ponga come causa principale di numerose malattie sconosciute al tempo in cui i corpi si accontentavano di un nutrimento semplice e non adulterato da raffinatezze sensuali. Marino 2005, p. 39, n. 82, osserva come sul tema delle malattie da eccesso di cibo come sintomo di decadenza morale notevole sia stata in realtà l'influenza esercitata su Seneca da Platone, mentre Bellincioni 1979, p. 245, mette in evidenza come esso costituisca in realtà un aspetto mutuato soprattutto da Celso, che era solito “far risalire la complessità della medicina ... alla corruzione dei costumi”. Seneca dunque, volendo elogiare i benefici effetti di quella *sobria mensa* che Attalo era solito esaltare (cf. il precedente par. 14), menziona

due cibi, *ostrea* e *boleti*, che al contrario rappresentano ai suoi occhi una palese manifestazione di quel “lusso alimentare” assai diffuso alla sua epoca (cf. al riguardo Larson 1992, p. 52).

Facile descensura, facile reditura

L’uso dei participi futuri, unitamente all’anafora di *facile*, evidenzia l’idea della scarsa utilità collegata a questi alimenti, destinati ad essere facilmente ingeriti e altrettanto facilmente vomitati. La pratica del vomito è biasimata anche altrove dallo scrittore e interessante al riguardo si presenta l’*ep.* 95, 21, dove, in un passo volto a biasimare la natura corrotta del sesso femminile, ne mette in evidenza l’abitudine a vomitare, proprio come sono soliti fare gli uomini, il cibo ingozzato malvolentieri insieme al vino. Del resto il vomito e gli emetici, utilizzati dalla medicina antica come rimedi nel caso di determinate patologie (cf. Cels. 1, 3, 17), venivano spesso adoperati dagli ingordi “in quanto rappresentavano un modo per dilatare all’infinito le capacità ricettive del corpo” (cf. Gowers 1996, p. 20). Ciò si evince chiaramente in *ad Helv.* 10, 3, un passo in cui Seneca da una parte denuncia l’estrema sofisticatezza delle tavole romane, che non esitavano a farsi arrivare da ogni parte del mondo prelibatezze adatte ai palati più esigenti, dall’altra la pratica divenuta ormai abituale a Roma di ricorrere al vomito per ampliare le capacità ricettive degli stomaci ingordi che, grazie a questo espediente, non erano costretti a rinunciare ad alcuna prelibatezza. Fu proprio grazie all’arrivo nell’*Urbs* di cibi esotici e raffinati che la gastronomia romana poté elaborare sofisticate e stravaganti ricette che finirono però con l’allontanarla inevitabilmente dalla frugalità dei tempi antichi. Al riguardo Gowers 1996, p. 21, osserva: “Insieme, la gastronomia e i peccati di gola presentavano due immagini corporee della Roma decadente, quasi una versione perversa, «farcita» e ingrandita all’infinito dell’essenza originaria dell’urbe”.

§ 16

Inde in omnem vitam unguento abstinemus, quia optimus odor in corpore est nullus:

lo scrittore confessa ancora a Lucilio di essersi astenuto per tutta la vita dall'utilizzo del profumo, poiché l'odore migliore per un corpo umano è quello di non possederne alcuno.

Inde in omnem vitam

Il sintagma, già presente all'interno del precedente paragrafo e qui ripetuto anaforicamente, pone l'accento sul dato autobiografico generando al contempo nel lettore un certo interesse per le abitudini personali di Seneca, in genere abbastanza avaro di notizie autobiografiche.

Unguento abstinemus

La critica all'abitudine di profumarsi e, per converso, l'elogio di chi di questa abitudine sa fare a meno è un motivo topico della letteratura latina già presente in Pl., *Most.* 273 (*mulier recte olet, ubi nil olet*); Cic., *Att.* 2, 1, 1 (*ut mulieres, ideo bene olere quia nihil olebant videbantur*); Mart., 2, 12, 4 (*non bene olet, qui bene semper olet*; a proposito di questo verso cf. Salanitro 1998-1999, p. 396, dove si legge di come esso fosse in realtà un proverbio conservatosi nel tempo attraverso la trasmissione orale; è infatti documentato ancora nel Medioevo e si è perpetuato fino all'epoca moderna in Sicilia nella forma *Cui sempre ciàura, non ciàura bonu*); 6, 55, 5 (*malo quam bene olere, nil olere*) che si arricchisce in Seneca di un'evidente sfumatura moralistica in base a cui il profumo è considerato uno degli attributi del piacere che si contrappongono alla *virtus* (cf. al riguardo *vit.* 7,3; cf. sull'argomento anche Borgo 2005, p. 27). Proprio in virtù di ciò nella scrittura senecana il profumo, con tutto ciò che ad esso si collega, non è mai presentato in una luce positiva, fatta eccezione per il par. 4 di questa stessa epistola,

dove *l'unguentaria taberna*, “posta come sorprendente termine di paragone con la scuola del filosofo, serve ad attribuire all’insegnamento del maestro il profumo della virtù” (cf. Solimano 1991, p. 11). Il profumo è presentato chiaramente come indizio di mollezza e di voluttà in *ep.* 86, 12-13, dove Seneca elogia la frugalità di Scipione, il quale era solito lavarsi una sola volta a settimana andando fiero dell’odore del suo corpo che profumava di vita militare e di fatica e critica invece l’abitudine ormai diffusa alla sua epoca di cospargersi accuratamente di profumo addirittura tre o quattro volte al giorno. In *nat.* 13, 4, Plinio definisce i profumi *materia luxus e cunctis maxime supervacui* in quanto privi di valore e durata e opera una distinzione tra i vari prezzi di questi. A quelli, come il cinnamomo (*unguentorum crassissimum*), il cui prezzo poteva oscillare tra i 35 e i 300 denari, si aggiungevano quelli costosissimi che arrivavano addirittura al prezzo di 400 denari per libbra (cf. 13, 2) e forte in Plinio è la polemica contro quanti non esitavano a sciupare cifre ingenti per un prodotto tanto effimero (cf. 13, 20). Secondo Colin 1955, pp. 5-19, l’utilizzo dei profumi si era in realtà diffuso nell’*Urbs* tra i cittadini più ricchi a partire dall’età tardorepubblicana per l’influenza esercitata dal regno d’Egitto (Plin. 13, 5, pensa che la moda dei profumi sia stata introdotta a Roma a partire dal 189 a.C., anno in cui ebbe termine la guerra contro Antioco III di Siria) ed era ormai divenuto di uso comunissimo già nella prima età imperiale (sull’argomento cf. Cicu 1998, p. 101, n. 78). Gli stessi versi degli *Apophoreta* di Marziale, accompagnando tra i tanti doni che i romani si scambiavano in occasione dei Saturnali anche profumi, testimoniano come questo prodotto fosse ormai divenuto di uso comunissimo alla sua epoca sia per gli uomini che per le donne. Quanto al verbo *abstinemus*, che forma una figura etimologica insieme al successivo *abstinentiam* e ad *abstinuisset* del par. 17, esso pone l’accento sull’importanza rivestita dall’adozione di un regime personale improntato alla frugalità e alla moderazione.

Optimus odor in corpore est nullus

La struttura chiastica della frase permette di cogliere la vena moralistica sottesa all’affermazione. Se si vuole prestar fede a Marziale, è molto probabile che la condanna moralistica presente in Seneca sia in parte dovuta alla convinzione che si ricorresse al profumo quando si intendeva nascondere qualcosa, ad esempio il cattivo odore generato

da pratiche erotiche degradanti, come la *fellatio*, o di natura omosessuale. È proprio ciò che fanno alcuni dei personaggi degli epigrammi di Marziale, che ricorrono spesso ad un uso smodato di profumo nella speranza di celare agli altri gli odori sospetti derivanti dalle loro cattive abitudini sessuali (sull'argomento cf. Borgo 2005, pp. 28-29). Se l'avversione del poeta epigrammatico per l'uso dei profumi e in generale per le manifestazioni di lusso può in qualche modo imputarsi alla sua origine celtiberica, di cui egli non fa mistero e che anzi in qualche caso ostenta con un certo orgoglio, lo stesso non può dirsi con altrettanta sicurezza per Seneca, che nelle sue opere non fa mai esplicito riferimento alla sua patria d'origine, tende anzi a passarla sotto silenzio, presentandosi piuttosto come un uomo perfettamente integrato nel tessuto sociale e politico dell'*Urbs* (sull'argomento cf. Citroni 2002). Più che ad un'austerità derivante dalla sua origine ispanica, la condanna dei profumi in Seneca sembra pertanto meglio far capo ad una più generale tendenza di natura filosofica che biasimava la cura eccessiva della persona, soprattutto quando ad essa non si accompagnava un concomitante lavoro di perfezionamento morale e spirituale, una tendenza che Seneca ereditò dal suo maestro stoico Attalo che, fin dall'epoca della giovinezza, gli aveva caldamente sconsigliato l'utilizzo del profumo in quanto manifestazione di lusso opposta alla *virtus* (sulla diffusione del motivo in ambito filosofico e letterario e sulle sue implicazioni con la filosofia cinica e con il genere satirico cf. ancora Borgo 2005, p. 29; sull'argomento cf. anche Danesi Marioni 2005, p. 18 ss., dove si legge di come l'utilizzo dei profumi, soprattutto da parte del sesso maschile, fosse interpretato nel mondo antico come segno inequivocabile di effeminatezza e di scarsa virilità; sul concetto cf. ancora Cic., *off.* 1, 35, 129, ss.). In generale l'abitudine di ricorrere al profumo rientrava nella più ampia tendenza a dedicare una cura eccessiva alla propria persona, una tendenza che a Roma non godette mai di grande favore, anche quando a praticarla erano le donne; una donna onesta, infatti, non aveva bisogno di espedienti quali il trucco, l'abbigliamento ricercato o i profumi per piacere al marito; il ricorso a questi stratagemmi si configurava al contrario come una "pratica disonesta, volta ad ingannare il prossimo offrendo di sé un'immagine non rispondente a verità" (cf. Danesi Marioni 2005, p. 19).

Inde vino carens stomachus: l'anafora di *inde*, inserita all'interno di una frase fortemente ellittica, serve ancora ad introdurre un altro elemento autobiografico: l'astensione di Seneca dal vino.

Vino

Malgrado fosse stato per lungo tempo vietato alle donne e ai pitagorici (cf. Deonna-Renard 1994, p. 49), è noto come il vino fosse una bevanda assai apprezzata dai romani, che ne conobbero diverse varietà (tra le quali una delle più pregiate era senza dubbio il Falerno, vino forte e di lusso) non esitando in molti casi ad adulterarlo, un'abitudine contro cui si pronuncia Plinio nel quattordicesimo libro della *naturalis historia* dedicato alla vite e al vino e di cui offre conferma anche Mart. 9, 98, dove si legge di come in un'annata di vendemmia poco redditizia un certo Corano avesse annacquato abbondantemente questa bevanda (sull'argomento cf. La Penna 1999, p. 171, dove tra l'altro è fatto anche osservare come a Roma un vino pregiato non adulterato fosse un bene non facilmente raggiungibile per chi non era ricco; cf. anche Valenti 2011, p. 141). Anche nei confronti di questa bevanda Seneca si pronuncia in toni fortemente polemicamente mettendo in luce come un suo utilizzo improprio e smodato può arrecare effetti nocivi allo stomaco (in un suo epigramma, 6, 78, Marziale non esiterà ad affermare che l'ubriachezza può causare addirittura la perdita degli occhi), sebbene in un passo di *tranq.* 17, 8, ammetta la possibilità di indulgere un po' di più nell'uso del vino in virtù degli effetti benefici che una *ebrietas* moderata può procurare. Ancor più ripugnante doveva risultare il suo utilizzo da parte delle donne, non di rado vittime, al pari degli uomini, di una vergognosa ubriachezza: è questo il caso di quella Acerra descritta da Marziale che puzza non del vino che ha bevuto il giorno prima, ma di quello che ha bevuto ininterrottamente per tutta la notte fino all'alba (cf. 1, 28). Parimenti ripugnanti dovevano apparire al poeta epigrammatico anche quelle donne che cercavano di nascondere lo sgradevole lezzo del vino con pasticche (cf. 1, 87) o con foglie di alloro (cf. 5, 4).

Stomachus

si tratta di un termine appartenente al lessico medico attraverso il quale lo scrittore intende mettere in evidenza gli effetti rovinosi del vino sullo stomaco (sull'argomento cf. Migliorini 1997, p. 25; Berno 2003a, p. 155, n. 50). Migliorini 1997, p. 38 ss., osserva come Seneca, quando vuole parlare delle ricadute che l'abuso di vino può avere sul fisico, ricorre "alla semeiotica tipica dell'ubriaco, utilizzando anche una serie di espressioni che, in un certo senso, visualizzano quasi le affezioni" (cf. p. 38). Tra i sintomi più frequenti per chi soffre di stomaco a causa dell'utilizzo smodato di vino ci sono il *pallor*, la *macies* e il *nervorum tremor* o *torpor*, termini già presenti in Celso, cui Seneca attinge ampiamente per la descrizione dei sintomi di una patologia, mentre chi in generale soffre di stomaco è definito *stomachicus*. Non meno fastidiose per chi beve senza misura sono le coliche addominali, sulle quali lo scrittore si sofferma in *ep.* 83, 21 e da cui è chiaramente esente uno *stomachus vino carens* qual è appunto quello dello scrittore.

Inde in omnem vitam balneum fugimus: decoquere corpus atque exinanire sudoribus inutile simul delicatumque credidimus: ancora un'anafora, *inde in omnem vitam*, introduce il discorso sull'ultima abitudine della cui rinuncia Seneca vuole informare il lettore, quella ai bagni caldi, una mollezza utile a suo avviso solo a cuocere e a spossare il corpo.

Balneum fugimus

"Che «i bagni caldi depravano gli uomini» doveva essere una tesi vecchia e diffusa, se già Aristofane ravvisava in essi scherzosamente una causa della degenerazione nel lusso dei costumi in atto ai suoi tempi (*Nub.* 1045 ss.)" (cf. Vegetti 1983 b, pp. 83-84). Il problema dei bagni caldi, soprattutto relativamente alla puericoltura, era stato affrontato con una certa ampiezza e con diversità di soluzioni già dalle scuole mediche dell'antichità alcune delle quali, come quella ippocratica e galenica, li raccomandavano

per la buona salute dei neonati poiché utili a favorirne la crescita; altre, invece, come quella di matrice epicurea di Sorano di Efeso, ritenevano che i troppi bagni caldi privassero i corpi dei bambini della giusta tonicità e consigliavano pertanto di aggiungere gradualmente acqua calda durante il bagno. Più netta appare la posizione del medico stoicheggiante Agathinos di Sparta, vissuto nel I secolo d.C. e allievo del filosofo stoico Lucio Anneo Cornuto, il quale condannava duramente quelle nutrici abituate ad immergere sistematicamente i bambini nell'acqua calda al solo scopo, a suo avviso, di farli dormire più tranquillamente la notte elogiando, per converso, le abitudini dei barbari, che preferivano invece immergere i neonati nell'acqua fredda (sull'argomento cf. ancora Vegetti 1983 b, p. 85).

Seneca, dunque, aderendo ai principi della filosofia stoico-cinica (sugli influssi esercitati dal cinismo sullo stoicismo a proposito dei bagni caldi cf. Vegetti 1983 b, p. 86), che stabiliva una sorta di “pericolosa connessione” tra il piacere e la temperatura calda dell'acqua e, per converso, tra il dolore e la temperatura fredda (cf. Berno 2006, p. 57), biasima l'abitudine dei bagni caldi ormai ampiamente diffusa ai suoi tempi ritenendola una delle possibili cause dell'origine delle passioni. Della sua avversione per l'acqua calda lo scrittore non fa alcun mistero: in *ep.* 83, 5 confessa infatti di essersi immerso nell'acqua fredda fatta intiepidire al sole dopo essersi sottoposto ad alcuni esercizi fisici non senza precisare di aver tollerato in età più giovane temperature ben più rigide, come quelle della sorgente in cui in cui era solito fare il bagno a Capodanno. Sovente i bagni caldi sono associati alla cittadina campana di Baia e alla *luxuria* in essa imperante (cf. *ep.* 51, 6), mentre in *ep.* 53, 3, definendosi *vetus frigidae cultor*, un vecchio amante dell'acqua fredda, lo scrittore ricorda uno spiacevole e al tempo stesso tragicomico episodio, quando era stato costretto a tuffarsi nelle gelide acque di Nisida per sfuggire ad una tempesta che minacciava l'imbarcazione su cui si trovava e che gli aveva procurato una fastidiosa sensazione di nausea.

Decoquere corpus

Si nota nell'espressione una sfumatura ironica (cf. Migliorini 1997, p. 32; Von Albrecht 2000, p. 233, che vi sottintende addirittura il significato di “far bancarotta”, che ricorre tra l'altro in vari passi del *de beneficiis*: 1, 1, 3; 3, 17, 4; 5, 21, 3): il verbo *decoquo*,

infatti, usato generalmente in riferimento alla cottura di cibi, è invece qui utilizzato in riferimento ai corpi che quasi sono cotti dall'acqua calda in cui insensatamente si immergono per il bagno. Il termine è classificato da Berno 2003, p. 156, tra i vocaboli senecani "utilizzati per saldare il nesso tra vizio dell'anima e del corpo" (cf. *nat.* 13, 6, dove è usato in riferimento alla demolizione delle facoltà mentali ad opera delle malattie), ed è associato ai cosiddetta *decocta Neronis*, bibite a base di acqua bollita e successivamente ghiacciata (cf. n. 57; sull'argomento cf. anche Rodríguez Fernández 1973, pp. 305-306). Si osservi al riguardo che anche un altro composto di *coquo*, *concoquo*, è in genere adoperato da Seneca a proposito dei cibi che, una volta ingeriti, vengono smaltiti, dunque metaforicamente cotti, dai processi digestivi che si attuano nello stomaco: è questo il caso di *ep.* 95, 25, dove il verbo è adoperato a proposito dei cibi e del vino che, se ingeriti in quantità eccessiva, non vengono digeriti, ma ristagnano nello stomaco putrescenti (sul termine cf. ancora Migliorini 1997, p. 25).

Exinanire sudoribus

Si osserva nel sintagma l'utilizzo di un altro vocabolo tecnico appartenente al lessico medico, il verbo *exinanire*, impiegato da Celso e da Seneca (*vit.* 20, 5) per indicare l'evacuazione fisiologica e in Plinio il Vecchio in riferimento agli idropici (cf. ancora Migliorini 1997, pp. 32-33; Von Albrecht 2000, p. 233). Il termine, associato al sostantivo *corpus* in Celso 3, 4, 9 per indicare lo sfinimento del corpo provocato da una terapia medica, il digiuno cui era stato sottoposto un paziente, nel passo in esame ricorre invece ad indicare una delle possibili conseguenze della cura eccessiva del corpo. Lana 1988, p. 115, legge nell'espressione un riferimento all'utilizzo assai diffuso a Roma del *calidarium*, una stanza dotata di vasche da bagno in genere portata a temperature elevatissime, vicine a quelle di un forno, oppure all'*assa sudatio*, il bagno di sudore che veniva fatto all'interno di un piccolo locale denominato *Laconicum*.

Delicatum

L'aggettivo ricorre nel passo a connotare negativamente l'abitudine a prendere i bagni caldi, una raffinatezza di cui l'uomo potrebbe tranquillamente fare a meno. In Seneca l'aggettivo conosce una gamma abbastanza vasta di significati: è infatti utilizzato sia in riferimento a raffinatezze inutili per l'uomo come le suppellettili preziose (*vit.* 25, 2) o le merci ricercate (*ben.* 6, 38, 3; interessante il caso di *nat.* 5, 11, 1, dove il termine ricorre in riferimento ai venti etesii che i marinai umanizzano definendoli *delicati* perché si levano tardi proprio come se fossero dei molli gaudenti), sia in riferimento agli individui che di tali raffinatezze non sanno fare a meno (*brev.* 2, 6; 7). Attestato è l'uso del termine per indicare coloro che sono affetti dalla lussuria e dalla sfrenatezza nell'ambito dei rapporti amorosi (*ep.* 5, 5), mentre in *prov.* 5, 3, i *delicati* sono dallo scrittore assimilati ai malvagi. In alcuni casi l'aggettivo denota anche chi è affetto da disturbi di natura psicologica che si manifestano in un'eccessiva sensibilità o fragilità del carattere (*const.* 5, 1). Sull'utilizzo del termine nella scrittura senecana cf. Borgo 1998, pp. 52-54; cf. anche Berno 2006, p. 175; 178-179.

Cetera proiecta redierunt, ita tamen ut quorum abstinentiam interrumpi modum servem et quidem abstinentiae proximiorum, nescio an difficiliorem, quoniam quaedam abscinduntur facilius animo quam temperantur: il giovane Seneca aveva tentato di rinunciare anche ad altre abitudini non specificate che col tempo avevano ripreso piede, ma in un modo molto moderato e vicino all'astinenza che gli aveva tuttavia procurato difficoltà maggiori dell'astinenza stessa, poiché in qualche caso la rinuncia totale procura una sofferenza minore dell'uso moderato.

Abstinentiam ... abstinentiae

Dal poliptoto emerge l'insistenza dello scrittore sulle rinunce attuate nel corso della sua vita. L'astensione da cibi particolarmente raffinati, dai profumi, dai bagni caldi e da altre non specificate abitudini può in qualche modo leggersi in rapporto ad una più

generale condanna senecana degli eccessi in cui gli uomini sovente cadono. Presentando la sua persona come immune o in parte immune da tali eccessi, Seneca si pone ancora una volta contro quelle degenerazioni morali e comportamentali di diverso tipo che avevano caratterizzato la sua epoca e di cui fa notare a più riprese l'insensatezza. L'astensione da determinate abitudini significa pertanto percorrere la strada della sobrietà e della moderazione in opposizione alla degenerazione diffusa alla sua epoca, puntualmente da lui smascherata e denunciata. Quanto al vizio della gola, ad esempio, più volte egli ne mette in evidenza le gravi ripercussioni sulla salute, spesso minacciata da malattie prima sconosciute che frequentemente colpiscono anche le donne, ormai vittime come e più degli uomini di eccessi alimentari di ogni sorta che le hanno private di quella *temperantia* per cui erano famose nei tempi antichi le *matronae* romane (sull'argomento cf. *ep.* 95, 20; cf. anche Cicu 1998, p. 97; 100, dove la causa della corruzione dei *mores* femminili è imputata al comportamento dissoluto di molte donne dell'alta società romana come Sempronia, Clodia o Giulia, figlia di Augusto, che, a causa della loro *licentia*, avevano gradualmente corrotto e deteriorato l'antica immagine di pudicizia delle donne romane). In alcuni casi (cf. *ep.* 95, 23) lo scrittore non manca di mettere in rilievo, non senza una nota di pungente ironia, come la corruzione dilagante alla sua epoca faccia sì che le scuole dei retori e dei filosofi siano deserte, mentre le cucine siano affollate di giovani pronti ad imparare un mestiere destinato a rivelarsi assai redditizio e di grande prestigio. Il grande successo riscosso a Roma dai cibi particolarmente ricercati ed elaborati era senza dubbio legato anche alle pratiche del convito, un rito sociale in cui l'anfitrione metteva in gioco il suo nome e quello della propria famiglia, un vero e proprio spettacolo in cui il padrone di casa non mancava di ostentare *lautitiae* di ogni sorta e di curare attentamente gli *apparatus*, di modo che tutto risultasse perfetto in ogni suo dettaglio. Il banchetto si arricchiva così, oltre che di vivande prelibate e di preparazioni gastronomiche ricercate, anche e soprattutto di "numeri da circo, compagnie di attori, virtuosi di strumenti musicali, cantanti e perfino ... miracoli dell'ingegneria edile". Uno spettacolo, insomma, che "stuzzica e satura tutti i sensi: la vista, l'olfatto, l'udito, il tatto, oltre che, naturalmente, il gusto" (cf. Cicu 1998, p. 98). Le astensioni adottate da Seneca rappresentano dunque un modo per prendere posizione contro tali smodate manifestazioni di lusso e per inserirsi nel solco di quella tradizione che prendeva a modello le età precedenti in cui uomini dotati di ben altra tempra si nutrivano di cibi frugali preoccupandosi soltanto di soddisfare gli stimoli della fame (cf. al riguardo *ep.* 95, 18; il medesimo tema è affrontato anche in *ad Helv.*

10, 7). Anche l'astensione dal profumo e dai bagni caldi, d'altra parte, può leggersi nella medesima direzione di denuncia di una società affettata e vanesia che aveva imparato a non rinunciare a beni effimeri e caduchi, per nulla giovevoli al perfezionamento interiore. "A tanto lusso Seneca oppone le capanne degli uomini antichi, che si reggevano su due puntelli ed avevano come tetto rami secchi e fronde disposte in maniera da far defluire la pioggia impetuosa" (cf. al riguardo *ep.* 90, 10; per la citazione cf. invece Cicu 1998, p. 102). È per questo motivo che egli non può fare a meno di provare una commossa e sincera ammirazione per l'estrema frugalità che aveva caratterizzato la casa dell'Africano a Literno, solida come un fortino, ma austera e priva di quegli agi e di quelle comodità che caratterizzavano invece le case di età imperiale (cf. al riguardo *ep.* 86, 4).

Modum

Il sostantivo ricorre qui ad indicare l'atteggiamento misurato che Seneca seppe adottare anche quando non riuscì ad estirpare completamente dall'animo alcune abitudini che col tempo si riaffacciarono alla sua vita. Anche termini da esso derivati come *moderatio*, *moderator*, *moderatus*, *modestia* e *modestus* confermano a grandi linee la nozione espressa da *modus*: indicano infatti per lo più la capacità umana di sapersi misurare e contenere nei desideri e nelle passioni (sui significati specifici che i termini assumono nella scrittura senecana cf. Borgo 1998, pp. 130-134; sulla derivazione dei termini suindicati da una comune radice - *modos*/ - *es* cf. Ernout-Meillet 1967⁴, p. 407, s.v. *modus*). A proposito di uno dei termini derivati da *modus*, *moderatio*, tra le varie accezioni che lo caratterizzano interessante è quella che ne fa una delle virtù di chi, grazie alle sue doti personali, sa governare in maniera saggia ed equilibrata senza aprirsi ad atteggiamenti di natura collerica o dispotica. Si tratta di un'osservazione non irrilevante, poiché al successivo par. 18 (al cui commento si rinvia per la discussione dei relativi contenuti) Seneca mostrerà come proprio l'atteggiamento dispotico degli uomini sia alla base delle violenze spietate che essi compiono sugli animali allo scopo di cibarsene. Analogamente *moderatus* è anche colui che, consapevole dei propri limiti, "sa andare al di là dei propri interessi col rifiutare un compito che non vede adeguato alle proprie forze... : è per questo che spesso il *moderatus* rifiuta l'incarico che gli si

affida ...” (cf. Viparelli 1976, pp. 72-73, dove è condotta un’analisi sul termine *moderatio* nelle *Storie* di Livio; sui significati assunti dal termine *moderatio* in Cicerone cf. invece Militeri Della Morte 1980). Si tratta di un atteggiamento ravvisabile anche in Quinto Sestio, il filosofo che osò rifiutare il laticlavio che Cesare gli offriva, personaggio sul quale Seneca si soffermerà al successivo par. 17, al cui commento si rinvia per la relativa discussione. Sembra dunque che attraverso il sostantivo *modus* lo scrittore intenda da una parte esaltare quel temperamento prudente e moderato che egli stesso aveva sempre tentato di osservare e che metterà poi in rilievo anche a proposito di Sestio, dall’altra anticipare la critica che muoverà a breve contro l’insensata *crudelitas* umana. Ancora Viparelli 1976, p. 75, osserva come al sostantivo *modestia*, appartenente alla medesima famiglia linguistica di *modus*, si accompagnino spesso verbi diversi, tra cui anche *abstinere*, presente al successivo par. 17, la cui radice è ravvisabile anche nel sostantivo *abstinentia* presente due volte con poliptoto nel passo in esame. La presenza di questa specifica terminologia è pertanto indicativa dell’importanza che lo scrittore intende prestare alla moderazione e all’equilibrio cui dovrebbe essere improntata la vita di ogni uomo.

Proximiozem

Si tratta di una parola con suffisso plurimo, una caratteristica tipica della lingua popolare e dei testi tardi il cui utilizzo in questo passo (probabilmente dovuto anche alla vicinanza del successivo *difficiliozem*) dimostrerebbe che Seneca non si faceva troppi problemi ad accogliere nella sua scrittura forme linguistiche di questo tipo (sull’argomento cf. Setaioli 2000, p. 30, n. 146, dove si legge che la medesima forma ricompare in seguito in Minucio Felice 19, 2, in Vegezio e nei giuristi)

Temperantur

Anche questo verbo è intimamente connesso alla capacità di porre un freno al godimento dei piaceri e alle passioni, e la massima essenza della saggezza si manifesta

proprio in tale capacità. Seneca, tuttavia, mette qui esplicitamente in rilievo la grande difficoltà cui l'uomo deve far fronte nel tentativo di adottare un atteggiamento di autocontrollo nei confronti dei piaceri: la temperanza, infatti, "... rappresenta, nell'ottica di un saggio ormai «maturo», il segno di un'opzione etica più complessa e consapevole. *L'abstinentia* caratteristica della tradizione pitagorica si pone, in confronto, come una pratica più agevole e forse semplicistica ..." (cf. Tutrone 2012, p. 199).

Anche il sostantivo *temperantia* trova in Seneca un più vasto campo di applicazione: dall'ambito giuridico, dove il termine si pone come freno del potere e della malvagità, a quello quotidiano "in cui si manifesta come generica capacità di autocontrollo" nelle circostanze più svariate (cf. Borgo 1998, pp. 170-171). L'aggettivo *temperans* è invece utilizzato soprattutto per indicare quell'atteggiamento misurato che è opportuno adottare nel mangiare e nel bere (cf. *tranq.* 4, 3; *ep.* 59, 16), nella malattia (cf. *ep.* 78, 20), nel desiderio di ricchezze (cf. *ep.* 78, 41), nella gestione del potere da parte del *princeps* (cf. *cl.* 1, 14, 2) e di fronte a inutili questioni e sottigliezze che non contribuiscono affatto al progresso morale (cf. *ep.* 109, 17; 111, 2).

§ 17-22

Premessa

In questa nuova sezione epistolare Seneca si sofferma sul ricordo di un altro maestro, Sozione, al quale spetta il merito di avere iniziato il giovane allievo allo studio della filosofia pitagorica. Lo scrittore ricorda che Sozione era solito spiegargli i motivi per cui sia Quinto Sestio, fondatore della cosiddetta scuola dei Sestii, che Pitagora avevano deciso di aderire alla dieta vegetariana. Il primo era stato indotto da motivazioni di tipo etico allineate contro la crudeltà perpetrata a danno degli animali; il secondo, invece, da cause legate al pensiero stesso della scuola pitagorica che, in virtù della metempsicosi, riteneva che l'alimentazione carnea potesse inevitabilmente e tragicamente comportare il consumo inconsapevole delle carni di un parente il cui spirito fosse trasmigrato nel

corpo di un animale. Il passo appare interessante non solo in virtù dei temi trattati, ma anche e soprattutto per la presenza, al suo interno, da una parte di una terminologia in genere adoperata da Seneca in contesti volti a denunciare le nefaste conseguenze del potere tirannico e qui funzionale a condannare la crudeltà legata allo strazio delle carni animali; dall'altra di una terminologia parentale, in genere adoperata dallo scrittore all'interno del *corpus* tragico e qui utile a mettere in rilievo la condizione tragica di chi può arrivare a cibarsi inconsapevolmente delle carni di un parente.

Quoniam coepi tibi exponere quanto maiore impetu ad philosophiam iuvenis accesserim quam senex pergam, non pudebit fateri quem mihi amorem Pythagoras iniecerit: lo scrittore, dopo aver confessato all'amico di essersi dedicato in gioventù allo studio della filosofia con uno slancio maggiore rispetto a quello da cui è animato nello studio di questa disciplina ora che è vecchio, ammette anche, "non senza un certo divertito imbarazzo" (cf. Mazzoli 1967, p. 240), di essersi profondamente appassionato da giovane alle dottrine pitagoriche.

Impetu

Il termine compare per la terza volta nell'epistola: era stato già adoperato al par. 7 per indicare lo slancio effimero con cui a volte si desidera tradurre subito in atto ciò che si è avuto modo di ascoltare e al par. 15, quello in cui lo scrittore racconta di essersi proposto di attuare tutti gli insegnamenti ricevuti da Attalo; qui ricorre ad indicare l'impeto con cui da giovane si era dedicato agli studi filosofici. In entrambi i casi il sostantivo è dunque adoperato in riferimento all'età giovanile, quasi ad indicare come "il giovanile avvicinarsi alla filosofia non sfugge all'eccesso proprio dell'animo giovanile, che verrà poi distillato dall'età" (cf. Guerra 1997, p. 47; sull'argomento cf. anche Grilli 1998, p. 22). È in effetti lo scrittore stesso a denunciare in entrambi i casi la natura effimera del suo *impetus*; al par. 15, infatti, egli spiega come lo slancio iniziale nei confronti dell'insegnamento di Attalo si fosse esaurito in breve tempo in seguito al ritorno nell'*Urbs*, dove le sobrie abitudini di un tempo erano state ben presto scalzate da

quelle più sofisticate della capitale. In modo analogo in questo passo Seneca mostra come lo slancio giovanile per gli studi filosofici si fosse gradualmente affievolito con l'avanzare dell'età. Al riguardo sembra interessante osservare che il sostantivo, in qualche caso adoperato in riferimento ai mali del corpo (cf. *epp.* 59, 8; 95, 17), è dotato anche di una forte valenza filosofica: è infatti in qualche caso espressione di forze irrazionali e può rappresentare l'impulso a precipitare nel *vitium* (cf. *ira* 2, 1, 4; *epp.* 74, 31; 76, 20), in qualche altro il momento in cui la passione si manifesta nel pieno del suo vigore (cf. *ira* 2, 3, 4). Il termine è inoltre appartenente al lessico militare e compare non di rado in contesti inerenti l'assedio di una città oppure gli attacchi sferrati nel corso delle battaglie e, metaforicamente, "l'assalto della sorte avversa al *vir fortis*" (cf. Berno 2006, pp. 124-125). Nel passo in esame il termine sembrerebbe dunque denunciare il carattere transitorio della passione giovanile di Seneca per gli studi filosofici, analogo perciò in qualche modo alla natura degli assedi militari. La presenza nella scrittura latina di numerosi termini attinenti al lessico militare per Larson 1992, p. 55, è fondamentalmente dovuta al carattere militare della società romana: "Of course the militaristic nature of Roman society meant that military imagery was part of the general currency of the language". La studiosa osserva inoltre che l'utilizzo della terminologia militare è comune alla scuola stoica, a quella cinica e a quella sestiana rappresentando in questo modo un elemento di solida coesione rispetto ai vari orientamenti delle diverse scuole (sulla metaforica inerente l'ambito militare cf. anche Bellincioni 1978, pp. 133-140; Billi 1987, pp. 21-42; Armisen-Marchetti 1989, pp. 76-79; Cervellera 1990; Borgo 2000, p. 75, n. 32; Ficca 2001 b, pp. 169-182; Marino 2005, pp. 132-133).

Iuvenis accesserim quam senex pergam

L'espressione mette efficacemente in rilievo la contrapposizione tra l'età giovanile e la vecchiaia nell'approccio agli studi filosofici. Interessante è l'utilizzo di verbi diversi per indicare l'accostamento ai precetti filosofici nelle diverse età della vita: *accedo* in riferimento alla giovinezza, *pergo* in riferimento alla vecchiaia. Il primo indica in effetti l'accostamento iniziale alla filosofia; il secondo, invece, la continuità e la perseveranza che dovrebbe mantenere chi intende coltivare con una certa costanza quest'ambito di studi, due qualità di cui Seneca avverte dolorosamente la mancanza.

Non pudebit

L'espressione sembra tradire in Seneca un certo ritegno misto a una posizione scettica nei confronti della filosofia pitagorica: malgrado il tempo trascorso dall'epoca del suo tirocinio presso Sozione e malgrado l'ormai raggiunta maturità intellettuale che gli aveva permesso di aderire senza ripensamenti al dogma stoico, lo scrittore avverte comunque l'esigenza di giustificare agli occhi dell'amico Lucilio, e in generale dei lettori, la sua giovanile adesione al pitagorismo, non esitando a mettere successivamente in rilievo come essa gli fosse stata in realtà instillata dal suo maestro neopitagorico Sozione, che aveva usato tutti i mezzi persuasivi a sua disposizione per ottenere lo scopo.

Amorem

Per indicare lo slancio nei confronti della filosofia pitagorica, che aveva conosciuto per il tramite del suo maestro Sozione, Seneca utilizza un altro termine significativo: *amor*. Si tratta di un sostantivo che, coerentemente con la terminologia adottata in precedenza, denota un impeto appassionato ma momentaneo, destinato comunque ad esaurirsi gradualmente (sull'abbandono da parte di Seneca delle dottrine pitagoriche e degli insegnamenti di Sozione si discuterà nel successivo commento al par. 22). In *ep.* 116, 5, lo scrittore stesso mostra esplicitamente la necessità per il saggio di limitare l'*amor* nei confronti di una persona denunciandone il pericolo: per bocca di Panezio, infatti, egli definisce l'*amor* una *res commota, inpotens, alteri emancupata, vilis sibi*, una passione agitata e violenta che rende vili e schiavi della persona amata, che nuoce gravemente facendo perdere il controllo di se stessi e dalla quale è perciò opportuno guardarsi (*Aequae facilitas amoris quam difficultas nocet: facilitate capimur, cum difficultate certamus*).

Pythagoras

Come sarà specificato a breve, Seneca aveva potuto conoscere e apprezzare la filosofia pitagorica per il tramite del suo maestro Sozione, che gli aveva spiegato le cause per cui il filosofo di Samo si era astenuto dai cibi carnei.

Il nome *Pythagoras* ricorre complessivamente sette volte nell'opera senecana, in *ira* 3, 9, 2, in *brev.* 14, 5, 1 e in *epp.* 52, 10; 90, 6; 94, 42; 108, 17; 108, 19. L'aggettivo *pythagoricus* ricorre invece complessivamente tre volte: due nello stesso passo in *ben.*, 7, 21, 21, e una volta in *nat.* 7, 32, 2.

Le occorrenze di questi termini nella scrittura senecana testimoniano in qualche modo l'interesse che le dottrine del filosofo di Samo dovettero avere suscitare nel cordovano. È nota del resto l'ampia diffusione a Roma di tali dottrine, che riuscirono, tra II e I secolo a.C., ad influenzare persino alcuni aspetti dello stoicismo rendendolo assai più incline ad un'evoluzione di tipo spiritualistico: fu così che il misticismo pitagorico, avvertito in origine come esigenza essenzialmente religiosa, cominciò a sposare le dottrine filosofiche più aperte al suo messaggio, come il platonismo e lo stoicismo, generando una "diffusa situazione di sincretismo stoico-platonico-pitagorico" (cf. Mazzoli 1967, p. 225; sulla diffusione del pitagorismo a Roma cf. Gianola 1921; Ferrero 1955). La più antica testimonianza della diffusione del pitagorismo a Roma presenta un evidente carattere politico-religioso; essa sembra infatti risalire alle leggenda in base alla quale il re Numa Pompilio sarebbe stato discepolo di Pitagora (cf. al riguardo Plutarco, *Numa* 8, 5), un espediente che permetteva in qualche modo di nobilitare le istituzioni politiche e religiose della Roma regia, ma di cui Cicerone sottolinea a più riprese il palese anacronismo (cf. sull'argomento Mazzoli 2008, p. 146 ss.). Gradualmente il pitagorismo passò ad influenzare anche la produzione letteraria di alcuni esponenti di spicco della cultura romana come Ennio, Scipione Emiliano, Nigidio Figulo, Varrone, Cicerone e Seneca stesso, che nelle loro opere mostrano apertamente la presenza di elementi attinti dalla tradizione pitagorica (sulla presenza di elementi pitagorici nell'opera di Ennio cf. Liuzzi 1973-1974).

Quanto a Seneca, egli confessa qui di aver provato un amore profondo per le dottrine pitagoriche conosciute grazie a Sozione: ciò lascia in qualche modo intendere che lo scrittore, pur restando fondamentalmente allineato alle posizioni ortodosse della scuola stoica, non esita tuttavia ad ammettere anche l'importanza di altre dottrine, quale

appunto quella pitagorica, allontanandosi in alcuni casi dal “rigido immanentismo della più autentica tradizione stoica”, un processo avviato, a quanto pare, già dallo stoico Posidonio (cf. Mazzoli 1967, p. 214; sull’argomento cf. anche Tutrone 2012, p. 199, n. 68).

Sotion dicebat quare ille animalibus abstinuisset, quare postea Sextius. Dissimilis utriusque causa erat, sed utriusque magnifica: Seneca ricorda qui che il suo maestro Sozione era solito spiegargli i motivi per cui Pitagora si asteneva dai cibi carnei ed i motivi per cui lo faceva Sestio. Si trattava di motivazioni diverse, ma entrambe nobili.

Sotion

Seneca menziona qui il suo primo maestro di filosofia, il neopitagorico Sozione, colui che “per primo sottrae il *tirunculus* Seneca alla totalizzante educazione retorica voluta dal padre, allenandolo a pratiche astinenziali munite d’un duplice referente: il misticismo di Pitagora e ... l’ascetismo etico di Sestio padre” (cf. Mazzoli 2008, p. 174; diversamente Scivoletto 1966, p. 26, ritiene che Sozione fu l’ultimo maestro di filosofia dello scrittore, le cui lezioni Seneca ebbe modo di frequentare dopo il tirocinio presso Papirio Fabiano e Attalo destando in questo modo le preoccupazioni del padre, che vedeva il figlio allontanarsi da quei filosofi-declamatori da lui apprezzati e ammirati).

Secondo Mazzoli 1967, p. 254 ss., lo scrittore cominciò a frequentare le lezioni di questo filosofo nel periodo dell’ultima *pueritia*, all’incirca intorno ai quindici anni, dunque verso il 13 d.C., una tesi confortata da una notizia di Girolamo (*Chron. a Abr.* 2029), che ne colloca l’inizio del tirocinio presso Sozione tra il 13 e il 15 d.C., e da *ep.* 49, 2, dove Seneca stesso si definisce *puer* all’inizio del suo *contubernium* con Sozione (*Modo apud Sotionem philosophum puer sedi*; sull’argomento cf. Capitani 1991, pp. 121-122, n. 137). Al riguardo Mazzoli 1967, p. 254, afferma: “È lecito pensare che fra il 13 e il 14 d.C. Seneca esaurisse alla scuola di Sozione l’indispensabile fase propedeutica ... e che col 15 intraprendesse, pieno d’*impetus*, il suo vero *accessus ad philosophiam* appassionandosi alle dottrine di Pitagora ...”. A sostegno di questa teoria si potrebbe forse far notare che il nome di Sozione, a differenza di quanto accade per

quelli di Attalo e di Papirio Fabiano (di cui si contano quattordici occorrenze complessive per entrambi), ricorre soltanto tre volte nella scrittura senecana: nella già citata *ep.* 49, nel passo in esame e nel successivo par. 20. L'esiguità di occorrenze potrebbe essere letta come un indizio del fatto che la scuola del filosofo neopitagorico rappresentò verosimilmente per Seneca solo una fase iniziale di formazione intellettuale destinata ad esaurirsi in breve tempo per lasciare il posto a ben più solide esperienze formative, come il tirocinio presso i filosofi Papirio Fabiano e Attalo in particolare, dove maturò la sua definitiva conversione all'ortodossia stoica (a proposito della scarsa presenza di notizie su Sozione rispetto a quelle che la scrittura senecana offre su Attalo e Papirio Fabiano cf. Larson 1992, p. 50). Al riguardo Mazzoli 1967, p. 239, scrive: "... l'adesione senecana al pitagorismo ... ha tutto l'aspetto di una entusiastica e non meditata passione giovanile: esperienza breve quanto intensa, interrotta dalle sfavorevoli circostanze ambientali"; mentre Cicu 1998, p. 94, ipotizza che i successivi insegnamenti di Attalo costituissero in qualche modo una prosecuzione di quelli del primo maestro, considerato "il processo di mediazione, interpretazione e fusione delle principali dottrine greche a Roma". Ad ogni modo, il tirocinio filosofico di Seneca presso Sozione non perdura oltre il 19 d.C., anno in cui un senatoconsulto emanato dall'imperatore Tiberio vietò i culti stranieri e pratiche di vario tipo, tra cui l'astensione dai cibi carnei. Sembra al riguardo interessante far notare che Sozione proveniva da Alessandria, una delle maggiori aree di diffusione di pratiche e rituali caldei spesso connessi alle dottrine pitagoriche, e perciò dovette essere soggetto egli stesso alla condanna dell'imperatore (cf. al riguardo Mazzoli 1967, p. 254). È dunque molto probabile che il misticismo pitagorico cui erano improntati gli insegnamenti del filosofo alessandrino abbia finito per influenzare il giovane Seneca: del resto il fatto stesso che Sozione riferisse all'allievo i motivi per cui Pitagora e Quinto Sestio (per parecchi aspetti vicino anch'egli alla filosofia pitagorica; cf. la successiva discussione sul personaggio) si fossero astenuti dalla carne degli animali è in qualche modo indicativo di una certa sua apertura alle posizioni pitagoriche. Ad avvalorare ancor più la tesi dell'adesione di Sozione al pitagorismo si potrebbe anche osservare che, non a caso, Seneca menziona il maestro subito dopo aver fatto il nome di Pitagora, la cui filosofia era stata evidentemente da lui conosciuta e amata proprio attraverso il filtro del filosofo alessandrino (sull'argomento cf. anche Gourévitch 1974, p. 330; Grilli 1998, pp. 20-21).

Dicebat

Come di consueto in questa lettera, il ricordo dei maestri è associato all'ascolto delle loro parole: analogamente a quanto è stato in precedenza osservato per Attalo, anche in questo caso Seneca lega indissolubilmente gli insegnamenti alla viva voce del maestro che gli spiegava i diversi motivi alla base del vegetarianesimo di Pitagora e di Sestio.

Animalibus abstinisset

Si osservi come attraverso il verbo *abstinisset*, che forma una figura etimologica insieme ai sostantivi *abstinentiam* ... *abstinentiae* del precedente paragrafo, Seneca metta ancora una volta in risalto la frugalità che è bene osservare nell'ambito del regime alimentare evitando di cibarsi della carne, proprio come aveva fatto Pitagora (cf. al riguardo Marino 2005, pp. 36-37). La prima testimonianza del vegetarianesimo praticato dal filosofo di Samo è quella offerta da Ovidio, che in *met.* 15, 72-93, lo presenta nell'atto di convincere gli uomini a nutrirsi degli elementi vegetali che la natura ha generosamente messo a loro disposizione – messi, alberi, erbe, latte e miele – astenendosi così dallo spargimento di sangue. L'alimentazione vegetariana, che sarà abbracciata da Seneca stesso (cf. il successivo par. 22), si pone dunque per lo scrittore come una scelta di vita moderata e frugale che si contrappone a quella lussuosa ed eccessiva basata sul consumo di carne e, in generale, di cibi raffinati (sull'argomento cf. Mannucci 2008, pp. 15-17).

Sextius

Si tratta di Quinto Sestio, il fondatore della cosiddetta Scuola dei Sestii (a proposito di questa scuola cf. Oltramare 1926, pp. 153-189), colui che aveva osato rifiutare il laticlavio che Cesare gli offriva poiché ben consapevole della caducità dei beni materiali e per questo accostabile ai grandi nomi di Fabrizio e di Tuberone, celebrati già dagli

antichi romani per la loro inespugnabile virtù (cf. *ep.* 98, 13). Il suo nome conta undici occorrenze complessive nell'opera senecana (due in *ira*: 2, 36, 1; 3, 36, 1; otto nelle *epistulae*: 59, 7; 64, 2, *bis*; 3; 5; 73, 12; 15; 98, 13; 108, 17 e una in *nat.*: 7, 32, 2) ad indicare l'influenza esercitata dal personaggio - probabilmente per il tramite di Sozione - su alcuni aspetti del pensiero senecano, sebbene Seneca, per ovvie motivazioni cronologiche, non avesse potuto conoscere personalmente Sestio, la cui nascita è per lo più collocata intorno al 70 a.C. e la cui attività di scrittore dovette cominciare già a partire dagli ultimi anni della dittatura cesariana per poi proseguire attivamente fino ai tempi di Ottaviano (sull'argomento cf. Ferrero 1955, p. 368; cf. anche Setaioli 1988, p. 367). Quinto Sestio mise la propria vita a servizio del perfezionamento morale negando deliberatamente la sua partecipazione alla vita politica, poiché era fermamente convinto che la libertà individuale potesse realizzarsi solo al di fuori dello stato (sulla figura di Quinto Sestio cf. Lana 1953, p. 5 ss.). Plutarco, *de prof. in virt.*, 5, nell'intento di testimoniare al lettore il fortissimo amore di questo personaggio per la filosofia, ci informa che, nel timore di non riuscire ad impadronirsi adeguatamente di quelle dottrine filosofiche al cui studio si stava dedicando, Sestio aveva tentato di togliersi la vita precipitandosi giù da un edificio. In *ep.* 59, 7 Seneca ci informa che compose un libro in cui espose in lingua greca norme morali romane da cui il nostro restò profondamente colpito e ammirato, malgrado la sua scarsa propensione per la cultura greca (cf. al riguardo Mazzoli 2008, p. 174). Interessante si presenta anche un passo di *ep.* 64, 2-3, in cui si legge di come Sestio negasse esplicitamente di essere uno stoico malgrado alcuni aspetti della sua vita e del suo pensiero, il rigore morale e la stretta osservanza della virtù, sembrassero aderire strettamente ai dettami della Stoa. A distinguerlo decisamente dallo stoicismo era soprattutto il rifiuto di partecipare alla vita pubblica, un aspetto che era stato in grado di guadagnare alla causa stoica le simpatie di Augusto (sull'argomento cf. Lana 1953, p. 18; 1991, p. 22; cf. anche Mazzoli 2008, p. 173 ss.). La filosofia sestiana sembrava aperta ad influssi filosofici eterogenei come quelli dello stoicismo, della diatriba cinico-stoica e del pitagorismo, tant'è che Setaioli 1988, p. 372, parla al riguardo di "eclettismo della dottrina sestiana". Girolamo, *Chron.* 1, colloca l'acme di Quinto Sestio intorno all'1 d.C. e lo definisce pitagorico in virtù dell'influenza esercitata dal filosofo di Samo sul suo pensiero: si pensi ad alcune pratiche pitagoriche apertamente professate dal filosofo, come l'esame di coscienza quotidiano o l'astensione dai cibi carnei (cf. sull'argomento Capitani 1991, pp. 96-97). Quanto al primo aspetto, Seneca ne parla in *ira*, 3, 36, 1, dove si legge di come Sestio

fosse solito interrogare la sua coscienza a fine giornata prima di mettersi a letto in modo tale da procurarsi un sonno sereno e privo di turbamenti (sulla natura pitagorica dell'esame di coscienza cf. Jaeger 1959 e Setaioli 1988, pp. 369-370, il quale osserva che l'idea dell'esame di coscienza come pratica volta ad ottenere un miglioramento morale "mal si accorda col razionalismo stoico". Di diverso avviso Edwards 1997, p. 26, che ritiene invece l'esame di coscienza una pratica vicina anche al sentire stoico; sullo specchio come strumento utile all'esame di coscienza cf. Berno 2003, pp. 43-44, nn. 37-38). Quanto invece al secondo aspetto - l'astensione dai cibi carnei -, si tratta di un'abitudine ovviamente pitagorica, se è vero che nel mondo occidentale proprio Pitagora aveva introdotto la moda del vegetarianesimo (cf. sull'argomento Campese-Canino 1998, p. 312; sulla possibile connessione tra vegetarianesimo e filosofia cinica cf. Larson 1992, p. 52). A proposito degli influssi esercitati dalla filosofia pitagorica sulla setta dei Sestii Mazzoli 1967, pp. 237-239, ne mette in rilievo anche la natura chiusa e settaria mutuata con molta probabilità dalla scuola pitagorica: "un pitagorismo in cui sulla componente «politica prevale nettamente quella esoterica. La *secta* sestiana mutua dalla scuola pitagorica soprattutto la tendenza ad organizzarsi in una associazione chiusa, regolata ... da un'austera disciplina ascetica ..." (cf. Mazzoli 1967, p. 238). Setaioli 1988, pp. 368-369, ma già Oltramare 1926, pp. 153-189, ipotizzano anche una probabile influenza esercitata sulla scuola dei Sestii dalla diatriba cinico-stoica, molto diffusa all'inizio dell'età imperiale, influenza negata invece da Ferrero 1955, p. 370. Anche l'idea sestiana in base a cui l'irato, vedendo allo specchio l'immagine deformata della propria persona in preda all'ira, può in qualche modo essere indotto a desistere da questa passione (cf. *ira* 2, 36, 1) è addotta dallo stesso Setaioli 1988, pp. 370-371, come prova dell'influsso esercitato dalla diatriba in quanto motivo ricorrente nella sua tradizione.

Anche la scuola dei Sestii sembrò trovar fine a seguito del già menzionato senatoconsulto tiberiano dell'anno 19 d.C. Di questo avviso è Lana 1953, p. 231 ss., il quale osserva che il provvedimento, pur non avendo direttamente di mira la setta sestiana, finì inevitabilmente col colpirla provocandone la dissoluzione. In questo modo "la nuova dottrina sestiana dimostrò la sua insufficienza ... Si illuse di poter ... cancellare negli uomini la tendenza alla vita sociale, alla vita nello Stato: senza nulla sostituirvi (o troppo poco)" (cf. pp. 232-233). Diversamente Ferrero 1955, p. 364, ritiene che l'estinzione della setta sia imputabile, più che al senatoconsulto tiberiano, alla sua chiusura nei confronti della vita pubblica romana e alla sua avversione nei

confronti della politica del principato, “la quale anche dai filosofi pretendeva l’omaggio del conformismo e dell’adulazione, e specialmente un appoggio morale e dottrinario alla monarchia”.

In virtù delle affinità tra la filosofia sestiana e quella pitagorica, con la menzione di Quinto Sestio Seneca si ricollegerebbe dunque ancora una volta alla tradizione pitagorica, che nel passo in esame occupa indubbiamente un ruolo di primo piano. Del resto la presenza a brevissima distanza tra loro dei nomi di Pitagora, di Sozione e, infine, di Sestio altro non sembra rappresentare se non una sorta di omaggio alle dottrine del filosofo di Samo che tanto lo avevano appassionato da giovane.

Magnifica

L’aggettivo è adoperato in riferimento alle diverse motivazioni per cui Pitagora e Quinto Sestio avevano scelto di astenersi dalle carni degli animali, motivazioni che saranno esplicitamente esposte ai successivi parr. 18-21. Fino a questo momento Seneca non ha ancora informato il lettore di avere aderito egli stesso alla pratica del vegetarianesimo (lo farà soltanto al par. 22), ma il fatto stesso di qualificare le motivazioni che avevano indotto entrambi i personaggi all’astensione dai cibi carnei con l’aggettivo *magnificus* lascia sottintendere una presa di posizione decisamente favorevole dello scrittore nei riguardi della scelta di vita dei due filosofi.

§ 18

Hic homini satis alimentorum citra sanguinem esse credebat et crudelitatis consuetudinem fieri ubi in voluptatem esset adducta laceratio: Quinto Sestio riteneva che l’uomo può godere di un’alimentazione adeguata anche senza ricorrere allo spargimento di sangue animale e che si verifica un’abitudine alla crudeltà quando lo strazio delle carni si trasforma per lui in una sorta di piacere.

Hic

Il dimostrativo è utilizzato da Seneca in riferimento a Quinto Sestio per introdurre le motivazioni che egli adduceva per giustificare la sua adesione al vegetarianesimo.

Satis alimentorum citra sanguinem

Quella di Sestio è un'osservazione di tipo moralistico (sulle motivazioni "moralì ed igieniche" del vegetarianesimo sestiano cf. anche Setaioli 1988, p. 371 ss.) che ben si accorda con il pensiero di Seneca stesso sull'argomento: il fondatore della scuola dei Sestii sosteneva infatti che la natura ha messo generosamente a disposizione dell'uomo alimenti vari grazie ai quali si può evitare lo spargimento del sangue animale (sugli usi e i valori assunti dal termine *sanguis* nella scrittura latina cf. Mencacci 1986, p. 49 ss.). In effetti anche Seneca nella sua scrittura condanna a più riprese quei banchetti dissennati in cui la *luxuria* spinge gli uomini a compiere brutali violenze contro gli animali senza mostrare nei loro confronti la benché minima forma di rispetto o di tutela (sull'argomento cf. Torre 1997, p. 380 ss.). Il banchetto si configura non a caso per lo scrittore come "il luogo di incontro quotidiano tra uomo e animale: cinghiali e altra selvaggina, uccelli di ogni genere, pesci (soprattutto triglie), ostriche e frutti di mare costituiscono i piatti preferiti dei *divites*, imbanditi giornalmente sulla loro tavola", ma soprattutto come il luogo in cui si manifesta senza riserve la crudeltà dell'uomo nei confronti dell'animale e in cui l'arte culinaria "piega l'*ingenium* umano a servizio delle ... *voluptates*" (cf. Torre 1997, p. 382). Nel banchetto la morte degli animali diventa oggetto della *crudelitas* dei commensali e a questa perversa abitudine, atta a procurare piacere a chi la pratica, Seneca dedica amare riflessioni nel terzo libro delle *naturales quaestiones*, dove discute nello specifico della degenerazione morale che è possibile cogliere nell'atteggiamento dei banchettanti di fronte alle triglie moribonde. I gastronomi romani più raffinati esigevano infatti che le triglie venissero portate a tavola ancora vive e che morissero (in qualche caso sadicamente affogate nel *garum*; a proposito di questo condimento assai caro alle tavole romane cf. il commento al precedente par. 15), dopo essere passate nell'agonia attraverso una varietà di colori (cf.

Plinio il Vecchio 9, 30; cf. anche Vegetti 1981, p. 118), sotto lo sguardo spietato dei commensali che, “in un singolare impasto di raffinatezza e crudeltà” saziavano i loro occhi con lo spettacolo dei pesci moribondi affermando sull’animale un potere spietato e distruttivo (cf. Borgo 2011 b, pp.84-85). Citroni Marchetti 1991, pp. 161-167, mette in evidenza come dall’atteggiamento sadico e cudele dei cittadini dell’*Urbs* nei confronti degli animali sia possibile dedurre l’incapacità della società romana di utilizzare in maniera corretta gli oggetti: “la civiltà non sembra aver trovato una sua strada ‘naturale’ verso la conoscenza: tale cioè da poter usare gli oggetti e non doversi trovare nella condizione di rinunciare ad essi; ma, insieme, da non doverne essere affascinati e dominati” (cf. p. 161). Lo spettacolo della triglia agonizzante descritta da Seneca in *nat.* 3, 17; 18, sembra dunque essere dotata, agli occhi dei convitati, di un fascino perverso che consiste nel loro desiderio di riuscire a cogliere il passaggio travagliato dell’animale dalla vita alla morte proprio attraverso gli occhi, che rappresentano “il grado ulteriore di un piacere a cui la bocca non è sufficiente” (cf. Citroni Marchetti 1991, p. 165). Si tratta di una nuova invenzione della *luxuria* romana, che tenta di ricavare godimento perfino dall’osservazione dei mutamenti che la morte produce sul corpo della triglia in agonia: i colori che cambiano gradualmente, gli spasmi del corpo prossimo alla morte, “la bellezza del corpo vitale, che è di vene e di sangue” che si compone pian piano nella morte (cf. Citroni Marchetti 1991, p. 165).

La disumana crudeltà degli uomini nei confronti degli animali sembra in qualche modo accostabile a quella dei tiranni, per i quali sono imbanditi pasti orripilanti “in cui si beve sangue e si lacerano carni umane” (cf. Torre 1997, p. 386), analogia confortata anche dall’utilizzo, all’interno del passo, di una terminologia che lo scrittore adopera in genere per la descrizione del temperamento di despoti e tiranni (cf. al riguardo il commento al successivo sostantivo *crudelitas*).

Crudelitatis

Il sostantivo, in virtù della sua derivazione da *cruor* (sugli usi e i valori di *cruor* nella scrittura latina cf. Mencacci 1986, p. 28 ss.) e del suo accostamento a termini quali *sanguis* e *laceratio* presenti a breve distanza all’interno del medesimo paragrafo, pone l’accento sullo spargimento del sangue animale di cui l’uomo si rende artefice e da cui è

in grado di trarre un perverso piacere. Nella scrittura senecana esso ricorre ad indicare uno dei vizi più gravi cui l'uomo è soggetto "perché capace di far leva sugli istinti più incontrollati dell'uomo" (cf. Borgo 1998, p. 38; sui valori di *crudelitas* in Seneca cf. anche Allegri 1995, p. 295). Ne sono vittima i privati in particolari circostanze, come ad esempio nell'ubriachezza (cf. *ep.* 83, 26), ma soprattutto sovrani, tiranni e personaggi storici condannabili per i loro eccessi come Pisistrato (cf. *ira* 3, 11, 4), Alessandro (cf. *ep.* 94, 62), Porsenna (cf. *ep.* 24, 5), Annibale (cf. *ira* 2, 5, 4), Silla (cf. *ira* 2, 34, 3) o Caligola (cf. *ira* 3, 18, 4; 3, 19, 1; *tranq.* 14, 5). Anche l'aggettivo *crudelis* "conferma a grandi linee la nozione espressa dal sostantivo" (cf. Borgo 1998, p. 39): è pertanto per lo più adoperato a caratterizzare sovrani, tiranni e il loro comportamento spietato e collerico. La presenza del sostantivo in questo contesto sembra potersi spiegare alla luce del fatto che lo scrittore intende presentare le violenze perpetrate dagli uomini a danno degli animali come la manifestazione di un atteggiamento affine a quello che caratterizza l'indole dei tiranni o, comunque, di personaggi la cui condotta morale appare assai discutibile: la strettissima connessione tra potere e *crudelitas* verso il regno animale emerge in maniera evidente da alcune notizie fornite da Plinio il Vecchio, il quale ci informa che la moda di cibarsi degli asinelli era stata introdotta da Mecenate (cf. 8, 170), che Lucullo e l'oratore Ortensio avevano inventato delle riserve di cinghiali a fini gastronomici (cf. 8, 211), che lo stesso Ortensio era stato il primo a fare uccidere un pavone per cibarsene nella cena inaugurale del suo sacerdozio (cf. 10, 45; sull'argomento cf. Vegetti 1981, pp. 122-123). Al riguardo Torre 1997, p. 379, osserva come "in ogni piega delle descrizioni moralistiche senecane è possibile ritrovare, più o meno compiutamente raffigurato, un episodio di quella lotta tra il *sapiens* e il tiranno, in cui si esprime il lato 'tragico' della educazione alla *sapientia* in Seneca" facendo anche notare come su questo aspetto dovette influire non poco l'esperienza personale vissuta dallo scrittore stesso ai tempi della dominazione neroniana (sull'argomento Vegetti 1981, p. 122, mette in rilievo che termini come *tyrannus*, *carnifex* e *imperator* formano una sequenza in cui è rappresentata "la continuità inevitabile fra l'umano, il potere e la sua intrinseca vocazione alla tirannia e al massacro"). Del resto l'avversione per la crudeltà di re e tiranni costituiva certamente un motivo tipico a Roma, da sempre ostile ad ogni forma di potere assolutistico, sia esterno, in particolare orientale, sia interno alla stessa storia dell'*Urbs* (sull'argomento cf. Borgo 1998, p. 39). Nel passo in esame lo strazio delle carni animali si configura chiaramente come una violenza gratuita ed ingiustificata che ben si addice ai tiranni o ad individui dotati di un atteggiamento

dispotico e che appare ancor più grave se si considera che Plinio il Vecchio riteneva che gli animali fossero dotati di un'intelligenza per nulla inferiore a quella umana (sull'argomento cf. Vegetti 1981, pp. 112-113); viceversa, la volontà di astenersi dai cibi carnei e di godere di un'alimentazione frugale basata sui frutti messi a disposizione dalla natura appare a Seneca come un'opzione saggia e moderata, tipica di chi intende sottrarsi al dominio delle passioni (sull'opposizione tra saggio e tiranno, sempre viva e presente nella scrittura senecana, cf. ancora Borgo 1988 a, dove è messo in rilievo come nell'ambito del lessico politico senecano a termini come *princeps*, *regnum*, *rex*, *tyrannus* o *tyrannidis* ne siano generalmente associati altri che indicano per lo più gravi passioni dell'animo come l'arroganza, l'ira, l'ottusità, la crudeltà, la ferocia o il lusso). *Crudelitas* è certamente quella manifestata verso gli schiavi da Vedio Pollione, personaggio su cui Seneca si sofferma in *ira* 3, 40, 2 e nel cui comportamento Citroni Marchetti 1991, p. 139, scorge "il motivo dell'antropofagia del tiranno" di ascendenza tipicamente platonica. Vedio, infatti, era solito dare in pasto alle murene allevate nella sua casa gli schiavi che intendeva punire rendendo in questo modo gli animali un contenitore provvisorio attraverso cui la carne dei servi divorati sarebbe giunta poi al contenitore definitivo, ovvero il corpo degli uomini che avrebbero a loro volta mangiato le murene (sull'episodio di Pollione cf. anche Torre 1995, p. 356). È ancora Citroni Marchetti 1991, p. 140, a notare una certa affinità tra la terminologia utilizzata nel *de clementia* in riferimento alla *feritas* tirannica e quella di questo passo: anche nella prima opera, infatti, malgrado il discorso sia incentrato su esseri umani e non su animali, l'elemento caratterizzante della crudeltà tirannica consiste per lo scrittore proprio nell'uccisione spietata dell'uomo e nella lacerazione delle sue carni. Di una tale sfrenatezza tirannica dà certamente prova Alessandro Magno, il quale non esita a gettare un uomo in pasto ad un leone, "gesto che è considerato da Seneca come sostitutivo del divoramento ... un soddisfacimento parziale del desiderio di 'mangiare uomini'" (cf. al riguardo *cl.* 1, 25, 1 ss.). Atteggiamenti altrettanto tirannici erano quelli adottati da Filippo, padre del Macedone, che nel quarantesimo libro delle *Storie* liviane è presentato come un esempio tipico di crudeltà tirannica (a proposito del giudizio negativo di Seneca su Alessandro Magno, che rappresenta ai suoi occhi un perfetto *exemplum* di *crudelitas* tirannica, cf. Coccia 1984; Borgo 1988, p. 127 ss.; Berno 2006, pp. 97-98; sull'attribuzione ad Alessandro dei tratti tipici del brigante cf. La Penna 1979, p. 29 ss.; Narducci 1982, p. 184; sulla crudeltà tirannica di Filippo il Macedone cf. Lanciotti 1982, p. 116 ss.)

In voluptatem

Il sostantivo era già stato adoperato tre volte nella lettera: al par. 6 in riferimento al piacere che si prova ad assistere ad una rappresentazione scenica e due volte a breve distanza al precedente par. 14 a proposito della predicazione filosofica di Attalo, che invitava i suoi allievi ad astenersi dai piaceri (cf. il commento al precedente par. 14 per la relativa discussione).

Il termine si adatta bene al passo in esame, poiché esso presenta spesso un nesso molto stretto con la *crudelitas*, di cui può costituire il fine, ed è perciò caratteristica soprattutto dei tiranni e dei malvagi (cf. al riguardo Citroni Marchetti 1991, p. 141). Tra le varie sfumature di significato assunte dal termine (per la disamina delle quali cf. Borgo 1998, pp. 198-206) interessante è in questo caso quella relativa al piacere che gli uomini traggono dall'esercizio dell'ira e della crudeltà recando offesa e sofferenze ai propri simili, o, per l'appunto, quella generata dall'abitudine di uccidere crudelmente gli animali per cibarsene. Una forma di *voluptas* legata alla *crudelitas* è certamente quella che si prova ad assistere agli spettacoli circensi "intesi a procurare diletto e godimento al loro pubblico" grazie ai "tratti di perversione e crudeltà" che li caratterizzano: in essi, infatti, l'animale, che può essere di volta in volta vittima o carnefice, diviene oggetto del piacere delle folle che si dilettono ad assistere allo spargimento di sangue, che diviene così "il punto di massima condensazione del piacere" (cf. Vegetti 1981, pp. 117-118).

Laceratio

Il termine conta complessivamente undici occorrenze nell'opera senecana, dove ricorre quasi sempre in riferimento allo strazio delle carni umane o animali. Nel *de ira* il sostantivo è sempre associato alla crudeltà di coloro che da tale strazio traggono un perverso godimento: cf. al riguardo 2, 5, 2, dove il sostantivo è adoperato in riferimento alla lacerazione dei corpi da cui i tiranni Apollodoro di Potidea e Falaride di Agrigento ricavano un perverso motivo di godimento (il passo è interessante perché in esso, come nel nostro caso, a *laceratio* è associato il sostantivo *voluptas*); 2, 8, 3, dove il

termine ricorre ad indicare la crudeltà degli uomini che, a differenza delle bestie, si saziano sbranandosi a vicenda, e 3, 3, 6, dove è usato ancora in riferimento allo strazio delle membra di cui godono gli uomini crudeli. In *ad Marc.* 22, 3, il sostantivo ricorre ad indicare lo squarcio delle carni umane operate dai medici a fini terapeutici. In *vit.* 5, 3 compare invece in riferimento alle ferite da cui una mente pura deve essere in grado di sottrarsi, mentre in *ben.* 4, 20, 3, ricorre in riferimento allo strazio delle carni del bestiame morto di cui si nutrono gli uccelli. Se si eccettua il caso di *ep.* 74, 18, in cui il termine ricorre ad indicare la sofferenza di cui è vittima l'animo quando è privato dei beni materiali, anche nell'epistolario *laceratio* è adoperato in riferimento allo strazio delle carni umane (cf. 24, 14; 85, 27; 92, 35 e il passo in esame, dove ricorre però in riferimento alle carni animali).

Adiciebat contrahendam materiam esse luxuriae; colligebat bonae valetudini contraria esse alimenta varia et nostris aliena corporibus: Quinto Sestio aggiungeva che bisognava porre un freno al lusso in ambito alimentare e che erano contrari alla buona salute dell'uomo alimenti assortiti ed incompatibili con il corpo umano.

Luxuriae

Il termine, già adoperato all'interno del precedente par. 12 (al cui commento si rinvia per la discussione relativa al sostantivo), è inserito non a caso in questo passo ad indicare la ricerca sfrenata di lusso che si manifesta spesso in ambito alimentare e contro la quale si pronunciava Sestio (cf. sull'argomento Larson 1992, p. 52).

Bonae valetudini

Il termine *valetudo*, di uso solo prosastico in Seneca, conta complessivamente settantacinque occorrenze riferite nella maggior parte dei casi alla salute fisica dell'individuo, spesso con la connotazione positiva di "buona salute", che è esplicitata

non di rado dalla presenza di aggettivi quali *bona, felix, firmissima, inconcussa*. In altri contesti, tuttavia, il termine può spesso denotare di per sé anche la malattia (cf. *ep.* 68, 3; 78, 1; 6; 78, 20; 95, 18), la cui gravità può essere maggiormente marcata dall'accompagnamento dell'aggettivo *malus* (cf. sull'argomento Berno 2006, p. 121). Nella scrittura senecana alla nozione di buona salute è per lo più associata quella di salute morale o mentale e questo fa sì che “il termine ricorra spesso, soprattutto nelle epistole, come termine di confronto tra le due sfere” (cf. Borgo 1998, p. 187 a cui si rinvia anche per la disamina delle occorrenze del termine in associazione con i suindicati aggettivi). Nel passo in esame *valetudo* ricorre ad indicare la buona salute fisica che per Sestio è opportuno mantenere astenendosi da quei cibi molesti capaci in qualche modo di comprometterla. La posizione di Seneca stesso è del resto favorevole al mantenimento, nonché al godimento di una buona salute, in primo luogo perché ciò che giova al fisico spesso giova anche alla mente (cf. *ira* 3, 8, 2); in secondo luogo perché è opportuno desiderare una buona salute in considerazione del fatto che è conforme a natura e che “aggiunge gioia al godimento del vero bene, quello che scaturisce dalla virtù” (cf. Borgo 1998, p. 187; per i concetti espressi cf. *ep.* 92, 11; *vit.* 22, 3).

Alimenta varia et nostris aliena corporibus

Tra i motivi per cui Sestio si atteneva alla dieta vegetariana vi era la considerazione che alimenti assortiti e incompatibili con i nostri corpi sono contrari alla buona salute.

Si tratta ancora di un'osservazione attinente all'ambito medico in cui gli aggettivi *varius* e *alienus* sono dotati di una carica semantica fortemente negativa. Il primo indica la varietà dei cibi di cui gli uomini sono spesso alla ricerca e che hanno conseguenze rovinose sul fisico; il secondo indica invece l'estraneità di tali alimenti al corpo umano, evidentemente perché, come lo scrittore aveva affermato poco prima, la natura ha messo generosamente a disposizione degli uomini alimenti genuini di vario tipo nutrendosi dei quali si può evitare lo spargimento del sangue animale.

§ 19

At Pythagoras omnium inter omnia cognationem esse dicebat et animorum commercium in alias atque alias formas transeuntium: Pitagora, a differenza di Quinto Sestio, sosteneva che bisognasse astenersi dalle carni animali in virtù dell'esistenza di una parentela di tutti gli esseri viventi tra loro e di una relazione tra le anime che dopo la morte del corpo in cui sono ospitate trasmigrano in corpi di volta in volta diversi.

At

La congiunzione, fortemente avversativa, serve ad introdurre la diversa motivazione per cui Pitagora riteneva opportuno astenersi dall'alimentazione carnea. Lo scrittore sembra essere pienamente d'accordo con i motivi addotti da Quinto Sestio precedentemente esposti, soprattutto perché essi, come si è visto, toccano aspetti della morale assai cari a lui stesso: ciò non toglie tuttavia che anche le motivazioni addotte dal filosofo di Samo esercitino su di lui una certa suggestione, tant'è che vi si sofferma per ben due paragrafi.

Pythagoras

Su Pitagora Seneca aveva già soffermato la sua attenzione al precedente par. 17 (al cui commento si rinvia per la discussione sul personaggio), quando aveva confessato di essere stato rapito da un grande amore per le sue dottrine, conosciute per il tramite del maestro Sozione.

Omnium inter omnia cognationem

Il poliptoto mette efficacemente in rilievo la teoria pitagorica secondo cui esiste una parentela di tutti gli esseri fra loro, motivo alla base del vegetarianesimo pitagorico: astenersi dagli alimenti carnei significa dunque per Pitagora non correre il rischio di cibarsi delle carni di un animale in cui si sia reincarnato un parente o un progenitore (sul vegetarianesimo pitagorico cf. Giamblico, *Vita pitagorica* 24, dove si legge di come il filosofo di Samo fosse solito raccomandare agli aderenti alla sua setta, in particolare a quelli dotati di maggiori capacità speculative, di non mangiare mai animali, di non bere vino e di non sacrificare mai vittime agli dei: solo a coloro che non conducevano una vita perfettamente pura consentiva di mangiare alcuni animali purché avessero cura di non consumare mai il cuore e il cervello in quanto organi atti a governare il pensiero e la vita). Soltanto in questo passo e in *ep.* 88, 34 sono presenti allusioni alla dottrina della metempsicosi: mentre nel passo in esame Seneca la attribuisce esplicitamente a Pitagora, nell'altra lettera si limita invece ad esporre delle considerazioni di carattere generale sulle origini dell'anima, sulla sua natura, sul suo destino, sull'inizio e sulla durata della sua esistenza, se essa possa trasferirsi da un luogo ad un altro e se possa cambiare domicilio entrando di volta in volta nei corpi di altri animali. Non è facile stabilire se le menzioni senecane della teoria della metempsicosi siano in una certa misura indicative di una qualche accettazione della stessa da parte della filosofia stoica o piuttosto di una confusione tra la teoria della palingenesi stoica e quella pitagorica della trasmigrazione delle anime: secondo gli stoici, infatti, la palingenesi dava inizio ad un nuovo ciclo cosmico in cui ritornavano a vivere individui appartenuti a quello precedente e questo potrebbe giustificare la possibile confusione tra i concetti (cf. sull'argomento Setaioli 2000, pp. 290-291, n. 93, dove si legge anche di una probabile influenza esercitata su Posidonio dalla dottrina della metempsicosi). Tuttavia, se si eccettua il passo in esame, il termine *cognatio*, che indica per l'appunto la parentela esistente tra tutti gli esseri viventi, conta una sola occorrenza nella scrittura senecana, in *ep.* 99, 28, dove ricorre in riferimento all'eventuale legame che può esistere tra il bene e il male. L'*ep.* 108 rappresenta dunque l'unico scritto in cui il sostantivo è adoperato per indicare la parentela esistente tra le anime: ciò potrebbe in qualche modo essere indicativo di una mancata adesione senecana alle teorie pitagoriche sulla metempsicosi non fortemente sentita. È probabile, cioè, che lo scrittore la riporti semplicemente

perché il suo maestro Sozione ne era un fervido sostenitore, senza che ciò implichi una sua presa di posizione favorevole al riguardo: emergerà infatti dalle successive parole di Sozione un notevole sforzo persuasivo nei confronti dell'allievo, che non doveva essere pienamente convinto della genuinità delle dottrine pitagoriche. Del resto era stato Seneca stesso, al par. 17, a denunciare, soprattutto attraverso il termine *amor*, l'impeto appassionato ma momentaneo con cui si era accostato al pensiero piagorico (cf. al riguardo il precedente commento al par. 17, *s.v. amorem*). Il discorso di Sozione, nel quale si avverte in maniera evidente la presenza di una terminologia tipica del lessico senecano, soprattutto tragico, consentirà tuttavia allo scrittore riflessioni di un certo rilievo su temi nodali del suo pensiero.

Dicebat

Il verbo denota, come di consueto in questa lettera, una certa attenzione per la sfera dell'oralità. Anche nel caso di Pitagora, infatti, Seneca lo ricorda nell'atto di esporre oralmente le sue teorie: del resto è noto che effettivamente l'attività di Pitagora, "come quella di tutti i riformatori, si esercitava principalmente in forma orale" (cf. Schuré 1999, p. 263; sull'argomento cf. anche Montoneri 1973, p. 11, dove è messa esplicitamente in rilievo la natura orale degli insegnamenti della scuola pitagorica).

Animorum commercium

Escluso il passo in esame, il termine *commercium* conta quindici occorrenze complessive nella scrittura senecana (cf. *ad Marc.* 26, 6; *tranq.* 4, 4; *ben.* 4, 5, 3; 4, 18, 1; 4, 28, 3; 7, 9, 5; 7, 17, 1; *nat.* 3, 27, 11; 4, 2, 4; 4, 2, 11; 5, 18, 4; *epp.* 18, 12; 38, 1; 87, 21; 90, 15), dove ricorre per lo più ad indicare i commerci in genere oppure le relazioni tra popoli e persone, in un caso la corrispondenza epistolare con Lucilio (cf. *ep.* 38, 1). Soltanto in *ep.* 108 il termine è adoperato in riferimento alla relazione che secondo Pitagora esiste tra tutte le anime: si tratta dunque di un utilizzo traslato del sostantivo, che è trasferito da un piano concreto e materiale - quello economico - ad un

altro astratto ed immateriale attinente alle anime. Il procedimento non è nuovo in Seneca, che non esita a piegare gli usi e i valori propri del lessico latino alle esigenze morali della sua scrittura, laddove ne avverta l'esigenza. Al riguardo Borgo 1998, p. 5, osserva: “non c'è ambito di interessi materiali che non serva come termine immediato di confronto con quelli morali e spirituali ... Seneca amava caricare termini ed espressioni d'uso corrente di significati nuovi, destinando all'interiorità anche il linguaggio nato per la comunicazione interpersonale o attinente all'espletamento delle mansioni professionali”. Quanto ad *animus*, si tratta di un termine che, insieme ad *anima*, si ripeterà con una certa frequenza nei paragrafi successivi, evidentemente perché in essi Seneca discute concetti rilevanti della dottrina pitagorica sulle anime. È nota la distinzione operata dalla lingua latina tra *animus* e *anima*: il primo, corrispondente al greco θυμός, indica per lo più l'elemento psichico e razionale insito nell'uomo, la sfera personale e dei sentimenti, il secondo, corrispondente al greco ψυχή, indica invece il soffio vitale (cf. sull'argomento Prigione Malaspina 1991, pp. 129-130; Fasce 2002, p. 34 ss.; sulle differenze di significato tra i due termini cf. anche *ThL* II, pp. 69-73; 89-107; sull'utilizzo senecano dei due termini secondo criteri di distinzione tipici del lessico filosofico e della psicologia stoica cf. Grimal 1992 a, pp. 141-159). In quanto manifestazione dell'elemento psichico che caratterizza la dimensione umana, l'*animus* può essere espressione di sanità, quando si attiene ai dettami imposti dalla saggezza o, al contrario, espressione di insania quando da essi si allontana. Per Seneca l'*animus* rappresenta la più grande ricchezza concessa all'uomo: esso è infatti più forte di ogni fortuna e può essere causa di felicità o di infelicità (cf. al riguardo *ep.* 98, 3). “Un *animus integer, prudens, constans, modestus, rectus* si oppone ai colpi della fortuna instabile; è capace di reagire al variare degli eventi sempre incerti, ancora l'uomo alla vera realtà delle cose esterne, lo rende *compos sui*, in grado cioè di apprezzare solo quanto può trarre dalle proprie viscere, senza lasciarsi lusingare da tutto ciò che nuoce ed è effimero” (cf. Prigione Malaspina 1991, pp. 131-132). Nella maggior parte degli uomini, tuttavia, l'*animus* si rivela *insanus, malus* o *infirmus* poiché produce opinioni errate che inducono a perseguire falsi ideali: non di rado nella scrittura senecana il termine può essere inteso col valore di “fermezza, coraggio”, come nelle *ep.* 98, 13; 17.

In alias atque alias formas transeuntium

Attraverso l'anafora Seneca insiste ancora sulla dottrina pitagorica della metempsicosi ponendo l'accento sulla trasmigrazione delle anime da un corpo ad un altro, che potrebbe anche essere diverso da quello umano, motivo per cui è opportuno astenersi dallo spargimento del sangue animale. Anche la *Vita pitagorica* del filosofo neoplatonico Giamblico, allievo di Porfirio, offre un'importante testimonianza riguardo questa dottrina (sulla struttura e il contenuto di quest'operetta cf. Montoneri 1973, p. 16 ss.): nel capitolo quattordicesimo dell'opera è infatti scritto che lo stesso Pitagora diceva ai suoi allievi di aver avuto delle vite precedenti e spesso ricordava di essere stato una volta Euforbo, figlio di Pantoo, il vincitore di Patroclo. La leggenda vuole che Menelao, una volta tornato a Sparta dopo la guerra di Troia, dedicò ad Era lo scudo sottratto ad Euforbo: Pitagora, avendo riconosciuto lo scudo come suo, subito pensò che questa fosse una prova del fatto che l'anima di Euforbo si fosse reincarnata nella sua.

Nulla, si illi credas, anima interit, ne cessat quidem nisi tempore exiguo, dum in aliud corpus transfunditur. Videbimus per quas temporum vices et quando pererratis pluribus domiciliis in hominem revertatur: secondo Pitagora nessuna anima muore o cessa di esistere, se non per il breve tempo che le è necessario a trasferirsi in un altro corpo: dopo varie vicende temporali e dopo aver attraversato diverse dimore, l'anima può infine fare ritorno in un corpo umano.

Si illi credas

L'espressione sembra tradire una posizione scettica di Seneca nei confronti della dottrina pitagorica della metempsicosi: mentre riguardo le motivazioni addotte da Sestio al suo vegetarianesimo lo scrittore non aveva mosso alcuna obiezione, evidentemente perché vicine al suo stesso modo di sentire e in generale ai dogmi del pensiero stoico, riguardo quelle addotte da Pitagora lo scrittore si mostra invece alquanto perplesso,

forse perché non pienamente corrispondenti al suo pensiero (sul concetto cf. il precedente commento alla voce *omnium inter omnia cognationem*).

Anima

Il termine, insieme al precedente *animorum*, è indicativo di una certa insistenza sull'elemento spirituale e mistico, assai forte come è noto nell'ambito del pensiero pitagorico. In latino *anima* è adoperato per lo più col significato di “soffio vitale” in riferimento all'elemento generatore dell'esistenza umana, a differenza di quanto è espresso da *animus*, che indica invece l'elemento psichico e razionale insito nell'uomo (cf. al riguardo Prigione Malaspina 1991, p. 130; cf. anche il precedente commento al sintagma *animorum commercium*).

Tempore exiguo

Il sintagma si riferisce al breve lasso di tempo in cui l'anima, dopo la morte del corpo in cui albergava, cessa di esistere. Si tratta tuttavia di una condizione non permanente, ma solo temporanea, destinata ad avere fine nel momento in cui l'anima trasmigra in un corpo diverso. Al sintagma sembra in qualche modo opporsi quello successivo, *temporum vices* che, al contrario, indica le infinite vicende temporali che l'anima attraversa prima di potersi alla fine reincarnare nuovamente in un corpo umano.

Interim sceleris hominibus ac parricidii metum fecit, cum possent in parentis animam inscii incurrere et ferro morsu violare, si in quo <corpore> cognatus aliqui spiritus hospitaretur: Pitagora ha il merito di aver generato negli uomini il timore di un delitto o di un parricidio poiché essi, senza saperlo, potrebbero violare l'anima di un genitore o di un consanguineo uccidendo e mangiando l'animale in cui essa è ospitata.

Sceleris

Il termine, che nel passo ricorre ad indicare il delitto di cui rischiano di macchiarsi gli uomini che intendono nutrirsi delle carni di animali in cui potrebbe essersi reincarnata l'anima di un loro congiunto, è assai caro a Seneca tragico, dove rappresenta un elemento drammatico centrale che coinvolge per l'appunto soprattutto consanguinei, spesso frutto di una colpa di natura ereditaria che grava sui personaggi di quasi tutti i drammi (sull'argomento cf. Rivoltella 1993). È questo il caso di Fedra, nella quale la predisposizione allo *scelus* che si manifesta nell'ossessivo desiderio incestuoso nutrito nei confronti del figliastro Ippolito è presentata dallo scrittore come prevedibile e scellerata eredità della madre Pasifae, colpevole anch'ella di uno *scelus*, quello di aver desiderato il mostruoso accoppiamento con il bellissimo toro bianco inviato in dono da Poseidone al marito Minosse. Lo *scelus* è elemento centrale anche nelle vicende del regno tebano argomento dell'*Oedipus* e delle *Phoenissae*. Una forma particolarmente grave di *scelus* è l'incesto commesso da Giocasta, madre e moglie di Edipo, poiché esso causa un'alterazione radicale dei legami coniugali e parentali: “*mater impia* come molte sue antenate, Giocasta se ne distingue tuttavia per il carattere eccezionale del suo *scelus*, che risiede nella dimensione ‘sociale’ di esso, nel fatto che la colpevolezza del singolo contamina la vita di un'intera comunità” (cf. Rivoltella 1993, pp. 121-122; sulle tragiche conseguenze familiari e sociali dell'incesto di Edipo e Giocasta e sul disordine parentale che ne deriva cf. anche Bettini 1983, p. 140 ss.; 1984, p. 148 ss.; Guastella 1985, p. 104 ss.; Borgo 1993, p. 38 ss.). Frutto scellerato di una colpa ereditaria è anche la guerra fratricida tra Eteocle e Polinice, che nelle *Phoenissae* è a più riprese considerato *aliquid patre dignum* (cf. v. 333), una sciagura derivante dunque non solo dall'empietà materna, ma anche da quella paterna (sulla guerra fratricida tra Eteocle e Polinice e sullo *scelus* ad essa connesso cf. Fantham 1983). A proposito del tragico *scelus* che segna le vicende di tutta la stirpe cadmea Bettini 1984, p. 139, osserva come essa “è tutta e sempre marcata dal tratto della lotta fra consanguinei. Tebe ha inizio con la lotta degli Sparti fra loro, continua con un figlio che ammazza il padre e causa il suicidio della madre, e termina con l'uccisione reciproca dei due fratelli” (sull'argomento cf. anche Petrone 1999).

Anche nella saga dei Pelopidi, intorno alla quale ruotano le vicende narrate nell'*Agamemnon* e nel *Thyestes*, lo *scelus* rappresenta un elemento di assoluta centralità,

tant'è che nell'*Agamemnon*, v. 169, la dinastia pelopia è definita in questi termini: *scelera semper sceleribus vincens domus*. “I re e le regine di Micene sono ... empi assassini dei propri congiunti in quanto parte di un mondo che per sua natura è segnato da uno scardinamento dei fondamenti stessi dell'umanità e della civiltà” (cf. Rivoltella 1993, pp. 127-128).

Nel caso in questione, visto il contesto filosofico in cui è calato, il termine, di utilizzo generalmente poetico, acquista una valenza ancor più drammatica richiamando alla mente del lettore la triste condizione esistenziale dei personaggi tragici senecani: il passo, infatti, come è stato in precedenza osservato, è tutto arricchito da termini attinenti proprio alla sfera della scrittura tragica e, in particolare, al dramma di argomento parentale, come dimostra il seguito del paragrafo.

Parricidii

Il termine, che ricorre qui ad indicare l'omicidio inconsapevole dei congiunti di cui rischiano di macchiarsi coloro che uccidono gli animali nel cui corpo potrebbero essere ospitate anime di consanguinei, non è utilizzato solo in riferimento all'omicidio del padre, ma per l'appunto anche a quello dei congiunti in genere. Si tratta di un crimine di efferata crudeltà, le cui nefaste conseguenze erano ben note già nel mondo greco, dove il parricida era considerato un maledetto che, a causa dell'empietà di cui si era macchiato, aveva bisogno di purificarsi per poter continuare a vivere in maniera dignitosa: anche il coro eschileo dei *Sette contro Tebe*, vv. 681-682, mette solennemente in rilievo la tragicità insita nel gesto di chi osa spargere il sangue dei congiunti osservando come nemmeno il tempo sia in grado di cancellare questa gravissima forma di contaminazione (sull'argomento cf. Bettini-Guidorizzi 2004, p. 134). In seguito al delitto il parricida o il matricida sono perseguitati da forze oscure scatenate dalle loro stesse azioni che li perseguitano inchiodandoli alla loro colpa: è questo il caso di Oreste che, dopo avere ucciso sua madre Clitennestra, a sua volta responsabile dell'assassinio del marito Agamennone, padre di Oreste, impazzisce ed erra per il mondo inseguito dalle Erinni, le personificazioni della vendetta che colpiscono chi sparge il sangue dei propri congiunti; oppure di Alcmeone, uccisore della madre Erifile, che, vittima di una terribile follia provocata dalle Erinni, cerca un luogo dove poter essere purificato e poter

trovare pace. Anche Platone, *Leggi* 872 e, considera il parricidio un crimine inespiable che può essere lavato solo quando l'uccisore subirà la medesima violenza da parte dei figli nella vita o in una futura reincarnazione placando in questo modo l'ira dei consanguinei.

In ambito mitologico il parricida per antonomasia è Edipo, che ad un crocicchio uccide Laio a bastonate senza sapere che si tratta del padre (sulla barbarica efferatezza di questo omicidio cf. Bettini-Guidorizzi 2004, p. 135 ss.): si tratta di un'azione scellerata destinata ad avere conseguenze fatali sulla vita di Edipo stesso, ma anche di sua madre Giocasta e della prole che sarà generata dall'unione incestuosa tra i due. Nell'omonima tragedia senecana, vv. 624-659, l'ombra vendicativa e minacciosa di Laio diventa per il figlio la raffigurazione stessa dell'orrore infernale: per effetto di un rito necromantico la terra si spacca mostrando una voragine in cui si materializza l'ombra del padre assassinato con tutto il corpo insanguinato e i capelli coperti da una squallida sozzura che predice al figlio terribili sventure. Secondo Bettini-Guidorizzi 2004, p. 144, il clima fosco e cupo che nella scrittura senecana caratterizza l'apparizione di quest'ombra è indicativo dell'orrore che la civiltà latina manifestò in genere nei confronti del parricidio, considerato il più spaventoso dei delitti e punito perciò con la terribile *poena cullei*, la "pena del sacco", di cui ci è offerta testimonianza da Cicerone in *S. Rosc.* 26, 71-72: l'omicida, messo in ceppi e incappucciato in modo tale che il suo sguardo non contaminasse i luoghi su cui si posava e il suo volto colpevole dello *scelus* non fosse visibile ad occhi innocenti, era chiuso in un sacco e successivamente gettato nelle correnti di un fiume. Tanto profondo era l'odio che i romani provavano per chi si macchiava di tale crimine da far sì che Cicerone, nel passo suindicato, affermasse che perfino le fiere, se a contatto con i parricidi, correvano il rischio di diventare ancora più crudeli e che le acque del fiume si sarebbero potute inquinare se essi vi fossero stati affogati senza essere stati prima soffocati: del resto il fatto stesso che gli omicidi venissero rinchiusi in un sacco prima di essere gettati in acqua denuncia un'evidente volontà di tenere il loro cadavere lontano dal contatto diretto con la terra e con l'acqua nel timore che queste potessero esserne in qualche modo contaminate. Interessante al riguardo è anche la conclusione del primo libro delle *Storie* liviane, dove si racconta di come Tullia, istigatrice dell'assassinio del padre, del quale aveva poi osato oltraggiare il cadavere, fosse stata costretta a fuggire inseguita dalle maledizioni di uomini e donne che invocavano l'intervento delle *furiae* contro di lei (sull'episodio liviano e

sull'*exsecratio* che Tullia, in quanto parricida, aveva richiamato sulla propria persona (cf. Lanciotti 1982, p. 111 ss.).

Una testimonianza molto eloquente dell'orrore provato dai romani nei confronti di quanti osano spargere empicamente il sangue dei loro congiunti è offerta anche dal *bellum civile* di Lucano. Ai vv. 1-2 il poeta specifica *Bella ... plus quam civilia ... canimus* avvertendo il lettore che l'argomento della sua opera riguarda gli orrori di una guerra ancora più grave di quella tra concittadini: "si tratta infatti di guerre tra fratelli, tra genitori e figli, tra consanguinei insomma, a partire dai condottieri stessi delle opposte fazioni, Cesare e Pompeo, che come è noto erano rispettivamente suocero e genero" (cf. Radice-Ramelli 2008, p. 1519; sull'importanza che la sacralità della famiglia riveste nel pensiero lucaneo cf. invece Armisen-Marchetti 2003; sulla condanna della guerra civile in Seneca cf. ancora Radice-Ramelli 2008, p. 1540 ss.).

Metum

A differenza di termini quali *formido*, *pavor* e *timor*, che in Seneca denotano per lo più forme di paura legate all'interiorità e all'irrazionalità umana, *metus* ricorre invece ad indicare una paura derivante da una situazione concreta, nel caso in esame il delitto ed il parricidio, malgrado anche il sentimento espresso dal termine in esame sia comunque "sintomo di un'anima fragile" (cf. Borgo 1998, p. 125). Non rappresenta forse un caso il fatto che, tra i termini indicanti timore, *metus* rappresenti quello più largamente usato nella scrittura tragica senecana, dove se ne contano 97 occorrenze sulle 244 complessive (cf. Borgo 1998, p. 127). Il passo in esame mostra in effetti una certa ripresa di temi e motivi, nonché di una specifica terminologia, cari alle tragedie e ciò potrebbe in qualche modo motivare la scelta senecana di questo sostantivo invece di un altro sinonimo. Numerose possono essere le cause del *metus*: la povertà (cf. *ad Marc.* 19, 6; *ep.* 80, 5), una disgrazia che distrugge la propria abitazione (cf. *ben.* 4, 6, 2; *ep.* 90, 43), la cattiva fama (cf. *ep.* 116, 2), il dolore (cf. *epp.* 123, 15; 124, 3), la ricchezza guadagnata in maniera disonesta (cf. *ep.* 87, 22) o addirittura il rimorso procurato da una ricerca smodata dei piaceri (cf. *ep.* 74, 15). Nelle *naturales quaestiones* assai frequente è l'utilizzo del termine per indicare la paura dell'uomo nei confronti dei fenomeni ambientali, degli agenti atmosferici, del furore dell'acqua, dei terremoti o dei fulmini

(per una disamina delle occorrenze di *metus* in quest'opera si rinvia ancora a Borgo 1998, p. 124).

Fecit

Il verbo è qui adoperato nel significato di “produrre”, “causare” in riferimento al timore del delitto o del parricidio che in virtù della dottrina della metempsicosi Pitagora era stato in grado di infondere negli uomini intenzionati a nutrirsi delle carni animali. Sui diversi valori che *facio* può di volta in volta assumere nella scrittura latina Seneca si sofferma in *ep.* 114, 17, dove conduce una polemica contro Arrunzio, autore di un'opera di argomento storico incentrata sulla guerra punica, perché in essa aveva imitato troppo pedissequamente lo stile sallustiano esagerando per vezzo le caratteristiche del modello. Discutendo di queste si sofferma soprattutto sull'abuso del verbo *facio*, di cui esemplifica i tre principali impieghi che si riscontrano nella prosa di Arrunzio: quello in base a cui il verbo assume il significato di “provocare”, “causare”, “produrre”, quello in base a cui è utilizzato al posto di un verbo più specifico e infine quello in base a cui è adoperato con l'accusativo e l'infinito col significato di “spingere a”, “costringere”. Setaioli 2000, p. 15, osserva come il primo impiego di *facio* sia tipico della prosa classica a partire da Catone e particolarmente frequente nello stesso Seneca, di cui si contano numerosi esempi, tra i quali anche il passo in esame.

Parentis

Il termine, insieme al successivo *cognatus* e al precedente *cognitionem* (si noti la figura etimologica costituita dagli ultimi due termini), denuncia una certa insistenza su termini indicanti relazioni parentali, un fenomeno assai frequente nella scrittura tragica senecana (cf. sull'argomento Borgo 1988 b) che nel passo sembra essere non casuale, ma al contrario atta a mettere in rilievo l'estrema drammaticità dello *scelus* commesso da quanti rischiano di cibarsi inconsapevolmente delle carni in cui è trasmigrata l'anima dei propri congiunti. Si tratta di una situazione in parte analoga a quella di Tieste, che si

trova ad essere autore inconsapevole di uno *scelus* terribile: quello di cibarsi delle carni dei figli imbanditegli dal fratello Atreo (sull'argomento cf. Borgo 1993, p. 54 ss.). L'accumulo di termini attinenti alla sfera parentale è un procedimento non nuovo a Seneca, che è solito servirsene quando intende proporre al lettore situazioni o riflessioni di una certa intensità drammatica: "avviene assai frequentemente che, quando l'azione drammatica sta intensificandosi, il ricorso al linguaggio parentale si faccia più insistito" (cf. Borgo 1993, p. 22). È questo il caso delle *Phoenissae*, una tragedia che si distingue dalle altre per la scarsa frequenza di nomi propri e, al contrario, "per la frequenza eccezionale di termini di relazione parentale" che, lungi dal poter essere considerata casuale, sembra potersi molto più sensatamente addebitare alla volontà di enfatizzare, spesso in termini patetici, il drammatico contrasto tra questi termini indicanti parentela e l'origine della famiglia di Edipo, "nata da un parricidio e da un incesto" e destinata ad un tragico epilogo (cf. Borgo 1993, p. 7).

Inscii

L'inconsapevolezza rende ancora più drammatica la condizione di quanti potrebbero commettere empietà attraverso la consumazione delle carni animali e caratterizza assai spesso i personaggi, anche delle tragedie, che si trovano a commettere uno *scelus*: è questo il caso di Edipo e di Giocasta, entrambi inconsapevolmente responsabili dell'incesto che avrà conseguenze fatali sulla loro discendenza (sull'argomento cf. Rivoltella 1993, p. 121 ss.), di Edipo stesso, che uccide Laio senza sapere che si tratta in realtà di suo padre, o di Tieste, che finirà per cibarsi inconsapevolmente delle carni dei figli portategli a mensa dal fratello Atreo.

Ferro morsuue

Il sintagma si riferisce a due forme diverse di violenza che gli uomini compiono a danno degli animali: la loro uccisione efferata e l'atto del cibarsi delle loro carni. Si noti come attraverso la disposizione dei due termini Seneca suggerisca al lettore anche la

consequenzialità cronologica delle azioni umane che prevedono prima l'uccisione degli animali (*ferro*) e successivamente la consumazione delle carni (*morsu*).

Violare

Il verbo pone ancora una volta l'accento sull'efferatezza degli uomini che si cibano degli animali uccisi. La polemica insistenza di Seneca su questo aspetto può trovare una valida giustificazione se si tiene conto del fatto che egli sta riportando ancora il pensiero di Pitagora, il quale era solito raccomandare ai suoi discepoli il massimo rispetto nei confronti degli animali: il filosofo di Samo prescriveva non solo di astenersi dall'assunzione di cibi carnei, ma anche dall'immolazione di animali agli dei adorando egli stesso soltanto gli altari incruenti e correggendo le bestie selvatiche con le parole piuttosto che offendendole con castighi (cf. al riguardo Giamblico, *Vita pitagorica* 24).

Cognatus spiritus

Il sintagma è utilizzato in riferimento all'anima dei congiunti che chi si ciba delle carni animali rischierebbe inevitabilmente di profanare. L'aggettivo, come si è già osservato nel passo, è ancora afferente alla sfera della terminologia parentale assai cara al lessico tragico senecano. Quanto invece al sostantivo, esso vuole qui indicare l'anima dei parenti trasmigrata nei corpi degli animali (con l'accezione di "anima" il termine ricorre anche in *prov.* 6, 9; *ben.* 7, 3, 3; *ep.* 41, 2; 74, 29), ma ricorre altrove ad indicare il respiro (cf. *ep.* 54, 2, dove è adoperato in riferimento al respiro affannoso che caratterizza gli attacchi d'asma; *nat.* 24, 2, dove indica genericamente l'atto del respirare) e, più in generale, il soffio vitale (cf. al riguardo *tranq.* 11, 4; *ep.* 78, 8; sulla duplice valenza, fisiologica e psicologica, del termine nella scrittura senecana cf. Berno 2006, p. 149; sul suo utilizzo in ambito medico cf. Migliorini 1997, p. 62).

§ 20

Haec cum exposuisset Sozion et implesset argumentis suis, 'non credis' inquit 'animas in alia corpora atque alia describi et migrationem esse quod dicimus mortem?' Dopo aver esposto le dottrine pitagoriche arricchite dalle sue personali argomentazioni, Sozione diceva che ad ogni anima sono assegnate dopo la morte sedi diverse e che la cosiddetta morte non consiste in altro che nella trasmigrazione delle anime stesse da un corpo ad un altro.

Exposuisset ... inquit

I verbi sono legati, come di consueto nella lettera, alla natura orale degli insegnamenti di Sozione: il ricordo di Seneca si sofferma dunque ancora una volta sull'ascolto della viva voce del maestro.

Implesset argumentis suis

Il sintagma è significativo perché lascia chiaramente intendere che il pensiero pitagorico sulla trasmigrazione delle anime e sulla necessità di astenersi dal consumo di cibi carnei era ampliato e arricchito da Sozione con argomentazioni sue proprie che rendevano evidentemente il discorso più avvincente alle orecchie del discepolo.

Non credis

Ha inizio con queste parole il discorso di Sozione a proposito della trasmigrazione delle anime. La lunga citazione dal maestro, che si estenderà ininterrotta fino al par. 21, è interpretata da Von Albrecht 2000, p. 229, come una prova inequivocabile delle facoltà

retoriche di Sozione: esse si mostreranno in maniera evidente in questo e nel successivo paragrafo attraverso i numerosi tentativi che il maestro compirà per convincere il suo giovane allievo della bontà delle dottrine pitagoriche sulla metempsicosi. Il sintagma *non credis*, che crea anafora insieme agli altri due che saranno ripetuti identici all'interno del paragrafo, mette appunto in rilievo l'enfasi e lo sforzo persuasivo con cui Sozione esponeva al discepolo le proprie idee cercando di convincerlo della loro genuinità.

Animas in alia corpora atque alia describi

Si osserva nel passo, anche attraverso l'anafora di *alia*, una forte insistenza sull'illustrazione del concetto della metempsicosi delle anime che, dopo la morte, possono godere di nuova vita reincarnandosi in corpi di volta in volta diversi. Si nota ancora la presenza del sostantivo *anima* funzionale in un contesto tutto incentrato sulle teorie pitagoriche circa la sopravvivenza delle anime.

Migrationem esse quod dicimus mortem

Al pari del filosofo di Samo Sozione sosteneva che quella che gli uomini comunemente definiscono morte non è in realtà nient'altro che la trasmigrazione delle anime da un corpo ad un altro.

Non credis in his pecudibus ferisve aut aqua mersis illum quondam hominis animum morari? Non credis nihil perire in hoc mundo, sed mutare regionem? Secondo Sozione l'animo che un tempo dimorava in un corpo umano potrebbe successivamente reincarnarsi in quello di animali di diverso tipo, domestici, selvatici o marini e che nell'universo nulla perisce, ma cambia semplicemente sede.

In his pecudibus ferisve aut aqua mersis

Si osserva ancora una certa attenzione per il mondo animale, di cui sono menzionate alcune specie: *pecudes*, *ferae* e *aqua mersa*. Il primo termine è in genere adoperato in riferimento agli animali domestici come le pecore (cf. Lucrezio 2, 369), le api (cf. Virgilio, *ge.* 4, 327) o anche i pesci (cf. ancora Lucrezio 3, 343); il secondo in riferimento agli animali selvatici; il terzo, infine, in riferimento agli animali che popolano le acque: si tratta in effetti di tutte le categorie animali in cui Sozione crede che possa reincarnarsi l'anima umana e che in virtù di questa possibilità meritano rispetto da parte degli uomini.

Quondam

L'avverbio temporale indica le diverse vite di cui l'anima può godere: nel passo è specificamente riferito al periodo in cui essa dimora nell'uomo. Si tratta tuttavia solo di un primo stadio a cui ne seguiranno altri in cui l'anima potrà trovare adeguata sede anche nel corpo degli animali più svariati.

Animum

Il termine ricorre ancora in riferimento all'elemento psichico presente nell'uomo: sarà ripetuto a brevissima distanza nella forma *animos* creando con quest'ultimo un poliptoto (sulla valenza del termine nella scrittura senecana cf. ancora Prigione Malaspina 1991).

Nihil perire in hoc mundo

Il concetto espresso dal sintagma sembrerebbe in qualche modo potersi collegare, oltre che alla dottrina pitagorica della metempsicosi, anche alla teoria della palingenesi che secondo gli stoici dà inizio ad un nuovo ciclo cosmico in cui continuano a vivere individui appartenuti a quello precedente e a cui pone fine la conflagrazione universale (sull'argomento cf. Setaioli 2000, pp. 291-292, dove lo studioso avanza l'ipotesi che, proprio sulla base di *ep.* 108, è possibile arguire che Seneca doveva essere ben lontano dall'adesione convinta alla teoria della metempsicosi). L'oblio della precedente vita, che consente agli uomini di tornare a viverne una nuova, è in realtà un'idea già diffusa nel platonismo, secondo le cui teorie l'anima dimentica la sua precedente vita quando si reincarna in un nuovo corpo: secondo Setaioli 2000, p. 293, ciò potrebbe lasciare intendere che "Seneca abbia in qualche modo associato elementi di origine platonizzante alla dottrina stoica della palingenesi". La presenza di elementi platonizzanti è d'altra parte ravvisabile anche nel finale della *consolatio ad Marciam*, 23, 2, dove la descrizione della sopravvivenza fino alla conflagrazione universale delle anime di Metilio, figlio di Marcia, del suo avo Cremuzio Cordo e dei grandi uomini che li accompagnano, si apre non a caso con una citazione dal *Fedone* platonico, 64 A; 67 D-E, 81 A: *inde est quod Platon clamat: sapientis animum totum in mortem prominere, hoc velle, hoc meditari, hac semper cupidine ferri in exteriora tendentem*. "Non c'è alcun dubbio che in questo testo ... lo stoicismo di Seneca si colora di forti venature platonizzanti ..." (cf. Setaioli 2000, p. 295) ravvisabili nell'affermazione dell'origine divina dell'anima e del suo desiderio di fare ritorno al cielo e nell'idea del corpo come catena da cui l'anima si sente imprigionata, motivi che ricorrono simili anche in altri punti della scrittura senecana (cf. sull'argomento ancora Setaioli 2000, pp. 295-296; la medesima posizione platonizzante si osserva anche nel *de republica* ciceroniano, 6, 29).

Nec tantum caelestia per certos circuitus verti, sed animalia quoque per vices ire et animos per orbem agi? Sozione continua la sua argomentazione sostenendo che non solo i corpi celesti si muovono in circuiti definiti, ma che anche gli esseri animati procedono in sequenze e che le anime si muovono in un circolo. Si osserva nella prima

parte del passo una forte allitterazione in “c” atta a richiamare l’attenzione sull’incessante movimento dei corpi celesti.

Caelestia ... animalia ... animos

È possibile osservare nel passo l’accostamento operato dallo scrittore tra i corpi celesti, gli esseri animati e le loro anime, accostamento evidentemente derivato anch’esso dal pensiero pitagorico. Come i primi non hanno mai fine, ma si muovono senza sosta in circuiti ben definiti, allo stesso modo anche gli esseri viventi e le loro anime, in base alla dottrina della metempsicosi, procedono senza sosta in un circolo vitale senza mai perire definitivamente. La teoria della reciproca trasformazione è affrontata da Seneca anche in *nat.* 3, 10, 1-5 e in *ad Marc.* 26, 7, dove “anche la morte del singolo viene raffigurata ... da Seneca come scomposizione che comporta il ritorno agli *antiqua elementa*” (cf. Berno 2012, p. 53 ss., dove è messo in evidenza come la teoria della trasformazione degli elementi, esposta già da Aristotele, fosse stata ripresa e sviluppata già prima di Seneca da Cicerone e Ovidio).

Verti ... agi

L’utilizzo del passivo potrebbe in qualche modo essere indicativo della presenza nel passo di idee vicine al credo stoico in base al quale tutti gli elementi che formano il cosmo, sia gli astri che gli esseri animati, sono mossi da una forza cogente che obbedisce ad un disegno provvidenziale dal quale essi sono tutti trascinati (cf. al riguardo Borgo 2001, p. 55, dove è messo in evidenza come gli stoici, a differenza degli epicurei, in virtù della loro teoria della conflagrazione universale, concedessero anche all’anima una vita piuttosto lunga). Le parole, pur essendo pronunciate da Sozione, i cui insegnamenti erano chiaramente allineati al pensiero pitagorico, sono pur sempre riferite da Seneca che, ormai a distanza di molto tempo dalle lezioni del maestro e forte della raggiunta maturità intellettuale, sembra inserirvi concetti cari alla filosofia stoica e, dunque, al suo stesso pensiero.

§ 21

Magni ista crediderunt viri. Itaque iudicium quidem tuum sustine, ceterum omnia tibi in integro serva: in virtù del fatto che grandi uomini avevano creduto nella teoria della metempsicosi, Sozione consiglia a Seneca di sospendere il suo scettico giudizio al riguardo mantenendo però tutte le questioni impregiudicate per sé.

Magni ista ... viri

Seneca non specifica chi precisamente siano questi grandi uomini seguaci della dottrina pitagorica della metempsicosi cui qui allude. Secondo Mazzoli 1967, p. 240, n. 82, il sintagma alluderebbe “essenzialmente a Pitagora”, ma sarebbe forse meglio leggervi un più generico riferimento a tutti i seguaci di tale dottrina e non solo al suo fondatore. Quanto invece ad *ista*, si tratta di un’evidente riferimento alla dottrina stessa della metempsicosi (così intende il pronome anche Mazzoli 1967, p. 240, n. 82; sul passo cf. anche Lana 1953, p. 330 ss.; 1991, pp. 20-21). Si nota nel passo l’esigenza di Sozione di appellarsi all’autorità dei grandi nomi che avevano sostenuto tale dottrina evidentemente per dotarla di un prestigio maggiore e renderla più illustre agli occhi dell’allievo, non disposto ad accoglierla senza riserve.

Iudicium ... tuum sustine

Sozione invita il suo giovane alunno a sospendere il giudizio circa il problema della metempsicosi: ciò confermerebbe lo scetticismo di Seneca che, pur essendosi profondamente appassionato al pensiero pitagorico, non doveva tuttavia essere un convinto assertore della teoria della trasmigrazione delle anime e al contempo sembrerebbe avvalorare la necessità del maestro di appellarsi all’autorità dei *magni viri* che ad essa avevano invece entusiasticamente aderito.

In integro serva

Oltre a sospendere il suo giudizio sulla metempsicosi Sozione propone all'allievo anche di lasciare tutte le cose impregiudicate per sé, probabilmente nella speranza che egli possa raggiungere in seguito una maggiore maturità intellettuale che gli permetta di elaborare una più adeguata idea sull'argomento.

Si vera sunt ista, abstinuisse animalibus innocentia est; si falsa, frugalitas est: per convincere l'allievo della genuinità della posizione pitagorica Sozione ricorre a questa affermazione dai toni fortemente retorici e dotata di una struttura simmetrica: se la dottrina della metempsicosi è vera, l'astensione dai cibi carnei è innocenza, se è falsa, è moderazione.

Vera

A questo aggettivo si oppone il successivo *falsa*: entrambi, sebbene semanticamente opposti, sono utilizzati da Sozione per dimostrare la bontà della teoria della metempsicosi. Sia che essa sia vera sia che essa sia falsa, aderirvi avrà significato in ogni caso essersi attenuti ad una buona condotta di vita e avere evitato l'insensata crudeltà di spargere il sangue animale.

Abstinuisse animalibus

Il sintagma forma una figura etimologica rispetto ad *animalibus abstinuisset* del precedente par. 17. L'astensione dai cibi carnei è presentata da Sozione come una scelta di vita non irrilevante in quanto sinonimo di moderazione e frugalità in ambito alimentare. Si tratta di un motivo assai caro a Seneca stesso per il quale, come è noto, la moderazione alimentare è sempre associata ad una più generale temperanza del

carattere. Astenersi dai cibi carnei significa inoltre evitare di assumere atteggiamenti crudeli e tipicamente tirannici che spesso possono sfociare proprio nello strazio delle carni animali (cf. al riguardo il precedente commento ai parr. 17 e 18). Ancora una volta, dunque, nella sua esortazione ad abbracciare il pensiero pitagorico sulla trasmigrazione delle anime Sozione tocca temi importanti destinati a rivestire un ruolo di primaria importanza nell'ambito del pensiero senecano.

Innocentia

Nel passo il termine è adoperato ad indicare l'assenza di colpa che caratterizza la vita di chi ha deciso di astenersi dagli alimenti carnei evitando così di commettere inconsapevolmente un parricidio. Nella scrittura senecana il termine, utilizzato con una valenza nettamente positiva, conta 32 occorrenze complessive, le più numerose delle quali (11 in tutto) si riscontrano in *cl.* (1, 1, 5; 1, 1, 9; 1, 2, 1 bis; 1, 6, 3; 1, 6, 4; 1, 15, 7; 1, 20, 2; 1, 23, 2; 1, 24, 2; 2, 1, 3), un'opera la cui finalità giustifica evidentemente la frequente presenza del sostantivo, utilizzato per lo più ad indicare - come nel nostro caso - l'assenza di colpe, morali e civili che dovrebbe caratterizzare la buona condotta di ogni singolo individuo, ma anche di un buon *princeps* come Nerone, che ha desiderato per sé questa dote mai concessa ad altri principi (cf. 1, 1,5). Interessante il caso di 1, 2, 1, dove si osserva una presenza molto insistita del sostantivo e del corrispettivo aggettivo all'interno di un passo incentrato sul rapporto tra innocenza e clemenza e sull'opportunità per tutti gli uomini, sia i migliori sia i peggiori, di essere armati della virtù dell'innocenza.

Sei occorrenze complessive del termine si contano invece nel *de ira*, un'opera che, al pari del *de clementia*, per la sua stessa natura e finalità ben si presta alla presenza del sostantivo (su funzione, finalità e argomento dell'opera cf. Cupaiuolo 1975). Assai interessante per la definizione senecana di *innocentia* si presenta 2, 28, 2-3, dove lo scrittore illustra al lettore cosa precisamente debba intendersi per innocenza e cosa per colpevolezza. Premesso che nessun individuo è esente dalla colpa poiché la convinzione stessa di non essere in errore e di non aver commesso nessuna azione offensiva rappresenta di per sé una colpa, Seneca aggiunge che la perfetta osservanza delle leggi non è affatto garanzia di innocenza, poiché la norma dei doveri morali è ben più ampia

di quella prevista da un codice (cf. 2, 28, 2: *Quis est iste qui se profitetur omnibus legibus innocentem? Ut hoc ista sit, quam angusta innocentia est ad legem bonum esse! Quanto latius officiorum patet quam iuris regula!*) e vastissima è la gamma degli obblighi morali non contemplati dalla legge, ma imposti dall'affetto, dall'umanità, dalla generosità, dalla giustizia e dalla lealtà (cf. ancora 2, 28, 2). A restringere ancor di più il concetto senecano di *innocentia* interviene anche la constatazione che talvolta l'assenza di colpe può semplicemente rappresentare una condizione in cui l'individuo viene a trovarsi in maniera del tutto fortuita e involontaria che non merita per questo alcun elogio: *alia fecimus, alia cogitavimus, alia optavimus, aliis favimus; in quibusdam innocentes sumus, quia non successit* (cf. 2, 28, 3).

Esigue appaiono invece le occorrenze di *innocentia* nell'epistolario rispetto all'estensione dell'opera: esclusa quella relativa al passo in esame se ne contano nel complesso 4 che confermano l'accezione precedentemente esaminata (cf. *ep.* 79, 14; 81, 27; 94, 69; 115, 14). La medesima accezione è attestata anche per le quattro occorrenze di *ben.* (3, 13, 1; 4, 12, 4; 4, 22, 3; 5, 17, 2) e per le due di *nat.* (cf. 2, 42, 3; 3, 30, 8). Una sola occorrenza del termine si conta invece rispettivamente in *const.*, 4, 3, in *ad Marc.* 9, 5, in *tranq.* 15, 1 e in *ad Pol.* 3, 5.

Nessuna occorrenza del termine è presente invece in poesia, dove si riscontra soltanto la presenza del corrispettivo aggettivo *innocens* in *Herc. F.*, v. 1342, in *Med.*, v. 935, in *Oed.*, v. 934 e infine in *Thy.*, dove si contano due occorrenze, rispettivamente ai vv. 13 e 520. La scarsa presenza del sostantivo all'interno del *corpus* tragico potrebbe forse spiegarsi alla luce del fatto che le tragedie senecane sono tutte incentrate sul tema della colpa, spesso involontaria, che si genera in seguito ad uno *scelus* e raro è il caso di personaggi non investiti da questa tragica condizione.

Frugalitas

Il termine, che conta trenta occorrenze complessive nella scrittura senecana, ricorre qui ad indicare la moderazione che sarebbe opportuno osservare in ambito alimentare, anche nel caso in cui la teoria della metempsicosi fosse errata: si tratta senz'altro di una virtù di natura filosofica e specificamente tipica del filosofo stoico, "che la ama in quanto senso di misura, disciplina morale e fisica" (cf. Borgo 1998, p. 73). Ad essa Seneca associa

spesso altre virtù legate alla capacità di autocontrollo quali ad esempio la *continentia* (cf. *ad Marc.* 2, 3), l'*innocentia* (cf. *ad Pol.* 3, 4) o la *puđicitia* (cf. *ep.* 49, 12), “mentre la *luxuria*, la dissolutezza, viene indicata come suo diretto contrario” (cf. ancora Borgo 1998, p. 73). In qualche caso il termine può ricorrere anche in riferimento alla moderazione che un buon funzionario dovrebbe essere in grado di adoperare in ambito pubblico (cf. al riguardo *brev.* 18, 4). L'aggettivo *frugalis*, di cui si contano invece solo due occorrenze complessive, conferma grosso modo l'accezione espressa dal sostantivo (per la discussione relativa all'aggettivo e al corrispondente avverbio *frugaliter* cf. Borgo 1998, p. 74). Attraverso l'utilizzo di questa specifica terminologia, legata ancora una volta ad aspetti molto cari al pensiero senecano, lo scrittore intende evidentemente dimostrare come le argomentazioni di Sozione, sebbene ispirate ad una diversa corrente filosofica, quella pitagorica, contenessero comunque temi già all'epoca per lui assai rilevanti destinati a conoscere più ampi risvolti e articolazioni nel suo pensiero più maturo.

Quod istic credulitatis tuae damnum est? Alimenta tibi leonum et vulturum eripio:

Sozione compie un ultimo, quasi disperato, tentativo persuasivo chiedendo al giovane Seneca quale danno concreto potrebbe derivargli dall'adesione ai suoi insegnamenti: astenersi dai cibi carnei significa infatti per Sozione semplicemente evitare di nutrirsi del cibo che per natura spetta a leoni e avvoltoi.

Credulitatis tuae

Il sintagma denuncia in maniera inequivocabile le perplessità che l'allievo doveva mostrare al maestro nell'accettazione delle sue idee. Il termine *credulitas* è poco frequente in Seneca e conta soltanto 6 occorrenze, di cui una in *const.*, 2, 2, dove ricorre in riferimento all'antica credulità dell'umanità cui si oppone l'alto grado di cultura cui si era giunti in seguito, due in *ira*, 2, 24, 1; 2, dove ricorre in entrambi i casi con un'accezione negativa in un contesto volto a mettere in guardia dalle rischiose conseguenze cui può condurre un'eccessiva credulità, una in *ad Pol.*, 11, 1, dove è adoperato col significato di “illusione” in riferimento a quegli uomini che dimenticano di

avere a che fare con dei mortali e, ad eccezione del passo in esame, una in *ep.* 15, 7, in riferimento alla credulità di alcuni individui che spesso alimenta l'altrui presunzione. Il sostantivo assume dunque nella scrittura senecana un valore fortemente negativo poiché esso indica un atteggiamento mentale scorretto che consiste essenzialmente nel prestar scioccamente fede a ciò che si ascolta e che può spesso portare a conseguenze di una certa gravità. Quanto detto rappresenta una chiara indicazione interpretativa del nostro passo, in cui il termine sembra potersi leggere come una spia della poco salda adesione senecana ai principi pitagorici sulla metempsicosi enunciati da Sozione. Considerando che il termine è inserito all'interno di un'esortazione rivolta dal maestro all'allievo, sembra potersene dedurre che Sozione stesso doveva in effetti essere ben consapevole della scarsa fiducia che l'allievo riponeva nella dottrina pitagorica, dato che sembrerebbe tra l'altro confermato anche dalle reiterate esortazioni a lui rivolte. Prima di Seneca il termine è usato solo da Ovidio (*am.* 3, 3, 23; 3, 12, 41; 3, 14, 13; *Pont.* 1, 1, 43; 2, 4, 31; *her.* 12, v. 119; 17, v. 37; *met.* 12, v. 59; 13, v. 924; 15, v. 99; v. 497), da Curzio Rufo (6, 10; 7, 8; 9, 5) e da Valerio Massimo (9, 6) e compare in due passi delle *epistulae ad Ciceronem servatae cum Ciceronis epistulis ad familiares* (10, 21, 1; 10, 23, 1). Dopo Seneca sarà utilizzato da Fedro, Marziale, Tacito, Quintiliano, Frontino, Apuleio, Censorino, Ausonio e Giulio Vittore.

Alimenta ... leonum et vulturum

Sozione definisce qui gli alimenti carnei un cibo destinato per natura non all'uomo, ma ad altri animali, nello specifico a leoni e avvoltoi. Sembra che con queste parole il maestro intenda in qualche modo porre l'accento sulla superiorità che l'uomo riveste rispetto agli animali: tale superiorità, che è data ovviamente dal possesso della *ratio*, dovrebbe emergere anche nella capacità di sapersi tenere lontani da certi eccessi alimentari, concessi invece agli esseri che della *ratio* sono privi. Si tratta dunque dell'ennesimo invito ad osservare moderazione e frugalità, dell'ennesima presenza, all'interno dell'esortazione di Sozione, di aspetti chiave del pensiero senecano. Sembra interessante far notare come in realtà nella scrittura senecana le immagini animali, soprattutto quelle in cui gli animali sono colti nell'atto di sbranare le carni, siano topiche e intendano rappresentare una realtà opposta a quella del *sapiens*, quella del tiranno

crudele mai sazio di sangue (cf. sull'argomento Torre 1995, p. 355): del resto anche l'ira stessa, un sentimento che si accompagna sempre agli atteggiamenti tirannici, rappresenta un contrassegno della fiera, "non affatto magnanima ma solo rapinatrice e sanguinaria, e l'uomo irato finisce per identificarsi con essa" (cf. Torre 1995, p. 366). Non di rado nella scrittura senecana (cf. *cl.* 1, 16, 4; *ben.* 2, 19, 1; *ep.* 85, 41) il termine *magister* è attestato anche col significato di "domatore", ovvero di custode addetto ad addomesticare le fiere: in questo modo gli insegnamenti di Sozione stesso assolverebbero allo scopo di eliminare nell'allievo la propensione alla *feritas* che anche un'alimentazione non adeguata potrebbe sviluppare. In un passo di *clem.*, 1, 25, 1, lo scrittore non esita a paragonare Nerone stesso, il suo allievo, ad un leone che deve essere domato, ad una fiera assetata di sangue umano (secondo Deg'Innocenti Pierini 1990, p. 277, n. 22, la metafora *humanum sanguinem bibere* (o *haurire, lambere*) riferita al tiranno "nasce e si afferma ... nel I sec. dopo Cristo ... probabilmente nell'ambiente delle scuole di retorica ..."). Si tratta di una topica antitirannica che ha la sua matrice in Platone (cf. al riguardo Deg'Innocenti Pierini 1990, p. 275) e che tende ad attribuire costantemente ai tiranni una smania ossessiva di sangue. Sembra che il motivo dell'identificazione del despota con una *belua* abbia inizio a Roma con Cicerone, il quale utilizzò le immagini animali nelle invettive contro i suoi nemici personali, ma anche nei confronti del popolo, spesso dispotico come un tiranno (cf. sull'argomento Deg'innocenti Pierini 1990, p. 277). A sostegno di come la metaforica animale nella scrittura senecana sia per lo più collegata alla sfera dell'istinto e della bestialità interviene anche un passo di *ad Marc.* 22, 5, dove i persecutori di Cremuzio Cordo aizzati contro di lui da Seiano sono definiti da Seneca *acerrimi canes*, ovvero come esseri "spogliati ormai di ogni caratteristica umana ed in preda ai loro istinti bestiali" colti nell'atto di avventarsi minacciosamente contro la loro vittima innocente (cf. Guttilla 1972-1973, p. 167, il quale osserva come il motivo del *latrare* ricorre spesso nella diatriba; sull'argomento cf. anche Oltramare 1926, pp. 126-137). Questi stessi persecutori sono rappresentati subito dopo (cf. 22, 7) come lupi famelici allorché si fa cenno alla decisione di Cremuzio di morire di inedia. Secondo Guttilla 1972-73, p. 167, tali trasfigurazioni dei persecutori in lupi o in cani rappresenterebbe in realtà una caratteristica ricorrente negli *exitus illustrium virorum* e in altri generi ad essi collegati come gli *acta* cristiani, dove i persecutori pagani sono spesso definiti lupi o cani e ai quali è attribuita la prerogativa del *latrare*. Non privo di interesse è il fatto che nel *de mortibus* di Lattanzio, opera che ancora secondo Guttilla 1972-1973, p. 167 ss., presenta non pochi tratti in comune con la letteratura degli *exitus*,

parecchi imperatori sono indicati con appellativi animaleschi: Decio, ad esempio, è detto *execrabile animal* (4, 1), Massimiano (9, 2) e Massimino Daia (32, 4) sono definiti col termine *bestia*, *tres acerbissimae bestiae* sono detti anche Domiziano, Massimiano e Costanzo (16, 1). Gli esempi offerti da Lattanzio costituirebbero dunque un'ulteriore conferma della stretta connessione esistente tra potere tirannico ed elemento ferino.

Eripio

Il verbo, composto di *rapio*, indica l'azione energica con cui Sozione, grazie ai precetti della metempsicosi, potrebbe riuscire a sottrarre alla dieta di Seneca gli alimenti carnei di cui è opportuno che si nutrano invece gli animali. *Rapio* ed i suoi composti denotano per l'appunto "un prendere con la connotazione della rapidità e della violenza", un'azione energica, dunque, che sembra ben adattarsi ai ripetuti tentativi di persuasione messi in atto dal maestro nei confronti del giovane Seneca (cf. Traina 1975, p. 230).

§ 22

His ego instinctus abstinere animalibus coepi, et anno peracto non tantum facilis erat mihi consuetudo sed dulcis. Agitatioem mihi animum esse credebam nec tibi hodie adfirmaverim an fuerit: entusiasmato dalle continue esortazioni di Sozione, alla fine il giovane Seneca aveva accettato volentieri di astenersi dalla consumazione dei cibi carnei e, dopo un anno dacché aveva improntato la sua dieta al vegetarianesimo, questa consuetudine gli era risultata non solo semplice da mettere in atto, ma addirittura dolce. Gli sembrava così che il suo animo fosse divenuto più vivace ed energico; tuttavia, a distanza di tempo e una volta raggiunta la piena maturità intellettuale, allo scrittore riusciva assai difficile stabilire se esso fosse divenuto effettivamente tale o se si fosse piuttosto trattato di una semplice impressione momentanea generata dall'entusiasmo giovanile per gli insegnamenti del maestro e perciò destinata ben presto ad affievolirsi.

His

Il pronome dimostrativo fa riferimento agli insegnamenti di Sozione e alle sue parole che avevano indotto Seneca ad aderire di buon grado alla dieta vegetariana.

Ego

Attraverso la posizione enfatica del pronome personale, posto in apertura di paragrafo, Seneca convoglia nuovamente l'attenzione del lettore dal discorso di Sozione, che si era esteso ininterrotto per due paragrafi, alle sue abitudini personali. Lo scopo del discorso del maestro era infatti quello di ottenere effetto sull'indole del giovane allievo ed è per questo che ora lo scrittore concentra la discussione epistolare di nuovo su se stesso mostrando quali nel concreto fossero stati gli effetti prodotti nel suo animo dalle parole ascoltate.

Instinctus

Il participio presenta la scelta di Seneca di aderire alla dieta vegetariana come un effetto immediato della capacità persuasiva di Sozione.

Abstinere animalibus

Il sintagma, che forma una figura etimologica con *abstinuisse animalibus* del paragrafo precedente, era già stato utilizzato al par. 17 e sarà ancora adoperato successivamente sempre all'interno di questo paragrafo. Esso sembra pertanto costituire all'interno del passo una sorta di filo conduttore attraverso cui lo scrittore intende porre l'accento sulla moderazione che è sempre bene osservare nell'ambito del regime alimentare. Il giovane

Seneca, dunque, non era affatto scettico riguardo l'astensione dai cibi carnei proposta dal maestro, anzi, la condivideva pienamente in quanto sinonimo di una disposizione d'animo frugale, era piuttosto maldisposto ad accettare la motivazione che il maestro proponeva come sua giustificazione, la trasmigrazione delle anime. L'insegnamento di Sozione, dunque, non sembra essere stato accettato indiscriminatamente e senza riserve dall'allievo. Da esso, al contrario, Seneca sembra filtrare soltanto gli elementi più consoni al suo pensiero: la frugalità nelle abitudini alimentari, l'osservanza di regole che siano in grado di dotare l'individuo di una *bona valetudo*, la critica alla crudeltà e alla lussuria in quanto atteggiamenti caratteristici di despoti e tiranni. Accettare questi aspetti non significa naturalmente per Seneca piegarsi ad altri da lui non condivisi, come la metempsicosi pitagorica, denota piuttosto una notevole capacità critica che doveva essere evidentemente ben sviluppata in lui già negli anni della formazione giovanile, quando frequentava le lezioni dei maestri in qualità di *tirunculus*.

Facilis ... dulcis

I due aggettivi si riferiscono entrambi alle sensazioni che la rinuncia ai cibi carnei produssero nell'animo di Seneca: essa gli risultò non solo facile da attuare, ma addirittura anche piacevole. Ciò avvalorava ancor più la tesi che degli insegnamenti di Sozione allo scrittore dispiacesse non l'adesione alla dieta vegetariana, ma la sua accettazione in virtù della trasmigrazione delle anime. Uno stesso aspetto, l'astensione dagli alimenti carnei, è dunque accettato e percepito da maestro e allievo con valore e finalità completamente diverse: per il primo si tratta di una scelta di vita necessaria ad evitare di commettere inconsapevolmente uno *scelus* terribile, il parricidio, e a mantenersi perciò *innocens*; per il secondo, invece, si tratta piuttosto di una decisione che giova al benessere fisiologico e morale dell'individuo impedendogli di cadere in quegli eccessi alimentari che rasentano inevitabilmente atteggiamenti dispotici e malsani. Dei due aggettivi *facilis* denota in particolare la fattualità con cui il giovane Seneca seppe attenersi al vegetarianesimo, che non dovette evidentemente procurargli grandi difficoltà pratiche; *dulcis*, invece, sembra piuttosto indicare una certa piacevolezza insita nell'eliminazione dei cibi carnei dalla propria dieta. È probabile che essa gli procurasse un migliore stato generale di salute, probabilmente quella *bona*

valetudo i cui benefici effetti lo scrittore aveva esaltato al precedente par. 18 e di cui parlerà a breve, sebbene in riferimento all'animo.

Consuetudo

Il termine fa riferimento alla pratica del vegetarianesimo cui aderì il giovane Seneca: sembra che essa gli fosse divenuta così familiare da essere avvertita dallo scrittore ormai come un'abitudine. Il termine sarà successivamente adoperato all'interno del medesimo paragrafo in riferimento al ritorno dello scrittore alle abitudini alimentari carnee che egli osservava prima di abbracciare il credo vegetariano di Sozione.

Agitatioem mihi animum

Il sintagma mette efficacemente in rilievo la vivacità e l'agilità acquistate dall'animo di Seneca in seguito alla sua adesione al vegetarianesimo: si tratta, evidentemente, del benefico effetto che una *bona valetudo* può avere, oltre che sul fisico, anche sull'*animus* rendendolo più energico e vitale (cf. al riguardo Borgo 1998, p. 24). Quanto al participio *agitatus*, nella scrittura senecana si tratta dell'unico caso, sulle venti occorrenze complessive, in cui esso è utilizzato in riferimento alla mente per esprimere la vivezza e la prontezza di riflessi di cui essa può essere dotata: nella maggior parte dei casi, conformemente al sostantivo *agitatio*, esso è infatti usato "in senso concreto, in riferimento a oggetti messi in moto da una qualsiasi causa materiale ... o a elementi naturali come il mare, l'aria, gli astri ..." (cf. Borgo 1998, p. 24) e solo in sei casi il suo utilizzo interessa la sfera morale, in rapporto alla quale è adoperato per lo più in riferimento alle sollecitazioni cui sono sottoposte alcune affezioni dell'animo quali l'ira e il rancore. Significativo al riguardo è l'utilizzo che del verbo *agito* aveva fatto Sallustio, nella cui scrittura esso ricorreva ad indicare "l'azione operata da una passione o da un sentimento" (cf. ancora Borgo 1998, p. 24, a cui si rinvia anche per la disamina del corrispondente sostantivo *agitatio*). Per quanto riguarda invece il pronome personale *mihi* esso, come il precedente *ego*, pone ancora l'accento sulle vicissitudini personali del

giovane Seneca. Si osserva in effetti all'interno del paragrafo un utilizzo reiterato dei pronomi personali e possessivi di prima persona (cf. anche i successivi *meo* e *mihi*) allo scopo di concentrare l'attenzione del lettore sui dettagli autobiografici dello scrittore e sugli effetti concreti che gli insegnamenti di Attalo ebbero sulle sue abitudini di vita. Si tratta di una delle poche lettere in cui Seneca si mostra abbastanza generoso di notizie autobiografiche che, nella maggior parte dei casi, "sono incentrate quasi tutte sulle sue malattie, dalla consunzione che lo portò quasi al suicidio alla gotta, dai dolori articolari all'asma, ai vari acciacchi della vecchiaia" (cf. Berno 2006, p. 122; sull'esiguità di notizie autobiografiche che caratterizza la scrittura senecana cf. anche Edwards 1997, p. 23, dove è messo in rilievo come sotto questo aspetto l'epistolario senecano si differenzi notevolmente da quello ciceroniano). Nel nostro caso, invece, esse ci offrono interessanti spunti di riflessione sulla formazione giovanile dello scrittore e su come essa riuscì ad influenzare la sua vita di allora non solo sul più ampio versante etico e morale, ma anche su quello più pratico e quotidiano dell'alimentazione, della cura del corpo e in generale del tenore di vita. La presenza del sostantivo *animus* (del quale, insieme ad *anima*, si registra una presenza piuttosto insistente già a partire dal par. 19 e nei successivi parr. 20 e 21, ai quali si rinvia per il relativo commento ai termini), infine, può bene conciliarsi con il clima fortemente mistico evocato nei precedenti paragrafi attraverso l'esposizione, per bocca del maestro, della dottrina pitagorica della trasmigrazione delle anime.

Credebam

Il verbo lascia trasparire la perplessità di Seneca ormai maturo nei confronti della disposizione d'animo raggiunta dopo la rinuncia a nutrirsi degli alimenti carnei. La vivacità d'animo che egli avvertiva da giovane viene letta dallo scrittore, a distanza ormai di molti anni e sulla scorta della maturità intellettuale acquisita nel tempo, soltanto come il risultato momentaneo e transitorio di quell'ardore verso la conoscenza tipico dell'età giovanile che sarebbe invece opportuno tenere a freno. Si tratta in effetti di ciò che Seneca stesso sta cercando di inculcare all'amico Lucilio, che gli aveva dato prova di un atteggiamento simile mostrandosi eccessivamente desideroso di ottenere al più presto risposta ad una sua domanda (cf. al riguardo il precedente commento ai parr. 1-2). Un atteggiamento del genere va fermamente respinto o, comunque, moderato, poiché

non porta a risultati duraturi nel tempo, e Seneca stesso offre a Lucilio l'esempio tangibile della sua vita passata, quando l'ardore verso gli insegnamenti ricevuti gli aveva fatto abbracciare sull'onda dell'entusiasmo abitudini scomparse poi senza troppe difficoltà con l'evolversi di situazioni storiche e personali, a dimostrazione di quanto poco solidi fossero i fondamenti sui cui esse si reggevano: è del resto Seneca stesso ad affermare al riguardo subito dopo *nec tibi hodie adfirmaverim an fuerit*.

Hodie

L'avverbio temporale segna una netta frattura tra il passato, legato alla giovinezza di Seneca, e il presente in cui lo scrittore, forte della sua esperienza di vita, può ormai guardare con un certo distacco anche alle sue abitudini di un tempo e considerarle solo il frutto di un eccessivo zelo giovanile.

Quaeris quomodo desierim? In primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat: alienigenis tum sacra movebantur et inter argumenta superstitionis ponebatur quorundam animalium abstinentia: Seneca specifica ora il motivo estemporaneo per cui era stato costretto ad abbandonare la dieta vegetariana: l'epoca della sua giovinezza era coincisa con l'inizio del principato di Tiberio, epoca in cui l'imperatore condannava i riti stranieri e l'astensione dalle carni di alcuni animali si poneva tra le possibili espressioni di superstizione.

Quaeris quomodo desierim?

La frase interrogativa, funzionale a vivacizzare il discorso epistolare e a motivare il seguito del discorso, richiama in causa la presenza di Lucilio, che ancora una volta è descritto da Seneca nell'atto di indagare: egli è infatti interessato a conoscere i motivi concreti che avevano indotto l'amico a rinunciare alla dieta vegetariana. Sembra però che con questa seconda, curiosa domanda Lucilio tradisca nuovamente un errore, quello

di non avere ancora bene inteso che la vera causa della rinuncia senecana consiste nella sua appassionata, ma poco salda adesione ai principi enunciati da Sozione. Seneca darà immediata soddisfazione alla richiesta dell'amico illustrandogli ciò che concretamente gli aveva impedito di perseverare nell'alimentazione vegetariana: si tratta però molto probabilmente solo di una causa apparente, non reale, dettata dalle circostanze storiche con cui venne a coincidere la giovinezza dello scrittore. L'editto tiberiano di cui lo scrittore parlerà a breve si pone in effetti solo come un'imposizione forzata proveniente dall'esterno, un pretesto utile in qualche modo a far vacillare la già di per sé debole adesione del giovane al vegetarianesimo pitagorico. Interessante nel passo è la presenza del verbo *quaero*, utilizzato qui per la seconda volta nella lettera in riferimento al curioso atteggiamento di ricerca mostrato da Lucilio (la prima occorrenza del termine è presente al par. 1, al cui commento si rinvia per la discussione relativa al verbo). La sua presenza potrebbe dunque essere letta come un chiaro indizio di come tutta la discussione epistolare si ponga come un tentativo da parte di Seneca di ovviare agli errori metodologici di Lucilio, il quale non ha ancora ben compreso quale sia l'atteggiamento da tenere di fronte alle varie forme di apprendimento.

Primum Tiberii Caesaris principatum

Il sintagma introduce il lettore *in medias res* fornendogli una chiara indicazione cronologica dell'epoca in cui Seneca fu costretto a rinunciare alla sua precedente dieta vegetariana: durante gli anni della sua giovinezza era stato costretto a fare i conti con un editto emanato nel primo periodo del regno di Tiberio, nell'anno 19 d.C., in base al quale i Giudei furono espulsi dall'Urbe e furono condannate alcune pratiche tra cui l'astensione dai cibi carnei (sull'argomento cf. Merrill 1919; Heidel 1920; Smallwood 1956; Mohering 1959; Scivoletto 1966, p. 27 ss; Abel 1968; Newbold 1974; Williams 1989; de Filippis Cappai 2008, pp. 151-156). L'indicazione cronologica fornita da Seneca è in realtà abbastanza generica e non fornisce una datazione precisa per l'avvenimento: Scivoletto 1966, p. 28, ritiene che l'espressione senecana si riferisce inequivocabilmente al 19 d.C. perché fu questa l'unica persecuzione che si ebbe nella prima parte del principato di Tiberio, anche se Tacito, *ann.*, 2, 32, 3, riferisce che in realtà già nel 16 d.C. un senatoconsulto colpì gli astrologhi e i seguaci delle pratiche

caldee (sull'argomento cf. anche Mazzoli 1967, p. 253). Sembra tuttavia più probabile che qui Seneca intenda riferirsi all'anno 19 d.C., soprattutto in considerazione del fatto che la cacciata dei giudei da Roma dell'anno 19 d.C. è menzionata da più fonti e anche perché la cacciata del 16 d.C. sembra riferirsi, stando a Tacito, solo ad astrologhi e maghi caldei. Non si trattava in ogni caso della prima espulsione di Giudei da Roma: già nel 139 a.C. ne fu decretata per motivi religiosi un'altra di cui ci è offerta testimonianza da due tarde epitomi del IV-V secolo dei *Detti e fatti memorabili* di Valerio Massimo (cf. sull'argomento de Filippis Cappai 2008, p. 151). Le testimonianze riguardo l'editto dell'anno 19 d.C., oltre al passo senecano in esame, sono quelle offerte da Filone Alessandrino *Leg.* 159-161; Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche* 18, 81-84; Tacito, *ann.* 2, 85, 4; Svetonio, *Tib.* 36; Cassio Dione 57, 18, 5a. Ciascuna di queste fonti propone per questa espulsione motivazioni diverse e, tra queste, Filone è l'unico a legare il provvedimento al nome di Seiano, prefetto del pretorio di Tiberio che, a suo dire, odiava a tal punto i giudei da volerli danneggiare espellendoli dall'*Urbs* (anche Scivoletto 1966, p. 28, lega esplicitamente la repressione al nome di Seiano). Si tratta tuttavia, come osserva de Filippis Cappai 2008, di una motivazione non troppo convincente, soprattutto in considerazione della stima che in genere Filone manifesta nei confronti dell'operato di Tiberio: potrebbe dunque trattarsi semplicemente di un espediente utile a sgravare l'imperatore di ogni responsabilità attribuendo l'iniziativa del provvedimento al suo perfido prefetto. Priva di solido fondamento appare anche la motivazione addotta da Giuseppe Flavio, che attribuisce la cacciata dei giudei da Roma ad un tentativo di circonvenzione nei confronti di una matrona romana di alto rango, Fulvia, da parte di un gruppo di giudei privi di scrupoli. La donna, insospettata dai loschi movimenti degli uomini, avrebbe denunciato la situazione al marito Saturnino il quale avrebbe a sua volta messo al corrente dell'accaduto l'imperatore, la cui reazione era stata appunto quella di cacciare i giudei da Roma e di confinare in Sardegna quelli in età adatta a portare le armi revocando loro l'esonero militare. Il racconto, arricchito di numerosi tratti romanzeschi, sembra poco credibile; è infatti difficile accettare che il cattivo comportamento verso una donna manifestato da un numero ristretto di giudei potesse comportare l'espulsione di tutta la comunità giudaica dall'*Urbs*: "troppo severa appare la pena se rapportata a una truffa commessa da pochi lestofanti a danno di una sola matrona, per quanto sposata a persona che apparteneva all'*entourage* dell'imperatore" (cf. de Filippis Cappai 2008, p. 155; sull'argomento cf. anche Marasco 1991, p. 650-51, dove si legge che, malgrado la poca credibilità della testimonianza di

Giuseppe, a Roma “le inchieste e le condanne contro culti estranei alla religione tradizionale erano provocate da accuse di privati”. Lo studioso ipotizza così che l’inganno perpetrato a danno di una nobile matrona, pur non avendo rappresentato la causa diretta del provvedimento, aveva però potuto ragionevolmente provocare un’aspra reazione e la successiva apertura di un’inchiesta con tutte le sue inevitabili conseguenze). Questa testimonianza perde ancor più credibilità se confrontata con quelle offerte da Tacito, Svetonio e Cassio Dione, nessuno dei quali collega la cacciata dei giudei all’episodio narrato da Giuseppe. Tacito sostiene che l’espulsione fu dovuta essenzialmente a motivi di natura religiosa: Tiberio avrebbe condannato i riti profani dei giudei costringendo i loro seguaci ad uscire dall’Italia, a meno che non avessero abiurato, e quattromila liberti giudei adatti al servizio militare a recarsi in Sardegna, un’isola la cui amministrazione creava al governo romano non pochi problemi a causa del brigantaggio che la infestava e che impediva gli approvvigionamenti di grano, alimento di cui la zona era assai ricca (cf. sull’argomento Marasco 1991, p. 655 ss., dove si legge che tale invio “permetteva ai comandanti romani un’incisiva azione offensiva per eliminare il brigantaggio e, contemporaneamente, consentiva di ritirare dall’isola le truppe legionarie, più utili in altri luoghi”). Allo stesso modo Svetonio imputa la cacciata dei giudei dall’*Urbs* a motivazioni di natura religiosa: secondo la sua testimonianza l’imperatore avrebbe addirittura ordinato di bruciare i paramenti e le suppellettili rituali dei giudei (in generale sulle varie forme di censura attuate a Roma, tra cui anche l’incendio di libri cf. Cramer 1945; Finley 1977; Borgo 2012). L’episodio della circonvenzione della matrona da parte dei giudei narrato da Giuseppe non è menzionato nemmeno da Svetonio, fatto ancor più sorprendente se si considera il noto interesse del biografo per gli aneddoti: ciò sembrerebbe in qualche modo avvalorare ancor di più la tesi che si tratta di una testimonianza assai poco credibile o, comunque, non dotata di un’importanza tale da giustificare l’espulsione di tutte le comunità giudaiche. Quanto infine a Cassio Dione, lo storico si limita semplicemente a fornire la notizia e Seneca, dal canto suo, attribuisce l’episodio essenzialmente a motivi religiosi legandolo alla diffusione dei culti giudaici all’interno della capitale (cf. al riguardo il successivo commento a *alienigena ... sacra movebantur*). Sembra in effetti che il governo imperiale fosse preoccupato non poco dal diffondersi del fenomeno del proselitismo in base al quale i nuovi adepti, abbandonata la religione e i costumi patrii romani, arrivavano addirittura ad inviare tributi e doni a Gerusalemme rafforzando in questo modo il potere dei giudei: “l’accumularsi a Gerusalemme di grandi ricchezze doveva quindi essere

considerato con sospetto, sotto il profilo economico e politico, dal governo romano” (cf. Marasco 1991, p. 655).

Iuventae tempus

La *iuventa* cominciava dopo i venti anni, dunque all’epoca del provvedimento tiberiano Seneca doveva già avere superato quest’età ed essere probabilmente intorno ai ventitre anni (cf. Grilli 1998, p. 21). Al riguardo Scivoletto 1966, p. 29, osserva che, siccome all’epoca della persecuzione anti giudaica Seneca era per sua stessa ammissione ormai *iuvenis*, il passaggio dall’*adulescentia* alla *iuventa* doveva essere avvenuto tra il 17 e il 18 d.C.

Alienigena sacra movebantur

Seneca lega l’espulsione dei giudei genericamente ai culti stranieri da questi praticati e dunque ad una motivazione di natura sostanzialmente religiosa: non vi è alcun riferimento all’episodio di truffa menzionato da Giuseppe Flavio né alla relegazione forzata in Sardegna dei liberti giudei cui fa invece riferimento Tacito. Mazzoli 1967, p. 252, ritiene che con la data del provvedimento tiberiano possa coincidere il decisivo tracollo della scuola sestiana, “dedita a pratiche poco conformi ai culti tradizionali” e improntata a pratiche pitagoreggianti viste con un certo sospetto a Roma, sebbene praticate come mere usanze ascetiche (cf. Mazzoli 1967, p. 252). Quanto all’imperfetto *movebantur*, si tratterebbe di una voce verbale indicante in qualche modo un fenomeno ancora *in fieri* e non quindi un provvedimento definitivo: ciò potrebbe anche indicare che la repressione tiberiana si svolse in più tempi diversi (cf. ancora al riguardo Mazzoli 1967, p. 253; 255).

Superstitionis

Il termine è utilizzato in riferimento ad una forma di culto deviante che poteva infettare i costumi romani tradizionali ed è presente non solo nel passo in esame, ma anche in Tacito e in Svetonio con il medesimo significato. Sembra che Tiberio, come già Augusto prima di lui, avesse particolarmente a cuore la difesa degli antichi culti e, dunque, tendesse a reprimere tutti quei riti che potessero in qualche modo inquinarli e corromperli. “... Di conseguenza, la crescente attrazione dimostrata dall’*élite* romana per il giudaismo dovette preoccuparlo, e non poco”. È probabile che ad attirare i romani verso queste nuove forme di religiosità fosse “l’immagine di un culto più puro perché non inquinato da elementi antropomorfi, la figura di Mosè, un legislatore in cui si riconoscevano i tratti schietti del vero filosofo, la pratica della carità, la persuasione che gli Ebrei possedessero quelle virtù cardinali che si riconoscevano negli spiriti più nobili, e anche la convinzione che fossero dotati di un grande potere nella magia” (cf. de Filippis Cappai 2008, p. 155). Seneca adopera il sostantivo in riferimento all’astensione dai cibi carnei, che all’epoca era considerata una pratica che poteva in qualche modo produrre un allontanamento dai costumi tradizionali dell’*Urbs*.

Quorundam animalium abstinentia

Compare ancora il sintagma *animalium abstinentia* presente più volte negli ultimi paragrafi analizzati. L’astinenza dalle carni animali è qui presentata dallo scrittore come una delle forme di *superstitio* condannate dall’editto tiberiano del 19 d.C.: questo induce a pensare che le comunità giudaiche ospitate a Roma dovevano osservare particolari regimi alimentari nei quali non era prevista l’assunzione di cibi carnei. La presenza dell’aggettivo *quorundam* lascia tuttavia intendere che i riti giudaici prevedevano l’astensione non da tutti i cibi carnei, ma soltanto da alcuni. Seneca, dal canto suo, si limita a fornire la notizia senza specificare quali precisamente fossero gli animali da cui i riti giudaici prescrivevano di astenersi. Grilli 1998, p. 21 e Scivoletto 1966, p. 28, pensano che si tratti di carne di maiale poiché l’astinenza dalle carni suine era una caratteristica della religione giudaica che, come mette ironicamente in evidenza

Giovenale (cf. 6, 160), permetteva ai porci di invecchiare. È comunque innegabile una stretta connessione tra le pratiche religiose osservate dai giudei in ambito alimentare e quelle prescritte da Sozione al suo giovane allievo: mentre tuttavia le prime erano dettate da motivazioni religiose, le seconde, invece, da motivazioni ascetiche e filosofiche. Il giovane Seneca fu dunque coinvolto da un provvedimento imperiale che nulla aveva a che fare con le motivazioni che lo avevano indotto ad abbracciare il vegetarianesimo e, sebbene la sua persona non fosse affatto implicata nei riti giudaici, fu comunque costretto a rinunciare alle sue abitudini vegetariane su richiesta del padre, che temeva che il figlio potesse essere in qualche modo coinvolto nella faccenda.

Patre itaque meo rogante, qui non calumniam timebat sed philosophiam oderat, ad pristinam consuetudinem redii; nec difficulter mihi ut inciperem melius cenare persuasit: Seneca specifica a questo punto che la causa concreta che lo aveva spinto ad abbandonare la dieta vegetariana era stata la richiesta di suo padre, il quale era intervenuto nella faccenda non tanto per il timore che il figlio potesse essere coinvolto in una delazione, quanto piuttosto per l'odio che aveva sempre nutrito nei confronti degli studi filosofici, che invece Seneca preferiva a tutti gli altri: in questo modo egli ottenne che il figlio cominciasse a mangiare seguendo una dieta migliore.

Patre itaque meo rogante

Interviene a questo punto della narrazione un altro dettaglio autobiografico relativo a Seneca Padre, il quale sarebbe intervenuto nella faccenda chiedendo al figlio di porre fine alle sue nuove abitudini alimentari e di ritornare al precedente regime in cui era tranquillamente contemplato il consumo di cibi carnei. Sembra dunque che siano essenzialmente due le cause che avevano posto fine al vegetarianesimo senecano: da un lato l'editto tiberiano, che si pone come causa generica ed estemporanea, dall'altro l'intervento paterno che, a ben guardare, è presentato da Seneca come la causa reale che lo aveva spinto a ritornare alle precedenti abitudini. Si nota pertanto la grande influenza esercitata dal padre sul figlio, che non esita a ad obbedire alla volontà paterna sebbene questa andasse contro le sue stesse scelte e principi. Quella del padre doveva dunque

rapresentare per lo scrittore una figura autorevole e degna di rispetto e sulla sua indole e temperamento Seneca stesso fornisce a più riprese informazioni descrivendolo a volte come un uomo duro e rigoroso (cf. *ad Helv.* 17, 3), a volte come un uomo assai indulgente (cf. *ep.* 78, 2). Sicuramente fu molto attaccato ai costumi tradizionali romani e ai luoghi comuni, come quelli relativi alla necessità di limitare l'istruzione femminile (cf. *ad Helv.* 17, 4) e alla superiorità di Roma di fronte alla Grecia (cf. *contr.* 1, 6; sulla figura di Seneca Padre cf. Scivoletto 1966, p. 22 ss.). Il passo rappresenta anche una valida testimonianza del rapporto che a Roma si viveva tra genitori e figli: “anche a causa delle condizioni politiche mutate rispetto al periodo ciceroniano, non molte sono in Seneca le testimonianze di contrasti generazionali o di rapporti troppo difficili tra padri e figli” (cf. Fuà 1995, p. 227). Malgrado ciò, interessante è un passo di *ben.* 5, 5, 2, dove lo scrittore osserva che i figli possono per lo più godere della presenza dei genitori nel periodo in cui essi più li ritengono noiosi e non ne comprendono i benefici mentre quando raggiungono l'età adulta e comprendono l'inestimabile valore insito anche nei rimproveri e nella severità dei genitori, è allora che questi, quasi per un gioco crudele del destino, vengono loro strappati via. La testimonianza offerta da Seneca in questo punto della lettera mette contemporaneamente in evidenza il profondo rispetto che a distanza di anni il figlio ancora nutre nei confronti della decisione paterna, cui aveva prontamente obbedito già all'epoca dell'episodio rivissuto attraverso il ricordo. Quanto alla congiunzione *itaque*, essa ha valore conclusivo e con questa lo scrittore si avvia a porre fine al discorso relativo agli insegnamenti di Sozione e alle motivazioni che lo avevano indotto ad abbracciare il vegetarianesimo.

Qui non calumniam timebat sed philosophiam oderat

Seneca fa a questo punto una confessione autobiografica e offre al contempo la sua personale interpretazione di un avvenimento in cui fu coinvolto in prima persona il padre: il vero motivo per cui egli era intervenuto chiedendogli di abbandonare le abitudini vegetariane non era il timore che il figlio potesse essere oggetto di una delazione e, dunque, essere colpito dal provvedimento tiberiano pur non essendo affatto coinvolto nei riti giudaici, quanto piuttosto l'odio da lui nutrito nei confronti degli studi filosofici cui egli attendeva e che lo avevano indotto ad abbandonare l'alimentazione

carnea. Il padre era dunque riuscito ad approfittare di una circostanza storica evidentemente delicata per l'epoca, l'editto tiberiano, volgendola a proprio favore per far sì che il figlio si allontanasse dalle predicazioni dei suoi maestri di filosofia (sull'argomento cf. Von Albrecht 2000, p. 230). La struttura parallela del periodo è giocata su quattro elementi: *calumnia*, *timebat*, *philosophiam* e *oderat*. Al primo elemento, *calumnia*, è chiaramente associato un verbo di timore, *timeo*, atto ad esprimere la paura di cui è vittima chiunque può trovarsi coinvolto in una delazione. Come osserva Gernia 1970, p. 44; 46; 49-50; 128-129; 132-134, in età arcaica il termine era dotato di una forza espressiva assai maggiore rispetto a quella dell'equivalente *metuo* ed era perciò utilizzato da Plauto e Terenzio, spesso con valore assoluto, in scene dotate di particolare intensità drammatica per esprimere uno stato di sbigottimento, panico o terrore (cf. p. 44). Durante l'età classica il verbo perde questa carica semantica generalizzando e attenuando il suo significato tanto da essere usato con un significato per lo più equivalente a quello di *metuo* da autori come Sallustio, Cicerone, Virgilio e Livio: "Cicerone stesso, quando tenta di dare una definizione filosoficamente differenziata del significato dei due sostantivi, risulta poco chiaro e poco convincente: entrambe le parole vengono sostanzialmente definite come «l'attesa di un male incombente»" (cf. Gernia 1970, pp. 133-134; per la testimonianza offerta da Cicerone circa la sovrapposizione semantica dei due termini cf. *Tusc.* 4, 8, 19; 37, 80). Nel nostro caso il verbo è adoperato, come di norma nel periodo classico, nella sua forma transitiva seguito dal complemento oggetto che indica il motivo della paura di Seneca Padre. Malgrado ciò, esso sembra tuttavia essere dotato di quella carica drammatica, frequente in età arcaica, atta a rendere efficacemente al lettore l'idea del panico angoscioso di cui è vittima chi teme una delazione. Da una testimonianza offerta da Seneca stesso in *ben.* 3, 26, 1, sembra che sotto Tiberio si respirasse effettivamente un'aria cupa e opprimente in cui "spionaggio e delazione, quasi una follia generalizzata, avevano soffocato ogni forma di civile convivenza" (cf. Borgo 2012, p. 42): *sub Tiberio Caesare fuit accusandi frequens et paene publica rabies, quae omni civili bello gravius togatam civitatem confecit; excipiebatur ebriorum sermo, simplicitas iocantium; nihil erat tutum; omnis saeviendi placebat occasio ...* Significativa nel passo la presenza del sintagma *publica rabies* in cui il sostantivo, che nella scrittura senecana è per lo più utilizzato ad indicare il comportamento degli animali improntato ad una manifesta irrazionalità, indica efficacemente la pubblica follia di cui in epoca tiberiana furono vittima i romani, che non esitarono a trasformarsi "in buona parte in un popolo di delatori" (cf. ancora Borgo

2012, p. 43; sui valori che il termine *rabies* assume nella scrittura senecana cf. Borgo 1998, p. 154). Al secondo termine, *philosophia*, è invece associato il verbo *odi*, atto ad esprimere la profonda avversione dell'austero personaggio nei confronti della filosofia, alla quale preferiva di gran lunga gli studi di retorica e di eloquenza. Di questa sua preferenza egli stesso offre testimonianza nella prefazione al secondo libro delle *controversiae*, dove invita caldamente il figlio Anneo Mela – che egli considerava dotato di un ingegno superiore a quello dei suoi fratelli – ad applicarsi unicamente allo studio dell'eloquenza: il retore rappresentava ai suoi occhi un'uomo d'azione per il quale l'eloquenza costituiva lo strumento attraverso cui poteva prendere parte attivamente alla vita politica; al contrario la speculazione filosofica rappresentava per lui “una dispersione di energie spirituali che si sarebbero potute spendere meglio nelle *res civiles*” (cf. Scivoletto 1966, p. 22). Considerata l'importanza attribuita da Seneca Padre agli studi retorici, come osserva ancora Scivoletto 1966, p. 22, è legittimo pensare che i suoi figli avessero ricevuto un'educazione retorica di tutto rispetto e che il padre non avesse permesso loro di abbreviare il tirocinio grammaticale-retorico obbligandoli al contrario ad applicarsi con maggiore impegno allo studio dei precetti dell'arte a lui tanto cara.

Pristinam consuetudinem

Il sintagma si riferisce alle abitudini alimentari carnee che Seneca osservava prima di aderire al vegetarianesimo. Il sostantivo era già stato utilizzato in precedenza all'interno dello stesso paragrafo per indicare l'adesione alla dieta vegetariana e ricorre dunque nel passo sempre in riferimento ad abitudini alimentari, siano esse carnee o vegetariane.

Nec difficulter

La litote lascia chiaramente intendere che il ritorno alle vecchie abitudini alimentari non era costato un grandissimo sacrificio al giovane Seneca, segno -evidentemente- della sua non saldissima adesione ai principi filosofici proposti da Soziona. L'intervento

paterno si configura dunque solo come causa apparente dell'abbandono della dieta vegetariana e se tale abbandono avvenne fu fondamentalmente per volontà dello scrittore stesso, che non aveva mai fatti propri i principi pitagorici del maestro.

Melius cenare

Anche la presenza di questo sintagma sembra lasciare intendere che la dieta carnea fosse in realtà considerata dallo scrittore un regime alimentare migliore rispetto a quello vegetariano: si tratta sicuramente dell'opinione paterna, ma in fondo di Seneca stesso, visto che il ritorno al consumo delle carni, su sua stessa ammissione, non gli era poi costato tanta fatica.

§ 23-34

Col par. 23 ha inizio la seconda sezione epistolare, che è possibile suddividere in due ulteriori blocchi tematici: 23-34 e 35-39. Il primo, costituito dai parr. 23-34, si caratterizza per la frequenza di citazioni poetiche tratte da Virgilio e da Ennio e per un paio di rimandi al *de republica* di Cicerone, il cui scopo è quello di mostrare a Lucilio come ciascuno, a seconda delle specifiche competenze personali, possa attuare differenti modalità di lettura e di interpretazione di un testo in versi o in prosa. Questa prima sezione è utile a dimostrare a Lucilio la preminenza degli studi filosofici su quelli filologici e grammaticali, che si rivelano spesso infruttuosi.

Laudare solebat Attalus culcitam quae resisteret corpori: tali utor etiam senex, in qua vestigium apparere non possit: dopo la lunga parentesi dedicata agli insegnamenti neopitagorici di Sozione Seneca ritorna al ricordo del maestro stoico Attalo, il quale era

solito lodare l'uso di un materasso duro. Seneca ammette di fare uso anche da vecchio di uno talmente duro che su di esso non resta impressa nemmeno l'impronta del corpo, affermazione che va a marcare chiaramente la differenza tra gli effetti degli insegnamenti di Sozione, che non erano stati tanto efficaci da durare nel tempo, e quelli di Attalo, che Seneca continuava a tenere in considerazione in vecchiaia.

Culcitam

In Seneca il sostantivo si riferisce con molta probabilità ad un tipo di materasso "riempito, secondo l'uso antico, di paglia o canne e quindi duro, rigido, su cui, per l'appunto, chi dormiva non lasciava traccia" al quale dovette ben presto opporsi un tipo più morbido e confortevole riempito di lana e piume (cf. Allegri 2004, p. 21). Escluso il passo in esame in Seneca il termine ricorre una sola volta in *ep.* 87, 2, mentre conta 31 occorrenze complessive nella scrittura latina. In età arcaica è usato da Plauto due volte (*Cas.* 307; *Most.* 894), una sola volta da Lucilio (*saturarum fragmenta*, v. 1061) e due volte da Catone (*agr.* 10, 1; 11, 1). In età classica ricorre due volte in Cicerone (*Tusc.* 3, 19, 46; *Att.* 13, 50, 5), due volte in Varrone (*Lat.* 5, 35, 166; *rust.* 3, 5, 14) e nel frammento 448 delle *satire menippeae*. Dopo Seneca il sostantivo ricorre in Petronio, Marziale, Giovenale, Plinio il Vecchio, Svetonio, Vegezio, Teodosio e in due passi dell'*Historia Augusta*. Come si osserva, si tratta di un sostantivo il cui impiego è diffuso per lo più in generi non impegnati, come la commedia, l'epistolografia, il romanzo, la satira e l'epigramma evidentemente in virtù del suo significato, connesso alla sfera del quotidiano e dei bisogni materiali.

Quae resisteret corpori

L'espressione offre al lettore l'immagine figurata del materasso duro che ingaggia quasi una lotta con il corpo di chi vi dorme sopra. Il verbo *resisto*, attinente al lessico militare, è funzionale a collegare esplicitamente il contesto all'ambito della metaforica militare

(cf. sull'argomento e per la relativa bibliografia il commento ad *impetu* del precedente par. 17).

Tali utor etiam senex

Seneca confessa di utilizzare ancora da vecchio un materasso duro sul quale non resta impressa l'impronta del corpo. I precetti di Attalo avevano dunque avuto nella vita dello scrittore esiti ben diversi da quelli di Sozione: la dieta vegetariana adottata su invito del maestro neopitagorico aveva infatti avuto l'esigua durata di un anno, alcune delle abitudini adottate dietro consiglio di Attalo erano state invece mantenute per tutta la vita. Ciò potrebbe essere in qualche modo dovuto alle diverse scuole filosofiche di cui i due maestri erano seguaci; è infatti evidente che la filosofia neopitagorica professata da Sozione, malgrado l'entusiasmo iniziale dell'alunno, non era poi riuscita a riscuotere la piena adesione, tant'è che i precetti del maestro erano poi stati abbandonati dopo non molto tempo. Esiti diversi avevano invece avuto i precetti di Attalo, seguace della filosofia stoica cui aderì per tutta la vita Seneca stesso. Narrando a Lucilio episodi autobiografici legati agli insegnamenti ricevuti dai maestri Seneca prende così nettamente posizione in favore della filosofia stoica e addita contemporaneamente all'amico la strada giusta da imboccare in ambito filosofico.

Haec rettuli ut probarem tibi quam vehementes haberent tirunculi impetus primos ad optima quaeque si quis exhortaretur illos, si quis inpelleret: Seneca ha narrato all'amico episodi autobiografici legati all'insegnamento dei maestri della sua giovinezza allo scopo di mostrargli con quali slanci iniziali i novizi si volgono a tutti gli obiettivi migliori qualora vi sia qualcuno in grado di esortarli e di incitarli. Il periodo appare interessante soprattutto per due motivi: in primo luogo perché collega l'entusiasmo verso gli insegnamenti ricevuti sostanzialmente all'età giovanile, in secondo luogo perché mette in rilievo come la presenza di un buon maestro in grado di generare entusiasmo negli allievi rappresenti un elemento indispensabile per l'apprendimento dei precetti.

Haec rettuli

Il sintagma si riferisce ai numerosi episodi autobiografici legati al ricordo dei maestri riferiti da Seneca a Lucilio nel corso dell'epistola.

Ut probarem tibi

Seneca dichiara qui esplicitamente che lo scopo del ricordo dei suoi maestri e degli episodi autobiografici ad essi collegati è quello di dimostrare a Lucilio quanto siano effimere le impressioni che i giovani *tirunculi* ricevono dai maestri: a breve lo scrittore si soffermerà più approfonditamente sull'argomento.

Vehementes ... impetus primos

Il sintagma mette efficacemente in rilievo il grande entusiasmo che caratterizza gli slanci iniziali dei giovani allievi nei confronti degli insegnamenti ricevuti. Si osserva ancora la presenza di un termine inerente la sfera della metaforica militare, *impetus*, già presente al precedente par. 17 (al cui commento si rinvia per la relativa discussione e bibliografia), grazie al quale Seneca può mettere in rilievo lo zelo con cui i più giovani si volgono all'apprendimento degli insegnamenti proposti. Come è stato già osservato in precedenza, si tratta tuttavia di una predisposizione d'animo transitoria ed effimera destinata, proprio come accade agli *impetus* di natura militare, ad esaurirsi in breve tempo. Al sostantivo si accompagnano due aggettivi, *vehemens* e *primus*, che servono ad indicare il primo la foga momentanea che caratterizza il temperamento giovanile, il secondo l'età giovanile che si presta bene a questo tipo di atteggiamento zelante.

Tirunculi

Il termine, diminutivo di *tiro*, assume nel passo un significato di natura didattica essendo utilizzato in riferimento ai giovani alunni che seguono le lezioni di un maestro. Si tratta tuttavia dell'unico caso, insieme a quello di Ausonio, in cui il sostantivo assume questo tipo di significato; nella scrittura latina infatti, ad esclusione del passo in esame, il sostantivo, che ricorre complessivamente solo 5 volte, è per lo più utilizzato in ambiti e con significati diversi. La prima occorrenza è quella che si riscontra in Col. 11, 1, dove è adoperato in riferimento agli schiavi di giovanissima età che, al pari di quelli più anziani, non sono ritenuti all'altezza di svolgere i lavori legati alla campagna (interessante nello stesso autore, all'interno della medesima opera, 7, 12, è la presenza del corrispettivo sostantivo femminile, *tiruncula*, utilizzato in riferimento alle cagne che hanno partorito per la prima volta e che a causa della loro inesperienza non sono in grado di nutrire adeguatamente i cuccioli). Dopo Seneca *tirunculus* ricorre una sola volta in Iuv. 11, v. 143 in riferimento ad uno schiavo inesperto che non è in grado di tagliare nemmeno un pezzo di capra o un fianco di faraona: allo stesso modo in Plinio il Giovane, *ep.* 3, 6, 4, ricorre ad indicare un giovane schiavo. Le ultime due occorrenze sono quelle di Svetonio, *Nero* 21, 3, dove il termine ricorre in riferimento ad una recluta che, avendo visto Nerone ornato per il sacrificio e incatenato come richiedeva la parte, accorse in suo aiuto non avendo capito che si trattava di una recita e di Ausonio, *ep.* 5, 4, dove ricorre in riferimento ai novizi alle prime armi nei processi di apprendimento.

Si quis exhortaretur ... , si quis inpelleret

Lo scrittore riassume qui le due principali funzioni persuasive che si addicono ad un buon *magister*, quelle di esortare e incitare gli allievi a mettere in pratica i precetti raccomandati. Si tratta di una dote grazie alla quale gli alunni si infiammano all'ascolto della materia esposta ma che non necessariamente può condurre ad un'applicazione duratura della stessa. Non sempre tuttavia nella scrittura senecana il *magister* assolve al compito di incitare gli allievi verso i suoi insegnamenti: spesso il termine è adoperato col valore di "domatore" addetto ad addomesticare le fiere per il circo (cf. al riguardo *ep.* 85,

41; sull'argomento cf. Degl'Innocenti Pierini 1990, p. 274) e, su un piano traslato, in riferimento alla funzione di domare l'istinto dei discenti, finalità cui si sentì chiamato Seneca stesso in qualità di precettore del giovane Nerone, sovente da lui identificato con una fiera assetata di sangue umano (cf. sull'argomento Degl'Innocenti Pierini 1990, p. 275). Sembra comunque chiaro che qui lo scrittore intenda dire che gli insegnamenti di cui ci si appropria realmente non sono destinati ad esaurirsi col tempo, come era accaduto a lui stesso con i precetti di Sozione, assorbiti a causa di un'inflammatione momentanea dovuta alle notevoli capacità persuasive del maestro, ma sono destinati a conservarsi, proprio come era accaduto a lui con alcuni dei precetti di Attalo, esponente di quella filosofia stoica il cui credo egli abbracciò per tutta la vita. Gli episodi autobiografici menzionati nel corso dell'epistola svolgono dunque una funzione esemplificativa rispetto ai temi di natura didattica che lo scrittore intende proporre all'attenzione del suo amico Lucilio.

Sed aliquid praecipientium vitio peccatur, qui nos docent disputare, non vivere, aliquid discentium, qui propositum adferunt ad praeceptores suos non animum excolendi sed ingenium. Itaque quae philosophia fuit facta philologia est: giunto a questo punto dell'esposizione Seneca specifica che la causa per cui non ci si appropria a lungo termine dei precetti ricevuti è attribuibile in parte ai maestri, i quali spesso insegnano a disputare e non a vivere, in parte agli alunni stessi, i quali mostrano ai loro precettori l'intenzione di coltivare non l'animo, ma l'intelletto: in questo modo quella che un tempo fu filosofia si è trasformata in filologia.

Aliquid ... aliquid

Il pronome indefinito utilizzato anaforicamente serve ad introdurre le due cause per cui spesso gli insegnamenti non giungono ad effetto: per lo scrittore esse sono imputabili in parte ai docenti, in parte ai discenti, entrambi provvisti sovente di una cattiva disposizione d'animo (cf. sull'argomento Von Albrecht 2000, p. 239).

Praecipientium ... discentium

I due participi, inseriti all'interno di una struttura perfettamente simmetrica, individuano le due sfere d'azione rappresentate rispettivamente da docenti e discenti. Il passo, tutto incentrato su queste due figure, intende chiarire a Lucilio e al lettore come gli errori metodologici di entrambe le categorie rappresentino la causa del fallimento degli insegnamenti e del relativo apprendimento da parte degli allievi. I termini in esame, insieme ai successivi *docent, disputare, praeceptores, ingenium*, denunciano la presenza nel passo di una specifica terminologia didattica utile ad affrontare gli argomenti che lo scrittore è intenzionato a trattare.

Vitio

Il fatto che spesso i maestri insegnino ai loro allievi a disputare e non a vivere è definito dallo scrittore *vitium*, un termine già adoperato all'interno dei parr. 6, 9 e 13, al cui commento si rinvia per la discussione relativa al termine). Nel nostro passo ad essere colpiti dal *vitium* sono i *praecipientes*: si tratta in questo caso di un errore di natura comportamentale che si manifesta nel rapporto dei maestri con i discenti e che consiste nell'incapacità di offrire un insegnamento autentico che possa essere loro utile nella vita. A proposito dell'ablativo causale *vitio* qui adoperato da Seneca in riferimento alla cattiva disposizione d'animo dei maestri, Borgo 1998, p. 190, osserva come esso “può assumere ... valore formulare nell'esprimere la responsabilità, la ‘colpa’, spesso non condannabile perché non intenzionale, di un qualsiasi comportamento individuale”.

Peccatur

Il verbo è adoperato sia in riferimento agli errori metodologici dei maestri che a quelli degli allievi. Conformemente all'uso del corrispettivo sostantivo *peccatum* (a proposito del quale cf. Borgo 1998, pp. 141-142), la voce verbale indica la colpa che si commette

per lo più a causa del cedimento alle passioni. Nel passo in esame esso sembra dunque funzionale a mettere in rilievo come le disposizioni d'animo sbagliate nei confronti di ciò che si insegna e di ciò che si apprende rappresentino un grave errore le cui conseguenze non sono limitate alla sola sfera didattica, ma possono estendersi ai più svariati ambiti della vita, soprattutto a quella futura nel caso dei discenti. Seneca stesso lo ha dimostrato esponendo gli esiti concreti che i diversi insegnamenti ricevuti durante la giovinezza avevano poi avuto successivamente nel corso della sua vita.

Quis nos docent disputare, non vivere

Lo scrittore rivolge qui una forte accusa contro quei precettori che ai loro allievi insegnano solamente a disputare su questioni inutili, ma non a vivere. Concetto analogo a questo è quello espresso in *ep.* 106, 11-12, dove Seneca afferma che le sottigliezze sono in grado di rendere più dotti, ma non migliori, mentre la saggezza, che è cosa ben più semplice delle sottigliezze, giova al perfezionamento morale: del resto anche la filosofia, se è utilizzata dagli uomini per disputare su inutili questioni, genera una certa intemperanza negli studi utile nell'ambito delle dispute scolastiche, ma non per i reali problemi della vita. Interessante nel passo è la presenza del verbo *disputo*, che indica l'atteggiamento metodologicamente scorretto di questi maestri che agli allievi insegnano a sprecare il tempo in sottigliezze inutili. Si ricordi al riguardo che anche il sostantivo *disputatio* era stato adoperato da Seneca con un'accezione non del tutto positiva in relazione alle richieste di conversazione fatte dagli allievi ad Attalo all'interno del par. 3 (al cui commento si rinvia per la discussione relativa al termine).

Non animum excolendi sed ingenium

La frase si basa sulla contrapposizione tra *animum* ed *ingenium* ed è rivolta contro quegli allievi che si recano a lezione dai maestri non per migliorare il loro animo, ma soltanto l'intelletto (cf. Lana 1991, p. 20; Von Albrecht 2000, p. 239). È probabile che Seneca riferisca questa condizione anche a lui stesso, che si era evidentemente recato da Sozione

con una disposizione d'animo non adatta all'apprendimento duraturo dei concetti, ma solo infiammato da un ardore momentaneo destinato poi ad esaurirsi in breve tempo. Non casuale nel contesto è la presenza del termine *ingenium*, che serve ad indicare un'intelligenza non utile a produrre buoni frutti a lungo termine, ma fine a se stessa, "un valore relativo, in funzione del livello morale" (cf. Mazzoli 1970, p. 245; sull'argomento cf. anche *ep.* 114, 3). A causa del suo eccessivo *ingenium* Ovidio non sfugge al biasimo di Seneca, che in *nat.* 3, 27, 13, esprimendo il suo parere sulla descrizione ovidiana del diluvio universale, lo definisce *ille poetarum ingeniosissimus*, "il poeta tra tutti più dotato di *ingenium*, di artistica versatilità" (cf. Mazzoli 1970, p. 245; Borgo 1992, p. 135). Quella del poeta di Sulmona è dunque un'esuberanza caratteriale, una *lascivia* che caratterizza la sua arte edonistica e che non può non rispecchiarsi anche sullo stile. Che cosa Seneca intenda per *ingenium* artistico è espresso in *ep.* 113, 16, dove egli esalta la potenza creatrice del *divinus artifex* grazie al cui *ingenium* ogni essere vivente presenta caratteristiche diverse da un altro. Nel passo in esame la presenza del termine denuncia pertanto l'intenzione non apprezzabile di quegli allievi che si recano a lezione dal maestro non per coltivare l'*animus*, ma per aguzzare l'*ingenium*, ovvero quella forma di intelligenza che spesso si contrappone all'*animus* in quanto semplicemente dote esteriore, non di rado spia di una tempra caratteriale eccessivamente versatile ed estrosa (cf. al riguardo ancora Borgo 1992, p. 135, n. 19).

Itaque quae philosophia fuit facta philologia est

Il paragrafo si conclude con una *sententia* che condensa efficacemente tutti i concetti esposti in precedenza: quella che un tempo fu filosofia è divenuta ora filologia, nel senso che tutti gli argomenti che un tempo ruotavano nell'orbita della filosofia col passare del tempo sono entrati a far parte della sfera di dominio della scienza filologica. La *sententia* conclude la prima sezione della lettera, incentrata per lo più sui ricordi autobiografici dello scrittore, e dà inizio alla seconda, che si segnala per l'abbondante frequenza di citazioni poetiche. Se si vuole prestar fede a quanto Seneca afferma in *ep.* 33, 7, le *sententiae* rappresentano un efficace strumento di insegnamento per i fanciulli, la cui tenera intelligenza si presta bene alla loro comprensione, a differenza di quanto avviene per i pensieri più ampi e profondi, adatti ad un pubblico adulto e di matura esperienza, la

cui intelligenza non può certamente sostenersi con poche massime (sull'argomento cf. Borgo 2013, p. 35). Ciò sembrerebbe in qualche modo lasciare intendere che l'utilizzo della *sententia* in esame è utile a Lucilio per chiarirgli dei concetti evidentemente non ancora pienamente acquisiti: si tratta di un'indicazione metodologica offerta all'amico che, con il suo atteggiamento sconsiderato già criticato dallo scrittore in apertura dell'epistola, mostra di essere incline ad un ambito di competenza tipico della filologia, non certamente della filosofia. Si osserva dunque una fortissima contrapposizione tra i due ambiti, quello filosofico e quello filologico, tra i quali Seneca mostra un'ovvia predilezione per il primo, utile all'uomo per i problemi concreti della vita, a differenza del secondo, utile invece solo a dotarlo di una certa dottrina fine però a se stessa e priva di reale utilità. La frase riprende in effetti un concetto già esposto poco prima a proposito di quei precettori che ai loro allievi insegnano a disputare e non a vivere. Sembra pertanto che al verbo *disputare* vada necessariamente abbinata la *philologia*, mentre al verbo *vivere* la *philosophia*: allo stesso modo lo sviluppo dell'*animus* spetta alla filosofia, quello dell'*ingenium* alla filologia (cf. Mazzoli 1970, p. 219). Con questa *sententia* finale lo scrittore sembra così specificare quali concretamente siano gli ambiti di studio che si addicono alle attività prima menzionate del *disputare* e del *vivere*. Rispetto alla filosofia la filologia è presentata come una scienza imperfetta, poiché essa si occupa di *verba* e non di *res* e per questo non è in grado di far fronte ai reali problemi dell'esistenza umana, tant'è che Seneca stesso afferma esplicitamente in *ep.* 16, 3: *philosophia ... non in verbis, sed in rebus est* e in *ep.* 20, 2: *facere docet philosophia, non dicere, et hoc exigit, ut ad legem suam quisque vivat, ne orationi vita dissentiat* (sull'opposizione tra *philologia* e *philosophia* cf. Traina 1974, pp. 45-46). Von Albrecht 2000, p. 239, ritiene che nell'*epist.* 108 Seneca si allontana dal significato tradizionale della filologia, generalmente intesa come disciplina legata allo studio non solo della grammatica, ma anche dei fatti geografici, storici e medici, restringendolo alle ricerche lessicali che sono invece tipiche del *grammaticus*, ma sembra che in generale lo scrittore con la menzione della *philologia* si riferisca a tutte quelle sterili attività che non puntano alla risoluzione delle *res*, ma solo a creare dispute cavillose intorno ad esse (sull'argomento cf. anche Romano 1991, 1129-1130, dove è sostenuto che con il termine *philologus* Seneca intendesse in realtà indicare chi si dedica a quel campo del sapere oggi corrispondente all'antiquaria la cui sfera d'interesse è legata per lo più a curiosità erudite e pedanterie prive di contenuto etico). Setaioli 1988, pp. 12-13, mette in evidenza come la cavillosità teoretica sia in realtà un costume tipicamente ellenico che mal si

addice alla tradizione romana e che Seneca stesso criticava aspramente in virtù del pregiudizio che egli nutriva nei confronti della cultura greca in genere: “queste *ineptiae* sono dunque per Seneca ... un tratto distintivo del carattere greco: per questa ragione è disposto a tollerarle, sia pure con malcelato atteggiamento di sufficienza, in chi è greco di nascita, mentre ritiene inaccettabile che i Romani si lascino contagiare per imitazione da simili frivolezze”. È noto del resto che la stessa scienza filologica era nata e si era diffusa a Roma solo in seguito al contatto con la cultura ellenistica ad opera di Cratete di Mallo, allievo di Aristarco, grazie alle cui lezioni i romani appresero il metodo critico applicandolo anche ai propri scrittori (sulla nascita e la diffusione della scienza filologica a Roma cf. Della Corte 1981). Al riguardo Marchiano 1934, p. 29, osserva, con molta verosimiglianza, che ai tempi di Seneca “era viva la gelosia tra retori e filosofi” e che questa “dava frequentemente origine a contrasti fra le due tendenze opposte”: il passo in esame rappresenterebbe dunque una prova tangibile di tale rivalità, nell’ambito della quale Seneca prende nettamente posizione in favore della preminenza degli studi filosofici su qualunque altro tipo di studi.

§ 24

Multum autem ad rem pertinent quo proposito ad quamquam rem accedas: Seneca sostiene qui che è massimamente importante l’intenzione con cui si ci accinge a qualsiasi impresa.

Ad rem

Nel periodo e in generale nel passo in esame le *res* rappresentano un elemento di primo piano, soprattutto in rapporto a quanto lo scrittore ha espresso poco prima. La contrapposizione tra filosofia e filologia in effetti non rappresenta altro che la contrapposizione tra *res* e *verba*: del primo ambito si occupa la filosofia, del secondo, invece, la filologia. In questo caso Seneca intende mettere in rilievo l’importanza che le

res rivestono in genere non solo nell'ambito specificamente didattico, ma in ogni ambito della vita.

Proposito

Il termine era già stato adoperato nel precedente paragrafo ad indicare l'intenzione errata con cui spesso gli allievi si recano a lezione dal maestro e ricorre ora ancora in riferimento alla buona intenzione che è indispensabile possedere nel momento in cui ci si accinge ad un'impresa. In questo modo Seneca intende insistere su un tema a lui particolarmente a cuore all'interno di tutta l'epistola, la corretta disposizione mentale che è opportuno possedere per poter ottenere risultati soddisfacenti e duraturi dagli insegnamenti ricevuti. Ancora una volta, dunque, lo scrittore sembra fornire a Lucilio delle precise indicazioni metodologiche che possano riuscirgli utili per gestire nel modo più appropriato il suo stesso atteggiamento nei confronti delle conoscenze.

Ad quamquam rem accedas

Si osserva ancora una forte insistenza sull'importanza che le *res* rivestono nella formazione individuale: a breve Seneca fornirà al lettore un esempio concreto di un campo di applicazione cui ci si può accostare con spirito ed intenti di diversa natura.

Qui grammaticus futurus Vergilium scrutatur non hoc animo legit illud egregium fugit irreparabile tempus

'vigilandum est; nisi properamus relinquemur; agit nos agiturque velox dies; inscii rapimur; omnia in futurum disponimus et inter praecipitia lenti sumus': a questo punto Seneca cita un emistichio tratto dal terzo libro delle *Georgiche* di Virgilio per mostrare concretamente le differenze che, nell'interpretazione di un testo poetico, distinguono il grammatico dal filosofo non esitando a mettere polemicamente in rilievo la sterile pedanteria dell'uno e la correttezza dei presupposti morali dell'altro.

Grammaticus futurus

Con il sintagma Seneca si riferisce a chi è destinato a fare della filologia il suo futuro mestiere di vita. La figura del *grammaticus* nacque a Roma dopo l'arrivo in città di Cratete di Mallo, il quale riunì intorno a sé un folto gruppo di allievi che, seguendo il suo esempio, diedero un vigoroso impulso allo sviluppo della scienza filologica. Nacquero così i primi grammatici romani come Gaio Lampadione, Quinto Vargunteio, Lelio Archelao e Vettio Filocomo, che diedero dignità alle opere di Nevio, Ennio e Lucilio applicando ad esse il metodo trasmesso dal maestro (cf. sull'argomento Bonner 1986, pp. 74-75). Una valida testimonianza del tardivo sviluppo della filologia romana ci è offerta da Svetonio, *gramm.*, 1, 1-2, dove il biografo mette chiaramente in evidenza come la cosiddetta *grammatica* in età arcaica non godesse di considerazione alcuna a causa dell'indole della città, rozza e dedita unicamente alla guerra e perciò poco incline ad occuparsi di arti e scienze, e come il suo sviluppo si fosse verificato unicamente grazie all'attività di Cratete. I *grammatici*, anche quelli dotati di maggiore prestigio, erano in genere ex-schiavi che avevano in seguito ottenuto la libertà oppure che, se erano nati liberi, erano stati comunque costretti a far fronte a non poche difficoltà e ristrettezze prima di approdare alla successiva attività di insegnanti. Non infrequente era la pratica in base a cui uno schiavo dotato di particolari capacità intellettive, e perciò destinato a rivestire ruoli legati all'insegnamento, era messo all'asta e venduto al migliore offerente (cf. sull'argomento Bonner 1986, pp.80-81; sulle umili condizioni in cui assai spesso versavano i *grammatici* cf. anche Marrou 1950, p. 364). Malgrado le iniziali condizioni di disagio in cui versavano, sembra che queste figure godessero comunque a Roma di un certo prestigio sociale testimoniato sia dalle amicizie influenti di cui essi godevano, "sia dal fatto che i Romani con una certa cultura ... spesso si rivolgevano a loro per ottenerne aiuto e consigli": il loro prestigio sociale poteva inoltre enormemente aumentare qualora qualcuno dei loro allievi avesse in futuro ricoperto cariche importanti (cf. Bonner 1986, pp. 84-85). Non infrequente era anche il caso di grammatici che dall'insegnamento riuscivano a trarre redditi annuali elevatissimi sufficienti ad ottenere il grado di cavaliere e a condurre perciò un tipo di vita benestante (cf. Marrou 1950, p. 364). L'insegnamento del *grammaticus* era legato alla scuola secondaria, che i fanciulli romani cominciarono a frequentare intorno agli undici-dodici anni dopo aver frequentato, a partire dai sette anni, la scuola primaria (sui gradi

scolastici previsti dall'educazione romana cf. Marrou 1950, pp. 353-354). A dispetto di quanto il nome ad essi assegnato possa far pensare, "il vero centro d'interesse dei *grammatici*, sia in Grecia che a Roma, era sempre stato la letteratura e il loro principale campo di studio era la poesia" (cf. Bonner 1986, p. 69-70, dove è messo in evidenza come già nell'antica Grecia venissero esaminate con particolare attenzione le opere dei poeti, in primo luogo di Omero): solo a partire dal III secolo a.C. il nome *grammaticus* cominciò via via a designare una figura addetta allo studio della grammatica vera e propria e "furono i dotti della scuola stoica, da Crisippo in poi, che promossero più di tutti gli altri filosofi lo studio della grammatica". Si venne così ben presto a creare una situazione in cui il *grammaticus* era tenuto ad impartire ai suoi allievi un corso di grammatica preliminare a quello incentrato sulla lettura e lo studio dei poeti (cf. Bonner 1986, p. 71). Dopo la lettura del testo poetico oggetto d'esame (*praelectio*) il grammatico chiedeva a ciascun allievo di rileggere il testo sollecitandolo successivamente all'analisi grammaticale della frase, per assicurarsi che il testo fosse stato adeguatamente compreso anche nella sua componente morfologica, e allo stesso tempo allo studio della quantità delle sillabe per assicurarsi che la pronuncia fosse corretta, dopodiché illustrava i diversi significati che una stessa parola può assumere se calata in contesti differenti spesso soffermandosi sull'etimologia e su problemi di natura fonetica: non poco spazio era riservato allo studio delle figure, sia quelle retoriche che di pensiero (cf. Marrou 1950, p. 366; 369; Bonner 1986, pp. 289-298). Compito non secondario del grammatico nel commentare i poeti era anche quello di spiegare agli alunni le numerose allusioni a persone, luoghi ed eventi che si incontravano nel testo e non di rado egli era tenuto a fornire notizie su dei, eroi, figure leggendarie, città, tribù, montagne, fiumi, promontori, costumi, consuetudini religiose e altro (cf. Marrou 1950, pp. 370-371). Anche Seneca in *ep.* 88, 3 osserva che le competenze del grammatico riguardano la lingua, la storia, il commento dei poeti, la scansione delle sillabe e la misura dei versi e su questa pretesa di cultura a vasto raggio vantata dal *grammaticus* ironizza Giovenale, 7, 230-231. Non risulta tuttavia ancora ben chiaro in che misura spettasse al *grammaticus* l'insegnamento della critica testuale, che secondo Bonner 1986, p. 312, poteva semplicemente limitarsi alla menzione, all'interno del commento, di varianti o eventuali interpolazioni. Un notevole contributo agli studi grammaticali latini fu quello offerto da Varrone, le cui opere costituirono un preziosissimo punto di riferimento per tutti i successivi grammatici, mentre la prima grammatica latina di cui può essere tentata una ricostruzione fondata è quella di Remmio Palemone (I secolo

d.C.) che divenne in seguito un manuale di uso assai comune. A dimostrazione del successo di cui ben presto godettero a Roma gli studi grammaticali Svetonio nel *de grammaticis* 3 ci informa che già in età repubblicana si contavano più di venti scuole di grammatica molto frequentate. Preziosa per l'indagine del passo in esame è per noi la testimonianza di Cicerone, *de orat.* 1, 42, 187, dove lo scrittore sostiene che il principale compito dei *grammatici* consiste in una completa trattazione e interpretazione dei poeti e al riguardo Bonner 1986, p. 80, osserva: “Non vi può essere alcun dubbio che, in quanto studiosi e in quanto maestri di grammatica, i «grammatici» avevano molta familiarità anche con i prosatori e non potevano permettersi di trascurarli. Ma ... quando essi esponevano un testo in classe e lo illustravano con commenti approfonditi e dettagliati, si trattava di un testo poetico, non in prosa; la poesia, infatti, rimaneva l'oggetto specifico del loro interesse”. Non a caso, dunque, Seneca cita la figura del *grammaticus* prima di inserire nella lettera una citazione poetica tratta dal terzo libro delle *Georgiche* virgiliane: in questo modo egli intende proporre al lettore un esempio concreto di interpretazione e di commento di un testo poetico da parte di questa figura di insegnante.

Vergilium

A questo punto Seneca si accinge ad inserire nel discorso una citazione tratta dal terzo libro delle *Georgiche* virgiliane per mostrare in cosa concretamente consiste il lavoro del *grammaticus* su un testo poetico. La scelta di Virgilio non è casuale, ma si giustifica in considerazione del fatto che dopo il 26 a.C. Cecilio Epirota, un liberto di Attico, prese l'iniziativa di scegliere come autori da commentare nelle scuole Virgilio e altri “poeti nuovi” tra cui anche Orazio: “da allora, per tutto il tempo che vivrà la scuola antica, ... il programma resterà immutabile; insieme con i comici, specialmente Terenzio, rimarranno alla base della cultura letteraria latina i grandi poeti del secolo d'Augusto, Virgilio sopra tutti” (cf. Marrou 1950, p. 335-336, dove si legge di come le scuole romane dell'Impero avessero adottato una vera e propria classifica di poeti e prosatori da proporre all'attenzione degli scolari: per la poesia subito dopo Virgilio Terenzio, per la storiografia Sallustio, per l'oratoria Cicerone). La scelta di Virgilio era dunque in un certo senso obbligata per Seneca: poiché egli si appresta a criticare il metodo di lavoro adottato dal grammatico su un testo poetico, per valorizzare al contrario quello del

fiolosofo, non può esimersi dal citare Virgilio, i cui versi dovevano ormai rappresentare nelle scuole un “classico” su cui erano chiamati a lavorare insegnanti e alunni. Ciò non toglie che l’apprezzamento di Seneca per la poesia virgiliana è sincero e assai comune è l’opinione secondo cui egli citava per lo più a memoria i versi del mantovano, anche se non di rado le variazioni operate sul testo virgiliano “sono intenzionali, motivate da ragioni di grammatica, di stile o di contenuto” (cf. Mazzoli 1970, p. 215). Prova evidente di questa preferenza è la grande frequenza, nell’opera senecana, di citazioni virgiliane, seguite a larga distanza da citazioni tratte da altri poeti: “Seneca non potrebbe confermarci in modo più luminoso e costante che il suo fervore per il *maximus poetarum*, lungi dall’esser mero ossequio ai gusti del tempo, deriva da devoto studio e capillare conoscenza dei poemi virgiliani” osserva Mazzoli 1970, p. 229 (sulle citazioni poetiche in Seneca cf. anche Löfstedt 1949; Timpanaro 1984; sulle citazioni virgiliane cf., oltre al già citato Mazzoli 1970, pp. 215-232, anche Ragazzini 1929; Setaioli 1965; André1982; Marino 2005, pp. 84-85).

Scrutatur

Il termine, il cui significato è associato da Traina 1974, pp. 58-59, a quello di *excutio*, ricorre anche in *ira* 3, 36, 3, dove se ne segnala l’uso interiorizzato in riferimento all’atto di passare in rassegna le azioni compiute durante il giorno.

Animo

Nel passo il sostantivo si carica di un valore assai significativo: con esso si fa riferimento alla disposizione d’animo e alla buona intenzione di cui dovrebbe essere munito chi si dedica alla lettura dei versi virgiliani dalla quale dovrebbe essere in grado di trarre al massimo grado un vantaggio morale. Sembra che *animus* sia in qualche modo ancora contrapposto da Seneca ad *ingenium* (prima menzionato in toni fortemente critici in contrapposizione ad *animus*; cf. il precedente commento al par. 23), tant’è che lo scrittore utilizza polemicamente il termine in riferimento a coloro che sono destinati

ad esercitare in futuro la professione di *grammaticus* e che, a causa di questa loro attitudine per molti versi sterile, non sono riusciti a sviluppare adeguatamente il loro *animus* ma evidentemente solo l'*ingenium* indispensabile alla loro futura professione.

Illud egregium

Il sintagma è adoperato in riferimento al verso virgiliano che Seneca si accinge a citare e l'aggettivo è indicativo della stima nutrita dallo scrittore nei confronti dell'opera e del pensiero del mantovano.

Fugit irreparabile tempus

La prima citazione virgiliana presente nella lettera è costituita dal primo emistichio del v. 284 del terzo libro delle *Georgiche*, un'opera che, in proporzione all'ampiezza, rappresenta quella più citata e valorizzata dallo scrittore in virtù della sua validità etico-pedagogica (cf. Mazzoli 1970, pp. 221-222). In linea generale le citazioni virgiliane si fanno gradualmente più frequenti dai primi *dialogi* alle *epistulae*, opera in cui è presente il maggior numero di versi certamente anche in virtù delle caratteristiche del genere epistolare stesso, per sua natura aperto agli influssi più eterogenei e, dunque, "ad accogliere citazioni poetiche di contenuto disparato" (cf. Mazzoli 1970, p. 232). All'interno della raccolta epistolare, inoltre, delle complessive 69 citazioni virgiliane solo 27 sono contenute nella prima metà (*epp.* 1-80 circa), mentre ben 42 sono contenute nelle ultime 40 lettere. Per dirla con Mazzoli 1970, p. 232, "si direbbe che Seneca, col continuo maturare del proprio pensiero e gusto, abbia sempre più a fondo compreso e valorizzato la maturità della poesia virgiliana ... Il fervido incontro del filosofo col poeta ... col passar del tempo sembra farsi sempre più intellettuale e consapevole di ragioni critiche" (sulla frequenza di citazioni poetiche che caratterizza gli scritti senecani più maturi cf. anche Balzamo 1957, pp. 94-95). Il terzo libro delle *Georgiche*, quello più citato insieme al primo (cf. Mazzoli 1970, p. 230), è dedicato da Virgilio agli animali che, avendo in comune con gli uomini il moto e le funzioni

biologiche, non solo nascono, si riproducono e muoiono ma, al pari di questi, amano, si ammalano e soffrono: in questo modo il poeta rappresenta il vasto mondo dei bovini, degli equini, degli ovini, dei suini, degli animali domestici e selvatici “tutto invaso da un’emozione irresistibile e persistente” (cf. Della Corte 1957, pp. 5-6). In questo libro, scevro di problemi politici e in cui davvero pochi sono gli echi della guerra portatrice di dolorosi affanni, c’è spazio per una grande varietà di animali e non solo per i più noti già celebrati nelle *Bucoliche*: il cardellino, il serpente, il cinghiale, il cane, la lepre, il daino, il cervo, la leonessa, la tigre, il lupo, la lince, l’asino selvatico per citarne alcuni, animali che prima di Virgilio non sembravano aver goduto dell’onore della citazione poetica: “molta della loro onomastica giaceva informe nei manuali didascalici, o s’era consunta e prosaicizzata nell’uso quotidiano. Virgilio diede a tutti il loro luogo; raffigurò tutti in un atteggiamento della loro esistenza, che li fissasse per sempre all’attenzione e alla memoria del lettore” (cf. Della Corte 1957, p. 12). Il libro si conclude con un’impressionante digressione incentrata da una parte sulla furia distruttiva dell’eros animale, dall’altra sulla terribile devastazione prodotta dalla peste del Norico, che lo rendono in qualche modo paragonabile ad “un *De rerum natura* miniaturizzato” (cf. Pieri 2011, p. 8). Secondo Pieri 2011, p. 8, la terza georgica rappresenta un libro di transizione all’interno di un’opera di transizione, un libro che si presta ad una lettura metaletteraria in base alla quale la poetica e la lingua didascalica virgiliane si pongono a metà strada tra il grande precedente lucreziano, il futuro imminente dell’*Eneide* e il recente passato delle *Bucoliche*, “che torna ‘pericolosamente’ attuale nel momento in cui Virgilio sceglie di sfidare se stesso, tornando a cantare quei *silvae saltusque* da cui pareva essersi congedato al termine delle *Ecloghe*”. L’emistichio citato è incentrato sulla fugacità del tempo che scorre inesorabile senza che l’uomo possa opporvi alcuna resistenza. Esso riprende un tema già affrontato ampiamente dalla lirica oraziana (cf. a titolo esemplificativo 2, 14, 1: *Eheu, fugaces, Postume, Postume, labuntur anni*) e notoriamente caro allo stesso Seneca (cf. Traina 1993, p. 7): lo scrittore, dunque, nel momento in cui decide di citare un verso virgiliano da sottoporre a due diversi approcci metodologici e, quindi, a due diverse interpretazioni, consapevolmente ne sceglie uno che affronta una problematica a lui molto cara. Mazzoli 1970, p. 218, osserva che questo passo dell’epistola è assai importante perché in esso “per la prima volta Virgilio (a circa ottant’anni dalla sua morte) viene preso in esame come un vero classico, del tutto idoneo ad affiancare o addirittura soppiantare in tale funzione i due più rinomati poeti delle età precedenti,

Omero ed Ennio”. Se in generale le citazioni virgiliane costituiscono per Seneca uno strumento utile a rafforzare il suo pensiero (cf. al riguardo Mazzoli 1970, p. 230, dove è messo in rilievo come esse rappresentino “un filtro efficace del pensiero di Seneca” e come esse assolvano contemporaneamente alla funzione di *oblectamentum* stilistico e di chiarificazione concettuale; cf. al riguardo De Vivo 1992 b, p. 121), in questo caso il luogo delle *Georgiche* rappresenta anche una testimonianza cogente della fortuna di cui ormai la poesia virgiliana godeva nelle scuole romane, dove era di norma utilizzata dal *grammaticus* come modello per sviluppare negli allievi la capacità di analisi di un testo poetico. Di fronte ad un verso di tale portata morale, che affronta un tema tanto sofferto e delicato qual è quello legato allo scorrere inesorabile del tempo della vita, Seneca si aspetterebbe una sensibilità interpretativa capace di cogliere il valore etico insito nelle parole virgiliane: “la vera grandezza del poeta apparirà solo a chi, astenendosi dalle microspie grammaticali, adotterà il metodo di lettura del *philosophus* morale” afferma al riguardo Mazzoli 1970, p. 222. Il metodo del *grammaticus* gli appare così inadeguato a questo compito perché troppo incentrato su cavillosità e sottigliezze che sfociano inevitabilmente nella pedanteria e non accrescono l'*animus*. L'emistichio virgiliano pone dunque al centro della discussione il tema del tempo, sul quale lo scrittore avrà modo di soffermarsi con una certa ampiezza nei successivi paragrafi mostrando l'importanza che esso riveste nella vita dell'uomo. Non a caso il sostantivo *tempus*, parola chiave della citazione, è nella scrittura senecana un termine di altissima frequenza che conta ben 487 occorrenze complessive delle quali 57 in poesia. Indica quasi sempre una realtà esterna all'uomo, una sorta di entità latente che gli offre lo spazio entro cui trascorrere la vita (così in *ad Marc.* 2, 4; *brev.* 1, 1; 3; 3, 1; 2; 7, 4; 5; 9; 8, 1; 10, 4; 5; 14, 2; 17, 5; 18, 1). In qualche caso *tempus* può indicare un periodo di tempo circoscritto (cf. *ad Marc.* 1, 1, dove ricorre in riferimento al principato di Caligola) o ricorrere col significato di “momento” (cf. *brev.* 12, 5; 9; 16, 3). Talvolta acquista una valenza negativa come in *brev.* 2, 2; 3, 5, dove il termine ricorre ad indicare gli inutili avanzi di tempo che gli *occupati* dedicano a se stessi. Più che nel senso generico di “tempo”, nel *corpus* tragico ricorre per lo più col significato di “momento” (cf. *Herc. f.* 176; 212; *Tro.* 890; *Phaedr.* 37; 426; *Oed.* 725; *Ag.* 226; *Thy.* 800); spesso è usato per indicare un periodo circoscritto di tempo (cf. *Tro.* 470; 542; *Med.* 291-293; 420; *Phaedr.* 762; *Thy.* 935), in qualche caso assume il significato di “momento opportuno” (cf. *Med.* 692 ss.; 768-770; *Oed.* 288-290) e solo in tre casi è utilizzato in riferimento a fenomeni naturali (cf. *Med.* 71-72, dove, in unione con con

l'aggettivo *geminus*, indica la notte e il giorno annunciati da Lucifero; 759, dove indica l'alternarsi delle stagioni; *Thy.* 127-128, dove, unito all'aggettivo *frigidus*, è adoperato in riferimento alla stagione invernale).

'vigilandum est; nisi properamus relinquemur

Sono qui prospettate alcune osservazioni di natura morale che un *philosophus* non potrebbe fare a meno di elaborare di fronte al verso prima citato (ovviamente, quelle che Seneca stesso aveva maturato sull'argomento) e che invece un *grammaticus* non è in grado di sviluppare nei suoi allievi. Nel passo lo scrittore si concentra soprattutto sull'idea della fugacità incontrollabile del tempo e sulla consapevolezza che di essa l'uomo dovrebbe maturare per poter impiegare la vita nel miglior modo possibile. Poiché il tempo di cui disponiamo è oltremodo breve, bisogna essere sempre energici e pronti a sfruttarlo al meglio, idea espressa chiaramente dai verbi *vigilo* e *propero*, dei quali il primo indica la prontezza di cui l'uomo dovrebbe essere sempre munito per non lasciarsi cogliere alla sprovvista dal tempo (*relinquemur*), il secondo l'energia di cui sarebbe bene servirsi per non rimandare mai al domani ciò che può essere portato a termine nel presente. Il concetto è assai ricorrente nella scrittura senecana, dove il rapporto scorretto con il tempo si pone come una delle caratteristiche dell'*occupatus* che, non essendo in grado di godere appropriatamente dei frutti offerti dal presente, proietta la sua persona, insieme ai suoi beni, sogni e prospettive, nel tempo futuro, dimenticando in questo modo l'inevitabilità della morte e di ogni suo possesso terreno (per questo specifico aspetto cf. *ep.* 98, 8-9; Buffa 1989. In generale sul problema del tempo in Seneca cf. Grimal 1968; Moreau 1969; Focardi 1983; Motto-Clark 1987; Sangalli 1988; Delvigo 1994; Di Virgilio 1998; Gagliardi 1998; Borgo 2006).

agit nos agiturque velox dies

La figura etimologica *agit ... agitur* è atta a rendere l'idea del tempo che scorre inesorabile incalzando gli uomini ed essendo a sua volta incalzato da una forza cogente

che regola le sorti del cosmo. L'utilizzo della diatesi passiva, come di consueto in Seneca, è utile ad esprimere questa concezione, cara evidentemente al credo stoico dello scrittore, in base alla quale le vicende cosmiche sono regolate da un disegno provvidenziale che ne regola il susseguirsi. Anche al par. 20, all'interno del discorso pronunciato da Sozione per indurre il giovane Seneca a condividere la dottrina pitagorica della metempsicosi, lo scrittore aveva ugualmente adoperato dei verbi in forma passiva allo scopo di mostrare come non solo i corpi celesti, ma anche gli esseri animati e i loro animi si muovono in circuiti ben definiti in base ad una legge di necessità (cf. il precedente commento al passo).

Inscii rapimur

Il sintagma, dotato di una carica semantica fortemente drammatica, mette bene in evidenza la tragica condizione di quanti si lasciano trascinare dallo scorrere del tempo senza esserne consapevoli e, dunque, senza che abbiano goduto pienamente dei loro giorni. L'aggettivo *inscius*, che era già stato utilizzato da Seneca al precedente par. 19 in riferimento al parricidio di cui possono inconsapevolmente macchiarsi coloro che si cibano delle carni di animali in cui potrebbe essersi reincarnata l'anima di un loro congiunto, rinvia alla condizione di inconsapevolezza tipica degli eroi tragici senecani. Quanto al verbo *rapimur*, è noto il valore che esso assume nella scrittura latina: "un 'prendere' con la connotazione della rapidità e della violenza" che denuncia una certa urgenza nell'azione, il cui contraltare semantico è rappresentato dal verbo *carpo*, che indica, al contrario, "un prendere al rallentatore" (cf. Traina 1975, p. 230; 236). Nel passo in esame *rapio*, utilizzato nella sua forma passiva per indicare in maniera ancora più efficace il ruolo passivo dell'uomo, è funzionale ad esprimere l'irrefrenabile violenza con cui il tempo travolge la vita degli uomini che da esso si lasciano trascinare senza opporvi alcuna resistenza, anzi, senza rendersene affatto conto, poiché essi non riescono a comprendere l'instimabile valore insito nel tempo (cf. al riguardo *ep.* 1, 3). Si tratta senza dubbio di una condizione tragica non molto dissimile da quella dei personaggi che si trovano inconsapevolmente a commettere *scelus*: anche la condizione degli uomini che non sono in grado di percepire il valore del tempo è infatti deplorabile e drammatica, indicativa di una condizione esistenziale degna di commiserazione.

Omnia in futurum disponimus

Una delle colpe più gravi dell'uomo è quella di rinviare ad un indeterminato tempo futuro ciò che si potrebbe tranquillamente portare a compimento nel presente: si tratta di un tema carissimo a Seneca, che lo sviluppa a più riprese in punti diversi della sua opera. Un tale, scorretto atteggiamento è tipico dell'*occupatus*, il quale, dimentico perfino dell'inevitabilità della morte, non sa fare altro che proiettare la propria persona, le proprie aspirazioni e i propri sogni nel tempo futuro, regno di flasi convincenti e di false illusioni (cf. al riguardo *ep.* 98, 10). Un'evidente testimonianza di quanto il futuro sia incerto e inaffidabile è offerto da *ep.* 101, 3-4, in cui Seneca propone all'attenzione del lettore un *exemplum* avente per protagonista Cornelio Senecione, famoso cavaliere romano avviato ad una brillante carriera piena di ricchezze e di successo le cui ambizioni erano state inaspettatamente stroncate da un improvviso attacco di angina che nel giro di poche ore lo aveva condotto alla morte: *Ille qui et mari et terra pecuniam agitabat, qui ad publica quoque nullum relinquens inexpertum genus quaestum accesserat, in ipso actu bene cedentium rerum, in ipso procurrentis pecuniae impetu raptus est*, osserva amaramente Seneca al par. 4 esprimendo ancora con il verbo *rapiō* adoperato in forma passiva la violenza inattesa degli eventi dalla quale l'uomo era stato tragicamente travolto. Il difetto più grave della vita umana consiste dunque per Seneca nel fare affidamento sul futuro lasciando all'interno di ogni giornata sempre qualcosa di incompiuto da differire al domani: *Maximum vitae vitium est quod imperfecta semper est, quod [in] aliquid ex illa differtur. Qui cotidie vitae suae summam manum inposuit non indiget tempore* (par. 8). Lo scrittore elogia qui la buona condotta di coloro che, essendo in grado di pianificare perfettamente ogni giornata della loro vita come se fosse l'ultima, non si lasciano travolgere dalla furia rovinosa del tempo, come accade invece a quanti trascorrono il presente nell'inerzia affidando al domani i loro migliori propositi. Le riflessioni offerte dallo scrittore a proposito dell'emistichio virgiliano sono presentate come quelle che ciascuno filosofo dovrebbe elaborare di fronte a parole di tale portata, ma rappresentano in realtà quelle che egli stesso aveva maturato sull'argomento e che emergono in maniera evidente dai passi presi in esame.

Inter praecipitia lenti sumus

La frase esprime un forte contrasto tra le difficoltà in cui l'uomo spesso viene a trovarsi e la lentezza che, a dispetto della situazione convulsa, ne caratterizza le reazioni. Si tratta, in effetti, di una condizione di tragica inconsapevolezza analoga a quella descritta in precedenza; se infatti l'uomo fosse capace di maturare un certo grado di consapevolezza di fronte agli eventi, riuscirebbe a dominarli assumendo il comportamento di volta in volta più adeguato ad essi.

Sed ut observet, quotiens Vergilius de celeritate temporum dicit hoc uti verbo illum fugit'.

*Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi
prima fugit; subeunt morbi tristisque senectus
et labor, et durae rapit inclementia mortis.*

Seneca spiega ora in che cosa precisamente consiste il pedante lavoro del *grammaticus* sul testo virgiliano mostrando come il suo principale interesse sia quello di notare che, ogni qual volta Virgilio parla della velocità del tempo, utilizza il verbo *fugio*. Segue pertanto una seconda citazione tratta ancora dal terzo libro delle *Georgiche*, v. 66 ss., in cui il mantovano si sofferma ancora sulla fugacità del tempo e sul triste destino che attende i mortali, destinati ad essere sopraffatti dalle malattie, dalla vecchiaia e, infine, dalla morte.

Sed

La congiunzione avversativa mette in rilievo il diverso approccio che il *grammaticus*, rispetto al *philosophus*, mostra nei confronti del testo virgiliano.

Ut observet

Il verbo, composto di *servo* (cf. Guiraud 1964, p. 84: “le simple *servō* est très rare comme verbe de vision ... C’est le composé *observō* qui le remplace et il a gardé la valeur durative du simple”), è funzionale ad indicare uno dei compiti che si addice ad un buon *grammaticus*, quello di annotare usi particolari nel lessico degli autori che legge. Pur trattandosi di un verbo il cui significato riguarda la sfera visiva, Guiraud 1964, p. 84, fa notare: “*observāre* n’indique jamais une perception, mais une surveillance attentive”. È ciò che si riscontra nel nostro caso, dove *observo* non indica la semplice percezione sensoriale legata alla vista, ma piuttosto lo studio attento che il *grammaticus* opera sui versi del mantovano.

Vergilius

Il nome del poeta ricorre per la seconda volta nella lettera a dimostrazione dell’importanza che il poeta riveste in questa sezione epistolare: esso ricorrerà ancora quattro volte nei successivi paragrafi.

De celeritate temporum

Il sintagma specifica ancora una volta l’argomento dei versi virgiliani cari allo stesso Seneca e perciò scelti non a caso a campione significativo per un’analisi critica: l’irrefrenabile velocità del tempo.

Hoc uti verbo illum 'fugit'

L'interesse del grammatico per il testo virgiliano consiste, a detta di Seneca, unicamente nel notare che, ogni qual volta il poeta affronta il tema dello scorrere inesorabile del tempo, utilizza il verbo *fugio*, non a caso presente nel precedente emistichio virgiliano prima citato e nei versi che si accinge a citare: si tratta ai suoi occhi di osservazioni sterili e improduttive, certamente non utili al perfezionamento interiore. Il passo può essere accostato ad altre dichiarazioni analoghe di Seneca contro il sapere filologico, la più significativa delle quali è costituita da un passo di *brev.* (13, 1-3) in cui lo studio di alcune questioni esegetiche è presentato come un tipico esempio delle attività inutili in cui gli *occupati* sprecano il tempo della loro vita: ... *de illis nemo dubitabit, quin operose nihil agant, qui litterarum inutilium studiis detinentur, quae iam apud Romanos quoque magna manus est. Graecorum iste morbus fuit quaerere, quem numerum Ulixes remigum habuisset, prior scripta esset Ilias an Odyssia, paeterea an eiusdem essent auctoris, alia deinceps huius notae, quae sive continua, nihil tacitam conscientiam iuvant, sive proferas, non doctior videaris sed molestior. Ecce Romanos quoque invasit inane studium supervacua discendi.*

*Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi
prima fugit; subeunt morbi tristisque senectus
et labor et durae rapit inclementia mortis.*

La seconda citazione è tratta sempre dal terzo libro delle *Georgiche*, vv. 66-68, un passo scelto da Seneca perché in esso Virgilio si sofferma ancora a descrivere un tema a lui particolarmente caro (la preferenza accordata dallo scrittore al tema è dimostrato dal fatto che una parte dei medesimi versi è citata anche all'interno di *brev.* 9, 2; cf. al riguardo Mazzoli 1970, p. 217; Mynors 1990, p. 191; Laudizi 2003, p. 9): l'inarrestabile rapidità con cui il tempo porta via i giorni migliori sostituendo ad essi le malattie, la triste vecchiaia, le sofferenze e la morte spietata che pone fine all'esistenza umana (si tratta di temi di un certo rilievo affrontati da Lucr. 5, 944; Hor., *carmin.* 2, 13, 19-20; 14, 1-4, che saranno poi ripresi da Virgilio stesso nell'*Eneide*; cf. Thomas 1988, pp. 51-52).

Della Corte 1957, p. 11, osserva che si tratta di un motivo edonistico di derivazione epicurea dotato di uno “spiccato senso pessimistico proprio dell’epicureismo campano-romano”: allo stesso modo anche l’idea della *tristis senectus* contrapposta alla gioiosa età giovanile non sembra aderire ai dettami della trattatistica stoica sulla vecchiaia, “che fa di questa una naturale necessità della vita”, ma piuttosto a quella epicurea, che si rifaceva “agli argomenti a filosofici dei poeti e in primo luogo di Mimnermo”. Diverso è invece il discorso relativo alla morte, a proposito della quale Virgilio sembra dimenticare “i dettami del Giardino ateniese”, in base a cui essa era considerata un momento del tutto privo di valore e presentata, al contrario, come una realtà triste e dolorosa per l’uomo (cf. ancora Della Corte 1957, p. 11). Si tratta di versi inseriti in un contesto dedicato dal poeta alla descrizione delle caratteristiche che a suo avviso meglio si addicono alle vacche, alle quali conviene avere una testa grossa, un ampio collo, fianchi e piedi larghi. Tali versi segnano un brusco passaggio dal discorso incentrato sulla dimensione animale a quello incentrato sulla dimensione umana: “the transition to human beings is made quite without warning, and yet seems inevitable”, osserva Mynors 1990, p. 191. Secondo Mazzoli 1970, p. 217, si tratta di versi altamente commossi, con cui Virgilio canta la perenne tragedia del destino umano, forse i più cari e familiari a Seneca, “quelli in cui a suo avviso il poetare di Virgilio raggiunge l’apice”. A proposito di *rapit*, utilizzato poco prima all’interno del paragrafo a proposito della violenza con cui il tempo trascina gli uomini e ora adoperato in riferimento alla crudeltà della morte che priva bruscamente gli uomini della loro vita, Thomas 1988, pp. 51-52, osserva che il verbo è adoperato non di rado in riferimento alla morte (cf. al riguardo anche Orazio, *odi* 2, 13, 19-20) ed è usato molto spesso nelle forme *raptus/rapta/ereptus*, sempre in riferimento alla morte, negli epigrammi sepolcrali (cf. ad esempio *Anth. Lat.* 2, 1314, 4); Mynors 1990, p. 191, nota invece che nella citazione in esame *rapio* è usato senza un complemento oggetto espresso.

Ille qui ad philosophiam spectat haec eadem quo debet adducit: a differenza del *grammaticus*, chi ha l'animo incline agli studi filosofici legge e interpreta i medesimi versi virgiliani con uno spirito completamente diverso.

Qui ad philosophiam spectat

Il sintagma è riferito a coloro che si interessano di filosofia e che, a differenza dei *grammatici*, interessati solo all'uso delle parole, dalla lettura dei versi virgiliani traggono una lezione edificante dal punto di vista morale (sull'argomento cf Marrou 1986, pp. 303-304). È evidente che Seneca propende per questo secondo approccio al testo poetico, anche se Bonner 1986, p. 304, afferma che “neanche i grammatici erano così alieni da preoccupazioni moraleggianti come potrebbe far credere Seneca”. Le espressioni *ille qui ad philosophiam spectat* e *philosophiae deditus*, che sarà adoperata al successivo par. 30, secondo Romano 1991, p. 1128, “non sono altro che perifrasi equivalenti al greco κριτικός, al termine cioè con cui Cratete definiva l'attività critica più alta e completa”. Il termine *grammaticus* sarebbe dunque usato da Seneca in riferimento ad una figura che si limita soltanto allo studio del linguaggio poetico, delle particolarità linguistiche, degli usi lessicali e delle particolarità prosodiche, mentre il sintagma *qui ad philosophiam spectat* indicherebbe invece una figura di studioso più complessa il cui compito consiste nell'interpretazione globale di un testo, dunque un critico di livello superiore (sull'argomento cf. ancora Romano 1991, p. 1128-1129, dove la studiosa ipotizza che il passo in esame possa in qualche modo dipendere direttamente dalla formulazione cratetea in base alla quale era operata una netta distinzione tra la figura del κριτικός, di livello superiore, e quella del γραμματικός, di livello nettamente inferiore). Quanto al verbo *specto*, che Seneca adoperava per indicare l'interesse che alcuni nutrono per l'ambito filosofico, Guiraud 1964, pp. 66-67, osserva che si tratta di un verbo di utilizzo abbastanza frequente nella scrittura latina, il cui principale significato è legato all'idea della contemplazione più che del semplice guardare.

'Numquam Vergilius' inquit 'dies dicit ire, sed fugere, quod currendi genus concitatissimum est, et optimos quosque primos rapi: Chi ha l'animo intento agli studi filosofici non si preoccupa di analizzare gli usi linguistici e stilistici virgiliani, ma piuttosto di cogliere il significato dei versi che legge: per questo egli osserverà che il poeta, per indicare lo scorrere del tempo, non utilizza semplicemente il verbo *eo*, ma il verbo *fugio* proprio allo scopo di mettere in rilievo la maniera estremamente precipitosa con cui il tempo scorre rapendo tutti i giorni migliori.

Fugere

Seneca menziona ancora questo verbo per mostrare al lettore come esso, termine chiave dei versi virgiliani, sia soggetto a due diverse interpretazioni a seconda che a prenderlo in esame sia un *grammaticus* o un *philosophus*. Quest'ultimo, a differenza del primo, è interessato a cogliere il senso legato a questo verbo, più che i dettagli relativi alla frequenza con cui esso ricorre nella scrittura virgiliana: è per questo che nel passo il valore di *fugio* è accentuato proprio dall'accostamento a termini e sintagmi che ne evidenziano il senso.

Concitatisimum

L'aggettivo, che forma una figura etimologica insieme al successivo *concitare*, esprime con grande forza icastica lo scorrere precipitoso del tempo e a chi si interessa di filosofia non può sfuggire che il verbo *fugio*, spesso utilizzato da Virgilio, assolve proprio alla funzione di trasmettere al lettore questa idea, poiché esso rappresenta, a detta di Seneca, il modo più precipitoso di correre. L'aggettivo, non molto frequente nella scrittura senecana (29 occorrenze complessive delle quali solo 3 in poesia), ricorre soprattutto nelle *epp.* (11 occorrenze), dove è adoperato in contesti di rischio o comunque negativi: ad esempio in riferimento ad un animo invasato (cf. 28, 3) o colpito da cattive inclinazioni (cf. 75, 12), ad un linguaggio concitato che scorre senza interruzioni (cf. 40, 2), alle onde impetuose che livellano la spiaggia (cf. 55, 2), al

cavallo che, una volta spronato, è pronto al combattimento (cf. 67, 9), alla violenza della malattia (cf. 78, 17), ad un'ambizione eccessiva (cf. 85, 7), all'affezione violenta che gli animali mostrano spesso per i loro piccoli (cf. 99, 24) e in generale alle inclinazioni vivaci che essi hanno nei confronti dei richiami naturali (cf. 124, 18) o ad un chiasso violento prodotto all'interno di un appartamento (cf. 122, 15).

Quid ergo cessamus nos ipsi concitare, ut velocitatem rapidissimae rei possimus aequare? Meliora praetervolant, deteriora succedunt: A questo punto Seneca invita a godere al meglio di ogni attimo che il presente offre per poter uguagliare la velocità inarrestabile del tempo, soprattutto in considerazione del fatto che i giorni migliori volano via e subito subentrano ad essi quelli peggiori.

Velocitatem rapidissimae ... rei

Lo scrittore insiste fortemente sul concetto della velocità inarrestabile del tempo, espresso con ridondanza sia dal sostantivo *velocitas* che dall'aggettivo *rapidus*. A tale idea si oppone semanticamente il precedente *cessamus*, che indica la condizione di inerzia in cui gli uomini spesso si crogiolano senza avere la forza di affrontare il presente sfruttandone ogni suo attimo.

Meliora praetervolant, deteriora succedunt

La *sententia* che conclude il paragrafo, dotata di una struttura simmetrica, condensa il motivo per cui è opportuno non sprecare il tempo presente: i giorni migliori subito scorrono via scalzati da quelli peggiori. Precedentemente a Seneca il verbo *praetervolo* non conosce un ampio utilizzo nella scrittura latina: compare per la prima volta in Cicerone (4 occorrenze), Livio (1 occorrenza), Curzio Rufo (1 occorrenza), Fedro (1 occorrenza) e dopo Seneca in Silio Italico (3 occorrenze), Svetonio (2 occorrenze), Festo (1 occorrenza), Floro (1 occorrenza), Giulio Vittore (1 occorrenza), Claudiano (1

occorrenza), Macrobio (4 occorrenze), Ammiano Marcellino (2 occorrenze) e Marziano Capella (tre occorrenze). In Seneca il termine compare, escluso il passo in esame, solo altre quattro volte, di cui tre in riferimento a corpi celesti: cf. *ad Helv.* 8, 6, in riferimento al passaggio veloce di alcune stelle; *nat.* 7, 5, 2, dove è riferito alle travi, tipi particolari di meteore che, a differenza delle fiaccole, non hanno la capacità di attraversare velocemente il cielo; 7, 23, 2, dove è adoperato in riferimento alle stelle cadenti che attraversano rapidamente l'aria fendendo il cielo. Diverso è invece il caso di *ep.* 40, 3, dove ricorre in riferimento a quell'oratoria concitata che, scorrendo via precipitosamente come la neve, passa inosservata poiché non in grado di imprimersi nella memoria. Quest'ultimo passo è interessante perché in esso Seneca mette in rilievo come anche il linguaggio, al pari della vita, debba essere rigorosamente dotato di ordine e correttezza e come tutto ciò che è espresso in una fretta precipitosa sia privo di questi elementi e perciò destinato a non avere esiti significativi. È dunque evidente che lo scrittore, nel momento in cui sceglie di adoperare a proposito del tempo un verbo da lui per lo più usato per indicare la velocità fulminea con cui i corpi celesti attraversano gli spazi celesti, intende trasmettere al lettore un'idea chiara ed eloquente dell'analogia velocità con cui il tempo stesso scorre trascinandosi via con sé i giorni della vita.

§ 26

Quemadmodum ex amphora primum quod est sincerissimum effluit, gravissimum quodque turbidumque subsidit, sic in aetate nostra quod est optimum in primo est: come da un'anfora viene fuori prima il vino più puro, mentre la parte più torbida e pesante resta sul fondo, così nella vita la parte migliore si trova all'inizio, la peggiore alla fine.

Quemadmodum ex amphora

Il paragone tra la vita umana e l'anfora non è nuovo ed è presente già in *ep.* 1, 5, dove Seneca, esortando Lucilio a fare tesoro del suo tempo, osserva che deve essere conservato il vino che si trova all'inizio dell'anfora, non quello che si trova sul fondo, poiché nel fondo del vaso resta non solo la parte più scarsa, ma anche la peggiore: *tu tamen malo serves tua, et bono tempore incipies. Nam ut visum est et maioribus nostris, 'sera parsimonia in fundo est'; non enim tantum minimum in imo sed pessimum remanet* (sull'argomento cf. Von Albrecht 2000, p. 231; a proposito del periodo *'sera parsimonia in fundo est'*, si tratta di un'espressione divenuta proverbiale nella cultura latina che rappresenta però una traduzione di una massima esiodea: sull'argomento cf. Tosi 2003, pp. 801-802). Concetto del tutto diverso è quello espresso in *ep.* 12, 5, dove Seneca afferma che ogni genere di piacere trova il suo stadio più allettante nel momento finale: *quod in se iucundissimum omnis voluptas habet in finem sui differt* (il concetto ricorre qui in un contesto inteso a conferire dignità alla vecchiaia, età comunque utile a temperare gli eccessi che caratterizzano invece l'età giovanile, cf. Fuà 1995, p. 230 ss).

Sincerissimum

Se si esclude il caso delle *naturales quaestiones*, dove l'aggettivo, in virtù dell'argomento dell'opera, ricorre sempre in riferimento ad elementi naturali come il cielo o l'aria (cf. 2, 26, 9; 4, 10, 1; 6, 27, 4; 7, 12, 7); le fiamme (cf. 2, 40, 1); l'acqua (cf. 3, 5, 1) o la luce delle comete (cf. 7, 17, 3), nella scrittura senecana il passo rappresenta l'unico esempio in cui il termine ricorre in senso proprio e non traslato in riferimento alla bevanda contenuta nell'anfora, presumibilmente il vino, ad indicare la migliore qualità e purezza di quella presente all'inizio del vaso rispetto a quello che si deposita sul fondo. L'aggettivo, adoperato come in questo caso sempre in riferimento a valori positivi, è poco frequente nella scrittura senecana (22 occorrenze complessive, delle quali nessuna in poesia), dove ricorre in riferimento alla limpidezza interiore delle fanciulle (cf. *ben.* 1, 3, 5), alla purezza dei pensieri (cf. *cl.* 2, 6, 1, un passo interessante perché in esso l'aggettivo è accostato per antitesi a *turbidus*,

aggettivo presente anche nel nostro passo, dove è parimenti adoperato in contrapposizione a *sincerus*), alla felicità (cf. *prov.* 6, 4), alla semplicità (cf. *tranq.* 17, 2), all'assenza di genuinità che caratterizza le ore degli *occupati* (cf. *brev.* 17, 3), all'amore per le lettere (cf. *ad Pol.* 3, 5), oppure in generale all'animo umano (cf. *ad Helv.* 11, 5).

Effluit ... subsidit

I verbi sono semanticamente contrapposti poiché esprimono il primo la rapidità precipitosa con cui il vino migliore scorre via dall'anfora che lo contiene, il secondo la stasi che caratterizza invece la parte più torbida e pesante della bevanda che si deposita sul fondo del contenitore. Si tratta, ovviamente, di un riferimento metaforico all'età dell'uomo, la cui parte migliore – la giovinezza – scorre via assai rapidamente lasciando il posto alla triste e lenta vecchiaia.

Turbidum

L'aggettivo, semanticamente opposto a *sincerus*, indica la parte torbida e pesante del vino che si accumula sul fondo dell'anfora e dunque, metaforicamente, la vecchiaia. Si tratta di un termine che, al pari di *sincerus*, non è molto frequente nella scrittura senecana (30 occorrenze complessive, delle quali 7 nel *corpus* tragico), dove ricorre sempre in riferimento a situazioni o elementi caratterizzati da una certa confusione e dotati, quindi, di scarsa chiarezza e limpidezza, come ad esempio il clima di agitazione spesso collegato al potere (cf. *cl.* 1, 7, 3), i piaceri (cf. *ep.* 27, 2) o le inclinazioni confuse e tumultuose degli animali (cf. *ep.* 124, 18). Anche nelle tragedie il termine ricorre in contesti dotati una carica semantica negativa: in *Herc. F.* in riferimento allo sguardo torbido con cui Ercole guarda il cielo (cf. v. 954) e al fiume Tago che scorre torbido a causa delle ricchezze spagnole che lo riempiono (cf. v. 1325). In *Oed.* ricorre in riferimento alle acque torbide del fiume di cui è custode Caronte (cf. v. 166) e al fuoco che ondeggia torbido a causa del fumo fluttuante (cf. v. 313). In *Phaedr.*

l'aggettivo è invece adoperato tre volte in riferimento alla fronte aggrottata della nutrice di Fedra (cf. v. 432), alla luna di aspetto non limpido (cf. v. 790) e al mare in tempesta (cf. v. 1072).

In aetate nostra

Il sostantivo *aetas*, che rientra tra quelli adoperati di consueto dallo scrittore in contesti inerenti le problematiche connesse al tempo, è di uso frequentissimo nella scrittura senecana (160 occorrenze complessive), dove è adoperato per lo più in riferimento alla vita umana nella sua estensione cronologica (solo in tre casi ricorre in riferimento alla vita degli animali: cf. *ad Marc.* 21, 4, dove il termine serve proprio a contrapporre la breve vita degli animali a quella ben più ampia dell'uomo; *brev.* 12, 3, in riferimento all'età dei giumenti; *ben.* 2, 29, 1, in riferimento all'età del corvo, oggetto dell'invidia umana in virtù della longevità di cui può godere). Significativo è nel sintagma l'accostamento al possessivo *noster*, un fenomeno non infrequente nella scrittura senecana, dove in genere l'aggettivo possessivo, unito ad *aetas*, assume lo scopo di creare un legame di forte pateticità tra l'uomo e la vita di cui egli dispone (escluso il passo in esame cf. al riguardo *ad Marc.* 2, 3; 21, 1; 21, 2; *brev.* 1, 4; 3, 2; *vit.* 17, 2; *epp.* 12, 1; 35, 2; 49, 4; 67, 1; 83, 4; 88, 41). Il termine è assai spesso impiegato all'interno di riflessioni inerenti lo scorrere inesorabile del tempo, dunque della vita (cf. al riguardo *ep.* 12, 1), o la finitezza dell'esistenza umana rispetto all'eternità del tempo (cf. al riguardo *ep.* 99, 10). *Aetas* ricorre frequentemente in riferimento alla parte finale della vita (cf. al riguardo *brev.* 4, 6), al passato (cf. al riguardo *brev.* 3, 2; 5, 2) o genericamente all'età dell'uomo intesa come un insieme ben definito di anni (cf. al riguardo *brev.* 18, 1; *tranq.* 3, 8; *ben.* 1, 1, 4). In qualche caso (cf. *tranq.* 7, 5) può riferirsi ad una determinata epoca storica oppure all'eternità di cui può godere la divinità (cf. al riguardo *ep.* 53, 11; 73, 13). Nell'ambito delle occorrenze poetiche *aetas* ricorre spesso col significato di "generazione" (cf. al riguardo *Phoen.* 266; *Oed.* 53). A proposito del sostantivo *aetas* Traina 1975, p. 243, afferma che esso, in quanto riconducibile al greco αἰεί, deve essere inteso come tempo nella sua totalità, a differenza della nozione espressa da *tempus* che, in quanto riconducibile al greco τέμνω, è invece per lo più adoperato in riferimento al tempo segmentato. Lo stesso Traina precisa

tuttavia: “La distinzione, etimologica, tende a sbiadire ... Il “tempo” sentito come forza agente sull’uomo è *aetas*”.

Quod est optimum

Il sintagma allude alla giovinezza, il miglior tempo della vita, ma inevitabilmente anche il più breve. Seneca ritorna con una certa insistenza sul concetto già espresso nei vv. 66-68 delle *Georgiche* virgiliane (una parte dei quali sarà a breve citata nuovamente), la velocità precipitosa con cui gli anni giovanili scorrono via, adoperando termini già presenti nei precedenti paragrafi: uno di questi è l’aggettivo *optimus*, utile ad esprimere l’eccezionale valore di cui è dotata la gioventù.

Id exhauriri [in] aliis potius patimur, ut nobis faecem reservemus? Inhaereat istud animo et tamquam missum oraculo placeat:

*Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi
prima fugit.*

Follemente l’uomo permette che il proprio tempo venga consumato da altri riservando a se stesso solo la feccia. Per evitare che ciò accada - propone Seneca - bisognerebbe imprimersi nell’animo le parole virgiliane dotandole della medesima autorevolezza che si è soliti concedere ad un oracolo. Segue la citazione della prima parte dei vv. 66-67 del libro terzo delle *Georgiche* di Virgilio già inserita all’interno del par. 24.

Id exhauriri [in] aliis potius patimur

Il periodo, all’interno del quale si segnala la presenza dell’allitterazione in *p* (*potius patimur*), affronta un aspetto sul quale Seneca si era già espressamente soffermato in *ep.*

1, 3, un passo in cui lo scrittore aveva affrontato gli stessi temi e che sembra perciò fungere da modello (al riguardo cf. anche il commento al precedente sintagma *quemadmodum ex amphora* presente all'interno del medesimo par. 26). In *ep.* 1, 3 Seneca sostiene infatti che la stoltezza dell'uomo è talmente grande che egli, a differenza di quanto fa con altri beni materiali - che accetta gli vengano messi in conto - si lascia sottrarre facilmente il suo tempo da altri senza pensare che esso rappresenta in realtà l'unico bene che non può essere restituito in alcun modo: *Et tanta stultitia mortalium est ut quae minima et vilissima sunt, certe reparabilia, inputari sibi cum inpetravere patiantur, nemo se iudicet quicquam debere qui tempus accepit, cum interim hoc unum est quod ne gratus quidem potest reddere*. Si osserva in *ep.* 1, 3 l'utilizzo del verbo *patiantur*, lo stesso presente anche nel passo in esame, utile a mettere in rilievo lo stato di inerzia degli uomini che, senza rendersene conto, permettono ad altri di appropriarsi del loro tempo senza chiedere nulla in cambio. Al riguardo Viparelli 2001, p. 507, osserva: “La *possessio* del tempo si può perdere in favore di coloro a cui noi concediamo il diritto di usarlo, cogliendone per sé i frutti. Come un fondo destinato a determinare una certa *utilitas* di un altro fondo dominante è, rispetto al secondo, soggetto a servitù ..., così il tempo, se lo dedichiamo al servizio di tutti gli altri, senza badare al nostro progresso intellettuale e morale, diventa tempo infruttuoso per noi”. In questo modo, mettendo il nostro tempo a disposizione degli altri, “manifestiamo la nostra disponibilità a fare invadere la nostra vita dagli altri, verso i quali ci troviamo in un rapporto di *servitus*” (a proposito di questo aspetto cf. anche *brev.* 3, 1; *ep.* 71, 36).

Faecem

Il termine indica qui gli avanzi di tempo che gli uomini riservano a loro stessi. Si tratta di un sostantivo poco frequente in Seneca: conta 8 occorrenze complessive nella sua scrittura, la maggior parte delle quali nelle *epistulae ad Lucilium*. Interessante è il caso di *ep.* 58, 32, dove il termine ricorre, come nel passo in esame, all'interno di una similitudine e in riferimento all'anfora che contiene il vino: *Prope est a timente qui fatum segnīs expectat, sicut ille ultra modum deditus vino est qui amphoram exsiccat et faecem quoque exsorbet*.

Inhaereat istud animo

Il verbo è utilizzato in riferimento ai versi virgiliani, che bisognerebbe imprimere nel proprio animo come se si trattasse delle parole pronunciate da un oracolo. Si tratta di un termine che conta nell'opera senecana 9 occorrenze complessive (delle quali 3 in poesia), tra le quali interessante è il caso di *ira* 1, 19, 5, dove il verbo è adoperato, come nel passo in esame, in unione con *animus* in riferimento a quella malvagità che non ha radici profonde, ma è frutto di una reazione momentanea: ... *si intellegit non ex alto venire nequitia sed summo, quod aiunt, animo inhaerere ...*

Tamquam missum oraculo placeat

A questo punto Seneca accosta l'autorevolezza dei versi virgiliani che si accinge a citare per la seconda volta a quella delle parole pronunciate da un oracolo, invitando così il lettore ad imprimerle bene nell'animo in virtù della loro importanza. Come osserva Setaioli 2000, p. 147, "si assiste qui ad una strumentalizzazione del *carmen*, che, posto al servizio del *praeceptum*, dà luogo alla metafora sacrale dell'*oraculum*". Lo scrittore, dunque, ricorre qui ad una terminologia religiosa e misticheggiante dando luogo ad una metafora sacrale il cui scopo è quello di accrescere il prestigio del precetto poetico preso a modello (in generale sulla strumentalizzazione senecana del *carmen* cf. Traina 1974, p. 125 ss.; sull'argomento cf. anche Mazzoli 1970, pp. 217-218).

§ 27

Quare optima? quia quod restat incertum est. Quare optima? quia iuvenes possumus discere, possumus facilem animum et adhuc tractabilem ad meliora convertere; quia hoc tempus idoneum est laboribus, idoneum agitandis per studia ingeniis [est] et exercendis per opera corporibus: quod superest segnius et languidius es et propius a

fine: Seneca offre ora al lettore le motivazioni concrete per cui la giovinezza può considerarsi a giusta ragione la migliore età dell'uomo. Oltre al fatto che ciò che resta oltre la giovinezza è incerto, quando si è giovani si apprende senza difficoltà e l'animo, essendo ancora duttile e malleabile, può essere facilmente indirizzato al meglio. Quest'età è inoltre assai adatta alle fatiche, a stimolare l'ingegno attraverso lo studio e ad esercitare il corpo: la rimanente età è invece più fiacca, più debole e più vicina alla fine della vita.

Quare optima ... quia quod ... Quare optima ... quia ... quia ... quod

Si osserva nel periodo l'insistente anafora della congiunzione interrogativa *quare*, del superlativo *optima*, della congiunzione causale *quia* e del pronome relativo *quod* che genera un'evidentissima allitterazione in *q*. L'espedito retorico, cui lo scrittore ricorre sovente nei punti della sua scrittura in cui intende proporre all'attenzione del lettore concetti di importanza nodale, è qui utile a mettere in rilievo i motivi concreti per cui la giovinezza rappresenta in assoluto la migliore età dell'uomo.

Incertum

L'aggettivo, composto dal prefisso negativo *-in*, ricorre nella lettera solo in questo passo, dove è adoperato a connotare negativamente tutto ciò che appartiene ad età diverse da quella giovanile. Per lo scrittore solo la giovinezza possiede infatti una serie di caratteristiche positive ben definite che egli elencherà a breve, e qualsiasi età diversa da questa è necessariamente sottoposta all'arbitrio dell'incertezza, sia sotto il profilo mentale e intellettuale che sotto quello più propriamente fisiologico. Di uso abbastanza frequente nella scrittura senecana (127 occorrenze complessive, compresa quella del passo in esame, delle quali 35 in poesia), esso conta ben 37 occorrenze solo all'interno dell'epistolario, dove è generalmente adoperato in riferimento a situazioni diverse: alla speranza che, per sua stessa natura, è legata ad esiti incerti e non definiti (cf. *ep.* 10, 3); alla sorte volubile (cf. *ep.* 15, 11); alla condizione di chi vive sempre nell'ansiosa attesa

di qualche evento (cf. *ep.* 23, 2); alla morte, che non offre alcuna indicazione circa il momento in cui essa giungerà (cf. *ep.* 26, 7) o al futuro dei figli di tenera età (cf. *ep.* 99, 2).

Iuvenes possumus discere

Uno dei motivi per cui la giovinezza rappresenta la più felice delle età umane è costituito dalla maggiore capacità di apprendimento che la caratterizza. Si tratta di un'osservazione di natura pedagogica tesa a mettere in rilievo l'elasticità mentale tipica dei giovani che permette loro di acquisire ritmi di apprendimento evidentemente più rapidi rispetto a quelli che caratterizzano le età successive. L'attenzione per questi aspetti non è nuova al mondo latino, ma affonda le sue radici nella trattatistica pedagogica greca che, malgrado ci sia giunta per lo più in forma frammentaria, sembra essere stata coltivata da non pochi esponenti della cultura greca (cf. al riguardo Guglielmo 1997, p. 60, n. 14). Quanto al verbo *possumus*, esso sarà ripetuto anaforicamente nel periodo immediatamente successivo conformemente all'uso insistito di anafore e allitterazioni che caratterizza il passo e che è funzionale a ribadire e a valorizzare il concetto delle diverse capacità legate all'età giovanile. Interessante è anche l'utilizzo della prima persona plurale, grazie alla quale è possibile cogliere la partecipazione sentita dello scrittore alle problematiche legate ai ritmi di apprendimento propri dell'età giovanile.

Facilem animum et ... tractabilem

L'*animus* dei giovani è qui descritto da Seneca attraverso gli aggettivi *facilis* e *tractabilis* che ne mettono in evidenza il carattere flessibile e malleabile, dunque incline ad essere facilmente indirizzato al bene. *Facilis* è adoperato non di rado nella scrittura latina a connotare elementi astratti ed incorporei (cf. al riguardo *ThLL s.v. facilis*, pp. 56-57) a differenza di *tractabilis*. Se si esclude il passo in esame *tractabilis* ricorre soltanto due volte nella scrittura senecana, in *tranq.* 5, 5 e in *nat.* 3, 14, 2, in entrambi i casi con

un'accezione positiva legata ad una capacità di adattamento e di flessibilità, sebbene riferita ad ambiti completamente differenti. Nel primo caso è infatti adoperato in riferimento alla vita politica che, laddove sia poco agevole, deve essere immediatamente abbandonata in favore dell'ozio e degli studi letterari, non diversamente da come il porto sicuro deve essere di gran lunga preferito ad una navigazione pericolosa; nel secondo caso il termine ricorre invece in riferimento ad un particolare tipo di terreno egiziano che si presta bene ad essere lavorato e coltivato.

Ad meliora convertere

Lo scrittore ritiene che la malleabilità dell'animo giovanile rappresenta uno strumento efficace di cui servirsi per indirizzare agli obiettivi migliori i più giovani. Seneca, come molti teorici medici dell'antichità (cf. al riguardo Guglielmo 1997, p. 60) ritiene che, al pari di tutti gli esseri animati e dei vegetali, anche gli uomini sono costituiti da quattro sostanze, acqua, aria, terra e fuoco, dalla cui mescolanza deriva l'equilibrio complessivo dell'individuo. La maggiore quantità di caldo e di umidità presente nel corpo dei fanciulli sarebbe causa del loro temperamento instabile e irrazionale (cf. al riguardo *ira* 2, 19, 1-4), ma allo stesso tempo anche della duttilità che caratterizza il loro animo: ciò fa sì che esso sia non solo più adatto alle fatiche, all'attività fisica e all'intelligenza negli studi, ma anche ad essere indirizzato a valori quali la rettitudine, l'onestà e la giustizia (si tratta del resto di una teoria cara alla stessa antropologia stoica: cf. ancora al riguardo Guglielmo 1997, p. 60). Se è vero che finché si vive non bisogna mai smettere di tendere al bene e allo studio infaticabile della filosofia, che ad esso conduce (cf. al riguardo *ep.* 76, 3, dove Seneca confida a Lucilio di non vergognarsi affatto di frequentare ancora la scuola del filosofo Metronatte malgrado sia ormai avanti negli anni), è però altrettanto vero che solamente quando l'animo è giovane, dunque ancora plasmabile, determinati valori possono imprimersi in maniera indelebile nell'animo, mentre risulta oltremodo difficile eliminare dall'animo di un uomo avanti negli anni quei vizi che con il passare del tempo vi hanno ormai attecchito in profondità. È per questo motivo che lo scrittore esorta calorosamente Lucilio ad affrettarsi nel suo percorso filosofico per non essere poi costretto ad imparare da vecchio come è successo a lui (cf. al riguardo *ep.* 76, 5). Si tratta di un concetto già espresso da Orazio (sarà

successivamente ripreso da Quint. 1, 2, 28) in base al quale i giovani sono come un orcio che conserva a lungo l'odore da cui era stato imbevuto quando era nuovo: *nunc adbibe puro / pectore verba, puer, nunc te melioribus offer. / Quo semel est inbuta recens servabit odorem / testa diu* (cf. ep. 1, 2, 67-70).

Hoc tempus idoneum est laboribus

Un altro vantaggio offerto dalla giovinezza è la resistenza corporea alle fatiche, anch'essa risultato della maggiore quantità di caldo e di umido presente nel corpo dei più giovani. L'aggettivo *idoneus*, che si ripete anaforicamente nel periodo successivo, esprime bene la capacità dei giovani di prestarsi in maniera flessibile ad attività di natura diversa (il concetto è già platonico: cf. *de legibus* 792 e).

Agitandis per studia ingeniis ... et exercendis per opera corporibus

Il periodo, dotato di una struttura perfettamente simmetrica, mette in risalto i due ambiti principali in cui l'animo dei giovani, in virtù della sua estrema flessibilità, può ottenere risultati di un certo livello: quello degli studi e quello dell'attività fisica.

Il verbo *agito* ricorre qui in riferimento all'*ingenium*, un termine già adoperato dallo scrittore nel precedente par. 23 a proposito di quegli alunni che si recano dai maestri per coltivare non l'*animus*, ma solo le capacità intellettive. In Seneca il sostantivo non assume un valore positivo, poiché indica in genere un'intelligenza non utile a produrre frutti a lungo termine, ma fine a se stessa, "un valore relativo, in funzione del livello morale". Per quanto riguarda invece il verbo *agito*, esso, conformemente agli usi del sostantivo *agitatio*, esprime una nozione legata in generale al movimento, che può essere concreto o metaforicamente inerente l'ambito morale o intellettuale, non di rado indice di inquietudine interiore e di disagio psicologico (sull'argomento cf. Borgo 1998, pp. 23-24). In questo caso il verbo ricorre invece in rapporto all'agilità e alla versatilità con cui le menti dei più giovani sono in grado di accostarsi agli studi. Rispetto all'utilizzo e al valore che nella scrittura senecana assumono *agito* ed *ingenium*, qui

sembra dunque che attraverso il loro utilizzo Seneca intenda mettere in rilievo lo slancio impetuoso dei giovani che si dedicano agli studi.

Quanto invece al sintagma *exercendis per opera corporibus*, esso mette in rilievo l'allenamento fisico che i corpi dei giovani tollerano senza difficoltà alcuna. Anche il benessere fisico, oltre a quello mentale e intellettuale, non riveste scarsa importanza all'interno del pensiero di Seneca, che in alcuni punti della sua scrittura non esita ad insistere con un certo disagio sulla decrepitezza fisica che caratterizza l'età avanzata, spesso drammaticamente contrapposta ad una condizione spirituale ancora agile e vigorosa, sebbene propria di un individuo avanti negli anni (sul concetto cf. *ep.* 26, 2: *viget animus et gaudet non multum sibi esse cum corpore*). Il concetto emerge anche a proposito della descrizione della misera condizione fisica dello storico Aufidio Basso, perfettamente lucido nello spirito, tanto da parlare con estremo distacco della propria fine ormai vicina, ma fisicamente malridotto e in lotta con la vecchiaia (cf. al riguardo *ep.* 30, 1).

Segnius et languidus

I due aggettivi ricorrono in riferimento all'età successiva a quella giovanile e sono funzionali ad indicare la fiacchezza e la debolezza, sia fisica sia intellettuale, che la caratterizzano. Il primo, escluso il passo in esame, conta 34 occorrenze complessive in Seneca, delle quali ben 16 in poesia, tutte dotate di un'accezione per lo più negativa. Può ricorrere in riferimento alla vita (cf. *ot.* 6, 5; *brev.* 18, 2), all'animo (cf. *ira* 1, 13, 4; 2, 14, 1; *vit.* 10, 2; *ira* 3, 41, 2), all'esercito (cf. *Phoen.* 418), ai venti (cf. *ep.* 70, 3), al mare (cf. *Herc. f.* 763). "I referenti di *segnis*, come pure il suo significato, sono simili a quelli di *languidus*, ... di cui non a caso *segnis* viene citato come sinonimo" (cf. Berno 2006, pp. 53-54). In effetti i due aggettivi sono accostati da Seneca non solo nel passo in esame, ma anche in *ep.* 53, sebbene in riferimento a due elementi diversi: al par. 1 *languidus* è infatti riferito all'apparente calma del mare che Seneca si accinge a percorrere, mentre al par. 3 *segnis* ricorre in riferimento alla nausea che comincia ad attanagliare lo scrittore durante un viaggio che egli doveva compiere da Napoli a Pozzuoli. Anche *languidus*, al pari di *segnis*, non è un termine di alta frequenza nella scrittura senecana: se ne contano 30 occorrenze complessive, delle quali 8 all'interno

del *corpus* tragico. Può ricorrere in riferimento alla lealtà (cf. *ben.* 7, 29, 2); all'ingegno (cf. *prov.* 5, 9); all'animo (cf. *ira* 2, 17, 1); ai piaceri (cf. *vit.* 12, 2); alla costituzione fisica (cf. *ep.* 66, 24) o, come nel caso della suindicata *ep.* 53, 1, al mare. Berno 2006, pp. 43-44, mette in evidenza come l'utilizzo dell'aggettivo in relazione all'acqua sia piuttosto rara e prevalentemente poetica (cf. al riguardo l'ode oraziana a Postumo, 2, 14, 17-18, dove l'aggettivo ricorre in riferimento alle acque degli Inferi: *visendus ater flumine languido / Cocytus errans ...*; cf. anche *Herc. F.*, v. 554, dove l'aggettivo è adoperato all'interno della descrizione dell'Ade: *Stat nigro pelagus gurgite languidus*).

Itaque toto hoc agamus animo et omissis ad quae devertimur in rem unam laboremus, ne hanc temporis perniciosissimi celeritatem, quam retinere non possumus, relictis demum intellegamus. Primus quisque tamquam optimus dies placeat et redigatur in nostrum: Seneca rivolge dunque a Lucilio l'invito a prendere consapevolezza della velocità inesorabile del tempo prima di esserne trascinato via e a fare frutto di ogni primo giorno come se fosse il migliore utilizzandolo perciò a nostro profitto.

Itaque

La congiunzione ha valore conclusivo e con il suo utilizzo lo scrittore si avvia a terminare il discorso proponendo al lettore la sua personale soluzione al problema prima affrontato.

Toto hoc agamus animo

La presenza del congiuntivo esortativo *agamus* serve a rivolgere al lettore l'invito a far frutto di ogni singolo giorno senza lasciarsi sopraffare dalla velocità inesorabile del tempo. Si osserva una certa insistenza dello scrittore sull'importanza che l'*animus* riveste per l'uomo: si tratta dell'elemento spirituale, evidentemente contrapposto

all'*ingenium* prima citato, grazie al quale l'uomo è in grado di vivere un'esistenza dignitosa e conforme al bene. L'*ingenium* è del resto menzionato nell'epistola (cf. anche il precedente par. 23) in riferimento ad una capacità intellettuale limitata allo studio e non collegata alla vita, mentre l'*animus* è ciò che consente all'uomo di prendere una posizione netta di fronte ai grandi problemi della vita: il termine *animus* compare non a caso anche al precedente par. 26, sempre all'interno dell'invito che Seneca rivolge al lettore a fare propri i versi in cui Virgilio afferma che i giorni migliori della vita sono sempre i primi a fuggire, e all'inizio del paragrafo in esame in riferimento all'animo dei ragazzi che, in virtù della sua plasmabilità, può essere indirizzato al bene in maniera molto più efficace rispetto a quanto avviene con gli adulti, nei quali possono aver già attecchito i vizi (a proposito della differenza che corre tra l'animo dei giovani e quello degli adulti cf. anche il precedente commento al sintagma *ad meliora convertere*).

In rem unam laboremus

La presenza di un altro congiuntivo esortativo, *laboremus*, è utile a rivolgere al lettore un invito di tipo diverso: dopo avere impresso nell'animo il concetto secondo cui i primi giorni sono sempre quelli migliori, bisogna attivarsi con tutte le forze per non essere sopraffatti dalla velocità inarrestabile del tempo.

Temporis pernicissimi

L'aggettivo è qui adoperato in riferimento alla velocità inesorabile del tempo. Si tratta dell'unica occorrenza prosastica del termine, che ne conta un'altra soltanto in poesia, in *Herc. f.*, v. 222, dove è utilizzato in riferimento all'agilità dell'Idra contro cui deve cimentarsi Eracle.

Primus quisque tamquam optimus dies placeat

Il periodo riprende termini già adoperati da Seneca al precedente par. 26 (*tamquam; placeat*) o già presenti all'interno della citazione virgiliana (*primus; quisque; optimus; dies*). La ridondanza creata dallo scrittore serve a puntare a più riprese l'attenzione del lettore su concetti di importanza nodale nel passo: la migliore qualità della giovinezza rispetto alle altre età, lo scorrere inesorabile del tempo e la necessità di saper sfruttare nel miglior modo possibile ogni singolo giorno che la vita mette a disposizione.

§ 28

Quod fugit occupandum est. Haec non cogitat ille qui grammatici oculis carmen istud legit, ideo optimum quemque primum esse diem quia subeunt morbi, quia senectus premit et adhuc adulescentiam cogitantibus supra caput est: proprio perché il tempo scorre via precipitosamente, bisogna assolutamente appropriarsene. Di questo non sono tuttavia consapevoli coloro che leggono i versi virgiliani con gli occhi del grammatico; questi infatti, a causa del loro esclusivo interesse per il contenuto del testo poetico, non riescono a cogliere il messaggio morale in esso presente: che i primi giorni sono i migliori poiché su di essi già incombe la vecchiaia, la quale ci sovrasta mentre pensiamo ancora alla giovinezza.

Quod fugit occupandum est

Il periodo crea una forte opposizione semantica tra l'idea del tempo che scorre in maniera inesorabile e precipitosa (*fugit*) e la capacità di appropriazione del tempo che l'uomo dovrebbe essere in grado di attuare malgrado la sua rapida fuga. Un esempio opposto di tale capacità è offerto dagli *occupati*, contro i quali Seneca punta i suoi strali soprattutto nel *de brevitae vitae*. Si tratta di una categoria umana la cui vita è

completamente in balia di attività tutt'altro che utili, anzi dannosissime sotto il profilo della crescita morale. Essi rappresentano l'esempio opposto a quanto Seneca invita a fare nel passo in esame poiché, non essendo capaci di godere fruttuosamente del tempo, permettono che esso vada perso in attività frenetiche che non recano giovamento alcuno. *Occupo* è un termine attinente al lessico militare ed è funzionale da una parte ad esprimere l'appropriazione del tempo cui lo scrittore invita l'uomo, dall'altra a creare un paragone con un assedio di tipo militare (sull'utilizzo della terminologia di ambito militare nella scrittura senecana cf. Lavery 1980; Billi 1987; Cervellera 1990; 1991).

Quia subeunt morbi

Uno dei motivi per cui le prime età della vita sono le migliori è costituito dal fatto che in vecchiaia subentrano ben presto le malattie: si tratta in realtà di un concetto già espresso al v. 67 del terzo libro delle *Georgiche* citato al precedente par. 24. Nel passo in esame il sostantivo *morbi* è concretamente riferito ai malanni fisici arrecati dalla vecchiaia, ma nella scrittura senecana non infrequente è il suo utilizzo in riferimento alla malattia morale "intesa come corruzione e abbandono alle passioni" e "anche nei casi in cui denota un malanno fisico il termine o ricorre in un contesto morale nel quale la malattia ... diventa indicatore della forza morale dell'individuo ..., o serve da elemento di confronto con i mali morali" (cf. Borgo 1998, p. 134). Spesso, del resto, alcune malattie fisiche possono essere indice di corruzione morale: è questo il caso di quelle originate dalla gola e dalla tendenza ad ingerire molti e diversi cibi (cf. al riguardo *epp.* 19, 23; 29; 95, 18), dalla lascivia (cf. *epp.* 83, 20; 95, 18; 114, 25; *nat.* 1, 16, 8; 7, 31, 3), dalla tendenza a vivere in maniera non conforme a natura (cf. *ep.* 122, 4; 18) o da un'eccessiva propensione all'ira (cf. *ira* 2, 36, 4). In alcuni casi è al contrario la malattia fisica che induce a cadere in quella morale, ad esempio l'ira (cf. al riguardo *ira* 2, 20, 1). "*Morbus* ... denota così con frequenza una vera e propria malattia morale, il vizio, la corruzione, tanto più pericolosa perché interna all'uomo e perciò difficile a riconoscersi ... Può manifestarsi come ira ..., o come avidità, crudeltà e dissolutezza ..., come generale depravazione ..., e per questa via può condurre perfino alla follia" (cf. Borgo 1998, p. 135). Nel *de tranquillitate animi* il termine indica invece una vera e

propria malattia psicologica, lo stato depressivo in cui versa Sereno che non gli consente di trovare un proprio equilibrio interiore.

Quia senectus premit

La concezione della vecchiaia che emerge qui e negli ultimi passi presi in esame è fondamentalmente negativa, poiché essa è presentata da Seneca come un'età per sua natura soggetta a indebolimento fisico e intellettuale. Tuttavia, come è stato già messo in rilievo a proposito del sintagma *quemadmodum ex amphora* presente all'interno del precedente par. 26, la concezione senecana della vecchiaia non è sempre del tutto negativa; spesso, anzi, l'età avanzata è considerata dallo scrittore “un periodo particolarmente adatto alla cura dell'anima, al conseguimento della *sapientia*, al ravvedimento, un periodo che proprio per la sua vicinanza alla morte deve essere indirizzato all'arricchimento interiore”. Si tratta dunque di una concezione tutt'altro che univoca, che possiede sfaccettature diverse, “e i toni malinconici e sconsolati che talvolta traspaiono, quando Seneca descrive le miserie fisiche della vecchiezza, sua e degli altri, creano un contrasto pieno di umanità e di fascino fra l'elevata spiritualizzazione della vecchiaia e la triste condizione della struttura biologica che le appartiene” (cf. Fuà 1995, p. 221). Il principale timore dello scrittore è costituito dall'eventualità che la vecchiaia possa sottrarre lucidità mentale e integrità fisica: “il filosofo trema al pensiero di perdere la lucidità intellettuale, condizione insostituibile per una vita libera” (cf. ancora Fuà 1995, p. 225). Da tale timore scaturisce la confessione che Seneca fa a Lucilio in *ep.* 58, 35: egli non abbandonerà la vecchiaia a patto che questa gli conservi integre tutte le sue qualità migliori; qualora invece essa dovesse cominciare a turbare e a confondere la sua mente lasciandogli non più la vita, ma solo il soffio vitale, allora non esiterà a togliersi la vita gettandosi giù da un edificio marcio e in rovina (a proposito del suicidio, amesso dall'etica stoica in quanto mezzo di liberazione da una condizione di vita insostenibile cf. Scarpat 2007).

Sed ait Vergilium semper una ponere morbos et senectutem – non mehercules inmerito; senectus enim insanabilis morbus est: Il *grammaticus*, a differenza del

philosophus, si limita semplicemente ad osservare che Virgilio nei suoi versi menziona sempre insieme le malattie e la vecchiaia non a torto, poiché la vecchiaia stessa costituisce una forma di malattia incurabile.

Non mehercules inmerito

Il sintagma, che conferisce al discorso un tono colloquiale, fa al contempo emergere l'ironia senecana (accentuata dalla litote e dall'esclamazione) nei confronti del metodo di lavoro adottato sui versi virgiliani dai *grammatici*, i quali non sono in grado di cogliere il messaggio morale in essi insito - la fuga precipitosa della giovinezza e dunque la necessità di adoperare il tempo della vita nel miglior modo possibile - e pensano in maniera piuttosto semplicistica che il poeta menzioni insieme malattie e vecchiaia per far intendere che la vecchiaia può considerarsi a tutti gli effetti una malattia. L'interiezione *mehercules* non è molto frequente nella scrittura senecana, dove conta 45 occorrenze complessive solo prosastiche: 7 in *ben.*, 3 in *cl.*, 31 in *epp.*, 2 in *nat.* e 2 in *apoc.* La maggiore frequenza del termine all'interno dell'epistolario è ovviamente giustificata dalla natura composita ed eterogenea dell'opera, che ben si presta ad espressioni di tono comico e colloquiale.

Insanabilis

L'aggettivo è riferito a *morbus* ed è adoperato allo scopo di mettere in evidenza la condizione che caratterizza la vecchiaia, che porta inevitabilmente con sé debolezza e malattie cui non c'è rimedio. Il termine, attinente al lessico medico (riguardo la presenza di una terminologia inerente quest'ambito lessicale nella scrittura senecana, cf. il precedente commento al par. 4 s.v. *sanabilior*), è di scarsa frequenza in Seneca, dove conta - eccetto il passo in esame - soltanto sei occorrenze, nessuna delle quali in poesia. Ricorre soltanto nel *de ira* e nelle *epistulae*, ma in relazione ad ambiti diversi. Nella prima opera è infatti utilizzato in riferimento ad un animo spietato che passa da un delitto all'altro senza motivo (cf. 16, 3, 1); all'efferatezza di Voleso, proconsole d'Asia

nell'11-12 d.C., che avanzò con soddisfazione tra i cadaveri di trecento uomini da lui fatti uccidere in un solo giorno (cf. 2, 5, 5); alla spietatezza senza limiti di Vedio Pollione che, se non fosse intervenuto Augusto in persona, non avrebbe esitato a gettare in pasto alle sue murene uno schiavo colpevole solo di aver rotto un vaso di cristallo (cf. 3, 40, 5). Nell'epistolario l'aggettivo, conformemente al passo in esame, ricorre invece sempre in riferimento a malattie del corpo: quella incurabile di Tullio Marcellino, amico di Seneca e di Lucilio morto suicida (cf. 77, 5; sul personaggio e sulla sua morte cf. anche *ep.* 29); una fastidiosa ulcera al ventre da cui era afflitto Epicuro (cf. 92, 25); le malattie incurabili che nemmeno la medicina è in grado di debellare (cf. 94, 24). Sui valori che il termine assume nella scrittura senecana cf. Borgo 1998, p. 101.

§ 29

*'Praeterea' inquit 'hoc senectuti cognomen inposuit, "tristem" illam vocat:
subeunt morbi tristisque senectus.*

Alio loco dicit

Pallentes habitant Morbi tristisque senectus.'

Il *grammaticus*, prendendo in esame alcuni versi virgiliani, osserva ancora che il poeta qualifica a più riprese la vecchiaia con l'attributo *tristis*.

Praeterea

Anche con l'utilizzo di questo avverbio lo scrittore sembra voler usare una certa ironia a proposito della pedanteria dei *grammatici*, che impiegano le loro energie intellettuali unicamente per osservare quali siano gli usi lessicali che caratterizzano la lingua virgiliana.

Tristem

L'aggettivo non sembra tanto indicare che la vecchiaia è di per sé triste, quanto piuttosto che essa genera *tristitia* in coloro che ne sono vittima. In Seneca la *tristitia* è innanzitutto “condizione legata all'essere umano in quanto gli animali non hanno intelligenza dei sentimenti” (cf. Borgo 1998, p. 182) e può riguardare sia la debolezza d'animo che può seguire alla perdita di una persona cara (cf. *epp.* 63, 3; 99, 18), sia quella provocata dai falsi piaceri (cf. *ep.* 59, 2) o dal timore che possano capitare anche a noi sciagure già toccate ad altri (cf. *ep.* 74, 4). Si tratta altresì di una condizione “non più dominabile una volta che le sia stato concesso spazio (*epist.* 85, 11), propria di certe nature pigre e fredde che così esprimono anche il dolore per un fallimento o l'insoddisfazione per la propria vita ...” (cf. ancora Borgo 1998, p. 182). Si tratta dunque di una condizione ineludibile per l'uomo che la vecchiaia, a causa degli inevitabili malanni che porta con sé, rende evidentemente ancor più grave e intollerabile. Ne è tuttavia immune il saggio che, se anche dovesse farne esperienza, non si lascerebbe tuttavia vincere da essa, poiché egli è in grado di accettare serenamente qualsiasi sventura (sul concetto cf. *tranq.* 11, 1).

Subeunt morbi tristisque senectus

Il grammatico cita ancora il v. 67 delle *Georgiche* puramente a titolo esemplificativo; si tratta infatti di uno dei passi virgiliani in cui si osserva la presenza dell'aggettivo *tristis* adoperato come attributo di *senectus*. Attraverso questo accumulo Seneca riesce a mettere in rilievo la pedante erudizione del grammatico.

Pallentesque habitant Morbi tristisque Senectus

La citazione, inserita ancora da Seneca perché in essa si osserva la presenza dell'attributo *tristis* in riferimento a *senectus*, è costituita dal v. 275 del sesto libro dell'*Eneide* ed è tratta dal passo che descrive l'ingresso di Enea nel regno dell'Oltretomba. Il sesto rappresenta uno dei libri più riusciti dell'opera, "quasi la chiave di volta dell'intero poema" (cf. Rostagni 1954, p. 117). Collocato nel bel mezzo del poema, racchiude da una parte l'intreccio delle peregrinazioni vissute precedentemente dal protagonista, dall'altra preannuncia le imprese che costituiranno l'argomento dei rimanenti libri: "chiude in un certo senso, l'Odissea di Enea e ne apre, in certo senso, l'Iliade" (cf. ancora Rostagni 1954, p. 117). Esso si apre con l'arrivo a Cuma di Enea il quale, dopo essersi consultato con la Sibilla, scende con lei negli Inferi per potersi incontrare con Anchise e sapere da lui quali guerre lo aspettano e per ricevere conferma del glorioso destino che lo attende. L'idea del viaggio nel regno dell'Oltretomba deriva a Virgilio dall'undicesimo libro dell'*Odissea* di Omero, dove è ugualmente descritto il viaggio compiuto da Odisseo negli Inferi per consultare Tiresia circa il proprio ritorno ad Itaca. A differenza di quanto accade per l'eroe greco, il cui viaggio assume "un valore principalmente favolistico" e sembra essere staccato dalla trama essenziale del poema (cf. Rostagni 1954, p. 117), il viaggio di Enea assume invece un valore fortemente simbolico: nell'Oltretomba, infatti, egli incontra non solo le anime dei morti, ma anche quelle dei suoi discendenti che non sono ancora nati e che renderanno imperitura la gloria di Roma, da Romolo ad Augusto: in questo modo Virgilio riesce ad unire la storia antica e recente di Roma, il suo passato, presente e futuro. Nel verso citato sono menzionate sia le malattie sia la vecchiaia e ad entrambi i sostantivi si accompagna un attributo che serve a qualificarli: *pallentes* per i *Morbi* e *tristis* per la *Senectus*. Come già detto prima a proposito di *tristis*, sembra che anche attraverso l'utilizzo di *pallentes* Virgilio voglia lasciare intendere non tanto che le malattie siano pallide, quanto piuttosto che esse rendono pallidi coloro che ne sono affetti poiché li privano del benessere fisico e dunque del colorito che ne è indice (cf. Sirago 1955, p. 49, n. 275; Maggi-Sabbadini 1950, p. 35; Rostagni 1954, p. 138).

Non est quod mireris ex eadem materia suis quemque studiis apta colligere: in eodem prato bos herbam quaerit, canis leporem, ciconia lacertam: Seneca conclude il discorso relativo alle varie modalità di approccio ai versi virgiliani sostenendo che non c'è da meravigliarsi che ciascuno colga da una stessa materia ciò che è adatto alle proprie inclinazioni: nello stesso prato, infatti, il bue cerca l'erba, il cane la lepore e la cicogna la lucertola. Grazie a questa efficace metafora lo scrittore giustifica e difende le diverse inclinazioni di cui ciascun individuo è dotato che sfociano inevitabilmente in una pluralità di approcci interpretativi.

Non est quod

Si tratta di una formula che ricorre molto spesso in Seneca, soprattutto nelle lettere (cf. al riguardo Laudizi 2003, p. 45). Nel passo in esame il nesso è utile a segnare il passaggio da un terreno più teorico ed astratto, quello relativo ai diversi approcci di fronte al testo virgiliano, ad uno metaforico, ma più concreto, i cui protagonisti sono animali diversi che in uno stesso prato cercano alimenti differenti di cui nutrirsi.

In eodem prato

Richiama il precedente sintagma *ex eadem materia* e costituisce un'esemplificazione concreta della precedente immagine intellettuale. L'utilizzo anaforico di *idem* è funzionale a mettere in rilievo come da una medesima situazione, che può essere relativa ad un ambito di studio o più semplicemente ad un prato in cui animali diversi cercano cibo di cui nutrirsi, si possano ricavare osservazioni o forme di sostentamento completamente differenti. Un prato, per l'appunto, offre diverse possibilità di nutrimento a seconda dell'animale che ad esso si avvicina: erba, lepri o lucertole. Si tratta di un'immagine tratta dalla sfera alimentare: "ciascuno cerca e trova l'alimento mentale conforme alla sua natura e inclinazione" (cf. Von Albrecht 2000, p. 232).

Bos ... , canis leporem, ciconia lacertam

I termini denotano un certo interesse per il mondo animale, del quale sono menzionate specie erbivore e carnivore. Eccettuato il caso di *bos* e *canis*, di cui si contano alcune occorrenze nella scrittura senecana, *lepus*, *ciconia* e *lacerta* rappresentano invece un *hapax*.

§ 30

Cum Ciceronis librum de republica prendit hinc philologus aliquis, hinc grammaticus, hinc philosophiae deditus, alius alio curam suam mittit: a questo punto Seneca offre al lettore un'esemplificazione concreta di quanto ha esposto poco prima. Ai tre animali prima menzionati corrispondono ora rispettivamente il filologo, il grammatico e il filosofo: come il bue, il cane e la cicogna cercano nello stesso prato alimenti diversi di cui nutrirsi a seconda della loro diversa costituzione e temperamento, allo stesso modo ciascuna di queste figure è in possesso di competenze diverse che emergono in seguito alla lettura del *de republica* ciceroniano.

Ciceronis

Se si esclude il passo in esame il nome di Cicerone ricorre 34 volte nell'opera senecana: tre in *ben.* (4, 30, 2; 5, 17, 2; 7, 6, 1), una sola volta in *const.* (17, 3); due in *ira* (2, 2, 3; 3, 37, 5); una in *ad Marc.* (20, 5); due in *tranq.* (11, 4; 16, 1); ancora due in *brev.* (5, 1; 3); ventidue in *epp.* (17, 2; 21, 4 *bis*; 40, 1; 49, 5; 58, 6; 12; 16; 97, 3; 8; 100, 7 *bis*; 9; 107, 10; 108, 32 *bis*; 34; 111, 1; 114, 16; 118, 1; 2); una sola volta in *nat.* (2, 56, 1). Diverso è il caso di *cl.* 1, 10, 1, dove è adoperato al plurale, ma in riferimento al figlio dell'oratore, all'interno di un elenco in cui sono menzionati diversi personaggi, sempre al plurale, di cui Augusto seppe abilmente servirsi sebbene appartenessero alla schiera

degli oppositori (a proposito di questo passo cf. Malaspina 2001, pp. 311-312). La presenza del plurale può verisimilmente giustificarsi col fatto che all'epoca di Seneca tali personaggi erano ormai divenuti degli stereotipi cui l'opinione comune associava delle ben determinate caratteristiche politiche e morali: *Sallustium et Cocceios et Dellios et totam chortem primae admissionis ex adversariorum castris conscripsit; iam Domitios, Messalas, Asinios, Cicerones, quid quid floris erat in civitate clementiae suae debebat*. Non di rado Seneca menziona Cicerone in riferimento alle turbolente vicende politiche di cui fu protagonista e vittima (cf. *ben.* 5, 17, 2; *ira* 2, 2, 3; *ad Marc.* 20, 5; *tranq.* 16, 1; *brev.* 5, 1), ma nell'epistolario il suo nome è per lo più legato all'elogio della sua eloquenza (cf. *epp.* 40, 11; 58, 6; 100, 7; 107, 10; 118, 1), e anche il passo in esame rappresenta un esempio evidente della stima che per lui nutriva Seneca. Nell'*ep.* 108 il suo nome ricorre ben quattro volte e l'opera menzionata, il *de republica*, rappresenta il corrispondente in prosa dei versi virgiliani citati nei precedenti paragrafi. Seneca, dunque, nel momento in cui intende mostrare le differenze interpretative che corrono tra il filologo, il grammatico e il filosofo, sceglie di metterle in evidenza attraverso l'approccio diverso che queste tre figure hanno con il testo di Virgilio nell'ambito della poesia e quello di Cicerone nell'ambito della prosa, due autori ormai divenuti "classici" già nelle scuole della prima età imperiale.

Librum de republica

Si tratta del dialogo filosofico in sei libri ispirato al grande precedente platonico, l'opera in dieci libri chiamata correntemente "La repubblica". Cicerone tuttavia, a differenza del filosofo ateniese, non tenta di delinare la forma dello stato ideale, ma piuttosto di affrontare i problemi politico-costituzionali dello stato romano. Protagonista del dialogo è Publio Cornelio Scipione Emiliano, l'uomo politico romano più amato da Cicerone, sul quale egli proiettò i propri ideali e le proprie aspirazioni.

Hinc ... hinc ... hinc

L'avverbio, ripetuto anaforicamente tre volte, è funzionale a mettere in rilievo il diverso punto di vista del filologo, del grammatico e del filosofo.

Philologus

Seneca specificherà a breve che l'ambito di interesse del *philologus* consiste essenzialmente in curiosità di tipo erudito: notare, ad esempio, che la storia romana non ha tramandato notizie certe sulla madre del re Servio né sul padre di Anco, oppure che il magistrato, che all'epoca di Seneca era detto *dictator*, era anticamente definito *magister populi*, oppure che Romolo morì durante un'eclissi di sole. Come osserva Romano 1991, pp. 1129-1130, sembrerebbe che l'utilizzo senecano di termini come *philologus* e *philologia* rimandi a "quel campo di sapere che, con termine moderno, costituisce l'antiquaria". Si tratterebbe dunque di un ambito di studio relativo ad interessi pedanti e di respiro angusto, privi di contenuto etico, lontano dalla nozione espressa dall'attuale filologia, che designa invece l'indagine critica condotta sui testi, attività che nel passo in esame sembra essere piuttosto praticata dal *grammaticus* e da chi è *philosophiae deditus* (cf. al riguardo anche Castagna 1991, pp. 102-103). Indice dell'avversione nutrita da Seneca nei confronti di questo ambito di interessi è il fatto che i termini *philologia* e *philologus* ricorrono nella sua scrittura soltanto in *ep.* 108 in un contesto teso a criticarne l'aridità (una sola volta *philologia* al par. 23 e tre volte *philologus* rispettivamente ai parr. 30 *bis* e 35) e in *apoc.* 5, 4 con valore chiaramente ironico e polemico in riferimento agli interessi filologici dell'imperatore Claudio che, a detta di Seneca, viveva con la vana speranza che un giorno nella storia della letteratura latina ci sarebbe stato un posto di un certo rilievo per un'opera storica da lui composta.

Grammaticicus

La figura del *grammaticus* era già stata menzionata da Seneca nei precedenti paragrafi a proposito delle varie interpretazioni che possono essere maturate leggendo i versi virgiliani (cf. al riguardo il commento al par. 24 s.v *grammaticus futurus*).

Philosophiae deditus

La perifrasi è analoga a quella presente nel precedente par. 25 (*ille qui ad philosophiam spectat*) e si riferisce a chi si dedica allo studio della filosofia. Secondo Romano 1991, p. 1128, entrambe equivalgono al greco κριτικός, un termine col quale Cratete “definiva l’attività critica più alta e completa ...”. Il filosofo menzionato da Seneca sarebbe dunque un interprete globale del testo, sia esso poetico o in prosa.

Alius alio

Il poliptoto è utile a mettere in evidenza le differenti abilità possedute da ciascuno dei tre personaggi prima menzionati e i diversi ambiti in cui esse si esplicano.

Curam

Nel passo in esame il termine indica l’impegno profuso rispettivamente dal filologo, dal grammatico e dal filosofo nella lettura e nell’analisi del *de republica* ciceroniano. Si tratta di un’accezione piuttosto diffusa nella scrittura senecana, dove il sostantivo indica per lo più l’interesse che l’uomo mostra per ambiti diversi (sull’uso senecano del termine cf. Borgo 1998, pp. 47-49): l’agricoltura (cf. *ben.* 2, 11, 4; 7, 32, 1); la cura del

corpo e l'efficienza fisica (cf. *prov.* 2, 3; *ira* 2, 18, 1; 3, 5, 1; *tranq.* 3, 1; *brev.* 13, 1); il denaro (cf. *ad Marc.* 19, 6; *ben.* 4, 11, 5; 4, 27, 5; *nat.* 3 *praef.* 2; *ep.* 53, 9); gli spettacoli teatrali (cf. *nat.* 7, 32, 3) o il cibo (cf. *ad Marc.* 22, 2). Esso, tuttavia, "può esprimere anche la cura per obiettivi più immateriali come la restituzione di un beneficio ..., l'impegno culturale o più specificamente letterario e stilistico ..., l'osservanza del diritto ...e, naturalmente, il perseguimento del proprio vantaggio" (cf. Borgo 1998, p. 47). La nozione espressa dal sostantivo è dunque per lo più positiva in Seneca, poiché la cura delle proprie attività lavorative, del benessere fisico o dell'alimentazione non è di per sé condannabile. Deprecabile è invece il suo eccesso, indice di squilibrio interiore e di fragilità mentale, "che può trasformarsi in errore morale e in malessere psicologico" (cf. ancora Borgo 1998, p. 48).

Philosophus admiratur contra iustitiam dici tam multa potuisse. Cum ad hanc eandem lectionem philologus accessit, hoc subnotat: duos Romanos reges esse quorum alter patrem non habet, alter matrem. Nam de Servi matre dubitatur; Anci pater nullus, Numae nepos dicitur: il primo metodo di lavoro presentato da Seneca è quello del filosofo che, di fronte al testo ciceroniano, si stupisce del fatto che si siano potute dire tante cose contro la giustizia. Di fronte alla medesima opera ciceroniana il filologo sofferma invece la sua attenzione su una serie di dettagli diversi, ad esempio l'incertezza circa la madre di Servio e circa il padre di Anco, che è detto nipote di Numa.

Philosophus

Per indicare il filosofo ora Seneca non ricorre più ad una perifrasi, ma ad un unico sostantivo, che costituisce una *variatio* rispetto al precedente *philosophiae deditus*.

Admiratur

Di fronte alla lettura del testo ciceroniano il filosofo è colto da Seneca nell'atto di stupirsi per il fatto che si siano potute dire così tante cose contro la giustizia. Si tratta dunque di un'osservazione di natura morale, che nulla ha a che vedere con problemi di natura linguistica o testuale, che rappresentano al contrario il fulcro dell'interesse di grammatici e filologi. L'occasione del *de republica* è costituita dall'esilio di Publio Rutilio Rufo, connesso “ad uno degli aspetti più impressionanti della rivoluzione politica romana: lo sfruttamento dei sudditi da parte dei governatori provinciali a tutto vantaggio dei patrimoni privati “ (cf. Ferrero 1955, p. 8). L'accusa era sfacciatamente falsa e dimostrava la corruzione dei pubblici poteri e della stessa magistratura giudicante, alla quale si opponeva l'innocenza del condannato, specchio “della città ideale edificata sulla concordia degli ordini, sulla divisione dei poteri, sul temperamento dei governi; e soprattutto su una coscienza severa ed integra dell'onesto e del giusto” (cf. ancora Ferrero 1955, p. 8). La discussione del *de republica* muove dunque dal tema della giustizia e della sua distorsione ed è per questo motivo che il filosofo si meraviglia notando in che modo essa possa essere stata violata. Al verbo *admiratur* è speculare *subnotat*, che lo scrittore adopererà a breve per caratterizzare invece l'approccio del *philologus* al medesimo testo.

Lectionem

Il termine indica la lettura del testo ciceroniano che ciascuna delle tre figure prima menzionate opera. Si trattava di un'attività molto diffusa nelle scuole dell'epoca che prevedeva la lettura di un testo scelto dal maestro da parte di tutti gli allievi che componevano la classe. Marrou 1950, pp. 368-369, specifica che questa attività era generalmente preceduta da quella della *praelectio*, la cosiddetta “lettura spiegata” durante la quale il maestro leggeva per primo il testo spiegandolo: “soltanto dopo l'allievo può arrischiarsi utilmente a leggere a sua volta. L'uno dopo l'altro tutti i ragazzi leggono dunque a loro volta il testo studiato, se la classe non è troppo numerosa. Alla lettura è associata la recitazione: apprendere a memoria serve ad arricchire e a

rafforzare la memoria” (cf. Marrou 1950, p. 369; sull’argomento cf. anche Bonner 1986, p. 289 ss.; Hadot 2010, pp. 146-147). Sul valore e l’utilità che la lettura personale riveste per la sua stessa persona Seneca si pronuncia in *epist.* 84, 1-2, dove confessa a Lucilio di non sospendere in nessun momento le sue letture personali per molteplici motivi: in primo luogo perché queste gli impediscono di essere pago delle sue meditazioni, in secondo luogo perché lo mettono a conoscenza delle altrui indagini permettendogli di integrarle con le sue idee, ma soprattutto perché la lettura alimenta e ristora l’ingegno (*Alit lectio ingenium et ... reficit*).

Subnotat

Il verbo, speculare al precedente *admiratur* adoperato a proposito dello stupore provato dai filosofi alla lettura del *de republica* ciceroniano, indica il metodo di lavoro adottato dal filologo sul testo di Cicerone. Il termine non è attestato prima di Seneca, nella cui scrittura rappresenta un *hapax*. Dopo Seneca sarà adoperato due volte da Marziale 1, 27, 4; 6, 82,1; una volta nell’epistolario di Plinio il Giovane *Iun.*, 1, 10, 9; una da Svetonio in *Cal.*, 41, 1; una nell’*herm.* di Pseudo Apuleio, 5; una in Censorino, 24, 1; una in Ammiano Marcellino 17, 3, 5; due volte da Marziano Capella 1, 89; 2, 136. In nessuno di questi casi, tuttavia, il termine è utilizzato in contesti inerenti il lavoro del *philologus* sui testi. Nel passo in esame il verbo sembra caricarsi di un’accezione piuttosto negativa, poiché con esso Seneca intende indicare il lavoro sterile e pedante del *philologus* (sui valori assunti dal preverbio *-sub* cf. Haverling 2000. P. 387 ss.).

Duos Romanos reges esse quorum alter patrem non habet, alter matrem

Il fatto che nel *de republica* di Cicerone sia riportata la notizia secondo cui ci sono due re di Roma dei quali non si conoscono esattamente i genitori rappresenta per i filologi motivo di interesse e di indagine. Seneca le considera indagini futili prive di utilità e incapaci di offrire giovamento morale. La critica agli studi filologici è un motivo consueto nella scrittura senecana, dove il tema della cavillosità è concepito sempre

come un ostacolo al raggiungimento della *sapientia* (cf. al riguardo Marino 2005, p. 72, dove è messo in evidenza come questo tema sia strettamente legato al senso frenetico dell'incalzare del tempo e, dunque, dell'urgenza della *sapientia*; sull'argomento cf. anche Traina 1974, p. 32). La medesima critica è presente anche nelle *ep.* 13, 26; 48, 8; 82, 2; 19; 24; 113, 15; 117, 25. È “un *morbus*, questo del filologismo, di origine greca, che va contagiando schiere sempre più ampie tra i Romani. Nelle lettere a Lucilio la polemica viene ripresa e puntualizzata con note di acuto pessimismo” osserva Mazzoli 1998, p. 119. In *ep.* 59, 15, ad esempio, lo scrittore mette in guardia dalla futile ostentazione degli *studia liberalia* che, alla stregua della filologia, rappresentano per chi li coltiva soltanto piaceri brevi e fallaci. Significativa al riguardo è soprattutto l'*ep.* 88, in cui “la critica agli *studia liberalia* assume la portata d'una trattazione sistematica”. Nel corso dell'epistola Seneca assume una posizione fortemente polemica nei confronti di posizioni interne allo stesso stoicismo, soprattutto quelle posidoniane, negando “la diretta inerenza delle *artes liberales*, gli ἐγκύκλια μαθήματα dei Greci, al conseguimento del τέλος morale” (cf. ancora Mazzoli 1998, p. 119). Lo scrittore non esita pertanto a stabilire una netta gerarchia dei valori espressi dai diversi ambiti di studio: *Quare liberalia studia dicta sint vides: quia homine libero digna sunt. Ceterum unum studium vere liberale est quod liberum facit, hoc est sapientiae, sublime, forte, magnanimum: cetera pusilla et puerilia sunt* (cf. par. 2). La saggezza è dunque portatrice di valori inestimabili al cui confronto le altre *artes* svolgono una funzione propedeutica e accessoria. Si tratta di un concetto espresso esplicitamente al successivo par. 20, dove lo scrittore si interroga sulla reale utilità legata all'apprendimento delle arti liberali giungendo alla conclusione che esse rappresentano semplicemente una fase transitoria utile a predisporre l'animo alla virtù: *'Quare ergo liberalibus studiis filios erudimus?' Non quia virtutem dare possunt, sed quia animum ad accipiendam virtutem praeparant. Quemadmodum prima illa, ut antiqui vocabant, litteratura, per quam pueris elementa traduntur, non docet liberales artes sed mox percipiendis locum parat, sic liberales artes non perducunt animum ad virtutem sed expediunt.* Ancora al par. 36 Seneca sostiene che la mente non deve essere occupata da un'inutile suppellettile letteraria (*supervacua litterarum suppellectile*), soprattutto perché *plus scire velle quam sit satis intemperantiae genus est* (cf. par. 37). A tal proposito cita come esempio di una vana erudizione libresca il grammatico Didimo, ricordato dallo scrittore per aver composto quattromila volumi in cui erano discussi temi inutili e poco edificanti relativi alla patria di Omero, alla madre di Enea, ad alcune abitudini di Anacreonte e di Saffo, a

suo avviso degno di compassione anche solo se avesse letto, e non scritto di sua mano, informazioni di questo genere (sull'argomento cf. anche Castagna 1991, p. 102-103).

Quanto ai sostantivi *patrem* e *matrem*, essi formano un poliptoto con i successivi *matre* e *pater*: il passo si caratterizza dunque per una certa attenzione per i termini parentali (al riguardo non è casuale la presenza del sostantivo *nepos*), giustificabile alla luce dell'interesse che la società romana nutriva per la definizione dei rapporti di sangue, ma che è anche indice della polemica senecana contro le futili sottigliezze che sono invece dotate di grande interesse agli occhi del filologo.

Servi ... Anci ... Numae

È questo l'unico passo dell'opera senecana in cui compaiono i nomi dei re Servio, Anco e Numa, citati poiché presenti all'interno del *de republica* ciceroniano. Il fatto che questi nomi di re siano assenti nella scrittura senecana significa evidentemente che la fase regia della storia romana non doveva rivestire grande interesse agli occhi di Seneca, tant'è che i loro nomi, così come a breve quello di Romolo, sono citati semplicemente perché oggetto delle sterili indagini del filologo cui egli contrappone il metodo di ricerca che caratterizza invece la figura del filosofo. Con molta probabilità Seneca prende qui in considerazione il secondo libro del *de republica*, nel quale Cicerone discuteva dell'origine e dello sviluppo dello stato romano da Romolo fino alla caduta della monarchia e all'introduzione della repubblica.

§ 31

Praeterea notat eum quem nos dictatorem dicimus et in historiis ita nominari legimus apud antiquos 'magistrum populi' vocatum. Hodieque id extat in auguralibus libris, et testimonium est quod qui ab illo nominatur 'magister equitum' est: il filologo osserva inoltre che quello che all'epoca di Seneca era definito *dictator* e che così era nominato nei testi storici, anticamente era definito *magister populi*, un appellativo

conservato fino all'epoca dello scrittore nei libri degli auguri: ne è testimonianza anche il fatto che il personaggio da lui designato è noto come *magister equitum*.

Praeterea

L'avverbio è funzionale ad indicare le numerose cavillosità su cui i filologi sono abituati a soffermarsi analizzando un testo.

Notat

Il verbo riprende *subnotat* del precedente paragrafo. Anche in questo caso il termine è adoperato per indicare l'attività tipica del *philologus* e sarà ripetuto a breve in anafora.

Dictatorem

Ad eccezione del passo in esame, il termine ricorre solo tre volte in Seneca, sempre in riferimento a personaggi storici: alla dittatura di Cesare (cf. *ben.* 5, 16, 6); a quella di Silla (cf. *prov.* 3, 7) e a quella di Manio Curio Dentato, trionfatore sui Sanniti e sui Sabini (cf. *ad Helv.* 10, 8). In questo passo Seneca fa in realtà un errore di sovrapposizione poiché Manio Curio Dentato non era mai stato dittatore, ma console per tre volte, dal 290 al 273 a.C. Nel passo il termine è citato evidentemente perché presente anche nel testo del *de republica* su cui lo scrittore si sta soffermando.

Aequae notat Romulum perisse solis defectione; provocationem ad populum etiam a regibus fuisse; id ita in pontificalibus libris † et aliqui qui † putant et Fenestella: il filologo osserva ancora che Romolo morì durante un'eclissi di sole, che anche nei confronti dei re si verificò il ricorso al popolo e che così è scritto anche nei libri dei

pontefici. La corruzione presente nel testo non permette di comprendere con esattezza il significato della parte finale del paragrafo, dove si legge anche il nome di Fenestella, evidentemente citato come ulteriore testimonianza relativa all'esistenza della *provocatio ad populum* anche in età regia.

Romulum

Conformemente agli argomenti trattati nel passo, compare anche il nome del primo re di Roma, Romolo. A differenza di quanto è stato osservato a proposito di Servio e di Anco menzionati all'interno del precedente paragrafo, eccettuato il passo in esame il nome di Romolo è invece presente due volte in Seneca: in *ad Helv.* 9, 3 in riferimento a quella che si credeva fosse l'abitazione di Romolo sul lato meridionale del Campidoglio (su questa abitazione cf. anche Vitruvio 2, 1, 5) e in *apoc.* 9, 5, in riferimento alle consuetudini alimentari di Romolo, abituato a nutrirsi di rape bollenti.

Solis defectione

Escluso il passo in esame il termine *defectio* ricorre in tutto sette volte in Seneca (due in *ben.* e cinque in *nat.*), di cui cinque in riferimento all'eclissi solare. Una sola volta il termine è usato in relazione alle eclissi che interessano le stelle (cf. *nat.* 7, 12, 4) e una volta è adoperato metaforicamente per indicare la perdita del potere da parte di Antonio e Cleopatra (cf. al riguardo *nat.* 4, 2, 16).

Provocationem ad populum etiam a regibus fuisse

Dalla lettura del *de republica* di Cicerone il filologo può dedurre che già a partire dall'epoca regia si poteva ricorrere alla *provocatio ad populum*. La notizia è interessante, poiché questo provvedimento, rogato dal console Publio Valerio Publicola

nell'anno 509 a.C., fu uno dei primi dell'età repubblicana e non sembra essere stato in uso durante la precedente età regia, quando il re godeva della pienezza di tutti i poteri giurisdizionali. Tale provvedimento prevedeva che una pena capitale potesse essere trasformata in un'altra diversa se così era stato stabilito da un giudizio popolare. Quanto al sostantivo *provocatio*, si tratta di un *hapax* nella scrittura senecana.

Pontificalibus libris

Allo stesso modo in cui poco prima sono stati menzionati i libri degli auguri a testimoniare che in una fase arcaica il *dictator* si chiamava *magister populi*, così ora sono menzionati i libri dei pontefici; il filologo infatti ricorre alla loro autorità per dimostrare che il ricorso alla *provocatio ad populum* era attestato già a partire dall'età regia.

Fenestella

La corruzione presente nell'epistola non permette di ricostruire con esattezza il motivo per cui è citato Fenestella: sembra tuttavia assai probabile che egli rappresenti un'altra fonte cui il filologo ricorre per dimostrare l'uso del ricorso alla *provocatio ad populum* già in età regia. Fenestella, attivo sotto Augusto e Tiberio, fu un esponente del filone annalistico ed è perciò probabile che il suo nome sia in qualche modo associato ai libri dei pontefici menzionati poco prima, soprattutto se si considera che anch'essi rappresentavano delle compilazioni annuali a tutti gli effetti. L'opera di Fenestella doveva prendere le mosse dalla fondazione di Roma, o comunque da tempi molto antichi e, a giudicare dai frammenti conservati (il frammento 6 Peter è probabilmente quello in cui è contenuto il riferimento alla *provocatio ad populum*; cf. al riguardo Reynolds 1965, p. 458), doveva mostrare spiccati interessi per l'antiquaria e per la storia della letteratura. Conformemente a quanto è stato precedentemente osservato, quello in esame rappresenta l'unico passo dell'opera senecana in cui compare il nome dell'erudito latino.

§ 32

Eosdem libros cum grammaticus explicuit, primum [verba expresse] ‘reapse’ dici a Cicerone, id est ‘re ipsa’, in commentarium refert, nec minus ‘sepse’, id est ‘se ipse’: Seneca mette ora in evidenza che gli interessi del *grammaticus*, a differenza di quelli del *philologus*, sono di natura prettamente linguistica; quando spiega i medesimi libri del *de republica* ciceroniano, infatti, il grammatico in primo luogo riporta nel suo commento che Cicerone utilizza nella sua scrittura le parole *reapse* e *sepse*, che equivalgono rispettivamente a *re ipsa* e *se ipse*.

Eosdem libros

Il sintagma si riferisce ancora ai libri del *de republica* ciceroniano. L’utilizzo dell’aggettivo determinativo è utile a mettere in risalto come di fronte ad un medesimo testo gli individui, a seconda delle diverse attitudini di cui sono dotati, possono sviluppare osservazioni di natura differente.

Grammaticus

La figura del *grammaticus* era già stata citata non solo al par. 30 a proposito del *de republica* di Cicerone, ma anche al par. 24 a proposito dell’analisi da lui operata sul testo virgiliano (a proposito di questa figura cf. il commento al precedente par. 24).

Explicuit

Il verbo denota l'attività che caratterizza il grammatico: la spiegazione dei libri di Cicerone. Si tratta dell'unico passo, nella scrittura senecana, in cui il verbo è adoperato in relazione al lavoro del grammatico.

'reapse' ... 're ipsa' ... 'sepse' ... 'se ipse'

Si tratta di termini sui quali il grammatico appunta la sua attenzione osservando come la lingua latina abbia subito mutamenti ed evoluzioni nel corso del tempo: forme come *reapse* e *sepse*, che si riscontrano nel *de republica*, sono ormai in disuso rispetto a *re ipsa* e *se ipse*. La presenza di questi termini crea nel passo una forte assonanza ed un evidentissimo effetto allitterante, quasi un gioco di parole, che sembra generare anche una certa ironia polemica nei confronti di coloro che si fossilizzano su aspetti accessori e di scarsa utilità.

Id est

Il sintagma, che crea anafora con il successivo *id est*, ed è qui adoperato con funzione esplicativa, è utile ad indicare l'attività su cui si basa il lavoro del grammatico: la sua presenza è ben giustificata dall'argomento del passo, tutto incentrato sugli interessi di questa figura, e denota anch'essa l'atteggiamento ironico di Seneca nei confronti del lavoro del grammatico. Si tratta di un nesso "particolarmente importante per chi si interroga sugli elementi costitutivi che danno origine a un commento" (cf. Gioseffi 2008, p. 72) e può avere diverse funzioni: sinonimica, esplicativa o riassuntiva di un concetto.

In commentarium refert

Si tratta di un'altra espressione tecnica che indica il lavoro concreto del *grammaticus* sul testo ciceroniano, per la precisione l'inserzione di note esplicative all'interno di un commentario. Prima di Seneca l'espressione *in commentarium referre* è presente solo in Cic., *de orat.* 1, 208, in riferimento ai precetti che Marco Antonio ha riportato nel suo trattato, e in *Tusc.* 3, 22, 54 in riferimento agli appunti in cui Clitomaco, filosofo scettico cartaginese, riferisce di aver trascritto una disputa relativa a Carneade. In Seneca il termine *commentarium* è di scarsissima frequenza, dato che confermerebbe in qualche modo l'estraneità dello scrittore ad argomenti tecnici di questo genere. Eccettuato il passo in esame ricorre solamente due volte, sempre all'interno dell'epistolario, ma mai in relazione all'attività del grammatico: in *ep.* 33, 7 è adoperato in riferimento alla pratica di imparare a memoria secondo lo schema offerto dagli appunti, mentre in *ep.* 39, 1 è usato al plurale in riferimento ad un compendio, evidentemente di natura filosofica, che Seneca era stato esortato a comporre da Lucilio.

Deinde transit ad ea quae consuetudo saeculi mutavit, tamquam ait Cicero 'quoniam sumus ab ipsa calce eius interpellatione revocati'. Hanc quam nunc in circo 'cretam' vocamus 'calcem' antiqui dicebant: Seneca illustra ora un'altra sfera di interesse tipica del grammatico, quella relativa allo studio di quei termini che l'abitudine dei tempi moderni aveva ormai modificato. Così, prendendo in considerazione una frase tratta ancora dal *de republica* di Cicerone, lo studioso mette in evidenza come la parola che anticamente era usata per designare il traguardo di gare e corse nel circo, *calx*, ai suoi tempi si era trasformata in *creta*.

Deinde transit

Il sintagma segna il passaggio alla nuova sfera di interessi che caratterizza l'attività del *grammaticus*.

Saeculi

Il sostantivo sembra riferirsi all'epoca di Seneca stesso, nella quale erano intervenute variazioni linguistiche che avevano portato all'utilizzo di parole nuove in sostituzione di quelle adoperate in passato.

'quoniam sumus ab ipsa calce eius interpellatione revocati'

Il periodo costituisce una citazione da Cic. *rep.*, fr. 7 Mueller (cf. Reynolds 1965, p. 459) ed è inserita poiché rappresenta un esempio di come la lingua latina abbia subito mutamenti nel corso del tempo.

Nunc

Il termine si riferisce all'epoca dello scrittore e ad esso si contrappone il successivo *antiqui*, adoperato in riferimento all'età precedente.

Circo

Fatta eccezione per il passo in esame, dove *circus* ricorre in riferimento ad una citazione tratta da Cicerone, il termine conta 6 occorrenze complessive nella scrittura senecana, dove di questo luogo si parla per lo più in contesti volti a mettere in luce la bassezza morale degli individui che lo frequentano. È questo il caso di *ira* 2, 8, 1, dove il circo è menzionato per denunciare l'esibizionismo del popolo romano, che non esita a riempirlo semplicemente per fare mostra di sé; di *vit.* 28, 1, dove il circo è menzionato insieme al teatro come luogo adatto ad ospitare sfaccendati di ogni sorta che, tutti intenti a sprecare il loro tempo in questi luoghi di perdizione, non si accorgono nemmeno dei lutti che si abbattono sulle loro case; di *brev.* 13, 6 *bis*, dove Seneca non esita a

denunciare l'efferata crudeltà che caratterizza gli spettacoli circensi riportando le notizie secondo cui Silla fu il primo ad esibire nel circo leoni sciolti e non legati e che Pompeo per primo organizzò nel circo una battaglia di diciotto elefanti contro dei condannati; di *ep.* 76, 2, dove la frequentazione del teatro o del circo è considerata un'attività deplorabile se paragonata a quella della scuola di un filosofo. Diverso è il caso di *ben.* 5, 16, 5, dove il termine è adoperato in riferimento alle truppe collocate all'interno del circo Flaminio e di *tranq.* 9, 3, dove il circo è invece menzionato in relazione alle gare e alle corse che lì si svolgono.

Cretam

Si tratta del termine che, a detta del filologo, ha sostituito il più antico *calx* per designare la meta delle gare che si svolgevano nel circo. Ad eccezione del passo in esame in Seneca il sostantivo ricorre una sola volta, in *ben.* 5, 3, 1 proprio in riferimento al traguardo che il corridore raggiunge durante la gara.

Calcem

Il filologo osserva che il termine è presente nel *de republica* di Cicerone, ma che è poi caduto in disuso nelle epoche successive. Eccettuato il passo in esame, dove ricorre due volte a brevissima distanza, il sostantivo conta in Seneca 2 altre occorrenze, delle quali, tuttavia, nessuna presenta il significato di meta o traguardo qui menzionato. Ricorre infatti in riferimento al suolo che l'uomo calpesta (cf. *ad Helv.* 8, 6) e alla calce viva che possiede la capacità di rendere bollente l'acqua versata su di essa (cf. *nat.* 3, 24, 4).

Deinde Ennianos colligit versus et in primis illos de Africano scriptos:

cui nemo civis neque hostis

quibit pro factis reddere opis pretium

Esaminando il testo di Cicerone il grammatico prende in considerazione anche i versi di Ennio in esso contenuti, soprattutto quelli riguardanti l'Africano. Segue a questo punto una citazione di alcuni versi del poeta contenuti molto probabilmente all'interno del *de republica* stesso (cf. al riguardo Mazzoli 1970, p. 191).

Deinde

Forma anafora con il *deinde* del precedente par. 32 e con quello contenuto all'interno del successivo par. 34 e serve ad introdurre un'altra attività cui il grammatico si dedica, lo studio dei versi di Ennio contenuti nel *de republica* di Cicerone. L'evidente accumulo di anafore che caratterizza i passi in esame sembra potersi in qualche modo spiegare con la volontà senecana di generare una certa ironia nei confronti dei grammatici che impiegano sì il loro tempo in numerose e diverse attività, ma prive ai suoi occhi di una concreta e reale utilità.

Ennianos ... versus

I versi di Ennio che Seneca citerà a breve sono contenuti con molta probabilità nel *de republica* di Cicerone (sull'argomento cf. Mazzoli 1970, p. 191) che il grammatico sta esaminando, e sono dunque considerati dallo scrittore quasi "una palestra ideale per le esercitazioni degli eruditi" (cf. ancora Mazzoli 1970, p. 190). Il giudizio senecano sulla poesia enniana non è molto alto, come in generale per tutta la letteratura di età arcaica:

“Seneca, spirito moderno e innovatore, non prova ..., nè tanto meno affetta, alcuna riverenza per il nome d’Ennio; e concentra anzi sulla sua poesia il disprezzo che nutre in generale per la letteratura arcaica”, osserva Mazzoli 1970, p. 189. Anche il passo in esame, del resto, contiene una critica esplicita alla poesia enniana, poiché essa è chiaramente presentata come materia fertile ad alimentare la smaniosa e ossessiva pedanteria dei *grammatici*. Lo stesso Cicerone è aspramente criticato da Seneca per il fatto di aver nutrito stima e ammirazione nei confronti del Rudino e al riguardo Mazzoli 1970, p. 190, osserva ancora che “sull’atteggiamento ipercritico di Seneca incide in misura determinante l’intento polemico: qui è lo stilista moderno, il novatore che combatte contro i conservatori più o meno tenaci e gli arcaisti. Cicerone per la prosa, Ennio per la poesia erano i modelli di costoro; ed egli si difende attaccandoli, cercando di rimuovere il loro tradizionale prestigio”. Un danno piuttosto notevole sull’argomento ha costituito la perdita degli ultimi libri dell’epistolario senecano, poiché gli estratti che Gellio ce ne ha conservato lasciano chiaramente intendere che in essi Seneca doveva aver meglio puntualizzato i termini della sua polemica contro Ennio e l’ennianesimo (sulla scarsa simpatia nutrita dallo scrittore nei confronti della poesia enniana sono in realtà presenti tracce abbastanza evidenti già in opere di molto anteriori all’epistolario, ad esempio in *ira* 3, 37, 5, e questa sua avversione giovanile potrebbe forse essere interpretata come naturale conseguenza della scarsa risonanza di cui godette l’opera di Ennio durante il principato di Tiberio). Il disprezzo senecano per i versi del Rudino sembrerebbe confermata anche dalla tipologia delle sue citazioni, sei in tutto, “tutte di seconda mano” (cf. Mazzoli 1970, p. 191) in quanto basate tutte su una fonte ciceroniana. Se si esclude per il momento la citazione presente nel passo in esame, una è contenuta ancora in questa lettera, all’interno del successivo par. 34, le altre quattro sono contenute in *ad Pol.* 11, 2; *ben.* 4, 27, 2; *apoc.* 8, 3; Gell. 12, 2, 3 s. (che cita un frammento senecano appartenente al perduto libro XXII dell’epistolario in cui è inserita una citazione relativa all’elogio enniano di Cornelio Cetego) e si basano su frammenti enniani contenuti rispettivamente in *Tusc.* 3, 13, 28; 24, 58 per quanto riguarda l’*ad Pol.*; *off.* 1, 24, 84; *sen.* 4, 10 per quanto riguarda il *ben.*; *rep.* 1, 18, 30; *div.* 2, 13, 30 per quanto riguarda l’*apoc.*; *Brut.* 15, 58 per quanto riguarda infine la citazione presente in Gellio. Quanto invece alla citazione presente nel passo in esame, essa è nota esclusivamente da questo luogo senecano, “ma più d’un indizio induce a ritenere che anch’essa derivi da Cicerone”, sebbene lo scrittore non menzioni esplicitamente il nome

dell'Arpinate come fonte (sull'argomento cf. Mazzoli 1970, p. 191; per il contenuto e la struttura della citazione cf. il successivo commento ai versi enniani).

Illos de Africano scriptos

Seneca fornisce la notizia che i versi enniani citati erano relativi a Scipione l'Africano, dunque appartenenti all'epigramma composto dal poeta in suo onore (cf. Mazzoli 1970, p. 191, n. 30). Il nome dell'Africano sarà ripetuto a breve, sempre all'interno dello stesso paragrafo, ma nella forma variata *Scipio*. Escluso il passo in esame l'aggettivo *Africanus* adoperato in riferimento al condottiero ricorre complessivamente quattro volte nella scrittura senecana, sempre in contesti volti a celebrarne il valore e la grandezza d'animo: tre in *ad Pol.* (14, 4) e una in *ep.* 86, 1. Quanto alle prime citazioni relative all'*ad Pol.*, il nome del generale è legato all'elogio della forza d'animo da lui mostrata alla notizia della morte del fratello. In *ep.* 86, 1 il suo nome compare invece in riferimento alla sua villa, dove Seneca aveva trascorso un periodo di riposo durante il quale aveva avuto modo di riflettere sulla grandezza di quell'uomo che seppe coraggiosamente affrontare l'esilio a Literno pur di salvare la libertà di Roma. La permanenza nella villa di Scipione permette inoltre a Seneca di operare un confronto tra l'epoca del condottiero e la propria, in cui non si esiterebbe a considerare vergognosa povertà la sobria moderazione che caratterizzava invece la villa dell'Africano (cf. parr. 5 ss. Sul ruolo e la funzione svolta a Roma dagli *exempla* storici costituiti da personaggi divenuti ben presto "eroi nazionali" come lo stesso Scipione cf. Wheatland 1914).

cui nemo civis neque hostis

Quibit pro factis reddere opis pretium

Si tratta di un distico elegiaco privo dell'emistichio iniziale dell'esametro contenente una celebrazione esplicita dell'Africano: in essi è scritto infatti che nessuno, né cittadino né nemico, era mai stato in grado di offrire una ricompensa adatta alle azioni del condottiero. Si tratta dunque di un'affermazione perfettamente in linea con l'alta stima

che Seneca stesso nutriva nei confronti dell'Africano e la scelta di questo distico da parte dello scrittore potrebbe forse essere dovuta proprio alla profonda ammirazione da lui nutrita per questo personaggio.

Ex eo se ait intellegere <opem> apud antiquos non tantum auxilium significasse sed operam. Ait [opera] enim Ennius neminem potuisse Scipioni neque civem neque hostem reddere operae pretium: Dall'analisi dei versi di Ennio il grammatico giunge alla conclusione che in età arcaica il termine *ops* non significava soltanto "aiuto", ma anche "opera". A dimostrazione di ciò riprende i versi di Ennio mettendo in rilievo che in essi il termine è adoperato in riferimento all'opera prestata dall'Africano in favore della sua patria, opera alla quale né i cittadini né i nemici furono in grado di offrire un'adeguata ricompensa.

Ait

Conformemente alle caratteristiche del passo in esame e di quello precedente, il verbo dà vita ad un'anafora insieme al successivo *ait*. Il verbo è ovviamente adoperato sempre in riferimento all'attività del grammatico, che di fronte ai versi enniani afferma di aver tratto delle conclusioni di tipo linguistico a suo avviso dotate di una certa importanza. Sembra pertanto che anche in questo caso, come già in precedenza, l'anafora abbia il compito di mettere in rilievo l'ironia di Seneca nei confronti di questi studiosi che si affannano invano sprecando le loro energie intellettuali in futili pedanterie.

Intellegere

Anche questo verbo, usato in riferimento all'attività del grammatico, sembra generare una certa ironia: dal punto di vista dello scrittore esso sarebbe probabilmente più adatto a concetti di una certa portata morale, eppure il grammatico non esita ad adoperarlo a

proposito delle osservazioni lessicali e linguistiche che egli fa riguardo i termini presenti nei versi di Ennio.

Apud antiquos

Come alla fine del precedente par. 32, dove l'aggettivo *antiquus* era stato utilizzato per mettere in evidenza le notevoli differenze che in ambito linguistico separano gli antichi dai moderni, così anche nel passo in esame il sintagma *apud antiquos* è funzionale a contrapporre nettamente gli usi linguistici e lessicali degli antichi a quelli dei moderni. L'insistenza di Seneca su questo aspetto tradisce una certa sua posizione polemica nei confronti della cultura arcaica, che è poi tipica in generale di tutta l'età imperiale (cf. al riguardo Mazzoli 1970, p. 189, dove si legge di come gli scrittori d'epoca imperiale avvertirono sempre una notevole avversione nei confronti dell'acerbità stilistica dei poeti arcaici, anche e soprattutto di Ennio). Il suo spirito innovatore e moderno non poteva tollerare lo stile e la lingua che avevano caratterizzato la letteratura latina arcaica che gli appaiano farraginosi, caratterizzati da asprezze formali e perciò ormai improponibili (sull'argomento cf. ancora Mazzoli 1970, p. 190 ss.; interessante a proposito di questo aspetto è anche l'*ep.* 58, 5, dove Seneca afferma esplicitamente che su molte parole presenti in Accio e in Ennio si era ormai depositata la ruggine facendo sì che esse cadessero in disuso alla sua epoca).

Auxilium ... operam

Si tratta dei due diversi significati che il sostantivo *ops* assume a seconda dell'epoca in cui è utilizzato: nell'età senecana era ormai invalso il significato di "aiuto" (*auxilium*), ma in età arcaica il termine significava per lo più "opera" (*opera*). Sull'argomento cf. Bonner 1986, p. 303.

Ennius

Ad eccezione del passo in esame, il nome del Rudino conta 5 occorrenze complessive nella scrittura senecana, contenute tutte nell'epistolario (la sola *ep.* 108 ne conta 4 tra i parr. 33 e 34), tranne una contenuta in *ira* 3, 37, 5, dove il nome di Ennio ricorre in un contesto dai toni piuttosto critici e polemici che denota lo scarso apprezzamento dello scrittore per il poeta. Interessante è il caso di *ep.* 58, 5, dove lo scrittore non solo confessa a Lucilio di aver sprecato fin troppo tempo presso la scuola del grammatico, ma cita anche il nome del poeta Rudino insieme a quello di Accio affermando che la ruggine depositata sulle parole da loro adoperate ne ha ormai provocato la scomparsa.

Scipioni

Ad eccezione del passo in esame il nome di Scipione Africano ricorre con una certa frequenza in Seneca ad indicare l'importanza rivestita dal condottiero agli occhi dello scrittore. Conta 35 occorrenze complessive ed è presente per lo più in contesti volti a mettere in rilievo la straordinaria virtù del personaggio. Interessante è il caso dell'*ep.* 86, dove lo scrittore menziona Scipione per ben 7 volte sempre allo scopo di esaltarne le numerose qualità dello spirito (a proposito di questa lettera cf. il precedente commento al sintagma *illos de Africano scriptos*).

§ 34

Felicem deinde se putat quod invenerit unde visum sit Vergilum dicere

Quem super ingens

Porta tonat caeli

Il grammatico, inoltre, si ritiene fortunato per il fatto di essere riuscito a scoprire il modello imitando il quale a Virgilio sembrò opportuno dire nelle *Georgiche*:

Sopra di lui tuona la grande porta del cielo

A breve Seneca citerà i versi enniani che secondo il grammatico ispirarono Virgilio.

Felicem ... se putat

L'utilizzo di questo aggettivo a proposito delle scoperte del grammatico genera nei confronti del suo comportamento un'evidentissima ironia polemica grazie alla quale lo scrittore intende mettere in rilievo la sproporzione tra il senso di contentezza provato dallo studioso e il motivo che determina questa sua condizione.

Deinde

L'utilizzo reiterato e anaforico dell'avverbio scandisce i diversi passaggi legati alle diverse attività del grammatico: prima lo studio di quelle parole che nel corso del tempo erano cadute in disuso (l'utilizzo di *creta* al posto del più antico *calx* per designare la meta del circo), poi l'analisi dei versi enniani, in particolare quella relativa al cambiamento di significato inerente uno stesso termine (è il caso di *ops*, che col passare del tempo aveva modificato il significato originario), infine lo stato di contentezza che il grammatico avverte in seguito alla scoperta che Ennio ha rappresentato il modello di un passo delle *Georgiche* di Virgilio.

Invenerit

Anche questo verbo denuncia l'atteggiamento polemico dello scrittore nei confronti dell'estenuante lavoro compiuto dai grammatici sul testo di Ennio e di Virgilio: si tratta di una ricerca il cui frutto non porta ad una miglioria in ambito morale, ma solo a

scoperte di natura filologica per Seneca fini a se stesse. Si osserva, nell'utilizzo del congiuntivo, il rilievo che lo scrittore intende conferire alla soggettività cui sono improntate le indagini dei grammatici.

Vergilio

Compare nuovamente il nome di Virgilio, sui cui versi Seneca si era soffermato fino al par. 29 mettendo in evidenza le differenti prospettive con cui ciascuno, a seconda delle attitudini possedute, li legge e li interpreta.

*quem super ingens
porta tonat caeli*

La citazione virgiliana è costituita rispettivamente dall'ultimo e dal primo emistichio dei vv. 260-261 del terzo libro delle *Georgiche*, dal quale Seneca aveva già citato alcuni versi al precedente par. 24 (al cui commento si rimanda per la discussione relativa al contenuto del libro). In Virgilio i versi ricorrono in riferimento al turbamento d'amore da cui è afflitto Leandro, il quale subisce inerme l'attacco degli elementi naturali: su di lui tuona infatti la grande porta del cielo e contro di lui si agitano le onde del mare rotte dagli scogli. La citazione, tuttavia, è inserita da Seneca allo scopo di mostrare come il grammatico sia capace di scoprire il modello adoperato dal Mantovano per la creazione di tali versi, Ennio, che fu a sua volta ispirato da Omero (cf. al riguardo Richter 1957, p. 293; Mynors 1990, p. 223; Thomas 1990, pp. 90-91; Erren 2003, pp. 673-674). "È quindi ravvisabile una successione Omero-Ennio-Virgilio, che individua un filone non interrotto di tradizione di cui Seneca è ben consapevole, e di cui l'arcaico Ennio fa parte a pieno titolo, costituendo l'anello che unisce il modello greco al classico Virgilio" (cf. Setaioli 2000, p. 224; sull'argomento cf. anche Bonner 1986, pp. 303-304). Sulla dottrina dell'emulazione letteraria Seneca si era ampiamente soffermato in *ep.* 79, 5-7, dove lo scrittore, discutendo del poemetto *Etna* composto da Lucilio, mostra come esso fosse giunto all'amico attraverso una linea di trasmissione cominciata da Virgilio e

passata poi attraverso Ovidio e Cornelio Severo. In questa lettera è tuttavia tralasciata da Seneca una descrizione dell'Etna ben più antica, forse la più celebre dell'antichità, quella di Pindaro: in questo modo lo scrittore esclude dalla linea di trasmissione per emulazione il periodo greco e arcaico, che è invece tenuto ampiamente in considerazione nel caso proposto nel passo in esame (sull'argomento cf. ancora Setaioli 2000, p. 224).

Ennium hoc ait Homero [se] subripuisse, Ennio Vergilium; esse enim apud Ciceronem in his ipsis de re publica hoc epigramma Enni:

*si fas endo plagas caelestum ascendere cuiquam est,
mi soli caeli maxima porta patet.*

Il grammatico sostiene che Ennio ha a sua volta ripreso il passo da Omero e poi Virgilio da Ennio. Per dimostrare la derivazione di Virgilio da Ennio lo studioso fa notare che nel *de re publica* di Cicerone era presente questo epigramma enniano composto per celebrare l'Africano in cui si può osservare la presenza di termini adoperati successivamente dal Mantovano.

Ennium ... Homero ... Ennio ... Vergilium ... Ciceronem ... Enni

Il passo si caratterizza per l'abbondante frequenza di nomi propri che, fatta eccezione per quello di Omero, erano già stati citati all'interno dei precedenti paragrafi. La loro presenza è giustificata dall'argomento del passo, in cui Seneca sta mostrando i diversi passaggi che, nell'ambito del processo di emulazione, hanno portato da Omero ai versi virgiliani (a proposito dei canoni di autori antichi presi a modello a Roma in epoca imperiale cf. Citroni 2003).

Ait

È adoperato per la quarta volta in tono polemico sempre in riferimento alle osservazioni del grammatico.

In his ipsis de republica

Seneca afferma qui esplicitamente per bocca del grammatico che i versi di Ennio che saranno citati a breve, e che costituiscono il modello dei versi già citati delle *Georgiche*, erano contenuti nel *de republica* di Cicerone. Questo dato sembra confortare l'ipotesi che i versi enniani precedentemente citati a proposito dell'Africano all'interno del par. 33 (al commento del quale si rinvia per la relativa discussione) fossero contenuti anch'essi all'interno della medesima opera, malgrado ciò non venga specificato da Seneca (il passo che li conterrebbe sarebbe costituito da uno dei frammenti del *de re publica*, *inc. fr.* 6 p. 137 Ziegler; sull'argomento cf. Mazzoli 1970, p. 187; 191).

Hoc epigramma Enni:

*si fas endo plagas caelestum ascendere cui quam est,
mi soli caeli maxima porta patet.*

Stando a Seneca, questo distico epigrammatico (*Var.* 23 s. V.³) era dunque contenuto nel *de republica* di Cicerone e in base alla testimonianza fornita da Lattanzio, *Instit.* 1, 18, 20, anche questo frammento, così come quello citato in precedenza, apparteneva all'epigramma celebrativo di Scipione l'Africano. Del medesimo epigramma Cicerone ha conservato anche un altro distico (*Varia* 21 s. V³) e un ultimo breve frammento (*Varia* 19 V³) in *leg.* 2, 22, 57, che lo Scaligero considerava l'emistichio iniziale del distico citato da Seneca all'interno del precedente par. 33. Riferendosi a questo epigramma Mazzoli 1970, p. 191, n. 30, osserva: "... è ben probabile che fosse addotto nella sua integrità da Cic. nel passo perduto del *De re p.*, e che proprio da questa fonte

S. abbia desunto anche la citazione enniana di *Ep.* 108, 33”. Secondo lo stesso Mazzoli 1970, p. 193, nel passo in esame sarebbe anche in qualche modo ravvisabile una certa polemica nei confronti dell’ennianesimo desumibile dai versi del suo poeta preferito, Virgilio, che non esitava a trarre ispirazione per i suoi versi dal poeta Rudino: “Se pensiamo che, sui sei frammenti enniani che riferisce, il filosofo trova due volte Virgilio sulle orme del Rudino, possiamo meglio spiegarci l’accusa d’ennianesimo che rivolge al suo poeta prediletto”.

§§ 35-39

Premessa

L’ultima sezione epistolare si presenta come una vera e propria *peroratio* della filosofia e del ruolo del filosofo, l’unico in grado di offrire a chi lo frequenta insegnamenti utili per ottenere una vita felice. Interessante appare l’*explicit* (par. 39), che chiude l’epistola in *Ringkomposition* riportando l’attenzione del lettore, che per ben 39 paragrafi si era concentrata su tutt’altri temi, al medesimo punto da cui aveva preso avvio la lettera: la domanda posta da Lucilio a Seneca (se un saggio può essere utile ad un altro saggio; cf. *ep.* 109, 1), che sarà esplicitata e che troverà adeguata risposta soltanto nell’epistola successiva. L’*explicit* in questione si presenta inoltre come una sorta di ricapitolazione degli argomenti trattati nel corso della lettera sui quali lo scrittore vuole ora ritornare prima di esplicitare la domanda di Lucilio, evidentemente perché essi gli appaiono rilevanti in vista della risposta che si accinge ad offrire. Quello di *ep.* 108 costituisce inoltre l’unico *explicit* della raccolta in cui Seneca inserisce un riferimento esplicito ad un’altra lettera (cf. par. 39, dove afferma di voler fornire adeguata risposta all’amico nell’epistola successiva perché le energie del destinatario si sono ormai indebolite a causa della lunga discussione condotta in *ep.* 108), riferimento che sembrerebbe in qualche modo avvalorare l’idea di una chiusa epistolare che funge da raccordo tra le due lettere. Del resto, le corrispondenze terminologiche individuabili tra quest’ultima sezione e i precedenti paragrafi permettono di cogliere un’evidente ripresa di temi sviluppati in precedenza nello scritto.

§ 35

Sed ne et ipse, dum aliud ago, in philologum aut grammaticum delabar, illud admoneo, auditionem philosophorum lectionemque ad propositum beatæ vitæ trahendam: Seneca decide di abbandonare la discussione precedentemente condotta a proposito delle varie interpretazioni che un lettore può maturare di fronte ad un testo poetico o in prosa e si accinge a concludere la lettera nel timore di poter sconfinare in un settore estraneo a quello che si era proposto di affrontare nell'epistola. Non tralascia tuttavia di indicare a Lucilio le attività che bisogna coltivare per arricchire lo spirito: l'ascolto e la lettura dei filosofi.

Sed ne et ipse ... in philologum aut grammaticum delabar

Emerge da questo passo la preoccupazione dell'eccessiva lunghezza della lettera, una preoccupazione espressa anche nell'*explicit* delle *epp.* 30; 45; 47; 51; 58; 86 e nell'*incipit* dell'*ep.* 85. La necessità della *brevitas* rappresenta uno dei canoni fondamentali del genere epistolare a Roma che si rileva non solo nell'epistolario senecano, ma anche in quello ciceroniano, pliniano, frontoniano e geronimiano (sulla topica epistolare a Roma cf. Cugusi 1983, p. 73 ss.). Nel nostro passo alla preoccupazione di oltrepassare i limiti del canone della *brevitas* Seneca sembra aggiungere anche quella di essersi troppo dilungato nella discussione di argomenti inerenti il campo filologico e grammaticale (segnalati dai termini *philologum* e *grammaticum*) che esulano dal tema cui egli intende informare la lettera: la preminenza assoluta della filosofia su ogni altro ambito disciplinare e l'importanza che l'educazione riveste nella formazione intellettuale di ciascun individuo. Il timore di aver dedicato un'eccessiva attenzione ad ambiti estranei è denunciata dal verbo *delabor*, qui adoperato per indicare per l'appunto la caduta in un campo estraneo a quello della trattazione .

Si tratta di un termine di bassissima frequenza che, eccettuato il passo in questione, ricorre soltanto altre due volte nell'opera senecana, entrambe le volte nelle *epistulae* ed entrambe le volte con un'accezione negativa. In *ep.* 16, 6 è infatti utilizzato in riferimento agli abbattimenti cui può essere soggetto lo slancio dell'animo; più

interessante il caso di *ep.* 68, 10 (*'Otium' inquis 'Seneca, commendas mihi? ad Epicureas voces delaberis?'*), dove Seneca immagina che il verbo sia adoperato da Lucilio per rimproverare a Seneca l'adesione a precetti di evidente matrice epicurea, adesione sentita quasi come una caduta rovinosa in un campo dottrinale diverso da quello stoico (sull'adesione di Seneca ai precetti epicurei relativi all'*otium* cf. Borgo 2011 c, p. 101).

Admoneo

Il verbo riconduce alla pratica *dell'admonitio* filosofica, una tecnica che, come rilevato da Setaioli 2000, p. 113, “non rifugge dal fare appello agli affetti degli ascoltatori allo scopo di ottenere la loro conversione morale”. Questo tipo di pratica, che fa ricorso ad uno stile psicagogico in grado di far leva sull'animo degli ascoltatori, sembra dotato di un carattere essenzialmente preparatorio all'insegnamento, a differenza del *sermo*, dotato di toni più intimi e raccolti e utilizzato per il vero e proprio insegnamento (sull'argomento cf. Setaioli 2000, p. 113 ss. e lo stesso Seneca, *ep.* 33, 6; 38). L'*admonitio* non rifugge dall'utilizzo di “mezzi che fanno appello all'affettività del pubblico” (cf. Setaioli 2000, p. 14), affinché l'animo possa esserne colpito e indirizzato allo studio della filosofia. Tra i mezzi principali di cui essa si serve si ricorda la *sententia* che, in virtù dell'incisività e dell'espressività che la caratterizzano, penetra in profondità nell'animo dei lettori indirizzandolo all'applicazione di quanto espresso in essa.

Auditionem philosophorum lectionemque

L'ascolto e la lettura dei filosofi, due attività grazie alle quali è possibile conseguire la felicità, costituiscono l'oggetto dell'*admonitio* senecana. I sostantivi si riferiscono rispettivamente alle sfere sensoriali dell'udito e della vista, che nell'opera senecana occupano un posto di grande rilievo. Per quanto riguarda l'udito, Solimano 1991, p. 14, fa notare come esso “assume senz'altro un ruolo molto importante per un maestro come

Seneca, che affida alla viva voce del filosofo il compito di educare il *proficiens* alla *sapientia*". La studiosa osserva al riguardo come gli stessi generi letterari scelti da Seneca, il dialogo filosofico e l'epistola, stabilendo con il destinatario una sorta di colloquio, sembrano in qualche modo indirizzarsi alle sue orecchie, così come "la stessa tendenza all'interiorità induce l'io a dialogare con se stesso, e fa sì che anche la *ratio* solleciti l'animo ad un atteggiamento di ascolto".

Per quanto riguarda invece il sostantivo *lectio*, esso sposta l'accento sulla sfera sensoriale della vista, indispensabile alla lettura delle opere dei filosofi (sull'importanza che la vista occupa nell'opera di Seneca cf. Solimano 1991): si tratta tuttavia di una lettura che presuppone contemporaneamente la predisposizione all'ascolto, ossia alla ricezione del messaggio etico contenuto negli scritti filosofici. Sul valore e l'utilità che la lettura riveste per la sua stessa persona Seneca si pronuncia in *ep.* 84, 1-2, dove confessa a Lucilio di non sospendere in nessun momento le sue letture personali per molteplici motivi: in primo luogo perché queste gli impediscono di essere pago delle sue meditazioni, in secondo luogo perché lo mettono a conoscenza delle altrui indagini permettendogli di integrarle con le sue idee, ma soprattutto perché la lettura alimenta e ristora l'ingegno (*Alit lectio ingenium et ... reficit*).

non ut verba prisca aut ficta captemus et translationes improbas figurasque dicendi, sed ut profutura praecepta et magnificas voces et animosas quae mox in rem transferantur. Sic ista ediscamus ut quae fuerint verba sint opera: Seneca afferma a questo punto che bisogna ascoltare e leggere i filosofi non per cercarvi espressioni arcaiche, neologismi, metafore inappropriate o altre figure stilistiche, ma al contrario per cercarvi precetti salutari e nobili sentenze che devono essere subito trasformate in atto (sull'argomento cf. Mazzoli 1970, p. 223). Il paragrafo si conclude con una *sententia* che condensa efficacemente i precedenti concetti: l'apprendimento dei precetti filosofici deve essere sostanziato dalla concreta attuazione degli stessi.

Il lungo periodo sembra potersi dividere in due segmenti paralleli: *non ut verba prisca aut ficta captemus et translationes improbas figurasque dicendi* e *ut profutura praecepta et magnificas voces et animosas quae mox in rem transferantur* coordinati sintatticamente ma distinti concettualmente da *sed*. Ciascuno di questi segmenti rimanda a due diversi ambiti dottrinali, rispetto ai quali Seneca si pone in maniera differente. Il primo rinvia all'ambito filologico e grammaticale (lo lascia intuire con chiarezza il

riferimento agli arcaismi, ai neologismi e in generale alle figure stilistiche di cui Seneca aveva polemicamente trattato nel corso dell'epistola a proposito dell'attività del *philologus* e del *grammaticus*), quello stesso contro cui lo scrittore si era energicamente scagliato in precedenza e di cui ancora in questo paragrafo denuncia l'incapacità di offrire sostegno morale a chi vi si dedica. Il secondo rinvia invece all'ambito filosofico, l'unico in grado di offrire giovamento a quanti hanno con esso dimestichezza: utili precetti e nobili sentenze sono infatti gli strumenti di cui esso si serve per indirizzare l'uomo al progresso spirituale. Seneca aggiunge tuttavia un ammonimento in più: per godere a pieno dei benefici della filosofia non basta semplicemente dedicarsi all'ascolto e alla lettura dei suoi precetti, ma bisogna anche saperli tradurre in atto. Si tratta di un concetto di importanza cruciale, al quale lo scrittore informerà tutto l'*explicit*.

Translationes improbas

Interessante appare l'accostamento metaforico dell'aggettivo *inprobus*, generalmente utilizzato in ambito morale, al sostantivo *translatio*, che rinvia invece al campo retorico (sull'argomento cf. Borgo 1992, p. 136; Mazzoli 1998, p. 119).

Magnificas voces

Il sintagma era già utilizzato in precedenza al par. 7, dove Seneca si era espresso in toni polemicamente contro quanti si lasciano ingenuamente entusiasmare dalle espressioni sublimi degli oratori. È probabile che non si tratti di un riferimento casuale, ma al contrario di un rinvio intenzionale attuato allo scopo di far comprendere al lettore che anche le *magnificae voces* dei filosofi corrono il rischio di rimanere tali se non vengono tradotte in atto, se cioè la vita di chi ad esse fa ricorso non le rispecchia concretamente nelle azioni quotidiane.

Quae fuerint verba sint opera

La *sententia* condensa efficacemente i precedenti concetti: l'apprendimento dei precetti filosofici deve essere sostanziato dalla concreta attuazione degli stessi (sulla coerenza tra *res* e *verba* in Seneca cf. Borgo 1992, p. 136, n. 22)

A partire da questo assunto Seneca svilupperà nei successivi paragrafi un'energica invettiva contro i filosofi incoerenti che alle parole non fanno corrispondere le azioni.

§36

Nullos autem peius mereri de omnibus mortalibus iudico quam qui philosophiam velut aliquod artificium venale didicerunt qui aliter vivunt quam vivendum esse praecipiant: per lo scrittore non esistono individui peggiori di coloro che hanno appreso la filosofia come se si trattasse di un'arte venale, poiché notevole è il danno che questi possono arrecare agli uomini che si trovano ad aver contatti con loro. Chi è abituato a servirsi della filosofia come di un'arte venale, infatti, non riesce in alcun modo a generare coerenza tra parole e azioni.

Qui philosophiam velut aliquod artificium venale didicerunt

Emerge con chiarezza da questo passo la concezione senecana della filosofia: per lo scrittore essa non è un'arte che può essere comprata o venduta, è piuttosto una disciplina cui deve essere informata la condotta di vita di chi ad essa si dedica. Interessante al riguardo l'*ep.* 16, 3, in cui Seneca fornisce una sorta di definizione della filosofia additando a Lucilio quelle che sembrano le sue principali caratteristiche: *Non est philosophia populare artificium nec ostentationi paratum; non in verbis sed in rebus est. Nec in hoc adhibetur, ut cum aliqua oblectatione consumatur dies, ut dematur otio nausia: animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda*

demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium derigit cursum. Sine hac nemo intrepide potest vivere, nemo secure; innumerabilia accidunt singulis horis quae consilium exigant, quod ab hac petendum est.

Ricorre in quest'epistola il medesimo sostantivo, *artificium*, presente anche al par. 36 dell'*ep.* 108: esso serve a porre l'accento sul fatto che la filosofia non è un'arte venale che serve a far mostra di sé di fronte alla gente o a trascorrere la giornata con qualche diletto, ma al contrario a formare e plasmare gli animi, ordinare la vita e dirigere le azioni umane. A proposito di questo termine Von Albrecht 2000, p. 237, osserva come il mestiere possenga per Seneca un aspetto doppio: “da una parte egli respinge il lavoro manuale pagato e afferma che la filosofia non si impara ..., d'altra parte il mestiere comprende un «saper fare» e perciò può servire da modello positivo per una vita filosofica”. Al riguardo Pani 1985, p. 143, fa notare come Seneca si faccia portavoce di una concezione delle *artes* che si distacca in qualche modo da quella della scuola stoica, che soprattutto grazie a Posidonio aveva conferito dignità a diversi tipi di *artes*. Lo scrittore sembrerebbe piuttosto rifarsi alla posizione della dottrina epicurea “che aveva riconosciuto insieme alla positività del progresso gli svantaggi e i danni che potevano derivarne agli uomini in termini di soddisfacimento dei bisogni. Col progresso si sarebbero create sempre nuove esigenze che avrebbero aperto la via al soddisfacimento di bisogni sempre meno necessari”.

Vivunt ... vivendum:

Il poliptoto *vivunt ...vivendum* serve a Seneca a mettere in forte risalto la frattura che nei filosofi incoerenti si riscontra tra ciò che essi consigliano ai propri uditori e ciò che mettono concretamente in pratica nella loro vita: proprio contro questa categoria di filosofi degeneri lo scrittore indirizzerà i successivi paragrafi dell'epistola.

Praecipunt

Il verbo, che rinvia chiaramente alla sfera dell'insegnamento, sembra quasi generare in questo contesto un effetto parodistico; quelli dei filosofi viziosi sono infatti degli insegnamenti privi di valore e di efficacia poiché non provengono da uomini in grado di essere d'esempio agli altri, ma al contrario capaci solo di emettere parole vuote e prive di utilità.

Exempla enim se ipsos inutilis disciplinae circumferunt, nulli non vitio quod insecuntur obnoxii: i filosofi incoerenti rappresentano essi stessi un esempio tangibile dell'inutilità dei loro insegnamenti, poiché sono schiavi di quegli stessi vizi che si sforzano di condannare: è per questo motivo che non possono in alcun modo essere di giovamento a chi li ascolta.

A proposito di *vitium* cf. Borgo 1998, pp. 189-198, dove è messo in rilievo come il termine si presenti per lo più come espressione di un male morale, di rado di un difetto fisico.

§ 37

Non magis mihi potest quisquam talis prodesse praeceptor quam gubernator in tempestate nauseabundus: il maestro le cui azioni smentiscono gli insegnamenti è paragonato da Seneca ad un nocchiero che soffre di nausea durante la tempesta: come infatti un filosofo vizioso è nocivo poiché incapace di essere d'esempio a causa dell'incoerenza tra azioni e parole, così un capitano in balia delle onde non apporta alcun vantaggio alla navigazione se la nausea gli impedisce di governare saldamente il timone (il medesimo concetto si trova espresso in Plat., *Leg.*, 639 a-b, dove si legge che il capitano di una nave, anche se esperto nell'arte della navigazione, è tuttavia poco valente se si lascia vincere dal mal di mare).

Prodesse

Sia il precettore incoerente che il timoniere vittima della nausea, a causa della loro cattiva condotta, vengono meno al principio del *prodesse*, idea chiave della dottrina stoica (cf. al riguardo SVF III, 625-636, raccolti da von Arnim per l'appunto sotto il titolo *Sapientes et sibi invicem et ceteris prosunt*), secondo la quale “è particolarmente degno l'uomo che si prodiga in favore dell'altrui o dell'utile generale” (cf. Moschetti 1966, p. 30). Sul concetto Seneca si sofferma anche in *ep.* 52, 9, dove consiglia a Lucilio di ascoltare le pubbliche dissertazioni dei filosofi purché questi si presentino alla folla con l'intento di rendere migliori se stessi e gli altri; in *ep.* 75, 5, dove proclama la necessità che le parole rechino giovamento, non piacere; in *ep.* 100, 11, dove elogia Papirio Fabiano, suo maestro, perché nella sua opera egli si proponeva di educare gli animi del lettore e non di ricercarne l'approvazione (sull'argomento cf. Setaioli 2000, p. 116). Pregnante al riguardo anche un passo di *ot.* 3, 5 (un passo che in virtù del suo ritmo ascendente è stato definito Traina 1974, p. 19, “il trionfo dell'io interiore”), dove è detto che il compito più alto cui l'uomo è chiamato è quello di giovare al maggior numero possibile di uomini o, se di ciò non si fosse capaci, a pochi intimi e, laddove nemmeno ciò fosse possibile, di giovare almeno a se stessi.

Praeceptor

Il sostantivo è utilizzato polemicamente da Seneca in riferimento ai maestri incoerenti che agiscono in maniera differente rispetto alle regole di vita che prescrivono agli altri. Secondo Maltese 1986, p. 78, l'esortazione ad abbandonare i cattivi maestri rappresenterebbe in qualche modo un omaggio dello scrittore alla filosofia di Socrate che analogamente nel *Gorgia*, “condannati recisamente i limiti e le falsità della retorica, sprona il giovane Callicle ... a seguire il proprio esempio ..., abbracciando una concezione etica della vita e staccandosi dalle vacue e pericolose teorie sofistiche”.

Gubernator in tempestate nauseabundus

Il *praeceptor* vizioso che per la sua incoerenza può essere dannoso a quanti lo frequentano è messo da Seneca in corrispondenza con una figura inerente l'ambito nautico-marinaresco, quella del *gubernator nauseabundus* che nel bel mezzo della tempesta si lascia vincere dal mal di mare mettendo così in pericolo l'imbarcazione.

Il paragone, mettendo in relazione tra loro la sfera astratta della morale (rappresentata dal sostantivo *praeceptor*) e quella concreta del mare e della navigazione (rappresentata dal sintagma *gubernator nauseabundus*), ha ovviamente per fine quello di rendere più tangibili al lettore i gravi rischi derivanti dalla frequentazione dei cattivi maestri. Al riguardo Gazich 2004, p. 69, osserva: “Seneca ricorre spesso ... a similitudini e a modelli analogici che gli permettono, attraverso il richiamo immaginale, di approfondire e sviluppare determinati concetti, concretizzandoli in figure e situazioni note ai destinatari dalla loro esperienza del reale” (Seneca stesso teorizza sull'argomento in *ep.* 59, 6, dove presenta il ricorso alle immagini come strumento assai utile a stabilire un contatto diretto tra i destinatari di un messaggio scritto, sia poetico che in prosa, e la realtà; a proposito di quest'epistola cf. Mazzoli 1970, p. 83; riguardo il valore delle immagini in Seneca cf. Armisen-Marchetti 1989 e Solimano 1991). “... In lui il ricorso alle immagini obbedisce, molto spesso, ... alla necessità di *ponere ante oculos* un problema che nella sua filosofia è basilare ... , quello del *pathos*: difficile non è proporre il problema in sé, ma rappresentare la dinamica del *pathos*, ... che una volta instauratosi nell'io lo trasforma e di fatto vanifica il progetto razionale del *logos*” (Gazich 2004, p. 82).

Il paragone che accosta il *praeceptor* al *gubernator* non assolve tuttavia soltanto alla funzione di relazionare la sfera astratta della morale a quella concreta della navigazione, ma serve anche e soprattutto a porre sul medesimo piano la figura del precettore incoerente e quella del nocchiero inesperto dei rischi della navigazione. Si tratta infatti di figure equivalenti, entrambe investite, seppure in ambiti diversi, di importanti responsabilità: la buona formazione degli alunni nel caso del primo, la sicurezza della nave nel caso del secondo. Entrambi tuttavia si rendono colpevoli di una cattiva condotta che può essere causa di conseguenze fatali: la cattiva formazione morale dei discenti nel caso del maestro incoerente e il naufragio della nave nel caso del timoniere inesperto. Sulle analogie che corrono tra la figura del *gubernator* e quella del

praeceptor (o, talvolta, del *sapiens* stesso) si pronuncia Marino 2005, p. 123, la quale, commentando il par. 32 dell'*ep.* 85, una lettera la cui parte finale è occupata da un insistito confronto tra la figura del *sapiens* e quella del *gubernator*, si esprime in questi termini: “Significative sono ... le analogie evidenziate sia attraverso la funzione alla quale entrambi sono deputati come guida del governo della nave il primo e del governo dell’anima il secondo, sia attraverso la finalità della loro attività volta in entrambi al benessere di coloro a cui è indirizzata ... Le figure del *gubernator* e del *sapiens*, pur se diverse, convergono comunque, ciascuno per la finalità alla quale è destinata la propria competenza, nel modello etico dell’uomo buono nel quale si riconoscono proprio per l’attività che li pone al servizio degli altri. L’abilità del sapere tecnico relativo alle loro professioni ... riconduce e assimila ... la valenza dei termini *gubernator* e *sapiens* alla semantica del *vir bonus*” (cf. pp. 124-125; sull’analogia tra medico e *gubernator* cf. Pisi 1983, p. 18).

Il *gubernator* è connotato però negativamente dall’aggettivo *nauseabundus*: si tratta cioè di un nocchiero debole di stomaco che si lascia incautamente sopraffare dalla nausea provocata dai marosi (a proposito di questo aggettivo cf. Berno 2006, p. 66, la quale, ponendo l’accento sul valore “dinamico-rappresentativo del suffisso *-bundus*, fa notare come l’aggettivo sembra mettere in risalto più l’azione in sé che non l’attore). Il buon *gubernator* è invece colui che non si lascerà vincere dalla tempesta, ma che lotterà con tutte le sue forze per portare in salvo l’imbarcazione. “La salvezza dell’imbarcazione con il suo carico di cose e persone è l’obbiettivo a cui il κυβερνήτης deve sempre tendere, è la preoccupazione che lo tiene sveglio nelle innumerevoli ore che trascorre al timone senza levare gli occhi dall’orizzonte. Anzi, il suo ruolo si risolve e si estrinseca completamente nella σωτηρία che egli sa garantire a quanto e quanti ricadono sotto la sua responsabilità”. Viceversa, “il cattivo κυβερνήτης condanna se stesso i suoi marinai e chiunque si imbarchi con lui al peggio ad una fine luttuosa tra i flutti, al meglio, a perdere il carico o a dover pagare ben più del denaro pattuito per non venire gettati fuori bordo o sbarcati in un porto sconosciuto” (le ultime due citazioni sono tratte da Santini 2011, pp. 174-175, a proposito di alcuni passi dei dialoghi platonici; per un’ampia e dettagliata discussione sulle funzioni e il ruolo del *gubernator* nell’ambito del diritto marittimo romano cf. Moschetti 1966, pp. 13-100). Anche Quintiliano 5, 10, 48, passando in rassegna alcuni esempi di virtù e di vizi nell’ambito dell’oratoria deliberativa e giudiziaria, afferma perentoriamente al riguardo: *bonus gubernator numquam fecit naufragium*.

Quello nautico non è tuttavia l'unico ambito di utilizzo del sostantivo *gubernator* e del verbo corrispettivo, *gubernare*. “*Gubernare* in un generico senso traslato di ‘dirigere l’attività o la condotta sia di persone sia di *res*’ compare già in autori quali Plauto e Terenzio ... ma è Cicerone il primo, vero autore che impiega questo verbo in senso politico” (cf. Santini 2011, p. 188, a cui si rinvia anche per l’indicazione dei luoghi; sull’utilizzo dei termini *gubernator/gubernare* a Roma in ambito politico esauriente la trattazione di Moschetti 1966, pp. 112-176).

Diffuso è anche l’impiego del sostantivo in riferimento alla divinità che regge le sorti del cosmo. Eloquente è al riguardo una testimonianza fornita da SVF II, 1043 (*Plato et omnes Platoniorum scholae moderatorem rerum omnium confitentur deum. Stoici enim gubernatoris vice intra id quod regat semper manere testantur*) in cui il *gubernator* sembra potersi in qualche modo identificare con la divinità che regge l’universo: “evidentemente l’immagine del timoniere, presente sulla nave che egli stesso governa, serve a suggerire, secondo un irrinunciabile dogma stoico, l’immanenza del *logos* nel cosmo” (cf. ancora Gazich 2004, p. 72). Tale accezione trova riscontro in Seneca stesso, *ep.* 107, 10, dove Giove è presentato come forza immanente che governa il cosmo (*et sic adloquamur Iovem, cuius gubernaculo moles ista derigitur ...*). Tuttavia, come Gazich 2004, p. 73, puntualizza, “nelle opere in prosa le occorrenze più numerose dell’immagine del *gubernator* sono connesse alla metafora della vita come traversata pericolosa” (cf. al riguardo *ira* 2, 31, 5; *ep.* 30, 3; 85, dove il termine ricorre con una certa insistenza all’interno dei parr. 31-36).

In virtù dell’evidente analogia operata da Seneca in questo paragrafo tra la figura del *praeceptor* incoerente e quella del *gubernator nauseabundus*, Von Albrecht 2000, p. 232, mette in risalto come l’aggettivo *nauseabundus*, nell’immediato riferito dallo scrittore alla condizione in cui versa un timoniere inesperto, è senza dubbio utilizzato in questo passo anche e soprattutto in riferimento a quella in cui versa un maestro incoerente: “Non è per caso che alla fine della lettera venga introdotta l’immagine della nausea per smascherare un falso filosofo, che ovviamente si è impadronito soltanto del vocabolario della filosofia, senza appropriarsi della sua sostanza, dimodoché il tumulto della vita può sopraffarlo, facendogli sputare fuori l’alimento mentale assunto in tutta fretta e perciò mal digerito”. A proposito del medesimo passo lo studioso osserva ancora come il ricorso ad *exempla sordida* (nel nostro caso l’immagine della nausea e della sua più immediata conseguenza, il vomito) rappresenti per Seneca un mezzo assai efficace per indirizzare gli animi al conseguimento di una migliore condotta di vita.

Interessante al riguardo quanto si legge in *ep.* 70, 20-22, dove l'*exemplum* di un gladiatore germano che si era dato squallidamente la morte in una latrina conficcandosi in gola il pezzo di legno cui era attaccata la spugna per la pulizia, malgrado l'evidente trivialità di fondo che caratterizza l'azione del protagonista, è tuttavia presentato da Seneca sotto una luce positiva in virtù della sua capacità di affrancare dal timore della morte chi con tale *exemplum* entra in contatto, poiché ... *praeferendam esse spurcissimam mortem servituti mundissimae* (par. 21). Dopo essere venuto a conoscenza di un tale episodio, infatti, .. *plus ... a se quisque exigit, si viderit hanc rem etiam a contemptissimis posse contemni* (par. 22).

In accordo con Von Albrecht 2000, p. 237, si potrebbe dunque giungere alla conclusione che il timoniere sofferente di nausea rappresenta un esempio di comportamento opposto a quello che Seneca aveva consigliato nell'*incipit* dell'epistola: *Nec passim carpenda sunt nec avide invadenda universa: per partes pervenietur ad totum. Aptari onus viribus debet nec plus occupari quam cui sufficere possimus* (par. 2); egli ha infatti “divorato la dottrina filosofica con fretta, senza digerirla a fondo” (cf. Von Albrecht 2000, p. 237), rendendo così il suo stomaco vulnerabile agli attacchi della nausea e del vomito (al riguardo cf. ancora Von Albrecht 2000, p. 238, dove lo studioso sostiene che nel sintagma *gubernator nauseabundus* si può scorgere “una sintesi ardita delle metafore tratte dalla sfera alimentare e da quella nautica”).

La nausea occupa un posto abbastanza rilevante nell'opera senecana: Seneca stesso in *ep.* 53, 3 riferisce a Lucilio di esserne stato vittima (*nausia enim me segnis haec et sine exitu torquebat...*) durante una breve traversata da Napoli a Pozzuoli cominciata sotto il cattivo auspicio di un cielo minaccioso coperto di nubi grigie. Ricorda al riguardo che la nausea provocata dal mare agitato lo aveva oppresso a tal punto da costringerlo a chiedere al capitano di dirigere la nave verso la costa affinché potesse abbandonare l'imbarcazione e gettarsi nelle acque fredde per raggiungere a nuoto a Pozzuoli (sull'argomento cf. Berno 2006, pp. 40-67 e Moschetti 1966, pp. 45-46). Il termine compare anche nel *de tranquillitate animi*, uno scritto attraversato da “una filiera di immagini e metafore marine” (cf. Lotito 2001, p. 19, n. 20) a proposito di Sereno, destinatario dell'opera, il quale paragona in 1, 17 il disagio esistenziale in cui ondeggia al mal di mare da cui si può essere colti durante la navigazione (*ut vera tibi similitudine id de quo queror exprimam, non tempestate vexor, sed nausia*; sull'argomento cf. ancora Lotito 2001, p. 15 ss.). Il mare non è tuttavia l'unico ambito in cui può manifestarsi questo malessere. In Seneca, infatti, il termine *nausia* appare di frequente

collegato anche all'uso smodato che si fa del cibo (cf. *epp.* 47, 8 e 89, 22, dove la *nausia* è presentata come naturale conseguenza per quanti amano riempire ingordamente il proprio stomaco più del dovuto) e al disgusto per la ripetitività di certe azioni (cf. *ep.* 16, 3, dove il sostantivo è utilizzato per indicare la noia prodotta dall'ozio e 24, 26, dove ricorre in riferimento alla nausea generata dal continuo susseguirsi nel tempo di situazioni sempre identiche che inchiodano la vita dell'uomo ad un'inevitabile nonché angosciosa ripetitività).

Da *nausia* deriva, oltre che l'aggettivo *nauseabundus*, anche il sostantivo *nausiator*. Neologismo senecano e *hapax* in tutta la letteratura latina (cf. Bourgery 1922, p. 261), il termine è utilizzato in *ep.* 53, 4 in riferimento ad Ulisse. Costretto a gettarsi in acqua dalla nausea che l'aveva colto, Seneca si paragona implicitamente ad Ulisse, i cui continui naufragi sono inaspettatamente attribuiti dallo scrittore agli attacchi di nausea di cui l'eroe sarebbe stato vittima e non, come comunemente si crede, all'intervento divino (come suggerisce Berno 2006, p. 66, Seneca attuerebbe qui una sorta di "revisionismo mitico").

Quanto al termine *tempestas*, nel mondo latino spesso usato metaforicamente in riferimento agli sconvolgimenti cui è soggetta la vita politica (sull'argomento cf. Cucchiarelli 2004, p. 205), esso è qui adoperato in riferimento alla tempesta marina che può rivelarsi fatale per il timoniere e, dunque, per l'imbarcazione stessa. Proprio perché la *tempestas* costituisce un pericolo costante per chi percorre le acque marine, la navigazione è generalmente avversata dallo scrittore. Al riguardo Cucchiarelli 2004, p. 204, osserva: "... il 'saggio' - epicureo, stoico o accademico che fosse - soltanto occasionalmente sarebbe potuto salire a bordo di una nave. A prevenirlo dall'esporsi troppo sistematicamente al pericolo doveva contribuire l'argomento moralistico, assai diffuso tra le scuole filosofiche, dal quale le traversate marine erano condannate, perché abitualmente motivate da non altro che il commercio e l'avidità di guadagni". È quanto emerge anche dalle *naturales quaestiones* (cf. 18, 10; 11; 15; 16), dove i viaggi per mare trovano la loro ragion d'essere nel *furor*, ossia nella brama sfrenata di ricchezze che spinge i navigatori a solcare acque inospitali e minacciose rischiando spesso la vita (sulla concezione negativa del mare in Seneca cf. Lotito 2001, p. 18; più specificamente, sulla concezione negativa del mare che emerge in alcuni punti delle *naturales quaestiones* cf. Berno 2003, pp. 198-203, la quale, sulla scia di quanto già sostenuto da Oltramare 1926, pp. 63; 209-211, inserisce l'avidità alla base dei viaggi per mare tra i temi dialettici sviluppati da Seneca in più punti della sua produzione: *ira*

1, 21, 1-4; *brev.* 2, 1; *ep.* 101, 4.). Altrettanto biasimo meritano per Seneca anche i viaggi per mare motivati dalla speranza di trovare un giovamento all'inquietudine di vita da cui si è affetti (cf. *ep.* 28, 7), un "topos diatribico presente anche in altri autori come Orazio, ... in cui ritorna frequente l'immagine ... del mare come elemento ostile all'uomo ..." (cf. Massaro 1988/1989, p. 101).

Se il mare rappresenta agli occhi di Seneca un luogo inospitale dalle cui terribili insidie occorre continuamente guardarsi, la terra, per converso, costituisce un luogo sicuro, fonte di pace e serenità (un concetto analogo è espresso anche in *Lucr.* 2, 1-4, dove si legge che chi resta sulla terraferma ad osservare gli affanni di quanti solcano il mare si compiace alla vista dei mali ai quali è riuscito saggiamente a sottrarsi restando a terra): alla terraferma, infatti, è sovente associata dallo scrittore l'idea del porto, metafora di pace e di sicurezza, baluardo inespugnabile contro gli attacchi dei flutti (riguardo la simbologia del porto e della terraferma in Seneca cf. Armisen-Marchetti 1989, pp. 153-154; interessante quanto si legge in Salvioni 1998, che analizza le reminiscenze dell'immagine senecana del porto in Foscolo).

Tenendum rapiente fluctu gubernaculum, luctandum cum ipso mari, eripienda sunt vento vela

La climax, costituita da tre periodi perfettamente simmetrici tra loro, esplicita al lettore le tre operazioni che un buon nocchiero deve compiere per tener testa alle insidie del mare in tempesta: mantenere saldo il timone quando i flutti vogliono portarlo via, lottare contro il mare e sottrarre le vele al vento (a proposito di questa climax cf. Von Albrecht 2000, p. 237, il quale vi legge "una gradazione dal mero resistere alla lotta attiva e finalmente all'aggressività", una lotta in cui "gli avversari sono quasi personificati: *fluctus, mare, ventus*"). È un paradosso caro alla dottrina stoica, di probabile ascendenza cinica, quello in base a cui la virtù si manifesta soprattutto nelle situazioni avverse e nelle calamità (cf. al riguardo Cervellera 1990, p. 57; 61): Seneca lo utilizza con una certa frequenza nella sua opera, percorsa dall'idea che "senza attività e contrasti, la virtù langue, si arrugginisce" (cf. Motto-Clark 1985, p. 144; a proposito di tale concetto cf. anche *prov.* 2, 4: *Marcet sine adversario virtus*). In base a questa considerazione risulta dunque chiaro che anche la *virtus* del *gubernator* non ha modo di manifestarsi in pieno,

se non nella sfida contro il mare in tempesta: .. *ne gubernatoris quidem artem tranquillum mare et obsequens ventus ostendit, adversi aliquid incurrat oportet, quod animum probet* (ad Marc. 5, 5); il timoniere eroico, infatti, non è quello che naviga con il suo battello in acque tranquille, bensì quello che mette alla prova la sua *ars* nautica tra i marosi che infuriano (cf. al riguardo *ep.* 67, 14: *Hoc loco mihi Demetrius noster occurrit, qui vitam securam et sine ullis fortunae incursionibus mare mortuum vocat*; *ep.* 30, 3; 85, 33-40; sull'argomento cf. anche Massaro 1988/1989, pp. 90-91 e Danesi Marioni 1999, p. 125; 128-129). “Assalti diretti, severi, incalzanti, sono ciò di cui il viaggiatore, l'atleta e il *proficiens* hanno bisogno; si deve lottare corpo a corpo con le difficoltà e la sfortuna ... il viaggio dell'uomo sulla via del progresso morale è per necessità una lotta accanita, una disciplina rigorosa, una battaglia furibonda ...” (cf. Motto-Clark 1985, p. 144 e 146). Va allora da sé che anche la tempra del saggio può manifestarsi al meglio solo nelle circostanze avverse e nelle calamità, che ne fanno emergere più nitidamente la *virtus* (cf. *ep.* 70, 18: *Ad contemptum nos doloris armavimus: numquam a nobis exegit huius virtutis experimentum integri ac sani felicitas corporis*). “Per ... queste ragioni il saggio (o anche il *proficiens*, colui che lotta lungo il percorso) è una specie di paradosso nella sua reale essenza ... Guarda alle difficoltà, alle avversità, alle disgrazie come se fossero una gara per esercitare la virtù” (cf. Motto-Clark 1985, p. 148 e Bellincioni 1978, p. 129 ss.).

La conseguenza più grave cui è esposto il timoniere che non è in grado di compiere con successo le operazioni segnalate dalla climax è costituita dal naufragio dell'imbarcazione. In Seneca il naufragio è generalmente valutato come una colpa: può essere causato (come nel nostro caso) dall'imperizia del nocchiero oppure può essere presentato come giusta conseguenza dell'avventatezza umana (è questo il caso della già menzionata *ep.* 53, 1-3). Di “naufragio metaforico” Seneca parla invece nell'*ep.* 87, 1: *Naufragium antequam navem ascenderem feci*. L'espressione, che non sembra ancora godere di un'interpretazione univoca, è stata intesa da Garbarino 1997 come metafora indicante la privazione di tutti gli agi e le comodità della vita da parte dello scrittore, “affrancamento dagli *impedimenta* e occasione per procedere più speditamente verso la virtù” (cf. p. 156); di diverso avviso Allegri 1999, che la intende piuttosto come metafora del fallimento morale di Seneca.

Di notevole interesse appare il periodo *tenendum rapiente fluctu gubernaculum*, in cui l'ablativo assoluto *rapiente fluctu*, inserito tra *tenendum* e *gubernaculum*, dà vita ad un'evidente struttura chiasmica. A proposito del verbo *rapiro* (sebbene analizzato dallo

studioso relativamente alla forma passiva e media), interessante sembra quanto afferma Gazich 2004, p. 75, dove si legge: “Dall’archetipo del *gubernare* deriva ... la coppia di valenze opposte *regere/rapi*, una polarità di situazioni dell’io che rispecchia la contrapposizione tra la funzione sana dell’*hegemonikon* con la sua degenerazione: essa costituisce in Seneca una base immaginale particolarmente produttiva di metafore e similitudini sia per il “linguaggio della predicazione” sia per il linguaggio della tragedia. Nel *rapior* ..., con efficace sovrapposizione dei valori passivo e medio, l’io esprime il suo sentirsi travolto da un impulso, che è a lui esterno, e che tuttavia ha avuto origine da una sua scelta interiore, perché almeno all’inizio poteva neutralizzarlo non assecondandolo ...”.

Nel nostro caso la funzione dell’ἡγεμονικόν sembra rappresentata dal sintagma *tenendum* ... *gubernaculum*, che indica l’atto di tenere ben saldo il timone, compito cui non può in alcun modo sottrarsi il buon *gubernator*; a tale funzione si oppone quella rappresentata dal sintagma *rapiente fluctu*, in cui il verbo *rapiō* indica appunto la violenza operata da un fattore esterno, le onde in questo caso, che minacciano la sicurezza dell’imbarcazione (riguardo la connotazione della rapidità e della violenza insita in *rapiō* cf. anche Traina 1975, p. 230).

Riguardo l’attenzione che in diversi punti della sua opera (cf. *ad Marc.* 17, 1-3; *epp.* 4, 7; 14, 8; 30, 3; 53, 1; 79, 1-3; *nat.*, I, 1, 13; 2, 5; V, 18, 7) Seneca concede alla navigazione e agli elementi ad essa collegati (scogli, bassifondi, venti, cieli e bufere), interessante quanto osserva Massaro 1988/1989, che la attribuisce ad una sua diretta esperienza e conoscenza “di modalità e aspetti importanti della navigazione” (cf. Massaro 1988/1989, p. 92).

quid me potest adiuuare rector navigii attonitus et vomitans? Quanto maiore putas vitam tempestate iactari quam ullam ratem? Non est loquendum sed gubernandum: a questo punto lo scrittore si chiede, non senza una punta di amara ironia, quale giovamento si possa concretamente trarre da un nocchiero stordito e in preda al vomito. La frequentazione di precettori che, in virtù della coerenza tra azioni e parole, siano in grado di fungere da guida, si pone per lo scrittore come necessità assoluta, soprattutto in considerazione del fatto che le tempeste della vita contro le quali bisogna combattere sono ben più violente di quelle marine: è questo l’assunto alla base dell’interrogativa

retorica che Seneca rivolge a Lucilio. Il periodo si conclude ancora con una *sententia* con la quale lo scrittore ribadisce l'importanza di far corrispondere alle parole le azioni.

Rector navigii attonitus et vomitans

L'ironia sembra scaturire dall'audace accostamento dell'espressione *rector navigii*, che indica un personaggio che dovrebbe rivestire una funzione positiva di guida e sostegno per gli altri (al riguardo Seneca stesso, *ep.* 85, 36 afferma: ... *gubernatoris ars alienum bonum est: ad eos quos vehit pertinet, quomodo medici ad eos quos curat*), agli aggettivi *attonitus* e *vomitans*, che descrivono il medesimo personaggio in situazioni chiaramente negative e degradanti.

Sul piano stilistico interessante si presenta la *variatio* sinonimica *rector navigii* che Seneca opera rispetto al precedente *gubernator* e che si ritrova identica anche in *ep.* 85, 34.

In ambito lessicale notevole è invece l'utilizzo dell'aggettivo *attonitus* in riferimento allo stato d'animo del nocchiero che si lascia incautamente sopraffare dalle onde. L'aggettivo, come dimostrato da Pasianni 1976, pp. 194-207, conosce in latino un'ampia gamma di significati, ma solo con Ovidio amplia notevolmente la sua sfera semantica tendendo "a spostare lentamente l'accento sui singoli effetti psichici e fisici prodotti da cause diverse e generiche, che lasciano l'uomo, di volta in volta, stupito, stordito o paralizzato". È proprio da Ovidio che Seneca eredita la complessità di sfumature polisemiche che l'aggettivo assume all'interno del *corpus* tragico, dove esso, " ... condotto ad una significazione più propriamente psicologica, si afferma spesso come espressione di una coscienza ... alterata nelle sue facoltà psichiche e tende a rivelare la condizione di un'umanità più complessa e indeterminata tra stupore e furore, tra smarrimento e allucinazione" (cf. Pasianni 1976, p. 198) andando così in direzione di quel processo di "interiorizzazione linguistica" (per riprendere un'espressione dello stesso Pasianni 1976, p. 201, n. 27) la cui più importante teorizzazione si deve a Traina 1974. Nel par. 37 dell'*ep.* 108, tuttavia, *attonitus* non sembra esprimere, come per lo più nella scrittura tragica senecana, un significato attinente alla sfera psicologica: il termine sembra piuttosto riallacciarsi al significato originario legato allo stato di stordimento provocato nell'uomo da un avvenimento esterno (nel nostro caso la tempesta marina che

travolge l'imbarcazione) che come un fulmine si abbatte improvvisamente su di lui minandone la stabilità necessaria alla difesa del battello. Nell'*ep.* 108, dunque, l'utilizzo di *attonitus* serve a Seneca per descrivere lo stato di confusione e stordimento in cui si trova il timoniere che si lascia sopraffare dalle onde, il medesimo stato a causa del quale il precettore incoerente non può recare alcun giovamento a chi lo frequenta.

Per quanto riguarda invece *vomitans*, si tratta di un verbo che, fatta esclusione per l'*ep.* 108, compare soltanto altre due volte nell'opera senecana, in entrambi i casi nelle *epistulae ad Lucilium*. In 18, 4 è utilizzato polemicamente in riferimento al popolo che durante i Saturnali si ubriaca smodatamente fino al vomito (*ebrio ac vomitante populo...*); anche in *ep.* 83, 24 (una lettera specificamente dedicata a considerazioni di vario tipo sul tema dell'ubriachezza) è usato a fini polemicici allo scopo di mostrare le gravi conseguenze che incombono su chi è schiavo del bere.

Quanto maiore putas vitam tempestate iactari quam ullam ratem?

L'utilizzo delle interrogative dirette, che ben si adatta alle esigenze della struttura dialogica dell'epistolario, fa sì che il rapporto di Seneca con se stesso si apra e si dilati nel dialogo con il suo interlocutore (a proposito delle interrogative dirette in Seneca cf. Marino 2005, p. 20). La proposizione, ellittica di voce verbale nella seconda parte, si caratterizza anche sul piano retorico per il forte iperbato *maiore ... tempestate* che contribuisce a rendere ancora più frammentata la struttura della frase.

Notevole sul piano lessicale l'utilizzo metaforico di termini generalmente adoperati in contesti relativi all'ambito nautico e marinaresco (*tempestat* e *iacto*) che serve a creare un'evidente analogia tra le tempeste che sconvolgono il mare e quelle che sconvolgono la vita e ad indirizzare il discorso precedente sul versante metaforico (l'allegoria della tempesta era anche “... frequentemente utilizzata in riferimento ai mali e alle sventure causati nella vita dei cittadini dai potenti e dal tiranno in particolare”; al riguardo cf. per il mondo greco Alc., fr. 208, 1-5 Voigt; Archil., fr. 105, 2 West; Thgn., 669-682 e per quello latino Hor., *carm.* 1, 14, 1-16; *ep.* 1, 18, 100. La citazione è tratta da Marino 2005, p. 131; per l'uso e il valore del sostantivo *iactatio* in Seneca, cf. Borgo 1998).

Non est loquendum sed gubernandum. Omnia quae dicunt, quae turba audiente iactant, aliena sunt: il paragrafo si apre come di con un'incisiva *sententia* che mette in rilievo la maggiore importanza che le azioni rivestono rispetto alle parole. Prosegue in questo paragrafo l'invettiva contro i maestri viziosi che, oltre a peccare di incoerenza, osano anche predicare alle folle appropriandosi meschinamente di parole già pronunciate da altri.

Non est loquendum sed gubernandum

La *sententia*, soddisfacendo “al bisogno di concentrare il massimo di significato nel minimo di parole” (cf. Traina 1974, p. 28), stigmatizza la morale da cui sembra aver tratto spunto il paragrafo: non c'è bisogno di parole inutili che non recano alcun vantaggio, bisogna piuttosto essere d'esempio compiendo il proprio dovere senza mai tirarsi indietro. Si osserva l'uso della tecnica epigrammatica cara a Seneca che serve qui a condensare gli elementi essenziali della trattazione: si tratta di una consuetudine stilistica cara a Seneca, in base alla quale egli insiste su un concetto fino a trovare la forma migliore ad esprimerlo, “in modo che l'*admonitio* etica possa essere compresa in profondità, per ottenere gli effetti desiderati” (cf. Laudizi 2003, p. 93; sull'argomento cf. anche Setaioli 1988, p. 45; si ricordi al riguardo che già Quintiliano 10, 1, 125-131, aveva rilevato le *minutissimae sententiae* di Seneca in un contesto critico negativo). A questo proposito fondamentali restano le osservazioni di Traina 1974, pp. 34-35: “...epigrammatica è la tecnica di Seneca: la concisione, la concettosità, il *fulmen in clausula*, cioè la conclusione a effetto o a sorpresa ... La prosa classica amava la cosiddetta legge dei membri o cola crescenti ... In Seneca è l'inverso: l'ultimo è, o tende ad essere, il più breve ... la gnomo si affila come un'arma, nella lotta per la *sapientia* ...”. La *sententia*, attraverso l'utilizzo non casuale dei verbi *loquor* e *guberno*, costituisce un ulteriore richiamo alle sfere d'azione che competono rispettivamente al *praeceptor* e al *gubernator* e dimostra chiaramente come tutto il discorso sviluppato dallo scrittore nel corso del paragrafo sia svolto contemporaneamente su due piani

paralleli: quello concreto della tempesta marina contro cui deve lottare il *gubernator* e quello metaforico delle tempeste della vita per fronteggiare le quali risulta indispensabile l'ausilio di un buon *praeceptor*. Al riguardo acute le osservazioni di Massaro 1988/1989, p. 90: "La metafora del mare e della navigazione ... viene ... ricondotta alla dottrina stoica che esprime attraverso di essa il suo ideale etico, messo al servizio di una vita/mare spesso tempestosa ... che l'uomo/pilota deve saper affrontare con decisione e mano forte per poter approdare nel porto/saggezza, riparo da ogni traversia".

Turba

Seneca utilizza il sostantivo con un evidente intento dispregiativo allo scopo di mostrare al lettore a quale uditorio sono soliti rivolgersi i falsi precettori: la *turba*. *Turba* è in Seneca un termine di alta frequenza adoperato per lo più con un'accezione negativa per indicare le masse dal cui contatto è spesso opportuno fuggire per preservare la tranquillità dello spirito. Tra i tanti esempi offerti in questa direzione cf. a titolo esemplificativo *ep.* 7, 1, dove lo scrittore invita esplicitamente Lucilio ad evitare i pericoli derivanti dalla frequentazione della folla. Al riguardo sembra interessante far notare che il ripiegamento in se stessi e l'esaltazione della vita contemplativa rispetto a quella attiva sono precetti cari alla scuola epicurea ai quali, sebbene in maniera spesso contraddittoria, attinse Seneca stesso. L'adesione a dottrine care alla filosofia del Giardino, come appunto quella dell'*otium* contrapposto al *negotium*, era vissuta da Seneca stesso non senza una certa dose di problematicità, se in *ep.* 68, 10 egli avverte quasi l'esigenza di giustificarsi di fronte ad un'obiezione di Lucilio che gli rinfaccia di raccomandargli uno stile di vita tipicamente epicureo: '*Otium*' *inquis* '*Seneca, commendas mihi? ad Epicureas voces delaberis?*'. Si tratta tuttavia di una contraddizione solo apparente, che lo scrittore risolve senza troppe difficoltà in *ot.* 2, 2-3, dove mostra come in realtà sia la scuola epicurea che quella stoica indirizzano entrambe, anche se per strade opposte, alla vita ritirata (sul rapporto, spesso problematico, tra Seneca e l'epicureismo cf. Gianotti 1978, p. 929 ss.; Gigante 1998 e Borgo 2011 c, pp. 100-101; più in generale sui riflessi che i precetti epicurei ebbero, oltre che in Seneca, anche in Orazio e in Ovidio cf. Degl'Innocenti Pierini 1992).

Interessante anche il caso di *tranq.* 17, 3, dove lo scrittore spiega come a suo avviso solitudine e rapporti sociali (*solitudo et frequentia*) siano in realtà condizioni entrambe indispensabili al raggiungimento dell'equilibrio interiore che vanno sapientemente mescolate e alternate, poiché l'una non può a lungo sussistere senza l'altra.

Audiente

Il verbo *audio* riporta l'attenzione su una sfera sensoriale di primaria importanza per quanti si apprestano a seguire le lezioni di un maestro con l'intento di trarne giovamento. In questo caso si tratta però di un ascolto sterile destinato a non produrre alcun frutto nell'animo degli ascoltatori poiché le parole offerte alla folla dai maestri degeneri costituiscono un'inutile ripetizione di concetti già espressi da altri. Ad *audio*, usato in riferimento all'attenzione concessa dalla *turba* ai precettori incoerenti, Seneca contrappone i verbi *dico* e *iacto*, entrambi usati in riferimento ai discorsi pronunciati dai maestri degeneri.

Iactant

Già utilizzato nel precedente paragrafo a proposito delle tempeste concrete e metaforiche dalle quali l'uomo è travolto, il termine, dotato di un'evidente forza icastica soprattutto in virtù della scena della tempesta precedentemente evocata, riesce ad offrire al lettore un'immagine viva dei precettori viziosi colti nell'atto di riversare senza remore sull'uditorio le loro sterili parole. Sembra pertanto logico supporre che anche in questo paragrafo *iacto* mantenga un valore semantico simile a quello attestato in precedenza: come infatti nel par. 37 serviva ad indicare la violenza con cui le tempeste si abbattono sull'uomo, allo stesso modo qui serve ad indicare la temerarietà con cui i falsi precettori vomitano i loro discorsi sulle folle. La ripresa del termine assolverebbe dunque alla funzione di additare gli effetti rovinosi che, al pari delle tempeste, i discorsi dei cattivi maestri possono produrre sugli ascoltatori: le tempeste si abbattono con forza rovinosa sugli uomini mettendone in pericolo l'esistenza, le parole che i falsi maestri

somministrano senza scrupoli al loro uditorio possono produrre su di esso irreversibili danni morali. Sul significato del derivato *iactatio* nell'opera senecana cf. Cicu 1998, p. 89; 101, dove è presentato come “la parola d'ordine nella società dell'epoca giulio-claudia”, utilizzata per lo più in contesti spettacolari in cui predomina l'apparenza, la sorpresa e lo spettacolo di sé oppure in riferimento alle manifestazioni di lusso relative a case, arredamenti, vesti, gioielli e perfino cosmetici e profumi; sulla medesima parola cf. anche Borgo 1998, pp. 81-82, dove è messo in evidenza come il termine indichi sia un'agitazione esteriore che si esprime, ad esempio, nei viaggi continui grazie ai quali l'uomo cerca sollievo alla propria inquietudine, sia una interiore. “*Iactatio* diventa così sintomo di un più grave e continuato malessere morale consistente nel mancato possesso dell'equilibrio prodotto dalla virtù ... e perfino del disagio psicologico” (cf. p. 81).

Aliena

Ciò che agli occhi di Seneca contribuisce a rendere ancora più esecrabili i discorsi di questi precettori è il fatto che essi sono soliti basarli su parole già pronunciate da altri: il ricorso all'aggettivo *alienus* assolve proprio alla funzione di smascherare questa loro meschina abitudine (Von Albrecht 2000, p. 237, ricollegandosi al vomito di cui era preda il *gubernator*, *alter ego* del precettore degenerare, afferma: “Ripetere le dottrine di altri in questo modo equivale a vomitare cibi non digeriti”).

Alienus, che nell'epistolario ricorre per lo più ad indicare ciò che appartiene ad altri diversi da noi o che si trova sotto la sfera d'azione degli altri (cf. al riguardo *epp.* 1, 3; 2, 5, 6; 4, 10, 11; 10, 4; 13, 1, 11, etc.), nel passo in questione è utilizzato, oltre che con un chiaro intento polemico, anche allo scopo di introdurre i nomi dei veri maestri ai quali appartengono i precetti di cui si appropriano quelli falsi (sull'opposizione *suum/alienum* nella scrittura senecana cf. Laudizi 2003, p. 77; 79).

Dixit illa Platon, dixit Zenon, dixit Chrysippus et Posidonius et ingens agmen nominum tot ac talium. Quomodo probare possint sua esse monstrabo: faciant quae dixerint: i discorsi che i precettori degeneri riversano confusamente sulla folla appaiono a Seneca tanto più condannabili perché rappresentano una sterile ripresa di

concetti già elaborati da grandi pensatori quali Platone, Zenone, Crisippo, Posidonio e altri non menzionati, ma del medesimo calibro. Seneca insiste ancora sul medesimo concetto: il vero maestro è quello che riesce a perseguire la coerenza di azioni e parole.

Dixit ... dixit ... dixit ... dixerint

L'anafora del verbo *dico* ripetuto per ben quattro volte anche in figura etimologica sembra quasi voler porre come indiscutibile l'attribuzione di tali concetti ai filosofi citati, e non certo ai maestri incoerenti prima menzionati.

Platon

L'accostamento di Platone ai nomi di famosi esponenti dello stoicismo greco trova la sua ragion d'essere in prima istanza nella stima che Seneca nutrì nei confronti della filosofia platonica, alla quale egli fu debitore di temi importanti del suo pensiero, come quello della *συγγένεια* dell'anima con il mondo celeste o quello del carattere contemporaneamente unitario e molteplice della felicità (cf. al riguardo Marino 2005, pp. 110-111 e Setaioli 2000, p. 295, il quale, considerate le numerose affinità tra il pensiero platonico e quello senecano, giunge ad osservare che "lo stoicismo di Seneca si colora di forti venature platonizzanti"). In seconda istanza va osservato che la menzione dei quattro filosofi greci obbedisce ad un ordine rigorosamente cronologico in base al quale essi sono citati a partire da quello appartenuto ad un'epoca più remota (Platone) fino a quello appartenuto ad un'epoca più recente (Posidonio). È pertanto evidente che ciascuno di essi, in virtù dei propri insegnamenti, non può non aver rappresentato per chi lo ha seguito un modello filosofico cui rifarsi.

Zenon

Zenone di Cizio, fondatore della scuola stoica, si avvalse degli insegnamenti di Platone per il tramite di Polemone, scolarca dell'Accademia platonica (a proposito dell'influenza che Platone sembra aver esercitato su Zenone e sul concetto della stretta connessione tra la figura del sapiente e quella del re comune sia alla filosofia platonica che a quella stoica cf. Isnardi Parente 1980, p. 70 ss.; 96-98)

Chrysippus et Posidonius

Crisippo di Soli fu allievo di Zenone e, dopo Cleante, gli successe nella guida della scuola stoica; Posidonio di Apamea, infine, uno dei principali esponenti dello stoicismo medio insieme a Panezio, fu erede diretto delle dottrine dei filosofi prima menzionati (sulle possibili influenze esercitate da Posidonio sul pensiero senecano cf. Mazzoli 1967, pp. 244-245; Setaioli 2000).

L'ordine in cui Seneca menziona questi quattro grandi filosofi sembra dunque funzionale alla tesi che egli sta sostenendo: l'importanza che un buon maestro riveste nella vita e nella formazione di ciascun individuo. Senza l'esempio di un precettore dalla cui dottrina e impeccabile condotta di vita si possano trarre ammaestramenti morali risulta infatti oltremodo difficile percorrere la via della saggezza. Zenone poté avvalersi degli insegnamenti della scuola platonica, Crisippo di quelli di Zenone, Posidonio di quelli dell'antico stoicismo e ciascuno di questi filosofi riuscì ad essere guida e modello esemplare per quanti dopo di lui vollero conformarsi ai suoi precetti per trarne giovamento.

Faciant quae dixerint

La coerenza tra parole e azioni costituisce un tema particolarmente caro a Seneca presente anche in altri punti della sua opera: si pensi a *ep.* 6, 5-6, dove lo scrittore

ricorre all'esempio di grandi filosofi che in virtù della loro coerenza furono d'esempio per i loro discepoli: Zenone per Cleante, Socrate per Platone e Aristotele, Epicuro per Metrodoro, Ermarco e Polieno. Analogo concetto è espresso in *ep.* 20, 2, dove si legge che la filosofia esige che chi si dedica ad essa viva secondo le sue norme facendo in modo che le parole non siano in contraddizione con la vita. Al riguardo assai interessante è un passo di *ot.* 6, 5, dove è detto che Crisippo e Zenone (insieme a Cleante), in virtù della coerenza tra azioni e parole, furono in grado di recare giovamento agli uomini. Secondo Laudizi 2003, p. 131, si tratta di un tema diatribico "che continuamente oppone *verba e res, dicere e facere*" (sull'argomento cf. anche Oltramare 1926, p. 282).

Come nel precedente paragrafo la chiusa epigrammatica *faciant quae dixerint* condensa in maniera incisiva e lapidaria il tema essenziale della trattazione: la coerenza tra azioni e parole. In questa direzione opera anche l'accostamento antitetico dei verbi *facere* e *dicere* che serve proprio a porre l'accento sulle due sfere d'azione che i maestri viziosi tendono a separare, ma per le quali Seneca e i veri maestri esigono assoluta fusione.

§ 39

Quoniam quae volueram ad te perferre iam dixi, nunc desiderio tuo satis faciam et in alteram epistulam integrum quod exegeras transferam: in sede di *explicit* Seneca si rivolge al suo destinatario affermando di avere ormai esaurito la discussione inerente i concetti che intendeva esporgli e di potere perciò dedicarsi a rispondere alla domanda che Lucilio gli aveva posto in precedenza, compito cui assolverà in un'altra epistola .

In alteram epistulam

Significativo in questo paragrafo è il riferimento da parte dello scrittore ad un'altra lettera (nell'ordine a noi tramandato la successiva) nella quale avrà modo di dare ampiamente soddisfazione all'amico circa il quesito da lui formulato. Tale riferimento

potrebbe infatti rientrare tra gli argomenti che alimentano la *vexatissima quaestio* circa la presunta veridicità dell'epistolario senecano (su questo problema, che rimane tuttora insoluto, cf. Cugusi 1983, pp. 187-206; Mazzoli 1989; Grimal 1992 b, pp. 297-307). Se infatti il rinvio ad un'altra lettera potrebbe da una parte avvalorare la tesi di un epistolario reale in cui le missive sono "state scritte sostanzialmente nell'ordine stesso in cui ci sono pervenute" (sull'argomento cf. Albertini 1923; Grimal 1978; Cugusi 1983, p. 197), dall'altra potrebbe a buon diritto rientrare tra le argomentazioni di quanti sostengono che il carattere fittizio della raccolta sembrerebbe in qualche modo denunciato proprio da questi riferimenti intertestuali che possono essere letti come "tracce d'una difettosa simulazione" (in direzione del carattere fittizio della raccolta si sono mossi gli studi di Bourgeroy 1911, Cancik 1967 e Maurach 1970; la precedente citazione è tratta da Mazzoli 1989, p. 1847).

Sembra inoltre opportuno aggiungere due rilievi. Il primo è che Seneca, ricollegandosi all'argomento con cui aveva aperto il primo paragrafo (la domanda postagli da Lucilio), conclude l'epistola in evidente *Ringkomposition* al fine di preparare il lettore alla discussione che svolgerà di lì a poco nell'epistola 109. In secondo luogo emerge in maniera esplicita l'importanza attribuita dallo scrittore alla domanda di Lucilio che, necessitando di una lunga discussione preliminare (che occupa lo spazio di un'intera epistola composta da ben 39 paragrafi), riguarda evidentemente un argomento di una certa importanza e delicatezza che non poteva essere affrontato da Seneca in maniera cursoria o superficiale.

ne ad rem spinosam et auribus erectis curiosisque audiendam lassus accedas. Vale: è espresso ora in maniera esplicita il concetto che nelle parole precedenti Seneca aveva soltanto adombrato: la risposta alla domanda dell'amico riguarda un ambito spinoso e delicato che richiede pertanto grande attenzione. È proprio in virtù di ciò che si pone come necessario il rinvio della discussione ad un'altra lettera, in modo tale che nel frattempo la mente di Lucilio si ritempri e sia pronta ad affrontare le riflessioni di Seneca con rinnovate energie.

Spinosam

Ad eccezione del passo in esame l'aggettivo *spinosus* ricorre soltanto due volte nell'opera senecana: in *ad Helv.* 7, 9 e in *ep.* 82, 22. Eccettuato il primo caso, in cui il termine è utilizzato per descrivere la natura rocciosa e piena di rovi della Corsica, nelle *epistulae* ricorre invece entrambe le volte per indicare la difficoltà e la cavillosità di certi argomenti. Ma mentre nell'*ep.* 82 *spinosus* si carica di una chiara accezione negativa essendo usato in riferimento a certi sofismi cavillosi che abbattano lo spirito rendendolo poco adatto alle grandi imprese, nel caso dell'*ep.* 108 sembra invece ricorrere per indicare piuttosto la delicatezza e l'importanza dell'argomento che Seneca si accinge ad affrontare.

Auribus erectis ... audiendam

Il sintagma *auribus erectis* la voce verbale *audiendam* insistono sull'importanza rivestita dalla sfera uditiva. Tale insistenza su questo aspetto, che si riscontra nel corso di tutta l'epistola, sembra poter trovare giustificazione oltre che nella serietà del tema, che esige grande attenzione, anche e soprattutto nell'importanza che questa sfera rivestiva nella formazione individuale: è infatti soltanto attraverso l'ascolto che gli insegnamenti dei buoni maestri possono meglio imprimersi nell'animo degli allievi.

In questo modo l'epistola si chiude ponendo ancora una volta l'accento su quello che si è rivelato un suo tema portante: l'importanza dei buoni maestri nella vita e nella formazione di ciascun individuo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Edizioni critiche, traduzioni e commenti alle opere senecane:

Barelli-Canali-Monti 2006 = Seneca, *Lettere a Lucilio*, intr. di L. Canali, trad. e note di G. Monti, cronologia di E. Barelli, 2 voll., Milano

Bellincioni 1979 = Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio*, Libro XV: le lettere 94 e 95, testo, intr., vers. e comm. di M. Bellincioni, Brescia

Beltrami 1931² = L. Annaei Senecae, *ad Lucilium epistulae morales*, A. Beltrami recensuit, libri XIV-XX, Romae

Berno 2006 = L. Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio*, Libro VI: le lettere 53-57, a c. di F. R. Berno, Bologna

Biondi-Traina 2001 = Seneca, *Medea, Fedra*, trad. e note di G. G. Biondi, trad. di A. Traina, Milano

Boella 1951 = Seneca, *Lettere a Lucilio*, a c. di U. Boella, Torino

Carandini 2008 = *Incontro con Seneca. Lettere Morali* di Lucio Anneo Seneca a Lucilio, scelta e trad. di N. Carandini, nuova ed. a c. di A. Traina, Bologna

Dionigi 1983 = Lucio Anneo Seneca, *De otio* (*dial.* VIII), testo e apparato critico con intr., vers. e comm. a c. di I. Dionigi, Brescia

Fantham 2010 = Seneca, *Selected Letters*, Translated with an Introduction and Notes by E. Fantham, Oxford

Gummere 1962 = Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales* III, with an English Translation by R. M. Gummere, London-Cambridge

Hense 1914² = L. Annaei Senecae, *Ad Lucilium epistularum moralium quae supersunt*, iterum edidit O. Hense, vol. III, Lipsiae

Lanzarone 2010 = Seneca, *La fermezza del saggio – La vita ritirata*, intr., trad. e note di N. Lanzarone, Milano

Laudizi 2003 = Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio*, Libro terzo (epp. XXII-XXIX). Testo, intr., trad. e comm. di G. Laudizi, Napoli

Lazzarini-Lotito 2000 = Seneca, *La tranquillità dell'animo*, intr. di G. Lotito, trad. e note di C. Lazzarini, Milano

Levi 1957 = Lucio Anneo Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, versione e intr. di E. Levi, Milano

Malaspina 2001 = L. Annaei Senecae, *De clementia libri duo*, prolegomeni, testo critico e comm. a c. di E. Malaspina, Torino

Marino 2005 = Lucio Anneo Seneca, *Ad Lucilium epistula 85*, a c. di R. Marino, Palermo

Préchac 1963³ = Sénèque, *Lettres a Lucilius*, tome IV (livres XIV-XVIII), texte établi par F. Préchac et traduit par H. Noblot, Paris

Reynolds 1965 = L. Annaei Senecae, *Ad Lucilium epistulae morales*, recognovit et adnotatione instruxit L. D. Reynolds, tomus II, libri XIV-XX, Oxonii

Ricci 1998 = Lucio Anneo Seneca, *L'ira*, intr., trad. e note di C. Ricci, Milano

Ruhkopf 1805 = L. Annaei Senecae philosophi, *Opera omnia quae supersunt*, recognovit et illustravit F. E. Ruhkopf, vol. III, Lipsiae

Scarpato 1975 = Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio*, Libro primo (epp. I-XII), testo, intr., vers. e comm. di G. Scarpato, Brescia

Scarpato 2007 = Lucio Anneo Seneca, *Anticipare la morte o attenderla. La lettera 70 a Lucilio*, a c. di G. Scarpato, Brescia

Traina 1993 = Lucio Anneo Seneca, *La brevità della vita*, intr., trad. e note di A. Traina, Milano

Traina 2000 = Seneca, *Le consolazioni a Marcia, alla madre Elvia, a Polibio*, intr., trad. e note di A. Traina, Milano

Edizioni critiche, traduzioni e commenti ad opere di altri autori

Albini 1981 = Virgilio, *Le Georgiche*, testo latino e trad. di G. Albini, Bologna

Albini 1982 = Virgilio, *L'Eneide*, testo latino e trad. in versi italiani di G. Albini, Bologna

Albini-Bianchi-Nediani 1938 = Publio Virgilio Marone, *L'Eneide*, tradotta da G. Albini, con intr. e comm. a c. di L. Bianchi e P. Nediani, Bologna

Beta-D'Incerti Amadio 2007 = Quintiliano, *Istituzione oratoria*, a c. di S. Beta ed E. D'Incerti Amadio, intr. di G. Kennedy, 2 voll., Milano

Bonfanti 1998 = Virgilio Marone, *Eneide*. Versione e comm. di S. Bonfanti, Milano

Cetrangolo-La Penna 1966 = Publio Virgilio Marone, *Tutte le opere*, versione, intr. e note di E. Cetrangolo, con un saggio di A. La Penna, Firenze

Conington 1872 = P. Vergilii Maronis, *Opera*, with a commentary by J. Conington, vol. II, second edition, revised, London

Del Grande 1959 = Virgilio, *Il libro sesto dell'Eneide*, con intr. e comm. di C. Del Grande, quarta edizione riveduta, Napoli

Della Corte 1957 = Virgilio, *Le Georgiche*, comm. e note di F. Della Corte, libro III, Torino

Diano-Serra 1987 = Epicuro, *Scritti morali*, a c. di G. Serra, saggio introduttivo di C. Diano, Milano

Erren 2003 = P. Vergilius Maro, *Georgica*, Band 2. Kommentar, herausgegeben und erklärt von M. Erren Heidelberg

Ferrari-Poli 2005 = Platone, *Le leggi*, intr. di F. Ferrari, premessa al testo di S. Poli, trad. di F. Ferrari e S. Poli, note di S. Poli, Milano

Ferrero 1950 = M. Tullio Cicerone, *de re publica*, intr., testo e comm. di L. Ferrero, Firenze

Flamerie de Lachapelle 2011 = Publilius Syrus, *Sentences*, introduction, traductions et notes par G. Flamerie de Lachapelle, Paris

Geymonat 1973 = P. Vergilii Maronis, *Opera*, recensuit M. Geymonat, Torino

Griffin-Day Lewis 1986 = Virgil, *The Aeneid*, translated by C. Day Lewis, with an Introduction and Notes by J. Griffin, Oxford

Maggi-Sabbadini 1950 = P. Vergilii Maronis, *Aeneidos*, liber sextus. Testo di R. Sabbadini, comm. a c. di A. Maggi, Torino

Marchesi-Sabbadini 1970 = Virgilio, *Eneide*, libro sesto. intr., comm. e note di R. Sabbadini, revisione di C. Marchesi, Torino

Menghi-Vegetti 1984 = Galeno, *Le passioni e gli errori dell'anima. Opere morali*, a c. di M. Menghi e M. Vegetti, Venezia

Milanese-Narducci 2007 = Lucrezio, *De rerum natura*, a c. di G. Milanese, intr. di E. Narducci, Milano

Montoneri 1973 = Giamblico, *Vita pitagorica*, a c. di L. Montoneri, Bari

Mynors 1990 = Virgil, *Georgics*, Edited with a Commentary by R. A. B. Mynors, Oxford

Radice-Ramelli 2008 = *Stoici romani minori*, a c. di I. Ramelli, intr. di R. Radice, Milano

Ribbeck 1966 = P. Vergilii Maronis, *Opera*, apparatus critico in artius contracto iterum recensuit O. Ribbeck, Hildesheim

Richter 1957 = P. Vergilii Maronis *Georgica*, herausgegeben und erklärt von W. Richter, München

Rostagni 1954 = Virgilio, *L'Eneide*, a c. di A. Rostagni, libri IV-VI, Verona

Sirago 1955 = *Il libro dell'Averno. Virgilio: Eneide VI*, nel commento di Vito Sirago, Napoli

Thilo-Hagen 1961 = Servii grammatici, *qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*.
Recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen, II, *Aeneidos librorum VI-XII
commentarii*, recensuit Georgius Thilo, Hildesheim

Thilo 1961 = Servii grammatici, *qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*.
Recensuit Georgius Thilo, III. 1, Hildesheim

Thomas 1988 = Virgil, *Georgics*, volume 1: books I-II, edited by R. F. Thomas,
Cambridge

Thomas 1990 = Virgil, *Georgics*, volume 2: books III-IV, edited by R. F. Thomas,
Cambridge

Vegetti 1998 = Platone, *La repubblica*, trad. e comm. a c. di M. Vegetti, vol. II, libri II e
III, Napoli

Von Arnim 2006 = *Stoici antichi*. Tutti i frammenti raccolti da H. Von Arnim, intr.,
trad., note e apparati a c. di R. Radice, Milano

Zanon Dal Bo 1988 = Seneca il Vecchio, *Controversie/libro X – Suasorie e frammenti*,
intr., trad. e note a c. di A. Zanon Dal Bo, Bologna

Studi:

AA. VV. 1946 = AA. VV., *Studi di Letteratura Antica. Spiriti, forme e problemi delle
letterature classiche*, Bologna

AA. VV. 1973 a = AA VV., *Argentea aetas. In memoriam Entii V. Marmorale*, Genova

AA. VV. 1973 b = AA. VV., *Poesia latina in frammenti. Miscellanea filologica*, Genova

AA. VV. 1974 = AA. VV., *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Roma

AA. VV. 1976 = AA. VV., *Seneca. Letture critiche*, a c. di A. Traina, Milano

AA. VV. 1979 = AA. VV., *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, vol. II, Roma

AA. VV. 1981 = AA. VV., *Proceedings of the sixteenth International Congress of Papyrology*, Chico

AA. VV. 1985 = AA. VV., *Xenia. Studi in onore di Piero Treves*, a c. di F. Broilo, Roma

AA. VV. 1988 = AA. VV., *Munus amicitiae. Scritti in memoria di Alessandro Ronconi*, Parte seconda, Firenze

AA. VV. 1989 = AA. VV., *Homo edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, a c. di O. Longo e P. Scarpi, Verona

AA. VV. 1990 = AA. VV., *Dicibilità del sublime*, a c. di T. Kemeny e E. Cotta Ramusino, Udine

AA. VV. 1991 a = AA. VV., *L'Africa romana. Atti dell'VIII convegno di studio*. Cagliari, 14-16 dicembre 1990, a c. di A. Mastino, Sassari

AA. VV. 1991 b = AA. VV., *Les écoles médicales à Rome, Actes du 2^e colloque international sur les textes médicaux latins antiques*, Genève

AA. VV. 1991 c = AA. VV., *Presence de Sénèque*, Paris

- AA. VV. 1991 d = AA. VV., *Seneca e la cultura*, a c. di A. Setaioli, Napoli
- AA. VV. 1991 e = AA. VV., *Sénèque et la prose latine*, entretiens préparés par P. Grimal, Vandoeuvres-Genève
- AA. VV. 1991 f = AA. VV., *Studi di Filologia Classica in onore di Giusto Monaco*, vol. III, Palermo
- AA. VV. 1992 a = AA. VV., “*Come dice il poeta ...*”. *Percorsi greci e latini di parole poetiche*, Napoli
- AA. VV. 1992 b = AA. VV., *La langue latine langue de la philosophie*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza» (Rome, 17-19 mai 1990), Roma
- AA. VV. 1995 a = AA. VV., *Protinus vive. Colloquio sul De brevitae vitae di Seneca*, a c. di I. Dionigi, Bologna
- AA. VV. 1995 b = AA. VV., *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, a c. di U. Mattioli, Bologna
- AA. VV. 1997 = AA. VV., *Seneca e i giovani*, a c. di I. Lana, Venosa
- AA. VV. 1998 = AA. VV., *Seneca nel bimillenario della nascita*, a c. di S. Audano, Pisa
- AA. VV. 1999 = AA. VV., *La fine dell'inizio. Una riflessione e quattro studi su incipit ed explicit nella letteratura latina*, a c. di L. Spina, Napoli
- AA. VV. 2000 = AA. VV., *Seneca e il suo tempo*. Atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino, 11-14 novembre 1998, a c. di P. Parroni, Salerno
- AA. VV. 2001 = AA. VV., *Mnemosynon. Studi di letteratura e di umanità in onore di Donato Gagliardi*, a c. di U. Criscuolo, Napoli

AA. VV. 2002 = AA. VV., *Hispania terris omnibus felicior. Premesse ed esiti di un processo di integrazione*. Atti del convegno internazionale a c. di G. Urso, Pisa

AA. VV. 2003 a = AA. VV., *Culture europee e tradizione latina*. Atti del Convegno internazionale di studi. Cividale del Friuli, Fondazione Niccolò Canussio, 16-17 novembre 2001 a c. di L. Casarsa, L. Cristante, M. Fernandelli, Trieste

AA. VV. 2003 b = AA. VV., *Gli Anni. Una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale*. Atti del Convegno internazionale di Milano-Pavia, 2-6 maggio 2000, a c. di I. Gualandri e G. Mazzoli, Como

AA. VV. 2003 c = AA. VV., *Intellettuali e potere nel mondo antico*. Atti del Convegno nazionale di studi. Torino, 22-23-24 aprile 2002, Alessandria

AA. VV. 2005 = AA. VV., *Politica e cultura in Roma antica. Atti dell'incontro di studio in ricordo di Italo Lana*. Torino 16-17 Ottobre 2003, a c. di F. Bessone e E. Malaspina, Bologna

AA. VV. 2006 = AA. VV., *Concentus ex dissonis. Scritti in onore di Aldo Setaioli*, a c. di C. Santini, L. Zurli e L. Cardinali, Perugia

AA. VV. 2008 a = AA. VV., *La prosa latina*, a c. di F. Montanari, Roma

AA. VV. 2008 b = AA. VV., *Seneca*, edited by J. G. Fitch, Oxford

AA. VV. 2011 a = AA. VV., *Acta Lucretiana*, I Certamen Lucretianum internazionale, a c. di L. Nunziata, Napoli

AA. VV. 2011 b = AA. VV., *Intorno ai Campi Flegrei. Memorie dell'acqua e della terra*, a c. di R. Valenti, Napoli

AA. VV. 2012 a = AA. VV., *Letteratura e Civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero. In ricordo di Emanuele Narducci*, a c. di M. Citroni, Pisa

AA. VV. 2012 b = AA. VV., *Seneca e le scienze naturali*, a c. di M. Beretta, F. Citti, L. Pasetti, Firenze

Abel 1968 = E. L. Abel, *Were the Jews banished from Rome in 19 A.D. ?*, "REJ" 127, pp. 383-386

Albertini 1923 = E. Albertini, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris

Alfonsi 1960 = L. Alfonsi, *Cicerone e i lirici* "RFIC" 38, pp. 170-177

Alfonsi 1976 = L. Alfonsi, "Potuit esse verus Dei cultor... (*Lattanzio*, Div. Inst. VI 24, 13): *Sestio, Seneca e i Vangeli*", "Athenaeum" 54, pp. 175-176

Allegri 1988 = G. Allegri, *Sordidus*, in *Enciclopedia Virgiliana*, vol. IV, Roma, pp. 947-948

Allegri 1993 = G. Allegri, *Profiteor e le arti in Seneca*, "Paideia" 48, pp. 249-264

Allegri 1995 = G. Allegri, *Per la storia di austeritas e austerus. A proposito di Seneca de ira I, 20, 2*, "Paideia" 50, pp. 263-306

Allegri 1999 = *Naufragium feci: autoanalisi di un fallimento*, "Paideia" 54, pp. 85-93

Allegri 2004 = *Progresso verso la virtus. Il programma della lettera 87 di Seneca*, Cesena

André 1961 = J. André, *L'alimentation et la cuisine a Rome*, Paris

André 1962 = J. M. André, *Recherches sur l'otium romain*, Paris

André 1982 = J. M. André, *La présence de Virgile chez Sénèque. Zones d'ombre et de lumière*, "Helmantica" 33, pp. 219-233

Armisen-Marchetti 1989 = M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Études sur les images de Sénèque*, Paris

Armisen-Marchetti 1995 = M. Armisen Marchetti, *Sénèque et l'appropriation du temps*, "Latomus" 54, pp. 545-567

Armisen-Marchetti 2003 = M. Armisen-Marchetti, *Les liens familiaux dans le Bellum Civile de Lucain*, in AA. VV. 2003 b, pp. 245-258

Balzamo 1957 = L. Balzamo, *Della possibilità di una poetica di Seneca in relazione alla cronologia delle sue tragedie*, "AFLN" 7, pp. 93-106

Barabino 1973 = G. Barabino, *Seneca e gli gnomologi greci sulla ricchezza*, in AA. VV. 1973 a, pp. 67-82

Bellincioni 1978 = M. Bellincioni, *Educazione alla sapienza in Seneca*, Brescia

Berno 2003 a = F. R. Berno, *Lo specchio, il vizio e la virtù. Studio sulle naturales quaestiones di Seneca*, Bologna

Berno 2003 b = F. R. Berno, *Ocliferia (Sen. epist. 33, 3): la filosofia in vetrina*, "Paideia" 58, pp. 40-46

Berno 2012 b = F. R. Berno, *Non solo acqua. Elementi per un diluvio universale nel terzo libro delle naturales quaestiones*, in AA. VV. 2012, pp. 49-68

Berrettoni 1972 = P. Berrettoni, *Sull'uso del riflessivo nelle formule esortative in latino*, "SSL" n.s. 12, pp. 183-192

Berrino 2005 = N. F. Berrino, *Lo struzzo come simbolo di ambiguità sessuale nel mondo antico*, "InvLuc" 27, pp. 25-43

Bettini 1983 = M. Bettini, *L'arcobaleno, l'incesto e l'enigma. A proposito dell'Oedipus di Seneca*, "Dioniso" 54, pp. 137-153

Bettini 1984 = M. Bettini, *Lettura divinatoria di un incesto (Seneca Oed. 366 ss.)*, "MD" 12, pp. 145-159

Bettini-Guidorizzi 2004 = M. Bettini - G. Guidorizzi, *Il mito di Edipo. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino

Billi 1987 = R. Billi, *Seneca: la vita come milizia*, Parma

Blumenberg 2005 = H. Blumenberg, *L'ansia si specchia sul fondo*, Bologna

Bonanno 1976 = M. G. Bonanno, *Sull'allegoria della nave*, "RCCM" 18, pp. 179-197

Bonfante 1991 = G. Bonfante, *Odi e odor*, "Aevum" 65, p. 11

Bonner 1986 = S. F. Bonner, *L'educazione nell'antica Roma: da Catone il Censore a Plinio il Giovane*, trad. italiana di E. Coccia, Roma

Borgo 1988 a = A. Borgo, *Il potere e la sua degenerazione nel lessico politico di Seneca*, "Vichiana" n.s.17, pp. 120-150

Borgo 1988 b = A. Borgo, *Pietas familiare e nefas originario: terminologia dei rapporti parentali nelle Fenicie di Seneca*, "Vichiana" n.s. 17, pp. 275-283

Borgo 1992 = A. Borgo, *Presenza ovidiana in Seneca. Un difficile rapporto tra poesia e filosofia*, in AA. VV. 1992 a, pp. 131-138

Borgo 1993 = A. Borgo, *Lessico parentale in Seneca tragico*, Napoli

Borgo 1998 = A. Borgo, *Lessico morale di Seneca*, Napoli

Borgo 2001 = A. Borgo, *Qualche osservazione su usura e l'uso del lessico finanziario in Seneca, Epist. 81*, in AA. VV. 2001, pp. 53-60

- Borgo 2005 = A. Borgo, *Il ciclo di Postumo nel libro secondo di Marziale*, Napoli
- Borgo 2006 = A. Borgo, *Il tormentato otium dello stoico: Seneca*, brev., 2-3, "BStudLat" 36, pp. 419-429
- Borgo 2011 a = A. Borgo, *Ostriche in salsa marinata*, in AA. VV. 2011 b, pp.109-120
- Borgo 2011 b = A. Borgo, *Un discusso oggetto di desiderio: la triglia*, in AA. VV. 2011 b, pp. 81-88
- Borgo 2011 c = A. Borgo, *Uno stoico in campo nemico: Seneca tra Epicuro e Lucrezio*, in AA. VV. 2011 a, pp. 97-108
- Borgo 2012 = A. Borgo, *Res nova et inusitata, supplicium de studiis sumi (Sen. Contr. 10 praef. 5). A proposito dei roghi di libri a Roma*, "Paideia" 67, pp. 33-53
- Borgo 2013 = A. Borgo, *Epicuro in Seneca, ovvero la monetizzazione della sapienza*, "BStudLat" 43, pp. 26-36
- Bourgery 1911 = A. Bourgery, *Les lettres à Lucilius sont-elles de varies tres?* "RPh" 35, pp. 40-55
- Bourgery 1922 = A. Bourgery, *Sénèque prosateur. Études littéraires et grammaticales sur la prose de Sénèque le philosophe*, Paris
- Buffa 1989 = M. F. Buffa, *L'expectatio venturi nell'ep. 98 di Seneca*, "CCC" 10, pp. 95-120
- Campese 1998 = S. Campese, *Polis tryphosa*, in Vegetti 1998, pp. 318-332
- Campese-Canino 1998 = S. Campese - L. L. Canino, *La città dei maiali*, in Vegetti 1998, pp. 307-317
- Cancik 1967 = H. Cancik, *Untersuchungen zu Senecas epistulae morales*, Hildesheim

Capitani 1991 = U. Capitani, *I Sesti e la medicina*, in AA. VV. 1991 b, pp. 96-123

Cardona 1989 = G. R. Cardona, *Determinazione alimentare e rideterminazione linguistica*, in AA. VV. 1989, pp. 31-38

Castagna 1991 = L. Castagna, *Storia e storiografia nel pensiero di Seneca*, in *Seneca e la cultura*, in AA. VV. 1991 d, pp. 89-117

Castiglioni 1922 = L. Castiglioni, *Studi Anneani III. Osservazioni critiche alle «Epistole Morali»*, "SIFC" 2, pp. 209-262

Cervellera 1990 = M. A. Cervellera, *Seneca: sermo castrensis e metafore militari*, "Rudiae" 2, pp. 53-63

Cervellera 1991 = M. A. Cervellera, *Seneca: la vita come metafora*, "Rudiae" 3, pp. 45-54

Cicu 1998 = L. Cicu, *Non civis sed homo: la crisi del sistema culturale romano e la solitudine del saggio*, "Paideia" 53, pp. 89-135

Citroni 2002 = M. Citroni, *L'immagine della Spagna e l'autorappresentazione del poeta negli epigrammi di Marziale*, in AA. VV. 2002, pp. 281-301

Citroni 2003 = M. Citroni, *I canoni di autori antichi: alle origini del concetto di classico*, in AA. VV. 2003 a, pp. 1-22

Citroni Marchetti 1991 = S. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pisa

Citroni Marchetti 1994 = S. Citroni Marchetti, *Il sapiens in pericolo. Psicologia del rapporto con gli altri, da Cicerone a Marco Aurelio*, "ANRW" II 36, 7, pp. 4546-4598

Citroni Marchetti 2012 = S. Citroni Marchetti, *Cicerone, Seneca e il volto dell'amico. Affettività e simulazione nei rapporti di potere*, in AA. VV. 2012 a, pp. 189-210

Claflin 1927 = E. F., *The nature of the Latin passive in the light of recent discoveries*, "AJPh" 48, pp. 157-175

Classen 2000 = J. C. Classen, *Le virtù nelle lettere di Seneca a Lucilio*, in AA. VV. 2000, pp. 275-294

Coccia 1984 = M. Coccia, *Seneca e Alessandro Magno*, "Vichiana" 13, pp. 12-25

Colin 1955 = J. Colin, *Luxe oriental et parfums masculins dans la Rome alexandrine*, "RBPh" 33, pp. 5-19

Cova 1978 = P. V. Cova, *Lo stoico imperfetto*, Napoli

Cramer 1945 = F. H. Cramer, *Bookburning and censorship in ancient Rome: a chapter from the history of freedom of Speech*, "JHI" 6, pp. 157-196

Cucchiarelli 2004 = A. Cucchiarelli, *La nave e lo spettatore. Forme dell'allegoria da Alceo ad Orazio*, "SIFC" 97, 2004, pp. 189-206 e 98, pp. 30-72

Cugusi 1983 = P. Cugusi, *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero*, Roma

Cupaiuolo 1975 = Cupaiuolo G., *Introduzione al de ira di Seneca*, Napoli

Danesi Marioni 1999 = G. Danesi Marioni, *Di padre in figlio: il vir fortis in lotta con la fortuna nei due Seneca*, "InvLuc" 21, pp. 123-132

Danesi Marioni 2005 = G. Danesi Marioni, *I profumi di Cicerone. Plauto, Mostellaria, 157 ss., Epistulae ad Atticum 2, 1 e la genesi di un'immagine*, "BstudLat" 35, pp. 13-32

de Filippis Cappai 2008 = C. de Filippis Cappai, *Iudaea. Roma e la Giudea dal II secolo a.C. al II secolo d.C.*, Alessandria

Degl'Innocenti Pierini 1990 = R. Degl'Innocenti Pierini, *Tra Ovidio e Seneca*, Bologna

Degl'Innocenti Pierini 1992 = R. Degl'Innocenti Pierini, "*Vivi nascosto*": riflessi di un tema epicureo in Orazio, Ovidio, Seneca, "Prometheus" 18, pp. 151-172

De Lacy 1948 = P. De Lacy, *Stoic views of poetry*, "AJPh" 69, pp. 241-271

Della Corte 1981 = F. Della Corte, *La filologia latina dalle origini a Varrone*, Firenze

Delvigo 1994 = M. L. Delvigo, *Seneca, epist. 49, 10*, "MD" 33, pp. 221-223

De Meo 1972 = C. De Meo, *Note semantiche sulle formazioni latine in -bilis*, Bologna

de Nigris Mores 1972 = S. de Nigris Mores, *Sugli aggettivi latini in -ax*, "Acme" 25, pp. 263-312

Deonna-Renard 1994 = W. Deonna-M. Renard, *A tavola con i romani. Superstizioni e credenze conviviali*, trad. italiana di M. Fratnik, Parma

De Saint Denis 1947 = E. De Saint Denis, *Le vocabulaire des animaux marins en latin classique*, Paris

Detienne 1975 = M. Detienne, *I giardini di Adone*, intr. di J. P. Vernant, trad. italiana di L. Berrini Pajetta, Torino

De Vivo 1992 a = A. De Vivo, *Le parole della scienza. Sul trattato de terrae motu di Seneca*, Salerno

De Vivo 1992 b = A. De Vivo, *Seneca, la citazione virgiliana, la paura del terremoto (nat. 6, 2, 2)*, in AA. VV. 1992 a, pp. 119-130

Dionigi 1980 = I. Dionigi, *L'epistola I, 1 di Orazio e il proemio del de otio di Seneca (tradizione filosofica e riflessi autobiografici)*, "BStudLat" 10, pp. 38-49

Di Virgilio 1998 = R. Di Virgilio, *Romanità dell'effimero in Seneca*, "Paideia" 53, pp. 149-171

Donini-Gianotti 1979 = P. L. Donini – G. F. Gianotti, *Modelli filosofici e letterari. Lucrezio, Orazio, Seneca*, Bologna

D’Oria 1980 = V. D’Oria, *Conversatio in Seneca: interiorità e rapporto interpersonale*, “InvLuc” 2, pp. 53-74

Dupont 2011 = F. Dupont, *La vita quotidiana nella Roma repubblicana*, trad. italiana di R. Cincotta, Bari

Echavarren 2007 = A. Echavarren, *Nombres y personas en Séneca el Viejo*, Pamplona

Edwards 1997 = C. Edwards, *Self-scrutiny and self-transformation in Seneca’s Letters*, “G&R” 44, pp. 23-38

Ernout 1949 = A. Ernout, *Les adjectifs latins en -osus et en -ulentus*, Paris

Ernout-Meillet 1967⁴ = A. Ernout–A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris

Fantham 1983 = E. Fantham, *Nihil iam iura valent: incest and fratricide in Seneca’s Phoenissae*, “Ramus” 12, pp. 61-76

Fasce 2002 = S. Fasce, *Letteratura e psicologia: l’espressione del linguaggio interiore. Rimandi a testi greci e latini*, Genova

Fedeli 2000 = P. Fedeli, *Seneca e la natura*, in AA. VV. 2000, pp. 25-45

Ferrarino 1966 = P. Ferrarino, *Carpe diem, I*, “Quaderni delle prolusioni del Liceo Ginnasio Torricelli” 2, pp. 13-26

Ferrario 1981 = M. Ferrario, *La concezione della retorica da Epicuro a Filodemo*, in AA. VV. 1981, pp. 145-152

Ferrero 1955 = L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano dalle origini alla fine della repubblica*, Torino

Ficca 1995 = F. Ficca, *Socrate, Catone e Lelio nell'ep. 7^a a Lucilio. Exempla filosofici e linguistici*, "Vichiana" 25, pp. 489-500

Ficca 2001 a = F. Ficca, *Il deliciolum del filosofo: nota a Sen., Epist. 12, 3*, in AA. VV. 2001, pp. 213-218

Ficca 2001 b = F. Ficca, *Remedia doloris. La parola come terapia nelle 'Consolazioni' di Seneca*, Napoli

Finley 1977 = M. I. Finley, *Censura nell'antichità classica*, "Belfagor" 32, pp. 605-622

Focardi 1983 = G. Focardi, *Seneca e il problema del tempo: contributo filologico ed esegetico a epist. 1, 3-4*, "Orpheus" 4, pp. 370-383

Foucault 1983 = M. Foucault, *La scrittura di sé*, "Aut Aut" n.s. 195-196, pp. 5-18

Fowler 1989 = D. P. Fowler, *First Thoughts on Closure: Problems and Prospects*; "MD" 22, pp. 75-122

Franco 1992 = A. Franco, *La missione educativa di Seneca*, Roma

Fuà 1995 = Fuà, *Da Cicerone a Seneca*, in A.A. V.V. 1995 b, pp. 183-238

Funaioli 1946 = G. Funaioli, *L'epistola in Grecia e a Roma*, in AA. VV. 1946, pp. 157-174

Gagliardi 1991 = P. Gagliardi, *Un legame per vivere (Sul concetto di amicitia nelle lettere di Seneca)*, Galatina

Gagliardi 1998 = D. Gagliardi, *Il tempo in Seneca filosofo*, Napoli

Garbarino 1997 = G. Garbarino, *Naufrazi e filosofi (a proposito dell'epistola 87 a Lucilio)*, "Paideia" 52, pp. 147-156

Gazich 2004 = R. Gazich, *Due similitudini nautiche nella Phaedra di Seneca*, "Aevum" 78, pp. 69-89

Gernia 1970 = P. C. Gernia, *L'uso di metuo, timeo, vereor, formido, paveo e dei termini correlati nel latino arcaico e classico. Contributo allo studio delle differentiae verborum*, Torino

Giacchero 1980 = M. Giacchero, *Le reminiscenze erodotee in Seneca e la condanna di Caligola*, "Sandalion" 3, pp. 175-189

Giancotti 1963 = F. Giancotti, *Ricerche sulla tradizione manoscritta delle sentenze di Publilio Siro*, Firenze

Giancotti 1967 = F. Giancotti, *Mimo e gnome. Studio su Decimo Laberio e Publilio Siro*, Firenze

Giancotti 1992 = F. Giancotti, *Le «sententiae» di Publilio Siro e Seneca*, in AA. VV. 1992 b, pp. 9-38

Gianola 1921 = A. Gianola, *La fortuna di Pitagora presso i romani*, Catania

Gianotti 1978 = G. F. Gianotti, *Tra filologia e filosofia: nota a Sen. ep. 15, 9*, "RCCM" 20, pp. 925-945

Giardina 1964 = G. C. Giardina, *Per un inquadramento del teatro di Seneca nella cultura e nella società del suo tempo*, "RCCM" 6, pp. 171-180

Gigante 1998 = M. Gigante, *Seneca «in partibus Epicuri»*, in AA. VV. 1998, pp. 13-18

Gioseffi 2008 = M. Gioseffi, *Come nasce un commento? La formula id est*, "Voces" 19, pp. 71-92

Gourévitch 1974 = D. Gourévitch, *Le menu de l'homme livre. Recherches sur l'alimentation et la digestion dans les œuvres en prose de Sénèque le philosophe*, in A.A. V.V. 1974, pp. 311-344

Gowers 1996 = E. Gowers, *La pazza tavola. Il cibo nella letteratura romana*, trad. it. di L. Giaccone, Torino

Griffin 1976 = J. Griffin, *Augustan poetry and the life of luxury*, « JRS » 66, pp. 87-105

Grilli 1998 = A. Grilli, *Seneca: genesi di una consapevolezza umana*, in AA. VV. 1998, pp. 19-50

Grilli 1999 = A. Grilli, *Postilla su εὐσταθής*, "RPL" 22, pp. 139-141

Grimal 1968 = P. Grimal, *Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque*, "REA" 70, pp. 92-109

Grimal 1978 = P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'empire*, Paris

Grimal 1992 a = P. Grimal, *Le vocabulaire de l'intériorité dans l'œuvre philosophique de Sénèque*, in AA. VV. 1992 b, pp. 141-159

Grimal 1992 b = P. Grimal, *Seneca*, trad. italiana di T. Capra, Milano

Grimal 1998 = P. Grimal, *Vita quotidiana nell'antica Roma*, trad. italiana di F. Bozzano, Roma

Guastella 1985 = G. Guastella, *La rete del sangue : simbologia delle relazioni e modelli dell'identità nella cultura romana*, "MD" 15, pp. 49-123

Guerra 1997 = M. Guerra, *L'infanzia e l'adolescenza di Seneca*, in AA. VV. 1997, pp. 29-54

Guglielmo 1997 = M. Guglielmo, *L'educazione dei giovani secondo Seneca*, in AA. VV. 1997, pp. 55-90

Guillemin 1952 = A. Guillemin, *Sénèque directeur d'âmes*, "REL" 30, pp. 202-219

Guiraud 1964 = C. Guiraud, *Les verbes signifiant "voir" en latin. Étude d'aspect*, Paris

Guttilla 1972-1973 = G. Guttilla, *La morte di Cremuzio Cordo nella «Consolatio ad Marciam»*. *Appunti per una storia degli exitus*, Annali del Liceo Classico «G. Garibaldi» di Palermo 9-10, pp. 153-179

Hachmann 1996 = E. Hachmann, *Die Spruchepiloge in Senecas Epistulae morales*, "Gymnasium" 103, pp. 385-410

Hadot 2010 = P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica ?*, trad. italiana di E. Giovanelli, Torino

Haverling 2000 = G. Haverling, *On sco- verbs, prefixes and semantic functions. A study in the development of prefixed and unprefixed verbs from early to late Latin*, Göteborg

Heidel 1920 = W. A. Heidel, *Why Were the Jews Banished from Italy in 19 A. D. ?*, "AJPh" 41, pp. 38-47

Isnardi Parente 1980 = M. Isnardi Parente, *La politica della Stoa antica*, "Sandalion" 3, pp. 67-98

Jaeger 1959 = H. Jaeger, *L'examen de conscience dans les religions non-chrétiennes et avant le Christianisme*, "Numen" 6, pp. 175-233

Lana 1953 = I. Lana, *Sextiorum nova et Romani roboris secta*, "RFIC" 31, pp. 1-26; 209-234

Lana 1970 = I. Lana, *Seneca e la politica*, Torino

Lana 1988 = I. Lana, *Analisi delle "Lettere a Lucilio" di Seneca*, Torino

Lana 1991 = I. Lana, *Seneca: la vita come ricerca*, in AA. VV. 1991 d, pp. 11-31

Lanciotti 1982 = S. Lanciotti, *Il tiranno maledetto. Il modello dell' 'exsecratio' nel racconto storico*, "MD" 7, pp. 103-121

Lanza 1981 = D. Lanza, *La paura di Edipo*, "Aut-Aut" 184-185, pp. 25-33

La Penna 1979 = A. La Penna, *Il bandito e il re*, "Maia" 31, pp.29-31

La Penna 1999 = A. La Penna, *Immortale Falernum. Il vino di Marziale e dei poeti latini del suo tempo*, "Maia" 51, pp. 163-181

Larson 1992 = V. T. Larson, *Seneca and the Schools of Philosophy in Early Imperial Rome*, "ICS" 17.1, pp. 49-56

Lavery 1980 = G. B. Lavery, *Metaphors of war and travel in Seneca's prose works*, "G&R" 27, pp. 147-157

Liuzzi 1973-1974 = D. Liuzzi, *Ennio ed il pitagorismo*, "Annali della Facoltà di Magistero di Lecce" 3, pp. 1-17

Löfstedt 1949 = E. Löfstedt, *Reminiscence and Imitation. Some problems in Latin Literature*, "Eranos" 47, pp. 148-164

Lotito 2001 = G. Lotito, *Suum esse. Forme dell' interiorità senecana*, Bologna

Magi 1975-1976 = F. Magi, *La tromba di Cleante*, "RPAA" 48, pp. 159-164

Maltese 1986 = E. V. Maltese, *Socrate e Seneca (ep. 71, 6-7)*, "SIFC" 79, pp. 77-79

Mannucci 2008 = E. J. Mannucci, *La cena di Pitagora. Storia del vegetarianismo dall' antica Grecia a Internet*, Roma

Mantovanelli 1981 = P. Mantovanelli, *Profundus. Studio di un campo semantico dal latino arcaico al latino cristiano*, Roma

Mantovanelli 1984 = P. Mantovanelli, *La metafora del Tieste. Il nodo sadomasochistico nella tragedia senecana del potere tirannico*, Verona

Marasco 1991 = G. Marasco, *Tiberio e l'esilio degli Ebrei in Sardegna nel 19 d.C.*, in AA. VV. 1991 a, pp. 649-659

Marchesi 1944 = C. Marchesi, *Seneca*, Milano

Marchiano 1934 = G. Marchiano, *La vitalità dell'ideale etico-educativo nello stoicismo di Seneca*, Napoli

Marrou 1950 = H. I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, trad. italiana di U. Massi, Roma

Martinazzoli 1945 = F. Martinazzoli, *Seneca. Studio sulla morale ellenica nell'esperienza romana*, Firenze

Maso 1977-1978 = S. Maso, *Maiores in Seneca*, "AIV" 136, pp. 445-461

Maso 1999 = S. Maso, *Lo sguardo della verità. Cinque studi su Seneca*, Padova

Massaro 1988-1989 = G. D. Massaro, *Seneca nauticus*, "AFLP" 26, n. s. 12, pp. 89-102

Maurach 1970 = G. Maurach, *Der Bau von Senecas Epistulae morales*, Heidelberg

Mazzini 1988 = I. Mazzini, *La medicina nella letteratura latina*, "Aufidus" 4, pp. 45-73

Mazzini 1989 = I. Mazzini, *Alimentazione e salute secondo i medici del mondo antico: teoria e realtà*, in AA. VV. 1989, pp. 257-264

Mazzoli 1967 = G. Mazzoli, *Genesi e valore del motivo escatologico in Seneca. Contributo alla questione posidoniana*, "RIL" 101, pp. 203-262

Mazzoli 1968 = G. Mazzoli, *Due note anneane*, "Athenaeum" 46, pp. 355-368

Mazzoli 1970 = G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Milano

Mazzoli 1989 = G. Mazzoli, *Le 'Epistulae Morales' ad Lucilium di Seneca*, "ANRW" II 36, 3, pp. 1823-1877

Mazzoli 1990 a = G. Mazzoli, *Il gioco delle parti: un tema gnomico senecano e sue ridondanze metateatrali*, "QCTC" 8, pp. 87-102

Mazzoli 1990 b = G. Mazzoli, *Seneca e il sublime*, in AA. VV. 1990, pp. 89-97

Mazzoli 1991 = G. Mazzoli, *Effetti di cornice nell'epistolario di Seneca a Lucilio*, in AA. VV. 1991 d, pp. 67-87

Mazzoli 1998 = G. Mazzoli, *Seneca e la letteratura*, in AA. VV. 1998, pp. 109-123

Mazzoli 2003 = G. Mazzoli, *Lo spettacolo del potere nel De clementia di Seneca*, in AA. VV. 2003 c, pp. 123-138

Mazzoli 2005 = G. Mazzoli, *La Roma di Seneca*, in AA. VV. 2005, pp. 123-133

Mazzoli 2006 = G. Mazzoli, *Se- in Seneca: il preverbio del distacco e della liberazione*, in AA. VV. 2006, pp. 457-467

Mazzoli 2008 = G. Mazzoli, *La prosa filosofica, scientifica, epistolare*, in AA. VV. 2008 a, pp. 145-227

Mazzoli 2012 = G. Mazzoli, *Civis, civilis, civitas. Un campo semantico nella riflessione socio-politica di Seneca*, in AA. VV. 2012 a, pp. 327-340

Mencacci 1986 = F. Mencacci, *Sanguis/cruor. Designazioni linguistiche e classificazione antropologica del sangue nella cultura romana*, "MD" 17, pp. 25-91

Merrill 1919 = E. T. Merrill, *The Expulsion of Jews from Rome under Tiberius*, "CPh" 14, pp. 365-372

Migliorini 1988 = P. Migliorini, *Osservazioni sulla lingua della medicina in Seneca*, in AA. VV. 1988, pp. 22-56

Migliorini 1997 = P. Migliorini, *Scienza e terminologia medica nella letteratura latina di età neroniana. Seneca, Lucano, Persio, Petronio*, Frankfurt am Main

Militerni Della Morte 1980 = P. Militerni Della Morte, *Sul termine moderatio in Cicerone*, "BstudLat" 10, pp. 26-37

Moehring 1959 = H. R. Moehring, *The Persecution of the Jews and the Adherents of the Isis Cult at Rome A. D. 19*, "NT" 3, pp. 293-304

Moreau 1969 = J. Moreau, *Sénèque et le prix du temps*, "BAGB" 1, pp. 119-124

Moschetti 1966 = C. M. Moschetti, *Gubernare navem - gubernare rem publicam. Contributo alla storia del diritto marittimo e del diritto pubblico romano*, "Quaderni di studi senesi" 16, Milano

Motto-Clark 1968 = A. L. Motto – J. R. Clark, *Paradoxum Senecae. The Epicurean Stoic*, "CW" 62, pp. 37-42

Motto-Clark 1985 = A. L. Motto – J. R. Clark, *Seneca e il paradosso dell'avversità*, "Atene e Roma" n.s. 30, pp. 137-153

Motto-Clark 1987 = A. L. Motto – J. R. Clark, *Time in Seneca: Past, Present, Future*, "Emerita" 55, pp. 31-41

Narducci 1982 = E. Narducci, *Felix praedo*, "MD" 7, p. 184

Neveu 1908 = R. Neveu, *La Médecine et les Médecins dans l'oeuvre de Sénèque le Philosophe*, "BHM" 7, pp. 163-174

Newbold 1974 = R. F. Newbold, *Social Tension at Rome in the early Years of Tiberius' Reign*, "Athenaeum" n.s. 52, pp. 110-143

North 1952 = E. North, *The use of poetry in the training of the ancient orator*, "Traditio" 8, pp. 1-33

Nussbaum 1998 = M. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, trad. it. di N. Scotti Muth, Milano

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

Pani 1985 = M. Pani, *La polemica di Seneca contro le artes (Ep. 90). Un caso di sconcerto*, in AA. VV. 1985, pp. 141-150

Paoli 2008 = U. E. Paoli, *Vita romana. Usi, costumi, istituzioni, tradizioni*, Milano

Pasiani 1976 = P. Pasiani, *Attonitus nelle tragedie di Seneca*, in AA. VV. 1975, pp. 194-207

Pasini 1975 = G. F. Pasini, *Lo stile di Seneca fra interiorità e predicazione*, "L&S" 10, pp. 333-341

Perelman-Tyteca 1966 = C. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, trad. italiana di C. Schick e M. Mayer, Torino

Pesce 1992 = D. Pesca, *La concezione stoica del tempo*, "Paideia" 47, pp. 49-64

Petrone 1999 = G. Petrone, *Edipo e i figli. Una nota tra Sofocle e Seneca*, "Paideia" 54, pp. 3-8

Pieri 2011 = B. Pieri, *Intacti saltus. Studi sul III libro delle Georgiche*, Bologna

Pisi 1983 = G. Pisi, *Il medico amico in Seneca*, Roma

Pohlenz 1967 = M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, 2 voll., Firenze

Prigione Malaspina 1991 = G. Prigione Malaspina, *Seneca e il problema dell' «animus» nella lettera 98*, "CCC" 12, pp. 129-137

Ragazzini 1929 = V. Ragazzini, *La romanità di Seneca e gli influssi virgiliani nelle sue opere*, "Convivium" 1, pp. 554-572

Reale 2004 = G. Reale, *La filosofia di Seneca come terapia di mali dell'anima*, Milano

Richardson-Hay 2009 = C. Richardson-Hay, *Dinner at Seneca's table: the philosophy of food*, "G&R" 56, pp. 71-96

Rivoltella 1993 = M. Rivoltella, *Il motivo della colpa ereditaria nelle tragedie senecane: una ciclicità in 'crescendo'*, "Aevum" 67, pp. 113-128

Rodríguez Fernández 1973 = P. Rodríguez Fernández, *La terminología médica en Séneca*, "Durius" 1, pp. 301-308

Romano 1991 = E. Romano, *La definizione del filologo in Seneca (epist. 108)*, in AA. VV. 1991 f, pp. 1125-1130

Rosati 1981 = G. Rosati, *Seneca sulla lettera filosofica. Un genere letterario nel cammino verso la saggezza*, "Maia" 33, pp. 3-15

Salanitro 1998-1999 = M. Salanitro, *Non bene olet qui bene semper olet: Marziale (2, 12, 4) ma non Petronio (fr. XXIII)*, "Orpheus" 19-20, pp. 395-401

Salvioni 1998 = L. Salvioni, *Il porto della quiete. Ugo Foscolo lettore di Seneca*, "Paideia" 53, pp. 297-305

Sangalli 1988 = E. Sangalli, *Tempo narrato e tempo vissuto nelle epistulae ad Lucilium di Seneca*, "Athenaeum" n.s. 66, pp. 53-67

Santini 1999 = P. Santini, *Vista annebbiata e viaggio difficile: la griglia figurativa del De vita beata di Seneca*, "InvLuc" 21, pp. 357-369

Santini 2011 = V. Santini, *Il filosofo e il mare. Immagini marine e nautiche nella Repubblica di Platone*, Milano

Scalzo 2002-2003 = F. Scalzo, *Seneca tra filosofia e poesia*, “Sileno” 28-29, pp. 119-144

Scarpato 1977 = G. Scarpato, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia

Schuré 1999 = È Schuré, *I grandi iniziati*, trad. italiana di M. G. Meriggi, Milano

Scivoletto 1966 = N. Scivoletto, *Quando nacque Seneca?*, “GIF” 19, pp. 21-31

Setaioli 1965 = A. Setaioli, *Esegesi virgiliana in Seneca*, “SIFC” 37, pp. 133-156

Setaioli 1979 = A. Setaioli, *La traduzione senecana dei versi di Cleante a Zeus e al fato*, in AA. VV. 1979, pp. 719-730

Setaioli 1983 = A. Setaioli, *Seneca e il greco della medicina*, “Vichiana” 12, pp. 293-303

Setaioli 1988 = A. Setaioli, *Seneca e i greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna

Setaioli 2000 = A. Setaioli, *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, Bologna

Short 2013 = W. M. Short, “Transmission” accomplished? *Latin's alimentary metaphors of communication*, “AJPh” 134, pp. 247-275

Smallwood 1956 = E. M. Smallwood, *Some notes on the Jews under Tiberius*, “Latomus” 15, pp. 314-329

Solimano 1980 = G. Solimano, *Il mito di Orfeo-Ippolito in Seneca*, “Sandalion” 3, pp. 151-174

Solimano 1991 = G. Solimano, *La prepotenza dell'occhio. Riflessioni sull'opera di Seneca*, Genova

Sorabji 2000 = R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From stoic agitation to Christian temptation*, Oxford

Sordi 1983 = M. Sordi, *Alessandro Magno e l'eredità di Siracusa*, "Aevum" 57, pp. 14-23

Sørensen 1988 = V. Sørensen, *Seneca*, trad. italiana di B. Berni, Roma

Sparaco 1996 = C. Sparaco, *La sapienza di fronte al vivere e al morire: un itinerario attraverso i Dialoghi e le Epistole di Seneca*, "S&S" 1, pp. 91-119

Spina 1999 = L. Spina, *Il tempo di una lettera*, in AA. VV. 1999, pp. 15-30

Stok 1985 = F. Stok, *Celso in Seneca?* "Orpheus" 6, pp. 417-421

Tabacco 1985 = R. Tabacco, *Il tiranno nelle declamazioni di scuola in lingua latina*, Torino

Timpanaro 1984 = S. Timpanaro, *La tipologia delle citazioni poetiche in Seneca: alcune considerazioni*, "GIF" n.s. 15, pp. 163-182

Tondo 2009 = I. Tondo, *A lume di naso. Per una storia antica dell'olfatto*, "I quaderni del ramo d'oro on-line" 2, pp. 101-110

Torre 1995 = C. Torre, *La concezione senecana del sapiens: le metamorfosi animali*, "Maia" 47, pp. 349-369

Torre 1995 = C. Torre, *Il cavallo immagine del sapiens in Seneca*, "Maia" 47, pp. 371-378

Torre 1997 = C. Torre, *Il banchetto di luxuria nell'opera in prosa di Seneca*, "Paideia" 52, pp.377-396

Tosi 2003 = R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano

Traina 1974 = A. Traina, *Lo stile drammatico del filosofo Seneca*, Bologna

Traina 1975 = A. Traina, *Poeti latini e neolatini*, Bologna

Tutrone 2012 = F. Tutrone, *Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*, Pisa

Valenti 2011 = R. Valenti, *Il vino che piace*, in AA. VV. 2011 b, pp. 141-156

Vegetti 1981 = M. Vegetti, *Lo spettacolo della natura. Circo, teatro e potere in Plinio*, "Aut Aut" 184-185, pp. 111-125

Vegetti 1983 a = M. Vegetti, *La saggezza dell'attore. Problemi dell'etica stoica*, "Aut Aut" n.s. 195-196, pp. 19-41

Vegetti 1983 b = M. Vegetti, *Tra Edipo e Euclide*, Milano

Viansino 1969 = G. Viansino, *Derivazioni linguistiche e tematiche da Seneca il Vecchio a Seneca filosofo ed un richiamo ad Ovidio*, "Riv. Studi Salernitani" 3, pp. 397-404

Viparelli 1976 = V. Viparelli, *A proposito dell'uso del termine moderatio nelle Storie di Livio*, "BstudLat" 6, pp. 71-78

Viparelli 2000 = V. Viparelli, *Il senso e il non senso del tempo in Seneca*, Napoli

Viparelli 2001 = V. Viparelli, *Seneca, Ep. 1, 3 e la possessio del tempo*, in AA. VV. 2001, pp. 499-507

Von Albrecht 2000 = M. Von Albrecht, *Sulla lingua e lo stile di Seneca*, in AA. VV. 2000, pp. 227-247

Wheatland 1914 = H. Wheatland Litchfield, *National exempla virtutis in Roman Literature*, "HSCP" 25, pp. 1-71

Williams 1989 = M. H. Williams, *The Expulsion of the Jews from Rome in A. D. 19*, "Latomus" 48, pp. 765-784

Wilner 1931 = O. L. Wilner, *Roman beauty culture*, "CJ" 27, pp. 26-38