

SENECA AL BIVIO.
IL PARADIGMA DI ERACLE NELLE LETTERE 66 E 115

1. *Eracle al bivio*

Secondo un racconto moralistico attribuito a Prodicò di Ceo di cui Senofonte (*mem.* 2.1.21-34) ci conserva una dettagliata versione, il giovane Eracle si trovò a dover scegliere fra le proposte di due figure femminili: la virtù, la cui sobria bellezza prometteva la gioia a prezzo di aspre fatiche, e il vizio, il cui aspetto seducente invitava a piaceri vani e ingannevoli. Entrambe promettevano a Eracle la felicità. Il mito di Eracle al bivio inaugura una lunga tradizione di riletture in chiave filosofica di questo personaggio¹: in particolare, gli Stoici ne faranno un modello di saggezza, come dimostra un passo di Seneca (*const.* 2.1). Si trattava di un eroe particolarmente adatto agli ideali di questa scuola filosofica, per la sua tenacia nella lotta contro le avversità e per la virtù conquistata a caro prezzo. Il racconto di Prodicò contiene già questi elementi, e inoltre unifica due modelli allegorici archetipici, quello delle due strade (scoscesa e impervia quella che conduce alla virtù, agevole e piana quella per il vizio) e quello della personificazione delle qualità morali. Questo brano, di cui non abbiamo altre versioni estese oltre a quella senofontea², ha un discreta fortuna nella letteratura latina, in cui viene citato da

¹ Cfr. J. E. B. Mayor, *Thirteen Satires of Juvenal*, vol. II: *Commentary*, London 1900, 176-177 ad 10, 360-361; I. Alpers, *Hercules in bivio*, Gottingae 1912; F. Riedl, *Der Sophist Prodikos und die Wanderung seines 'Herakles am Scheidewege' durch die römische und deutsche Literatur*, Laibach 1908, 16-30; R. Hoïstad, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala 1948, 22-73; 94-102; G. K. Galinsky, *The Herakles Theme. The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford 1972, 101-125.

² Sull'aneddoto (ricordato anche in Platone, *symp.* 177b) e sulla sua pertinenza effettiva rispetto all'originale si discute: le due posizioni estreme sono state recentemente rappresentate, sul versante della fedeltà, da D. Sansone, *Herakles at the Y*, "JHS" 124, 2004, 125-142; su quello opposto, da L.-A. Dorion, *Héraklès entre Prodikos et Xénophon*, "PhilosAnt" 8, 2008, 85-114. A. Tordesillas, *Socrate et Prodicos dans les Mémoires de Xénophon*, in M. Narcy - A. Tordesillas (éds.), *Xénophon et Socrate*, Paris 2008, 87-110, considera la finalità etica una riformulazione senofontea. V. Nikolaïdou-Kyrianiidou, *Prodicos et Xénophon, ou le choix d'Héraclès entre le tyrannie et la loyauté*, in AA.VV., *Kea-Kythnos: History and Archaeology. Proceedings of an International Symposium Kea-Kythnos, 22-25 June 1994*, Athens 1998, 81-98 lo ritiene rimodellato sull'opposizione tiranno/buon cittadino platonica. Va ovviamente ben tenuto presente che si tratta di un resoconto, di cui l'autore stesso sottolinea le differenze dall'originale (1.2.34). Ad ogni modo, sia uno scolio ad Aristofane (*schol. vet. Aristoph. Nub.* 361a Holw. = Prodic. 77 B 1 D.-K.), sia Phil. VS 1.496, lo ritengono aderente all'originale. Sull'importanza del paradigma di Eracle anche per la filosofia contemporanea cfr. A. C. Grayling, *The Choice of Hercules: Pleasure, Duty and the Good Life in the 21st Century*, London 2007.

vari autori³, e utilizzato come archetipo narrativo nella *Pro Caelio* di Cicerone, come ha finemente dimostrato Gabriella Moretti⁴. Nell'orazione ciceroniana, il giovane Celio, novello Eracle, si trova a dover scegliere fra la strada del vizio (personificata da Clodio) e quella della virtù (incarnata in Appio Claudio). Quello che intendo fare è ipotizzare la presenza di questo stesso archetipo narrativo – già riferito a Seneca da Rita Degl'Innocenti Pierini⁵ – rimodellato in forma diversa, in due lettere, la 66 e la 115.

2. La lettera 66

La lettera 66 è una lunga disquisizione sulla tassonomia dei beni, in cui assume un ruolo cruciale la distinzione fra realtà e apparenza⁶: l'argomentazione gioca sulla contrapposizione e compresenza fra una realtà/interiorità nobile e bella – la virtù – e una apparenza/esteriorità spiacevole o dolorosa – le avversità della vita. Questo contrasto viene incarnato, all'inizio della lettera, dal personaggio di Clarano, compagno di studi di Seneca e protagonista con lui del dialogo di cui la lettera riporterebbe i contenuti. Clarano, di animo virtuoso e puro, è afflitto da un aspetto infelice e sgraziato (§§ 1-3). Ma ciò non toglie che sia latore di una bellezza autentica, quella dell'anima: *Claranus mihi videtur in exemplar editus, ut scire possemus non deformitate corporis foedari animum, sed pulchritudine animi corpus ornari* (§ 3). Lungo tutta la lettera, Seneca insiste sul gioco fra apparenza sgradevole e realtà ammirevole, postulando una equivalenza fra la polarità di corpo e

³ Allusioni in Cic. *off.* 1.118 e *fam.* 5.12.3; un cenno in Quint. *inst.* 9.2.36; una lunga rivisitazione in Sil. 15.18-128. I rari frammenti della satira varroniana *Hercules Socraticus* non sono pertinenti (cfr. J. P. Cèbe, *Varron. Satires Ménippées* 6, Roma 1983, 987-1001 [fr. 211-212]). Sulla presenza di questo motivo nella letteratura latina cfr. G. Moretti, *Il mito di Eracle al bivio tra letteratura e iconografia*, in R. Pera (ed.), *Il significato delle immagini. Numismatica, arte, filologia, storia*, Roma 2012, 411-423.

⁴ G. Moretti, *Marco Celio al bivio. Prosopopea, pedagogia e modello allegorico nella Pro Caelio ciceroniana (con una nota allegorica su Fam. V 12)*, "Maia" 59, 2007, 289-308; vd. anche F. R. Berno, *Il compromesso impossibile: Marco Celio fra vizi e virtù*, "Lexis" 31, 2013, 324-327. La Moretti aveva già rintracciato questo modello in Lucano: *Catone al bivio: via della virtù, lotta coi mostri e viaggio ai confini del mondo: il modello di Eracle nel IX del Bellum civile*, "Quad. Dip. Sc. Ant. Salerno" 22, 1999, 237-252.

⁵ R. Degl'Innocenti Pierini, *Fucata officia (Sen. fr. 60 Vottero = 97 Haase): Seneca e le insidie delle false amicizie*, in c.s. in F. Prost, *Mélanges C. Lévy*, Paris 2016. Ringrazio la studiosa per avermi fatto leggere il testo prima della pubblicazione.

⁶ Mi premetto di rimandare ad un mio lavoro di prossima pubblicazione: *Claranus, Héraclès, Mucius Scaevola: paradigmes de persuasion dans la lettre 66 de Sénèque*, in É. Gavoille - F. Guillaumont (éds.), *Conseiller, diriger par lettre*, Paris 2016. Sulla lettera 66 cfr. i recenti commenti di cf. E. Hachmann, *L. Annaeus Seneca. Epistulae morales. Brief 66. Einleitung, Text und Kommentar*, Frankfurt am Main etc. 2006, e B. Inwood, *Seneca. Selected Philosophical Letters, Translated with Introduction and Commentary*, New York 2007, 155-181.

anima, di cui Clarano è un perfetto esempio, e quella dei corrispondenti beni: come la bruttezza del corpo può accompagnarsi alla bellezza dell'anima, così la sofferenza del corpo può convivere con la serenità dell'anima (§§ 6-7). Il corpo e la sua condizione (dunque, tutti i beni e mali corporei) sono accomunati dalla categoria dell'apparenza, dunque dell'indifferenza sul piano dei valori; al contrario l'anima e il suo bene (la virtù) costituisce l'unica realtà autentica (§ 14; 21-26; 34). Il riferimento è evidentemente alla tassonomia dei beni secondo lo stoicismo, che li classificava a seconda della pertinenza o meno all'anima, considerando autentici solo questi ultimi⁷.

Nell'aneddoto di Eracle al bivio, la contrapposizione fra interiorità ed esteriorità viene espressa attraverso la prosopopea dell'anima (virtuosa e viziosa) da un lato, la strada da essa indicata (scoscesa e impervia una, agevole e invitante l'altra) dall'altro. Nella lettera 66, le antinomie senecane seguono, mi sembra, il medesimo schema di Prodico: da un lato, l'anima (in questo caso, sempre virtuosa); dall'altro, le circostanze esteriori, piacevoli o meno. Questa ipotesi trova conferma nella prosopopea⁸ dell'anima virtuosa, descritta come un essere perfetto e bellissimo.

66.6. *Animus... pulcherrimus, ordinatissimus cum decore tum viribus, sanus ac siccus, inperturbatus intrepidus... talis animus virtus est. 7. Haec eius est facies, si sub unum veniat aspectum et semel tota se ostendat.*

Ci si potrebbe spingere oltre, e ipotizzare un'allusione, nella pericope *ordinatissimus cum decore tum viribus* (§ 6), al senofonteo εὐπρεπῆ... κεκοσμημένην τὸ μὲν χρῶμα καθαριότητι (*mem.* 2.1.22: “di bell’aspetto... adorna di una pelle acqua e sapone”, trad. F. Bevilacqua, Torino 2011). Più avanti, Seneca sembra esplicitamente alludere all'aneddoto, laddove, nel distinguere i beni a seconda delle circostanze, ricorre all'immagine delle due strade, l'una agevole e piana, l'altra scoscesa: *hoc bonum inter meras voluptates, hoc est inter tristitia et acerba... utrumque aequum est, quamvis illud plana et molli via ierit, hoc aspera* (66.44)⁹. In Senofonte, il Vizio pro-

⁷ Cf. Cic. *fin.* 3.55; Sest. *adv. Math.* 9.46; Stob. 2.70.8; DL 7.95 = *SVF* 3.96-97a. Sulle tassonomie dei beni nell'antichità cfr. M. Giusta, *I dossografi di etica*, II, Torino 1967, 80-131 (sulla lettera 66, 123-124); E. Spinelli, *Sesto Empirico: Contro gli Etici*, Napoli 1995, 217-221 ad § 46.

⁸ Sulla prosopopea in Seneca, limitatamente alle tragedie, cfr. O. Mignacca, *Modelli augustei per le personificazioni infernali in Seneca tragico*, in G. Moretti-A. Bonandini (edd.), *Persona ficta. La personificazione allegorica nella cultura antica tra letteratura, retorica e iconografia*, Trento 2012, 283-299.

⁹ Così anche in Esiodo *op.* 287-292: τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι / ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει· / τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν / ἀθάνατον· μακρὸς δὲ καὶ ὀρθίος οἶμος ἐς αὐτήν· / καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὶ δ' εἰς ἄκρον ἵκηται, / ῥηιδίη δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ εὐοῦσα. (“La malvagità, infatti, anche a mucchi è possibile prenderla, senza fatica: piana è la via e assai vicina si trova. Ma davanti alla virtù

mette: τὴν ἥδιστην τε καὶ ῥάστην ὁδὸν ἄξω "ti condurrò per la strada più piacevole e più facile" (*mem.* 2.1.23), mentre definisce χαλεπὴν καὶ μακρὰν ὁδὸν, "difficile e lunga" (§ 29), la strada per la virtù. Un concetto, quello della strada difficile, che ha numerose ricadute nella produzione senecana¹⁰. La peculiarità del passo della lettera 66 è che a questo livello dell'argomentazione si presuppone ancora un'equivalenza fra le due condizioni, esattamente come avviene in Prodicò, laddove entrambe le figure promettono a Eracle la medesima condizione di vita, ossia la felicità. Tuttavia, già termini come *voluptas* e *mollis*, nel passo ora citato, anticipano la valutazione di questa via come propria del vizio; gli esiti del ragionamento di Seneca come esposto sinora vengono a sovrapporsi perfettamente con il discorso attribuito da Prodicò alla Virtù, secondo cui le condizioni positive e piacevoli prospettate dal Vizio sono in effetti solo apparentemente tali: in realtà esse, lungi dall'essere foriere di felicità, comportano la degenerazione morale. Infine, lo schema trova conferma anche nelle immagini finali della lettera 66, con riferimento all'ambito della gloria militare e dell'impegno civico, quello su cui più di ogni altro si sofferma la Virtù di Prodicò (*Xen. mem.* 2.1.31), che Seneca concretizza con l'esempio di Mucio Scevola (*epist.* 66.51-53).

Alle corrispondenze contenutistiche sinora sottolineate fra il racconto di Eracle e l'argomentazione senecana, non è forse ozioso aggiungerne altre, relative ad alcune specifiche somiglianze di struttura fra il testo di Senofonte e la lettera 66: in primo luogo, sul piano narratologico, entrambi i testi vengono presentati come riproduzioni di un dialogo, riportato in forma mimetica (ma con narratore di secondo grado) nel caso di Senofonte, in forma diegetica nel caso – del tutto eccezionale per le *Epistulae*¹¹ – di Seneca; in secondo luogo, gli interlocutori sono due filosofi: Socrate e il suo allievo Aristippo per Senofonte; l'autore stesso e il suo compagno di studi Clarano per Seneca; infine, le considerazioni di Socrate in Senofonte sono mirate a sva-

hanno posto il sudore gli dei immortali: lunga e in salita è la via che ad essa conduce, e aspra all'inizio: ma quando giungi in vetta, allora diventa facile, pur essendo certo difficile"). Sull'origine pitagorica dello schema delle due strade, cf. M. Detienne, *Héraclès, héros pythagoricienne*, "RHR" 79, 1960, 19-53. Il passo viene citato dallo stesso Senofonte, per bocca di Socrate, subito prima dell'apologo (*Xen. mem.* 2.1.20).

¹⁰ Come nella celebre apologia di Fetonte (*prov.* 5.9-11, che si conclude con *per alta virtus it*), o nella contrapposizione fra l'asprezza della virtù stoica e la mollezza dei vizi, spesso affidata ad attributi come *asper* o *confragosus* (cf. *const.* 1.2; *vit. b.* 7.1; *epist.* 31.7; 51.10; 84.13; 107.2): cf. M. Armisen, *L'orientation de l'espace imaginaire de Sénèque: remarques sur l'image du chemin*, "Pallas" 17, 1981, 31-43; R. Degl'Innocenti Pierini, 'Confragosum iter', *La via accidentata: l'epistola 107 di Seneca e la Consolatio ciceroniana*, "Latinitas" 2015, in c.s.

¹¹ L'unica altra lettera con un cenno dialogico è 65.1-2; tale spunto nella 66 è decisamente più approfondito; cf. Inwood 2007, 156.

lutare l'eccessiva considerazione del piacere dimostrata dall'allievo, e a valorizzare la funzione formativa della sopportazione negli animi valorosi (Xen. *mem.* 2.1.2-3; 18-19): la medesima finalità ha Seneca nei confronti non del suo interlocutore, che considera al suo stesso livello, ma del suo destinatario, amico e allievo, Lucilio (*epist.* 66.49-53). Queste considerazioni non sono certo sufficienti a postulare una ripresa intenzionale di Senofonte da parte di Seneca; tuttavia mi sembrano degne di nota, se non altro a livello di suggestione.

3. *La lettera 115*

Nella lettera 115 troviamo un secondo, più dettagliato esempio di prosopopea della Virtù rappresentata come una donna bellissima¹², pur se talora incarnata in un corpo sgraziato, analogo a quello che abbiamo analizzato nella 66. Come abbiamo visto, questa personificazione, nel caso della lettera 66, si inserisce in un quadro generale di richiami al modello dell'apologo di Eracle al bivio. Mi sembra che nella lettera 115 avvenga qualcosa di molto simile.

La lettera ha un tema in apparenza meno impegnativo della 66: tratta infatti dello stile, valutato come elemento secondario rispetto ai contenuti. Non è questa la sede per soffermarsi sulla plausibilità di simili affermazioni da parte di un cultore della parola come Seneca; quello che interessa è la trattazione che segue, laddove vengono contrapposti lo stile ricercato e artificioso e quello piano e diretto, attraverso un'analogia con la corrispondente antitesi fra la natura ingannevole del vizio e quella autentica e pura della virtù¹³. È evidente a questo punto l'affinità sia con il contesto della 66, sia con l'aneddoto di Eracle: e non a caso le affinità non mancano, come emerge chiaramente ad una lettura del testo.

115.3. *Si nobis animum boni viri liceret inspicere, o quam pulchram faciem, quam sanctam, quam ex magnifico placidoque fulgentem videremus...* 4. *Si quis viderit hanc faciem altiore fulgentiore que quam cerni inter humana consuevit, nonne velut numinis occursum obstupefactus resistat... et diu contemplatus multum extantem superque mensuram solitorum inter nos aspici elatam, oculis mite quiddam sed nihilominus vivido igne flagrantibus, tunc deinde illam Vergili nostri vocem*

¹² Su cui cf. A. Setaioli, *La notion éthique de kalós/kalón en latin*, "Prometheus" 34, 2008, 175 (172-179 sul concetto etico della bellezza in Seneca), che segnala un significativo parallelo platonico "E cosa pensi mai... che accadrebbe a uno se vedesse la bellezza in sé (εἶ τῷ γένει τοῦ αὐτοῦ τὸν καλὸν ἰδεῖν), genuina, pura, non mescolata... ma potesse contemplare in sé la bellezza divina, nel suo unico aspetto?" (*symp.* 211d-e; cf. *Phaedr.* 250d). Evidente la somiglianza formale con Sen. *epist.* 115.4: *si quis viderit...* Si noti che proprio nel *Simposio* Platone fa riferimento all'aneddoto di Eracle (177b, cit. in n. 2).

¹³ L. Kurke, *Aesopic Conversations. Popular Tradition, Cultural Dialogue, and the Invention of Greek Prose*, Princeton 2011, 271-279, interpreta lo stesso testo di Senofonte come allusivo ad una simile opposizione.

verens atque attonitus emittat? “O quam te memorem, virgo... [Verg. Aen. 1.327-329]” 5. Aderit levabitque, si colere eam voluerimus. ... 6. ... poterimus perspicere virtutem etiam obrutam corpore, etiam paupertate opposita, etiam humilitate et infamia obiacentibus; 7. cernemus, inquam, pulchritudinem illam quamvis sordido obtectam. Rursus aequae malitiam et aerumnosi animi veterum perspiciemus, quamvis multus circa divitiarum radiantium splendor inpediat et intuentem hinc honorum, illinc magnarum potestatum falsa lux verberet.

Concordano con l'allegoria di Prodicò alcuni particolari della descrizione. In primo luogo, l'insistenza sull'altezza eccezionale (*multum extantem superque mensuram solitorum*, § 4), caratteristica tradizionalmente attribuita agli dei, tanto che a ribadirla Seneca cita la celebre apostrofe di Enea alla madre Venere, che gli appare in veste di fanciulla, ma più alta della norma (Verg. *Aen.* 1.327-329). Senofonte parla di δύο γυναίκα... μεγάλας (*mem.* 2.1.22), e la sua Virtù si vanta poi di essere ammessa nel novero degli dèi, a differenza del vizio che ne è escluso. Poi, lo sguardo pudico: *oculis mite quiddam sed nihilominus vivo igne flagrantibus* (§ 4): τὰ δὲ ὄμματα αἰδοῖ, scrive Senofonte della virtù (*mem.* 2.1.22). Infine, le condizioni di difficoltà, espresse, con *iuncturae* simili o anche identiche a quelle utilizzate nella lettera 66, attraverso la contrapposizione fra anima e corpo (*obrutam corpore, paupertate opposita, ... sordido obtectam*, §§ 6-7). In Senofonte, la donna falsamente seducente si chiama *Kakia* (2.1.26). In Seneca, la condizione di artificiosa felicità viene denominata *malitia* (*epist.* 115.7), un termine che Cicerone giudica troppo specifico per rendere *kakia* (*fin.* 3.39-40; *Tusc.* 4.34), preferendo *vitiositas* o perifrasi con *vitium*, ma Seneca in molti contesti, specie nell'epistolario, non disdegna di utilizzare come semplice antonimo di *virtus*¹⁴. Anche questo lessema, dunque, è forse una spia della sottesa allegoria di Prodicò.

La sezione successiva della lettera 115, sui falsi splendori delle ricchezze, trova qualche parallelo nell'autopresentazione del Vizio (*Xen. mem.* 2.1.25): ma l'insistenza sulla vanità delle cariche pubbliche è tutta senecana. Invece, la descrizione stessa della retorica ricercata dei giovanotti imbellettati ricorda la presentazione del Vizio: *Oratio cultus animi est: si circumtonsa est et fucata et manu facta, ostendit illum quoque non esse sincerum et habere aliquid fracti* (*epist.* 115.2). “Aveva la pelle imbellettata in modo da sembrare più bianca e più rosea di quello che era, e un portamento tale da apparire più eretta di quanto non fosse per natura”, scrive Senofonte (κεκαλλωπισμένην δὲ τὸ μὲν χρώμα ὥστε λευκοτέραν τε καὶ ἐρυθροτέραν τοῦ ὄντος δοκεῖν φαίνεσθαι, τὸ δὲ σκῆμα ὥστε δοκεῖν ὀρθοτέραν τῆς φύσεως εἶναι, *mem.* 2.1.22): è il corrispettivo femminile dell'artificio che falsa vo-

¹⁴ Cf. *vit. b.* 16.1; *epist.* 31.5-6; 81.21 (*malitia miseros facit, virtus beatos*); 82.12 e 14; 106.10 (*denique quidquid facimus aut malitiae aut virtutis gerimus imperio*).

lontariamente la realtà, artificio sottolineato da Seneca con i participi *fuscata* e *manu facta*¹⁵. Così pure, successivamente, il filosofo insiste molto sull'artificio di cui ci circondiamo, smascherando quella di chi usa incedere altezzosamente come una *bratteata felicitas*, "felicità di facciata" (*epist.* 115.9), a cui contrappone quella *solida* garantita dalla filosofia (§ 18): in Senofonte, la personificazione del vizio dice di chiamarsi Felicità (Εὐδαιμονία, *mem.* 2.1.26), e promette felicità immediata a Eracle (§ 29), ma tale condizione viene smascherata dalla Virtù (§ 30) come mera apparenza, mentre essa stessa condurrà il giovane ad una gioia dalla connotazione superlativa e pleonastica: μακαριστοτάτην εὐδαιμονίαν ((§ 33).

Lo schema narrativo della lettera 115 sembra complementare a quello della 66: nella 66, dell'aneddoto di Prodicò viene sfruttato appieno il corno positivo; nella 115, a fronte di un richiamo all'aneddoto di Prodicò evidente nell'uso della prosopopea, troviamo la contrapposizione vizio/virtù di cui poi viene approfondito solo il corno negativo, con l'antitesi apparenza seducente/realtà misera. Il corno positivo invece viene rappresentato solo in parte, e non a caso: trattando dello stile e non dell'etica, il richiamo a Prodicò non poteva spingersi fino in fondo, perché ciò avrebbe comportato la difesa del 'brutto' stile come via per raggiungere la verità. Seneca si limita dunque ad un cenno, *sordido obtectam* (§ 7), per diffondersi poi sul vizio e le sue seduzioni, e limitarsi sul finale a ribadire come l'esposizione non abbia importanza (*verba... eant ut volent*, § 18).

4. Conclusione

La ripresa ciceroniana dell'apologo di Eracle si focalizzava sull'allegoria delle due strade: nelle lettere qui prese in esame, Seneca si concentra, più che su questa immagine (peraltro presente nella lettera 66: cf. *supra*), sulla prosopopea della virtù e del vizio: o meglio, attraverso la contrapposizione fra esteriorità e interiorità fa coincidere i due schemi allegorici: l'asperità della strada suggerita dalla Virtù di Prodicò diviene l'aspetto spiacevole (e/o la condizione di sofferenza) della Virtù stessa, la cui bellezza è occultata da un'apparenza infelice; la piacevolezza della strada indicata dal Vizio di Prodicò diviene la bellezza artificiosa di *Malitia*, seduttrice dall'animo ripugnante. A ben vedere, Seneca razionalizza il modello, in cui la contrapposizione nient'affatto radicale fra le due bellezze (l'una sobria, l'altra imbellettata) non era congruente con quella, netta e decisa, fra le due strade. Non a caso, nelle riprese più tarde, specie quelle iconografiche, di questo motivo, la

¹⁵ Cf. Degl'Innocenti Pierini, *art. cit.* in n. 5; in generale sulla metaforica del trucco, M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Paris 1989, 167.

Virtù verrà raffigurata come esteticamente brutta o trasandata¹⁶, quasi ascoltando, insieme alla lezione di Prodicò, quella di Seneca.

Sapienza. Università di Roma

FRANCESCA ROMANA BERNO

ABSTRACT:

In the famous anecdote of Hercules at the crossroads (Xen. *mem.* 2.1.21-34), we find the personification of Virtue and Vice as two fascinating women, showing the way leading to each, one hard and difficult, the other easy and pleasant. In my opinion this story may be regarded as a model for two epistles of Seneca (66 and 115). In these texts we find personifications of Virtue and Vice which correspond to those of Xenophon, but virtue's beauty is hidden under an ugly appearance: this is Seneca's way to express the contradiction between interiority and truth on one side, exteriority and falseness on the other.

KEYWORDS:

Seneca, Hercules at the crossroads, epistle 66, epistle 115, personification, virtue and vice.

¹⁶ A cominciare da Philostr. *vita Apoll.* 6.10. Cfr. E. Panovsky, *Ercole al bivio*, tr. it., Macerata 2010, spec. 75-85; Moretti, *Il mito di Eracle...* (cit. in n. 3), 424-431 sulla rappresentazione iconografica.