

## LA VIRTÙ COME COMPAGNA E LA ‘COMPAGNIA’ DELLE VIRTÙ IN SENECA E NELLA TRADIZIONE FILOSOFICA\*

Hor. *carm.* 3.29.54-55  
*mea / virtute me involvo*

Seneca nel notissimo epilogo della *Consolatio ad Helviam* 20.1-2<sup>1</sup>, rassicurando affettuosamente la madre, conclude offrendo un ritratto ottimistico di sé in esilio, descrivendosi *laetus* e *alacer*, di umore positivo, attivo e vivace, affrancato dalle contingenze e dai limiti imposti dallo spazio e dal tempo, non esule quindi, ma, finalmente libero da occupazioni effimere, capace di percorrere con la mente l’eternità dello spazio e del tempo e di godere lo spettacolo meraviglioso del cosmo<sup>2</sup>: si attiene quindi ai più stretti dettami dello Stoicismo, considerando l’esilio un *adiaphoron*, un *indifferens*<sup>3</sup>, come

• Pubblico qui una versione ampliata di una sezione della mia relazione dal titolo *In compagnia della virtù: orgoglio e solitudine nell’esilio di Cicerone, Ovidio e Seneca* al Colloque international *Le regard de l’exilé*, Université Paris Sorbonne, 3-5 aprile 2013, in attesa di pubblicazione negli Atti. Naturalmente il mio punto di vista anche in questo saggio non intende affrontare il tema della virtù in un’ottica strettamente filosofica, ma è teso a valutare l’immaginario di Seneca in quanto letterato, intellettuale e uomo del suo tempo.

<sup>1</sup> 20.1-2 *Qualem me cogites accipe: laetum et alacrem velut optimis rebus. Sunt enim optima, quoniam animus omnis occupationis expers operibus suis vacat et modo se levioribus studiis oblectat, modo ad considerandam suam universique naturam veri avidus insurgit. Terras primum situmque earum quaerit, deinde condicionem circumfusi maris cursusque eius alternos et recursus; [...] tum peragratis humilioribus ad summa perrumpit et pulcherrimo divinorum spectaculo fruitur, aeternitatis suae memor in omne quod fuit futurumque est vadit omnibus saeculis.* Buone analisi dell’opera si leggono in Meinel 1972 e nel commento di Cotrozzi 2004; più recentemente, utili anche le efficaci sintesi offerte da Williams 2006, 147-173 e da Fantham 2007, 176-184.

<sup>2</sup> Il superlativo *pulcherrimum*, qui unito a *spectaculum*, richiama di per sé il tema dell’elevazione spirituale verso la sfera celeste e della contemplazione del cosmo, già in Cicerone (in particolare frequente nel *De natura deorum*: vd. per es. 1.1, 47, 48; 2.93 e *Tusc.* 5.80 citato *infra* nel testo); per Seneca basti ricordare alcuni famosi passi dalle *Epistulae*: 65.9 *Haec omnia mundus quoque, ut ait Plato, habet: facientem, hic deus est; ex quo fit, haec materia est; formam, haec est habitus et ordo mundi quem videmus; exemplar, scilicet ad quod deus hanc magnitudinem operis pulcherrimi fecit; 73.15 Credamus itaque Sextio monstranti pulcherrimum iter et clamanti ‘hac itur ad astra’; 90.42 Tam interdum illis quam nocte patebant prospectus huius pulcherrimae domus; libebat intueri signa ex media caeli parte vergentia, rursus ex occulto alia surgentia* (al proposito, vd. Degl’Innocenti Pierini 2008, 118-122); 107.10 *Quare inpigri atque alacres excipiamus imperia nec desaramus hunc operis pulcherrimi cursum, cui quidquid patiemur intextum est* (per il contesto dell’epistola, vd. Degl’Innocenti Pierini 2015).

<sup>3</sup> Sulla teoria stoica degli *indifferentia*, vd. Inwood 1985, 197-201; Wildberger 2006, 114-116. Sull’esilio numerosi studi hanno visto la luce negli ultimi anni: segnalò, dopo l’importante saggio di Doblhofer 1987, Claassen 2007 e i saggi raccolti in Gaertner 2007; ancora di qualche utilità per l’ampiezza dei materiali Giesecke 1891.

leggiamo con sintetica chiarezza nell'epistola 82.10 *tamquam indifferentia esse dico (id est nec bona nec mala) morbum, dolorem, paupertatem, exilium, mortem*<sup>4</sup>, una tesi che a Roma era stata già ben divulgata nelle *Tusculanae disputationes*, dove Cicerone comunque tendeva anche ad evidenziarne il carattere di *malum*, prendendo le distanze dal rigorismo stoico. Basterà ricordare un passo del V libro, dove si riflette sulla possibilità per il saggio di essere definito felice, nonostante l'assedio della *turba malorum*<sup>5</sup>, passo che ci risulterà in seguito utile analizzare proprio in funzione di quest'immagine, *Tusc.* 5.29:

*Aderit enim malorum, si mala illa ducimus, turba quaedam: paupertas, ignobilitas, humilitas, solitudo, amissio suorum, graves dolores corporis, perdita valitudo, debilitas, caecitas, interitus patriae, exilium, servitus denique. In his tot et tantis – atque etiam plura possunt accidere – potest esse sapiens; nam haec casus importat, qui in sapientem potest incurrere.*

Seneca nell'epilogo si congeda dalla madre offrendo di sé il ritratto di un intellettuale perfettamente realizzato, pur in esilio, ed incrollabile di fronte agli assalti di fortuna, anche se nel corso dell'opera si erano talvolta insinuate, quasi suo malgrado, immagini e parole, che ci fanno chiaramente percepire quanto egli realmente soffrisse la lontananza, facendo ricorso a quella che ho altrove definito la 'retorica degli affetti'<sup>6</sup>: basterà richiamare l'esordio stesso della consolazione (1.1-3), quando parla di sé, che si accinge a consolare la madre per il suo esilio, come di un ferito grave, che si trascina sul campo di battaglia per curare e bendare gli altri commilitoni<sup>7</sup> (*Itaque utcumque conabar manu super plagam meam inposita ad obliganda vulnera vestra*

<sup>4</sup> Cfr. anche Sen. *ep.* 85.37-40. Il motivo risale al Cinismo (vd. almeno Telete p. 12 Hense); sul Cinismo e l'esilio, vd. in particolare Bracht Branham 2007; Nesselrath 2007.

<sup>5</sup> L'immagine è recuperata nel patetico assedio di mali di Ovidio esule in *trist.* 5.6.41 *tam me circumstat densorum turba malorum*; ritorna per le azioni magiche di Medea in Sen. *Med.* 678-680 *quidquid diu / etiam ipsa timuit promit atque omnem explicat / turbam malorum, arcana secreta abdita.*

<sup>6</sup> Degl'Innocenti Pierini 1990, 118-119; 2008, 139-151; i passi cui mi riferisco sono ad *Helv.* 1.3: *Quid quod novis verbis nec ex vulgari et cotidiana sumptis adlocutione opus erat homini ad consolandos suos ex ipso rogo caput adlevanti? Omnis autem magnitudo doloris modum excedentis necesse est dilectum verborum eripiat, cum saepe vocem quoque ipsam intercludat*; 18, 5-6: *Deos oro, contingat hunc habere nobis superstitem! In me omnis fatorum crudelitas lassata consistat; quidquid madri dolendum fuit, in me transierit, quidquid aviae, in me. Floreat reliqua in suo statu turba; nihil de orbitate, nihil de condicione mea querar, fuerim tantum nihil amplius doliturae domus pamentum.*

<sup>7</sup> Si sommano con effetto estremamente patetico due ambiti metaforici particolarmente cari a Seneca, la *medicina* e la *militia*: vd. Armisen Marchetti 1989, *passim*.

*reptare*), oppure di un uomo, che sta sollevando la testa dal rogo funebre<sup>8</sup> per consolare i suoi cari (*homini ad consolandos suos ex ipso rogo caput adlevanti*). Anche Cicerone nelle sue lettere dall'esilio<sup>9</sup>, e soprattutto Ovidio, nelle sue elegie da Tomi, ricorrevano al motivo dell'esule come morto-vivente di matrice tragica<sup>10</sup>, che in Seneca, ripeto, emerge insospettabilmente tra le pieghe di un'opera dall'esplicito intento consolatorio. Quelli di Seneca sono solo brevi cenni, appena suggeriti dalla metafora, che però denunciano chiaramente come anche per il filosofo stoico l'esilio fosse da considerare equivalente alla morte, una condizione sofferta che, come ben sappiamo, appare più strumentalmente sottolineata nella consolazione al liberto Polibio, che nasconde una supplica a Claudio per il richiamo in patria<sup>11</sup>.

La *consolatio ad Helviam* è opera ben nota: vorrei qui sviluppare solo un'immagine, quella del *comitatus virtutum*, legata però ad un tema importante sul piano dottrinale stoico, e cioè l'esibita autocoscienza della propria *autarkeia*, morale e materiale, da parte dell'esiliato, che si descrive alla madre, e quindi ai suoi destinatari Romani, come non scalfito dagli eventi esterni, per quanto drammatici, ed anzi si raffigura come capace di trovare soltanto in se stesso la forza morale per reagire ad un'esistenza in condizioni difficili. Mi sembra utile prendere in esame una porzione abbastanza ampia del suo ragionamento per meglio chiarire il rapporto tra la situazione personale del filosofo e l'immagine tradizionale degli esiliati antichi, a partire da *ad Helv.* 9.3:

*In eam te regionem casus eiecit in qua lautissimum receptaculum casa est: ne [et] tu pusilli animi es et sordide se consolantis, si ideo id fortiter pateris quia Romuli casam nosti. Dic illud potius: istud humile tugurium nempe virtutes recipit? iam omnibus templis formosius erit, cum illic iustitia*

<sup>8</sup> Abel 1967, 53 arriva a ipotizzare un influsso della Didone virgiliana e dei suoi *ultima verba* pronunciati a fatica sulla pira funebre in *Aen.* 4.688-692 (del resto avvicinarsi al destino di Didone non era estraneo a Seneca, come ben dimostra Berno 2014); si tratta in ogni caso di immagine di non dissimile forza tragicamente evocativa, ma forse si potrebbe piuttosto pensare ad Ercole sul rogo, come mi suggerisce Francesca Romana Berno: una situazione rispecchiata in particolare, mi pare, nell'*Herc. Oet.* 1736-1744 (vd. infatti vv. 1736-1739 *At ille medias inter exurgens faces, / semiustus ac laniatus, intrepidum tuens: / 'nunc es parens Herculea: sic stare ad rogam / te, mater' inquit, 'sic decet fleri Herculem'*).

<sup>9</sup> Ricordo in particolare la bella immagine dello *spirans mortuus* presente in Cic. *Ad Q. fr.* 1.3.1: *Non enim vidisses fratrem tuum [...] ne vestigium quidem eius nec simulacrum sed quandam effigiem spirantis mortui* (vd. il commento *ad loc.* di Degl'Innocenti Pierini 2003<sup>2</sup>).

<sup>10</sup> Un'analisi di questi motivi e relativa bibliografia in Degl'Innocenti Pierini 1999, 133-147.

<sup>11</sup> In particolare è eclatante la conclusione, antitesi della *sapientia* stoica: *ad Pol.* 18.9 *Haec, utcumque potui, longo iam situ obsoleto et hebetato animo composui. Quae si aut parum respondere ingenio tuo aut parum mederi dolori videbuntur, cogita, quam non possit is alienae vacare consolationi, quem sua mala occupatum tenent, et quam non facile Latina ei homini verba succurrant, quem barbarorum inconditus et barbaris quoque humanioribus gravis fremitus circumsonat.* Mi permetto di rimandare a Degl'Innocenti Pierini 1990, 112-122.

*conspecta fuerit, cum continentia, cum prudentia, pietas, omnium officiorum recte dispensandorum ratio, humanorum divinorumque scientia.*

Risuona in queste ultime parole un tono misticheggiante, degno di un prorettico, già preparato comunque da quanto precede, e cioè dalla considerazione che non è da considerarsi angusto o miserevole un luogo capace di suscitare e contenere tanto numerose e così grandi virtù; non è gravoso, come aveva prima sostenuto, un luogo di esilio che si può raggiungere in tale compagnia: 9.2 *Nullus angustus est locus qui hanc tam magnarum virtutum turbam capit; nullum exilium grave est in quod licet cum hoc ire comitatu*<sup>12</sup>.

Il ragionamento svolto nel capitolo nono della *Consolatio ad Helviam* si articola a partire dalla valutazione che nella terra d'esilio si è privati solo di beni indifferenti, come la fertilità del luogo oppure la ricchezza delle dimore, e, sul piano generale, fa leva su un immaginario condiviso anche dalla retorica declamatoria, con l'esaltazione convenzionale della dimora modesta come la *casa*, la capanna, o addirittura il rustico *tugurium*<sup>13</sup>, che possono costituire un luogo perfetto per accogliere le virtù, anzi le virtù capitali dello Stoicismo, *iustitia*, *continentia*, *prudentia*, con *pietas* che sostituisce la virtù che sembrerebbe più adatta ad un esule e cioè la *fortitudo*<sup>14</sup>. Questo ha creato difficoltà a qualche commentatore<sup>15</sup>, tanto da far supporre che sia il fatto che la *consolatio* è rivolta alla madre che possa aver suggerito l'appello ad una virtù più 'femminile': interpretazione forzata, a mio parere, poiché, oltre a ricordare che *pietas* e *religio* fanno saldamente parte del patrimonio comune delle virtù stoiche<sup>16</sup>, dobbiamo constatare che in questa parte dell'*ad Helviam* Seneca sta disquisendo anche di un tema di maggiore attualità, cioè del rapporto tra rispetto dei valori religiosi e limitazione dei consumi individuali, come è evidente in 10.7, quando mette in luce che la religiosità dei *maiores*

<sup>12</sup> Seneca per corroborare la sua tesi si appoggia all'autorità di Bruto, che nel suo libro *Sulla virtù* sosteneva di aver visto vivere in esilio a Mitilene un Marcello felicissimo, pur nei limiti della natura umana, e mai come allora pervaso da tanta passione per gli studi filosofici: 9.4 *Brutus in eo libro quem de virtute composuit ait se Marcellum vidisse Mytilenis exulantem et, quantum modo natura hominis pateretur, beatissime viventem neque unquam cupidiorum bonarum artium quam illo tempore.* E aggiungeva: *Itaque adicit visum sibi se magis in exilium ire, qui sine illo rediturus esset, quam illum in exilio relinqui.* Sul *De virtute* di Bruto, vd. Hendrickson 1939, in particolare 407-409; su Bruto, vd. anche *infra* la conclusione di questo lavoro.

<sup>13</sup> Vd. per es. Val. Max. 3.4.1: *Incunabula Tulli Hostili agreste tugurium cepit: eiusdem adulescentia in pecore pascendo fuit occupata.* Per l'*ad Helviam* e il rimpianto del passato, vd. Edwards 1996, 36-38; Costa 2013, 31-33.

<sup>14</sup> Sul sistema delle virtù nello Stoicismo, in rapporto anche alla religione, vd. Jedan 2009, 81-93; 191-193.

<sup>15</sup> Una buona sintesi delle posizioni nel commento di Cotrozzi 2004, 77.

<sup>16</sup> Vd. infatti *infra*, *passim*.

mostrava ancora il suo effetto anche sui contemporanei, perché era legata ad un culto semplice e povero, ma sincero e votato alla *virtus*, facendo questa volta eco al moralismo coevo<sup>17</sup> con l'evocazione dei *vitia nostra*:

*Quid tam multa conquiritis? Scilicet maiores nostri, quorum virtus etiam nunc vitia nostra sustentat, infelices erant, qui sibi manu sua parabant cibum, quibus terra cubile erat, quorum tecta nondum auro fulgebant, quorum templa nondum gemmis nitebant; itaque tunc per fictiles deos religiose iurabatur<sup>18</sup>: qui illos invocaverant, ad hostem morituri, ne fallerent, redibant.*

Tornando al capitolo nono dell'*ad Helviam*, il tono da genericamente moralistico si fa inaspettatamente più elevato e dottrinale, con un afflato non dissimile da quello presente nei protrettici<sup>19</sup>, ricalcando da vicino formulazioni e immagini, che conosciamo talvolta anche da opere filosofiche ciceroniane: oltre all'evocazione della *officiorum recte dispensandorum ratio*, solenne e impegnativa *iunctura*<sup>20</sup>, un ragionamento e un'immagine mi paiono di particolare rilevanza per mettere in luce che questo contesto della *Consolatio ad Helviam* appare caratterizzato non solo da notazioni genericamente moralistiche, che molto devono alla tradizione retorica e poetica, ma soprat-

<sup>17</sup> Significativa la presenza del motivo nella scuola di retorica, anche se naturalmente si parla anche della relativa 'facilità' per gli antichi di essere poveri: Sen. *contr.* 2.1.18 *Facilius possum paupertatem laudare quam ferre. Quid mihi Phocionem loqueris, quid Aristiden? Tunc paupertas erat saeculi. Quid loqueris Fabricios, quid Coruncanios? Pompae ista exempla fictilibus fuerunt diis. Facile est, ubi non noveris divitias, esse pauperem.*

<sup>18</sup> Una rassegna di passi paralleli in Costa 2013, 29-33. Per la retorica della capanna e il tema della *pietas* arcaica, aggiungerei il confronto con alcuni versi del famoso episodio di Filemone e Bauci in Ovidio: *met.* 8.668 *omnia fictilibus*; 699-702 *illa vetus dominis etiam casa parva duobus / vertitur in templum: furcas subiere columnae, / stramina flavescent aurataque tecta videntur / caelataeque fores adopertaque marmore tellus*. Altrettanto significativi passi improntati alla medesima antitesi retorica, come Liv. 34.4.5 (in un discorso di Catone): *Iam nimis multos audio Corinthi et Athenarum ornamenta laudantes mirantesque et antefixa fictilia deorum Romanorum ridentes*; Tib. 1.1.37-40: *Adsitis, divi, neu vos e paupere mensa / dona nec e puris spernite fictilibus. / Fictilia antiquus primum sibi fecit agrestis / pocula, de facili composuitque luto*; Prop. 4.1a.5-6: *fictilibus crevere deis haec aurea templa, / nec fuit opprobrio facta sine arte casa*.

<sup>19</sup> Per una documentazione generale è ancora utile la dissertazione di Hartlich 1889; Seneca stesso fu autore di un protrettico, le *Exhortationes*, su cui vd. soprattutto Mazzoli 1977, 7-47. Motivi protrettici non mancano nella restante produzione; in particolare mi sembra da segnalare l'epistola 90, su cui vd. Degl'Innocenti Pierini 2008, 107-119; Zago 2012, in particolare 28-29; 214-215.

<sup>20</sup> Utile il confronto con Sen. *ep.* 74.28, dove *Virtus* si potrebbe pubblicare con l'iniziale maiuscola, vista l'evidente personificazione dell'astratto: *Modo latius virtus funditur, regna urbes provincias temperat, fert leges, colit amicitias, inter propinquos liberosque dispensat officia, modo arto fine circumdatur paupertatis exsilii orbitatis; non tamen minor est si ex altiore fastigio in humile subducitur, in privatum ex regio, ex publico et spatioso iure in angustias domus vel anguli coit.*

tutto ad un sostrato e ad un immaginario filosofico di notevole pregnanza.

Mi riferisco precisamente alle parole *Nullus angustus est locus qui hanc tam magnarum virtutum turbam capit; nullum exilium grave est in quod licet cum hoc ire comitatu*. In questa breve porzione di testo vediamo sintetizzato il nucleo essenziale della concezione stoica e senecana dell'esilio, per cui uno dei primi assiomi è quello di essere cittadino del mondo, *mundanus*, come amava definirsi già Socrate secondo Cicerone in un noto passo delle *Tusculanae disputationes* 5.108, un detto ed una definizione attribuita anche a Aristippo e a Diogene (*apud* Diog. Laert. 2.99; 6.63). Con la consueta densità espressiva Seneca nega la solitudine e la separatezza dell'esule parlando, in due *cola* paralleli ed enfaticizzati dall'anafora di *nullus*, della presenza accanto a sé della *magnarum virtutum turba*, che costituisce il *comitatus* ideale per l'esule, il quale in questo modo riesce a non sentire il peso della lontananza<sup>21</sup>: ecco quindi che la solitudine dell'esilio appare come protetta e confortata da questo séguito ideale di Virtù personificate, che sono gli unici beni sui quali può contare chi si trovi a vivere la condizione di esiliato e che sembrano, immaginificamente personificate, materializzarsi concretamente accanto a lui fino a costituirne un baluardo difensivo<sup>22</sup>.

L'allegoria del *comitatus* delle virtù non mi risulta essere mai stata oggetto di uno studio specifico<sup>23</sup>, ma si presenta, a mio parere, significativa da due punti di vista, quello filosofico, che esamineremo in seguito, e quello marcatamente romano, che rimanda alla condizione sociale degli esiliati, cioè personaggi delle *élites*, i soli ovviamente destinati a subire l'allontanamento dalla patria, e che erano abituati quindi a muoversi, sia per le vie di Roma che nei loro viaggi, facendosi accompagnare da un largo séguito (*comitatus*) di amici, uomini liberi come loro, e naturalmente anche da liberti e schiavi; anche Seneca vi accenna in *ad Helviam* 12.2 per alludere, in forma metaforica, alla scelta di una maggiore austerità di viaggio, e quindi di vita: *Circumcisae sunt peregrinantium sarcinae, et quotiens festinationem necessitas itineris exegit, comitum turba dimittitur*. Il *comitatus* già nell'età repubbli-

<sup>21</sup> Molto interessante l'impiego dell'immagine a proposito dell'esilio di Pompeo in Lucrezio: segnale 2. 728-730 *Cum coniuge pulsus / et natis totosque trahens in bella penates / vadis adhuc ingens populis comitantibus exul* (dalle evidenti risonanze virgiliane); 7.84-85 *Scire senatus avet, miles te, Magne, sequatur / an comes*; 8.208-209 *terrarum dominos et scepra Eoa tenentis / exul habet comites*; 262 *comites bellicae fugaeque*. Conferma l'icasticità dell'immagine il fatto che per Cesare in 5.508-510 si sottolinei invece che *Caesar sollicito per vasta silentia gressu / vix famulis audenda parat, cunctisque relictis / sola placet Fortuna comes*.

<sup>22</sup> Qualcosa di simile mi sembra di poter individuare solo in Phil. *sacr. Ab. Cain* 28 con l'uso del verbo *δορυφορέω* per indicare l'azione della schiera delle virtù che difendono la *Mente*.

<sup>23</sup> Buone osservazioni si leggono in Zago 2012, 44-48 (sul *comitatus*, vd. n. 81).

cana è composto di figure, i *comites*, che possono accompagnare l'esule nel suo periodo di lontananza da Roma<sup>24</sup> e che non sono necessariamente parte dei suoi amici più stretti, ma costituiscono qualcosa di analogo all'apparato di rappresentanza e di scorta dei governatori delle province, del quale abbiamo numerose testimonianze in Cicerone; il tema del séguito emergeva anche come uno degli elementi di spicco nella valutazione del comportamento in pubblico dei membri delle *élites*, e pertanto poteva costituire anche una delle componenti polemiche impiegate da Cicerone<sup>25</sup> nei confronti di suoi nemici come Verre (*Verr.* 3.30; 4.67), Clodio (*Mil.* 28) o Antonio (*Phil.* 2.58; 13.19). Il giudizio sullo *status* sociale del personaggio attraverso il *comitatus*<sup>26</sup> è elemento presente nelle satire oraziane<sup>27</sup> ed appare anche in Seneca, quando, nel *De clementia*<sup>28</sup>, ama contrapporre la sua solitudine agli apparati del potere imperiale, oppure nella famosa epistola 114 stigmatizza personaggi come Mecenate, il cui *comitatus* era costituito da *spadones duo, magis tamen viri quam ipse*<sup>29</sup>: un elemento diatribico, di ascendenza diogeniana potremmo suggerire, che Seneca ama riferire anche al suo modo di viaggiare 'leggero' e con un solo accompagnatore nell'epistola 87, contrapponendosi alle abitudini dei suoi tempi (87.4 *durat adhuc perversa recti verecundia, et quotiens in aliquem comitatum lautiozem incidimus invitus erubescio*) e rifacendosi quindi ad uno stile di vita di impronta anche catoniana<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> Vd. Sen. *ep.* 9.10 *ut habeam quem (scil. amicum) in exilium sequar*; su quest'aspetto dell'esilio romano, indaga Kelly 2006, 133-137. Più in generale sui *comites*, vd. Helle-gouarc'h 1972<sup>2</sup>, 56-60; O'Sullivan 2011, 59-71.

<sup>25</sup> Basterà citare il famoso passo della *Pro Milone* 28, dove Cicerone abilmente insinua la volontà aggressiva di Clodio nei confronti di Milone, deducendola non solo dalla veste succinta, dall'essere a cavallo da solo, ma anche dalla mancanza della consueta presenza dei *Graeci comites* e della moglie, mentre invece Milone era accompagnato da *magno et impedito et muliebri ac delicato ancillarum puerorumque comitatu*. Vd. anche *Cael.* 49 *non incessu solum, sed ornatu atque comitatu*.

<sup>26</sup> Interessante a questo proposito un aneddoto su Livia e Giulia riportato da Macrobio *Sat.* 2.5.6: *Adverterant in se populum in spectaculo gladiatorum Livia et Iulia comitatus dissimilitudine, quippe cingentibus Liviam gravibus viris, haec iuventutis et quidem luxuriosae grege circumsidebatur*.

<sup>27</sup> Hor. *serm.* 2.5.17: *ne tamen illi / tu comes exterior, si postulet, ire recuses*. Ma si veda già un noto frammento luciliano, che ironizza sul grecizzante Albucio, vv. 91-94 M. *Graece ergo praetor Athenis, / id quod maluisti, te, cum ad me accedis, saluto: / chaere, inquam, Tite. Lictores, turma omnis chorusque: / 'Chaere, Tite'. Hinc hostis mi Albucius, hinc inimicus*.

<sup>28</sup> *Clem.* 8.2: *Possum in qualibet parte urbis solus incedere sine timore, quamvis nullus sequatur comes, nullus sit domi, nullus ad latus gladius; tibi in tua pace armato vivendum est. Aberrare a fortuna tua non potes; obsidet te et, quocumque descendis, magno apparatu sequitur*.

<sup>29</sup> Vd. Degl'Innocenti Pierini 2012, 45-66.

<sup>30</sup> Basti citare *ep.* 87.9 M. *Cato Censorius, quem tam e re publica fuit nasci quam Scipionem (alter enim cum hostibus nostris bellum, alter cum moribus gessit), cantherio vehebatur*

Ma torniamo alla *Consolatio ad Helviam* senecana e consideriamo l'aspetto più importante sotteso all'immagine del *comitatus virtutum*, quello di tipo filosofico, che implica la rilevante e compatta presenza del sistema stoico delle *virtutes* come compagnia ideale nella vita solitaria del *sapiens*. Come sottolinea Classen<sup>31</sup> nei suoi studi dedicati a sondare l'incidenza e la complessità del sistema stoico delle virtù nelle *Epistole a Lucilio*, Seneca parla di virtù perfetta<sup>32</sup>, talvolta accenna genericamente a *omnes virtutes*, altre volte ancora aggiunge alla fine di un elenco *et ceterae*, come se non esistesse un numero ben definito, cui fare riferimento: certo è che quello che gli preme mettere in luce è la salda compattezza del sistema<sup>33</sup>. Qui nell'*ad Helviam* Seneca non sembra attenersi precisamente al canone delle quattro grandi virtù stoiche, saggezza, moderazione, coraggio e giustizia, che gli Stoici attingono alla tradizione platonica<sup>34</sup>, ma si mostra soprattutto molto attento a valutare un sistema complessivo di valori armonizzati e congruenti fra loro, privilegiando quella coerenza del *sapiens*, che appare comunque il fine ultimo cui aspirare. D'altra parte gli Stoici ritenevano le virtù strettamente correlate fra loro ed inseparabili<sup>35</sup>, tali da costituire appunto un ideale

*et hipperis quidem inpositis, ut secum utilia portaret. O quam cuperem illi nunc occurrere aliquem ex his trossulis, in via divitibus, cursores et Numidas et multum ante se pulveris agentem! Hic sine dubio cultior comitatorque quam M. Cato videretur, hic qui inter illos apparatus delicatos cum maxime dubitat utrum se ad gladium locet an ad cultrum.* Su questo stile di vita di ascendenza cinica, si veda ora l'approfondita ricerca di Del Giovane 2016 (per l'*ep.* 87, vd. 258-260).

<sup>31</sup> Vd. in particolare Classen 2000, 275-294; Wildberger 2014, 301-322.

<sup>32</sup> Classen 2000, 275-277 cita Sen. *ep.* 31.14; 120.11.

<sup>33</sup> Così per esempio in *ep.* 66.13 *Aequae reliqua quoque inter se paria sunt, tranquillitas, simplicitas, liberalitas, constantia, aequanimitas, tolerantia; omnibus enim istis una virtus subest, quae animum rectum et indeclinabilem praestat*, su cui vd. Classen 2000, 278.

<sup>34</sup> Vd. Alesse 2000, in particolare 289-342.

<sup>35</sup> Sul tema delle virtù inseparabili, vd. Jedan 2009, 75-80; 189-191; Zago 2012, 44-48, con l'ampia bibliografia citata a n. 83. Indicativi sono soprattutto passi come Ario Didimo, *Epitome dell'etica stoica* 5b 2, *apud* Stob. *Anth.* p. 60 Wachsmuth: *Τῶν δ' ἀρετῶν* > τὰς μὲν εἶναι <πρώτας> τὰς δὲ ταῖς πρώταις <ὑποτεταγμένας: πρώτας> δὲ τέτταρας εἶναι, φρόνησιν, σωφροσύνην, ἀνδρείαν, δικαιοσύνην ("Delle virtù alcune sono prime e altre sono subordinate alle prime. Le prime sono quattro: saggezza, temperanza, coraggio, giustizia"); 5b 5 p. 63: Πάσας δὲ τὰς ἀρετάς, ὅσαι ἐπιστήμαί εἰσι καὶ τέχναι, κοινὰ τε θεωρήματα ἔχειν καὶ τέλος, ὡς εἶρηται, τὸ αὐτό, διὸ καὶ <ἀχωρίστους> εἶναι: τὸν γὰρ μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν, καὶ τὸν κατὰ μίαν πράττοντα κατὰ πάσας πράττειν ("Tutte quelle virtù, che sono scienze e arti, hanno principi in comune e lo stesso fine, come è stato detto, e per questo esse sono inseparabili. Infatti colui che possiede una sola virtù, le possiede tutte, e colui che agisce secondo una sola virtù, agisce secondo tutte"); 5b 5 p. 64 "tutte le virtù pongono come fine l'essere felici, il che consiste nel vivere coerentemente alla natura, ma ciascuna raggiunge ciò in maniera diversa" (trad. di C. Viano). Sulla 'scala' dei beni, vd. Wildberger 2006, 241-243; Jedan 2009, 81-93; 160-173; 206-208.

accompagnamento, che il *sapiens*, sviluppando il *logos*, doveva necessariamente possedere; del resto questo assunto appare valido non solo per gli Stoici, se Cicerone poteva sostenere nel *De officiis* 2.35 – parafraso e sintetizzato<sup>36</sup> – che tutti i filosofi concordano nel sostenere che chi possiede una virtù le possiede tutte.

L'immagine del *comitatus virtutum*, non mi sembra sia mai stato rilevato, è attestata in latino solo in Cicerone e in Seneca, in un numero non esiguo di passi, tenendo naturalmente conto anche di luoghi nei quali ricorre l'appellativo di *comes / comites*<sup>37</sup> per una o più virtù. Pur, come vedremo, dovendo sicuramente postulare la derivazione dell'immagine da tradizione greca, per quanto di origine difficilmente individuabile nei suoi complessi percorsi, mi sembra plausibile ipotizzare in Seneca in questo caso come intermediario lo stesso Cicerone, dal quale del resto altre volte Seneca, pur non riconoscendolo mai apertamente, mutua anche direttamente motivi e terminologia filosofica<sup>38</sup>: mi preme comunque già fin da ora sottolineare che l'unico luogo nel quale l'immagine del *comitatus virtutum* è risemantizzata ad indicare un'ideale compagnia, che svolge un ruolo esplicitamente e concretamente attivo per l'esule, è il passo dell'*ad Helviam* da cui abbiamo iniziato la nostra analisi. Non appare irrilevante notare che in Seneca è attestata anche l'immagine specularmente opposta del *vitiorum comitatus*<sup>39</sup>, che si concretizza nell'idea del mescolarsi ad una folla cui deve sottrarsi un *tener animus et parum tenax recti*: in *ep.* 7.6 (*adeo nemo nostrum, qui cum maxime concinnamus inge-*

<sup>36</sup> Cic. *off.* 2.35 *Sed ne quis sit admiratus cur, cum inter omnes philosophos constet a me- que ipso saepe disputatum sit, qui unam haberet, omnes habere virtutes, nunc ita seiungam, quasi possit quisquam, qui non idem prudens sit, iustus esse, alia est illa, cum veritas ipsa limatur in disputatione, subtilitas, alia, cum ad opinionem communem omnis accommodatur oratio.* Sul carattere meno rigoroso del sistema ciceroniano delle virtù rispetto agli Stoici, vd. da ultimo Jedan 2009, 141; 303 n. 70.

<sup>37</sup> Sull'uso metaforico di *comites* in relazione a concetti astratti, ma giocato in rapporto alla realtà romana, illuminante già Plaut. *Merc.* 866-871 nel dialogo tra Carino e Eutico: EU. *Ilico / sta, Charine.* CH. *Qui me revocat?* EU. *Spes, Salus, Victoria.* / CH. *Quid me voltis?* EU. *Ire tecum.* CH. *Alium comitem quaerite, / non amittunt hi me comites qui tenent.* EU. *Qui sunt ei?* / CH. *Cura, miseria, aegritudo, lacrumae, lamentatio.* / EU. *Repudia istos comites atque hoc respice et revertere.* Vd. anche Plaut. *Amph.* 635 *ita divis est placitum, voluptatem ut maeror comes consequatur*; Caec. *com.* 168 *consequitur comes insomnia, ea porro insaniam affert*; Lucr. 6.1158 *intolerabilibusque malis erat anxius angor assidue comes*, e poi molto frequente in tutta la latinità.

<sup>38</sup> Vd. Moreschini 1977; Setaioli 2003; Zago 2012, 42-48; Degl'Innocenti Pierini 2015.

<sup>39</sup> Interessante anche l'impiego del concetto dei *vitia* come *comites* in *ad Helviam* 19.7 per sottolineare la virtù della zia materna non incline all'ambizione e all'avidità: *non ambitio, non avaritia, comites omnis potentiae et pestes, vicerunt.* Analoga l'immagine di ira 2.12.6 *Quantum est effugere maximum malum, iram, et cum illa rabiem saevitiam crudelitatem furorem, alios comites eius adfectus!* Sulla *turba malorum*, vd. *supra* n. 5.

nium, ferre impetum vitiorum tam magno comitatu venientium potest) appare molto evidente l'uso allegorico del 'manipolo dei vizi', enfatizzato anche dall'impiego nell'ambito della metafora agonistica e militare così cara a Seneca<sup>40</sup>. Il motivo è presente anche nelle tragedie, anche se con diverse sfaccettature, come è naturale in poesia, in contesti peraltro tutti molto pregnanti e significativi<sup>41</sup>; in particolare l'allegoria dei mali, di evidente derivazione dal vestibolo dell'Ade virgiliano del libro sesto dell'*Eneide*<sup>42</sup>, si presenta molto suggestiva in *Oed.* 647-653: *Proinde pulsum finibus regem ocius / agite exulem quocumque [...] Letum Luesque, Mors Labor Tabes Dolor, / comitatus illo dignus, excedent simul*<sup>43</sup>, dove nelle parole del *nuntius* viene evocata la minaccia di Laio contro Edipo, che cacciato in esilio dovrà allontanarsi dalla città accompagnato solo dal séguito dei mali, unici suoi degni compagni<sup>44</sup>. In *Troad.* 912-914 *perdere est patriam grave, / gravius timere.*

<sup>40</sup> Basti citare *ep.* 51.6 *Nobis quoque militandum est, et quidem genere militiae quo numquam quies, numquam otium datur: debellandae sunt in primis voluptates, quae, ut vides, saeva quoque ad se ingenia rapuerunt. Si quis sibi proposuerit quantum operis aggressus sit, sciet nihil delicate, nihil molliter esse faciendum.*

<sup>41</sup> Da segnalare anche passi nei quali emerge evidente l'immagine dell'astratto personificato, come *Thy.* 923-924 *fugiat trepidi comes exilii / tristis egestas; Phaedr.* 206-207 *tunc illa magnae dira fortunae comes / subit libido.* L'immagine del *Thyestes*, come nota giustamente Traina 2003, 195, molto deve ad Orazio *sat.* 2.7.114-115 *iam somno fallere curam, / frustra: nam comes atra premit sequiturque fugacem,* e che la *cura* sia personificata dimostra bene ancora *Hor. carm.* 3.1.38-40 *neque / decedit aerata triremi et / post equitem sedet atra Cura.*

<sup>42</sup> *Aen.* 6.274-281 *Vestibulum ante ipsum primisque in faucibus Orci / Luctus et ultrices posuere cubilia Curae, / pallentesque habitant Morbi tristisque Senectus, / et Metus et male-suada Fames ac turpis Egestas, / terribiles visu formae, Letumque Labosque; / tum consanguineus Leti Sopor et mala mentis / Gaudia, mortiferumque adverso in limine Bellum, / ferreique Eumenidum thalami et Discordia demens / vipereum crinem vittis innexa cruentis;* da cui dipende *Lucan.* 4.93-94 *iamque comes semper magnorum prima malorum / saeva fames aderat.* Altre schiere di personificazioni sono presenti in *Ov. am.* 1.2.31-36 (vd. 35-36 *Blanditiae comites tibi erunt Errorque Furorque, / adsidue partes turba secuta tuas*); *Sen. Herc.* 96-98 *veniet invisum Scelus / suumque lambens sanguinem Impietas ferox / Errorque et in se semper armatus Furor*; *Stat. Theb.* 4.661-663 (il séguito di Bacco) *Nec comitatus iners: sunt illic Ira Furorque / et Metus et Virtus et numquam sobrius Ardor / succiduique gradus et castra simillima regi.*

<sup>43</sup> Il manipolo di vizi ritorna, come è naturale, nell'ampio scenario allegorico di Prudenzio: segnale in particolare *psych.* 1.464-466 *Cura, Famis, Metus, Anxietas, Periuria, Pallor, / Corruptela, Dolus, Commenta, Insomnia, Sordes, / Eumenides variae monstri comitatus aguntur.* Sull'allegoria nell'opera di Prudenzio, vd. Franchi 2012; sui corteggi delle divinità nella tarda antichità, Guérard 2011.

<sup>44</sup> Destino dolorosamente accolto da Edipo stesso nella conclusione del dramma, dove i *vitia* da *comites* sono divenuti *duces* del re che, privatosi della vista, abbandona la sua Tebe: 1057-1061 *Ite, ferte depositis opem: / mortifera mecum vitia terrarum extraho. / Violenta Facta et horridus Morbi tremor, / Maciesque et atra Pestis et rabidus Dolor, / mecum ite, mecum. Ducibus his uti libet.*

*Vos / levat tanti*<sup>45</sup> *mali / comitatus: in me victor et victus furit*, Elena deplora la sua condizione considerandola la più disperata, in quanto si sente esclusa dalla comunità femminile<sup>46</sup> e quindi impossibilitata alla condivisione esteriore del pianto e del lamento, che si identifica con l'immagine del *tanti mali comitatus*.

Tornando ai testi prosastici senecani, consideriamo le attestazioni più rilevanti del *comitatus virtutum*<sup>47</sup>; soprattutto mi sembra significativa la presenza in *ep.* 90.3, in un passo caratterizzato da un afflato idealizzante e ottimistico, da protrettico alla filosofia e dove si sottolinea, attraverso l'immagine del *comitatus*, il fatto che le virtù, tra cui si evocano esplicitamente *religio*, *iustitia* e *pietas*<sup>48</sup>, ne costituiscano una sorta di corteggio di accompagnamento, ben amalgamato e compatto: *Huius (scil. philosophiae) opus unum est de divinis humanisque verum invenire; ab hac numquam recedit religio, pietas, iustitia et omnis alius comitatus virtutum consertarum et inter se cohaerentium*<sup>49</sup>. Se *philosophia* così idealizzata già di per sé individua un'area d'interpretazione contigua alla personificazione<sup>50</sup>, l'immagine del corteggio delle virtù la conferma, dato che esse sono raffigurate come collegate tra loro in un armonico intreccio, evidentemente plasmato su modelli analoghi presenti nell'immaginario antico<sup>51</sup>: prima di tutti direi quello delle tre *Charites*, o latinamente *Gratiae*, che per Seneca, e già per Crisippo<sup>52</sup>, co-

<sup>45</sup> Mi discosto qui dal testo di Zwierlein, che pubblica la correzione di Bentley *tantus*: motivazioni articolate sono presenti nel mio studio citato nella nota seguente.

<sup>46</sup> Ho sviluppato alcune tematiche relative alla figura di Elena in una relazione al Convegno internazionale *Le Troiane. Testi classici e riscritture moderne*, Ravenna 26-27 febbraio 2015 (vd. Degl'Innocenti Pierini 2016 in corso di stampa).

<sup>47</sup> Ho in corso di avanzata elaborazione un più ampio studio sulla personificazione della virtù in Seneca (e Cicerone): una prima e provvisoria stesura è stato oggetto di un seminario per il Dottorato regionale Pegaso in Antichistica svoltosi a Siena il 14.11.2013, dal titolo *I volti della Virtù dalla Grecia a Roma, tra Cicerone e Seneca*.

<sup>48</sup> Nel pensiero di Crisippo l'*eusebeia* è subordinata alla *dikaiosyne*, vd. Jedan 2009, 170-171.

<sup>49</sup> Sul passo, vd. l'analisi di Zago 2012, 45-47 e soprattutto n. 87.

<sup>50</sup> Sulle personificazioni al femminile, vd. Hellemann 1995, 283-284; Paxson 1998; Gordon 2012 (su *virtus* e *voluptas*, vd. in particolare 109-138); sulla personificazione di *Philosophia* in Seneca un utile elenco di passi offre Courcelle 1970, 217-222 (non analizza le immagini connesse, come il *comitatus virtutum*).

<sup>51</sup> Sugli aspetti plastici e iconografici di un coro femminile, danzante in circolo, ancora utile la disamina di Ferri 1962 (1931), in particolare 618-626 (sulle *Charites*, vd. 619); interessante il collegamento tra danza e movimento astrale, 621 e n. 1.

<sup>52</sup> Oltre a Schwarzenberg 1966, in particolare sulle Grazie in Crisippo e nello Stoicismo 63-72, si vedano le importanti considerazioni svolte da Griffin 2013, 100-104; 178-180 (da segnalare che la copertina del volume presenta proprio una raffigurazione delle Grazie). Sulla polemica antiallegorica di Seneca, indicazioni generali in Ramelli 2004, 332-334; per la fonte crisippea, vd. anche Fowler 1886, 26-27.

stituivano un'allegoria connessa al tema dei *beneficia*. Seneca non a caso ne parla a lungo all'inizio del *De beneficiis*, in un capitolo, che lui stesso definisce una digressione (1.3.2 = *SVF* II 1082<sup>53</sup>) e dove appunto si descrivono le Grazie definendole *ille consertis manibus in se redeuntium chorus*<sup>54</sup> (1.3.4), cioè un corteggio che implica armonia e coerenza, il cui aspetto fisico è caratterizzato da “volti gioiosi, come sono soliti avere coloro che danno o ricevono benefici” (*voltus hilari sunt, quales solent esse, qui dant vel accipiunt beneficia*<sup>55</sup>). Si evoca quindi un'immagine iconografica di leggiadria e interdipendenza valida anche per il *comitatus* delle virtù, e che talvolta incontriamo anche per il *chorós* delle Muse<sup>56</sup>, come in una significativa assimilazione allegorica<sup>57</sup> di Anneo Cornuto, maestro di Persio: “Esse (*scil.* le Muse) stanno insieme e danzano insieme per significare che le virtù sono inseparabili e inscindibili tra loro”.

In Seneca *ep.* 67.10 l'immagine dell'indivisibile corteggio delle virtù (*individuus comitatus virtutum*) riguarda un altro tema a lui caro, in quanto stoico, ma molto dibattuto anche in Cicerone nel V libro delle *Tusculanae disputationes*, e cioè quello della capacità del *sapiens* di fare ricorso a tutte le virtù, quando si tratti di sopportare anche i *tormenta*; un contesto nel quale molto significativamente il supplizio inferto a Regolo viene posto sullo stesso piano dell'esilio di Rutilio Rufo, oltre che dei suicidi di Socrate e Catone<sup>58</sup>:

*Cum aliquis tormenta fortiter patitur, omnibus virtutibus utitur. Fortasse una in promptu sit et maxime appareat, patientia; ceterum illic est fortitudo, cuius patientia et perpessio et tolerantia rami sunt; illic est prudentia, sine qua nullum initur consilium, quae suadet quod effugere non pos-*

<sup>53</sup> *Benef.* 1.3.2: *Quorum quae vis quaeve proprietas sit, dicam, si prius illa, quae ad rem non pertinent, transilire mihi permiseris, quare tres Gratiae et quare sorores sint, et quare manibus implexis, et quare ridentes et iuvenes et virgines solutaque ac perlucida veste.*

<sup>54</sup> Sull'identificazione *comitatus* = *chorus*, vd. *infra*, pp. 135-137.

<sup>55</sup> La descrizione/spiegazione del loro aspetto fisico così continua: *iuvenes, quia non debet beneficiorum memoria senescere; virgines, quia incorrupta sunt et sincera et omnibus sancta; in quibus nihil esse adligati decet nec adstricti; solutis itaque tunicis utuntur; perlucidis autem, quia beneficia conspici volunt.*

<sup>56</sup> Sul *chorus* delle Muse, mi limito a citare passi molto noti come Verg. *ecl.* 6.66; Prop. 2.30.34; Ov. *Pont.* 1.5.58.

<sup>57</sup> Vd. Cornuto *Th. gr.* 14; anche Hier. *ep.* 66.3, dopo aver disquisito del numero delle Muse, descrive *quattuor virtutes... sibi invicem nexae et mutuo cohaerentes*. Del resto Muse e Virtù personificate – Arete, Mneme, Pistis, Sophia – sono raffigurate insieme nel rilievo marmoreo di Archelao di Priene, detto l'apoteosi di Omero, databile probabilmente verso il 130 a.C. e ora conservato al British Museum (descrizione e riproduzione in Gobbi 2008, 299-302). Sull'iconografia delle Muse, vd. soprattutto Faedo 1994, 1006-1011.

<sup>58</sup> Sen. *ep.* 67.7 *Tamquam opto mihi vitam honestam; vita autem honesta actionibus variis constat: in hac es Reguli arca, Catonis scissum manu sua vulnus, Rutili exilium, calix venenatus qui Socraten transtulit e carcere in caelum.*

*sis quam fortissime ferre; illic est constantia, quae deici loco non potest et propositum nulla vi extorquente dimittit; illic est individuus ille comitatus virtutum.*

Anche qui dopo un elenco composito di *virtutes* – *patientia, fortitudo, prudentia, constantia* – tutte comunque necessarie per tollerare i *tormenta*, si conclude che in una situazione così difficile si deve fare ricorso all'*individuus ille comitatus virtutum*, quella scorta indivisibile di virtù che devono essere a portata di mano per fronteggiare le sciagure e che tutte insieme collaborano, tanto che l'epistola senecana si può concludere con una vera e propria *laudatio* della *virtus*, nobile e bella in sé, capace di rendere bello ogni atto posto sotto la sua egida: 67.16 *Nihil est virtute praestantius, nihil pulchrius; et bonum est et optabile quidquid ex huius geritur imperio.*

Se, per chiarire meglio la genesi e il riuso dell'immagine del corteggio delle virtù, ritorniamo a Cicerone, constatiamo che essa è attestata più volte, e che in due passi viene resa col grecismo *chorus*: in un passo del V libro delle *Tusculanae disputationes*, §§ 13-14, la personificazione delle virtù è inserita in un contesto non dissimile dall'epistola 67 di Seneca, di cui ci siamo ora occupati. Il dibattito verte infatti sul tema se possa bastare la virtù *ad beate vivendum*, in particolare quando il *beate vivere* si scontra con i tormenti cui si può essere sottoposti per l'azione di carnefici, tema nel quale non è difficile intravedere una polemica con gli Stoici:

*Velut iste chorus virtutum in eculeum impositus imagines constituit ante oculos cum amplissima dignitate, ut ad eas cursim perrectura nec eas beata vita a se desertas passura videatur; cum autem animum ab ista pictura imaginibusque virtutum ad rem veritatemque traduxeris, hoc nudum relinquitur, possitne quis beatus esse, quam diu torqueatur.*

A parte il tono ironico con cui Cicerone con una certa ambiguità sottolinea che da questo leggiadro corteggio di virtù<sup>59</sup> sembra essere lasciata fuori paradossalmente solo la felicità<sup>60</sup>, per il nostro scopo interessa in particolare

<sup>59</sup> Cicerone parla subito prima di *constantia, gravitas, fortitudo, sapientia reliquaeque virtutes* (scil. *quae rapiantur ad tortorem*).

<sup>60</sup> Cicerone sembra alludere a scene allegoriche diffuse nell'ambito stoico: ce ne possiamo fare un'idea dallo sviluppo del racconto presente nella *Cebetis Tabula*, dove, con una descrizione che rimanda esplicitamente al *logos* di Ercole al bivio di Prodicò di Ceo in Senofonte *Mem.* 4.2.21-22, si evoca un corteggio di virtù (20.2 Οὐχ ὄραξ, ἔφη, ἔσω τῆς πύλης χορὸν γυναικῶν, ὡς εὐεϊδεῖς δοκοῦσιν εἶναι καὶ εὐτακτοὶ καὶ στολὴν ἀτρώφερον καὶ ἀπλὴν ἔχουσιν· ἔτι τε ὡς ἄπλαστοὶ εἰσι καὶ οὐδαμῶς κεκαλλωπισμέναι καθάπερ αἱ ἄλλαι), che sono destinate ad accompagnare l'uomo in un percorso verso la loro madre, la Felicità (21.1-23.4), una donna bellissima in alto trono, ornata ma senza particolari raffinatezze, che in cima alla sommità del monte lo incorona quale vincitore delle fiere più terribili, cioè i vizi (23.4 Εὐδαιμονική, ᾧ νεανίσκε. ὁ γὰρ στεφανωθείς ταύτη τῇ δυνάμει εὐδαίμων γίνεται καὶ

l'evidente personificazione delle virtù, poste esse stesse, al posto del *sapiens*, addirittura alla prova della tortura del cavalletto, un'allegoria rimarcata da Cicerone con l'uso ripetuto del termine *imagines*. Tutto il contesto non lascia dubbi anche sulla derivazione dell'allegoria<sup>61</sup> dall'immaginario degli Stoici<sup>62</sup>: Cicerone sembra fare riferimento per sommi capi ad una visione delle virtù diffusa nello Stoicismo, trattandola come cosa nota, e per questo viene presentata come un quadro lezioso e affascinante, ma irrealizzabile in pratica<sup>63</sup>.

Non è possibile qui discutere dell'interessante scena allegorica nei suoi particolari, ma ci basti rilevare che l'immagine del *chorus virtutum* ricalca una *iunctura* greca attestata abbastanza tardi<sup>64</sup>, a partire da Ario Didimo, una fonte notoriamente importante per lo Stoicismo (*apud* Stob. 2.7.14 καὶ κατὰ τὸ προσῆκον ἤτ' εὐκοινωνησία καὶ ἡ εὐνοία, καὶ ἡ φιλία, καὶ ἡ ἰσότης καὶ ἡ δικαιοσύνη, καὶ πᾶς ὁ τῶν ἀρετῶν θεῖος χορός) e che definisce “divino” il

μακάριος καὶ οὐκ ἔχει ἐν ἑτέροις τὰς ἐλπίδας τῆς εὐδαιμονίας, ἀλλ' ἐν αὐτῇ εὐδαιμονικῇ, ᾧ νεανίσκε. ὁ γὰρ στεφανωθείς ταύτῃ τῇ δυνάμει εὐδαιμων γίνεται καὶ μακάριος καὶ οὐκ ἔχει ἐν ἑτέροις τὰς ἐλπίδας τῆς εὐδαιμονίας, ἀλλ' ἐν αὐτῷ).

<sup>61</sup> Degno di nota in particolare Sen. *vit. beat.* 13.5 *Agedum, virtus antecedit, tutum erit omne vestigium. Et voluptas nocet nimia: in virtute non est verendum ne quid nimium sit, quia in ipsa est modus; non est bonum quod magnitudine laborat sua. Rationalem porro sortitis naturam quae melius res quam ratio proponitur? Et si placet ista iunctura, si hoc placet ad beatam vitam ire comitatu, virtus antecedit, comitetur voluptas et circa corpus ut umbra uersetur: virtutem quidem, excelsissimam dominam, voluptati tradere ancillam nihil magnum animo capientis est* (un passo che molto deve all'allegoria di Cleante citata *infra*, n. 63).

<sup>62</sup> Sulle influenze stoiche nel V delle *Tuscolane*, ancora utile Ardizzoni 1942, *passim* e soprattutto 84 n. 1. Sull'immaginario degli Stoici, vd. Moretti 1995, 109-138. Gildenhard 2007, 270-273 mette bene in luce gli snodi concettuali del dibattito ciceroniano, ma non si occupa dell'immagine che ci interessa.

<sup>63</sup> Come cercherò di dimostrare più diffusamente nel saggio di cui *supra* alla n. 47, probabilmente la scena era suggerita da Cleante, come sembra di poter dedurre da Cic. *fin.* 2.69, anche se qui non è attestato il termine *chorus* (= Cleanthes *SVF* fr. 599): *Pudebit te, inquam, illius tabulae, quam Cleanthes sane commode verbis depingere solebat. Iubebat eos, qui audiebant, secum ipsos cogitare pictam in tabula Voluptatem pulcherrimo vestitu et ornatu regali in solio sedentem, praesto esse Virtutes ut ancillulas, quae nihil aliud agerent, nullum suum officium ducerent, nisi ut Voluptati ministrarent et eam tantum ad aurem admonerent, si modo id pictura intellegi posset, ut caveret ne quid faceret imprudens, quod offenderet animos hominum, aut quicquam, e quo oriretur aliquis dolor. 'Nos quidem Virtutes sic natae sumus, ut tibi serviremus, aliud negotii nihil habemus.'* Immagine che ritorna in Sen. *vit. beat.* 13.5 *virtutem quidem, excelsissimam dominam, voluptati tradere ancillam nihil magnum animo capientis est.*

<sup>64</sup> Un precedente, forse, si può individuare in un'immagine come quella presente in Plato *Euthyd.* 279 c τὴν σοφίαν ποῦ χοροῦ τάξομεν; interessante, a mio parere, perché attestata nel contesto di un prorettico socratico relativo alla virtù, una sezione che appare importante tra l'altro proprio nella ricezione stoica (vd. Gill 2000, 133-143 con la bibliografia ivi citata).

corteggio delle virtù<sup>65</sup>, e da Filone di Alessandria in tre passi del *De specialibus legibus* (1.269 ὁ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἱερὸς χορός; 2.259 “la religione è la più bella virtù del *chorós* e le guida tutte”; 4.134 κοινῇ πάντες ἐπὶ φρόνησιν καὶ δικαιοσύνην καὶ θεοσεβείαν καὶ τὸν ἄλλον χορὸν τῶν ἀρετῶν ἀλείφουσι καὶ προτρέπουσι) e poi più frequentemente presente nella tarda antichità<sup>66</sup>.

Un altro passo in cui Cicerone ricorre al grecismo *chorus* è nel III libro del *De officiis* 3.116<sup>67</sup>, ma non sembra avere carattere polemico contro gli Stoici, anzi, dato che critica filosofi ‘edonisti’ a proposito della moralità della *voluptas*<sup>68</sup>, mi sembra confermarci proprio nella tesi della matrice stoica dell’immagine, o almeno di una forte mediazione stoica:

*Restat quarta pars, quae decore, moderatione, modestia, continentia, temperantia continentur. Potest igitur quicquam utile esse, quod sit huic talium virtutum choro contrarium? Atqui ab Aristippo Cyrenaici atque Annicerii philosophi nominati omne bonum in voluptate posuerunt virtutemque censuerunt ob eam rem esse laudandam, quod efficiens esset voluptatis. Quibus obsoletis floret Epicurus, eiusdem fere adiutor auctorque sententiae.*

Negli altri passi ciceroniani dove ricorre l’allegoria del corteggio delle virtù, si legge la resa latina *comitatus virtutum*, che sembra conferire all’immagine più concretezza ed appare quindi meno leziosa, legata a contesti emblematici sul piano della romanità; anche nel prosieguo dello stesso libro delle *Tusculanae* in 5.80, quando Cicerone allude proprio a 5.13, dove come abbiamo detto ricorre *chorus*, parla allegoricamente della *vita beata*, delle virtù e dei tormenti e afferma qui senza ombra di ironia “che felicità è rimasta sola, separata dal suo *comitatus pulcherrimus*”, ma poi sostiene che questo non è possibile, perché “né le virtù possono rimanere unite senza la felicità, né la felicità senza le virtù”:

*Dabit, inquam, se in tormenta vita beata nec iustitiam temperantiam in primisque fortitudinem, magnitudinem animi, patientiam prosecuta, cum tor-*

<sup>65</sup> Un’immagine non dissimile si legge in Platone *Phaedr.* 247 a a proposito dell’Invidia esclusa dal corteggio delle divinità che seguono Giove (φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἴσταται).

<sup>66</sup> Vd. per es. Plot. *Ennead.* 6.9.11; Them. *or.* 1.8; Greg. Nyss. *De inst. christ.* 8.1; Him. *or.* 15.15; Procl. *Theol. Plat.* 4.18 ὁ θεῖος τῶν ἀρετῶν χορός.

<sup>67</sup> Nota Dyck 1996, 646: “This passage derives from a doxographical source similar to that used at Clem. Al. *Strom.* 2.21 (184.18 ff. Stahlin-Früchtel-Treu)”.

<sup>68</sup> Una polemica antiepicurea infiamma le considerazioni svolte in *fin.* 2.111 *Quid enim tanto opus est instrumento in optimis artibus comparandis? Quid tanto concursu honestissimorum studiorum, tanto virtutum comitatu, si ea nullam ad aliam rem nisi ad voluptatem conquiruntur?* Interessante già *fin.* 2.12 *Quid enim necesse est, tanquam meretricem in matronarum coetum, sic voluptatem in virtutum concilium adducere? invidiosum nomen est, infame, suspectum. itaque hoc frequenter dici solet a vobis, non intellegere nos, quam dicat Epicurus voluptatem.*

*toris os viderit, consistet virtutibusque omnibus sine ullo animi terrore ad cruciatum profectis resistet extra fores, ut ante dixi, limenque carceris. Quid enim ea foedius, quid deformius sola relictis, <a> comitatu pulcherrimo segregata? quod tamen fieri nullo pacto potest; nec enim virtutes sine beata vita cohaerere possunt nec illa sine virtutibus.*

Nei *Paradoxa Stoicorum* 16 l'immagine viene impiegata per Attilio Regolo<sup>69</sup>, che, come poi in *Sen. ep.* 67.7, cedette solo nel corpo, ma non nell'*animus*, in quanto difeso dal baluardo costituito dal *comitatus* delle sue virtù (*qui tot virtutum praesidio tantoque comitatu, cum corpus eius caperetur, capi certe ipse non potuit*).

Un'immagine non dissimile con la personificazione delle virtù come *comites*<sup>70</sup> ritorna, non a caso direi, in un contesto di un ritratto<sup>71</sup> come l'*Hortensius*, fr. 104 Grilli<sup>2</sup> *an, cum videat me et meos comites, fortitudinem, magnitudinem animi, patientiam, constantiam, gravitatem, fidem, ipsa se subducat?* Si tratta di un passo ovviamente frammentario, di discussa interpretazione e, dato che la fonte è Nonio 399.28, senza indizi utili per la contestualizzazione, ma che è stato sempre interpretato allegoricamente: a me pare che il nostro percorso legato all'immagine del *comitatus / chorus virtutum* possa costituire un elemento importante per proporre una spiegazione del passo diversa, e forse più fondata (pur nelle incertezze di un testo frammentario). Tra le ipotesi più articolate e documentate mi sembrano da valutare quella di Grilli<sup>72</sup>, che pensa che il soggetto che parla, rivolgendosi alla

<sup>69</sup> Sull'*exemplum* di Regolo in Seneca, vd. Courtil 2015, 123-125, ma non lo mette in relazione a Cicerone.

<sup>70</sup> Sempre alle virtù come *comites* si appella in *Tusc.* 2.31-32: *Aut enim nulla virtus est aut contemnendus omnis dolor. Prudentiamne vis esse, sine qua ne intellegi quidem ulla virtus potest? Quid ergo? Ea patietur te quicquam facere nihil proficientem et frustra laborantem, an temperantia sinet te immoderate facere quicquam, an coli iustitia poterit ab homine propter vim doloris enuntiantem commissa, prodente conscios, multa officia relinquente? 32 Quid? Fortitudinem comitibusque eius, magnitudini animi, gravitati, patientiae, rerum humanarum despicientiae quo modo respondebis? Adflictusne et iacens et lamentabili voce deplorans audieris: 'O virum fortem!?' Te vero ita adfectum ne virum quidem quisquam dixerit. Amittenda igitur fortitudo est aut sepeliendus dolor.*

<sup>71</sup> Sul rapporto dell'immagine con contesti ritrattici, vd. *supra* p. 127.

<sup>72</sup> Grilli 2010<sup>2</sup>, 98-99; 237-238 pensa che *ipsa* sia la *Ratio*, come nel fr. 64 (vd. p. 238 "la *Ratio* personificata è portata davanti a un giudice, che la richiami ai suoi doveri di fronte alla virtù; saranno le virtù dello stesso corteo a confortarla" e quindi *se subducere* avrebbe il valore giuridico di 'sottrarsi') e che *me* si riferisca appunto alla *fortitudo* (vd. p. 99: "Si presenta la fortezza con le virtù a lei sottoposte (*comites*)..."), ma la *fortitudo* è poi citata tra le virtù *comites* come prima, e quindi mi sembra difficile poter sostenere che *fortitudinem*, primo termine della serie di virtù, si riferisca al *me* precedente, staccato da *et meos comites*; Grilli 2010<sup>2</sup>, 99 traduce "o forse, quando vedesse me e le mie compagne, fortezza, grandezza d'animo, tollerazione, imperturbabilità, fermezza, sicurezza di sé, sarebbe lei a tirarsi indietro?".

Ragione, sia la Fortezza con le virtù a lei sottoposte, mentre Doignon<sup>73</sup>, che ci fornisce in un suo contributo specifico il quadro dossografico più completo, ipotizza che *ipsa* possa qui indicare la Fortuna, che non è in grado di insidiare la *Sapientia*, quando è in compagnia delle virtù, rifacendosi a passi ciceroniani del V libro delle *Tuscolane*, come 5.13<sup>74</sup>. A me pare che, se si vuole pensare ad un'allegoria generale, possa essere la Felicità, la *vita beata*, che si raggiunge attraverso la Filosofia, che in compagnia delle virtù riesce a sconfiggere la sorte avversa<sup>75</sup>, come mi pare avvalorato sia dal fr. 103 Grilli<sup>2</sup>, una lunga citazione da Aug. *beat. vit.* 4.25, sia soprattutto da *Tusc.* 5.80, dove si vede appunto la felicità posta a confronto con la massima difficoltà possibile, il volto del carnefice torturatore, nel passo che abbiamo prima citato per esteso<sup>76</sup>: ipotesi che mi sembra avvalorata dall'assegnare a *se subducere* un valore riferito al combattimento<sup>77</sup>, col consueto motivo agonistico di matrice stoica, che contrappone virtù / felicità e fortuna<sup>78</sup>.

Tornando al tema del *comitatus virtutum* impiegato per l'esule nella *Con-*

Inoltre Grilli 2010<sup>2</sup>, 238 si basa per la sua interpretazione su *Tusc.* 2.32 (cit. anche *supra* nel testo) *fortitudini comitibusque eius, magnitudini animi, gravitati, patientiae, rerum humanarum*, ma, come andiamo dimostrando nel corso del nostro lavoro, non è quasi mai lo stesso il *comitatus* delle virtù citate nell'ambito dell'immagine del corteggio.

<sup>73</sup> Doignon 1983, 458-464. Plasberg 1892, 74 riteneva si trattasse di una prosopopea di *iustitia* come corifea delle altre virtù ("iustitia cum sororum pompa"), mentre *ipsa* sarebbe la *vita beata* citata in *Tusc.* 5.80, ma non argomenta la sua ipotesi in modo adeguato.

<sup>74</sup> Vd. Doignon 1983, 463: "... la prosopopée du fragment 104 de l'Hortensius' est celle de la sagesse associée à ses compagnes, les autres vertus, comme elle est dans le tableau rappelé plus haut de *Tusc.* 5, 13, et que la sagesse présente le retrait spontané opéré par la fortune à sa vue, comme une chose sur laquelle on s'interroge sans douter de la réponse (*dubitas an...?*), car, ainsi que le dit ailleurs Cicéron (*Tusc.* 5.72), cet effacement est une nécessité".

<sup>75</sup> Quest'interpretazione mi pare trovare una significativa conferma anche nel quadro allegorico presente nella *Cebetis Tabula* 21-22, cit. *supra*, n. 60.

<sup>76</sup> Non si può poi del resto escludere che possa parlare nel frammento anche un personaggio-martire, che, come Attilio Regolo, si trova costretto ad affrontare i *tormenta* oppure il *sapiens*, quale incarnazione della filosofia, che ha le virtù come compagne, immagine frequente come abbiamo dimostrato in questo studio e soprattutto presente in *Cic. Parad.* 16 per Attilio Regolo, citato *supra* nel testo.

<sup>77</sup> Come è poi in Seneca: vd. per es. anche la personificazione della Filosofia in lotta con la Fortuna in *ep.* 53.12 *Incredibilis philosophiae vis est ad omnem fortuitam vim retundendam. Nullum telum in corpore eius sedet; munita est, solida; quaedam defetigat et velut levia tela laxo sinu eludit, quaedam discutit et in eum usque qui miserat respuit* (da leggere con il ricco commento di Berno 2006, 108-111).

<sup>78</sup> La concezione stessa dell'*amicitia* in Cicerone appare supportata dalla presenza delle *virtutes*, vd. *Lael.* 83: *virtutum amicitia adiutrix a natura data est, non vitiorum comes, ut, quoniam solitaria non possit virtus ad ea, quae summa sunt, pervenire, coniuncta et consociata cum altera perveniret. Quae si quos inter societas aut est aut fuit aut futura est, eorum est habendus ad summum naturae bonum optimum beatissimisque comitatus.*

*solatio ad Helviam*, mi sembra possibile ipotizzare che Seneca qui attinga anche agli scritti di Cicerone: in particolare ritengo rilevanti i contesti citati del V libro delle *Tusculanae disputationes* e dei *Paradoxa Stoicorum*, dove, come poi anche nell'epistola 67 di Seneca, l'immagine della schiera delle virtù si collega al tema del saggio felice tra i *tormenta*. Una prima conseguenza importante per il tema dell'esilio, che ci interessa nella nostra disamina, è che l'utilizzo dell'immagine per l'esule dimostra, come spesso in Seneca, la doppia valenza che assume per lui l'esilio, cioè l'assimilazione ad una tortura fisica e quindi al contempo l'esaltazione della *virtus* eroica dell'esiliato. Non dimentichiamo poi che nel V libro delle *Tusculanae* il tema del saggio felice nei tormenti<sup>79</sup> viene affrontato anche in relazione alla figura di Bruto, del quale Cicerone sembra condividere in pieno la tesi<sup>80</sup>: infatti rivolgendosi a Bruto nell'*incipit* proemiale, 5.1-4, ricorda che l'argomento dell'ultima *disputatio* risulta il più caro all'amico, che ha dedicato a Cicerone una sua opera (di sicuro il *De virtute*, che cita esplicitamente in *Fin.* 1.3) e che ha fatto percepire a Cicerone come gli fosse oltremodo congeniale la tesi che per vivere felici la virtù basta a se stessa (*virtutem ad beate vivendum se ipsa esse contentam*), tesi chiaramente ribadita anche in 5.12, dove in un acceso dibattito ci si richiama in buona sostanza al tema centrale dell'*autarkeia* del *sapiens*.

Nella consolazione senecana rivolta alla madre conta in particolare la constatazione della quantità delle virtù che si affollano intorno all'esule, una *turba* che rappresenta nello stesso tempo una presenza confortante ed un baluardo difensivo contro il *dolor*. Seneca sembra recuperare qui concettualmente, ma variandola a livello di immagini, un'affermazione attribuita a Bruto nel cap. 8.3, quando si occupava dell'esilio in sé, affermando che secondo lui per l'esule costituiva un *remedium* sufficiente *virtutes suas secum ferre*: l'indipendenza del *sapiens* era rivendicata da Bruto con ogni probabilità proprio nel suo *De virtute*, che Seneca cita poi ampiamente nel capitolo 9, riferendosi alla vicenda biografica di Marcello. A ben vedere comunque, l'affermazione di Bruto, almeno come è formulata da Seneca, sembra denunciare anche la sua filiazione da una massima proverbiale con la quale si definiva l'assoluta indipendenza del saggio rispetto ai beni materiali: evoca infatti, suggellandolo emblematicamente e iconicamente anche attraverso il poliptoto a contatto (*suas secum*), il noto detto *omnia mea mecum porto*, sintetico motto dell'*autarkeia* di Biante di Priene, uno dei sette sapienti secondo la tradizione (vd. Diog. Laert. 1.82), citato da Cicerone in *parad.* 8 (*Ego ve-*

<sup>79</sup> Vd. Ardizzoni 1942, 81-102.

<sup>80</sup> Sulla filosofia di Bruto sempre valido lo studio di Sedley 1997, 51-52.

ro, *inquit, facio, nam omnia mea porto mecum*<sup>81</sup>) e fondamento primo anche della concezione dell'esilio dello stoico Seneca.

È forse anche nel nome di Bruto che mi sembra si possa affermare una continuità tra Cicerone e Seneca, ed è forse ancora a lui e alla sua opera *De virtute* che si potrebbe ipoteticamente far risalire anche la presenza stessa dell'immagine del *chorus / comitatus virtutum*, attestata solo nei due autori latini.

RITA DEGL'INNOCENTI PIERINI

## Bibliografia

- K. Abel, *Bauformen in Senecas Dialogen. Fünf Strukturanalysen*, Heidelberg 1967.  
 F. Alesse, *La Stoa e la tradizione socratica*, Napoli 2000.  
 A. Ardizzoni, *Il saggio felice fra i tormenti. Studio sull'eudemonologia classica*, "RFIC" 20, 1942, 81-102.  
 M. Armisen Marchetti, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Paris 1989.  
 F.R. Berno, *Lettere a Lucilio: Libro IV. Le lettere 53-57*, Bologna 2006.  
 F.R. Berno, *Il saggio destino di Didone. Aen. 4.653 in Seneca*, "Maia" 66, 2014, 123- 136.  
 R. Bracht Branham, *Exile on Main Street: Citizen Diogenes*, in Gaertner 2007, 71-85.  
 J.-M. Claassen, *Displaced persons: the Literature of Exile from Cicero to Boethius*, London 1999.  
 C. J. Classen, *Le virtù nelle lettere di Seneca a Lucilio*, in P. Parroni (ed.), *Seneca e il suo tempo*, Atti del Convegno internazionale, Roma-Cassino 11-14 novembre 1998, Roma 2000, 275-294.  
 S. Costa, *Quod olim fuerat. La rappresentazione del passato in Seneca prosatore*, Premessa di G. Mazzoli, Hildesheim 2013.  
 A. M. Cotrozzi, *La Consolatio ad Helviam, con un'antologia di testi*, Roma 2004.  
 P. Courcelle, *Le personnage de Philosophie dans la littérature latine*, "JS" 4, 1970, 209-252.  
 J. Courtil, *Sapientia contemptrix doloris. Le corps souffrant dans l'œuvre philosophique de Sénèque*, Leuven 2015.

<sup>81</sup> Il detto è invece attribuito a Stilpone da Seneca in *ep.* 9.18-19: *Nihilominus cum sit amicorum amatissimus, cum illos sibi comparet, saepe praeferat, omne intra se bonum terminabit et dicit quod Stilbon ille dixit, Stilbon quem Epicuri epistula insequitur. Hic enim capta patria, amissis liberis, amissa uxore, cum ex incendio publico solus et tamen beatus exiret, interroganti Demetrio, cui cognomen ab exitio urbium Poliorcetes fuit, num quid perdidisset, 'omnia' inquit 'bona mea mecum sunt'. 19. Ecce vir fortis ac strenuus! ipsam hostis sui victoriam vicit. 'Nihil' inquit 'perdidi': dubitare illum coegit an vicisset. 'Omnia mea mecum sunt': iustitia, virtus, prudentia, hoc ipsum, nihil bonum putare quod eripi possit. Una versione più breve si legge in *Sen. const. sap.* 5.6: *Megaram Demetrius ceperat, cui cognomen Poliorcetes fuit. Ab hoc Stilbon philosophus interrogatus num aliquid perdidisset, 'nihil', inquit 'omnia mea mecum sunt'*. Vd. anche *ep.* 9.18: *'Omnia' inquit 'bona mea mecum sunt'*. Il concetto è legato al nome di Stilpone anche in Telete p. 22.1 ss. Hense, dove si sostiene che l'esilio non priva della virtù né degli altri beni; analoga trattazione in Musonio 43.5 ss. Importanti osservazioni sul *De exilio* di Telete e sulla 'Quellenforschung' in Fuentes González 1998, 284-355; sui rapporti tra Stilpone e Telete, utile il saggio di Nesselrath 2007, 88-91. Sul motivo proverbiale, documentazione in Tosi 2012<sup>17</sup>, n. 1839.*

- R. Degl'Innocenti Pierini, *Tra Ovidio e Seneca*, Bologna 1990.
- *La cenere dei vivi. Topoi epigrafici e motivi sepolcrali applicati all'esule, da Ovidio agli epigrammi 'senecani', "Invigilata lucernis"* 21, 1999, 133-147.
  - *Orgoglio di esule: su due frammenti di un'epistola di Q. Cecilio Metello Numidico, "Maia"* 52, 2000, 249-258.
  - *Cicerone. Lettere dall'esilio*, Firenze 2003.<sup>2</sup>
  - *Il parto dell'orsa. Studi su Virgilio, Ovidio e Seneca*, Bologna 2008.
  - *Seneca, Mecenate e il ritratto in movimento*, in F. Gasti (ed.), *Seneca e la letteratura greca e latina, per i settant'anni di Giancarlo Mazzoli*, Atti della IX Giornata Ghisleriana di Filologia Classica, Pavia 22 ottobre 2010, Pavia 2012, 45-66.
  - *Confragosum hoc iter, 'la via accidentata': l'epistola 107 di Seneca e la Consolatio ciceroniana*, "Latinitas" n.s. 3, 2015, 33-54.
  - *Hymen funestus: i paradossi di Elena nelle Troades di Seneca*, in *Le Troiane. Testi classici e riscritture moderne*, Atti del Convegno internazionale Ravenna 26-27 febbraio 2015, Hildesheim 2016 (in corso di stampa).
- B. Del Giovane, *Seneca, la diatriba e la ricerca di una morale austera. Caratteristiche, influenze, mediazioni di un rapporto complesso*, Firenze 2016.
- E. Doblhofer, *Exil und Emigration. Zum Erlebnis der Heimatferne in der römischen Literatur*, Darmstadt 1987.
- J. Doignon, *Un éclairage nouveau du fragment 104 (Grilli) de l'Hortensius de Cicéron, "Hermès"* 111, 1983, 458-464.
- A. R. Dyck, *A Commentary on Cicero De officiis*, Ann Arbor 1996.
- C. Edwards, *Writing Rome: Textual Approaches to the City*, Cambridge 1996.
- L. Faedo, *Mousa, Mousai, Le Muse in età ellenistica*, in LIMC VII (1994), 991-1013.
- E. Fantham, *Dialogues of Displacement: Seneca's Consolations to Helvia and Polybius*, in Gaertner 2007, 173-192.
- S. Ferri, *ΚΟΡΟΣ ΚΥΚΑΙΚΟΣ. Nuovi documenti archeologici e vecchia tradizione letteraria*, (1931), in *Opuscula*, Firenze 1962, 616-643.
- H. N. Fowler, *The Sources of Seneca De Beneficiis*, "TAPhA" 17, 1886, 24-33.
- P. Franchi, *Comminus portenta notare. Pretesa di realtà e crogiolo d'immaginario: il laboratorio allegorico di Psychomachia*, in G. Moretti - A. Bonandini (edd.), *Persona ficta. La personificazione allegorica nella cultura antica fra letteratura, retorica e iconografia*, Trento 2012, 341-353.
- P. P. Fuentes Gonzáles, *Les diatribes de Télès*, Paris 1998.
- J. F. Gaertner (ed. by), *Writing Exile: the Discourse of Displacement in Graeco-Roman Antiquity*, Leiden-Boston 2007
- A. Giesecke, *De philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis*, Leipzig 1891.
- I. Gildenhard, *Paideia Romana: Cicero's Tusculan disputations*, Cambridge 2007.
- Ch. Gill, *Protreptic and Dialectic in Plato's Euthydemus*, in Th.M. Robinson - L. Brisson (eds.), *Plato Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum, Selected Papers*, Sankt Augustin 2000, 133-143.
- A. Gobbi, *Il rilievo con scene di Muse dalla villa di Erode Attico a Lukku, "Acme"* 61, 2008, 299-318.
- P. Gordon, *The Invention and Gendering of Epicurus*, Ann Arbor 2012.
- M. T. Griffin, *Seneca on Society. A guide to De beneficiis*, Oxford 2013.
- A. Grilli, *M. Tullio Cicerone. Ortensio*, Testo crit., introd., versione e comm., Bologna 2010<sup>2</sup>.
- J. Guérard, *Le thème du cortège divin dans la littérature latine de l'Antiquité tardive: lectures profanes et adaptation chrétienne, "Camenulae"* 7, 2011, 1-16.

- P. Hartlich, *De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole*, Leipziger Studien, 11.2, 1889, 207-335.
- J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris 1972.<sup>2</sup>
- W. E. Helleman, *Penelope as Lady Philosophy*, "Phoenix" 49, 1995, 283-302.
- G.L. Hendrickson, *Brutus De virtute*, "AJPh" 60, 1939, 401-413.
- B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985.
- Ch. Jedan, *Stoic Virtues. Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, London 2009.
- G. P. Kelly, *A History of Exile in the Roman Republic*, Cambridge-New York 2006.
- G. Mazzoli, *Sul protrettico perduto di Seneca. Le Exhortationes*, "MIL" 36, 1977, 7-47.
- P. Meinel, *Seneca über seine Verbannung*, Bonn 1972.
- C. Moreschini, *Cicerone filosofo fonte di Seneca?*, in *Miscellanea di studi in memoria di M. Barchiesi*, "RCCM" 19, 1977, 527-534.
- G. Moretti, *Acutum dicendi genus. Brevità, oscurità, sottigliezze e paradossi nelle tradizioni retoriche degli Stoici*, Bologna 1995.
- H.-G. Nesselrath, *Later Greek Voices on the Predicament of Exile: from Teles to Plutarch and Favorinus*, in Gaertner 2007, 87-108.
- T. O'Sullivan, *Walking in Roman Culture*, Cambridge 2011.
- J. J. Paxson, *Personification's Gender*, "Rhetorica" 16, 1998, 149-179.
- O. Plasberg, *De M. Tulli Ciceronis Hortensio dialogo*, Diss. inaug. Berol., Lipsiae 1892.
- M. Pohlenz, *La Stoa, Storia di un movimento spirituale*, tr. it., Firenze 1967.
- I. Ramelli, *L'allegoresi di Cornuto e degli altri stoici romani*, in I. Ramelli - G. Lucchetta (edd.), *Allegoria*, vol. I, Milano 2004.
- E. Schwarzenberg, *Die Grazien*, Bonn 1966.
- D. Sedley, *The Ethics of Brutus and Cassius*, "JRS" 87, 1997, 41-53.
- A. Setaioli, *Seneca e Cicerone*, in E. Narducci (ed.), *Aspetti della fortuna di Cicerone nella cultura latina, Atti del III Symposium Ciceronianum Arpinas* (Arpino 10 maggio 2002), Firenze 2003, 55-77.
- R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 2012<sup>17</sup>.
- A. Traina, *La lyra e la libra (tra poeti e filologi)*, Bologna 2003.
- J. Wildberger, *Seneca und die Stoa: der Platz des Menschen in der Welt*, Berlin-New York 2006.
- *Wisdom and Virtue*, in G. Damschen - A. Heil (eds.), *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Leiden-Boston 2014, 301-322.
- G. Williams, *States of Exile, States of Mind. Paradox and Reversal in Seneca's Consolatio ad Helviam matrem*, in K. Volki - G. D. Williams (eds.), *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Leiden-Boston, 2006, 147-173.
- G. Zago, *Sapienza filosofica e cultura materiale: Posidonio e le altre fonti dell'Epistola 90 di Seneca*, Bologna 2012.

ABSTRACT: This essay starts from an in-depth reading of *Consolatio ad Helviam matrem* 9.2, focusing on the nexus *comitatus/chorus virtutum* and on similar expressions by Seneca and Cicero. I take into consideration the Roman cultural and social context as well as the philosophical influences within Stoicism. Several aspects, both allegoric and iconographic, reflect the influence of an ancient tradition marked by the presence of personified Virtue. Besides, it must be assumed that the image of the *comitatus/chorus virtutum*, might have been employed not merely by Cicero and Seneca, but also in Brutus' *De virtute*.

KEYWORDS:

*Consolatio ad Helviam*, Seneca, Cicero, Stoic Virtue, personified Virtue, *comitatus virtutum*.