RUTILIO NAMAZIANO E SENECA, PARADOSSI E POLEMICHE
(A PROPOSITO DEI VV. 439-452 E 515-526)

Molto nota è la *vis* polemica che nel *De reditu suo* Rutilio Namaziano spiega nei confronti del Cristianesimo (e non solo) a difesa dei suoi ideali di profonda adesione al paganesimo, un motivo ben studiato e sondato nei commenti e negli studi che hanno visto la luce anche in anni recenti intorno ad un'opera così ricca di suggestioni per noi lettori moderni¹. Con il mio *focus* critico non voglio quindi cimentarmi su temi di ampio respiro già diffusamente discussi, come per esempio le motivazioni profonde ed epocali della feroce critica rutiliana nei confronti dell'ascetismo monastico², ma intendo limitarmi ad indagare alcune interessanti modalità espressive, anche metaforiche, che Rutilio utilizza nel suo veemente attacco contro le comunità di monaci che incontra nel suo viaggio e che trovavano ospitalità in isole selvagge³ e solitarie come Capraia e Gorgona. Mi sembra di poter sostenere che alcune di queste immagini, collegate ad evidenti paradossi concettuali, trovino, pur nella diversità dei generi letterari, un precedente nelle modalità espressive di Seneca, soprattutto quando il filosofo, erede della tradizione diatribica, indossa le vesti del moralista e si lascia trascinare in sarcastiche polemiche nei confronti delle degenerazioni della società contemporanea, dimentica di quei valori che collegano strettamente pensiero filosofico stoico e *mos maiorum* romano.

Si tratta quindi di suggestioni di lettura, che esulano dal rapporto tra Rutilio e la filosofia, stoica⁴ e non, perché implicano invece una conoscenza di Seneca come acuto polemista, un aspetto della sua opera che, non a caso, fu molto apprezzato dagli scrittori cristiani: in particolare dobbiamo ad Agostino e Gerolamo, per fare esempi molto noti, interessanti frammenti tratti

¹ Sulla ricezione moderna di Rutilio basti vedere le pagine di bibliografia in Pozzato-Rodighiero 2010, 196-204 e soprattutto il saggio introduttivo di Fo 2010, 63-175.

² Vd. Fontaine 1979; disamina del motivo nelle dense pagine di Mondin 1995, 264-265, dedicate al commento di Ausonio *epist.* 22.69-72, lettera rivolta a Paolino.

³ Sul tema del 'selvaggio' nel *De reditu*, vd. Soler 2004, in particolare sui monaci 225-226; 232.

⁴ Il tentativo di collegare a temi posidoniani l'opera di Rutilio, che leggiamo in Boano 1948, 54 ss., non mi sembra approdare a risultati sicuri. Pur dall'ottica limitata del mio contributo, mi pare che abbia ragione Lana 1961, 165-167 a sostenere che la formazione culturale di Rutilio sia più retorica che filosofica ed infatti anche per i confronti con Seneca si tratta di espressioni che, nate da un sostrato filosofico, si sviluppano con evidenti effetti retorici. Si vedano ora anche le conclusioni di Mattiacci i.c.d.s., che parla di uso di fonti diatribiche e non filosofiche in senso stretto in relazione alla *deprecatio auri* dei vv. 355 ss. (la ringrazio per avermi fatto leggere il suo contributo presentato ad un recente convegno francese su Rutilio).

dai perduti dialoghi senecani *De superstitione* e *De matrimonio*⁵.

Vorrei preliminarmente soffermarmi, in breve, su un frammento⁶ del *De superstitione*, il fr. 73 Vottero (che ha come fonte Aug. *civ. dei* 6.11), dove il filosofo stoico prende di mira il riposo del sabato ebraico con toni di forte esecrazione. Ne cito solo la parte attribuita esplicitamente a Seneca: *Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit: victi victoribus leges dederunt*. I Giudei, definiti qui da Seneca *sceleratissima gens*, sono stigmatizzati per una pratica in contrasto con la tradizione romana, che implica un riposo rituale che Giovenale non esiterà a tacciare di *ignavia* (Iuv. 14.105-106); vale la pena osservare che anche Rutilio non si esime da una forte polemica anti giudaica, vv. 395-398, servendosi, dopo aver criticato il riposo del sabato, proprio del motivo che Seneca applica alla sempre più incisiva influenza che i Giudei sembravano assumere nell'impero romano, e cioè l'antitesi con poliptoto del *vincere vs vinci*⁷:

*Atque utinam numquam Iudaea subacta fuisset
Pompeii bellis imperioque Titi!
Latius excisae pestis contagia serpunt
victoresque suos natio victa premit.*

Anche se Rutilio è poeta che scrive in distici elegiaci di gusto e ascendenza ovidiana, mi pare assodato che in un passo come questo utilizzi un prosatore come Seneca⁸ per una sua polemica, dato che coincidono contenuto e aspetti formali. Possiamo quindi ora discutere i passi che ci interessano con maggiore tranquillità, nel senso che l'ipotesi di una conoscenza rutiliana dei testi che citeremo non appare impropria, ma pregiudizialmente ipotizzabile e credibile⁹.

⁵ Per un approccio generale sulle due opere e una discussione dei frammenti anche in rapporto alle fonti, mi limito a citare Vottero 1998; per una trattazione di temi legati alla fortuna di Seneca presso i Cristiani, vd. anche i saggi raccolti in Martina 2000.

⁶ Il frammento è ben studiato da Bocciolini Palagi 1981, 157-165, alla cui interpretazione si rifà anche Vottero 1998.

⁷ Esauriente trattazione del motivo in Bocciolini Palagi 1981, 170-171; sui testi poetici in relazione al noto poliptoto, vd. ora anche Wills 1996, 251-253. Afferma Cameron 1967, 31-32: "There can be little doubt that Rutilius is echoing Seneca's words", anche se poi sostiene che lo conosceva probabilmente solo tramite Agostino (cosa che non persuade Fo 1992, 98 s. che pensa ad un'eco solo da Hor. *epist.* 2.1.156 *Graecia capta ferum victorem cepit*). Considerano Seneca alla base del passo anche Castorina 1967, 203; Doblhofer 1977, 187 s.; Ross 1974, 121 e 154 n. 23, il quale parla di dipendenza diretta di Rutilio da Seneca e non mediata da Agostino.

⁸ Per un'ulteriore innervatura senecana nella polemica contro i Giudei, vd. anche n. 28.

⁹ La presenza di Seneca in scrittori pagani tardo antichi non appare rilevante, ma comunque l'intarsio sapiente di citazioni dalle epistole senecane in Macrobio è un segnale di rilievo: vd. per es. *Sat.* 1.11.7, dove non è citato l'autore né l'epistola 47.1 da cui deriva la celebre

Per comodità cito subito per esteso i due gruppi di versi¹⁰ che saranno oggetto di analisi (vv. 439-452 e 515-526), anche perché, come vedremo, sono accomunati da molti elementi, che possono essere trattati insieme per l'analogia della situazione descritta:

Processu pelagi iam se Capraria tollit;
squalet lucifugis insula plena viris. 440
Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt,
quod soli nullo vivere teste volunt.
Munera fortunae metuunt, dum damna verentur.
Quisquam sponte miser, ne miser esse queat?
Quaenam pervasi rabies tam stulta cerebri, 445
dum mala formides, nec bona posse pati?
Sive suas repetunt factorum ergastula poenas,
tristia seu nigro viscera felle tument.
Sic nimiae bilis morbum assignavit Homerus
Bellerophonteis sollicitudinibus; 450
nam iuveni offenso saevi post tela doloris
dicitur humanum displicuisse genus.
 ...
Adsurgit ponti medio circumflua Gorgon 515
inter Pisanum Cyrnaicumque latus.
Adversus scopulus, damni monumenta recentis:
perditus hic vivo funere civis erat.
Noster enim nuper iuvenis maioribus amplis,
nec censu inferior coniugiove minor, 520
impulsus furiis homines terrasque reliquit
et turpem latebram credulus exul agit.
Infelix putat illuvie caelestia pasci
seque premit laesis saevior ipse deis.
Num, rogo, deterior Circaeis secta venenis? 525
Tunc mutabantur corpora, nunc animi.

Per illustrare, in sintesi, la mia tesi mi sembra utile partire da un termine-chiave, l'aggettivo *lucifugus*¹¹, attestato al v. 440 *squalet lucifugis insula ple-*

citazione sugli schiavi: *Vis tu cogitare eos quos ius tuum vocas isdem seminibus ortos eodem frui caelo, aequae vivere aequae mori? Servi sunt? immo homines. Servi sunt? immo conservi, si cogitaveris tantundem in utrosque licere fortunae.* Su Seneca in Macrobio anche in rapporto all'ampio brano dell'epistola 84 riesumato nella *praefatio*, cfr. Mastandrea 1997; in particolare sulla diffusione tardo antica delle epistole senecane, 216 ss.

¹⁰ I versi di Rutilio sono citati seguendo il testo di Wolff 2007.

¹¹ Utili, anche se molto brevi, le note di Alfonsi 1961 e 1967, che non si occupa di *lucifuga* in Seneca.

*na viris*¹², dove il motivo dello squallore dell'isola della Capraia è messo in relazione con la presenza di *lucifugi viri* che, ai vv. 441-442, sono chiaramente identificati con i monaci, come essi amano definirsi con un termine greco, che comunque implica anche etimologicamente la loro solitudine¹³ e separatezza, *quod soli nullo vivere teste volunt*. I commentatori¹⁴ mettono giustamente in evidenza come l'aggettivo *lucifugus* sia impiegato da Virgilio per animali sporchi e notturni come le blatte (*georg.* 4.243 *lucifugis congesta cubilia blattis*¹⁵) in un contesto che richiama l'idea dell'estrema trascuratezza del vivere che Rutilio rende con *squalet*¹⁶. Va comunque ricordato che *lucifugus* ha anche una sua tradizione metaforica, che rimanda all'esecrazione del vivere nelle tenebre della notte, implicando quindi il volersi nascondere, anche per condurre una vita dissoluta, vicina quindi alla concezione più vulgata dell'epicureismo. Così già Lucilio definisce *lucifugus nebulo*, "scialacquatore nottambulo", un questore disonesto (468 M.), e anche Cicerone usa il termine come parola d'invettiva in una serie di epiteti negativi in un passo di *fin.* 1.61 *malivoli, invidi, difficiles, lucifugi, maledici, monstruosi*. E del resto anche in Minucio Felice 8.4 il pagano Cecilio stigmatizza questi atteggiamenti dei Cristiani con la formula *latebrosa et lucifuga natio: latebra*, etimologicamente connesso con il verbo *lateo*, ricorre poi anche, come vedremo, in Rutilio al v. 522 nella successiva invettiva contro un giovane monaco della Gorgona.

Naturalmente dobbiamo tenere conto anche del sostantivo *lucifuga*, equivalente di *lucifugus vir*, che è molto significativamente impiegato in una famosa epistola di Seneca¹⁷, la 122, caratterizzata da un aspro tono d'invettiva nei confronti dei nottambuli dediti ai piaceri¹⁸, i quali, capaci di sovvertire sia gli orari della loro vita quotidiana sia i valori etici, situandosi agli 'antipodi' del vivere civile, arrivano al paradosso estremo di temere la morte, e

¹² Parallelamente il v. 523 *infelix putat illuvie caelestia pasci* allude sarcasticamente al modo di vivere del giovane monaco della Gorgona.

¹³ Un interessante confronto con Pallada *AP* 11.384 ("Se son 'monaci', perché son così tanti? se tanti, perché 'soli'? Oh moltitudine di solitari, che hai ingannato la solitudine!") leggiamo in Rodighiero 2003-2004, 73, di cui ho riprodotto la traduzione.

¹⁴ Segnalo Doblhofer 1977, 202; Fo 1992, 102.

¹⁵ Osserva Serv. *ad loc.*, *per noctem vagantibus*; vd. anche Plin. *nat.* 11.99; Arnob. *nat.* 6.16.

¹⁶ Vd. anche Arnob. *nat.* 6.16.6 *Ita, inquam, non videtis sub istorum simulacrorum cavis steliones sorices mures blattasque lucifugas nidamenta ponere atque habitare, spurcitas huc omnes atque alia usibus accommodata conducere, semiroso duritias panis, ossa in spem tracta, pannos lanuginem chartulas nidulorum in mollitiem sollicitate, miserorum fomenta pulorum?*

¹⁷ Un confronto fra Seneca e Rutilio a proposito di *lucifuga* in Berno 2006, 202.

¹⁸ Se ne occupa efficacemente Ker 2004, 220-221.

proprio per questo di seppellirsi da vivi: 122.3 *Et hi mortem timent, in quam se vivi condiderunt? tam infausti ominis quam nocturnae aves*¹⁹ *sunt [...] non convivantur sed iusta sibi faciunt.* Al § 15 la *turba lucifugarum* è evocata nel contesto di un'epistola monotematica, tutta rivolta verso la condanna del *retro vivere* con esemplificazione tratta da personaggi contemporanei, nella quale quasi in conclusione si valuta anche la causa prima di tale atteggiamento, l'insofferenza che disprezza le semplici regole del vivere comune: 122.18 *Causa tamen praecipua mihi videtur huius morbi vitae communis fastidium.*

Un'altra lettera senecana, la 55, presenta significativi elementi, concettualmente affini al contesto rutiliano, perché il filosofo descrive la condizione di Servilio Vazia, uomo che *nulla alia re quam otio notus* (§ 3) scelse di ritirarsi ad invecchiare in solitudine in una villa nei pressi di Cuma, lontano dai rischi cui esponeva la vita politica e sociale nell'età di Tiberio. Particolarmente significativo mi pare il § 5:

Nam qui res et homines fugit, quem cupiditatum suarum infelicitas relegavit, qui alios feliciores videre non potuit, qui velut timidum atque iners animal metu oblituit, ille sibi non vivit, sed, quod est turpissimum, ventri, somno, libidini; non continuo sibi vivit qui nemini.

Infatti Vazia per Seneca è il tipico rappresentante di una categoria di individui, che sono agli antipodi del *sapiens* anche perché evitano *res et homines*, si isolano e si nascondono per non cadere nei vizi e nelle paure, in una situazione non dissimile da quella descritta da Rutilio per i monaci al v. 443 *Munera fortunae metuunt, dum damna verentur*: si tratta di una sorta di *relegatio* volontaria, provocata non da una scelta razionale, ma dalla sensazione che l'infelicità derivi dal non poter soddisfare i propri desideri ed anche dall'invidia nei confronti degli altri. Il degrado morale di un individuo come Vazia spinge Seneca a paragonarlo ad un *timidum atque iners animal*, che si rintana per una vergognosa incapacità di sopravvivere, così sconfessando l'alto compito cui è demandato l'individuo nella società: osserva Berno²⁰ “è degradazione che, proprio in quanto rinuncia alla *ratio*, equivale alla morte”, e infatti il tema della morte in vita caratterizza molte affermazioni come 55.4 *Vatia hic situs est*, mentre il successivo ‘trikolon’ *ventri, somno, libidini* implica l'asservimento a istinti primordiali e quindi più vicini a quelli animali.

Pur considerando che quello di Rutilio è un testo poetico, alcune analogie tematiche si segnalano con notevole evidenza nella seconda invettiva contro un giovane monaco, definito tra l'altro sia *perditus hic vivo funere* (v. 518)

¹⁹ In autori tardi, *lucifugus* è applicato ad uccelli notturni: vd. *AL* 762.40 R.²; *Serv. georg.* 1.403 *noctua... avis est lucifuga*; *Isid. orig.* 12.7.41.

²⁰ Un esaustivo commento offre Berno 2006, in particolare utili per il nostro tema 195-206 (la citazione nel testo da 203).

sia *credulus*²¹ *exul* (v. 522), motivi entrambi presenti, seppure variamente declinati, nel testo dell'*epist.* 55.5, dove *relegare* è paradossalmente usato per una scelta di segregazione e non per un obbligo imposto da un'autorità come ovviamente anche nel caso del monaco *exul* di Rutilio. Di sicura ascendenza concettuale senecana²² mi sentirei di parlare per un'immagine come quella espressa da Rutilio Namaziano con *vivum funus*²³. Infatti molto spesso il filosofo stoico stigmatizza il lasciarsi vivere senza ideali etici, che coincide quindi con una sorte di morte in vita, anche se nella sua opera non ricorre precisamente lo stesso ossimoro formale adottato dal poeta tardo antico: comunque passi come il già citato *epist.* 122.3 *Et hi mortem timent, in quam se vivi condiderunt?* sono numerosi²⁴ e molto vicini sul piano concettuale.

Il motivo del vivere una morte in vita è evidentemente già di Ovidio esule²⁵, giacché l'esilio lo priva realmente di diritti civili e lo allontana da Roma, ma è in Seneca che leggiamo la critica di un paradossale esilio volontario, come rifiuto di una vita che appare priva di stimoli razionali in un *otium* consono non a un sapiente, ma adatto ad una bestia impaurita che tutto teme e si rintana: in questo senso credo che Rutilio possa aver adattato ai suoi eremiti la polemica di uno stoico contro alcune scelte estreme dei suoi

²¹ Per *credulus* attribuito ai Cristiani, insieme ad altri temi qui presenti, basti ricordare l'acrimonia del pagano Cecilio in Min. Fel. 8.4 *Qui de ultima faece collectis imperitioribus et mulieribus credulis sexus sui facilitate labentibus plebem profanae coniurationis instituunt, quae nocturnis congregationibus et ieiuniis sollemnibus et inhumanis cibis non sacro quodam, sed piaculo foederatur, latebrosa et lucifuga natio, in publicum muta, in angulis garrula, templa ut busta despiciunt, deos despuunt, rident sacra, miserentur miseri (si fas est) sacerdotum, honores et purpuras despiciunt, ipsi seminudi! Credulus* nel lessico classico implica un concetto negativo, mentre nei Cristiani può avere anche valore positivo (vd. *Th.L.L.* s.v. *credulus* IV 1152.72 ss.).

²² Doblhofer 1977, 224 parla di "beliebtes Oxymoron" senza rifarsi a Seneca, ma indicando paralleli in Apul. *met.* 4.34, ed anche in Manil. 5.549 *virginis et vivae rapitur sine funere funus*, passi peraltro riferiti a situazioni molto diverse. Sul paradosso del 'morto vivente', vd. Degl'Innocenti Pierini 1999b, in riferimento agli epigrammi attribuiti a Seneca ed anche in rapporto a Ovidio e al Seneca autentico; più in generale sul tema del 'vivere nascosto' in Seneca, vd. Degl'Innocenti Pierini 1999a, 92-107 con ulteriore bibliografia.

²³ Luceri 2009, 592 rimanda a Seneca *epist.* 82.3 *otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura*, passo molto noto, importante, a mio parere, soprattutto per le successive considerazioni svolte nel § 4: *Quae latebra est in quam non intret metus mortis? quae tam emunita et in altum subducta vitae quies quam non dolor territet? quacumque te abdideris, mala humana circumstrepent.* Sull'epistola 82 offre molti confronti Hamacher 2006. Interessante ricordare che Kierkegaard in un suo scritto cita letteralmente proprio *Quae latebra est in quam non intret metus mortis?*: ricavo la notizia da Life 2016, 117, dove si danno precise indicazioni sull'opera.

²⁴ Vd. per es. anche *epist.* 122.10.

²⁵ Vd. gli esempi che ho citato in Degl'Innocenti Pierini 1999b: mi limito qui a ricordare *trist.* 1.3.89 *illud erat sine funere ferri*; 3.11.32 *Parce, precor, manes sollicitare meos!*

contemporanei. Basterà ricordare la conclusione di una delle prime lettere a Lucilio, *epist.* 3.6, quando con le parole di Pomponio Secondo²⁶ descrive le tane in cui s'infrattano coloro che temono la luce del sole, fuggendo i cimenti quotidiani della vita reale, a cui il filosofo contrappone un giusto ed armonico dosaggio di attività e riposo: *Itaque hoc quod apud Pomponium legi animo mandabitur: 'Quidam adeo in latebras refugerunt ut putent in turbido esse quidquid in luce est'. Inter se ista miscenda sunt: et quiescenti agendum et agenti quiescendum est. Cum rerum natura delibera: illa dicet tibi et diem fecisse se et noctem. Vale.* Anche nell'epistola 19.2 il motivo appare sviluppato in modo da suggerire un possibile antecedente per i temi affrontati da Rutilio: *Neque ego suaserim tibi nomen ex otio petere, quod nec iactare debes nec abscondere; numquam enim usque eo te abigam generis humani furore damnato ut latebram tibi aliquam parari et oblivionem velim: id age ut otium tuum non emineat sed appareat*²⁷. Seneca nei suoi consigli a Lucilio sostiene molto chiaramente la tesi che, per quanto si possa essere disgustati dal contatto con gli altri, la via da percorrere non è quella di cercarsi un *otium* esibito, che sia caratterizzato dalla *latebra* e dall'*oblivio*: interessante è in particolare la precisazione *generis humani furore damnato*, dal momento che implica il rifiuto del *sociale animal* (Sen. *clem.* 1.3.2) che dovrebbe essere l'uomo²⁸, in nome invece di una paura irrazionale che fugge paradossalmente proprio un'umanità ritenuta preda del *furor*.

Anche per Rutilio è una *rabies stulta*, una rabbia irrazionale, quella che induce i monaci a segregarsi nella sporcizia della Capraia (v. 445), o a scegliere una vita asociale come il giovane della Gorgona, non a caso definito polemicamente *civis* (v. 518), che "uomini e terre, spinto dalla follia (*impulsus furiis*), ha lasciato / pratica ignobili latebre, credulo esule" (vv. 521-522: trad. di A. Fo). Interessante ricordare che l'asocialità dei monaci della Capraia, il loro ergastolo autoinflitto (v. 447) porta in conclusione Rutilio al paragone mitico con Bellerofonte, forzandone, almeno in parte²⁹, il tradizionale

²⁶ Sull'attribuzione a Pomponio Secondo, vd. Degl'Innocenti Pierini 2018, 23-31: propongo d'intendere la frase di Pomponio come 'Ci sono individui che si sono così rintanati nell'ombra da ritenere che sia un mare in tempesta tutto ciò che la luce illumina'.

²⁷ Sul passo e le immagini relative si sofferma Del Giovane 2017, 22-23.

²⁸ Importante in questo senso il confronto con la polemica contro i Giudei al v. 384 *humanis animal dissociale cibus*, dove Rutilio sembra coniare per contrasto *dissociale* proprio sulla scorta di Sen. *clem.* 1.3.2; vd. al proposito Castorina 1967, 200; Doblhofer 1977, 181; Fo 1992, 98.

²⁹ Per un approfondimento del mito di Bellerofonte, utili Doblhofer 1983, 73-75; Fo 1992, 103-104; Wolff 2007, 88 n. 188. Importante anche Aus. *epist.* 22, 69-72 *tristis, egens, deserta colat tacitusque pererret / Alpini convexa iugi, ceu dicitur olim / mentis inops coetus hominum et vestigia vitans / avia perlustrasse vagus loca Bellerophontes*, su cui vd. Mondin 1995, 264-267: anche Ausonio con *mentis inops* accentua in funzione della follia il ritratto del tor-

carattere esemplare connesso con l'infelicità di una vita errabonda, sottolineando invece il patologico rifiuto del vivere in società come una follia: certo è che in rapporto al ragionamento senecano di *epist.* 19.2 possiamo notare come Rutilio sembri muoversi su una linea concettuale non dissimile, che si focalizza anche nelle caratteristiche non usuali ricavate dall'*exemplum* di Bellerofonte, e cioè la *nimia bilis* (v. 449), corrispondente proprio al *furor* senecano, e soprattutto la fuga dall'*humanum genus*, nesso presente nello stesso contesto.

Del resto al v. 522 anche definire come una *turpis latebra* la vita monastica del giovane confinato come un esule nel romitaggio della Gorgona trova, a mio parere, molte analogie nelle polemiche senecane, allorché il filosofo, ribaltando un modulo espressivo e concettuale positivo caro ad Orazio³⁰, vede nel *latere* e nella *latebra*³¹ un comodo 'escamotage' esistenziale per chi non è capace di vivere a pieno il proprio ruolo attivo nella società civile, ruolo che, nel pensiero senecano, può comunque essere svolto anche nell'isolamento, ma nella solitudine positiva degli studi, che mai può essere identificata con l'ozio volgare e gaudente (e per questo tema basterà rimandare al *De otio* ovviamente). In conclusione si può parlare di una polemica che ha una matrice antiepicurea³², e lo si vede già da Cicerone³³, ma che in Seneca si allarga fino a divenire anche una più ampia critica a scelte di vita ritirata e gaudente della società contemporanea. L'uso di un termine realistico ed espressivo come *latebra* anche in Seneca evoca, come abbiamo visto,

mento interiore del personaggio, che Cicerone in *Tusc.* 3, 63 definiva *maerens... suum cordens* traducendo Omero *Il.* 6.201 s.

³⁰ Mi riferisco in particolare a *epist.* 1.16.15-16 *Hae latebrae dulces et, iam si credis, amoenae / incolumem tibi me praestant septembribus horis*. Del tema del 'vivi nascosto' alluso tramite *lateo* e derivati ho discusso in Degl'Innocenti Pierini 1999a, 81 ss.

³¹ In questo senso è interessante anche *epist.* 56.9 *Saepe videmur taedio rerum civilium et infelicis atque ingratae stationis paenitentia secessisse; tamen in illa latebra in quam nos timor ac lassitudo coniecit interdum recrudescit ambitio*, da leggere col commento di Berno 2006; vd. anche *tran. an.* 4.2 *Hoc puto virtuti faciendum studiosoque virtutis: si praevalebit fortuna et praecidet agendi facultatem, non statim aversus inermisque fugiat, latebras quaerens, quasi ullus locus sit quo non possit fortuna persequi, sed parcius se inferat officiis et cum dilectu inveniat aliquid in quo utilis civitati sit*. Su *latebra* in Seneca importanti osservazioni offre Rimell 2015, 126-130, ma tutto il libro è utile per riflessioni sul tema del *latere* e dell'*otium* a Roma.

³² Vd. per esempio Sen. *ben.* 4.13.1, rivolgendosi agli Epicurei: *Vobis voluptas est inertis otii facere corpusculum [...] cibis potionibusque intra hortorum latebram corpora ignavia pallentia saginare*. Questo e altri passi utili sono ben discussi da Berno 2017, 68 s.

³³ Mi riferisco in particolare alla polemica di *fin.* 2.107, dove la villa dell'epicureo Torquato è definita *latebra* in un contesto di esecrazione del modo di concepire la vita da parte dei seguaci di Epicuro.

la tana o il buio ricovero di animali³⁴, ma in Rutilio è esasperato dall'aggettivo *turpis* e dall'ulteriore constatazione dell'indecorsa sporcizia, che configura il vivere di chi ritiene (vv. 523-524) che le cose del cielo si nutrano di sozzure e perciò si autopunisce più ferocemente di quanto farebbero degli dèi adirati. Questa descrizione, dove si parla di "tana" e di "sozzura", prepara l'ultimo distico dell'invettiva contro il giovane monaco (vv. 525-526), dove Rutilio, come nel caso di Bellerofonte per gli eremiti della Capraia, richiama un famoso esempio omerico, la metamorfosi in porci che Circe imponeva agli uomini³⁵, sottolineando comunque che i condizionamenti della *secta*³⁶ cristiana erano peggiori, perché trasformavano gli animi dei giovani, mentre la maga omerica agiva solo sul corpo. Rutilio riutilizza contro i monaci l'infamante accusa che i Cristiani rivolgevano ai pagani definendoli porci, cioè assimilandoli all'animale più immondo che essi potessero concepire³⁷, soprattutto perché amava il fango³⁸, lo sporco che veniva considerato il segno del godimento dei piaceri bassi, corporali, in questo proseguendo una ricca tradizione greco-latina particolarmente frequentata nelle invettive e in testi di matrice satirico-diatribica³⁹. Se a questo proposito non traspare in Rutilio un'ascendenza senecana, appare comunque rilevante il ribaltamento di un'assimilazione ad un animale simbolo del godimento epicureo, qui invece emblema dello *squalor* e dell'*illuvies* dei monaci eremiti, che scelgono le tenebre (*lucifugi*).

Per corroborare le tracce della presenza di Seneca polemistia in Rutilio,

³⁴ Su *latebra* come "tana", vd. *Th.I.L.* s.v. *latebra* VII.2 993.17 ss.

³⁵ Su Circe in Rutilio nell'ambito del riuso della figura in ambito cristiano, vd. Franco 2010, 111 ss.

³⁶ Sui Cristiani come *secta*, vd. Min. Fel. 11.6; 40.2. Corsaro 1981, 81 ricorda l'affermazione di Eunapio *Vitae philos.* 6.11 p. 472 Boiss., che parla di monaci cristiani che conducevano una vita da porci.

³⁷ Sulla simbologia del maiale negli scrittori cristiani, vd. Ciccarese 2007, 221-231. Da citare almeno Hier. *epist.* 21.12 *Porcus animal immundum est, quod coeno et sordibus delectatur. Talis est daemonum multitudo, quae per idola manufacta, cruore pecudum et victimis pascitur; et novissime saginatore quadam hostia, ipsius hominis morte saturatur*; 98.19 *nec valent contra veritatis radios clarum animae lumen intendere: despicientes ecclesiasticam disciplinam, quasi porci volutantur in coeno*.

³⁸ *Illuvies* in Rutilio corrisponde a *caenum*: sui motivi connessi a questa simbologia in ambito greco-latino un importante percorso svolge Courcelle 1973, che peraltro non si occupa di Rutilio.

³⁹ A partire da Timone di Fliunte fr. 55 W. (= 51 D.): a Roma basterà ricordare Cic. *Pis.* 37 *Epicure noster ex hara producte non ex schola* e Varro *men.* 435 *in tenebris ac suili vivunt, nisi non forum hara atque homines qui nunc plerique sues sunt existimandi*; utili ragguaagli bibliografici sul tema offre Berno 2017, 60 n. 29. Di questa tematica a partire dall'oraziano *Epicuri de grege porcus* si sta occupando Francesco Citti per un volume di prossima pubblicazione (lo ringrazio per avermi messo a disposizione dei materiali inediti).

vorrei ora analizzare due ulteriori segmenti di testo che mi paiono presupporre innervature dello stile 'paradossale'⁴⁰ di Seneca nel ragionamento di Rutilio.

I vv. 443-444 *Munera fortunae metuunt, dum damna verentur. / Quisquam sponte miser, ne miser esse queat?* si riferiscono al vergognoso rintarsarsi dei monaci della Capraia: l'esametro sottolinea il tema della paura che impedisce di vivere nella società, di cui parlava, come abbiamo già detto, anche Seneca a proposito dei fanatici dell'*otium*, mentre il pentametro chiaramente presenta un'inarcatura ulteriormente paradossale. Infatti i monaci temono non solo, come è ovvio e naturale, i *damna*, cioè le disgrazie che la sorte procura, ma persino i *munera Fortunae*, e non sanno quindi come comportarsi nel gestire una situazione di privilegi economici e sociali, per cui preferiscono l'inattività e scelgono perciò di diventare 'poveri' volontariamente per paura di essere 'infelici'. *Miser* è quindi abilmente usato da Rutilio in funzione paradossale, a mio parere, sfruttando il duplice valore di *miser*, materiale, 'povero' e afflittivo, 'infelice'. Un sottile e raffinato gioco di parole che mi sembra modellarsi anch'esso su modalità aforistiche schiettamente senecane: a questo proposito mi pare utile citare subito un passo importante del *De providentia* 3.1⁴¹ *Persuadebo deinde tibi ne umquam boni viri miserearis; potest enim miser dici, non potest esse*, imitato da Minucio Felice 37.3 *Sic Christianus miser videri potest, non potest inveniri*, come annota opportunamente Lanzarone 2008 *ad loc.* Infatti in quest'opera, non a caso così letta e discussa da autori cristiani e tardo antichi⁴², Seneca contrappone spesso una visione vulgata di *miser* ed un concetto più alto che è quello che pertiene al *proficiens* e poi al *sapiens*, secondo l'icastica formulazione che leggiamo a 5.9 *Ignis aurum probat, miseria fortes viros*; comunque i passi più significativi per l'uso ambivalente di *miser* sono i seguenti: 4.3 *miserum te iudico, quod numquam fuisti miser*; 4.6 *Illos merito quis dixerit miseros qui nimia felicitate torpescunt*; 4.15 *Miseri tibi videntur? nihil miserum est quod in naturam consuetudo perduxit*. Come nota Traina, Seneca utilizza le figure retoriche come il poliptoto incrementandole di senso ed opponendo così "un'accezione per così dire esoterica (la vera felicità) a una essoterica (la felicità secondo i più)" e quindi conferisce una profonda rilevanza semantica ad una figura di suono⁴³.

⁴⁰ Sul paradosso in Seneca, sempre importante Traina 1987⁴, 111 s.; 208; qualche esempio utile anche in Motto-Clark 1983.

⁴¹ Discute in modo molto efficace di *miser* come termine-chiave del *De providentia* Lanzarone 2008, 204; 274, che offre una ricca esemplificazione senecana e ulteriori riferimenti bibliografici.

⁴² Dionigi 1997, 41 ss.; Serra Zanetti 1999, 27 ss.; Lefèvre 2000.

⁴³ Traina 1987⁴, 84 (da cui la citazione) e poi anche 205; su questa tipologia di opposi-

A proposito del v. 443 non mi pare di aver visto citare quello che mi sembra poter costituire un probabile modello senecano, un famoso passo⁴⁴ dove Seneca si fa banditore o profeta – usa infatti il verbo *clamare* – di una tesi simile a quella che Rutilio attribuisce agli impauriti monaci della Capraia, *epist.* 8.3:

Clamo: 'vitae quaecumque vulgo placent, quae casus attribuit; ad omne fortuitum bonum suspiciosi pavidique subsistite: et fera et piscis spe aliqua oblectante decipitur. Munera ista fortunae putatis? insidiae sunt. Quisquis vestrum tutam agere vitam volet, quantum plurimum potest ista viscata beneficia devitet in quibus hoc quoque miserrimi fallimur: habere nos putamus, haeremus.

Il discorso poi continua con tono predicatorio, ma quello che conta al nostro fine è l'espressione *munera fortunae* che ritorna identica in Rutilio e che si presta comunque ad un ragionamento complesso anche nel pensiero dello stesso Seneca⁴⁵; infatti se i doni della fortuna sono pericolosi, il *sapiens* in continua lotta con lei non dovrà in ogni caso retrocedere ed isolarsi, quanto piuttosto essere consapevole delle insidie e servirsi di ciò che essa offre senza comunque farsi schiavo dei beni materiali, come leggiamo, non a caso, nel *De vita beata*, l'opera nella quale l'autodifesa della propria ricchezza ammorbidisce notevolmente il pensiero stoico⁴⁶: 3.3 *Beata est ergo vita conveniens naturae suae [...] tum aliarum rerum quae vitam instruunt diligens sine admiratione cuiusquam, usura fortunae muneribus, non servitura.*

E a questo messaggio sembra voler aderire Rutilio quando ai vv. 445-446 sostiene: *Quaenam pervasi rabies tam stulta cerebri, / dum mala formides, nec bona posse pati?* Qui l'invettiva prende la mano al poeta e l'aggettivo *stultus* configura, come nel pensiero stoico, l'adesione ad una teoria folle e distorta, cioè il non saper fruire dei beni per evitare i mali. Il paradosso di matrice senecana (*dum* implica formulare una sorta di ragionamento 'a sorpresa'⁴⁷) consiste propriamente, a mio parere, nell'uso di un verbo come *pattior* per i *bona*, dato che invece viene usato per la sopportazione di un dolore

zione in Seneca, vd. anche Degl'Innocenti Pierini 1987, 240-241; Dionigi 1997, 50-51.

⁴⁴ Testimonia la fortuna del passo la sicura presenza in Mart. 4.5.5-6 *sordidius nihil est, nihil est te spurcius uno, / qui potes insidias dona vocare tuas*. Che Marziale dipenda spesso da Seneca sul tema del paradossale possedere le ricchezze dimostra bene per altro epigramma Chioccioli 2007.

⁴⁵ Un buon commento al passo offre Richardson-Hay 2006.

⁴⁶ Vd. anche *vit. beat.* 21.4: *Nec enim se sapiens indignum ullis muneribus fortuitis putat: non amat divitias sed mavult; non in animum illas sed in domum recipit, nec respuit possessas sed continet, et maiorem virtuti suae materiam subministrari vult.*

⁴⁷ In Seneca un parallelo può essere costituito da una frase come *epist.* 14.18 *Qui eget divitiis timet pro illis; nemo autem sollicito bono fruitur. Adicere illis aliquid studet; dum de incremento cogitat, oblitus est usus*. Sui paradossi in Seneca, vd. Traina 1987⁴, 111-112; 208.

o di una difficoltà; solo Seneca era arrivato a tanto e ancora nel primo libro delle *Epistole* 5.6: *Magnus ille est qui fictilibus sic utitur quemadmodum argento, nec ille minor est qui sic argento utitur quemadmodum fictilibus; infirmi animi est pati non posse divitias*. Il senecano *pati non posse divitias* come il rutiliano *nec bona posse pati* costituiscono analoghe formulazioni, e fanno entrambe ricorso ad una forma evidente di *aprosdoketon*, cioè si contrappongono a sorpresa al concetto naturale⁴⁸, che può essere esemplificato da un testo come Orazio *carm.* 4.9.49 dove la sopportazione è naturalmente riferita alla povertà (*duramque callet pauperiem pati*).

Mi sono soffermata a lungo su molti passi senecani, perché mi pare possano costituire dei testi sui quali Rutilio sembra aver modellato alcuni suoi versi d'invettiva in queste due sezioni del *carme* nelle quali, pur nell'ovvio travestimento poetico di passi moralistici in prosa, esprime la sua profonda avversione verso le abitudini dell'eremitaggio dei monaci cristiani in termini non dissimili da quelli con cui il moralista Seneca aveva inesorabilmente fustigato nei suoi contemporanei la ricerca di un *otium* privo di valori, esibizionista e fine a se stesso. Seppure alcuni temi di polemica potrebbero forse anche denunciare una lontana origine diatribica o satirica, sicuramente, a mio parere, le analogie nelle movenze e negli spunti paradossali, che abbiamo avuto modo di rilevare, rimandano a modalità espressive peculiari dello stile senecano.

RITA DEGL'INNOCENTI PIERINI

⁴⁸ Infatti anche nei commenti a Rutilio si parla di 'paradosso', e anche il più ampio commento di Doblhofer 1977, 203 fornisce un confronto senecano con *epist.* 24.22-23, che tuttavia non mi pare significativo come quelli da me indicati; non cita infatti esempi con *pati* accompagnato da un concetto positivo, tranne il meno pertinente Plaut. *Asin.* 324 *fortiter malum qui patitur, idem post patitur bonum*.

Riferimenti bibliografici:

- L. Alfonsi, *Lucifugi viri: nota a Rutilio Namaziano*, "A&R" n.s. 7, 1961, 98-99.
- L. Alfonsi, *Su lucifuga*, "Aevum" 41, 1967, 153.
- F. R. Berno, *L. Anneo Seneca. Lettere a Lucilio libro VI: le lettere 53-57*, Bologna 2006.
- F. R. Berno, *Nurses' Prayers, Philosophical otium, and Fat Pigs: Seneca Ep. 60 versus Horace Ep. 1.4*, in M. Stöckinger - K. Winter - A. T. Zanker (eds.), *Horace and Seneca. Interactions, Intertexts, Interpretations*, Berlin 2017, 53-71.
- G. Boano, *Sul De redivitu suo di Rutilio Namaziano*, "RFIC" 46, 1948, 54-87.
- L. Bocciolini Palagi, *La polemica anti giudaica di Seneca: temi e problemi*, in AA.VV., *Cultura e ideologia da Cicerone a Seneca*, Firenze 1981, 149-175.
- A. Cameron, *Rutilius Namatianus, St. Augustine, and the Date of the De redivitu*, "JRS" 57, 1967, 31-39.
- E. Castorina, *Claudio Rutilio Namaziano. De redivitu*, Intr., testo critico, trad. e commento, Firenze 1967.
- M. Chioccioli, *La ricchezza come materia per la virtù politica: un percorso esegetico fra Seneca Vita b. 22.1 e Marziale 11.5*, "Prometheus" 33, 2007, 137-144.
- M. P. Ciccarese, *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, II, Bologna 2007.
- F. Citti, *Epicuri de grege porcus. Variazioni su un tema oraziano*, Bologna i.c.d.s.
- F. Corsaro, *Studi rutiliani*, Bologna 1981.
- P. Courcelle, *Le thème littéraire du boubier dans la littérature latine*, "CRAI" 117, 1973, 273-289.
- R. Degl'Innocenti Pierini, *Due note al testo della Consolatio ad Polybium di Seneca*, "Paideia" 42, 1987, 234-241.
- R. Degl'Innocenti Pierini, *Tra filosofia e poesia. Studi su Seneca e dintorni*, Bologna 1999.
- R. Degl'Innocenti Pierini, «*La cenere dei vivi*». *Topoi epigrafici e motivi sepolcrali applicati all'esule (da Ovidio agli epigrammi 'senecani')*, "Invigilata lucernis" 21, 1999, 133-147.
- R. Degl'Innocenti Pierini, *Pomponio Secondo: profilo di un poeta tragico 'minore' (e altri studi su poesia latina in frammenti)*, Bologna 2018.
- B. Del Giovane, *In hoc me recondidi et fores clusi (Sen. epist. 8.1). 'Chiudere la porta', ovvero la delimitazione dello spazio del sapiens*, "SIFC" 15, 2017, 19-51.
- I. Dionigi, *Problematica e fortuna del De providentia*, in A. Traina, *Lucio Anneo Seneca. La provvidenza*, Milano 1997, 41-79.
- E. Doblhofer, *Rutilius Claudius Namatianus. De redivitu suo sive Iter Gallicum*, I, Heidelberg 1972; II, Heidelberg 1977.
- E. Doblhofer, *Bellerophon und Kirke zwischen Heiden und Christen*, in P. Händel - W. Meid (eds.), *Festschrift für Robert Muth zum 65. Geburtstag*, Innsbruck 1983, 73-87.
- A. Fo, *Rutilio Namaziano. Il ritorno*, Torino 1992.
- A. Fo, *Rutilio Namaziano e il suo viaggio: uno sguardo dalla scia*, Saggio introduttivo a Pozzato-Rodighiero 2010, 7-204.
- J. Fontaine, *L'aristocratie occidentale devant le monachisme aux IVème et Vème siècles*, "RSLR" 15, 1979, 28-53.
- C. Franco, *Il mito di Circe*, in M. Bettini - C. Franco, *Il mito di Circe. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino 2010.
- U. G. Hamacher, *Senecas 82. Brief an Lucilius. Dialektkritik illustriert am Beispiel der Bekämpfung des metus mortis. Ein Kommentar*, München-Leipzig 2006.
- J. Ker, *Nocturnal writers in imperial Rome: the culture of lucubratio*, "CPh" 99, 2004, 209-242.
- I. Lana, *Rutilio Namaziano*, Torino 1961.
- N. Lanzarone, *L. Annaei Senecae Dialogorum liber I. De providentia*, Firenze 2008.

- E. Lefèvre, *Il De Providentia di Seneca e il suo rapporto con il pensiero cristiano*, in Martina 2000, 55-72.
- I.S.S. Life, *Seneca: Disiecta Membra in Kierkegaard's Writings*, in J. Stewart (ed.), *Kierkegaard and the Roman World*, London-New York 2016.
- A. Luceri, *Il viaggio e la memoria: il De reditu suo di Rutilio Namaziano*, in A. Fusi - A. Luceri - P. Parroni - G. Piras (edd.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. VI (I Testi. I Poesia), Roma 2009, 584-593.
- A. P. Martina (ed.), *Seneca e i Cristiani*, Atti del I Convegno internazionale, Milano, Università Cattolica 12-13-14 ottobre 1999, "AevAnt" 13, 2000.
- P. Mastandrea, *Seneca e il copista infedele. Il testo delle Ad Lucilium nelle rielaborazioni di Macrobio*, "Paideia" 52, 1997, 191-223.
- S. Mattiacci, *Le fer de l'Elbe et la deprecatio auri: la réécriture d'un topos dans la géographie de Rutilius Namatianus*, in Colloque international, *Rutilius Namatianus, aristocrate païen en voyage et poète*, Université Paris Nanterre, 25-26 octobre 2018, i.c.d.s.
- E. Merone, *Rutilius Claudius Namatianus. De reditu suo*, Napoli 1958.
- L. Mondin, *Decimo Magno Ausonio. Epistole*, Venezia 1995.
- A. L. Motto - J. R. Clark, *Seneca e il paradosso dell'avversità*, "A&R" 30, 1985, 137-153 (trad. inglese in *Essays on Seneca*, Frankfurt am Main-New York 1993, 65-86).
- S. Pozzato - A. Rodighiero, *Claudio Rutilio Namaziano. Il ritorno*, Torino 2010.
- C. Richardson-Hay, *First lessons. Book 1 of Seneca's Epistulae Morales. A Commentary*, Bern-Oxford 2006.
- V. Rimell, *The Closure of Space in Roman Poetics. Empire's Inward Turn*, Cambridge 2015.
- A. Rodighiero, *Il vizio della poesia: Pallada fra tradizione e rovesciamento*, "Incontri triestini di filologia classica" 3, 2003-2004, 67-95.
- G. M. Ross, *Seneca's Philosophical influence*, in C.D.N. Costa (ed.), *Seneca*, London and Boston 1974, 116-165.
- P. Serra Zanetti, *Provvidenza e speranza (in margine a Seneca, De providentia)*, in A. Traina (ed.), *L'avvocato di Dio. Colloquio sul De providentia di Seneca*, Bologna 1999, 27-38.
- J. Soler, *Le sauvage dans le De Reditu de Rutilius Namatianus: un non-lieu*, in *Les espaces du sauvage dans le monde antique: approches et définitions*, Actes du colloque (Besançon, 4-5 mai 2000), Besançon 2004, 223-234.
- A. Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna 1987⁴.
- D. Vottero, *Lucio Anneo Seneca. I frammenti*, Bologna 1998.
- J. Wills, *Repetition in Latin poetry: figures of allusion*, Oxford-New York 1996.
- É. Wolff, *Rutilius Namatianus. Sur son retour*, Nouvelle édition, texte établi et traduit par É. W., avec la collaboration de S. Lancel et de J. Soler, Paris 2007.

ABSTRACT:

This article focuses on some passages of the poem *De reditu suo*, vv. 439-452 and 515-526, where Rutilius Namatianus polemicizes against the hermit monks of the lonely Tuscan islands Capraia and Gorgona. The relevant verses show striking resemblances with texts by Seneca, when the philosopher criticizes the withdrawn lifestyle of some of his contemporaries. In my opinion the echoes of Senecan paradoxes are especially remarkable from a stylistic point of view.

KEYWORDS:

Rutilius Namatianus, Seneca, reception of Seneca, Christian hermit monks, polemical attitudes, paradoxes.