

DUE MESSE A PUNTO SENECANE

1. LA TRADUZIONE DEI VERSI DI CLEANTE A ZEUS E AL FATO

2. SENECA E IL SUBLIME

1. Sul problema del quinto verso della traduzione senecana, in *ep.* 107.10, della preghiera a Zeus e al Fato di Cleante (*SVF* I 527), che nell'originale ha solo quattro versi, torna E. Andreoni Fontecedro, *La traduzione "infedele" di Seneca della preghiera di Cleante*, "AMArc" III 8, 1986-1987, 361-406.

Si tratta di un lavoro di grande respiro e di vasta dottrina, nel quale l'autrice ed amica cerca di interpretare i versi cleantei alla luce delle peculiarità dottrinali del secondo caposcuola dello stoicismo, che lo differenziano dalle posizioni 'ortodosse' di quella scuola, rappresentate essenzialmente da quelle imposte dal suo successore Crisippo.

Su questa base la studiosa sostiene che il quinto verso di Seneca (*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*) non può risalire ad un originale cleanteo, perché Cleante, che secondo una testimonianza di Calcidio (*SVF* I 551; II 933) non identificava il Fato con la Provvidenza o con la suprema divinità, non attribuiva a Dio alcuna azione costringitiva, come risulta soprattutto dall'altra sua ben più famosa composizione poetica, l'inno a Zeus (*SVF* I 537). Il quinto verso senecano sarebbe quindi totalmente estraneo alla concezione della divinità e in generale al pensiero di Cleante, e non può quindi aver fatto parte dell'originale tradotto da Seneca.

L'affermazione che questo verso non era nell'originale cleanteo non può, evidentemente, non trovarmi consenziente. Qualche riserva devo invece esprimere sul metodo di sovrapporre ai testi di cui concretamente si tratta ricostruzioni acute, magari non prive di qualche valido riscontro, di edifici dottrinali concepiti come assolutamente coerenti ed inglobanti rigidamente tutto quanto di un autore ci viene tramandato.

È chiaro che ogni testo va visto alla luce di tutto quanto è ricostruibile del pensiero dell'autore, ma in primo luogo va sempre attentamente considerata l'importanza che per uno scrittore antico, anche di filosofia, mantiene comunque il genere letterario, prima di porre sullo stesso piano un inno influenzato dalla tradizione culturale come quello famoso a Zeus, di tono celebrativo e sacrale, e la preghiera tradotta da Seneca, dove in primo piano è l'atteggiamento etico dell'orante. La differenza di genere è sottolineata già da quella metrica; e se nell'inno manca un elemento, la costrizione, che compare

nell'altro carne (e non solo nel quinto verso senecano), può essere fuorviante il tentativo di mettere automaticamente d'accordo i due componimenti negandone la presenza in entrambi, cioè seguire il procedimento dell'Andreoni Fontecedro che subito illustreremo. Occorre chiedersi innanzi tutto se non sia stato il genere letterario a far sì che gli aspetti posti in primo piano siano diversi, senza che ciò comporti necessariamente una contrapposizione dottrinale fra i due testi. Più in generale, occorre sfuggire alla tentazione, naturale e spesso inconsapevole, di perdere di vista il testo esaminato per sostituirlo con altri sui quali si fonda l'edificio dottrinale che si vuole accreditare. Mi pare che questo avvenga più volte nel pur ottimo lavoro dell'Andreoni Fontecedro.

Il primo caso mi sembra ravvisabile nello sforzo, da parte della studiosa, di dimostrare che l'affermazione del quinto verso di Seneca, rispecchiante una dottrina totalizzante del Fato, che sarebbe attribuibile solo a Zenone e Crisippo (*SVF* II 975), ma non a Cleante, è diversa da quella che appare nel secondo e nel terzo dei versi sicuramente cleantei ἦν δέ γε μὴ θέλω / κακὸς γενόμενος οὐδὲν ἤττον ἔψομαι (1). Ella fa leva sulla diversità semantica fra βούλομαι (che appare nel citato frammento crisippeo) e θέλω, che è nei versi di Cleante, e soprattutto fra il κακός (2) di Cleante e il *nolentem* del quinto verso di Seneca. I "nolenti" di Zenone e Crisippo, come quelli del quinto verso senecano, osserva l'Andreoni Fontecedro, diversamente dai κακοί di Cleante, hanno da un lato la positiva volontà di opporsi ai voleri divini, dall'altro vengono ugualmente costretti a seguire i decreti del Fato, coincidente per quei filosofi con la Provvidenza ed il dio supremo. Secondo la concezione del celebre inno a Zeus cleanteo, invece, rileva la studiosa, anche i κακοί e i κακά sono destinati a ricomporsi nell'unità del bene e dell'armonia cosmica cui presiede la somma divinità (diversa dal Fato), al cui agire resta estranea ogni idea di costrizione. Un Fato come

(1) O, secondo Vettio Valente, αὐτὸ τοῦτο πείσομαι. Sarà una svista l'affermazione dell'Andreoni Fontecedro (p. 370 n. 16), secondo cui nella versione di Vettio al quarto verso di Cleante compare il verbo πείθομαι. Questo πείσομαι è naturalmente il futuro di πάσχω.

(2) Peraltro tradotto letteralmente da Seneca, che inoltre ne ricava per contrasto l'aggettivo di significato opposto (*malusque patiar facere quod licuit bono*). Lo stesso sdoppiamento contrastivo è presente nello stesso verso anche in *patiar / facere*, alla cui base c'è forse il πείσομαι testimoniato da Vettio Valente. Un analogo duplice sdoppiamento è anche nel quinto verso (*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*) alla cui base c'è secondo me un'espressione simile a quella testimoniata da Simplicio (ἀνάγκη... πάντα ἄγουσα, ἐκόντα τε καὶ ἄκοντα, vd. oltre). Al contrasto ἐκόντα / ἄκοντα (*volentem / nolentem*) Seneca ha aggiunto quello dei verbi (*ducunt / trahunt*), sdoppiando il greco ἄγειν nei suoi due aspetti contrapposti.

quello di Cleante non può costringere, proprio perché non coincide con la divinità, che sta al di sopra di lui; e Cleante li distingue fin dal primo verso: ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη.

Il ragionamento è certo molto elegante, ma rischia di perdere di vista il testo in questione. Non c'è dubbio infatti che, nonostante tutte queste considerazioni, nei nostri versi chi si ribella al volere superiore non solo diviene κακός, ma deve comunque seguirlo (οὐδὲν ἤττον ἔψομαι, ο αὐτὸ τοῦτο πείσομαι). Né in essi c'è alcunché che possa fare interpretare questa ineluttabile necessità come un ritorno dell'elemento discordante all'armonia divina, come nell'inno a Zeus (3). Il nostro testo non sembra ammettere scappatoie: se chi "non vuole" deve comunque "seguire", pare difficile negare che in qualche modo viene costretto. La differenza semantica fra θέλω e βούλομαι non è essenziale nel contesto: il non "essere disposti" a seguire il Fato e l'opporsi volutamente ad esso sono certamente diversi dal punto di vista psicologico; ma dal punto di vista del risultato obiettivo (la costrizione per chi si rifiuta di sottomettersi) certamente si equivalgono.

Lo stesso può dirsi a proposito del significato "mistico" (di origine pitagorica) che secondo l'Andreoni Fontecedro avrebbe il verbo ἔπεσθαι, che concettualmente e ideologicamente non corrisponderebbe ai verbi del quinto verso di Seneca (*ducere, trahi*): si tratta di sfumature, che non cambiano la sostanza obbiettiva, che resta pur sempre una: anche chi non vuole "seguire" deve ciononostante farlo, il che, mi sembra, non può non equivalere a dire che vi è costretto (4).

Non mi sembra, quindi, sostenibile che il quinto verso senecano (che

(3) Si noti, al contrario, che l'obbedienza forzata al volere superiore, lungi dall'essere presentata come ritorno all'armonia divina appare in questi versi come segno di lacerazione e rottura, non di ricomposizione: si confronti il nostro κακός γενόμενος οὐδὲν ἤττον ἔψομαι con l'inno a Zeus (v. 14 sgg.): ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι / καὶ κοσμεῖν τάκοσμα καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν. / ὦδε γὰρ εἰς ἔν πάντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν, / ὥσθ' ἓνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα, / ὄν φεύγοντες ἐῶσιν ὅσοι θνητῶν κακοὶ εἶσι / κτλ. Ciò non significa, come si è accennato, che le due concezioni siano necessariamente incompatibili: il punto di vista dell'uomo immerso nel turbine del nostro mondo non è lo stesso di quello sereno ed 'olimpico' dello Zeus a cui Cleante rivolge il suo inno.

(4) Cfr. del resto Marc. Aur. 10.28 μόνῳ τῷ λογικῷ ζῳφ δέδοται τὸ ἐκουσίως ἔπεσθαι τοῖς γιγνομένοις, τὸ δὲ ἔπεσθαι ψιλὸν πᾶσιν ἀναγκαῖον (citato dalla stessa Andreoni Fontecedro, pp. 398-399), che mi sembra molto vicino alla concezione del quinto verso di Seneca: il fato si fa seguire comunque da ogni essere, ma l'uomo, in quanto ragionevole, può scegliere di seguirlo volontariamente. Entrambi i casi sono indicati con ἔπεσθαι. In realtà lo stesso avviene nei versi di Cleante: ἔψομαι γ' ἄκνοος si riferisce al saggio che segue volontariamente, οὐδὲν ἤττον ἔψομαι allo stolto che è costretto a seguire.

pure anche per me, come per l'Andreoni Fontecedro, non si trovava nell'originale di Cleante) rispecchi una concezione incompatibile con i quattro versi sicuramente cleantei. Già in essi appare chiaro che chi non vuol seguire il volere superiore viene costretto, e questo evidente significato non può essere rimosso spostando l'attenzione su altri testi. Ciò posto, diventa secondario, dal nostro punto di vista, stabilire se in questi versi cleantei ci sia distinzione tra Fato da una parte e Provvidenza o divinità suprema dall'altra. In effetti Seneca (che senza dubbio li identificava) recupera nel quinto verso l'accento al Fato, che aveva eliminato nel primo a vantaggio della somma divinità, credo per ragioni esclusivamente letterarie, non ideologiche, come pensa l'Andreoni Fontecedro: segno che non avvertiva alcuna contrapposizione né fra queste entità superiori né fra il suo quinto verso e i precedenti. L'ultimo verso, in effetti, non è che il commento esplicativo dei primi quattro espresso in forma retoricamente efficace (5). Se ci fosse contrasto, dovremmo ammettere o che Seneca non l'ha avvertito – il che sembra difficile, dato che la stessa Andreoni Fontecedro ammette la sua familiarità con la problematica stoica sul fato (cfr. pp. 376; 385) –, oppure che ha volutamente falsato il significato dei versi di Cleante (6). Ma allora, perché Seneca avrebbe scelto come testo esemplare (7) proprio questi versi cleantei, se li avesse ritenuti bisognosi di una così radicale "correzione"?

La tendenza a distogliere l'attenzione dal testo concretamente in discussione appare anche nella maniera in cui la studiosa rifiuta (p. 400 sgg.) il mio accostamento (8) fra la traduzione senecana ed il commento di Simplicio al passo del *Manuale* di Epitteto che riporta i versi cleantei – accostamento dal quale argomentavo che il quinto verso di Seneca e certi altri dettagli della sua traduzione derivano da un commento a Cleante utilizzato tanto da lui quanto da Simplicio.

In particolare l'Andreoni Fontecedro sostiene (p. 402 sgg.) che le parole di Simplicio nelle quali avevo additato una quasi identità col quinto verso di Seneca (9) sono da intendere nel quadro della dottrina neoplatonica della

(5) Vd. A. Traina, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, II, Roma 1989, 110.

(6) È ciò che in definitiva sostiene l'Andreoni Fontecedro (p. 393): "Seneca, nella traduzione della preghiera di Cleante, 'forzò' con l'aggiunta del quinto verso il testo cleanteo entro la compagine del pensiero stoico ortodosso, inglobando l'abbandono del mistico nella struttura razionale del pensiero crisippeo".

(7) Vd. il mio *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna 1988, 69 sg.

(8) Vd. *Sen. e i Greci* 70-82, e già *La traduzione senecana dei versi di Cleante a Zeus e al Fato*, in *Studi di poesia latina in onore di A. Traglia*, II, Roma 1979, 719-730; *Seneca e i poeti greci: allusioni e traduzioni*, "GIF" 37, 1985, 181-193.

(9) *Simpl. in Epict. Man.* p. 137.40-42 Dübner ἀνάγκη γὰρ ἔστιν ἢ ἐπὶ τὸ ἄνω

είμαρμένη (limitata, sostiene l'Andreoni Fontecedro, esclusivamente ai livelli più bassi dell'essere, contrariamente alla dottrina stoica), e quindi non possono derivare da un commento più antico ai carmi di Cleante utilizzato anche da Seneca.

Non c'è alcun dubbio che i Neoplatonici sostenevano una dottrina del fato diversa da quella stoica. Tuttavia il commento di Simplicio a questa parte del *Manuale* si presenta come una parafrasi esplicativa del testo, non come un'esegesi che si proponga di ampliarne o correggerne le dottrine alla luce di quelle neoplatoniche, come, sia ben chiaro, avviene in moltissimi casi in tutti i commentatori di questo periodo. In questo caso comunque mi sembra, obiettivamente, che il commento di Simplicio ai nostri versi di Cleante, ed a quelli di Euripide (fr. 965 Nauck²) che in Epitteto li seguono senza soluzione di continuità, non contenga niente che non potesse trovarsi in un commento a Cleante di epoca più antica (10). Più della speculazione metafisica in questo passo di Simplicio è in primo piano il comportamento etico dell'uomo (11), e su questo terreno il platonismo poteva facilmente incontrarsi coi principi della Stoa. Lo conferma il linguaggio eminentemente stoico impiegato in questa pagina dal commentatore.

Mi sembra dunque legittimo domandarsi se, in vista anche delle sorprendenti vicinanze con Seneca, sia lecito leggere il nostro testo simpliciano alla luce di altri la cui influenza su di esso è tutt'altro che sicura ed anzi pare improbabile. Quest'approccio appare in realtà improponibile, laddove si consideri che nel nostro testo non solo Simplicio non dice nulla che possa far pensare che il campo d'azione della είμαρμένη vada inteso come limitato nel senso che vorrebbe l'Andreoni Fontecedro, ma afferma esplicitamente il contrario, cioè che esso si estende ad ogni essere (12). Ancora una volta il testo in discussione viene ignorato a favore di altri, con la conseguenza di fargli dire cose in evidente contrasto col suo reale contenuto.

καὶ τὴν θείαν αἰτίαν πάντα ἄγουσα, ἐκόντα τε καὶ ἄκοντα.

(10) Uno spirito diverso traspare semmai nel commento (p. 137.48 - 138.5) al terzo testo citato da Epitteto; ma si tratta di un testo d'ispirazione platonica (cfr. *Crito* 43D). Peraltro nel commento (p. 138.6-14) al quarto testo riportato nel *Manuale*, pure d'ispirazione platonica (cfr. *Apol.* 30C) tornano nuovamente concetti etici di carattere stoico, anche se ovviamente accettabili dal platonismo.

(11) Come sottolinea lo stesso Simplicio all'inizio del suo commento ai testi riportati da Epitteto, si tratta essenzialmente di παιδευτικοὶ λόγοι (p. 137.12).

(12) P. 137.24 διὰ πάντων... φοιτώσης; vd. il testo completo alla nota seguente. Ma si noti fin d'ora il linguaggio eminentemente stoico impiegato da Simplicio: per la είμαρμένη (πεπρωμένη) come αἰτία cfr. *SVF* IV s.v. είμαρμένη e in particolare II 913, 946, 997; per ποιητική e κινητική II 946, cfr. I 176; per ἐν τάξει II 913, 920; per διὰ πάντων φοιτῶν II 946, cfr. 311. Per la είμαρμένη (πεπρωμένη) come ἀνάγκη cfr. II 913, 997, 1076.

In realtà non mi sembra esserci alcun dubbio che l'ἀνάγκη, accostata da Simplicio alla θεία αἰτία, a sua volta identificata poche righe sopra con la εἰμαρμένη e la πεπρωμένη (13), possa facilmente assimilarsi ai *fata* del quinto verso di Seneca. Né d'altronde si può vedere nei neutri ἐκόντα τε καὶ ἄκοντα un'espressione limitativa a conferma di un'inesistente contrapposizione tra l'elemento più basso dell'uomo, il solo soggetto al destino, e l'uomo nella sua interezza, come fa l'Andreoni Fontecedro (14), ma semmai, al contrario, una generalizzazione più ampia: "ogni essere, volente o nolente", proprio alla luce della precedente affermazione del potere del Fato su tutti gli esseri (15).

Resta il fatto che la frase di Simplicio corrispondente al quinto verso di Seneca è riferita non ai versi di Cleante, ma a quelli di Euripide che in Epitteto li seguono. Lo stesso Simplicio, tuttavia, sottolinea espressamente che essi esprimono lo stesso pensiero del testo di Cleante (16). Non solo: nel commentarli mostra con evidenza di avere in mente il testo cleanteo che in Epitteto precede (17). Pertanto se, come credo si possa sostenere plausibil-

(13) La θεία αἰτία cui nel nostro passo di commento ad Euripide viene accostata l'ἀνάγκη fa pensare non ad entità neoplatoniche, ma proprio alla εἰμαρμένη stoica (cfr. la πεπρωμένη del primo verso di Cleante), che per Crisippo e lo stoicismo ortodosso s'identifica con la divinità suprema ed è appunto la "causa divina", anzi la *series causarum* da cui tutto dipende. Lo conferma con evidenza lo stesso Simplicio, che poco sopra, a proposito dei versi di Cleante, scrive (p. 137.23-25): ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ τῆς ἀπ' αὐτοῦ διὰ πάντων ἐν τάξει φοιτώσης αἰτίας ποιητικῆς τε καὶ κινητικῆς ἢν Πεπρωμένην καὶ Εἰμαρμένην ἐκάλεϊ. È chiaro che per Simplicio l'ἀνάγκη (termine che gli è suggerito dal testo di Euripide) non è che il modo di manifestarsi e di operare dell'εἰμαρμένη nella nostra realtà, e quasi s'identifica con essa. Questa corrispondenza e complementarietà fra la parte del testo simpliciano che commenta Cleante e quella relativa ad Euripide potrebbe aggiungersi agli indizi che inducono a ritenere che Simplicio (come avevo ipotizzato e come diremo fra poco) abbia esteso ai versi euripidei citati di seguito da Epitteto un commento più antico ai versi di Cleante, rivolti appunto, oltre che a Zeus, alla Πεπρωμένη.

(14) Che traduce, tra l'altro in modo per me poco chiaro, "le cose volontarie e involontarie" (p. 405).

(15) Si aggiunga la difficoltà di riferire, come fa l'Andreoni Fontecedro, un termine come ἐκόν ad entità inferiori all'uomo nella sua interezza. Come aveva osservato Marco Aurelio (10.28), solo all'essere ragionevole è dato τὸ ἐκουσίως ἔπεσθαι (cfr. n. 4). Anche questa coincidenza fra Marco Aurelio e Simplicio fa pensare che quest'ultimo utilizzi un commento stoico a Cleante. E si noti che anche in Marco Aurelio c'è l'immagine dell'οἰμώζειν, anche se del tutto interiorizzata (οἰμώζων ἐπὶ τοῦ κλινιδίου μόνος σιωπῆ τῆν ἔνδεσιν ἡμῶν).

(16) P. 137.40 τὴν δὲ αὐτὴν ἔννοιαν ἔχει καὶ τοῦτο.

(17) P. 137.42-44 ὁ ταύτη (cioè all'ἀνάγκη) συμφωνῶν καὶ ἀκολουθῶν, καὶ μὴ ἀντιτείνων (cfr. p. 137.27), ἀλλ' ἀόκνως ἐπόμμενος (cfr. il v. 3 di Cleante), σοφὸς ὄντως ἐστί.

mente, il commentatore si è servito di chiose più antiche al filosofo stoico, è lo stesso testo simpliciano ad indurci a pensare che egli abbia esteso ai versi di Euripide di analogo contenuto il commento a quelli di Cleante da lui utilizzato (18).

Che questo commento deve essere esistito è dimostrato per me in modo evidente non solo dalla corrispondenza pressoché letterale tra la frase di Simplicio testé esaminata ed il quinto verso di Seneca, ma anche da un'ulteriore coincidenza linguistica e sintattica riguardante un altro elemento che, come quello appena considerato, non si trova nell'originale cleanteo. Tanto Seneca quanto Simplicio parlano infatti del genere dello stolto che si ribella ai decreti superiori. L'Andreoni Fontecedro osserva giustamente che si tratta di un'immagine topica dello stoicismo (19): la si ritrova, ad esempio, non solo in Epitteto e Marco Aurelio, ma parecchie volte nello stesso Seneca (20). Tuttavia, ponendo a confronto la traduzione di Seneca dei versi di Cleante ed il commento di Simplicio agli stessi versi, salta subito agli occhi un dettaglio che l'Andreoni Fontecedro si guarda dal rilevare: la corrispondenza non è solo concettuale, ma linguistica e sintattica: entrambi uniscono participio presente e futuro indicativo; Seneca ha *comitabor gemens*, Simplicio οἰμώζων καὶ στένων ἀκολουθήσω (p. 137.27-28 Dübner). Non solo: come osserva la stessa Andreoni Fontecedro (p. 386 n. 45, a p. 387), il *comitabor* di Seneca è appunto la traduzione di ἀκολουθέω, verbo tipico del vocabolario stoico. Sarà un caso che proprio questo sia il verbo usato da Simplicio, anzi che nel contesto tale verbo ricorra come un vero e proprio 'Leitmotiv'? (21).

Dunque, tanto in Seneca quanto in Simplicio si trovano due elementi mancanti nell'originale cleanteo; non solo: in entrambi i casi c'è corrispondenza formale pressoché perfetta fra i due autori (22). Proprio questa, che ci richiama alla concretezza dei testi, mi sembra avere il massimo valore — un valore, comunque, ben più tangibile di ogni speculazione di altro tipo.

Si aggiunga che l'esistenza di una fonte comune che, discutendo i versi di Cleante, introduceva i due elementi accennati è confermata da un altro testo senecano anteriore di anni alla traduzione in versi dell'epistola 107. Si

(18) Per un altro indizio in tal senso vd. la n. 13.

(19) Se, com'è evidente, ciò è vero, la presenza di questo elemento nel commento di Simplicio costituisce un ulteriore indizio che questi utilizza un commento stoico a Cleante; tanto più che usa anche il verbo ἀκολουθέω: vd. poco oltre e n. 21.

(20) Per es. *ep.* 96.1, 107.9; *prov.* 2.4, 5.8; *beat.* 15.6.

(21) Oltre che qui (p. 137.28, dove il verbo appare due volte), anche a p. 137.43, nel commento ai versi di Euripide. Cfr. anche p. 137.38.

(22) Per la corrispondenza tra il quinto verso di Seneca e il passo di Simplicio vd. sopra, n. 2.

tratta di *beat.* 15.5-6, un testo chiaramente influenzato dai versi cleantei, dove già compare sia l'immagine del gemere (*queritur et plorat et gemit*) sia il concetto del quinto verso della traduzione (*quae autem dementia est potius trahi quam sequi!*) (23).

In queste condizioni mi sembra molto più naturale credere che Simplicio abbia trasferito il secondo di questi elementi al commento di versi di contenuto affine citati da Epitteto nello stesso contesto – trasferimento che, come si è visto, è più di una semplice ipotesi, come indica lo stesso testo di Simplicio (24) – che non pensare che quella espressione (identica al quinto verso di Seneca, a parte lo sdoppiamento tipicamente senecano di ἄγουσα in *ducunt / trahunt*) compaia in questa parte del commento di Simplicio per puro caso e non abbia a che fare con il quinto verso della traduzione senecana.

Questi argomenti sono molto semplici, fondandosi più sui testi che su eleganti estrapolazioni da essi o da altri che ne prendono il posto, ma non mi sembrano scalfiti dal lavoro dell'Andreoni Fontecedro, che resta comunque un utile ed importante contributo, pieno di vasta e solida dottrina.

Tra l'altro, se ella avesse ragione, saremmo nuovamente posti davanti al problema della provenienza del quinto verso senecano. Mi si perdoni, perciò, se continuo a credere, immodestamente, di essere riuscito ad individuare l'origine di quel verso che tanto ha fatto discutere gli studiosi (25).

2. Sul problema della presenza in Seneca delle dottrine irrazionalistiche del "sublime" letterario torna Giancarlo Mazzoli, *Seneca e il sublime*, in AA.VV., *Dicibilità del sublime*, Udine 1990, 89-97. Lo stesso argomento ha una parte di rilievo anche nell'intervento di Mazzoli al recente *Entretien* della Fondation Hardt sulla figura di Seneca, il cui titolo riprende quello del suo libro fondamentale del 1970, *Seneca e la poesia*. Questo intervento non è al momento ancora pubblicato e ne devo la conoscenza alla cortesia del dotto amico, che cordialmente ringrazio.

In polemica con quanto da me sostenuto in un lavoro del 1974, anche se

(23) Per un esame più approfondito vd. *Seneca e i Greci* 75 sgg.

(24) Vd. sopra, p. 142 sg. e n. 17-18.

(25) Giudica possibile la derivazione del quinto verso di Seneca da uno scolio a Cleante A. Traina, in *Lo spazio lett.* II, 110 ("l'ultimo verso, secondo ogni verisimiglianza aggiunto da Seneca, forse su suggerimento scoliastico"). D'accordo con me sulla derivazione del verso si dichiara I. Dionigi, *Il De providentia: Seneca tra Crisippo e Agostino*, in AA.VV. *Seneca e la cultura: Atti del convegno Perugia 9-10 novembre 1989*, Napoli 1991, 57. Vd. anche G. Mazzoli, *Il problema religioso in Seneca*, "Riv. Stor. Ital." 96, 1984, 962-963.

uscito solo nel 1985 (26), Mazzoli ripropone (27) pressoché inalterata la sua posizione, che in quel lavoro avevo cercato di confutare (28).

Premetto che a mio parere Mazzoli ha fatto compiere progressi decisivi alla nostra conoscenza delle posizioni di Seneca sulla poesia e sulla letteratura. La sua indagine, sempre puntuale e precisa, scava in profondità nel pensiero senecano e costituisce un punto di riferimento indispensabile per chi si occupa di questi problemi. Ben volentieri gli do atto che anche per me essa è stata sempre un aiuto prezioso per le mie ricerche senecane. D'altronde, se su alcuni punti siamo in disaccordo, su molti altri i nostri punti di vista sono molto vicini, ed anche sul problema in questione mi sembra che per molti aspetti il contrasto sia in realtà tutt'altro che insanabile (29). Resta tuttavia difficilmente riducibile la differenza sulla questione della consapevole e meditata adesione di Seneca alla poetica del "sublime", sostenuta da Mazzoli e negata da me.

In realtà la polemica, peraltro sempre corretta e cortese, dell'amico Mazzoli, si risolve in una semplice riaffermazione di quanto da lui già sostenuto: mi sembra che nessuna delle obiezioni, credo precise e circostanziate, che gli avevo mosso venga affrontata né tanto meno superata. La grande stima che ho per lui mi spinge tuttavia ad avanzare alcune precisazioni, anche se in verità, per quanto riguarda il nodo specifico del dibattito, sarebbe sufficiente rimandare alle relative pagine del mio lavoro *Seneca e lo stile*, dove già si trovano le osservazioni pertinenti, tuttora in attesa di risposta.

Va premesso che su un punto importante Mazzoli ed io ci troviamo d'accordo: anche per Mazzoli lo scopo che lo scrittore filosofo si pone è

(26) *Seneca e lo stile*, 'ANRW' II 32.3, 1985, 776-858, specialm. 801-811.

(27) Cfr. anche Mazzoli, s.v. *Seneca*, 'Encicl. Virg.' IV, Roma 1988, 767; *Le 'Epistulae Morales ad Lucilium' di Seneca. Valore letterario e filosofico*, 'ANRW' II, 36.3, 1989, 1864-1865.

(28) D'accordo con la mia posizione, contro quella della Guillemain e di Michel (e di Mazzoli) si dichiara A. Traina, *Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca*, Bologna 1987⁴, 122-123.

(29) Un caso in cui i nostri punti di vista, pur non perfettamente coincidenti, presentano però un'area d'accordo più ampia e importante di quella di disaccordo mi sembra il problema della posizione di Seneca nei confronti dell'interpretazione allegorica dei poeti. Si veda *Sen. e lo stile* 839-843, che risponde a quanto Mazzoli sosteneva in *Seneca e la poesia*. Più che decisive riserve avrei da avanzare solo qualche precisazione, nel senso ivi indicato, alla concisa riformulazione del proprio punto di vista fatta da Mazzoli nell'*Entretien* ginevrino: "è solo l'inizio di una tendenza, ancora complessivamente equilibrato perché circoscritto a pochi luoghi e soprattutto perché l'infusione di un *aliud* semantico non è ricondotta a volontà del poeta stesso". Ma se il significato riposto non è attribuito alla volontà del poeta, si può ancora parlare d'interpretazione allegorica?

eminentemente razionale (30): ne consegue, mi sembra, che l'atteggiamento di ἐνθουσιασμός da lui ravvisato, se c'è, serve a raggiungere un fine tutt'altro che irrazionale, e quindi è qualcosa di sostanzialmente accessorio, al massimo un mezzo per raggiungere un fine diverso, anzi opposto; e, come rileva lo stesso Seneca ispirandosi a dottrine paneziane (31), si tratta appunto di un mezzo che, per non mancare lo scopo, deve essere governato e padroneggiato dalla ragione.

Per maggiori dettagli mi permetto di rinviare al mio lavoro citato, limitandomi qui ad accennare sommariamente ad alcune delle principali obiezioni ivi avanzate al Mazzoli. La prima riguarda la tendenza ad estendere alla letteratura passi senecani in cui si tratta di tutt'altro. Come mi sembra di aver chiarito (32), non appare legittimo ricavare implicazioni non solo genericamente di sensibilità estetica, ma anche specificamente e consapevolmente letterarie da passi senecani in cui affiorano atteggiamenti che dal filosofo non vengono in alcun modo collegati con la problematica artistico-letteraria, come molto spesso fa Mazzoli, sulle orme del Michel. Non a proposito, pertanto, Mazzoli cita una nota del mio lavoro (33) dove parlavo di "razionalità sublimata" a proposito dei numerosi passi senecani in cui è avvertibile un brivido panteistico (34), che, come bene osserva la Hadot (35), può sì rifarsi in parte a diffusi elementi di platonismo popolare, ma non è affatto in disaccordo col dogma stoico che fa di ogni anima una particella dello πνεῦμα universale. I problemi letterari mi sembrano del tutto fuori da quest'orizzonte. Ancor meno mi pare che quella mia affermazione equivalga a "proiettare e comprimere sul piano 'celeste' del saggio... tutta la *Seelenleitung* senecana" (36). Ogni uomo può sentire in sé quest'anelito e questa tensione; certamente li avverte Seneca, che tante volte si dichiara lontano non solo dalla perfezione, ma anche da un grado accettabile di progresso morale. Anche chi è immerso nelle miserie della realtà contingente può sentire prepotente l'impulso verso l'alto.

(30) Cfr. *Sen. e il subl.* 92; e già *Seneca e la poesia*, Milano 1970, 58.

(31) Cfr. *Sen. e lo stile* 809 sg.

(32) *Sen. e lo stile* 803.

(33) *Sen. e lo stile* 803 n. 153. Vd. Mazzoli, *Sen. e il subl.* 92. La citazione è ripetuta nell'*Entretien* ginevrino, dove, mi sembra, se ne traggono conclusioni ancor più arbitrarie.

(34) Volevo riferirmi con quella frase all'atteggiamento di chi, a contatto col divino, non si annulla né rinuncia a capire, ma tende al massimo la sua ragione per "misurare Dio" (*mensus deum*, *Sen. nat.* 1 pr. 17); e richiamavo l'ultimo canto del *Paradiso* dantesco.

(35) I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969, 116 n. 88.

(36) Mazzoli, nell'*Entretien* ginevrino.

Soprattutto, però, indeboliscono la posizione di Mazzoli le interpretazioni, a mio giudizio inaccettabili, di certi passi che egli crede decisivi per attribuire a Seneca una coerente dottrina dell'irrazionale poetico.

Due di queste interpretazioni ricompaiono anche negli ultimi lavori (37). La prima riguarda *ep.* 108.7 *quidam ad magnificas voces excitantur et transeunt in adfectum dicentium alacres vultu et animo, nec aliter concitantur quam solent Phrygi tibicinis sono semiviri et ex imperio furentes eqs.* Mazzoli ammette (*Sen. e il subl.* 91) (38) che "il paragone coi sacerdoti di Cibebe veicola alcune connotazioni negative": mi pare un po' poco, dopo i raffronti da me indicati (*Sen. e lo stile* 804 sg.); e sarebbe ben strano, mi sembra, che Seneca scegliesse, per dare espressione al proprio ideale letterario, l'immagine di quei sacerdoti castrati, sempre rappresentati negativamente nella letteratura e più volte nello stesso Seneca, talora anche con implicazioni letterarie. Ma non basta: se anche si volesse passar sopra alla connotazione negativa del paragone, il testo stesso ci richiama alla realtà allorché, poche righe dopo, Seneca fa capire inequivocabilmente che questo tipo d'invasamento irrazionale non produce niente di valido e può dar luogo soltanto ad un'infatuazione superficiale e passeggera (39). Non c'è male, per un atteggiamento che dovrebbe rispecchiare l'ideale di Seneca in letteratura. In realtà tutto il passo va considerato nel contesto; queste frasi si riferiscono all'atteggiamento di alcuni discepoli dei filosofi, che s'infiammano per il contenuto morale dei discorsi dei loro maestri, in contrapposizione ad altri, che hanno orecchi soltanto per le parole. È chiaro che si tratta di due atteggiamenti opposti (40), ma ugualmente errati, per eccesso o per difetto, e che Seneca li condanna allo stesso modo.

(37) Vd. anche Mazzoli, *Sen. e la poesia* 217 n. 9, e le mie obiezioni in *Sen. e lo stile* 805, su un'altra interpretazione per me insostenibile, che non viene ripresa negli ultimi lavori: quella di *ep.* 28.3, con la citazione dei versi virgiliani sull'invasamento della Sibilla (*Aen.* 6.78-79).

(38) Sembra non ammettere neppure questo nell'*Entretien* ginevrino: "a suo [cioè mio] avviso il paragone in *ep.* 108.7 coi *semiviri* dei culti orientali ha una connotazione sfavorevole".

(39) *Ibid.*: *adficiuntur illis et sunt quales iubentur, si illa animo forma permaneat, si non impetum insignem protinus populus, honesti dissuasor, excipiat: pauci illam quam conceperunt mentem domum perferre potuerunt.*

(40) Non tre, come intende Mazzoli (*Sen. e il subl.* 91). I *quidam* del § 6 (divisi a loro volta in due sottogruppi, cfr. *aliqui*) e quelli del § 7 fanno ugualmente parte degli *inquilini philosophorum* del § 5, che sono un gruppo sovraordinato, non una classe separata e distinta. Ciò conferma che entrambe le categorie dei §§ 6-7 sono giudicate negativamente. Chi aderisce alle *res* in maniera irrazionale erra per eccesso ed il suo entusiasmo resta superficiale e passeggero, senza trasformarsi in un *honesti rectique amor* (§ 12).

Ugualmente grave è il fraintendimento del finale del *De tranquillitate animi* (17.8-11). Ivi Seneca afferma che di tanto in tanto occorre concedere riposo all'animo, giungendo talvolta fino all'ubriachezza. Mazzoli (*Sen. e il subl.* 94) mi accusa di non volermi arrendere all'evidenza e di contraddire lo stesso Seneca. Ciò presuppone, ovviamente, che il concetto di ubriachezza faccia tutt'uno con la teoria dell'irrazionalità nell'arte, indubbiamente presente in una delle tre citazioni fatte seguire da Seneca a sostegno del consiglio di giungere talora fino all'ubriachezza (41). Si tratta di un passo celeberrimo del *Fedro* platonico (42), peraltro posto da Seneca fra due altre citazioni in cui l'irrazionalità non è in alcun modo collegata con l'arte e la letteratura (43). Non sono certo io, come mi rimprovera Mazzoli, a voler isolare ad ogni costo un elemento a torto ritenuto estraneo da una pretesa dottrina poetica senecana di assoluta coerenza razionalistica e pedagogica; mi sembra piuttosto che ogni lettore non prevenuto veda con chiarezza che l'accento alla poesia della seconda delle tre citazioni è accessorio e sostanzialmente estraneo al contesto, che tratta del problema dell'ubriachezza, non di questioni letterarie. Va anzi osservato che si trattava di un problema molto dibattuto nello stoicismo, che altrove lo stesso Seneca affronta non incidentalmente, come nel *De tranquillitate animi*, ma in maniera organica (44), ri-

(41) *Tranq.* 17.10 *nam sive Graeco poetae credimus 'aliquando et insanire iucundum est', sive Platoni 'frustra poeticas fores compos sui pepulit', sive Aristoteli 'nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit'.*

(42) *Phaedr.* 245A. Vd. *Sen. e i Greci* 120-121.

(43) Non priva d'importanza per valutare esattamente la portata di questa citazione platonica mi sembra la circostanza che essa, come le altre due, è quasi certamente ripresa da Seneca non direttamente dal testo, ma da uno gnomologio che riuniva sentenze di contenuto analogo (nelle quali, dunque, l'argomento comune non riguardava la letteratura, ma l'irrazionale). Vd. *Sen. e i Greci, l.c.*, con citazione di altri studiosi che concordano su questo punto. È vero d'altra parte che, dopo le tre citazioni, proprio per influenza del passo platonico da lui richiamato, Seneca passa bruscamente ad esporre la concezione della poesia come espressione di follia ispirata, che risaliva a Platone e già a Democrito. Anzi l'espressione *instinctuque sacro* può forse richiamare lo *ἑρὸν πνεῦμα* democriteo (*VS* 68 B 18). Vd. quanto dico in *Teorie artistiche e letterarie di L. Anneo Seneca*, Bologna 1971, 170 sgg. Con ogni probabilità si tratta di una specie di chiosa determinata dalla citazione del passo platonico che Seneca aveva introdotto a tutt'altro proposito insieme con altre due citazioni. In essa, comunque, non c'è niente che non possa spiegarsi con le dottrine platoniche (e forse democritee) ed è illegittimo prendere questo passo come prova dell'adesione di Seneca alla contemporanea poetica del sublime come teorizzata dallo ps. Longino, come fanno Mazzoli e, prima di lui, la Guillemin (vd. oltre, n. 49).

(44) Nell'*ep.* 83. Per il problema dell'ubriachezza nello stoicismo, gli adattamenti senecani e la citazione del sillogismo di Zenone, vd. *Sen. e i Greci* 266 sgg., specialm. 270-271, dove è mostrato come Seneca sposti l'attenzione dal problema tradizionale nella Stoa dell'ebbrezza del *sapiens* a favore di un'appassionata *admonitio* contro l'ubriachezza rivolta

solvendolo in modo opposto a quello del nostro passo. Va sottolineato del resto che anche nel nostro dialogo l'ubriachezza è solo uno dei mezzi per allentare la tensione spirituale e ritemperare così le forze dell'animo, secondo un *topos* molto diffuso; e su questi mezzi la ragione deve esercitare un attento controllo, per evitare che l'animo s'indebolisca (17.6 e 9). Non mi sembra dunque arbitrario sostenere non solo che il *Fedro* platonico viene citato nel finale del nostro dialogo non per il riferimento alla poesia ma per l'accento all'irrazionalità che è anche nelle altre due citazioni, ma anche che la stessa base teorica su cui poggiano queste esaltazioni dell'irrazionale, cioè l'ammissione di una occasionale ebbrezza, da un lato resta sostanzialmente isolata e priva di ulteriore appoggio e conferma nell'opera senecana, dall'altro, e soprattutto, non può intendersi come una rivendicazione del valore autonomo dell'irrazionalità. E d'altronde Seneca, quando usa l'immagine dell'ubriachezza con riferimento letterario, le dà sempre una connotazione inequivocabilmente negativa (45).

Mi sembra dunque tutt'altro che illegittimo intendere anche le parole che seguono le tre citazioni (46) come un elemento culturale di ascendenza platonica richiamato dall'allusione alla poesia presente nel passo del *Fedro* citato ad altro scopo (47), che Seneca, come gli avviene tante altre volte, sfrutta a suo vantaggio in un contesto in cui difende una posizione che altrove avversa. Più che arrischiato mi sembra caricarle del senso di una meditata adesione del filosofo alla poetica del "sublime". Non credo affatto, con queste considerazioni, di contraddire Seneca, ma soltanto di rilevare la sua stessa contraddizione (sull'ubriachezza) e di oppormi all'arbitrio di partire di qui per attribuirgli una coerente dottrina irrazionalistica dell'arte, che con ogni evidenza sarebbe priva di fondamenti teorici univoci e sicuri.

Dopo quanto si è detto non appare condivisibile il persistere del Mazzo-

alla comune umanità, approdando così ad una posizione opposta a quella del finale del *De tranquillitate animi*. Sull'ubriachezza vd. anche i passi citati da Mazzoli, *Sen. e la poesia* 56 sg.

(45) Cfr. *ep.* 19.9, 114.4; e lo stesso περὶ ὕψους 3.5. Rinvio a *Sen. e lo stile* 810, per più ampie considerazioni sulle difficoltà cui va incontro l'interpretazione del Mazzoli, ovviamente costretto, fra l'altro, ad escludere dalla pratica della poesia "sublime" proprio il sapiente.

(46) *Tranq.* 17.10 *non potest grande aliquid et super ceteros loqui nisi mota mens. 11 Cum vulgaria et solita contempsit instinctuque sacro surrexit excelsior, tum demum aliquid cecinit grandius ore mortali. Non potest sublime quicquam et in arduo positum contingere, quamdiu apud se est: desciscat oportet a solito et efferatur et mordeat frenos et rectorem rapiat suum eoque ferat quo per se timuisset descendere.*

(47) E non necessariamente come attestazione di un contatto con la contemporanea dottrina poetica del "sublime" (vd. sopra, n. 43).

li(48) nel voler considerare il nostro passo come la risposta di Seneca, a favore della poetica del "sublime", al dilemma posto da Sereno all'inizio del dialogo a proposito dell'espressione letteraria (1.13-14) (49), senza tener conto delle smentite che vengono dal testo e che già avevo indicato nel mio lavoro: da un lato l'accento finale riguarda esplicitamente la poesia, mentre è chiarissimo che Seneca parla all'inizio di opere filosofiche in prosa; dall'altro, e soprattutto, nelle parole di Sereno il dilemma appare già risolto in senso opposto a quello che vorrebbe Mazzoli. Anche in questo caso, se non isoliamo quelle parole dal loro contesto, appare evidente che l'opzione stilistica del "sublime" è per Sereno una tendenza che rientra sì fra gli stimoli contraddittori cui è soggetto il suo animo inquieto; ma egli è consapevole che si tratta di una spinta malsana (50), motivata da un'ambizione di gloria letteraria, anziché dalla ricerca dell'efficacia etica del discorso, unico criterio di validità per lo scrittore filosofo. Si tratta di una tendenza che per lo stesso Sereno va combattuta e respinta in nome del semplice ideale stilistico più volte altrove propugnato in propria persona da Seneca come confacentesi al *sermo* filosofico: l'espressione che sottomette i *verba* alle *res* (51). Nessun dubbio che anche in questo non c'è dissidio fra discepolo e maestro: il primo chiede al secondo non lumi per effettuare una scelta già compiuta, ma consiglio ed appoggio morale per vivere coerentemente quella scelta, respingendo gli stimoli irrazionali che ancora ne mettono in pericolo l'attuazione (52).

Mazzoli per la verità si avvede (*Sen. e il subl.* 94) che Sereno giudica

(48) Sia in *Sen. e il subl., l.c.*, sia nell'*Entretien* ginevrino: "all'uomo in crisi che nel primo capitolo denuncia la sua *bonae mentis infirmitas* (1.15) l'ultimo capitolo del dialogo indica una cura omeopatica, tramite dunque la *mota mens*".

(49) In questo egli era stato preceduto da A. M. Guillemin, *Sénèque directeur d'âmes*. III. *Les théories littéraires*, "REL" 32, 1954, 270. Vd. la mia confutazione in *Teorie art. e lett. di Sen., l.c.*

(50) Tutto il brano, a partire dal § 5, consiste in una serie di dilemmi proposti da Sereno a Seneca; in essi il primo elemento indica il comportamento da lui ritenuto valido, mentre il secondo presenta la 'tentazione' che sul piano emotivo spinge l'irrequieto Sereno (nome antifrastico, come nota Mazzoli, *Sen. e il subl.* 94) a prendere la direzione opposta, nonostante il riconoscimento razionale del carattere malsano di quell'impulso. Ai §§ 5-9 vengono contrapposti la parsimonia e il lusso; ai §§ 10-11 l'attività politica predicata dagli Stoici e lo scoraggiamento derivato dagli insuccessi, che spinge ad un *otium* ben diverso da quello sereno del sapiente; ai §§ 11-12 l'*otium* positivo, dedito al proprio perfezionamento morale, ed una frenetica attività pubblica che, pur nelle sue buone intenzioni, impedisce il raggiungimento di quell'ideale; ai §§ 13-14, infine, l'espressione letteraria che prepone le *res* ai *verba* è contrapposta a quella che induce Sereno ad essere *ambitiosus in verba* ed a cercare la sublimità stilistica e la gloria letteraria.

(51) Vd. per questa *Sen. e lo stile* 777 sgg.

(52) *Tranq.* 1.17 *rogo itaque, si quod habes remedium quo hanc fluctuationem sistas, dignum me putes qui tibi tranquillitatem debeam.*

patologica la seconda alternativa; insiste però nel ritenere che alla fine del trattato Seneca si esprima in favore di questa, senza considerare che in tutti i dilemmi enunciati da Sereno è chiarissimo che maestro e discepolo sono concordi nell'approvare la tendenza "sana" contro quella "malsana", e che nel contesto il caso delle scelte letterarie non può essere staccato dai dilemmi morali che precedono. Sarebbe d'altra parte ben singolare se alla richiesta di Sereno, che ha ben chiaro ciò che è preferibile e chiede solo un sostegno morale per vivere con coerenza la sua scelta, Seneca rispondesse revocando in dubbio e contraddicendo le sue convinzioni. È evidente, invece, che il filosofo approva tutte le scelte dell'amico, morali e letterarie, e che queste ultime rientrano a pieno titolo nel retto quadro etico cui si tratta di dare concreta attuazione vincendo gl'impulsi irrazionali che spingono in senso opposto.

Mi limito a rinviare al mio lavoro (pp. 808-809) per una serie di altre considerazioni che inducono a dare al nostro passo un significato ben diverso da quello che vorrebbe Mazzoli.

Un'ultima precisazione debbo all'amico a proposito di un altro dei passi da lui intesi in maniera secondo me difficilmente accettabile, perché nell'*Entretien* ginevrino egli afferma che gli sfugge la forzatura da me additata nella sua interpretazione. Si tratta di un passo del *De beneficiis* (53), nel quale Seneca cita Ovidio e dove Mazzoli vede la conferma che per Seneca la poesia, quando si rivolge a chi è al livello più basso del progresso morale, si differenzia dall'*admonitio* filosofica in quanto è ben più libera di ricorrere ai mezzi del πάθος e dell'ἔκκληξις; e lo studioso collega questa posizione alla poetica dell'irrazionale da lui ravvisata in Seneca, che, gli è giocoforza ammettere, non può essere a nessun livello il principio informatore dell'*admonitio* del sapiente, libero da passioni, o di chi è prossimo a liberarsene.

A mio parere, però, se si legge attentamente il contesto, appare chiaramente che Seneca, citando Ovidio, non vuol dire affatto che solo il poeta può attaccare il vizio con la necessaria violenza ed efficacia, come vuole Mazzoli, ma semplicemente che si appella, per comprovare la fondatezza della posi-

(53) *Ben. 5.15.1 quomodo, inquit, nemo per vos ingratus est, sic rursus omnes ingrati sunt. Nam, ut dicimus, omnes stulti mali sunt; qui unum autem habet vitium, omnia habet; omnes autem stulti et mali sunt: omnes ergo ingrati sunt. 2 Quid ergo? non sunt? non undique humano generi convicium fit? non publica querella est perisse beneficia et paucissimos esse, qui de bene merentibus non invicem pessime mereantur? Nec est, quod hanc nostram tantum murmurationem putes pro pessimo pravoque numerantium, quidquid citra recti formulam cecidit. 3 Ecce nescio quis non ex philosophorum domo clamor at ex medio conventu populos gentesque damnatura vox mittitur:*

non hospes ab hospite tutus,

non socer a genero; fratrum quoque gratia rara est.

Imminet exitio vir coniugis, illa mariti (Ov. met. 1.144-146).

zione morale, di per sé assolutamente recisa ed univoca, della sua scuola filosofica, ad una voce esterna e neutrale, che la conferma in pieno senza che nei lettori possano sorgere sospetti di partito preso da parte dello stoico Seneca. Ovidio e i filosofi stoici sostengono la stessa cosa, combattono la stessa battaglia; il contesto mostra che la voce neutrale ed esterna è invocata solo come conferma, illustrazione ed esemplificazione del dogma stoico che tutti (i non sapienti) sono malvagi: affermazione chiara e perentoria, questa, di una verità, non certo assimilabile, per esempio, ai sillogismi zenoniani delle epistole 82 e 83, che Seneca interpreta come esempio di *admonitio* inefficace. Non c'è dunque, né ci può essere, su questo punto, tra filosofia e poesia contrapposizione né di contenuto né di tono, come vorrebbe Mazzoli. In questo senso affermavo che egli capovolge quasi il significato del passo senecano.

Si noti anche che Seneca cita la sentenza ovidiana non in quanto poesia, ma semplicemente come esempio del reale accordo anche del senso comune (*ex medio conventu*) con le verità apparentemente ostiche e paradossali della dottrina stoica. Ovidio non è che un esempio, un rappresentante della *publica querella*, del *convicium* che si innalza *undique* contro il genere umano: la voce del poeta non si differenzia da quella comune; e questa, a sua volta, non si differenzia da quella del filosofo. Sarebbe d'altronde ben singolare se Seneca, proprio in un passo che dovrebbe esprimere una delle funzioni capitali e distintive della poesia, non la menzionasse neppure, ed anzi citasse uno dei suoi più cari poeti senza farne il nome: *ecce nescio quis eqs.* No: il poeta resta anonimo proprio perché la sua voce, pur alta, si confonde con quella ugualmente alta della turba: la forma poetica non è qui un elemento essenziale e non lo distingue dal resto dell'umanità. Egli fa parte del coro generale dei profani che, lungi dal differenziarsi dalla voce della filosofia, conferma col conforto del senso comune le verità a prima vista paradossali di quella.

Se è così, crolla tutta la costruzione del Mazzoli, fondata da un lato sulla contrapposizione per me inesistente fra la *murmuratio* degli Stoici e la *vox* ovidiana, dall'altro sull'enfasi data al carattere poetico della sentenza, enfasi del tutto assente in Seneca, che la cita non in quanto poetica, ma solo in quanto non filosofica ed appartenente alla sfera del senso comune.

Noterò infine che il Mazzoli persiste anche (*Sen. e il subl.* 91) (54) nel ravvisare “nel tirocinio presso la scuola sestiana la premessa essenziale per le future opzioni dottrinali e stilistiche”, nel senso, evidentemente, di una sua adesione alla poetica del sublime. Egli si richiama qui, con ampliamento alla

(54) Cfr. l'*Entretien* ginevrino: “alludo soprattutto agli stimoli del volontarismo sestiano e cleanteo”, ecc.

sfera letteraria, ad un suo importante lavoro (55), nel quale additava in Sestio l'ispiratore dell'anelito di innalzamento al divino che innegabilmente affiora in molte parti dell'opera di Seneca e di cui abbiamo parlato più sopra per negare la legittimità di quell'ampliamento. Ma anche a proposito dell'origine sestiana di questa componente dell'opera di Seneca mi sembra di avere avanzato precise obiezioni, fondate sul concreto testo del filosofo, che la rendono, credo, difficilmente sostenibile (56).

In ogni caso mi sembra estremamente riduttivo circoscrivere la discussione sulle dottrine letterarie di Seneca alla presenza o meno in lui della poetica del sublime. Nel lavoro tante volte citato credo di avere mostrato che la sua vera originalità consiste nell'essersi saputo sottrarre agli schemi tradizionali della retorica e della critica antica, anche di quella più aperta e sensibile. Per questo mi sembra particolarmente ingiusto il rilievo del Mazzoli (*Sen. e il subl.* 90), che mi attribuisce il proposito di voler circoscrivere ed eliminare le pretese tracce di una poetica del sublime in Seneca allo scopo di ricondurlo integralmente ad una stretta e coerente teoria pedagogica dell'arte. Certo, non c'è dubbio, mi pare, che il nostro filosofo parte precisamente da questa posizione: ma mi sembra di aver mostrato che egli, sia pure a sprazzi e senza sistematicità, riesce più volte a superarla e a dare espressione ad istanze di sorprendente modernità. Non è il caso di ripetere quanto credo di avere dimostrato in *Seneca e lo stile*; ma mi preme sottolineare che nell'elaborare queste sue originalissime posizioni Seneca si serve di quanto gli offriva la cultura retorica e filosofica dei suoi tempi, dalla quale ricava elementi che spesso sotto la sua penna ricevono un inatteso mutamento e approfondimento di significato. Anche i luoghi in cui Seneca riecheggia posizioni e dottrine tradizionali hanno la loro importanza come stadio di appropriazione che prepara o accompagna l'approfondimento di cui si diceva, mentre non è escluso che a volte possano costituire un regresso rispetto a posizioni più avanzate espresse in precedenza. In questo senso, e solo in questo, si può parlare di un'unità complessiva del pensiero senecano sulla letteratura: una tendenziale unità dinamica, che è la risultante di tanti atteggiamenti diversi e spesso contraddittori e propone punti d'approdo sempre precari e mai definitivi, ciascuno dotato di una propria validità contingente, e che tuttavia si compongono in quella che mi sembra una delle riflessioni più stimolanti sul fatto letterario fra quante ne offre l'antichità classica.

Certamente Seneca conobbe anche dottrine letterarie irrazionalistiche: lo dimostra se non altro il passo finale del *De tranquillitate animi*, che peraltro

(55) G. Mazzoli, *Genesi e valore del motivo escatologico in Seneca. Contributo alla questione posidoniana*, "RIL" 101, 1967, 203-262.

(56) Rimando a *Sen. e i Greci* 372-374.

credo dovuto piuttosto all'occasionale richiamo a posizioni platoniche e democritee che a contatti diretti con la contemporanea estetica del sublime, anche se ammetto volentieri che un autore come lo ps. Longino non le avrebbe disapprovate. Anche questo elemento può avere concorso all'elaborazione delle originali dottrine senecane. Tuttavia mi sembra di non sbagliare affermando non solo che in Seneca manca una coerente poetica del sublime, ma che questo è forse l'elemento culturale che ha lasciato minori tracce nel suo pensiero estetico-letterario, infinitamente più ricco e complesso del semplice dilemma posto da Sereno all'inizio del *De tranquillitate animi*.

Un'indagine su componenti ed aspetti di questo pensiero si trova nel mio studio tante volte citato, che approda a risultati ben diversi e, spero, più interessanti, in ogni caso più complessi, del rozzo manicheismo che sembra attribuirmi Mazzoli. Qui ricordo soltanto che l'influenza a mio parere decisiva è data dal pensiero di Panezio, che tanto fecondamente seppe unire estetica e filosofia. Sarei ben lieto se la discussione col dotto amico e con chiunque s'interessi a questi problemi lasciasse ormai un punto che mi sembra tutto sommato piuttosto circoscritto per volgersi agli ampi sviluppi che Seneca seppe trarre dai suggerimenti paneziani e che mi sono sforzato d'illustrare nel mio lavoro.

Università di Perugia

ALDO SETAIOLI