

NON MOVENT DIVOS PRECES (PHAEDR. 1242):
ASPETTI DELLE INVOCAZIONI AGLI DÈI
NELLE TRAGEDIE DI SENECA
(parte II)*

3. Sovvertimento dei moduli tradizionali e preghiera magica nella *Medea*.

La tragedia di Medea si apre con una solenne *precatio*¹: nella parte iniziale, di invocazione in senso stretto, la protagonista si appella agli dèi protettori delle nozze, poi a Giunone Lucina, a Minerva, a Nettuno, al Sole, ad Ecate, e infine, e in modo particolare, alle divinità dell'Oltretomba (vv. 1-12):

*Di coniugales tuque genialis tori,
Lucina, custos quaeque domituram freta
Tiphyn novam frenare docuisti ratem,
et tu, profundi saeve dominator maris,
clarumque Titan dividens orbi diem, 5
tacitisque praebens conscium sacris iubar
Hecate triformis, quosque iuravit mihi
deos Iason, quosque Medae magis
fas est precari: noctis aeternae chaos,
aversa superis regna manesque impios 10
dominumque regni tristis et dominam fide
meliore raptam, voce non fausta precor.*

Come nell'*Hercules Furens* e nel *Thyestes*, anche il prologo della *Medea* presenta quindi una preghiera pronunciata da un personaggio sia fortemente negativo sotto il profilo morale, sia connotato peculiarmente: pur non essendo una divinità né l'ombra di un dannato, Medea, oltre al fatto di far parte della discendenza del Sole (... *nostri sator / Sol generis*, vv. 28-29), come maga partecipa di poteri sovranaturali che la mettono in comunicazione con una realtà – il mondo infero – altra da quella terrena. Sebbene mortale, Medea ha dunque qualcosa della natura dell'‘infernale’ Giunone come dell'*umbra Tantalì*.

All'atmosfera di attesa realizzata da Euripide nella sua *Medea*, dove l'eroi-

* La prima parte di questo studio è apparsa in “Prometheus” 26, 2000, 52-70 (d’ora in poi citata semplicemente come ‘parte I’).

¹ La preghiera nella sua interezza si può circoscrivere, a mio avviso, dal v. 1 al v. 36, in base alla considerazione che questo è l'ultimo in cui Medea esprime un desiderio appellandosi a un dio, il Sole: *committe habenas, genitor, et flagrantibus / ignifera loris tribue moderari iuga* (vv. 33-34). Il seguito del prologo è costituito solo da affermazioni e frasi di 'autoesortazione'. Ometto di riportare i vv. 22a/23b-36, in quanto non discussi in questa sede; i vv. 13-23a/22b sono inclusi nel corso della trattazione.

na non compare nel prologo, Seneca dunque sostituisce la presenza diretta del personaggio, resa assai incisiva dalla formulazione di questa lunga invocazione iniziale, che già contiene *in nuce* il tragico svolgimento della vicenda (... *coniugi letum novae / letumque socero et regiae stirpi date... parta iam, parta ultio est: / peperit*, vv. 17-26). La battuta di apertura di Medea va ben al di là di quel che sarebbe il mero sviluppo² di un atteggiamento del personaggio già presente, seppure in forma abbozzata, in Euripide (vv. 20-22). Nella *Medea* senecana, infatti, la preghiera è elemento funzionale ben determinato. In Euripide non vi sono preghiere pronunciate dall'eroina, e i versi, peraltro pochi, in cui gli dèi vengono chiamati in causa hanno la forma dell'asserzione sostenuta dalla loro testimonianza, del giuramento, o dell'esclamazione, ma senza che compaia una richiesta precisa del loro aiuto³. Il prologo senecano si propone dunque con caratteristiche di autonomia⁴ rispetto al modello euripideo, tanto più in quanto i vv. 1-36 non sono l'unica *precatio* del dramma, ma si inquadrano in una più ampia raffigurazione della maga come orante, che illumina il significato del personaggio stesso: Medea pronuncia altre due invocazioni determinanti per lo svolgimento dell'azione, ai vv. 740-751 e 833-842, anch'esse rivolte ai *ferales dei* (v. 740), e di spiccato rilievo grazie all'organizzazione delle battute, dove la maga, come nel prologo, campeggia in maniera assoluta. Esse costituiscono la cornice del canto che accompagna i *sacra* e che si configura come inno, creando una continuità di atmosfera magico-religiosa che si estende per oltre cento versi, ma che già trovava inizio ai vv. 670 ss., dove la nutrice – presenza ‘strumentale’ che per contrasto fa risaltare tutta la *immanitas* della protagonista⁵ – descrive i gesti di Medea senza mai dialogare con lei, ciò che, in definitiva, rende la maga protagonista anche di questa parte. La rilevante presenza delle *preces* suggerisce un'intenzione da parte di Seneca, giacché difficile sarebbe spiegarla sulla base del rapporto con il precedente imprescindibile di Euripide⁶; ma anche rimanendo in un'ottica esclusivamente interna alla tragedia

² Non concordo in questo con G. Runchina, *Tecnica drammatica e retorica nelle tragedie di Seneca*, Cagliari 1960, 49.

³ Vv. 20-22, 160-165, 332, 395-400, 625-626, 746-747, 752-753, 764. I vv. 160-165, che più si avvicinano alla forma della preghiera, mancano però anch'essi dell'elemento fondante della richiesta: Temi e Artemide sono invocate da Medea a testimoni della sofferenza in cui ella si trova.

⁴ Di esso si è potuta infatti dare l'interpretazione di una “trasformazione della lunga allocuzione della Medea euripidea (vv. 214-265), allocuzione che ha tutto lo stile di una ῥῆσις... in monologo che, per contenuto e forma, ha il tono di una κλῆσις” (G. G. Biondi, *Il nefas argonautico. Mythos e logos nella Medea di Seneca*, Bologna 1984, 17-18).

⁵ Analogamente a Thy. 176-335, dove Atreo invoca le Furie di fronte al *satelles* – vv. 249-254 –, nel corso di un dialogo in cui il *satelles* si fa portavoce del buon senso.

⁶ O anche con altri modelli: cfr. p. es. Runchina (cit. n. 2), 50 ss. per il probabile influsso

senecana, essa richiede una spiegazione che vada oltre il tipico motivo della maga in atto di compiere il suo rituale, che potrebbe dare ragione dei versi relativi alla cerimonia magica, ma non dell'*incipit* del prologo, in cui, da un punto di vista 'ideologico', trovano origine le altre invocazioni.

L'insieme delle divinità invocate da Medea è insolitamente vario, tuttavia ciascuna è in stretta relazione con la vicenda passionale dell'eroina: i numi tutelari della famiglia e delle nozze (vv. 1-2), Minerva e Nettuno, legati alle avventure degli Argonauti, il Sole, suo avo. Successivamente Ecate, che pur essendo una divinità principale, non è olimpica, e orienta così l'invocazione su tutt'altro piano. Già in E. *Med.* 395-398 Medea la menzionava: οὐ γὰρ μὰ τὴν δέσποιναν ἦν ἐγὼ σέβω / μάλιστα πάντων καὶ ξυνεργὸν εἰλόμην, / Ἑκάτην, μυχοῖς ναίουσαν ἐστίας ἡμῆς, / χαίρων τις αὐτῶν τοῦμόν ἀλγυνεῖ κέαρ. Ma ciò che in Euripide costituisce l'unica menzione della dea prediletta dalle maghe, seguita da una maledizione di due versi, in Seneca passa alla forma meno immediata e più ragionata della preghiera, dove Medea chiede esplicitamente la rovina dei suoi nemici, ed assume proporzioni e rilevanza incomparabilmente più ampie, se consideriamo che alla dea la maga fa ancora esplicito ricorso, come è naturale, ai vv. 750-751 e 833-842, cioè in tutte le tre preghiere funzionali della tragedia. In quanto *triformis* (v. 7), divinità che esercita i suoi poteri sia nel cielo sia sulla terra, ma soprattutto nell'Oltretomba, la figura di Ecate è opportuno elemento di congiunzione tra il primo gruppo di divinità e quello seguente⁷, composto dalle principali figure infernali. Tra queste, sono però le Erinni quelle di cui viene invocata specificamente la presenza, in una sezione (vv. 13-18) riservata ad esse soltanto, dove esse sono descritte con particolare attenzione: ed è solo a loro che Medea indirizza la sua richiesta⁸, mostrando come la sua preghiera, dalle carat-

della *Medea* ovidiana e delle *Heroides* sul nostro prologo. Nessun adeguato confronto permettono gli scarsi frammenti di Ennio e di Accio, né la pressoché inesistente *Medea* di Ovidio; ma certo nelle *Heroides* e nelle *Metamorfosi* non vi sono passi paragonabili con le invocazioni della *Medea* senecana (*epist.* 12.77-88 e 191-198, due suppliche pronunciate in nome degli dèi; *met.* 7.192-198, invocazione di Medea ad Ecate, ma non relativa alla vicenda con Giasone).

⁷ G. Appel, *De Romanorum precationibus*, "Relig. Vers. und Vorarb." Bd. 7, Giessen 1909, 84 interpreta *Med.* 7 *quosque iuravit mihi / deos Iason* come esempio di quelle formule 'onnicomprehensive' finalizzate ad evitare l'omissione di qualche divinità. Ma secondo la tradizione (p. es. *Ov. met.* 7.94 ss.) Giasone aveva giurato il proprio amore a Medea su alcune divinità, Trivia *in primis*, ed anche sul Sole, e ciascuno degli dèi invocati ha un legame con l'esistenza di Medea, sia come donna (vv. 1-7), che come maga (v. 7 ss.); non penserei, dunque, ad una formula riassuntiva, che non avrebbe pertinenza alla situazione.

⁸ Nei riti di magia i due sovrani dell'Oltretomba vengono di solito invocati non per tenerne la presenza, ma per renderli propizi al rituale, il che significa ottenere il concorso di tutte le altre creature infernali loro soggette (A. M. Tupet, *La magie dans la poésie latine*,

teristiche formali ‘miste’, abbia la natura di una *precatio ad inferos*:

*nunc, nunc adeste sceleris ultrices deae,
crinem solutis squalidae serpentibus,
atram cruentis manibus amplexae facem, 15
adeste, thalamis horridae quondam meis
quales stetistis: coniugi letum novae
letumque socero et regiae stirpi date.*

Se per Creusa e Creonte Medea chiede la morte, nei confronti di Giasone ella proferisce poco dopo una serie di *exsecrationes*⁹:

*Est peius aliquid? quod precer sponso malum?
vivat; per urbes erret ignotas egens 20
exul pavens invisus incerti laris,
iam notus hospes limen alienum expetat. 23a, 22b*

Le invettive contro Giasone presentano temi tipici delle *exsecrationes* e delle *defixiones*, come l’esilio¹⁰, la rovina materiale, una lunga vita di sofferenza, qui stigmatizzata da Medea con il *vivat* di v. 20, sarcasticamente specificato dai versi successivi; del resto il rivolgersi a divinità collegate con l’Oltretomba (Ecate *in primis*, ma anche Plutone, le Erinni ecc.) è tradizionale

Paris 1976, 14); Medea dunque segue la ‘regola’.

⁹ Seguita da rimproveri di eccessivo indugio, del tutto similmente a Giunone e Atreo (cfr. *Herc. f.* 75-76 e 109; *Thy.* 176-180; 192-195; 283-286). L’analogia dei tre personaggi nel compiacimento del male e nell’autoistigazione è notata anche da J. Dingel (*Seneca und die Dichtung*, Heidelberg 1974, 88 e n. 17); tuttavia non direi che Medea voglia innalzarsi al di sopra delle Furie, quanto piuttosto identificarsi con esse. Medea si propone lei stessa come *furia pronuba*: *hoc restat unum, pronubam thalamo feram / ut ipsa pinum...* (vv. 37-39, dove l’aggettivo indica per metonimia lei stessa); sebbene il motivo delle Erinni *pronubae* abbia antica tradizione (p. es. già in A. Ag. 748 *νομόκλαυτος Ἐρινύς*; Ov. *met.* 6.428-431; *epist.* 2.117-120, vd. Barchiesi *ad loc.*, e 6.45-46), non abbiamo notizia di un’assimilazione di Medea con una *furia pronuba* in Ennio o in Accio, né in Ovidio (per *met.* 7.394-397 in part. ed *epist.* 12 è possibile verificarlo), mentre, dopo l’esperienza senecana, Valerio Flacco (7.396) definirà esplicitamente *Erinys* Medea. Del resto, ai vv. 967-969 *discedere a me, frater, ultrices deas / manesque ad imos ire securas iube: / mihi me relinque...*, la maga esprime consapevolezza della propria natura *furialis*: l’ombra di Absirto, infatti, non dovrà ricorrere alle Erinni perché la sorella paghi il fio del suo assassinio, ma basterà che la lasci a se stessa. Inoltre, Medea non chiama a sé le Erinni per *insanire*, come Giunone e Atreo: il suo *furor* umano, più volte menzionato (p. es. in battute della nutrice, vv. 386, 392, 396; di Medea stessa, vv. 51-52, 406-407, 909 e 930; del coro, vv. 851-852), è già tale da non richiedere interventi soprannaturali per essere reso più abnorme.

¹⁰ Cfr. Ov. *Ib.* 113 *Exul inops erres alienaque limina lustres*, e La Penna *ad loc.* Un’altra *exsecratio* tra le più frequenti augurava la rovina non soltanto al nemico ma, estensivamente, a tutti i suoi congiunti nonché alla sua stirpe futura (cfr. L. Watson, *Arae. The Curse Poetry of Antiquity*, Leeds 1991, 33 ss.), di cui l’auspicio di morte, come per la *regia stirps* di *Med.* 18, è l’estrema forma.

nelle maledizioni¹¹. Benché l'appello alle Erinni¹² e in generale l'*exsecratio* non pertengano esclusivamente e specificamente all'ambito delle pratiche di magia nera (la contiguità storico-ideologica tra magia e religione rende in parte fluidi i confini dei due ambiti¹³), qui, in una preghiera di Medea maga per antonomasia, esse assumono tuttavia un indubitabile colore di *impietas*. Ci troviamo dunque a metà strada tra preghiera religiosa tradizionale, costituita dalla parte iniziale, dove la maga si appella alle divinità celesti con attributi e funzioni canonici delle invocazioni a questi dèi, ed *exsecratio* che, preparata dalla menzione di Ecate e poi di altre divinità inferre fino alle Erinni *ultrices* di v. 13, prende esplicitamente corpo dal v. 19.

L'elaborazione stilistica di questa *prex* sopravanza i canoni tradizionali: accumulazione del pronome personale (*tu*, vv. 1 e 4), ripetizione del verbo evocativo (*adeste*, vv. 13 e 16), stilemi innologici (dove l'aggettivo prescinde dalla distinzione preghiera/inno) già notati¹⁴, cui si potranno aggiungere l'allitterazione onomatopeica della sibilante di v. 14 ed il chiasmo dei vv. 17-18 (*coniugi letum novae / letumque socero*, in forma non del tutto canonica per la posticipazione di *novae* rispetto a *letum*, ma per ciò più incisivo, in quanto pone, al centro del sintagma, l'oggetto su cui si incentra l'ira di Medea: la *n o v a nupta*). L'accuratezza della menzione delle divinità va oltre la schematicità abbastanza tipica delle sequenze in cui sono invocati molti dèi ognuno con il proprio nome¹⁵ (ad eccezione di preghiere ufficiali e particolarmente solenni), dove i rispettivi attributi posticiperebbero la richiesta, e dove, semmai, viene lasciato spazio alla specificazione della funzione del dio, più importante ai fini pratici dell'invocazione. Nei nostri versi ogni di-

¹¹ Cfr. Appel (cit. n. 7), 87; Watson (cit. n. 10), 49, che tuttavia osserva come la maledizione venga indirizzata alle divinità le cui prerogative sono particolarmente adatte a soddisfarla, e che dunque non saranno necessariamente ed esclusivamente *ferales* (vd. *infra* il caso di *Phaedr.* 945-958).

¹² "Erinni" viene chiamata la personificazione della Maledizione in Eschilo (*Th.* 70), e viceversa 'Απαί è in *Eum.* 417 titolo collettivo per indicare le tre creature infernali (cfr. Jebb a *S. El.* 110-112); le ἀπαί sono un motivo letterario frequente già nelle tragedie greche (si pensi alla Elettra sofoclea, vv. 110 ss., che invoca la dimora di Ade e Persefone, Ermes ctonio, la "Maledizione sovrana" e le Erinni, per il ritorno di Oreste). Nell'ambito latino troverà poi particolare fortuna in età augustea, anche a motivo della diffusione dei modelli ellenistici (cfr. Watson [cit. n. 10], 152-158).

¹³ Comuni sono alcuni termini tecnici, come il verbo *precor* (qui ai vv. 12 e 19) ed il sostantivo stesso *preces*; anche la ritualità di gesti che accompagnano i discorsi dell'officiante e la credenza nella potenza della parola sono importanti tratti comuni, sebbene, al di là delle affinità formali, sia in definitiva il contenuto ciò che meglio permette di distinguere l'orientamento della formulazione. Per una analisi estesa dell'argomento si rimanda alle ricche pagine di Watson (cit. n. 10), 48 ss. in particolare.

¹⁴ Biondi (cit. n. 4), 18 ss.

¹⁵ Cfr. gli esempi raccolti da Appel (cit. n. 7), 12 ss.

vinità è accompagnata da un attributo o dalla menzione di una prerogativa, né è chiamata col semplice nome, ma con un epiteto (Lucina per Giunone, Titano per il Sole)¹⁶, un aggettivo, o una perifrasi. Inoltre, l'andamento dei vv. 1-12 è poco dinamico, con prevalenza di sostantivi, aggettivi e attributi in forma di proposizione implicita o relativa¹⁷ sui verbi riguardanti il personaggio che prega; il solo verbo in forma esplicita riferito a Medea è anche l'unico principale e l'ultimo termine di tutto il lungo periodo, creando un'impressione di sospensione e di lentezza. In generale, dunque, il risultato è una cadenzata solennità, confacente all'inno in misura maggiore che alla preghiera¹⁸. La parte successiva è invece caratterizzata dalla concitazione di Medea sia nel chiamare le Furie sia nel maledire Giasone, sottolineata dai frequenti asindeti e dalla collocazione del verbo tecnico, *adeste*, che questa volta si trova non in conclusione ma all'inizio¹⁹ (e poi in *incipit* del v. 16), ed è preceduto dal *nunc* reiterato²⁰, venendo così a incorniciare il nucleo ideologico di tutta l'invocazione. In questo senso il *precor* rivolto a tutte le divinità precedenti non ha ugual peso, sebbene sia la posizione in clausola, sia la pregnante *iunctura* che lo precede, *non fausta* (vd. *infra*), lo pongano in rilievo: altre forme di esso si trovano ai vv. 9, 19, 24, e inoltre, ciò che più conta, se *precari* chiede l'attenzione degli dèi, *adesse* ne richiede la presenza, in un rapporto inteso ad una maggiore e concreta immediatezza.

Faustus (v. 12) e *fas est* (v. 8) sono entrambe espressioni tecniche del linguaggio religioso, meritevoli di alcune considerazioni. *Faustus* definisce ciò che è di buon augurio, e ricorre nella preghiera tradizionale per lo più in formule stereotipate finalizzate ad ingraziarsi la benevolenza del dio, spesso insieme ad altri aggettivi di significato affine; la derivazione da *faveo* ne indica la pregnanza semantica in senso religioso²¹. Non vi sono riscontri²² per altri casi in cui *faustus* si trovi preceduto dalla negazione per esprimere il suo contrario. In Seneca *infaustus* ricorre sedici volte, di cui quattordici nelle tragedie (tra cui, ancora nella *Medea*, ai vv. 706 *frugis infaustae mala* e 845 *ite, ite, nati, matris infaustae genus*), ma la litote *non faustus* di *Med.* 12 è un

¹⁶ Che con *Lucina* Giunone, già di per sé *dea coniugalis*, ricompaia specificatamente, potrebbe tacitamente sottolineare che con le sue nuove nozze Giasone rinnega non solo Medea ma anche i figli da lei avuti.

¹⁷ Lo 'stile participiale' e lo 'stile delle relative', caratteristici delle *preces* (cfr. E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin 1913 = Stuttgart-Leipzig 1996, 166 ss.).

¹⁸ Vd. parte I, n. 9.

¹⁹ Cfr. *Herc. f.* 86-88, dove lo stesso verbo, in relazione sempre alle Furie, dà inizio all'invocazione.

²⁰ Cfr. F. Hickson, *Roman Prayer Language. Livy and the Aeneid of Virgil*, Stuttgart 1993, 144 per la ripetizione di espressioni formulari nelle preghiere.

²¹ Ernout-Meillet, *Dict. ét.* 220-221.

²² Cfr. *Th. L. L.* VI 1, coll. 388-389.

unicum. Che Medea preghi con voce non semplicemente *infausta*, bensì *non fausta*, indica a mio avviso una deliberata opposizione ai canoni tradizionali del linguaggio religioso, testimoniata appunto dall'impiego del fortemente rilevato *non*²³. Se *voce non fausta precor* chiude enfaticamente il verso e insieme tutta la prima parte dell'invocazione, non meno rilevante è il precedente *fas est precari* che apre il v. 9; le due espressioni racchiudono così i versi nei quali Medea si appella alle potenze dell'Ade. Per il significato profondamente religioso che *fas* esprime²⁴, non si potrà non avvertirne l'estraneità di significato, quasi il senso ossimorico, in una invocazione agli dèi inferi²⁵. Il peculiare impiego della usuale terminologia sacrale, il tipo di divinità cui viene indirizzata la richiesta di Medea, suggeriscono che questi versi intendano mostrare un capovolgimento di senso, un uso 'empio' di questo canale di comunicazione con il divino che è la preghiera, spia di un pensiero di fondo sotteso a tutta l'invocazione. L'accuratezza con cui il passo è costruito sottolinea la rilevanza che assume in Seneca la *precatio* – se, oltretutto, non si

²³ Tra i vari elementi che indicano il perfetto contrasto di intenti tra l'invocazione di Medea e quella del successivo canto corale, Biondi (cit. n. 4), 27, fa notare l'opposizione tra il *non fausta precor* della maga e l'invito del coro agli dèi di partecipare *numine prospero* – altra *iunctura* specificamente sacrale, di significato affine alle formule in cui si trova *faustus* – ... *cum populis rite fa v e n t i b u s* (vv. 56-58). Ma lo stesso procedimento connotativo che riflette l'ottica soggettiva di Medea si riscontra nella definizione dell'Ade come *aversa superis regna*: se i *superi* sono gli dèi invocati nelle preghiere tradizionali, Medea si appella al mondo infero con una perifrasi che esprime il carattere antitetico rispetto a quello celeste.

²⁴ Per *fas* cfr. *Th. L. L.* VI 1, coll. 287-296; Ernout-Meillet, *Dict. ét. s. v. fas*; H. Fugier, *Récherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963, 134-142; R. Schilling, *L'originalité du vocabulaire religieux latin*, "Romanitas" 11, 1970, 97-98; l'articolata monografia di P. Cipriano, *Fas e nefas*, Roma 1978, 37 e 54-57 in part.; C. De Meo, *Lingue tecniche del latino*, Bologna 1983, 146-147; F. Sini, in *Enciclopedia Virgiliana* II 466-468 s. v. *fas*, con relativa bibliografia. La forte connotazione religiosa è testimoniata anche dall'impiego di *fas* accanto alle divinità più comuni nelle *preces* (vd. *Th. L. L.* VI 1, col. 295, 67 ss.; cfr. anche *Herc. f.* 658: *Fas omne mundi teque dominantem precor / regno capaci...*). Non condivido l'equivalenza *fas* = "normal" proposta da Fugier: pregare *quell*e divinità (cioè infernali) a scopo omicida, nell'ottica di Medea è addirittura giusto, 'conforme' alle leggi dell'ordine divino così come lei lo concepisce.

²⁵ Un impiego idealmente assai lontano anche da quello che talvolta si può trovare come formula di *excusatio*, come nel caso del celebre *Di, quibus imperium est animarum, umbraeque silentes / et Chaos et Phlegethon, loca nocte tacentia late: / sit mihi fas audita loqui, sit numine vestro / pandere res alta terra et caligine mersas* (Verg. *Aen.* 6.264-267): a paragone di questi versi virgiliani, il perentorio *fas est* della Medea senecana suona proprio come una irriverente autoaffermazione nei confronti delle divinità. In questa maniera di porsi di fronte al divino non stupisce l'assenza della 'pars epica', che dovrebbe più fortemente 'motivare' il dio, mostrando meriti propri o ricordando suoi precedenti interventi, per convincerlo a corrispondere all'appello (cfr. parte I, n. 14).

configura come *aemulatio* letteraria, dal momento che non sembrano esserci reali precedenti nelle trattazioni letterarie del mito – funzionale ad una ben precisa caratterizzazione del personaggio come espressione estremizzata del *furor*, e tale da imprimere una determinata direzione alle vicende, riflesso di un rapporto squilibrato tra mondo divino e mondo umano.

Con voce *non fausta* Medea rende partecipi del suo progetto divinità tanto infero quanto olimpiche, che pure la esaudiranno. Ma quando ella si appellerà a Giove affinché il dio punisca sia lei che Giasone, denunciando la colpevolezza di entrambi, nessun segno verrà dato di fronte a questa vicenda condotta all'insegna di un *furor* devastante: *Nunc summe toto Iuppiter caelo tona, / intende dextram, vindices flammas para / omnemque ruptis nubibus mundum quate. / Nec deligenti tela librentur manu / vel me vel istum: quisquis e nobis cadet / nocens peribit, non potest in nos tuum / errare fulmen* (vv. 531-537). Quando la sfera del divino interagisce con quella umana, l'effetto è unicamente quello di alterarla in negativo.

Ideale continuazione, o meglio sviluppo, della *prex* del prologo è l'invo-cazione con cui Medea prende la parola nei suoi *sacra*:

Comprecor vulgus silentum vosque ferales deos 740
et Chaos caecum atque opacam Ditis umbrosi domum,
Tartari ripis ligatos squalidae Mortis specus.
supplicis, animae, remissis currite ad thalamos novos:
rota resistat membra torquens, tangat Ixion humum,
Tantalus securus undas hauriat Pirenidas, 745
[gravior uni poena sedeat coniugis socero mei]
lubricus per saxa retro Sisyphum solvat lapis.
vos quoque, urnis quas foratis inritus ludit labor,
Danaides, coite: vestras hic dies quaerit manus.
nunc meis vocata sacris, noctium sidus, veni 750
pessimos induta vultus, fronte non una minax.

Medea è marcatamente connotata con le caratteristiche della maga-sacerdotessa, per questo suo profondo e continuo contatto con il mondo divino. La lunghissima scena di magia dei vv. 670-842 mostra un personaggio che sa andare ben oltre il topico sortilegio di tirar giù la luna dal cielo, come sappiamo dalle parole della nutrice, *vidi furentem saepe et aggressam deos, / caelum trahentem: maius his, maius parat / Medea monstrum* (vv. 673-675): Medea *furens* può non solo rimuovere il firmamento ma aggredire gli dèi, e tuttavia ora si accinge a realizzare qualcosa di ancor più terribile, una *novitas*. La sfera divina non è per lei una superiore realtà cui chiedere aiuto; che Medea non si limiti ad asservire ai suoi poteri le creature della terra ma ricorra, per renderle sue complici, anche a quelle che si trovano nel cielo sotto forma di costellazione (*huc ille vasti more torrentis iacens / descendat*

anguis... v. 694 ss.²⁶) e, in seguito, alle ombre dei dannati (vv. 743-749), coinvolgendo sfere da sempre distinte e creando un totale stravolgimento dell'ordine naturale, indica una visione strumentale del mondo celeste, reso partecipe di un *nefas*.

Pur avendo la funzione di introdurre il monologo rituale (vv. 752-832, l'inno cletico²⁷ in onore di Trivia) i vv. 740-751 costituiscono una preghiera autonoma – che si distingue anche nel diverso e più solenne metro, tetrametri trocaici catalettici – in cui Medea invoca la presenza propiziatoria di Trivia, e lascia intravedere il fine della *precatio* (*supplicis, animae, remissis currite ad thalamos novos*, v. 743²⁸), ma senza esplicitarlo pienamente, come avverrà invece dal v. 833. Le prime parole sono però indirizzate alla più vasta sfera delle potenze dell'Ade, al *vulgus silentum*, ai *ferales dei*, al Caos, a Dite, alla Morte. *Feralis*, nel senso di “relativo al mondo infero”, in riferimento a per-

²⁶ Il veleno dei serpenti è un ingrediente ‘classico’ delle misture magiche, così come il serpente spezzato in due dalla formula magica è un τόπος delle descrizioni dei poteri delle maghe, come la luna e le stelle tratte giù dal firmamento: per rimanere in ambito latino, vd. Verg. *ecl.* 8.69-71; Tib. 1.2.43-52 e 1.8.19-22; Prop. 1.1.19 e 23-24, 2.28.37 e 4.5.13; Hor. *epod.* 5.45-46 e 17.5; Ov. *met.* 7.192 ss., *epist.* 6.85 ss., *am.* 1.8.5 ss. e 2.1.23-26, e *medic.* 42; Sen. *Herc. O.* 468 e 526, *Phaedr.* 421 (altro materiale in Pease a Verg. *Aen.* 4.489). Il chiedere veleni al cielo è una *novitas* della Medea senecana (come fa notare L. Baldini Moscadi, *I volti di Medea: la maga e la virgo nella Medea di Seneca*, “Paideia” 53, 1998, 9-25, qui 15 n. 18); mi sembra però, inoltre, che il personaggio utilizzi i serpenti in una maniera che riflette la sua ottica di rovesciamento del *fas*, perché, oltre a tirare giù dal cielo serpenti e non *sidera* qualunque, Medea li invoca come presenze numinose: *a d s i t ad cantus meos / lacessere ausus gemina Python numina* (v. 699-700); *tu quoque relictis pervigil – sc. serpens – Colchis a d e s* (v. 703). Sebbene il genere tragico richieda descrizioni ad effetto, questa scena, magari meno realistica della descrizione delle pratiche della Canidia oraziana, è però senz'altro assai più incisiva e più studiata nei particolari rispetto ai passi suddetti (p. es. i diversi tipi di erbe, raccolte ognuna nel momento del giorno più adatto ad esaltarne gli effetti, v. 705 e ss.; gli ingredienti di cui Medea menziona anche l'origine, vv. 771-784, ecc.). La Tupet (cit. n. 8), 10, dà un minuzioso elenco delle fasi di un rituale di magia; senza fare un raffronto pedissequo che per certi aspetti risulterebbe anche forzato, scorrendo i vv. 740-844 si possono comunque cogliere nel testo molti dei punti individuati dalla Tupet, sia pure in un ordine un po' diverso: un'accuratezza che contribuisce notevolmente a caratterizzare il personaggio.

²⁷ *Carmen* e *cantus* (v. 684, 688, 699, 704, 730, 739, 760, 769) acquistano nel nostro contesto una pregnanza semantica particolare, non essendo solo equivalenti di ‘inno’ ma anche *verba technica* che indicano il sortilegio.

²⁸ Non condivido l'interpretazione data da Costa (*ad loc.*) a *thalamos novos* come “‘strange’, a sinister new kind of marriage” in virtù della morte orribile che attende la sposa. Questo è possibile a livello di allusione, ma il senso più immediato da attribuire all'aggettivo *novus* mi sembra semplicemente quello di ‘nuovo’ (cfr. *supra*, su *coniugi... novae* del v. 17). Medea identifica la sua rovina con la *nova nupta* (cfr. v. 839), la nuova – non certo ‘strana’ – sposa di Giasone.

sone non è attestato anteriormente a Seneca, che ne fa uso invece anche in *Herc. f.* 1146 *post reditus quoque / oberrat oculis turba feralis meis?* e *Thy.* 668 *hinc nocte caeca gemere feralis deos / fama est*²⁹. Nel suo significato originario e tradizionale *feralis* indica ciò che è connesso con la morte, i defunti ed il loro culto, come il cipresso, l'abbigliamento da lutto, il canto del gufo. Seneca attribuisce al termine una connotazione più intensa, indicando con esso anche figure, nonché divinità, che propriamente appartengono al mondo infero. È interessante l'impiego dell'aggettivo in tal senso in *Lucan.* 10.59 *feralis Erinys* (Cleopatra), ed in 6.511-512 *Illi – Eritto – namque nefas urbis summittere tecto / aut laribus feralis caput...*, dove esso è associato ad una Furia (anche se metaforica) e alla strega Eritto, creature diverse dagli dèi connessi con i riti funebri e dai semplici defunti, e che molto ricordano la Medea senecana, 'furia' e maga. Sulla scia di Seneca, Lucano potrebbe aver operato un ulteriore spostamento di significato caricando il termine del significato di "funesto", "rovinoso", che in origine esso non aveva. *Feralis*, in definitiva, che nell'accezione tradizionale indica semplicemente una connessione con l'ambito della morte, genericamente inteso, in Seneca indica una provenienza da esso, caratterizzante il soggetto in modo decisamente negativo fino a diventare, nello sviluppo di senso poi attuato da Lucano, sinonimo di *dirus*.

Il τόπος letterario delle pene di dannati famosi assume nel nostro contesto una specifica funzionalità assente in altri passi delle tragedie, dove pure esso ricorre; in *Herc. f.* 750 ss., *Ag.* 15 ss., *Thy.* 4 ss., *Herc. O.* 1068 ss., esso ha un fine eminentemente descrittivo ed è espresso in forma di constatazione. In *Phaedr.* 1229 ss. (*umbrae nocentes, cedite et cervicibus / his, his repositum degravet fessas manus / saxum...*) ed *Herc. O.* 942 ss. (*Sisyphia cervix cesset et nostros lapis / impellat umeros; me vagus fugiat latex / meamque fallax unda deludat sitim...*) Teseo e Deianira, rispettivamente, invocano una maledizione su se stessi, ma l'analogia istituita con i *sontes* rimane al livello del desiderio irreali e, dal punto di vista letterario, con valore sostanzialmente retorico. Medea, invece, evoca queste figure mitiche perché svolgano un preciso compito, normalmente loro estraneo: come la Furia del *Thyestes*, le chiama a portare l'effetto nefasto che esse provocano appunto in qualità di dannati infernali³⁰, continuando quell'evocazione degli Inferi sulla terra che già dal prologo aveva preso avvio.

La *precatio* si conclude incisivamente con l'evocazione di Trivia, presen-

²⁹ Cfr. *Th. L. L.* VI 1, coll. 485, 65-78 e 486, 44 ss.

³⁰ Utile, seppure cursoria, l'osservazione della Tupet (cit. n. 8), 13, in relazione al nostro passo, che i dannati leggendari hanno un potenziale di odio accumulato che "fournit à la magicienne une réserve de puissance nocive à employer".

tando la dea come la principale e più esplicita destinataria dell'allocuzione. L'appello è introdotto dall'immediato *nunc* in *incipit* di verso – in analogia all'invocazione alle Furie nel prologo, v. 13 – e trova forma nel deciso *veni*, in chiusa, che non si limita ad invocarla ma ne domanda la presenza. Le connotazioni della dea, *pessimos induta vultus, fronte non una minax*, esprimono ciò che è esattamente l'opposto delle notazioni positive con cui, nelle usuali *preces*³¹, l'orante invita il dio a manifestarsi: *mitis, bonus, placidus, propitius, secundus* ecc. Ma la benevolenza del *noctium sidus* verso Medea consiste appunto nel soddisfarne le intenzioni delittuose; l'inno in onore della *dea triceps*, che questi due versi introducono, sfocerà poi nella richiesta esplicita ad Ecate, la dea nel suo aspetto prettamente infernale:

*Adde venenis stimulos, Hecate,
donisque meis semina flammae
condita serva:
fallant visus tactusque ferant, 835
meet in pectus venasque calor,
stillent artus ossaque fument
vincatque suas flagrante coma
nova nupta faces.
Vota tenentur: ter latratus 840
audax Hecate dedit et sacros
edidit ignes face luctifera.*

A conclusione dei suoi *sacra*, Medea chiede ad Ecate l'efficacia per il dono destinato a dare la morte alla *nova nupta*, scandendo le fasi della richiesta con intensità crescente: *Adde venenis stimulos... / meet... calor, / stillent artus ossaque fument*, fino all'icastico *vincatque suas flagrante coma / nova nupta faces*. La sovrapposizione dei piani erotico e funebre, qui espressa dall'assimilazione tra le *faces nuptiales* ed il fuoco che darà la morte a Creusa (vv. 838-839)³², ci riconduce idealmente al prologo, là dove Medea si confi-

³¹ Cfr. Appel (cit. n. 7), 99 ss. e Hickson (cit. n. 20), 56 ss.

³² Vd. G. Danesi Marioni, *Properzio nelle tragedie di Seneca: significato e modi di una presenza*, "Sileno" 21, 1995, 18-20 per l'influsso di Prop. 4.3 su questi versi senecani, dove i particolari 'funebri' che nell'elegia esprimevano la sorte sventurata delle nozze, vengono invece a connotare la cerimonia della maga come "rite inversé". Sulla duplice valenza metonimica delle *faces* come simbolo di nozze e di morte vd. *Th. L. L.* VI 1, col. 402, 6 ss. e 26 ss. Il tema del passaggio delle faci nuziali ad un contesto funebre è già di ambito greco, in particolare nella produzione epigrammatica ('Erinna' AP 7.712.5-6 = HE II 1793-4; Mel. AP 7.182.7-8 = HE CXXIII 4686-7; Antip. Thess. AP 7.185.5-6 = GP XVI 161-2, AP 7.367.5-6 = GP LXIII 417-418; Thallus AP 7.188.7-8 = GP III 3426-7) e trova seguito anche nella letteratura latina; in Seneca tragico cfr. *Herc. O.* 671-672 *sequitur dira lampade Erinys / quarum populi coluere diem*.

gurava come *pronuba* per le nuove nozze ma con quel rovesciamento di senso che la presentava *furia pronuba* (vv. 37-39).

Face luctifera pare a tutti gli effetti una novità senecana³³. L'uso di questo aggettivo porta una variazione di senso rispetto al significato delle usuali fiaccole funebri, dal momento che *fax luctifera* non è quella che accompagna la cerimonia per il defunto, ma quella "che porta la morte". In tal senso l'attributo non è del tutto pertinente alla figura di Ecate, cui non sono tradizionalmente associati elementi connessi con il fuoco in quanto simbolo di morte. Alle Furie non è estraneo, invece, l'aggettivo assai affine, anche etimologicamente, *luctificus*³⁴. *Luctifer* puntualizza e intensifica il significato di *luctificus*, già di per sé limitato alla lingua poetica, ed anche all'interno di questa scarsamente utilizzato (in Seneca cfr. però *Oed.* 3, *flamma... luctifica*), due motivi che dovrebbero contribuire a mantenerne intatta l'incisività. Se nel prologo Medea evoca le Erinni, a conclusione della cerimonia magica si appella alla dea che tradizionalmente presiede a tali riti, ma che presenta in più una connotazione in qualche modo 'furiale'.

Un altro scarto dalla tradizione nella raffigurazione di Ecate riguarda il segnale di assenso espresso dalla divinità, il latrato dei cani (animali a lei sacri) ripetuto tre volte. Nel nostro passo (vv. 840-841) è la dea stessa che dà il segno desiderato, esprimendolo con il latrato. Secondo una tradizione iconografica, peraltro non molto diffusa, Ecate-Trivia veniva rappresentata con sembianze canine (con la sola testa di cane, oppure con una delle tre teste, quella che ne rappresentava l'aspetto ctonio³⁵); con forma interamente canina essa è invocata in un papiro magico e in una εὐχή epigrafica³⁶; in un conte-

³³ Il *Th. L. L.* VII 2, col. 1729, 35 ss., attesta tre soli casi di *luctifer*, dei quali due in Seneca, il nostro *Med.* 842 ed *Herc. f.* 687 *luctifer bubo gemit...*, e il terzo in Val. Fl. 3.454 *nec triviis ululare* [scil. vos] *velim, pecorique satisque / nullae ideo pestes nec luctifer ingruat annus*: anche in quest'ultimo, dunque, vi è connessione tra l'aggettivo e la menzione del mondo infero, sebbene qui vengano respinte, e non invocate, creature infernali.

³⁴ Cfr. *Herc. f.* 102 ... *luctifica manu / vastam rogo flagrantem corripiat trabem* e le mie osservazioni nella parte I, § 2.

³⁵ *Anecd. Bekk.* I 336.31-337.5 = *Anecd. Bachm.* I 22.3-11 = Phot. α 114 Theodoridis (in Eur. fr. 968 N² = *Alexandros* fr. 14 Snell, 'Εκάτης ἄγαλμα φωσφόρου κύων ἔση, l'ambiguo ἄγαλμα è inteso da più d'uno studioso non "immagine" ma "ornamento", "delizia"); tale rappresentazione non doveva tuttavia essere molto comune, visto che non sembrano esserne rimasti esemplari (almeno stando al ricco repertorio di H. Sarian, *LIMC* VI 1, 985-1018).

³⁶ *PGM* IV 1434 εἰνοδία, κύων μέλαινα ("O Lady of the Crossroads, O Black Bitch": H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago-London 1992, 65); εἰνοδία σκυλάκαινα θεά su un altare di Meonia del II sec. d.C. (R. Merkelbach – J. Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten* I, Stuttgart-Leipzig 1998, 464).

sto affine la dea viene descritta³⁷ come una creatura con tre teste, quella di destra di mucca, quella di sinistra di cane e quella al centro di donna – dove tra i suoi attributi figurano le fiaccole, senza però essere in alcun modo connotate come *luctiferae*, né con la specificazione che siano tenute nella parte canina. Che le raffigurazioni di Ecate come cane appartengano alla sfera magica più che a quella religiosa, è fatto con cui ben si armonizza la rappresentazione della Medea senecana, maga nella sua versione più empia. Tuttavia Seneca va al di là della tradizione magica, perché nessuna fonte ci attesta che la divinità, per quanto teriomorfa, emetta latrati³⁸. A parte il caso in cui il latrato assume comune senso spregiativo, come ‘normale’ emissione di voce esso si trova per personaggi mitologici, come Scilla ed Ecuba, ma mai per divinità³⁹. Significativa invece la descrizione della Eritto lucanea: *Tum vox... / excantare deos confundit murmura primum / dissona et humanae multum discordia linguae. / Latratus habet illa canum gemitusque luporum...* (6.685-688). Pur considerando che l’incomprensibilità è elemento costitutivo del rito di magia, che assume tratti appositamente differenziati dalla religione ufficiale servendosi appunto anche di un linguaggio che produca un effetto di estraneità⁴⁰, di fatto qui è anche la celebrante stessa ad assumere tratti di alterità: *Discolor et vario furialis cultus amictu / induitur, vultusque aperitur crine remoto / et coma vipereis substringitur horrida sertis* (vv. 654-656)⁴¹. La maga invoca poi (vv. 732-734) le Erinni con queste parole: *... Iam vos ego nomine vero / eliciam Stygiasque canes in luce superna / destituam*⁴². Dunque, in *Med.* 840-842 anche l’ululare di Ecate, come la *fax luctifera*, carica la figura divina di una notazione che ne altera la tradizionale identità accostandola alle Erinni.

³⁷ PGM IV 2119-2124 (Betz [cit. n. 36], 75); cfr. anche Tupet (cit. n. 8), 14.

³⁸ Che non sono, in effetti, conseguenza scontata dell’aspetto teriomorfo (anzi, gli dèi che assumono sembianze animali conservano di norma la voce umana: per es. Dioniso nelle *Baccanti* di Euripide, v. 920 ss., o Zeus nelle sembianze del toro di Europa). Costa, al v. 840, parla indistintamente dei latrati dei cani infernali e di Ecate stessa, ma i passi da lui riportati non giustificano tale estensione: né in *Oed.* 569-570, né in A. R. 3.1216-7, né in Verg. *Aen.* 6.257-8 è la dea a emettere latrati.

³⁹ Repertorio in *Th. L. L.* VII 2, col. 1012, 30-42.

⁴⁰ Sui suoni ed i termini incomprensibili in quanto ‘parole magiche’ cfr. F. Graf, *La magia nel mondo antico*, trad. it., Roma-Bari 1995, 194.

⁴¹ Come già osserva L. Baldini Moscardi, *Osservazioni sull’episodio magico del VI libro della ‘Farsaglia’ di Lucano*, “SIFC” 48, 1976, 170, Eritto tende a identificarsi con le Erinni.

⁴² Così Servio, ad *Aen.* 6.257: ‘*visaeque canes ululare*’ ita numinis ostendebatur adventus. “*canes*” autem *Furias* dicit Lucanus: *Stygiasque canes in luce superna destituam...* “*ululare*” autem et *Furiarum* est.

4. Assensi ingannevoli e preghiere disilluse: *Phaedr.* 945-958, *Oed.* 247-263.

Ma vi è anche un'altra tipologia di *preces*, nel teatro senecano, costituita anch'essa da invocazioni determinanti per lo sviluppo della trama, ma che, in opposizione rispetto a quelle fin qui esaminate, sortiscono effetti disastrosi e non cercati pur non essendo formulate in termini di *impietas*. Caso esemplare è *Phaedr.* 945-958⁴³:

En perage donum triste, regnator freti! 945
non cernat ultra lucidum Hippolytus diem
adeatque manes iuvenis iratos patri.
fer abominandam nunc opem gnato, parens:
numquam supremum numinis munus tui
consumeremus, magna ni premerent mala; 950
inter profunda Tartara et Ditem horridum
et imminentes regis inferni minas,
voto peperci: redde nunc pactam fidem.
genitor, moraris? cur adhuc undae silent?
nunc atra ventis nubila impellentibus 955
subtexe noctem, sidera et caelum eripe,
effunde pontum, vulgus aequoreum cie
fluctusque ab ipso tumidus Oceano voca.

Siamo alla conclusione della lunga battuta in cui Teseo chiede a Nettuno di punire la presunta *nequitia* di Ippolito. Tutto il tono emotivo della *prex*⁴⁴ è di forte concitazione: la costruzione prevalentemente paratattica⁴⁵, la coincidenza di *incipit* e richiesta, con omissione dell'invocazione – in senso stretto –

⁴³ Altre invocazioni della *Phaedra* non condizionano la dinamica dell'azione (vv. 54-84; 406-425; 671-686, una 'automaledizione' di Ippolito; 959-977; 1159-1163; 1201-1212; 1229-1243). Le ultime tre sono però una 'cartina di tornasole' per il significato di quella adesso presa in esame.

⁴⁴ Non vedrei nel v. 953 il termine della preghiera, come ritiene De Meo *ad loc.* A mio avviso, infatti, i vv. 954-958, così situati tra una preghiera conclusa ed il coro, che segue subito dopo, non avrebbero significato autonomo né diverso da quello dei precedenti. Essi costituiscono, anzi, la parte emotivamente più forte della preghiera, con le due interrogative retoriche che hanno valore di richiesta decisa e non di schietta domanda, e che introducono una serie di proposizioni all'imperativo (collocato in sedi 'forti', *incipit* o chiusa di verso, oltre che, in quattro casi su cinque, elemento di una costruzione chiastica, ai vv. 956 e 957). Né concordo sulla delimitazione di Watson (cit. n. 10), 55, cioè vv. 942-947; ancora rimarrebbe esclusa la parte in cui è esplicitata la modalità della morte (v. 954 ss.), che costituisce anzi un punto fondamentale nella procedura delle *exsecrationes*, dove di norma il tipo di sventura auspicato non è lasciato alla discrezione della potenza invocata, bensì è esplicitamente espresso.

⁴⁵ Sulla struttura paratattica delle preghiere vd. Appel (cit. n. 7), 155 ss.

del dio⁴⁶, l'esclamativo *en* come primo termine, il *non* invece del *ne*, meno naturale con un congiuntivo ottativo, ma ben adatto ad esprimere la veemenza di Teseo⁴⁷. Anche la collocazione dei numerosi verbi in *incipit* o clausola di versi consecutivi (*perage* 945, *non cernat* 946, *adeat* 947, *fer* 948, *consume-remus*, in enjambement, 950, *subtexe... eripe* 956, *effunde... cie* 957, *voca* 958), contribuisce alla velocità del ritmo, incrementata dalla suddivisione di alcuni degli ultimi versi in due interrogative (v. 954) o in due frasi all'imperativo (956-957), coordinate per asindeto⁴⁸. L'evento soprannaturale immediatamente seguente mostrerà che il dio del mare ha esaudito il figlio in questa *exsecratio*, concedendo quanto gli è richiesto, e nella forma desiderata, e provocando così la morte di un innocente – né la contraddizione etica di questo episodio poteva trovare sede migliore, illuminata com'è dal coro che immediatamente segue: *O magna parens, Natura, deum / tuque igniferi rector Olympi / ... cur... / hominum nimium securus abes, / non sollicitus prodesse bonis, / nocuisse malis?*, 959-977 (su cui vd. *infra*).

Il *dominator freti* non corrisponderà Fedra, invece, quando ella, dopo la notizia della morte di Ippolito, chiederà di morire nella stessa maniera: *Me, me, profundis saeve dominator freti, / invade et in me monstra caerulei maris / emitte...* (v. 1159 ss.). A vuoto cadrà anche la disperata *precatio*⁴⁹ di Teseo

⁴⁶ Ma per Teseo, figlio dello stesso dio invocato, viene meno la necessità della parte costituita da appellativi, menzioni di prerogative della divinità ecc., finalizzata ad ottenerne la benevolenza.

⁴⁷ L'osservazione è di Coffey-Mayer *ad loc.*, che adducono a parallelo *Oed.* 258-259: ... *cuius Laius dextra occidit / hunc non quieta tecta, non fidi lares, / non hospitalis exulem tellus ferat*. Aggiungerei che l'opportunità dell'accostamento è convalidata dall'affinità ideologica dei due passi: in entrambi si tratta di *preces/exsecrationes* proferite in buona fede, che avranno risposta dagli dèi, ma rivolto completamente diverso da quello che il personaggio può aspettarsi in base alla sua conoscenza dei fatti.

⁴⁸ Ulteriori osservazioni sullo stile di questa *precatio* in De Meo e Coffey-Mayer, *ad locc.*

⁴⁹ O *exsecratio*, come, per la violenza del tono, la definisce Watson (cit. n. 10), 163-165; in ogni caso, Teseo ne parla come di *preces*, v. 1242. Non è qui possibile esaminare in dettaglio il rapporto con l'*Ippolito* euripideo. *Phaedr.* 945-958 segue abbastanza da vicino l'invocazione che anche in Euripide Teseo pronuncia per maledire il figlio, vv. 887-890 ἄλλ', ὦ πάτερ Πόσειδον, ὅς ἐμοί ποτε / ἄράς ὑπέσχου τρεῖς, μιᾷ κατέργασαι / τούτων ἐμὸν παῖδ', ἡμέραν δὲ μὴ φύγοι / τήνδ', εἴπερ ἡμῖν ὅπασας σαφεῖς ἄράς. L'*exsecratio* senecana copre dunque uno spazio assai maggiore, esprime con dovizia di particolari le circostanze della fine di Ippolito, vv. 955-958, accenna all'aspetto sinistro dell'Ade, vv. 951-952 – notazioni di colore molto senecane. La lunga battuta dei vv. 1201-1243 non trova invece un reale precedente nell'*Ippolito*, dove, dopo la notizia dello strazio di Ippolito, Teseo rivolge al padre solo poche parole: ὦ θεοί, Πόσειδόν θ'· ὡς ἄρ' ἦσθ' ἐμὸς πατήρ / ὀρθῶς, ἀκούσας τῶν ἐμῶν κατευγμάτων (vv. 1169-1170). Né vi sarà, anche dopo il pentimento, alcun rimprovero di Teseo al *numen* paterno. Quella che in Seneca ha assunto la forma di una *prelexsecratio*

ormai consapevole della verità (v. 1201 ss.), che come la sposa chiede la propria morte dai *ponti monstra* e rimprovera il padre di essere stato troppo sollecito nell'assecondare la sua richiesta, inconsapevolmente esecrabile: *nunc adeste, saeva ponti monstra, nunc vasti maris / ultimo quodcumque Proteus aequorum abscondit sinu, / meque ovantem scelere tanto rapite in altos gurgites. / Tuque semper, genitor, irae facilis assensor meae: / morte facili dignus haud sum qui nova natum nece / segregem sparsi per agros quique, dum falsum nefas / exsequor vindex severus, incidi in verum scelus* (1204-1210)⁵⁰. Egli si definisce empio (*impium rapite atque mer-sum premite perpetuis malis* 1203, *impius frustra invoco / mortem...* 1219-1220) per il *crimen* commesso, quando, in verità, non è per mancanza di *pietas* (triste è, anzi, il *donum* chiesto a Nettuno, v. 945) che egli ha formulato la preghiera che doveva punire il figlio; ciò che egli chiama *impietas* è in realtà la conseguenza dell'*ignorantia* di un inganno, questo sì, ordito con empietà. Teseo insisterà ancora nella sua supplica (1229-1243), appellandosi alle *umbrae nocentes*, poi alla Terra, al Caos⁵¹, infine al dio dei morti: *Dehiscite tellus, recipe me dirum chaos, / recipe, haec ad umbras iustior nobis via est: / gnatum sequor – ne metue, qui manes regis: / casti venimus...* (1238-1241). Le sue parole danno voce a un senso di *iustitia* (è giusta la sua discesa agli Inferi, non quella dell'innocente Ippolito), di *castitas* (tali le sue intenzioni), che sono poi due condizioni fondamentali per porsi degnamente di

di Teseo verso se stesso era in Euripide solo una breve battuta che Artemide rivolgeva al personaggio: scendere nelle profondità del Tartaro o sparire volando nel cielo sarebbe l'unica salvezza dalla vergogna (v. 1286 ss.). Le divinità senecane non compaiono direttamente sulla scena come in Euripide, eppure non si può dire che siano assenti: quel che manca è la giustificazione del loro funesto operato. Qui non c'è un'Afrodite che con leggerezza infierisce sugli uomini; ma nemmeno un'Artemide (E. *Hipp.* 1283 ss.) che consola l'uomo assicurandogli che i celesti non godono delle sventure dei giusti e che anzi puniscono i malvagi. Vi è un dio dei mari che esaudisce una preghiera intrinsecamente empia, ma nessuno si cura di dare motivazione di tale gesto (come invece in *Hipp.* 1318-1320).

⁵⁰ Né si può pensare che l'insuccesso sia dovuto a inadempienze nella formulazione (come in alcuni dei casi greci esaminati da Mikalson, vd. parte I, § 1): dal punto di vista formale, anzi, questa *prex* risponde anche in misura maggiore ai canoni che non quella dei vv. 945-958: l'invocazione alle divinità è presente (vv. 1201-1202 *Pallidi fauces Averni vosque, Tenarii specus, / unda miseris grata Lethes vosque, torpentes lacus*), con notazioni topiche degli dèi inferi (cfr. anche Coffey-Mayer *ad loc.*), ed echi letterari di registro elevato, da *Aen.* 6.201 e *georg.* 4.467 (De Meo *ad loc.*). Presenta, poi, il verbo tecnico *adesse*, v. 1204, ed espressioni linguistiche che la sfera semantica giuridica condivide con quella sacrale: *exsequor, vindex severus, verum scelus* (v. 1210), *iusta supplicia irroga* (v. 1222).

⁵¹ Due tra le divinità più comuni nelle *defixionum tabellae* ed in generale nelle *exsecrationes* (cfr. anche La Penna a Ov. *Ib.* 71 e 84).

fronte alla divinità e chiederne l'ausilio. Ma egli rimarrà inascoltato⁵².

A risultati analoghi conduce l'analisi di *Oed.* 247-263, caso lampante di ironia tragica:

*Nunc expietur numinum imperio scelus.
 Quisquis deorum regna placatus vides:
 tu, tu penes quem iura praecipitis poli,
 tuque, o sereni maximum mundi decus, 250
 bis sena cursu signa qui vario legis,
 qui tarda celeri saecula evolvis rota,
 sororque fratri semper occurrens tuo,
 noctivaga Phoebe, quique ventorum potens
 aequor per altum caerulos currus agis, 255
 et qui carentis luce disponis domos,
 adeste: cuius Laius dextra occidit,
 hunc non quieta tecta, non fidi lares,
 non hospitalis exulem tellus ferat:
 thalamis pudendis doleat et prole impia; 260
 hic et parentem dextera perimat sua,
 faciatque (num quid gravius optari potest?)
 quidquid ego fugi.*

Lo spettatore/lettore sa bene che l'oggetto delle maledizioni del re di Tebe è a sua insaputa lui stesso. Certo il suo destino è già scritto da lungo tempo nell'oracolo, ma egli contribuisce a scatenare la tragedia: quel che è ancora implicito nel verdetto divino, Edipo si adopera per chiederlo esplicitamente agli dèi, e se Creonte riferisce che *caedem expiari regiam exilio deus / et interemptum Laium ulcisci iubet* (217-218), il re rincara la dose, nella volontà di infliggere al colpevole la più grande delle maledizioni, dopo quelle, topiche (esilio, nozze funeste), già auspiccate: *faciatque (num quid gravius optari potest?) / quidquid ego fugi* (262-263; si ricordi *Med.* 19 *Est peius aliquid? quod precer sponso malum?*). Come nei casi già veduti della *Medea* e della

⁵² Anche Watson (cit. n. 10), 164, pur senza inoltrarsi in ipotesi di interpretazione, rileva comunque la forte contraddizione di senso che sussiste tra la maledizione di Teseo contro Ippolito e quella (vv. 1201-1243) proferita contro se stesso, e che costituisce secondo lo studioso uno dei tratti di maggiore originalità di questa *imprecatio*. Il τόπος della richiesta della discesa all'Ade, infatti, acquista nuovo significato, dal momento che Teseo ha già veduto l'Oltretomba, e ne è uscito nonostante l'empio proposito di rapire la sovrana del regno, mentre adesso la sua volontà – improntata, come viene espressamente detto al v. 1241, a *castitas*, su cui cfr. anche De Meo ai vv. 1238-1242 – di tornarvi rimane frustrata. Ed è perfettamente vero, come si vedrà, che l'inversione del naturale rapporto che dovrebbe intercorrere tra *iustitia* della richiesta e risposta degli dèi, sia da intendere propriamente come una nota di originalità senecana.

Phaedra, anche questa invocazione presenta un carattere misto di *prex* ed *exsecratio*: gli schemi del linguaggio sacrale sono seguiti da vicino: l'anafora del *tu* (249-250) in *incipit* di verso, la serie delle relative che specificano le prerogative delle singole divinità⁵³, nonché la formula iniziale (*quisquis deorum*), caratteristica già delle *preces* arcaiche⁵⁴, che, chiamando in causa tutte le divinità, include in ogni caso quella specificata dalla richiesta contingente, oltre ad assicurarsi di non 'dimenticarne' nessuna. La critica ha sottolineato⁵⁵ come essa si indirizzi in particolare agli dèi cui compete il dominio su una parte del cosmo, quasi ad esprimere la totalità del mondo divino chiamato in soccorso. Tanto più motivo di ironia tragica, questo, in quanto veramente, poi, *non erit veniae locus* (v. 263) per Edipo divenuto consapevole: neppure il dio degli Inferi lo ascolterà, nel disperato sfogo contro se stesso dei versi (868-870, vd. *infra*) che fanno da contrappunto a questi.

Anche per questa invocazione non è possibile portare un parallelo dalla produzione greca di età classica. L'*Edipo Re* di Sofocle non presenta passi di cui il nostro possa dirsi corrispondente, né in generale vi sono invocazioni agli dèi formulate dal re di Tebe. È per noi significativo, però, che l'Edipo sofocleo proclami (233-254) il divieto assoluto di ospitare l'assassino di Laio e di averlo come compagno nei riti religiosi, lanciando autentiche ὀραί. Quel che in Sofocle è un pubblico annuncio ai sudditi, in Seneca prende la forma di una *precatio*, che il personaggio senecano pronuncia in qualità di sovrano della città: e in tal modo si mantiene l'aspetto di ufficialità che già era nel modello greco. Ma, mentre il significato di un proclama rimane circoscritto all'ambito del rapporto tra re e cittadini, la preghiera coinvolge la sfera divina, chiamandola direttamente a partecipare della vicenda, e scavalcando la dimensione tutta umana nella quale rimanevano le parole del personaggio sofocleo.

⁵³ Norden (cit. n. 17), 168-169, ha mostrato come la funzione originaria delle relative fosse quella di enunciare i luoghi di culto della divinità o le sue δυνάμεις. In *Oed.* 248-256 sono circoscritte al solo 'ruolo' di ogni divinità invocata. Senza voler operare forzature interpretative, mi chiedo se la descrizione accurata delle prerogative delle divinità, di contro all'assenza di qualsiasi menzione di luoghi di culto, non possa in qualche misura ancora risentire di quel tratto peculiare della *religio* romana di età arcaica (vd. H. S. Versnel, *Religious Mentality in Ancient Prayer*, in Id. [ed. by], *Faith Hope and Worship*, Leiden 1981, 16), per cui gli dèi del 'Pantheon' romano non sono propriamente 'visualizzati', cioè raramente è loro associata una specifica immagine, e in conseguenza di ciò essi sono definiti principalmente in base alla loro funzione (tratto di indefinitezza che sarebbe all'origine, in ultima analisi, della particolare importanza attribuita dai Romani alla corretta formulazione della preghiera, come nota Versnel *ibid.*).

⁵⁴ Merito di Norden (cit. n. 17), 144-145 l'averne colto la valenza specificamente sacrale, e non generica nel senso di 'a qualunque titolo' (ulteriore bibliografia in Versnel [cit. n. 53], 14-15).

⁵⁵ Töchterle *ad loc.*

Nell'altra *prex* che Edipo pronuncia nella tragedia senecana, dopo le ultime parole di Forbante, egli chiede con disperazione la morte per sé e tutta la sua stirpe: *Dehisce tellus, tuque tenebrarum potens / in Tartara ima, rector umbrarum, rape / retro reversas generis ac stirpis vices* (868-870; cfr. *supra*, *Phaedr.* 1238). Come Fedra, egli dovrà punirsi con le proprie mani, e la sua progenie finirà sì, ma dopo essersi prima dilaniata nel disfacimento morale della lotta fratricida. Quanto Edipo aveva chiesto augurando inconsapevolmente a se stesso ogni sorta di sventura, ma certo con *pietas* nella sua imperfetta conoscenza della realtà, avrà piena realizzazione; ma nel momento in cui supplica la morte come risarcimento almeno morale, se non come riparazione ad una realtà irrimediabilmente alterata, allora le divinità rimangono silenziose⁵⁶.

Edipo e Teseo non sono espressione di una natura malvagia; essi vengono esauditi però soltanto nella richiesta che avrà conseguenze devastanti; e gli dèi cui essi si rivolgono sono i *superi*, non divinità infere, da cui certo meraviglierebbe meno la sollecitudine nel realizzare un *crimen*. Nella sua dimensione umana di *ignorantia*, il personaggio senecano esprime desideri che daranno esiti del tutto imprevedibili, e sempre funesti. Gli dèi cui l'uomo si appella nel momento della necessità non sono esattamente sordi⁵⁷ alle sue richieste, e comunque non tutte le volte. Non sarebbe esatto dunque affermare che la preghiera è inutile, né che la presenza del divino rimane estranea alle vicende umane per indifferenza, secondo una nota posizione epicurea; ma nemmeno siamo in linea con i dettami stoici, secondo cui l'uomo semplicemente non ha motivo di pregare. L'ottica di Seneca tragico procede verso un amaro pessimismo⁵⁸: è meglio non pregare gli dèi, dal momento che un

⁵⁶ Analogo è il meccanismo che viene a crearsi nella vicenda dell'*Hercules Oetaeus*, di cui mi limito qui a dare un cenno oltremodo sintetico. Ai vv. 256-275 Deianira, furente per il tradimento di Ercole, chiede a Giunone una prova che l'eroe non possa superare: *vel si ferae negantur, hanc animam, precor, / converte in aliquod – quodlibet possum malum / hac mente fieri* (263-265). In questo suo appello, concepito per nuocere, ma di cui ella non ha piena cognizione, Deianira verrà esaudita, anche al di là di quel che lei stessa immagina. Non così sarà quando supplicherà il dio Amore per riavere lo sposo (vv. 541-562): nell'animo di Ercole nascerà anzi un irriducibile disprezzo per lei (v. 1179 ss.; 1461 ss.). Deianira non verrà ascoltata nemmeno quando chiederà a Giove la morte per sé, come punizione per aver sottratto Ercole al mondo (v. 847 e ss.). Sarà utile osservare come ancora una volta l'invocazione dei vv. 256-275 – l'unica determinante per lo svolgimento della vicenda nel ricco panorama di *preces* della tragedia – non abbia precedenti nelle *Trachinie* sofoclee, dove non ci sono preghiere di Deianira.

⁵⁷ Come sostiene G. Solimano, *Considerazioni su religiosità o irreligiosità nelle tragedie di Seneca*, in AA.VV., *La coscienza religiosa del letterato pagano*, Genova 1987, 76.

⁵⁸ Un profondo pessimismo nei riguardi degli dèi apparteneva già alla tradizione tragica latina (oltre che greca, naturalmente: per quanto riguarda la *Phaedra* basterebbe considerare

loro intervento positivo sul corso degli eventi è irrimediabilmente assente. La sollecitazione del divino si rivela illusoria e assolutamente indesiderabile: ... *recipe me aeterna domo / non exiturum. – non movent divos preces: / at, si rogarem scelera, quam proni forent!* (Phaedr. 1241-1243)⁵⁹.

5. Complementarietà ideologica e differenze di prospettive.

Elemento di importanza particolare è per noi il coro, nel quale convergono significati ideologici di tipo diverso. Nella sua veste di personaggio coinvolto nella vicenda tragica anch'esso formula *preces*⁶⁰, generalmente improntate al desiderio di pacificazione, e puntualmente, pur se in forme diverse, disattese: in *Herc. f.* 1063 ss. prega per il ritorno di Ercole alla normalità: *Solvite tantis animum monstis, / solvite, superi, / rectam in melius flectite mentem...*; nella *Medea* per l'incolumità di Giasone: *Parcite, o divi, veniam precamur, / vivat ut tutus mare qui subegit...* (595-596); cerca di scongiurare l'incombente tragedia in *Oed.* 403-411 ... *huc ades / votis... Bacche... / huc adverte favens virgineum caput / vultu sidereo discute nubila / et tristes Erebi minas...*, e in *Thy.* 122 ss.: *Argos de superis si quis Achaicum / ... amat ... / advertat placidum numen et arceat, / alternae scelerum ne redeant vices / nec*

le parole del coro in *E. Hipp.* 1102-1110); si ricordi il noto frammento di Accio (142 s. R.)³) citato da Macrobio in *Sat.* 6.1.59: *iam iam neque di regunt / neque profecto deum summus rex hominibus curat*; oppure la celebre *sententia* di Ennio *ego deum genus esse semper dixi / et dicam caelitus, / sed eos non curare opinor, quid agat humanum genus: / nam si curent, bene bonis sit, male malis, quod nunc abest* (fr. 316-17 Vahl.² = 270-1 Jocelyn). Ma il meccanismo senecano di sistematica disattesa delle invocazioni che hanno fine benevolo e di risposta positiva a quelle che, volontariamente oppure inconsapevolmente da parte del personaggio che le formula, portano alla rovina, costituisce una notevole estremizzazione.

⁵⁹ Se il v. 1242 potrebbe, da solo, essere interpretato come espressione del concetto stoico, variamente espresso nella prosa da Seneca, dell'impossibilità di mutare il fato facendo ricorso alla preghiera, il successivo fa indubbiamente capire che sono solo le *bonae preces* quelle che gli dèi non ascoltano, e la disperazione del personaggio tragico deriva proprio dalla constatazione che le altre preghiere, quelle che *rogant scelera*, gli dèi le esaudiscono con fin troppa sollecitudine. È questo lo scarto fondamentale che caratterizza l'immagine della divinità nelle tragedie senecane rispetto alla prosa filosofica.

⁶⁰ Oltre che inni cletici (come *Med.* 110-115; *Oed.* 403-508; *Ag.* 310-387; *Thy.* 789 ss.; *Herc. O.* 1518 ss.), come di consuetudine nella tradizione tragica. Il coro delle tragedie senecane dà generalmente voce a valori positivi (vd. G. G. Biondi, *La tragedia congestiata*, in *Lucio Anneo Seneca. Medea, Fedra*, premessa al testo, intr. e note di G. G. Biondi, trad. di A. Traina, Milano 1989, 26; per una panoramica degli studi sulla *quaestio infinita* del rapporto del coro con l'azione in Seneca tragico si rimanda a Biondi [cit. n. 4], 47 n. 32, e per la bibliografia più recente a F. Caviglia, *I cori nell'Oedipus di Seneca e l'interpretazione della tragedia*, in L. Castagna [cur.], *Nove studi sui cori tragici di Seneca*, Milano 1996, 87-103, in particolare 88 e n. 1).

succedat avo deterior nepos... Ma per Ercole la follia si rivelerà invece uno dei beni perduti (*cuncta iam amisi bona, / mentem arma famam coniugem gnatos manus, / etiam furorem*, 1259 ss.); la vita che pure a Giasone verrà risparmiata si risolve in un supplizio di cui implora a Medea la fine (*Iam perage coeptum facinus, haut ultra precor, / moramque saltem supplicis dona meis*, 1014 s.; *Infesta, memet perime*, 1018), né l'*avidum fatum* di Edipo recederà o la *progenies impia Tantalì* rinuncerà ai *feri impetus* (136 s.). Talvolta il coro si fa interprete della *mens communis*: alle sue parole in Ag. 694, *miseris colendos maxime superos putem*, Cassandra oppone però una ben diversa e ferma opinione: *Vicere nostra iam metus omnis mala. / equidem nec ulla caelites placo prece / nec, si velint saevire, quo noceant habent* (695-7).

Il coro di *Oed.* 196 ss. fa propria questa visione disillusa della sacerdotessa, arrivando a colpevolizzare gli dèi: *Prostrata iacet turba per aras / oratque mori: / solum hoc faciles tribuere dei / delubra petunt, haut ut voto / numina placent, / sed iuvat ipsos satiare deos*⁶¹. Davvero una cupa ironia connota questa *facilitas*, tradizionale espressione di una disponibilità della divinità a corrispondere ai desideri umani⁶², che non può non ricordare l'analogo stravolgimento concettuale di *Phaedr.* 1207-1208 (*Tuque semper, genitor, irae facilis assensor meae: / morte facili dignus haud sum...*, dove la figura etimologica sta ad indicare l'ambiguità che caratterizza il rapporto con il dio: il senso della *facilitas* è diversamente inteso dall'uomo e dalla divinità). Ma se le amare considerazioni del primo coro dell'*Oedipus* nascono dalla sventura di Tebe, l'ultimo coro si pronuncia nella forma della meditazione filosofica di significato universale: *Fatis agimur: cedit fatis; / non sollicitae possunt curae / mutare rati stamina fusi* (980-982); *... non illa deo vertisse licet, / quae nexa suis currunt causis. / it cuique ratus prece non ulla / mobilis ordo* (989-991), che sembra essere la versione poetica di *epist.* 77.12: *'Desine fata deum flecti sperare precando'* [Verg. *Aen.* 6.376]. *Rata et fixa sunt et magna atque aeterna necessitate ducuntur*⁶³.

⁶¹ Cfr. anche Ag. 519 ss. *quisquis es, nondum malis / satiate nostris, caelitem, tandem tuum / numen serena*. Confronto particolarmente significativo è quello con i precedenti ovidiani di *met.* 6.280 ss. *'Pascere, crudelis, nostro, Latona, dolore / pascere'*, ait *'satiisque meo tua pectora luctu / corque ferum satia'* e 9.176 ss. *'cladibus' exclamat 'Saturnia, pascere nostris! / Pascere et hanc pestem specta, crudelis, ab alto / corque ferum satia'* (segnalati da R. Degl'Innocenti Pierini, *Ovidio esule e le epistole ciceroniane dell'esilio*, "Ciceroniana" 10, 1998, 93-106, in part. 105-106 e n. 65, che mette il passo in relazione anche con l'immagine degli dèi crudeli *contenti* delle sofferenze umane che già affiora in Cic. *ad Q. fr.* 1.3.9).

⁶² E come tale impiegata anche da Seneca stesso: *Quid huic optes nisi deos faciles?* (*epist.* 101.13). Per *facilis/facilitas* in senso sacrale cfr. *Th. L. L.* VI 1, col. 62, 28 ss.; J. B. Carter, *Epitheta deorum quae apud poetas Latinos leguntur*, Leipzig 1902, s. v.

⁶³ Per una rassegna dei passi delle opere filosofiche in cui Seneca affronta il tema della

Sostanzialmente, tanto nella poesia delle tragedie che nella prosa filosofica, il rapporto dell'uomo con la divinità si riconduce all'ammonimento di fondo a non pregare gli dèi⁶⁴. L'esortazione a non contare sull'aiuto divino ma soltanto sulla propria forza interiore è espressa con luminosa chiarezza dal terzo coro dell'*Agamemnon*, 604 ss.: *Solus servitium perrumpet omne / contemptor levium deorum, / qui vultus Acherontis atri, / qui Styga tristem non tristis videt / audetque vitae ponere finem. / par ille regi, par superis erit. / o quam miserum est nescire mori!* La connessione con il pensiero filosofico è strettissima: colui che *solus* riuscirà a spezzare qualsivoglia vincolo di dipendenza è, naturalmente, il *sapiens*. *Contemptor deorum* è definizione usuale dell'*impius*⁶⁵; nel nostro contesto, tuttavia, *contemptor* assume valore positivo per effetto di contrasto, in virtù di un aggettivo che dà una qualifica nuova, e negativa, alla divinità. Sebbene *levis* sia per antonomasia attributo della *Fortuna*, non vedrei esatta identificazione di questa con la divinità⁶⁶, e leggerei tale *levitas* non con il significato di "indifferenza", "casualità", quanto piuttosto di "incostanza", o ancor meglio di "inaffidabilità": gli dèi delle tragedie, infatti, non reagiscono in modo casuale, ma seguendo un preciso criterio, anche se esso si manifesta in modi imprevedibili ed inesplicabili. Se

pregniera si veda M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, trad. it., Firenze 1967, II 96 ss., n. 69 in particolare, cui si possono aggiungere *epist.* 60.1; 117.24; *benef.* 2.1.4 (qualche utilità può presentare ancora H. Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus*, Gissae 1907, per Seneca prosatore 30-36 in particolare).

⁶⁴ Non sono sullo stesso piano passi delle *Consolationes* come *dial.* 11.12.5 *Di illum deaeque terris diu commodent* e 16.6 *Hoc unum optineamus ab illa votis ac precibus publicis...*; *dial.* 12.18.5 *deos oro, contingat hunc habere nobis superstitem* – per quanto riguarda la *Consolatio ad Polybium*, poi, si dovrà tenere presente il valore strumentale dell'opera e i condizionamenti che ne derivano (cfr. R. Degl'Innocenti Pierini, *Un'aporia iniziale nella Consolatio ad Polybium di Seneca e i 'condizionamenti' del destinatario*, "QCTC" 9, 1991, 97-106 = *Tra filosofia e poesia. Studi su Seneca e dintorni*, Bologna 1999, 11-22, con aggiornamenti). Il genere consolatorio, infatti, ammette per sua intrinseca natura concessioni al pensare comune, né può trascurare il piano dell'emotività e le risorse persuasive che da esso si possono trarre.

⁶⁵ Come notano G. Paduano, *Il mondo religioso della tragedia romana*, Firenze 1974, 101, e Tarrant al v. 606 (che tuttavia segnala anche passi della prosa senecana dove *contemptor* ha significato analogo a Ag. 605). Ma qui il significato di *contemptor deorum* passa qui da quello tradizionale di *is qui parum aestimat, despicit, irridet* a quello di *is qui nihil curat, non timet, resistit* (cfr. *Th. L. L.* IV 1, coll. 656-657, dove è tuttavia impropria la collocazione del passo sotto la prima delle due accezioni suddette); si confronti il significativo *benef.* 7.1.7 *contemptor omnium, quibus torquetur vita*.

⁶⁶ Come, invece, commenta Paduano (cit. n. 65), 101. Tarrant, *ad loc.*, interpreta *leves dei* nel senso che non si può contare sul favore divino; ma, a mio avviso, il significato di incertezza che si legge in questa *levitas* è ancora più ambiguo e intenso: non solo non si ha garanzia che gli dèi siano propizi, ma neanche che si astengano dall'infierire.

così non fosse, sfuggirebbe del tutto il senso del v. 609 *par ille regi, par superis erit*, dove l'analogia è posta in termini di positività: il *sapiens* agisce in ogni situazione motivato dalla facoltà razionale, non certo secondo il caso, e può essere *par superis*⁶⁷ proprio perché, come gli dèi non si sentono vincolati da alcunché, compreso l'impegno morale nei confronti dell'uomo, così il saggio si affrancherà da qualsivoglia forma di condizionamento. Anche l'uomo dovrebbe conquistare la capacità di essere *neglegens*: *O quando illud videbis tempus... quo tranquillus placidusque eris et crastini neglegens et in summa tui satietate!* (epist. 32.4). Incurante dei *leves dei*, ma *par superis*⁶⁸: un'ambiguità di fondo, dunque, emerge dalle parole del coro dell'*Agamemnon*, quasi esistessero due diversi volti della divinità, quello della potenza attiva, in grado di modificare il corso della realtà, e quello della potenza interiore, l'imperturbabilità: la *tranquillitas animi* (*Quod desideras autem magnum et summum est deoque vicinum, non concuti*, dial. 9.2.3), che è poi la forma più alta di libertà: ed è questo l'aspetto che l'uomo deve porsi a modello.

Ma i cori senecani offrono nel complesso, considerandoli 'trasversalmente' nel *corpus* delle tragedie, un'interpretazione 'polifonica' del senso del divino. Disillusa è la voce del celebre III coro di *Phaedr.* 959-988, che esprime tutta l'incomprensione del ruolo della presenza divina nella realtà umana, sottolineata da toni di crescente sconforto: *O magna parens, Natura, deum / tuque igniferi rector Olympi / ...sed cur idem qui tanta regis... / hominum nimium securus abes / non sollicitus prodesse bonis, / nocuisse malis? / Res humanas ordine nullo / Fortuna regit sparsitque manu / munera caeca peiora fovens*⁶⁹. Riflessioni di avvilita sfiducia che non mancano di ricomparire nella prosa del filosofo, il quale, nella veste del maestro di *doctrina*, si premura di confutarle in *benef.* 4.4.1, dove sono presentate nella forma della dichiarazione dell'interlocutore fittizio: *"Itaque non dat deus beneficia, sed securus et neglegens nostri, aversus a mundo aliud agit..."*. Seneca filosofo controbatte giustificando la pratica della preghiera: *Hoc qui dicit, non exaudit precantium voces...; quod profecto non fieret... nisi nossemus illorum beneficia nunc oblata ultro, nunc orantibus data, magna, tempestiva, ingentes minas interventu suo solventia* (*benef.* 4.4.1-2). Avanzare

⁶⁷ *Hoc enim est quod mihi philosophia promittit, ut parem deo faciat* (epist. 48.11); ... *quanti aestimamus hoc otium quod inter deos agitur, quod deos facit?... solebat Sextius dicere Iovem plus non posse quam bonum virum* (epist. 73.12).

⁶⁸ Qualifiche negative per gli dèi ricorrono anche in *Tro.* 2 *...nec leves timuit deos*, 28 *Testor deorum numen adversum mihi*, e 644 *Testor inmites deos*; *Ag.* 594-595 *iniqui flamma Tonantis*.

⁶⁹ Il coro senecano riecheggia la riflessione di quello euripideo in *Hipp.* 1103-1110, ma concedendole uno spazio assai più ampio, e in termini di più profonda amarezza, senza oscillazione tra sentimento fiducioso e malinconica constatazione dell'esperienza reale.

continue richieste agli dèi rimanendo ciechi a quanto si è da essi già ricevuto significa mancare di quella virtù cardine della *sapientia* che è il discernimento, la *rerum scientia*, in cui consiste in ultima analisi il *bonum*⁷⁰ (*epist.* 31.6; cfr. anche *epist.* 110.10). E d'altra parte, la *doctrina*, che si adopera per dimostrare i *beneficia* degli dèi, arriva, al grado più elevato, a dimostrarne la vanità nel concreto, perché l'uomo è *sanus se confidit sibi, si scit omnia vota mortalium, omnia beneficia quae dantur petunturque, nullum in beata vita habere momentum. Nam cui aliquid accedere potest, id imperfectum est* (*epist.* 72.7).

La voce di Seneca poeta non dà risposta agli interrogativi del coro della *Fedra*⁷¹. La diversa visione del mondo umano che troviamo nei drammi se-

⁷⁰ È il soggetto della satira X di Giovenale: ... *pauci dinoscere possunt / vera bona atque illis multum diversa, remota / erroris nebula...* / *evertere domos totas optantibus ipsis / di faciles* (vv. 2-8). Courtney *ad loc.* rimanda per *facilis* a *epist.* 101.13 *Quid huic optes nisi deos faciles?*; ma penserei piuttosto a *Phaedr.* 1207 e *Oed.* 198, dove l'aggettivo ha senso di amara ironia (vd. *supra*). Alla domanda *Nil ergo optabunt homines?* (v. 346), la risposta di Giovenale è *permittes ipsis expendere numinibus quid / conveniat nobis rebusque sit utile nostris. / nam pro iucundis aptissima quaeque dabunt di: / carior est illis homo quam sibi*. La consonanza con i toni senecani sull'argomento è notevole, ma vale più che altro per la prosa. Le disgrazie che gli dèi mandano agli uomini nelle tragedie senecane sono conseguenza non di *stultitia* (richieste *supervacuae*, come in Giovenale) ma di *ignorantia* o di uno stato di *furor*. Lo scopo educativo nelle tragedie si inquadra in una problematica di spessore filosofico, oltre il piano diatribico della saggezza del vivere quotidiano. Già la satira II di Persio faceva oggetto di aspra polemica la comune ipocrisia e insensatezza delle *preces*, lontane quanto più è possibile dalla purezza d'animo: *o curvae in terris animae et caelestium inanes, / quid iuvat hoc, templis nostros inmittere mores / et bona dis ex hac scelerata ducere pulpa? / ... quin damus id superis...* / *compositum ius fasque animo sanctosque recessus / mentis et incoctum generoso pectus honesto?* (vv. 61-63 e 73-74), in piena consonanza di pensiero con Sen. fr. 123 Haase = 88 Vottero "*Vultisne vos – inquit – deum cogitare... non immolationibus nec sanguine multo colendum... sed mente pura, bono honestoque proposito? Non templa illi congestis in altitudinem saxi extruenda sunt: in suo cuique consecrandus est pectore*". Ma anche lo stoico Persio rimane nel terreno tradizionale della distinzione (spesso ricorrente nella prosa senecana) tra comportamenti religiosi autentici o vacui, senza arrivare, come Seneca tragico, a mostrare esplicitamente come il miglior atteggiamento da tenere nei confronti degli dèi sia quello di non rivolgere loro preghiere, pena imprevisi esiti di rovina.

⁷¹ Né la voce di Seneca filosofo, secondo Paduano (cit. n. 65), 96-97; diversamente, il chiarimento alle domande di questo coro è indicato da Dingel (cit. n. 9), 99-100, e G. Solimano (cit. n. 57), 75 e n. 8, nel *De providentia*, da Coffey-Mayer (al v. 972) in *epist.* 95.50, ... *qui – sc. dei – humani generis tutelam gerunt interdum incuriosi singulorum*. La domanda di fondo che a mio avviso si pone è questa: se la scrittura del teatro senecano fu davvero "la coscienza della tragedia che si rappresentava nella realtà" (G. Petrone, *La scrittura tragica dell'irrazionale*, Palermo 1984, 128), e la realtà umana è uno scenario dominato dall'irrazionale, la filosofia, pur necessaria se non si vuole essere completamente travolti, è realmente *sufficiente* al pieno raggiungimento della *vita beata*?

necani rispetto alle opere filosofiche non pare dovuta soltanto ad un “mutamento di linguaggio”⁷². La domanda è, anzi, se Seneca non sfrutti un genere diverso dalla prosa filosofica per dire ciò che in quest’ultima non era possibile esprimere con la stessa libertà. Sebbene la tragedia esiga il rispetto di un cliché, a livello di forma, di τόποι ecc., il modo in cui Seneca presenta la tematica religiosa va al di là del rispetto della memoria letteraria, come abbiamo potuto vedere da quel costante procedimento che estremizza in senso negativo la materia della tradizione tragica greca. La consonanza delle riflessioni del coro sul divino con la meditazione filosofica suggerisce che alla base della produzione tragica vi sia certamente il medesimo pensiero che ha fornito la base ai *Dialogi*, al *De beneficiis*, alle *Epistulae Morales* e alle *Naturales Quaestiones*, ma ciò non significa che vi sia la stessa religiosità⁷³. Tra prosa e tragedie sarei propensa a vedere una diversità che non implica opposizione. Nel *De providentia* Seneca si impegna senz’altro a dare risposta alle problematiche della *Fedra*, ma ciò non vuol dire necessariamente che esse vengano completamente riassorbite dalla riflessione filosofica. Si tratta piuttosto di due dimensioni complementari, perché la *doctrina* fornisce effettivamente una risposta la cui presenza è indispensabile, ma lo sforzo di metterla realmente in pratica – unica strada per riscattarsi il più possibile dalla limitatezza umana –, lungi dal procurare la felicità, comporta un sacrificio interiore talmente alto che l’uomo si trova a viverla in una dimensione realmente tragica: il personaggio tragico rispecchia in fondo l’uomo reale rispetto a quello ideale rappresentato dal *sapiens*.

Il ruolo dei cori è a mio avviso indicativo di tale significato omogeneo e nello stesso tempo non propriamente assimilabile a quello della prosa filosofica⁷⁴. In una riflessione religiosa ‘a tutto tondo’ rispetto a quella dei singoli personaggi, esso si fa portavoce di una verità di volta in volta diversamente sfumata: espressione del pensiero dell’uomo comune, fiducioso o disilluso, della riflessione del filosofo, e di quella, fondata sulla *ratio* ma messa a dura prova dalla sofferenza (dalla quale non preserva del tutto neppure la barriera, pur indispensabile⁷⁵, della filosofia), che è appunto il pensiero di Seneca

⁷² Paduano (cit. n. 65), 15.

⁷³ Come ritiene invece la Solimano (cit. n. 57), 77.

⁷⁴ Condivido senz’altro la formulazione di Biondi (cit. n. 60), 37, che il pensiero di Seneca poeta sia “non eterogeneo rispetto a quello dei *Dialogi*, delle *Epistulae*, e delle *Naturales Quaestiones*, ma omogeneo, e, per quanto omogeneo non mimetico ma ‘nuovo’”.

⁷⁵ L’invito a Lucilio è di esercitare comunque e costantemente la filosofia, come in *epist.* 16.4-5: *Quidquid est ex his, Lucili, vel si omnia haec sunt, philosophandum est; sive nos inexorabili lege fata constringunt, sive arbiter deus universi cuncta disposuit, sive casus res humanas sine ordine impellit et iactat, philosophia nos tueri debet. Haec adhortabitur ut deo*

poeta: modi non coincidenti, ma non incompatibili, di concepire il rapporto con la realtà, che emergono chiaramente dalle preghiere. Questa religiosità che non ha alcun valore consolatorio ma esclusivamente educativo, non aiuta a sopperire alla carenza della natura umana, di cui il bisogno di formulare *vota* e ricevere *beneficia* è senz'altro un aspetto. Al contrario, si chiede all'uomo di tendere verso la dimensione divina: *Vis deos propitiare? Bonus esto. Satis illos coluit quisquis imitatus est* (epist. 95.50)⁷⁶. L'ὁμοίωσις θεῷ è l'ultimo e più alto grado del cammino di *sapientia*, e in tal senso la dimensione religiosa viene a coincidere perfettamente con la disciplina filosofica. Seneca filosofo esorta a non appoggiarsi all'idea di un'assistenza divina, e professa che anzi la divinità vuole che l'uomo arrivi a camminare da solo, perché questo esercizio affinerà la sua *sapientia* e lo renderà *par deo*. Per questo l'uomo deve imparare a non pregare, anzi a non aver nemmeno bisogno della preghiera: ... *Intus omne posui bonum; non egere felicitate felicitas vestra est* (dial. 1.6.5)⁷⁷; se non sarà in grado di arrivare con le sole proprie forze, saranno allora gli dèi a pilotare le vicende: *bono animo mala precantur. Et si esse vis felix, deos ora, ne quid tibi ex his, quae optantur, eveniat ... unum bonum est, quod beatae vitae causa et firmamentum est, sibi fidere* (epist. 31.2). E questo è l'insegnamento luminosamente esemplificato dalle tragedie. Ma nella prosa filosofica Seneca non dice quanto alto e amaro sia in realtà il prezzo che l'uomo deve pagare per compiere questo cammino di perfezionamento, quanto dura sia questa παιδεία alla quale impietosamente gli dèi lo sottopongono*.

ELISABETTA SECCI

Addendum. Solo quando la prima parte di questo lavoro era già stata pubblicata, ho potuto vedere W. J. Richards, *Gebed by Seneca, die Stoïsyn. 'n Godsdienst-historiese studie met verwysing na aanrakingspunte in die Voorsocratici*, diss. Utrecht 1964 (edito a Groningen nello stesso anno, in afrikaans, con riassunto in inglese alle pp. 208-218), di cui avevo segnalato l'esistenza (parte I, p. 52 n. 1). L'autore non prende in considerazione la produzione tragica di Seneca; comunque, il lavoro risulta deludente anche per quanto riguarda la prosa filosofica, non apportando nessuna significativa novità critica rispetto alla bibliografia – peraltro assai scarsa – già esistente.

libenter pareamus, ut fortunae contumaciter; haec docebit ut deum sequaris, feras casum.

⁷⁶ Cfr. anche epist. 74.20 ... *placeat homini quidquid deo placuit; epist. 92.3 ... talis animus esse sapientis viri debet qualis deum deceat; dial. 9.2.3.*

⁷⁷ Cfr. dial. 1.1.6 e 6.6; dial. 1.5.2; epist. 95.50.

* Desidero ringraziare sentitamente la prof. Rita Degl'Innocenti Pierini per aver seguito questo lavoro in tutte le sue fasi; di alcuni utili suggerimenti sono debitrice alla dott. Giulia Danesi Marioni e ai proff. Franco Bellandi e Marco Fantuzzi. Infine la mia gratitudine va ad Enrico Magnelli, per il sostegno che mi ha sempre offerto.