

LA RICCHEZZA COME ‘MATERIA’ PER LA VIRTU’ POLITICA:
UN PERCORSO ESEGETICO FRA SENECA *Vita b.* 22.1 e
MARZIALE 11.5

L’epigramma 11.5 è l’ultimo fra quelli proemiali dell’undicesimo libro in onore dell’imperatore Nerva¹.

*Tanta tibi est recti reverentia, Caesar, et aequi
quanta Numae fuerat: sed Numa pauper erat.
Ardua res haec est, opibus non tradere mores
et, cum tot Croesos viceris, esse Numam.
Si redeant veteres, ingentia nomina, patres, 5
Elysium liceat si vacuare nemus,
te colet invictus pro libertate Camillus,
aurum Fabricius te tribuente volet;
te duce gaudebit Brutus, tibi Sulla cruentus
imperium trahet, cum positurus erit; 10
et te private cum Caesare Magnus amabit,
donabit totas et tibi Crassus opes.
Ipse quoque infernis revocatus Ditis ab umbris
si Cato reddatur, Caesarianus erit.*

L’epigramma si divide in due parti ben precise, entrambe funzionali all’esaltazione del nuovo imperatore Nerva: la prima occupa i primi quattro versi ed è incentrata sul paragone fra Nerva e la mitica figura del re Numa Pompilio, entrambi portatori di grandi valori morali e, in particolare, caratterizzati dalla comune *reverentia recti* e dalla grande saggezza nella gestione delle ricchezze. Dal v. 5 fino alla conclusione assistiamo invece ad una lunga galleria di *exempla* desunti dalla storia repubblicana, che plaudirebbero convinti alla figura di Nerva se fosse loro consentito di tornare dai Campi Elisi: viene così esaltato l’unanime consenso nei confronti dell’imperatore attraverso un catalogo di personaggi, una serie di *adynata* ‘storici’ inverati dal confronto adulatorio con la figura di Nerva, fino ad arrivare al più paradossale dei rovesciamenti marzialiani, con la definizione di Catone come *Caesarianus*². Marziale piega quindi la storia della Roma repubblicana ai propri fini propagandistici recuperando, come ha fatto giustamente notare Narducci, “un unanimità che ha qualcosa di simile a quello degli Elisi virgiliani o

¹ Per un commento di questo epigramma e, più in generale, dell’undicesimo libro rimando a Kay 1985.

² Sulla figura di Catone in Marziale si veda Citroni 1975, 44 ss. Utile raccolta di passi anche in Pecchiura 1965, 97 ss.

della via Lattea di Manilio” e stravolgendo in senso filo-imperiale motivi provenienti dalla *Pharsalia* lucanea³.

Mi occuperò in questa sede solo dei versi iniziali dell’epigramma (vv. 1-4) tentando di offrire qualche spunto di riflessione personale ed in particolare di ipotizzare alcune possibili connessioni fra quanto si legge all’inizio del componimento marzialiano e un passo del *De vita beata* di Seneca. In questi versi, Nerva viene paragonato anzitutto a Numa Pompilio, un *exemplum* positivo di governante tradizionalmente improntato all’esercizio della *virtus* e ad una proverbiale integrità di costumi⁴. La comparazione fra Numa e Nerva aveva ovviamente una forte caratterizzazione propagandistica, dal momento che paragonare Nerva ad una figura che nell’immaginario collettivo romano rappresentava uno dei più autorevoli difensori della morale tradizionale, ed in particolare dell’aspetto religioso, significava salutare il nuovo imperatore attribuendogli il ruolo di restauratore dei valori antichi del *mos maiorum* e delle patrie virtù repubblicane: è in questo senso che si spiega quindi l’ideale convergenza verso Nerva di figure della storia repubblicane così diverse e, in taluni casi, opposte fra loro. D’altra parte non è questo l’unico luogo della produzione di Marziale in cui è presente il confronto fra Nerva e Numa, che si ritrova ad esempio in 12.62.7-8: *Tu reducem patriae sexta, pater optime, bruma / Pacifici Latia reddis ab urbe Numae*.

Nel nostro epigramma la σύγκρισις fra l’imperatore e Numa viene svolta attraverso lo schema canonico, individuato da Laurens⁵, del paragone fra una figura del passato, in questo caso quasi mitica, ed una contemporanea, che riesce sempre a prevalere nel confronto. Un buon esempio di questo procedimento comparativo ci può essere offerto già da Seneca in *const. sap.* 2.1, dove Catone Uticense viene posto in relazione con le figure mitiche di Ulisse ed Ercole e in cui l’Uticense viene considerato ancor più grande da Seneca dal momento che egli ha dovuto battersi contro nemici prodotti dalle contingenze storiche e non dal mito: *nullam enim sapientem nec iniuriam accipere nec contumeliam posse, Catonem autem certius exemplar sapientis viri nobis deos immortalis dedisse quam Ulixem et Herculem prioribus saeculis [...] Cato non cum feris manus contulit, quas consecrari venatoris agrestisque est, nec monstra ignea ac ferro persecutus est [...] cum ambitu congressus,*

³ Per questi temi rimando all’eccellente contributo di Narducci 2001, 70-92, dove viene posta in luce e analizzata la stretta connessione dell’epigramma marzialiano con l’opera di Lucano. Sull’uso del catalogo di oggetti in Marziale si veda La Penna 1992, 7-44.

⁴ Utile la testimonianza di Liv. 1.18.1: *Inclita iustitia religioque ea tempestate Numae Pompili erat [...] Suopte igitur ingenio temperatum animum virtutibus fuisse opinor magis instructumque non tam peregrinis artibus quam disciplina tetrica ac tristi veterum Sabinorum, quo genere nullum quondam incorruptius fuit.*

⁵ Cfr. Laurens 1965, che parla di “légende corrigée”.

multiformi malo, et cum potentiae immensa cupiditate, quam totus orbis in tres divisus satiare non poterai, adversus vitia civitatis degenerantis et pesium sua mole sidentis stetit solus. In passato, anche Lucrezio aveva sviluppato il confronto fra Epicuro ed Ercole secondo questo schema comparativo: aveva infatti introdotto il paragone fra le due figure (vv. 22-23: *Herculis antistare autem si facta putabis / longius a vera multo ratione ferere*), affermando successivamente la supremazia di Epicuro, poiché egli ha domato nemici ben più pericolosi per l'animo umano rispetto ai *monstra* sconfitti da Ercole.

Marziale riconosce all'imperatore Nerva qualità morali pari a quelle di Numa, ma nello stesso tempo sembra attribuire alla *reverentia recti* dell'imperatore un valore ancor maggiore, poiché essa si è manifestata in mezzo alle più grandi ricchezze, dove è più difficile mantenere senso di equità e rispetto della giustizia, come Marziale specifica ai vv. 3-4, in un distico dal forte sapore gnomico.

La ricchezza viene quindi vista da Marziale in questo epigramma come un potenziale pericolo, ma anche come una situazione capace di mettere in risalto le qualità morali di chi è in grado di possederla e gestirla con sapienza: paradossalmente il compito di Numa è stato più facile, perché *pauper* in un'epoca di *paupertas*, mentre la grandezza di Nerva si manifesta in una situazione piena di insidie: nel commento di Kay⁶, a proposito di questi versi iniziali, si accenna soltanto al tema moralistico tradizionale della ricchezza come forza corruttrice di virtù primigenie del popolo romano, motivo ricorrente in molti scrittori, come ad esempio in Sallustio (*Cat.* 11.3: *avaritia pecuniae studium habet, quam nemo sapiens concupivit: ea quasi venenis malis incuta corpus animumque virilem effeminat, semper infinita, insatiabilis est, neque copia neque inopia minuitur*) e non viene posto in luce il duplice aspetto della ricchezza, vista come pericolo da una parte, ma anche come occasione per l'esercizio della *virtus* dall'altra.

Personalmente, credo che questa ambivalenza legata al possesso delle ricchezze sia invece significativa in questo epigramma e riveli delle forti consonanze ideologiche con un passo del *De vita beata* senecano (22.1):

Quid autem dubii est quin haec maior materia sapienti viro sit animum explicandi suum in divitiis quam in paupertate, cum in hac unum genus virtutis sit non inclinari nec deprimi, in divitiis et temperantia et liberalitas et diligentia et dispositio et magnificentia campum habeat patentem.

Il *De vita beata*⁷ è notoriamente l'opera che Seneca scrisse per difendersi dalle accuse di eccessiva ricchezza e in particolare dalle infamanti imputazioni di Suillio, che lo accusava di aver avuto in dono da Nerone patrimoni che

⁶ Cfr. Kay 1985, p. 69.

⁷ Per il passo in questione si veda il commento all'opera di Kuen 1994, 256-257.

erano stati tolti con il sangue al fratello Britannico. In questo passo Seneca propone e affronta tematiche molto affini, a mio modo di vedere, a quelle che troviamo nell'epigramma 11.5 di Marziale: la ricchezza rappresenta per il *sapiens* l'opportunità di esplicitare la propria virtù in maniera molto più netta rispetto ad una situazione di povertà, in cui il saggio deve muoversi in maniera quasi obbligata; la ricchezza è per Seneca una *maior materia* - espressione significativamente usata da S. a riguardo della ricchezza già in 21.4: *Nec enim se sapiens indignum ullis muneribus fortuitis putat: non amat divitias sed mavult; non in animum illas sed in domum recipit, nec respuit possessas sed continet, et maiorem virtuti suae materiam subministrari vult* - nella quale il superamento delle tentazioni può conferire alle virtù del *sapiens* un valore aggiunto, che si manifesta in ambito pubblico come testimoniano i riferimenti alla *temperantia*, alla *liberalitas*, alla *diligentia* e alla *magnificentia*, virtù pubbliche, specialmente se si pensa al contesto e agli scopi che sono alla base del *De vita beata*. Le qualità richiamate da Seneca si avvicinano molto alle *leniores virtutes* ciceroniane teorizzate in *off.* 1.15.46⁸ (*colendum autem esse ita quemque maxime, ut quisque maxime virtutibus his lenioribus erit ornatus, modestia, temperantia, hac ipsa, de qua multa dicta sunt, iustitia*).

Per il Cordobese non si tratta qui di celebrare un ozioso esercizio di *paupertas* volontaria⁹, atteggiamento peraltro condannato da Seneca¹⁰, con cui arricchire un già vasto campionario di virtù, bensì di un vero e proprio intento programmatico (e politico) dettato dalle esigenze di giustificazione che Seneca sente di dover dare ai propri contemporanei, di un vero e proprio *redde rationem* come Seneca afferma esplicitamente in 23.5: *Donabit – quid erexistis aures, quid expeditis sinum? – donabit aut bonis aut eis quos facere poterit bonos, donabit cum summo consilio dignissimos eligens, ut qui meminerit tam expensorum quam acceptorum rationem esse reddendam, donabit ex recta et probabili causa, nam inter turpes iacturas malum munus est; habebit sinum facilem, non perforatum, ex quo multa exeant et nihil excidat*.

Al tempo della composizione del *De vita beata* Seneca si trova nel momento culminante della sua attività politica ed è ben consapevole dei doveri e dei rischi che il suo ruolo politico e la sua posizione sociale gli impongono. Mi sembra significativa in questo senso la terminologia usata dal filosofo in 22.1: la ricchezza è *maior materia*, un ambito concreto (come

⁸ Cfr. in proposito il saggio introduttivo al *De officiis* di Narducci 1987, 5-62.

⁹ Come sembra affermare Bellandi 1980, 19, in un lavoro molto importante che mi è stato di grande aiuto nel chiarire la problematica senecana relativa alla ricchezza. Sul tema della ricchezza in Seneca, vd. anche Von Albrecht 2002, 257-270

¹⁰ Sen. *ep.* 18.7: *Non est nunc quod existimes me dicere Timoneas cenas et pauperum cellas et quidquid aliud est per quod luxuria divitiarum taedio ludit*.

indica il termine *materia*) in cui il saggio ha il privilegio di poter rivelare le proprie qualità, dove l'esercizio della *virtus* è evocato in maniera quasi compiaciuta come una sorta di sfida, dove il premio è direttamente proporzionale alla difficoltà e al pericolo di un ambito così rischioso come quello del possesso della ricchezza.

Nello stesso tempo le *divitiae* sono anche *campus patens*, spazio aperto sia al dispiegarsi della *virtus* che al giudizio dell'opinione pubblica. La metafora del *campus patens* ritorna in questo senso anche in Cicerone (*Phil.* 14.17), che l'attribuisce a Crasso: *Magnus est in re publica campus, ut sapienter dicere M. Crassus solebat, multis apertus cursus ad laudem*¹¹. Nel passo ciceroniano, l'oramai agonizzante repubblica viene immaginata come un terreno aperto e disponibile a tutti coloro che vogliono conseguire prestigio e lode, secondo l'idea repubblicana, e ciceroniana in particolare, di una virtù che coincide con la virtù politica. Seneca, invece, riadatta alla filosofia stoica, ma anche al proprio ruolo di protagonista della vita politica di età imperiale la metafora ciceroniana: nel Cordobese il *campus* viene ad identificarsi con le *divitiae*, cioè con un ambito a metà fra pubblico e privato, in cui l'esercizio della *virtus* deve valere per il *sapiens* come accrescimento morale personale, ma deve anche mettere a tacere le inevitabili invidie e le accuse che accompagnavano un protagonista della vita politica di età imperiale.

La visione della ricchezza sotto questo duplice aspetto di opportunità e di pericolo, che appare tipicamente senecana per le considerazioni finora svolte, mi sembra porre in stretta relazione *De vita beata* 22.1 con l'epigramma 11.5 di Marziale, dove ritorna anche l'idea che l'uomo politico debba essere sottoposto ad un giudizio morale esterno, seppur con modalità differenti. Se nel *De vita beata* Seneca è messo sotto accusa dalle livorose imputazioni dei contemporanei, le esigenze encomiastiche di Marziale attribuiscono il giudizio su Nerva all'unanime plauso che accomuna la galleria di personaggi storici della Roma repubblicana. Vi è inoltre, in entrambi i brani, una sorta di identificazione del ruolo di *sapiens* con quello dell'uomo politico: in Seneca, come abbiamo visto, l'arduo compito di una responsabile gestione della ricchezza deve essere propria di un saggio coinvolto nella vita politica, ma anche Marziale, operando il confronto fra Nerva e Numa, figura a cui la tradizione, com'è noto, aveva attribuito forti legami con la filosofia pitagorica¹², definisce in un certo senso l'imperatore come *sapiens*; a questa figura ideale, in entrambi i contesti presi in esame, si riferisce anche il tema delicatissimo

¹¹ Cfr. anche Cic. *div.* 2.5: *Nec vero id effici posse confido, quod ne postulandum quidem est, ut omnes adulescentes se ad haec studia convertant. Pauci utinam! quorum tamen in re publica late patere poterit industria.*

¹² Sul legame di Numa con la filosofia pitagorica e sulla sua presenza nei testi della letteratura latina si veda Garbarino 1973, 55 ss. Utile anche il volume di Storchi Marino 1999.

del possesso della ricchezza, situazione con cui il politico-saggio deve necessariamente venire a patti non senza fatica. Marziale definisce infatti *ardua res* il non tradire i buoni costumi per il denaro, mentre anche Seneca appare ben consapevole della *firmitas animi* necessaria al *sapiens* per possedere le ricchezze e non essere posseduto: cfr., ad esempio, *ep.* 5.6 *Magnus ille est qui fictilibus sic utitur quemadmodum argento, nec ille minor est qui sic argento utitur quemadmodum fictilibus; infirmi animi est pati non posse divitias*. Del resto dal punto di vista stilistico è facile osservare come i vv. 3-4 di Marziale siano caratterizzati da frasi sentenziose, gnomiche, di gusto senecano, come sembra sottolineare la perifrasi *ardua res*, con *res* in posizione predicativa, che si configura, afferma Traina¹³, come uno stilema tipicamente senecano.

Per quanto riguarda il rapporto di Marziale con il tema della ricchezza, le attenzioni della critica si sono rivolte ad indagare soprattutto la presenza di temi propri della diatriba cinico-stoica¹⁴, e di Seneca in particolare, nel tessuto argomentativo del poeta di Bilbilis. Sul tema della *laus paupertatis*, ad esempio, così presente nella predicazione diatribica e nella tradizione della scuola di retorica¹⁵, si sono talvolta, e giustamente, messe in luce le differenze riscontrabili in autori come Marziale (e ancor più Giovenale) da una parte, e Seneca e Plinio il Vecchio dall'altra: nei primi, che vissero più concretamente, data la loro condizione di *clientes*, le ristrettezze della povertà, la critica del lusso e dei nuovi arricchiti assume spesso toni autoconsolatori, nell'impossibilità di cambiare la situazione circostante, mentre Seneca e Plinio, appartenenti a ceti sociali più abbienti, sono portatori di un moralismo più tradizionale, in cui la *paupertas* viene vista come felice condizione primigenia dei Romani delle origini, in contrapposizione al lusso che stava corrompendo la società contemporanea. In questo senso si inquadra, per esempio, la polemica senecana contro il lusso dell'epistola 90.10, dove il filosofo esalta la semplicità delle costruzioni delle dimore primitive in cui gli uomini potevano vivere *securi* a differenza delle sfarzose, ma insidiose abitazioni contemporanee (*Furcae utrimque suspensae fulciebant casam; spissatis ramalibus ac fronde congesta et in proclive disposita decursus*

¹³ Vedi Traina 1987, 86 dove sono enumerati numerosi esempi, fra i quali possiamo riportare quelli di *ep.* 77. 6: *non est res magna vivere*; o quello di *ep.* 122. 9: *res sordida est trita ac vulgari via vivere*.

¹⁴ Per quanto riguarda il rapporto fra Seneca e Marziale si veda Friedrich 1910, 583-594, Barwick 1959, 20 ss. e il più recente Grimal 1989, 175-183 dove, a mio avviso, sono citati una serie di passi rivelatori di un comune sostrato ideologico riferibile alla diatriba cinico-stoica più che di un effettivo rapporto fra i due autori. Su questi temi buono il lavoro di Piazza 2004, 54-81.

¹⁵ Vd. Oltramare 1926, 153 ss.

*imbribus quamvis magnis erat. Sub his tectis habitavere [sed] securi: culmus liberos textit, sub marmore atque auro servitus habitat*¹⁶. Sia in Plinio che in Seneca è assente qualsiasi riflessione sulla *paupertas* intesa come categoria sociale, mentre alcune polemiche prese di posizione di entrambi gli autori contro le discriminazioni nei confronti dei *pauperes*¹⁷ sembrano derivare più da una comune matrice di stampo moralistico fissata nella tradizione retorica che da un effettivo convincimento ideologico.

Ritornando a quanto ci interessa in questa sede, anche per le motivazioni prima analiticamente addotte, le consonanze di temi e procedimenti stilistici fra Seneca e Marziale, pur sicuramente presenti, sono da ricondurre tuttavia anche ad un comune patrimonio di topoi diatribici, che in età imperiale aveva ormai subito il forte condizionamento delle scuole di retorica, dove avevano perso gran parte del loro significato filosofico più profondo ed erano stati ridotti a temi eminentemente letterari. In ragione di questo sostrato, è difficile stabilire fino a quale punto Marziale attinga da Seneca e quanto invece entrambi facciano riferimento ad un patrimonio filosofico ormai canonizzato dalla retorica d'età imperiale. Per questo ritengo che il rapporto fra i due autori vada analizzato caso per caso alla ricerca di aspetti particolari più che di generiche consonanze 'ideologiche' o espressive: in questo senso mi sembra che una lettura comparata fra *vita b.* 22.1 e l'epigramma 11.5 abbia potuto offrire un contributo emblematico per tentare di recuperare un possibile legame fra Seneca e Marziale non solo attraverso il comune ricorso ai *loci communes* della tradizione retorica, ma anche come segno di una dipendenza non casuale e di una consapevole rielaborazione letteraria di un motivo paradossalmente svolto in un contesto (auto)apologetico in Seneca e apologetico in Marziale.

MARCO CHIOCCIOLI

Bibliografia

- K. Barwick, *Martial und die zeitgenössische Rhetorik*, Berlin 1959.
 F. Bellandi, *Etica diatribica e protesta sociale nelle satire di Giovenale*, Bologna 1980.
 M. Citroni, *M. Valeri Martialis Epigrammaton liber primus*, Firenze 1975.
 S. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pisa 1991.

¹⁶ Su questo passo, sulle sue implicazioni autobiografiche e, più in generale, sulla polemica senecana contro il lusso si veda Degl'Innocenti Pierini 2004, 73 ss.

¹⁷ È il caso della discriminazione che riguarda anche la vendita di un bene elementare come l'acqua, tematica presente sia in Seneca che in Plinio il vecchio, rispettivamente in *nat.* 4b.13.3 e in *nat.* 19.52. Su questi passi si veda l'ottimo volume di Citroni Marchetti 1991, 168 ss, che sottolinea come la tematica della *paupertas* in Seneca e in Plinio sia affrontata secondo idealizzazioni e schemi provenienti dalla tradizione moralistico-retorica.

- R. Degl'Innocenti Pierini, *Il cielo e il soffitto. Speculazione filosofica e realtà romana nell'epistola 90 di Seneca*, in L. De Finis (cur.), *Colloquio su Seneca*, Atti del convegno di Trento, 28 ottobre 2004, Trento 2004, 65-88.
- G. Friedrich, *Zu Seneca und Martial*, "Hermes" 45, 1910, 583-594.
- G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo*, Torino 1973, 2 voll.
- P. Grimal, *Martial et la pensée de Sénèque*, "ICS" 14, 1989, 175-183.
- N. M. Kay, *Martial. Book XI. A Commentary*, London 1985.
- G. Kuen, *Die Philosophie als dux vitae: die Verknüpfung von Gehalt, Intention und Darstellungsweise im philosophischen Werk Senecas am Beispiel des Dialogs De vita beata: Einleitung, Wortkommentar und systematische Darstellung*, Heidelberg 1994.
- A. La Penna, *L'oggetto come moltiplicatore delle immagini. Uno studio su Priamel e catalogo in Marziale*, "Maia" 1992, 7-44.
- P. Laurens, *Martial et l'épigramme grecque du I^{er} siècle après J.-C.*, "REL" 43, 1965, 315-341.
- E. Narducci, *Una morale per la classe dirigente*, Saggio introduttivo a *M. Tullio Cicerone, I doveri*, Milano 1987, 5-62.
- E. Narducci, *Pompeo in cielo (Pharsalia IX 1-24; 186-217), un verso di Dante (Parad. XXII 135) e il senso delle allusioni a Lucano in due epigrammi di Marziale*, "MH" 58, 2001, 70-92.
- A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne-Gèneve 1926.
- P. Pecchiura, *La figura di Catone Uticense nella letteratura latina*, Torino 1965.
- E. Piazzì, *Elementi diatribico moralistici negli epigrammi di Marziale*, "A&R" 49, 2004, 54-81.
- A. Storchi Marino, *Numa e Pitagora. Sapientia constituendae civitatis*, Napoli 1999.
- A. Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna 1987⁴.
- M. Von Albrecht, *Soldi e ricchezza in Seneca. Temi ed immagini*, in G. Urso (cur.), *Moneta mercanti banchieri*, Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 26-28 settembre 2002, Pisa 2002, 257-270.