Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 36 (1991)

Artikel: Seneca e la poesia
Autor: Mazzoli, Giancarlo
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660640

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

V

GIANCARLO MAZZOLI

SENECA E LA POESIA

Rivisitare oggi il complesso rapporto di Seneca con la poesia significa per me anzitutto misurare la validità delle interpretazioni fornite vent'anni fa nel mio libro[1], alla luce della principale letteratura uscita nel frattempo. Significa poi verificare ancora, sulla base degli atteggiamenti teorici, le valenze assunte nelle pagine del prosatore dal ricorso alla poesia e allo stile poetico. Significa infine interrogarmi ulteriormente sulla problematica coesistenza del filosofo col tragediografo, rimessa in discussione da un saggio[2] che contrasta frontalmente coi miei (e non soltanto miei) punti di vista.

Persuaso come sono tuttora della coerenza di fondo (o quanto meno non contraddittorietà) della posizione senecana, credo sia utile iniziare a rilevarla in una prospettiva ampia, ove la funzione poetica e la facoltà estetica che la permea si lasciano interpretare conformemente alle istanze dell'etica e queste a loro volta secondo il paradigma della fisica, in un quadro «omologico» sostanzialmente legato alla dottrina stoica.

Muoviamo dunque dalla φύσις, così come è ritratta nelle prefazioni ai primi due libri delle *Naturales Quaestiones*. Nell'or-

---

[1] G. MAZZOLI, *Seneca e la poesia* (Milano 1970).

[2] J. DINGEL, *Seneca und die Dichtung* (Heidelberg 1974).

dine dei libri che ci è stato trasmesso, l'*incipit* del trattato suona (I *praef.* 1-2):

> *quantum inter philosophiam interest, Lucili virorum optime, et alteras artes, tantum interesse existimo in ipsa philosophia inter illam partem quae ad homines et hanc quae ad deos pertinet. Altior est haec et animosior; multum permisit sibi; non fuit oculis contenta; maius esse quiddam suspicata est ac pulchrius quod extra conspectum natura posuisset. Denique inter duas interest quantum inter deum et hominem. Altera docet quid in terris agendum sit, altera quid agatur in caelo.*

Accantoniamo per il momento, sapendo che dovremo tornarvi, la distinzione gerarchica iniziale tra la filosofia e le altre *artes* e sottolineiamo quella successiva tra l'indagine filosofica mirata al cielo, vertice teologico della fisica, e quella diretta all'ambito terreno, l'etica. Se ci spostiamo alla prefazione del l. II, ci accorgiamo che la divisione tra cielo e terra è intrinseca alla stessa fisica ma è più complessa perché si articola gerarchicamente non in due ma in tre gradi (II *praef.* 1-2):

> *omnis de universo quaestio in caelestia, sublimia, terrena dividitur. Prima pars naturam siderum scrutatur..., secunda pars tractat inter caelum terramque versantia..., haec sublimia dicimus, quia editiora imis sunt. Tertia illa pars... quaerit... de omnibus quae solo continentur.*

Tra cielo e terra sussiste dunque — diaframma o tramite? — un grado intermedio: lo spazio del «sublime». Altrove, a dire il vero, la tripartizione non viene riproposta e la distanza tra «sublime» e «celeste» si riduce (cf. *Ir.* III 6, 1) o addirittura si annulla (cf. *Const.* 3, 3; *Ben.* III 5, 1; *Nat.* VII 4, 2; *Ep.* 58, 27); ma la indistinzione non va mai assunta *tout court* come coincidenza. Del problema mi sono già occupato[3]. Mi limito qui a

---

[3] G. MAZZOLI, «Seneca e il sublime», in *Atti del Convegno «Dicibilità del*

ribadire che, in rapporto con la più probabile etimologia dell'aggettivo latino[4] «che monta in linea obliqua, che s'innalza in pendio», nella dinamica del «sublime» senecano sembrano variamente bilanciarsi e comporsi due tratti, elatività e relatività. Il primo è un fattore di trascendenza e riguarda il punto d'arrivo del moto ascensionale; il secondo riguarda invece il punto di partenza (o di vista) «basso» ed è dunque un fattore d'immanenza.

La distinzione del *sublime* dal *caeleste* si attenua in ragione direttamente proporzionale al prevalere del fattore elativo[5] fino a far «figura» di dissolversi, per poetica iperbole[6] o metonimia[7]. Ma mai il *sublime* riuscirá a sganciarsi del tutto dall'altra forza componente, quel fattore relativo che lo lega al punto di riferimento «basso». E qui sussiste il limite della sua possibile indistinzione dal *caeleste*: l'altezza del *caeleste* è assoluta e incommensurabile (così come il divino non ha bisogno dell'umano per sussistere) mentre l'altezza del *sublime* è tale solo se percepita dal basso (umano) della scala ontologica, indissociabile dunque dalla sua fruizione «estetica» (il valore prettamente comparativo è ben

---

sublime» (Pavia, 9-13 novembre 1987) (Udine 1990), 89-97. Rinvio inoltre in proposito alla più recente letteratura sulle *Nat. Quaest.*, con particolare riferimento a F.P. WAIBLINGER, *Senecas Naturales Quaestiones. Griechische Wissenschaft und römische Form* (München 1977), 9-15; H.M. HINE, *An Edition with Commentary of Seneca, Natural Questions, Book two* (New York 1981), 124 ss.; D. VOTTERO, *Questioni Naturali di Lucio Anneo Seneca* (Torino 1989), 288 s.

4 Cf. A. ERNOUT — A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (Paris [4]1974), *s.v.* «sublimis, -e», p. 661.

5 Ne sono spia i frequenti passi contenenti la locuzione *in sublime*, che indica lo slancio verso l'alto: cf. *Marc.* 18, 4; *Vit.* 28; *Nat.* V 12, 1; 13, 3; VI 15; VII 7, 1; 10, 3; *Ep.* 88, 22 e 34.

6 Cf. *Herc.f.* 83; *Ben.* III 5, 1; *Nat.* VII 4, 2.

7 Cf. *Helv.* 8, 6; *Ep.* 92, 33.

rilevato dalla definizione, solo in apparenza banale, già vista in *Nat.* II 1, 2, *sublimia... editiora imis sunt*).

La pregnanza fisica di questa tripartizione verticale garantisce ai suoi raccordi con l'etica stoica un carattere diretto e una portata non (o non soltanto) metaforica: *animum excellentem, moderatum, omnia tamquam minora transeuntem... caelestis potentia agitat* (*Ep.* 41, 5). Con religioso fervore Seneca identifica in questo celebre passo la *sapientia* stoica col vertice cosmico, spazio del divino.

E' antica, già zenoniana, la tesi stoica che individua nel ὕψος uno dei tratti caratterizzanti del σοφός, in assoluto antagonismo col φαῦλος [8]. Ma, com'è noto, lo statuto del *sapiens* non rimane inalterato nel corso dello stoicismo. Se nella definizione zenoniana μέγαν, ἁδρόν, ὑψηλόν, ἰσχυρόν, grandezza bellezza altezza e fortezza d'animo, sembrano comporre ancora un plesso unitario di connotazioni paritetiche dello σπουδαῖον, l'ortodossia stoica di Crisippo, illustrata da testi come *SVF* III 264, 265, 269 ss., subordina gerarchicamente la grandezza alla fortezza (ἀνδρεία), legandole rispettivamente nel rapporto di specie a genere.

Sulla scorta di testi come Cic. *Part.* 76-78 e soprattutto *Off.* I 61-92, o anche Mart. Bracar. *Form. vit.* 3, si è concordi nell'ascrivere a iniziativa di Panezio, innegabilmente influenzato a sua volta da Aristotele, il ribaltamento di tale rapporto, sì da promuovere al rango di genere (e dunque di virtù cardinale) la magnanimità e declassare a sua specie la fortezza[9]. La μεγαλο-

---

[8] *SVF* I 216: τὸν μὲν σπουδαῖον μέγαν καὶ ἁδρὸν καὶ ὑψηλὸν καὶ ἰσχυρόν. μέγαν μὲν ὅτι δύναται ἐφικνεῖσθαι τῶν κατὰ προαίρεσιν ὄντων αὐτῷ καὶ προκειμένων· ἁδρὸν δέ, ὅτι ἐστὶν ηὐξημένος πάντοθεν· ὑψηλὸν δ', ὅτι μετείληφε τοῦ ἐπιβάλλοντος ὕψους ἀνδρὶ γενναίῳ καὶ σοφῷ. καὶ ἰσχυρὸν δ', ὅτι τὴν ἐπιβάλλουσαν ἰσχὺν περιπεποίηται, ἀήττητος ὢν καὶ ἀκαταγώνιστος.

[9] Cf. segnatamente U. KNOCHE, *Magnitudo animi. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Römischen Wertgedankens,* Philologus, Suppl.- Bd. 27, H. 3 (Leipzig 1935), 50-54; R.-A. GAUTHIER,

ψυχία stoica è — attingo la definizione dal Pohlenz [10] — «un atteggiamento di superiorità di fronte alle cose esterne, che a queste non dà mai modo d'influire in modo determinante sul nostro animo e riconosce per vero bene solo ciò che è morale». Suo metro ne diviene appunto la nozione di ὕψος, se — come viene riconosciuto[11] — corrisponde al concetto ciceroniano (*Part.* 77) di *altitudo animi in capiendis incommodis et maxime iniuriis*. La consistenza morale di questi valori è indiscutibile; eppure a me sembra che nell'eleggere a virtù primaria la μεγαλοψυχία — tanto più dotata d'una «forma» e d'una «dimensione» percettibili rispetto all'astratta ἀνδρεία crisippea — abbia vivamente influito su Panezio una spiccata sensibilità estetica, quella stessa che è alla base della sua dottrina del πρέπον, trasparente corrispondersi di forme esteriori e di armonia spirituale[12]:

> *ex quo ergo virtutem intelleximus? ostendit illam nobis ordo eius et decor et constantia et omnium inter se actionum concordia et magnitudo super omnia efferens sese.* (*Ep.* 120, 11)

La *rerum externarum despicientia* (Cic. *Off.* I 66) che genera la μεγαλοψυχία comporta a sua volta due aspetti, così riassunti da R.-A. Gauthier[13]: «un aspetto razionale: la ferma convinzione che il bene morale è il solo bene — e un aspetto affettivo:

Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne (Paris 1951), 119-164, in partic. 137-141, 157-162.

[10] M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, trad. ital. (Firenze 1967; rist. anast. 1978), II 411 s.

[11] U. KNOCHE, *op. cit.*, 52 n. 228; R.-A. GAUTHIER, *op. cit.*, 159 n. 1.

[12] M. POHLENZ, *op. cit.*, 408; 412 s.; A. SETAIOLI, «Seneca e lo stile», in *ANRW* II 32, 2 (Berlin/New York 1985), 794, 798. Per l'impulso esercitato dalla dottrina del πρέπον sulla cultura latina, cf. da ultimo J. STYKA, *La littérature grecque à la lumière de l'appréciation esthétique des auteurs romains depuis Auguste jusqu'au IIe siècle après J.-C.* (Wrocław 1987), 23-35.

[13] *Op. cit.*, 139.

l'intera liberazione dell'anima dal giogo delle passioni. Questa liberazione dell'anima non esige d'altronde una impassibilità mal compresa. Basta che si sappia comandare a se stessi, e Panezio, nella sua lettera a Quinto Tuberone, ne indicava i mezzi; si riconducono tutti a uno solo: mantenere la propria anima in stato di tensione (εὐτονία). L'anima così liberata dal giogo delle passioni giunge a quella tranquillità e a quella sicurezza (εὐθυμία)di cui Panezio aveva attinto il concetto a Democrito e a cui aveva consacrato tutto un libro, il περὶ εὐθυμίας. E sono questa tranquillità e questa sicurezza d'animo che fanno la costanza (εὐστάθεια) e la dignità (σεμνότης) del saggio».

I debiti contratti da Seneca nei confronti di Panezio sono così chiaramente riconosciuti dagli studiosi del pensiero stoico che non è necessario soffermarvisi analiticamente. Mi basta rimandare, per il caso specifico e particolarmente importante del *De tranquillitate animi*, alle pagine di P. Grimal[14] e, per più diffusi contatti, a quelle di A. Setaioli[15]. Ciò che qui mi importa rilevare è che della morale paneziana Seneca mostra di condividere non solo il codice del πρέπον e il τέλος della μεγαλοψυχία, essenziali nella costruzione ideale del σοφός, ma anche il «punto di vista» pratico che, rinunciando alla rigoristica e infruttuosa condanna del φαῦλος, riconosce uno spazio ampio e articolato tra i due poli, il mondo reale dei προκόπτοντες, e vi si immerge in modo concretamente operativo. «*De sapiente... videbimus: mihi et tibi, qui adhuc a sapiente longe absumus...*»: questa, significativamente riferita dallo stesso Seneca (*Ep.* 116, 5), è la prospettiva di Panezio, lucidamente consapevole del fatto che *vivitur non cum perfectis hominibus planeque sapientibus* (Cic. *Off.* I 46)[16]. Ed è

---

[14] P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience de l'Empire* (Paris 1978), 140-149.

[15] *Art. cit.* (n. 12), 792-799; 830-832; 836-838.

[16] Cf. A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano* (Milano-Roma 1953), 112.

anche quella di Seneca, affermata proprio nel corso dell'opera che più direttamente avverte la lezione paneziana, il *De tranq. an.*: *ad inperfectos et mediocres et male sanos hic meus sermo pertinet, non ad sapientem* (11, 1). D'altra parte il *sapiens* vero, non già *secundae notae*, è raro come la favolosa fenice che *semel anno quingentesimo nascitur* (*Ep.* 42, 1). Anzi ben più raro: *Catonem autem certius exemplar sapientis viri nobis deos inmortalis dedisse quam Ulixem et Herculem prioribus saeculis* (*Const.* 2, 1).

Queste premesse erano necessarie per accostarci all'*Ep.* 75, il testo che, nel modo più chiaro e sintetico, ci offre la chiave per comprendere la complessiva teoria stilistica di Seneca: entro la quale e, sottolineo, soltanto entro la quale è legittimo misurare le sue valutazioni sull'arte e, in particolare, sulla poesia.

Lo spunto di partenza della lettera è la lagnanza di Lucilio circa la non sufficiente elaborazione stilistica delle lettere che Seneca gli invia. Il filosofo contrappone la propria teoria del *sermo* epistolare, che deve essere *inlaboratus et facilis* senza nulla di *accersitum nec fictum*(§ 1). Ciò non comporta tuttavia — in linea con lo stoicismo più accigliato — preconcetto divorzio della filosofia dalla retorica:

> *non mehercules ieiuna esse et arida volo quae de rebus tam magnis dicentur (neque enim philosophia ingenio renuntiat), multum tamen operae inpendi verbis non oportet* (§ 3).

Le enunciazioni immediatamente successive sono capitali per intendere la primaria funzione pedagogica assegnata all'arte da Seneca, e come tali le ho assunte già nel mio libro di vent'anni fa[17]:

> *haec sit propositi nostri summa: quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus; concordet sermo cum vita. Ille promissum suum implevit qui et cum videas illum et cum*

---

[17] *S. e la poesia*, 24-35.

> *audias idem est. Videbimus qualis sit, quantus sit: unus est. Non delectent verba nostra sed prosint* (§ 4 s.).

Nel modo più perentorio Seneca invita a non assumere mai separatamente *ingenium* e *animus*, forma e pensiero, stile e vita, arte e natura. E dovrebbe maggiormente meditare su tale invito chi, come J. Dingel, non esita a proporre immagini dissociate d'un Seneca moralista a parole (il prosatore, s'intende) ma irrazionalista nel nucleo più profondo del suo sentire, quello da cui discenderebbe la produzione tragica. *At de hoc infra*.

Ciò che importa ora osservare è l'immediatezza con cui il filosofo apporta un correttivo ai suoi più generali assunti pedagogici e come altrettanto immediatamente corregge lo stesso correttivo:

> *si tamen contingere eloquentia non sollicito potest, si aut parata est aut parvo constat, adsit et res pulcherrimas prosequatur: sit talis ut res potius quam se ostendat. Aliae artes ad ingenium totae pertinent, hic animi negotium agitur* (§ 5)... *Quid aures meas scabis? quid oblectas? aliud agitur... Circa verba occupatus es? iamdudum gaude si sufficis rebus* (§ 7).

Valorizzando attentamente la parte citata dell'*Ep.* 75 a fronte degli altri testi più significativi, A. Setaioli[18] ha proposto una convincente interpretazione complessiva delle dottrine senecane in materia di stile filosofico. La distinzione di fondo sussiste tra *disputatio* e *sermo*, due tipi di discorso diversamente strutturati e attrezzati in base alle rispettive finalità: da un lato è lo stile psicagogico dell'*admonitio*, procedente per *praecepta*, mirata al grosso pubblico da convertire, anche calcando il pedale retorico; dall'altro è lo stile dimesso dell'*institutio*, procedente per *decreta*, diretta al più ristretto manipolo degli adepti. «Le

---

[18] *Art. cit.*, 777-789.

esigenze dell'*admonitio* — osserva dunque Setaioli[19] — portano al ricupero di molti elementi retorici, che nel puro *sermo* filosofico non sarebbero giustificabili: le due istanze, che spingevano Seneca in direzioni opposte anche se non inconciliabili, sembrano ricomporsi in equilibrio in quella che appare la sua soluzione ad un problema che certo lo toccava direttamente. E' vero che, una volta chiarito che la forma è valida solo in relazione allo scopo di illuminazione e conversione dei destinatari del discorso, non ci può essere dubbio alcuno che essa non va considerata un bene in assoluto; dal punto di vista stoico essa rientrerà, perciò, nella grande categoria degli ἀδιάφορα, ma apparterrà piuttosto ai προηγμένα che agli ἀποπροηγμένα... La forma, purché non sia ricercata come fine a se stessa, non è un male, anzi ha un suo valore positivo. Certo, essa non dovrà essere lo scopo principale dello scrittore — proprio su questo punto Seneca tiene ferma con intransigenza la distinzione tra filosofia e oratoria, anzi tra filosofia e letteratura d'arte in generale». Lo stesso Setaioli[20] tuttavia è portato ad ammettere dall'esame di *Ep.* 75, 5 che nel riapprezzamento delle *res pulcherrimae* Seneca, spinto dal «suo interesse extrafilosofico per il fatto letterario», «vada leggermente più in là di quanto richiederebbe la funzione puramente pratica» assegnata al fattore formale.

Ma della *Lettera* 75 i paragrafi esaminati (1-7) costituiscono solo la parte iniziale; e dobbiamo interrogarci sulla loro congruenza col seguito (§ 8 ss.), al di là di diagnosi sbrigative che denunciano una «precaria» unità dell'insieme[21] o addirittura un «seltsam schroffen Übergang» tra i §§ 7 e 8[22]. Apprezzo il buon

---

[19] *Ibid.*, 786 s.

[20] *Ibid.*, 788 s.

[21] Così E. ALBERTINI, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque* (Paris 1923), 144.

[22] Così G. MAURACH, *Der Bau von Senecas Epistulae morales* (Heidelberg 1970), 159.

lavoro analitico svolto da B.L. Hijmans[23] per dimostrare il contrario. Per parte mia, sono persuaso che sia soprattutto il «segno» di Panezio ad assicurare l'unità della lettera. Il codice etico-estetico del πρέπον, predicato e illustrato nella sezione iniziale (§ 4: *concordet sermo cum vita*!) giustifica l'apertura operativa sul mondo dei προκόπτοντες, esplorato con la massima precisione e articolazione nel corpo della lettera (§§ 8-16) sino al «magnanimo» τέλος della clausola (§ 17 s.) sostanziato di ὕψος, εὐθυμία, αὐτάρκεια:

> *exspectant nos, ⟨si⟩ ex hac aliquando faece in illud evadimus sublime et excelsum, tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas... Inaestimabile bonum est suum fieri.*

Ritroviamo il *sublime* da cui avevo preso le mosse. Ma il ricorso terminologico non deve ingannare; né d'altronde lo potrebbe, dato l'immediato raccordo con *excelsum*. Non il «sublime» in senso tecnico, grado intermedio dell'ordine universale, compete al *sapiens* ma il vertice supremo, il *caeleste* (cf. *Vit.* 11, 1: *non voco autem sapientem supra quem quicquam est*). Se infatti ripensiamo alle due cifre sopra accennate del «sublime», la «elatività» e la «relatività», constatiamo subito come alla forte accentuazione della prima (marcata dal verbo *evadere*) corrisponda qui l'altrettanto netto scarto dalla seconda, rilevato inequivocabilmente da aggettivi come *absoluta* o *inaestimabile*. E se il τέλος ideale si lascia attrarre, come indicano le spie sintattiche, nella sfera suggestiva dell'ipotesi «reale» ciò probabilmente si deve a più complesse transazioni dottrinarie, ove sulla lezione del razionalismo paneziano si innestano influenze da ricondurre in prima istanza alle stesse modalità della formazione filosofica senecana. Alludo soprattutto agli stimoli del volontarismo

---

[23] B.L. HIJMANS Jr., *Inlaboratus et facilis. Aspects of Structure in Some Letters of Seneca* (Leiden 1976), 145-151.

sestiano e cleanteo (in particolare alla dottrina, peraltro poi ripresa dallo stesso Panezio, delle ἀφορμαὶ ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετήν: *SVF* I 566), rimandando in proposito a miei studi precedenti[24].

Nella celeste tranquillità della sua μεγαλοψυχία, il *sapiens* è autosufficiente: neppure lo strumento filosofico gli occorre, tanto meno quello delle altre *artes*, poesia inclusa. Diversa per definizione dalla *sapientia* come il mezzo è diverso dal fine (*Ep.* 89, 4 ss.), la filosofia svolge dunque tutta la sua funzione pratica nello spazio etico inferiore, che resta ovviamente separato anche dal limite basso, teoricamente incompatibile, della *stultitia*. E' lo spazio stesso della προκοπή, del progresso morale, la cui vetta raggiungibile (inferiore, ribadisco ancora una volta, alla σοφία) presenta — essa sì — lo statuto proprio del «sublime».

E' in questo ambito che assume senso il rapporto tra la filosofia e le *artes* e che dunque si esplicano per intero anche le funzioni assegnate da Seneca alla poesia.

Il carattere strumentale e accessorio delle *artes*, il loro subordine all'*ars vitae*, la loro stessa genesi extra-filosofica sono tra i temi più insistiti dell'etica senecana[25]. Lungi dall'essere intrinseci *bona*, esse si lasciano classificare tra i προηγμένα o invece tra gli ἀποπροηγμένα unicamente in base al grado di collaborazione che sanno o non sanno offrire alla filosofia, sollevandosi o meno dai «bassi» orizzonti utilitaristici (o edonistici) della materialità. Di qui la gerarchia delle *artes*, precisata in *Ep.* 88, 21 sulla scorta di Posidonio: *sunt vulgares et sordidae, sunt ludicrae, sunt pueriles, sunt liberales*, attributo, quest'ultimo, di cui il moralismo senecano circoscrive severamente la semantica: *solae autem*

---

[24] «Genesi e valore del motivo escatologico in Seneca. Contributo alla questione posidoniana», in *RIL* (Cl. di Lettere) 101 (1967), 252-259; *S. e la poesia*, 26 n.21; «S. e il sublime» (*art. cit.* n. 3), 91; 96 nn. 23-27.

[25] Rinvio per i passi utili a G. MAZZOLI, *S. e la poesia*, 24-28.

liberales sunt, immo, ut dicam verius, liberae, quibus curae virtus est (§ 23).

La poesia — e questo è il punto centrale delle mie riflessioni — non occupa per Seneca un posto definito nella tassonomia delle *artes*. L'estrema libertà delle sue forme, dei suoi contenuti e delle sue funzioni la svincola dall'incasellamento gerarchico in cui altre «arti» (ovviamente nel senso più lato del termine) sono costrette proprio a causa del loro rigido codice tecnico. Sul suo conto non si possono pronunciare *a priori* giudizi di approvazione (perché non è un *bonum*) né di condanna (perché non è un *malum*) : è davvero un ἀδιάφορον provvisto del più ampio spettro di virtualità operative, compatibili con tutte le categorie di *artes* (eccezione fatta per le *vulgares*, relative alla sussistenza materiale dell'uomo); ma per ciò stesso presenta uno statuto eteronomo, soggiacente al rapporto con l'etica.

A precisare meglio la scala delle sue valenze ci soccorre ancora la preziosa *Ep.* 75, che, come accennato, dedica la parte centrale a una distinzione in tre gradi del progresso morale[26]:

> *inter ipsos quoque proficientes sunt magna discrimina: in tres classes, ut quibusdam placet, dividuntur. Primi sunt qui sapientiam nondum habent sed iam in vicinia eius constiterunt; tamen etiam quod prope est extra est* (§ 8 s.)... *Secundum genus est eorum qui et maxima animi mala et adfectus deposuerunt, sed ita ut non sit illis securitatis suae certa possessio; possunt enim in eadem relabi. Tertium, illud genus extra multa et magna vitia est, sed non extra omnia* (§ 13 s.).

Il primo grado, vicino ma purtuttavia separato dalla «celeste» *sapientia*, presenta i connotati del «sublime»; gli altri due sono

---

[26] Ringrazio Olof Gigon per avermi segnalato la ripresa della tripartizione senecana in S. Agostino, *Beat. Vit.* 1, 2. Tuttavia si avverte l'interferenza della tripartizione epicurea di *Ep.* 52, 3-4 (cf. M. VALENZANO, «La dedica del 'De beata vita' di S. Agostino», in *Civ. Class. e Crist.* 3 [1982], 337-352).

quelli più accessibili alla comune umanità: è già molto appartenere al terzo grado (*si inter pessimos non sumus*), ma non si deve perdere la speranza e la volontà di ascendere a un *amplior ordo* (§ 16 s.). A questo accende l'indicazione della «magnanima» meta assoluta (§ 17 s.).

La rimozione dell'ἄλογον, che è integrale, irreversibile e totalmente manifesta nel *sapiens* ideale, difetta invece di consapevolezza nel grado più elevato del *profectus*, di stabilità in quello intermedio, di pienezza in quello inferiore.

A tutti i livelli l'*admonitio* poetica può svolgere per Seneca nei confronti dell'*institutio* filosofica funzioni ausiliarie di cospicua importanza, sebbene di diverso prestigio morale, commisurato alla gerarchia delle *classes*.

Dalla prima alla terza sembrano distribuirsi gli apporti del filosofo-poeta, del filosofo-critico e, reciprocamente, del poeta-filosofo e, *tout court*, del poeta.

Al grado più alto della προκοπή, che abbisogna soltanto di una chiarificazione della coscienza morale, si addice particolarmente il sussidio del *carmen* etico, composto personalmente dal filosofo. La formula diagnostica che contraddistingue in *Ep.* 75, 9 i *proficientes* della prima classe è «*scire se nesciunt*». Si tratta di una autocitazione senecana, desunta da *Ep.* 71, 4, ove era prontamente acclusa la seguente indicazione terapeutica:

> *nec multis verbis nec circumitu longo quod sit summum bonum colliges: digito, ut ita dicam, demonstrandum est nec in multa spargendum.*

Che la poesia fornisca a tale scopo lo «strumento» più efficace[27] è dottrina che ben volentieri Seneca rivendica in *Ep.* 108, 10 a Cleante, ispirato sperimentatore della sua stessa teoria:

---

[27] Cf. A. TRAINA, *Lo stile «drammatico» del filosofo Seneca* (Bologna [4]1987), 125 s.

nam, ut dicebat Cleanthes, «quemadmodum spiritus noster clariorem sonum reddit cum illum tuba per longi canalis angustias tractum patentiore novissime exitu effudit, sic sensus nostros clariores carminis arta necessitas efficit». Eadem neglegentius audiuntur minusque percutiunt quamdiu soluta oratione dicuntur: ubi accessere numeri et egregium sensum adstrinxere certi pedes, eadem illa sententia velut lacerto excussiore torquetur.

E si confronti, per misurare la «sublimità» della funzione annessa da Cleante alla poesia filosofica, *SVF* I 486, che giudica, rispetto alla trattatistica in prosa, ἀμείνονα τε εἶναι τὰ ποιητικὰ... καὶ τοὺς ῥυθμοὺς ὡς μάλιστα προσικνεῖσθαι πρὸς τὴν ἀλήθειαν τῆς τῶν θείων θεωρίας[28].

---

[28] Cf. A. SETAIOLI, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche* (Bologna 1988), 273 s.
Alla luce di queste affermazioni mi sembra perdere molto della sua consistenza la critica mossa da alcuni recensori del mio libro (cf. P. PARRONI, in *RFIC* 100 [1972], 81; J. DINGEL, in *Gnomon* 46 [1974], 213) all'interpretazione da me data del brano immediatamente anteriore in *Ep.* 108 (§ 9). Dopo aver ricordato lo schietto consenso espresso a teatro anche dai più corrotti spettatori all'ascolto di sentenze mimiche di buon livello morale, Seneca chiede: *quanto magis hoc iudicas evenire cum a philosopho ista dicuntur, cum salutaribus praeceptis versus inseruntur, efficacius eadem illa demissuri in animum imperitorum?*.
Io mi fondavo allora (*S. e la poesia*, 107 n. 20) sulla traduzione di B. GIULIANO (ediz. e vers. ital. delle *Lettere a Lucilio* [Bologna 1954], III 191): « e puoi ben credere che questo avverrà tanto più quando tali verità siano proclamate da un filosofo, quando così salutari precetti siano espressi in versi che li portino e li imprimano vivamente negli animi degli ignoranti». In questo modo trovavo già esplicitata nel § 9 la tesi poi ricondotta a Cleante dell'immediato prosieguo. E' stata però vista una forzatura nel senso da me accolto (peraltro non categoricamente) per la frase *cum salutaribus praeceptis versus inseruntur*, in cui assumevo *versus* col valore di «metri». «Non par dubbio — osserva P. PARRONI, *loc. cit.* — che il passo voglia dire 'quando ai salutari precetti si frammischiano dei versi'». Non voglio contestare la probabilità dell'obiezione, che, se accolta, consente di assumere il passo come un caposaldo della teoria

In *Ep.* 71 l'invito alla concisione e pregnanza espressiva del discorso morale non si concretizza, come in *Ep.* 108, nella prescrizione del *carmen* etico. Ma il pensiero profondo che comanda i due testi è il medesimo e produce risonanze di evidente affinità: *erige te... et relinque istum ludum litterarium philosophorum qui rem magnificentissimam ad syllabas vocant, qui animum minuta docendo demittunt et conterunt* (*Ep.* 71, 6); quando urge colpire il bersaglio morale, è preferibile ai percorsi parenetici in cui *multa dicuntur et longissimis orationibus* la via poetica, *relictis ambiguitatibus et syllogismis et cavillationibus et ceteris acuminis inriti ludicris* (*Ep.* 108, 11 s.).

La produzione tragica del filosofo, come vedremo più avanti, non può certo essere rinchiusa nell'*arta necessitas* del *carmen* etico, né venire intesa solo in funzione della più elevata classe di *proficientes*; ma ancora oggi resto persuaso che la teoria del *carmen* offra a Seneca la più prestigiosa patente dottrinaria per la sua vocazione di poeta e giustifichi l'ingente immissione nei drammi dell'elemento gnomico, teso al limite vibrante della «cellula» sentenziosa. D'altra parte non si può trascurare il fatto che nell'*Ep.* 108 Seneca approdi alla dottrina del *carmen* etico proprio sull'onda di riflessioni comparative tra lo spettacolo drammatico e la lezione filosofica (§§ 3 ss.)[29]. Deplora che

---

senecana della citazione poetica. Ma non può non colpire l'omologia della mia lettura col significato che sicuramente ha l'enunciato posteriore alla citazione cleantea: *ubi accessere numeri... eadem illa* (si noti la concomitanza testuale) ... *torquetur*. Basta in ogni caso questo enunciato, assieme al riferimento stesso a Cleante, autentico filosofo-poeta, ad assicurarci della stima in cui Seneca teneva la dottrina della poesia filosofica di contenuto etico. E può essere sintomatico che nella lettera subito precedente, *Ep.* 107, 10 s., proprio a Cleante egli attinga l'originale per il suo esperimento di *carmen* latino di «sublime» ispirazione filosofica (cf. da ultimo A. SETAIOLI, *S. e i Greci*, 70-82).

[29] Cf. G. MAZZOLI, *S. e la poesia*, 130-132.

nell'uno e nell'altra la maggior parte del pubblico venga attratta esclusivamente da finalità edonistiche, tutt'al più da interesse filologico per i *verba*. Eppure c'è chi trapassa la superficie acustica e formale della parola — filosofica e/o poetica —, penetra nelle *res*, subisce il *transfert* e vola verso il «sublime»:

> *quidam ad magnificas voces excitantur et transeunt in adfectum dicentium alacres vultu et animo, nec aliter concitantur quam solent Phrygii tibicinis sono semiviri et ex imperio furentes. Rapit illos instigatque rerum pulchritudo, non verborum inanium sonitus* (§ 7).

Già più volte[30] ho avuto occasione di mostrare la forte suggestione esercitata in questo luogo, a livello d'immagine e di terminologia, dalla teoria «entusiastica», di ascendenza democriteo-platonica. L'influsso si avverte in un'ampia serie di altri spunti senecani (talora confrontabili con pensieri dell'Anonimo περὶ ὕψους) e in particolare nel finale del *De tranq. animi*, che elargisce, come ultimo consiglio eutimico, l'invasamento, anche poetico:

> *non potest grande aliquid et super ceteros loqui nisi mota mens. Cum vulgaria et solita contempsit instinctuque sacro surrexit excelsior, tunc demum aliquid cecinit grandius ore mortali. Non potest sublime quicquam et in arduo positum contingere quam diu apud se est: desciscat oportet a solito et efferatur et mordeat frenos et rectorem rapiat suum eoque ferat quo per se timuisset escendere* (17, 10 s.).

Di recente Setaioli[31] ha espresso in modo assai corretto e circostanziato il suo dissenso, centrato sull'incompatibilità del moralismo stoico senecano con una dottrina irrazionalistica dell'arte. A suo avviso il paragone in *Ep.* 108, 7 coi *semiviri* dei culti orgiastici ha una connotazione sfavorevole, mentre il finale del *Tranq.* va assunto come un passo incidentale, teoricamente

---

[30] *Ibid.*, 47 s.; «S. e il sublime» (*art. cit.* n. 3).

[31] «S. e lo stile» (*art. cit.* n. 12), 801-811.

isolato. «In Seneca — afferma Setaioli[32] — non si tratta di irrazionalismo, ma anzi di razionalità sublimata, del tutto inconciliabile con ogni misticismo e con la teoria dell'invasamento».

Ma questo significa proiettare e comprimere sul piano «celeste» del saggio, il solo dotato, come sappiamo, di pura μεγαλοψυχία e assoluta εὐθυμία, tutta la *Seelenleitung* senecana. La *tranquillitas animi* additata nel trattato si situa invece sul piano del «sublime», obiettivo altissimo ma pur sempre relativo alla condizione non pienamente razionale dei *proficientes*. All'uomo in crisi che nel primo capitolo denuncia la sua *bonae mentis infirmitas* (*Tranq.* 1, 15), l'ultimo capitolo del dialogo indica una cura omeopatica, tramite dunque la *mota mens*.

Sembra perciò il caso di parlare, invertendo la prospettiva di Setaioli, di «irrazionalità sublimata», in cui è il τέλος altamente morale ad attivare insieme grandezza d'ingegno (la μεγαλοφροσύνη) e appassionata concitazione (l'ἐνθουσιασμός): appunto le due primarie fonti di ὕψος, a giudizio dell'Anonimo (8, 1). E, proprio come questi osservava (7, 2), l'effetto omeopatico trapassa dalla parte della ποίησις a quella dell'ἀκοή:

> *ad magnificas voces excitantur et transeunt in adfectum dicentium... Facile est auditorem concitare ad cupidinem recti: omnibus enim natura fundamenta dedit semenque virtutum. Omnes ad ista nati sumus: cum inritator accessit, tunc illa animi bona veluti sopita excitantur* (*Ep.* 108, 7 s.).

Adfectus, cupido: si tratta in modo evidente d'un παθητικόν traslato e moralizzato, posto al servizio della dottrina cleantea e paneziana delle ἀφορμαὶ ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετήν[33].

Naturalmente queste *voces* filosofiche e/o poetiche, per essere davvero *magnificae* e per suscitare l'«entusiasmo» di chi

---

[32] *Ibid.*, 803 n. 153.

[33] Cf. G. MAZZOLI, *S. e la poesia*, 25 s. nn. 20 e 21; 46.

le ascolta, devono lasciar trasparire senza orpelli la loro sostanza etico-estetica, *rerum pulchritudo, non verborum inanium sonitus* (*ibid.*). Ritroviamo, mi sembra, il nucleo concettuale del προηγμένον stilistico:

> *non delectent verba nostra, sed prosint. Si tamen contingere eloquentia non sollicito potest, si aut parata est aut parvo constat, adsit et res pulcherrimas prosequatur: sit talis ut res potius quam se ostendat* (*Ep.* 75, 5).

Teso al massimo di pregnanza parenetica, il *carmen* si restringe nelle dimensioni cellulari della *sententia*. La sua stessa concentrazione espressiva, unita alla salutare azione etica, induce ad assimilarla al vaticinio oracolare (*Ep.* 94, 27 s.), e al *vates* invasato dal dio il poeta che ne è autore (*Brev.* 2, 2; 9, 2; *Ep.* 108, 26): un'altra spia del senso in cui il filosofo stoico recupera e moralizza la dottrina dell'ἐνθουσιασμός.

A lettere come le brevi 33, 38, 39 o le vaste 94 e 95, che immettono nel laboratorio teorico della *sententia*[34], fa riscontro il suo uso impressionante in ogni pagina senecana[35]:

> *ipsa, quae praecipiuntur, per se multum habent ponderis, utique si aut carmini intexta sunt aut prosa oratione in sententiam coartata* (*Ep.* 94, 27; cf. § 43).

Rispetto alla forma prosastica, il ricorso al metro agevola la fruizione della sentenza *rudibus adhuc et extrinsecus auscultantibus; facilius enim singula insidunt circumscripta et carminis modo inclusa* (*Ep.* 33, 6).

In generale non c'è dubbio che, atomizzata e condensata in *flosculi* e gnomologi, la letteratura eserciti una funzione ausiliare

---

[34] Cf. *ibid.*, 99-106.

[35] Cf. A. TRAINA, *op. cit.* (n. 27), 25-27; A. SETAIOLI, «S. e lo stile», 815-817.

a livelli inferiori rispetto alle istanze del *certi profectus vir* (§ 7): ma, appunto per questo, si carichi agli occhi del filosofo di maggiori responsabilità. Al grado intermedio della προκοπή potrà concorrere a consolidare o, viceversa, a destabilizzare la conquista del λόγος; al grado più basso potrà intervenire a smascherare e rimuovere i *vitia* o, viceversa, a rialimentarli. Di qui l'importanza che assume per Seneca la critica letteraria condotta non già con l'ottica, variamente miope, del grammatico o del filologo ma con la radioscopia del moralista, capace di leggere, oltre la superficie dei *verba*, la filigrana delle *res*. Ancora l'*Ep.* 108, 23-26 fornisce, in σύγκρισις efficace, saggi-campione dei vari procedimenti: un testo di primario interesse, introdotto dal famoso lamento *quae philosophia fuit philologia facta est* e concluso dalla non meno nota esortazione simmetrica *quae fuerint verba sint opera*.

Applicandosi dunque alle *classes* inferiori dei *proficientes*, l'interazione filosofia-poesia che abbiamo vista finora accentrata nell'iniziativa del filosofo-poeta, tende a sdoppiarsi nelle figure reciproche del filosofo-critico e del poeta-filosofo. Dal loro incontro, multiforme e multifunzionale, scaturiscono anzitutto la teoria e la pratica della citazione poetica senecana. Per un esame analitico mi permetto di rinviare ad ampie sezioni del mio libro[36], aggiungendo che per gli autori greci, anche prosatori, fa ora testo l'ottimo volume di Setaioli[37], mentre invece manca un lavoro d'insieme dedicato a dissodare il campo dell'intertestualità allusiva: per i principii teorici sottesi, nella dialettica *imitatio/aemulatio*, si vedano ancora pagine di Setaioli[38], col quale la mia posizione di vent'anni fa[39] concorda più di quanto a lui non sembri.

---

36 *S. e la poesia*, 97-264.

37 *S. e i Greci* (*op. cit.* n. 28).

38 «S. e lo stile», 843-856.

39 *S. e la poesia*, 87-96.

La chiave dell'atteggiamento senecano è in *Ep.* 8, 8: *quam multi poetae dicunt, quae philosophis aut dicta sunt aut dicenda!*

Forte di questa persuasione (*Ep.* 33, 1: *eiusmodi vocibus referta sunt carmina*) che trova ampi fondamenti nelle vedute della scuola stoica[40], il filosofo-critico perlustra e disseziona i contesti della poesia greca e soprattutto latina per estrarre quanto riesca utile alle più varie esigenze della sua *admonitio*, a partire dalle risorse dello stile poetico. Ciò vale in particolare per le *imagines*, cui ammette il ricorso non per le ragioni ornamentali proprie dei poeti ma per più serie esigenze di supporto logico: *ut inbecillitatis nostrae adminicula sint, ut et dicentem et audientem in rem praesentem adducant* (*Ep.* 59, 6).

Coloro che hanno analizzato nel modo più sistematico e minuzioso il complesso delle citazioni poetiche senecane, specialmente quelle attinte a Virgilio (l'autore di gran lunga prediletto)[41], hanno redatto accurate classificazioni per categorie, distinguendo le istanze linguistiche stilistiche o concettuali che sono alla base delle singole citazioni. Mi sembra perfino ovvio però affermare che ciascuna citazione s'inserisca nella pagina senecana all'incrocio dell'asse paradigmatico, lungo il quale essa fornisce un utile sostegno all'argomentazione in corso, e dell'asse sintagmatico, lungo il quale essa irradia *lumina* stilistici nel contesto.

A ben vedere, nemmeno nella prassi del citare viene del tutto meno l'intervento creativo del filosofo-poeta, che piega con arte la sua prosa ad accogliere senza bruschi trapassi formali o contenutistici il «corpo estraneo», affiancato non di rado da minori

---

[40] Cf. Ph. DE LACY, «Stoic Views of Poetry», in *AJPh* 69 (1948), 241-271.

[41] Alludo specialmente a L. DOPPIONI, *Virgilio nell'arte e nel pensiero di Seneca* (Firenze 1939); G. LURQUIN, *Les citations virgiliennes dans les ouvrages en prose de Sénèque le philosophe* (Louvain 1941); *La citation poétique dans les ouvrages en prose de Sénèque le philosophe* (Louvain 1947).

riverberi allusivi a versi contigui. Ciò accade soprattutto per i poeti che esercitano su Seneca il maggiore fascino sul piano dell'*animus* e/o dell'*ingenium*, Virgilio e Ovidio. Ma Seneca, che prudentemente raccomanda al *proficiens* di *excerpere* solo dagli autori *probati* (*Ep.* 2, 4), ha un comportamento personale ben più audace: *numquam me in bona re mali pudebit auctoris* (*Tranq.* 11, 8). E così volentieri isola e valorizza «cammei» di alta moralità, prescindendo dal contesto, dall'autore o dal genere «sconveniente» (caso privilegiato quello del mimografo Publilio Siro: cf. *Ep.* 8, 8-10).

Per questa via è facile che il filosofo-critico faccia aggio sul poeta, dandogli per così dire «del suo». E' un fenomeno che trapela già a un livello probabilmente inconscio di assimilazione, come ha messo bene in risalto Timpanaro traendo spunto da un caso di *Pathetisierung* in citazione già studiato da Eduard Fraenkel[42]; e che ridonda sul piano ormai del tutto consapevole dell'ermeneutica.

Seneca, che stigmatizza gli arbitrii della tradizionale esegesi allegorica di marca stoica (cf. *Ben.* I 3, 8-10; *Ep.* 88, 4 s.), non esita però a investire i maggiori poemi classici, *Iliade Odissea Eneide*, d'una valenza paradigmatica che in più d'un caso conduce il critico a spingersi oltre le intenzioni semantiche del poeta[43]. Finché nel mito egli scopre gli archetipi morali dell'esistenza, i *plurima varietatis humanae... exempla* (*Polyb.* 11, 5), l'operazione critica, ancorché acuta, è plausibile. P. Grimal in una comunicazione

---

[42] Verg. *Aen.* VIII 703 in *Ir.* II 35, 6: cf. Ed. FRAENKEL, *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie* (Roma 1964), II 243 s.; S. TIMPANARO, «La tipologia delle citazioni poetiche in Seneca. Alcune considerazioni», in *GIF* N.S. 15 (1984), 163-182. Italo Lana mi richiama l'attenzione sul *semper* interpolato nella citazione lucreziana (III 1068) di *Tranq.* 2, 14: qui la modifica sembra intenzionale (cf. § 15, «*quousque eadem?*»).

[43] Cf. G. MAZZOLI, *S. e la poesia*, 111-114; 223-227.

privata, di cui lo ringrazio, mi ha ricordato la riflessione di *Ep.* 66, 26 sui νόστοι di Ulisse e Agamennone. Ed è inutile dire che tutto il teatro di Seneca gronda di questi valori archetipici del mito. Ma in qualche caso il filosofo sembra voler piegare più recisamente il senso dei testi alle proprie esigenze. Mi limito qui a richiamare il commento di *Ep.* 95, 69 a Verg. *Georg.* III 75-85, descrizione del cavallo purosangue (*dum aliud agit Vergilius noster descripsit virum fortem*) oppure le ricorrenti interpretazioni in chiave universale e moralistica della tragica notte troiana[44].

Dingel e Setaioli[45], il secondo a dire il vero in modo assai più duttile, negano che nell'atteggiamento senecano si possano cogliere tracce di tendenze allegorizzanti. Io torno a riassumere il mio punto di vista: è solo l'inizio di una tendenza, ancora complessivamente equilibrato perché circoscritto a pochi luoghi e soprattutto perché l'infusione d'un *aliud* semantico non è ricondotta a volontà del poeta stesso; ma è pur sempre un precedente da non trascurare, considerata anche l'autorità che godrà Seneca tra tardo antico e alto medioevo.

Quando per converso il filosofo, nonostante il suo impegno ermeneutico, non scopre nella poesia alcun nucleo di *bonum* idoneo al *profectus* ma mere intenzioni edonistiche, si arrocca in un giudizio negativo al tempo stesso severo e sprezzante, tanto più che l'amoralità e la frivolezza sembrano *vitia* da *Graeculi*, piuttosto che da *Romani*[46]. La *fabula*, il fondo mitologico della

---

[44] Cf. *Nat.* VI 2, 2 ad Verg. *Aen.* II 354; *Ep.* 56, 12 ad *Aen.* II 726-729; *Ep.* 59, 17 s. ad *Aen.* VI 513-514.

[45] Cf. rispettivamente recensione cit., in *Gnomon* 46 (1974), 213 s.; «S. e lo stile» (*art. cit.* n. 12), 839-843.

[46] Sul misellenismo di Seneca, aggravato dalle equazioni preconcette tra *vita* e *oratio* (*Ep.* 114, 1) e tra *natio* e *oratio* (*Ep.* 40, 11), cf. G. MAZZOLI, *S. e la poesia*, 157-160; J. STYKA, *op. cit.* (n. 12), 123-128; A. SETAIOLI, *S. e i Greci*, 11 ss.

poesia, ove non riesca ad assurgere a paradigma di portata universale, può essere oggetto al più della deplorata *philologia*: esempio classico i viaggi di Ulisse (*Ep.* 88, 7). Omero ed Esiodo, palestre dell'erudizione alessandrina, offrono più facilmente il fianco alla critica senecana. In *Ben.* I 3, 2 s. la sterilità morale del tema mitologico delle Grazie, oggetto di micrologie allegoriche da parte dei più venerati maestri stoici, è vista in rapporto con gli arbitrii fantastici dei due più antichi poeti greci. E scoccano gli ironici commenti del filosofo:

> *poetae non putant ad rem pertinere verum dicere, sed aut necessitate coacti aut decore corrupti, id quemque vocari iubent, quod belle facit ad versum* (*Ben.* I 3,10). *Istae vero ineptiae poetis relinquantur, quibus aures oblectare propositum est et dulcem fabulam nectere* (I 4, 5).

Μύθος, εὐφωνία, ἡδονή, ψευδές, vs. λόγος: Seneca non può che rigettare una poesia così inutile, anzi controproducente per quanti si sforzano di consolidare il *profectus* morale:

> *serio loquantur et magnis viribus agant, nisi forte existimas levi ac fabuloso sermone et anilibus argumentis prohiberi posse rem perniciosissimam* (*Ben.* I 4, 6).

E' anche evidente che il *decus* imputato qui ai poeti, tutto schiacciato sul polo della forma, non ha nulla a che vedere col πρέπον etico-estetico paneziano.

Italo Lana[47] ha giustamente colto in queste considerazioni l'affiorare d'una poetica «edonistica», non già «pedagogica»; ed è indiscutibile che reagiscano qui su Seneca secoli e secoli di sedimentazione teorica sull'arte[48]. Continuo tuttavia a non pensare

---

[47] «Seneca e la poesia», in *Riv. di Estet.* 6 (1961), 377-396 = AA.VV., *Seneca. Letture critiche*, a cura di A. TRAINA (Milano 1976), 137-152.

[48] Cf. G. MAZZOLI, *S. e la poesia*, 74-76.

che gli ironici rilievi ora esaminati rappresentino il baricentro critico del filosofo (una smentita già sufficiente viene da *Ep.* 8, 8) e colpiscano la funzione poetica nel suo complesso. Seneca parla sì di *poetae* in generale ma carica qui fortemente la parola della connotazione «greca» che etimologicamente le compete. Si confronti *Ep.* 58, 17: *poeta communiter dicitur... sed iam apud Graecos in unius notam cessit: Homerum intellegas, cum audieris poetam.*

Non è solo un fatto linguistico, ma piuttosto di *ingenium*. La condanna degli *inepti lyrici*, che *ex professo lasciviunt* (*Ep.* 49, 5) travalica i confini della poesia greca; mentre per converso i *mores* di un Sestio padre non sono meno *Romani* perché egli scriva *Greacis verbis* (*Ep.* 59, 7). Stento perciò ancora a credere che vi sia piena circolazione di pensiero tra la critica ai *poetae* di *Ben.* I 3-4 e il famoso giudizio sulle *Georgiche* virgiliane di *Ep.* 86, 15:

> *...Vergilius noster, qui non quid verissime sed quid decentissime diceretur aspexit, nec agricolas docere voluit sed legentes delectare.*

Certo agli occhi di Seneca anche Virgilio ha indulto al *decus* formale (pagando in ciò il suo debito ai modelli greci della poesia didascalica): ma l'opposizione non è col *verum* dell'*ars vitae* bensì semplicemente con quello della τέχνη agricola, il che ridimensiona la portata negativa della critica[49].

Ho definito con l'etichetta di poeti-filosofi gli autori, *boni* o *mali* che siano, in cui Seneca scopre nuclei gnomici «edificanti» ai fini del progresso morale; ma, come ho già accennato, la funzione etica della poesia non si esaurisce per lui nella *pars construens*.

---

[49] Rilievi molto giusti in E. PASOLI, «A proposito del giudizio di Seneca sulle Georgiche», in *Atti del Convegno virgiliano sul bimillenario delle Georgiche*, Napoli 17-19 Dicembre 1975 (Napoli 1977), 461-469.

Al grado più basso e perciò più comune della προκοπή, quello in cui la sorte della lotta contro i *vitia* è più incerta e la rimozione dell'ἄλογον solo parziale, sono affidati ai poeti compiti sussidiari di diversa qualità e di importanza che può essere davvero basilare:

> *cogita quantum circa te videas malorum* [rileva ancora *Ep.* 75, 15 riguardo al *color tertius* del *profectus*]; *aspice quam nullum sit nefas sine exemplo, quantum cotidie nequitia proficiat, quantum publice privatimque peccetur: intelleges satis nos consequi, si inter pessimos non sumus.*

In questa fase c'è solo la speranza di arrivare ai traguardi successivi, consolidamento e chiarificazione del *bonum*; occorre prima rompere l'accerchiamento dei *mala*: *praeoccupati sumus, ad virtutem contendimus inter vitia districti* (*Ep.* 75, 16).

E la poesia può fornire in tal senso aiuti di prima mano. Non mi riferisco a quella *levior* azione di pronto soccorso e di balsamo che talora Seneca le annette, specie aderendo alla topica del λόγος παραμυθητικός, primo lenimento a πάθη di forte impatto, come l'ira (*Ir.* III 9, 1) o l'*aegritudo* (*Polyb.* 8, 2-4; 11, 5 s.; *Helv.* 20, 1): l'arte come svago o *oblectamentum* — s'è appena visto — non può suscitare molto consenso nel moralista. Ben meno blando e decantato ha da essere, a questo torbido livello, l'intervento del poeta. Parlo di poeta *tout court* perché, ripeto, la sua azione è qualitativamente diversa rispetto all'*admonitio* del filosofo: mirata al basso e non all'alto, non più finalizzata alla *pars construens* del *profectus* ma alla *pars destruens* e perciò libera di ricorrere al πάθος, all'ἔκπληξις nell'esemplificazione, demistificazione e denuncia dei *vitia*.

Questo emerge con chiarezza da *Ben.* V 15, 1-3, passo a proposito del quale Setaioli[50] vede nella mia interpretazione una for-

---

[50] «S. e lo stile» (*art. cit.* n. 12), 810 s.

zatura che francamente mi sfugge. Riguardo al «trionfo» dell'ingratitudine nel mondo — osserva Seneca — il filosofo che si tenga ligio all'ortodossia non può che emettere una *murmuratio*, facendo leva sul paradosso vetero-stoico che non ammette vie di mezzo tra vizio e virtù. Ad altri, ben più addentro nel *milieu*, compete il grido impetuoso ed efficace di denuncia:

> *ecce nescio qui non ex philosophorum domo clamor at ex medio conventu populos gentesque damnatura vox mittitur.*

Nella fattispecie si tratta di famosi versi di denuncia sociale (*Met.* I 144-146) pronunciati — scelta significativa — dal «mondano» Ovidio. Naturalmente Seneca sfrutta a fondo la citazione, appropriandosi per lunghi paragrafi di retorica confezione dell'*indignatio* poetica. Analogamente in *Nat.* IV a *praef.* 19 riconosce alla *magnitudo ingenii* di Virgilio, dello stesso Ovidio e di Menandro il merito di aver smascherato senza mezzi termini il *consensus humani generis tendentis ad vitia*, lo *scelus iam contextum*. E più d'una volta descrive le unanimi reazioni entusiastiche dei teatri di fronte al *convicium* mimico dei *vitia* (*Ir.* II 11, 3; *Ep.* 108, 8 s.).

Mi sono soffermato su tali luoghi, ricorrenti specie nell'ultima produzione del moralista, perché è solo o soprattutto a questo punto che — allo stadio attuale delle mie persuasioni — vedo inserirsi il cruciale problema della drammaturgia senecana e del suo rapporto ideologico, prima ancora che filosofico, con le opere in prosa.

Nel 1974 si è mosso con animosità contro la *communis opinio*, e in particolare contro le mie tesi, il saggio del Dingel[51], raccogliendo in verità consensi molto scarsi e parziali, ma rimescolando utilmente acque forse troppo tranquille.

---

[51] *S. und die Dichtung* (*op. cit.*, n. 2).

Per sintetizzare con sufficiente obiettività gli assunti principali di quel libro, mi valgo delle parole di uno dei suoi giudici meno severi, Sebastiano Timpanaro[52]: «Il Dingel — con un'impostazione in cui è visibile l'influsso freudiano, e che presenta punti di contatto con la teoria della poesia come «ritorno del represso» dovuta a Francesco Orlando... — considera le tragedie di Seneca, specie nelle loro espressioni pessimistiche e antiprovvidenzialistiche, come la voce genuina, profonda, della visione senecana della vita, e le opere dottrinarie come una «mascheratura», uno sforzo di giustificazione e di razionalizzazione di tutto il male che vi è nel mondo e nell'uomo. In questa forma unilaterale e provocatoria, la tesi del Dingel è insostenibile (fra l'altro, il Dingel enfatizza alcuni pur sempre sporadici spunti di antiprovvidenzialismo nelle tragedie di Seneca, fino a identificare la *Weltanschauung* di Seneca tragico con quella di Lucano); ma quel volumetto rimane tuttavia assai intelligente, e non ha avuto dai recensori il sia pur parziale riconoscimento che merita».

Personalmente, credo oggi che tra Seneca prosatore e Seneca tragediografo possa — anzi debba, tenuto conto anche del necessario tributo pagato ai ben diversi codici di «genere» — essere ammessa serenamente una distanza, senza cercare di ridurre a tutti i costi ai dogmi dello stoicismo le tragedie facendone opere di pura «pedagogia» positiva[53], ma senza nemmeno giungere all'estremistico divorzio tra le due «facce» preteso da Dingel («die Negation der Philosophie»). In altre parole: anziché forzare il senso, tecnico e concettuale, dei drammi alla ricerca del filosofo-poeta, sarà bene tenere distinto il prosatore — Seneca *construens* — dal poeta — Seneca *destruens* —: poeta *tout court*, spinto a questa funzione, pur ammirando il ben più «sublime»

---

52 «Un nuovo commento all'*Hercules furens* di Seneca nel quadro della critica recente», in *A & R* N.S. 26 (1981), 117 s. n. 6.

53 Cf. ora l'equilibrata indagine di T.G. ROSENMEYER, *Senecan Drama and Stoic Cosmology* (Berkeley/Los Angeles/London 1989).

carmen etico, dall'istanza, giudicata prioritaria e avvertita con «drammatica» sensibilità, di mostrare alla classe più precaria del *profectus* il suo «nemico» mortale.

In questa prospettiva tutti gli anti-valori che sembrano maggiormente opporre la *Weltanschauung* tragica a quella stoica si rivelano altrettanti paradigmi del — per l'appunto «tragico» — sovvertimento perpetrato dall'ἄλογον nel mondo: paradigmi da smascherare e denunciare spingendo a fondo sul pedale della *Pathetisierung*, per aprire vie di fuga allo *scelus iam contextum*. Ho già avuto occasione[54] di parlare, a proposito della tragedia senecana, di un'operazione radicalmente inversa (ma non antagonistica!) alla costruzione filosofica, in quanto «dissoluzione» e «rovesciamento» degli pseudo-valori e rapporti accreditati dalla *stultitia* umana: un'operazione che mi è parso legittimo paragonare a quel lavoro di scavo e di rimozione che è necessario fare in profondità prima di gettare le fondamenta di un «sublime» edificio.

Naturalmente tra le due produzioni, morale e teatrale, non mancano, al di là dei raccordi stilistici, le cerniere e gli scambi concettuali: nei drammi l'immissione, con frequente effetto contrastivo, della gnomicità stoica, nella prosa la «tragica» percezione del divario tra la moralità e gli anti-valori accreditati dall'ἀλογία. Ho già altrove sottolineato la spiccata latenza del teatro tragico senecano, del *Thyestes* in particolare[55], in luoghi come *Ir.* I 20; *Tranq.* 1, 9; *Ep.* 94, 67-74, che hanno in comune l'amara

---

[54] In due note in corso di pubblicazione negli Atti del 1° e del 2° seminario di studi sulla tragedia romana, Palermo 1987 e 1988, rispettivamente: «Funzioni e strategie dei cori in Seneca tragico»; «*Ultra Mycenas*: 'Lysis' e 'katastrophé' dei valori nell'epilogo dell'Agamemnon di Seneca» (la prima è ora pubblicata, in *Quad. di cult. e trad. class.* 4-5 [1986-1987], 99-112).

[55] «S. e il sublime» (*art. cit.* n. 3): per il *Thyestes* il riscontro più utile è con l'interpretazione di G. PICONE, *La fabula e il regno. Studi sul Thyestes di Seneca* (Palermo 1984), 51 ss.

denuncia del falso «sublime», del falso ἐνθουσιασμός, della falsa μεγαλοφροσύνη e μεγαλοψυχία. Mi basti qui citare *Ir.* I 20, 2:

> *omnes quos vecors animus supra cogitationes extollit humanas altum quiddam et sublime spirare se credunt; ceterum nil solidi subest, sed in ruinam prona sunt quae sine fundamentis crevere.*

Il passo, credo, si commenta da sé; ma a togliere ogni dubbio sulla «tragicità» della sindrome qui descritta provvede la campeggiante presenza, nello stesso capitolo (20, 4 s.), dell'*Atreus* acciano, col suo celebre *oderint dum metuant* (v. 203 R.).

E qui il discorso torna, problematicamente, al giudizio di Seneca sulla poesia. Se dovessi indicare due *loci* emblematici, da collocare rispettivamente al polo positivo e al polo negativo della poetica senecana, non avrei dubbi. Al polo positivo del «sublime» si pone il testo poetico «oracolare» per eccellenza, il virgiliano *Georg.* III 66-68, addotto e studiato con amore dal filosofo almeno due volte (*Ep.* 108, 24-29; *Brev.* 9, 2)[56]. Al polo negativo dell'«anti-sublime» si colloca l'ora citato *execrabilis versus* acciano (*Clem.* I 12, 4). In *Ir.* I 20, 5 Seneca ne smaschera e denuncia lo *spiritus*: *nec enim magnitudo ista est sed inmanitas.*

Eppure la sua sensibilità artistica è troppo acuta per negare al verso un giudizio in termini di «grandezza». E così in *Clem.* II 2, 2 s. ne riprende l'esame per pronunciare una cruciale riflessione:

> *illud mecum considero multas voces magnas, sed detestabiles, in vita humana pro veris esse celebresque vulgo ferri, ut illam: «oderint dum metuant» quoi Graecus versus similis est, qui se mortuo terram misceri ignibus*

---

[56] Non voglio qui tornare su *Brev.* 2, 2 e sulla connessa questione del *maximus poetarum*. Le mie convinzioni in proposito sono espresse in *Athenaeum* N.S. 40 (1962), 142-156; 45 (1967), 294-303; *Sandalion* 6-7 (1983-1984), 119-132.

> *iubet, et alia huius notae. Ac nescio quomodo ingenia ⟨in⟩ inmani et invisa materia fecundiora expresserunt sensus vehementes et concitatos; nullam adhuc vocem audii ex bono lenique animosam.*

Il *De clementia* è uno dei trattati senecani meglio databili, nella prima fase del principato neroniano, quando ancora il filosofo non ha composto le sue opere principali né ha portato a piena maturazione le sue elaborazioni concettuali. In certa misura rileviamo nel passo la presenza d'un pensiero *in progress*, ancora perplesso sul senso e sulle funzioni dell'ispirazione poetica. Ma giá *in nuce* avvertiamo le sue scelte finali.

L'immoralità, ovviamente, espelle la poesia dall'orizzonte critico di Seneca. Se è vero che, al grado più basso della προκοπή, essa deve cooperare alla rimozione dell'ἄλογον, sono del tutto incompatibili le sue espressioni che, viceversa, quell'ἄλογον attizzano e corroborano:

> *accedunt deinde carmina poetarum, quae adfectibus nostris facem subdant* (*Ep.* 115, 12).

Seneca su questo non transige e dismette anche l'*habitus* ironico tenuto nei confronti dell'amoralità poetica. Al centro è ancora il trattamento del μύθος. La sua condanna si fa aspra quando, al di là dei lenocinii *inepti* del *fabulosus sermo*, scopre mire sacrileghe e moralmente eversive. Più volte — non è certo il Seneca «menippeo» quello che qui si manifesta — colpisce a fondo il *furor*, le *halucinationes* della *theologia fabulosa*[57]:

> *quibus nihil aliud actum est quam ut pudor hominibus peccandi demeretur, si tales deos credidissent* (*Vit.* 26, 6). *Quid aliud est vitia nostra incendere quam auctores illis inscribere deos et dare morbo exemplo divinitatis excusatam licentiam?* (*Brev.* 16, 5).

---

[57] Cf. G. MAZZOLI, *S. e la poesia*, 77 s.

Tra i *vitia* maggiormente incentivati da questa deprecata tendenza *poetarum ... humanos errores alentium* (*ibid.*) un posto di tutto rilievo ha la bramosia di ricchezze. *Ep.* 115, 12-16 è il *locus* che illustra in proposito l'atteggiamento dell'«ultimo Seneca». Già la descrizione positiva dello sfarzo irrita il moralista, che chiama in causa l'esuberante Ovidio (§ 13)[58]. Ben più grave la sentenziosità, in lode diretta della ricchezza, diffusa fra i tragici greci (§ 14)[59]. Dopo una serie di monostici, Seneca considera in particolare un brano euripideo (fr. 324 N²), attinto probabilmente anch'esso di seconda mano insieme a un aneddoto che lo concerne (§ 15). Quando fu recitato nel teatro ateniese, l'intero pubblico insorse unanime contro di esso e il suo interprete — reazione del tutto plausibile per Seneca, se confrontiamo il rilievo esattamente inverso di *Ep.* 108, 8-12 sul plauso teatrale alle sentenze *de contemptu pecuniae* — costringendo Euripide stesso a balzare in scena *petens ut expectarent viderentque quem admirator auri exitum faceret.*

Dingel ha utilmente insistito[60] sull'effetto di «relativizzazione» etica che scaturisce da questo aneddoto, anche se naturalmente ne piega il senso alle proprie tesi, per asserire la globale equivocità del «messaggio» poetico. A me invece sembra che non se ne possa reversibilmente inferire alcunché sulle ragioni di opportunità che avrebbero indotto Seneca a estrapolare dai contesti le sentenze morali positive. *Mala interdum* — l'ho accennato — *speciem honesti obtulere* (*Ep.* 120, 8); ma il contrario non si dà, perché il bene per uno stoico ha dalla sua l'oggettività della φύσις, che lo rende inequivocabile. Né d'altronde Seneca,

---

58 Cf. G. MAZZOLI, *S. e la poesia*, 244 s.

59 Per l'origine gnomologica di questo materiale, cf. l'approfondito studio di G. BARABINO, «Seneca e gli gnomologî greci sulla ricchezza», in AA.VV., *Argentea aetas, in memoriam Entii V. Marmorale* (Genova 1973), 67-82; A. SETAIOLI, *S. e i Greci*, 82-90.

60 *S. und die Dichtung*, 34-38.

come sappiamo, dissimula il suo atteggiamento nel caso di *mésalliances* tra la cellula del *bonum* e il suo contesto: *numquam me in bona re mali pudebit auctoris.*

Leggiamo piuttosto la «morale» posta in calce all'aneddoto, che può valere anche come clausola per le mie considerazioni:

> *dabat in illa fabula poenas Bellerophontes quas in sua quisque dat. Nulla enim avaritia sine poena est, quamvis satis sit ipsa poenarum* (*Ep.* 115, 15-16).

Sentiamo subito la consonanza col τόπος dell'*humanae vitae mimus, qui nobis partes quas male agamus adsignat*, τόπος sulla cui efficacia Seneca si sofferma soprattutto[61] in *Ep.* 80, 6 ss., col corredo di calzanti *exempla* tragici. Ciò che più conta è che l'ultimo Seneca sembra avere ormai risolto il cruciale problema postosi nel *De clementia*, la giustificazione morale d'una poesia non «edificante» e tuttavia «grande», riconoscendola proprio nel drammatico «scavo» del *vitium*, nello spettacolo stesso dell'*inmanis et invisa materia.*

Già *Clem.* I 12, 4, a dire il vero, prefigurava la morale dell'aneddoto, accennando all'inevitabile ritorcersi dell'odiosa sentenza tirannica su chi l'aveva pronunciata. Ma ora lo stoico pare aggiungere una ulteriore consapevolezza: come per la virtù, che ha in sé il suo premio, una paradossale autosufficienza sussiste anche per il suo polare opposto, che ha in sé la sua pena: a prescindere dall'eventuale apparente *happy end* della *fabula* o, fuori della finzione scenica, della vita. In questa prospettiva la funzione paradigmatica del teatro senecano si disambigua totalmente, incluse quelle tragedie che Dingel[62] trova irriducibili al modello dell'aneddoto, perché in tutte è pari, al di là delle

---

[61] Cf. G. MAZZOLI, *S. e la poesia*, 123.

[62] *S. und die Dichtung*, 38.

contingenze dell'intreccio, la portata di deterrente denuncia del *vitium*.

La lezione positiva *e contrario* la fornisce *Ep.* 77, 20:

> *quomodo fabula, sic vita: non quam diu sed quam bene acta sit, refert. Nihil ad rem pertinet, quo loco desinas. Quocumque voles desine: tantum bonam clausulam impone.*

DISCUSSION

M. Grimal: Dans la condamnation de la poésie par Sénèque, ne peut-on discerner certains arguments qui remonteraient à Epicure lui-même? Le fait que la poésie excite les passions est par conséquent contraire à l'ataraxie. Reproche qui peut porter contre la poésie épique, mais qui concerne surtout la poésie lyrique. Ne serait-ce pas là l'origine du mépris dont témoigne Sénèque à l'égard de celle-ci? Ce qui inciterait à établir des distinctions nécessaires entre les genres. Sénèque n'a pas contre la tragédie et l'épopée la prévention qu'il nourrit à l'égard des *lyrici*. Et sa position se rapproche de celle de Cicéron.

M. Mazzoli: Secondo quanto ho cercato di illustrare nel corso della mia esposizione, il complesso degli atteggiamenti critici di Seneca nei confronti della poesia si potrebbe rappresentare su un piano cartesiano, ponendo sull'asse delle ascisse i valori di «grandezza» e sull'asse delle ordinate quelli di moralità assegnati ai *carmina*. Ne risulterebbe una curva parabolica passante per il punto 0 e tendente verso l'alto nel primo quadrante, con segni positivi, in direzione del sublime, e verso il basso nel quarto quadrante, di segno positivo in ascissa ma negativo in ordinata, diretta a quello che ho chiamato «anti-sublime». Su questa curva sarebbe possibile seguire per intero gli spostamenti che per Seneca assume il valore della poesia, variabile dipendente, come ho detto, dal suo rapporto con l'etica.

Via via che il valore si sposta, si spostano anche, senza che si debba parlare d'inconseguenza, le scelte di campo del filosofo. Così l'incontro con l'epicureismo, che è innegabile, si pone a mio avviso proprio nel punto 0 del piano, all'incrocio dei due assi cartesiani, ove si annulla tanto la *magnitudo* quanto la moralità dell'opera poetica. Epicuro metteva in guardia (frgg. 163, 229 Us.)

contro il potere seduttivo della poesia e del mito, non escludendo dunque dalla sua condanna nemmeno i «generi» più elevati; ma dopo l'audace impresa lucreziana, la polemica anti-poetica più resistente nell'ambiente epicureo romano (la più accessibile dunque allo stesso Seneca) sembra quella registrata da Cicerone in *Fin.* I 72 *in poetis ... nulla solida utilitas omnisque puerilis est delectatio*. Credo anch'io dunque che sia necessario fare distinzioni di generi e anch'io ritengo che quello maggiormente esposto alla condanna fosse l' «inetta» poesia dei *lyrici*, greci e latini. Si tratta più che altro d'una prevenzione teorica (si pensi alla trasgressione epigrammatica filodemea), su cui l'epicureismo trovava agevole contatto con punti di vista d'altra estrazione filosofica e non filosofica. E ce lo prova proprio il fatto di incontrare su tale linea Seneca con Cicerone (come attesta *Ep.* 49, 5): anche se non si può naturalmente parlare di coincidenza assoluta, dati specialmente i diversi climi culturali (basti rinviare a E. Malcovati, *Cicerone e la poesia*, Annali Fac. di Lettere Cagliari 13 [Pavia 1943], 40; 56 ss.; 220 ss.).

M. Grimal: Une autre question concerne le rôle du Beau dans le stoïcisme romain. Le fondement du stoïcisme est fourni par la formule qui identifie ἀγαθόν et καλόν. Or, cette formule devient en latin: *nihil bonum esse nisi honestum*. Qu'il y ait place pour la poésie dans le καλόν, personne ne peut en douter. En est-il de même pour l'*honestum*? En d'autres termes, le mythe du *Phèdre* est-il encore valable pour Sénèque? L'âme peut-elle parvenir à la Sagesse par l'intermédiaire de la beauté, poétique ou autre?

M. Mazzoli: La domanda è cruciale e travalica l'ambito del pensiero senecano e della stessa filosofia stoica per investire nella globalità il confronto tra le due culture greca e latina, delle cui differenze possiamo bene assumere a emblemi la connotazione estetica (cui il mito platonico suggestivamente ci richiama) e socio-politica rispettivamente assegnate al bene morale. Ricche e precoci informazioni sull'assunzione romana del *bonum* come *honestum* ci fornisce il famoso frammento luciliano sulla *virtus* (vv. 1326-38 Marx) per il quale mi permetto di rinviare al mio contributo «Reale, verum, fictum, falso in Lucilio», in AA.VV., *Il Meraviglioso e il Verosimile tra antichità e medioevo* (Firenze 1989), 113 ss. Ma la testimonianza di Lucilio è tanto

più preziosa perché «fotografa» il momento in cui nell'ambiente degli Scipioni si attua la mediazione tra cultura greca e latina, col primario contributo di Panezio (di cui il frammento luciliano sente indubbiamente la lezione, come mostrano le concomitanze col *De officiis* ciceroniano).

E' assai importante per noi che questa mediazione si operi proprio nell'alveo della filosofia stoica, che Panezio ha il merito di trasformare, spogliandola dei rigorismi incompatibili, in uno strumento teorico accessibile alle esigenze politiche e, ancor prima, alla mentalità dell'aristocrazia romana. Ma il filosofo di Rodi ha anche il merito di trasfondere nell'*honestum* l'armoniosa esteticità della καλοκἀγαθία greca, portando alla più raffinata elaborazione funzionale la dottrina del πρέπον. Ed è per questa via (cf. M. Pohlenz, *La Stoa* [ed. it.], I 394; 408; 541) che la lezione del «divino» Platone (Cic. *Tusc.* I 79) può entrare in sinergia con le istanze etiche stoiche e giungere fino a Seneca, abilitandolo a predicare, anche per le porte della poesia, l'accesso al bene attraverso il bello.

M. Lana: L'insofferenza di Seneca per la filologia intesa come pura erudizione può aver trovato la sua prima spinta nell'esperienza da lui vissuta a contatto con la scuola sestiana: L. Crassicio Pasicle, grammatico dottissimo, autore di un commentario alla *Zmyrna* di Cinna, celebrato entusiasticamente da un epigramma conservato da Suetonio (*Gramm.* 18), un giorno ripudiò la «grammatica» e «passò» alla scuola sestiana facendosi filosofo. Quando Seneca, nell' *Ep.* 58, 5, lamenta tutto il tempo da lui «perduto» come *puer* alla scuola del grammatico, forse ripensa alla vicenda di Crassicio.

M. Mazzoli: Grazie dell'osservazione, che mi trova perfettamente d'accordo. Io ho sempre ribadito l'importanza, per comprendere a fondo il pensiero di Seneca, di rifarsi alle radici della sua formazione filosofica. Basta leggerne l'anamnesi in *Ep.* 108, 17-23, per capirne il valore. E' nell'alveo sestiano che Seneca riesce a svincolarsi dall'opprimente impronta retorica che il padre vorrebbe dare alla sua educazione: senza peraltro rinnegarne l'utilità tecnica. In questo senso mi sembra decisivo il passaggio dall'insegnamento ascetico di Sozione a quello di Papirio Fabiano, preliminare alla «conversione» stoica sotto Attalo.

Non sono d'accordo con quanti vorrebbero ricollegare direttamente il pensiero di Seneca alle fonti greche preciceroniane (Panezio, Posidonio, Antioco, a seconda dei punti di vista). Io stesso ho dato, nel corso della mia esposizione, molto rilievo all'influsso paneziano, ma è bene distinguere tra modelli dottrinali e insegnamento vivo. E' quest'ultimo che il filosofo ormai *senex* ricorda come decisivo, e proprio nella lettera in cui esprime i suoi giudizi più importanti sui rapporti che devono intercorrere tra poesia, filosofia, filologia. Le «conversioni» filosofiche come quella, citata da Italo Lana, di L. Crassicio Pasicle segnano anche la strada di Seneca; e ben si spiega la sua profonda amarezza per la fine precoce della *secta* sestiana, repressa dal sospettoso Tiberio (*Nat.* VII 32, 4), una fine che significa soprattutto il passaggio inverso dei sestiani di seconda generazione dalla filosofia alle (svalutate da Seneca: *Ep.* 88) *artes liberales*.

M. Mayer: Your reassessment of Seneca's views on poetry concentrated on the poles — the negative of pleasure and the positive of moral instruction. Might I suggest that Seneca also offers a *via media* in *Ep.* 79? It must be borne in mind that in the social class to which Seneca belonged, and more particularly in the court of Nero where Seneca's position was so conspicuous, the composition of poetry was a polite accomplishment of men of culture (cf. Tac. *Ann.* XIV 52, 3). And so it appears in *Ep.* 79, which encourages Lucilius to press on with a poem on Etna. Seneca doesn't presuppose any special gift for poetry in Lucilius' *ingenium*, nor does he require of his friend a moral purpose. An artful reworking of the themes of earlier poets should do the trick. Poetic composition is a cultured game. Would you agree with me that this position is somewhat between the polar extremities you have stressed?

M. Mazzoli: Credo opportuna, preliminarmente, una distinzione. Io mi sono occupato, ovviamente, del punto di vista di Seneca, dunque della poesia per il *proficiens*: da ciò deriva la forte polarizzazione da Lei notata dell' «effetto» poetico, di segno positivo in direzione della *sapientia* e negativo in direzione dell' ἄλογον: ciò non toglie che vi sia, tra gli estremi, una certa gradualità, come spero di aver mostrato.

Lei invece si riferisce, piuttosto, alla poesia del *proficiens*, nella fattispecie a una reale attività poetica di Lucilio Iunior che non corrisponde tutta e necessariamente al quadro teorico di Seneca (se così già fosse, non avrebbe più ragion d'essere la «funzione conativa» della sua scrittura epistolare). Quando mi sono occupato dei versi luciliani ricordati dal filosofo (*Seneca e la poesia* [Milano 1970], 258-264), mi è parso di dover distinguere tra un filone più impegnato (direi «virgiliano») e conforme alla teoria senecana del *carmen* etico (cf. *Ep.* 8, 10 e soprattutto 24, 21, per un esametro scritto da Lucilio *quo soles ore, semper quidem magnus, numquam tamen acrior quam ubi veritati commodas verba*), e una produzione più leggera, descrittiva, di colorito «ovidiano» e di contenuto probabilmente odeporico. Recentemente L. Duret (*ANRW* II 32, 5 [Berlin/New York 1986], 3181-3187) ha ritenuto di poter sintetizzare i due filoni in uno solo, poesia filosofica intesa a penetrare i misteri naturali. Se così fosse, ovviamente tutta la poesia di Lucilio risentirebbe d'un più spiccato orientamento verso il «polo» positivo. Ma, ripeto, non è ipotesi indispensabile. Nel caso del poemetto di ambiente siciliano ricordato in *Ep.* 79, 5, è facile che sia piuttosto Seneca a venir incontro ai gusti dell'amico, accettandoli per quel che sono, una *via media* che s'inquadra facilmente, come Lei dice, nella cultura dell'età neroniana. Eppure mi sembra che neppure in questo caso il filosofo venga meno alla «funzione conativa» del suo messaggio, cercando di polarizzare più positivamente l'ispirazione poetica dell'amico. Tutta la teoria dell'*imitatio* cui dedica i successivi paragrafi (e cf. la vicina *Ep.* 84) pare agire in tal senso. E non escluderei che l'allegorizzazione in chiave morale del tema etneo proposto a partire dal § 8 miri anche a offrire a Lucilio un concreto esempio della direzione da prendere.

Mme Armisen-Marchetti: Le problème posé par la faveur de Sénèque pour la poésie — et par le fait qu'il ait pratiqué la forme poétique, avec tragédies — rejoint celui que pose la présence de la rhétorique chez le philosophe. Poésie comme rhétorique sont irrationnelles, ou à tout le moins a-rationnelles. Or Sénèque est un stoïcien, c'est-à-dire un philosophe de la raison. Il me semble donc que l'on aurait intérêt à s'interroger aussi sur sa psychologie, sur sa conception des fonctions psychiques, en s'aidant en particulier de l'excellent

livre de Mme J. Fillion-Lahille, *Le «De Ira» de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions* (Paris 1984).

M. Mazzoli: Non è soltanto a proposito della poesia e, più in generale, della dottrina retorica e stilistica che si pone per Seneca il problema dell'irrazionale e dunque della sua compatibilità col quadro stoico. Parecchi anni fa mi sono occupato della genesi e del valore che ha nel suo pensiero il motivo escatologico (*RIL* 101 [1967], 203-262) per mostrare come le suggestioni dualistiche suscitate dal vivo sentimento religioso vengano ricondotte nel solco del monismo stoico da une grande energia metaforica (si pensi al *bellum somnium* di *Ep.* 102, 2). Quanto possa poi lo strumento metaforico per rendere compatibile col razionalismo scolastico anche una teoria dell'arte ispirata appare chiaro dal finale esaminato del *Tranq. an.* (l'immagine platonica del cavallo: 17, 11). Si tratta in fondo dello stesso problema: l'irrazionalismo dello «slancio verso l'alto» che separa dalle basse contingenze materiali l'*animus* (istanza metafisica) o l'*ingenium* (istanza artistica) viene neutralizzato e riconvertito, tramite appunto lo spostamento metaforico, a una funzione totalmente morale, in linea con le tendenze volontaristiche che influenzano Seneca, da Cleante a Sestio.

Ma bene ha fatto Mme Armisen a chiamare in causa la teoria psicologica del *De ira* perché è là che per la prima volta Seneca fa i conti con la potenza, già a livello istintuale, dell' ἄλογον e misura le risposte date all'esterno e all'interno della scuola stoica (come risulta dall'approfondita ricerca delle fonti nel saggio della Fillion-Lahille). Già nel mio libro (*Seneca e la poesia*, 56 s.) mi dicevo persuaso che, senza la moderata rivalutazione del παθητικόν nel cosiddetto «Stoicismo di mezzo» (cf. M. Pohlenz, *La Stoa*, ed. it., I 404), sarebbe affatto mancato a Seneca il supporto retorico per dare corso — sorvegliato, s'intende — alle pulsioni del suo ricco sentimento religioso e poetico. Certo, il *De ira*, data l'arretrata cronologia, non può rispecchiare la posizione del Seneca più maturo; ma è interessante, perché tra l'altro testimonia la prima riflessione del filosofo su un πάθος, come l'ira, di forte valenza poetica (cf. I 20).

M. Gigon: Je me demande quel est le rôle de Cicéron dans ce débat sur les genres de la poésie. Nous avons deux fragments qui permettent de supposer

que le problème a été discuté au moins brièvement dans la première partie de l'*Hortensius*. Une fois Cicéron doit avoir déclaré dans ce dialogue qu'il n'a pas le temps de lire les lyriques, façon polie de dire que les lyriques ne l'intéressent pas et ne lui apportent rien. Si ce point a été discuté ultérieurement, nous n'en savons rien.

Un deuxième fragment est un mot de Catulus qui demande à Lucullus, propriétaire d'une bibliothèque richissime, de bien vouloir lui prêter l'index des tragiques grecs; il voudrait constater quelles sont les tragédies qui manquent encore dans sa bibliothèque à lui. Il s'agit donc, seulement, de compléter une bibliothèque. On n'a pas l'impression que les tragédies grecques en tant que telles auraient eu une importance particulière et personnelle, ni pour Catulus, ni pour Lucullus, ni pour Cicéron lui-même.

M. Mazzoli: Su una materia *disiecta* come l'*Hortensius* — in cui non è tassativo che i giudizi dei personaggi rispecchino il pensiero dell'autore del dialogo — non mi sentirei di esprimere valutazioni cogenti. Tuttavia mi sembra che il significato dei due frammenti citati (8 e 12 Grilli) vada nella direzione da Lei indicata: la svalutazione della poesia disimpegnata nei confronti della filosofia può avere una spiccata valenza protrettica. Né si può sottovalutare il fatto che difficilmente Seneca attribuirebbe, riportando in *Ep.* 49, 5 il fr. 12, la stroncatura dei *lyrici* a Cicerone stesso se il contesto da cui cita deponesse diversamente. Anche il fr. 8 mostra consonanza con la polemica di Seneca, *Tranq.* 9, 4, contro la cultura ridotta a vacua ostentazione: *quo innumerabiles libros et bibliothecas, quarum dominus vix tota vita indices perlegit*? Seneca certo non stenta, nella sua critica alla poesia che suona a vuoto o viene sfruttata come mero *status symbol*, a trovare precursori: ho già ricordato, rispondendo a M. Grimal, il punto di vista dell'epicureismo romano. Bisogna però convenire che gli torni particolarmente comodo fare riferimento all'*auctoritas* di Cicerone, alla quale, nonostante gli sfavorevoli atteggiamenti critici, volentieri s'appella nella pratica della citazione poetica (cf. G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, 187; 212-214).

M. Lana: Posto che per Seneca la poesia eserciti una sua utile funzione, elativa e relativa, fino al livello dei *sublimia*, mi domando come si giustifichi il

ricorso anche al Περὶ ὕψους per illustrare certe valutazioni della poesia che troviamo in Seneca. L'ἐνθουσιασμός dello scrittore, prosatore o poeta che sia, secondo l'Anonimo è paragonabile all'invasamento della Pizia che trae ispirazione dal soffio divino che promana dal ῥῆγμα, e l'uomo aspira alle realtà più grandiose che vanno oltre i limiti dell'esperienza quotidiana e mirano a superare tutte le barriere (tutti i *claustra mundi*) in uno slancio verso l'infinito. Dunque la poesia (sublime) per l'Anonimo tende verso i *caelestia* senecani né si arresta davanti ai *sublimia*.

M. Mazzoli: Se mi sembra indubbio che Seneca abbia attinto al pensiero che ispira il saggio Περὶ ὕψους (il che non comporta necessariamente la diretta conoscenza di quel testo) non mi spingerei troppo avanti nello stringere il rapporto. L'Anonimo non è certo uno stoico, ha quindi facoltà di accentuare al massimo il carattere irrazionale dell'ἐνθουσιασμός, sulle orme della θεία μανία di Platone. Seneca si limita a mutuare solo ció che può inserirsi, senza «rottura» metafisica, nella vasta «metafora» morale della προκοπή.