

za. L'adoperare un termine invece di un altro, il confonderli tra di loro, il riferirli ad un determinato soggetto politico del presente o del passato più o meno remoto, che fosse stato, perciò, già segnato dal giudizio comune, non è mai, in lui, un fatto casuale, ma rivela lo sforzo costante di orientare così la politica imperiale come l'opinione comune. Al contrario, il progressivo indebolimento del significato più evidentemente politico, subito da alcuni di questi termini, quali *regnum* e *tyrannis*, a favore di uno traslato, è significativo di un passaggio, non soltanto individuale, da una dimensione di vita esteriore ad una più attenta ai valori morali e spirituali, confermando altresì, sul piano linguistico, la parallela tendenza all'acquisizione di un grado di maggiore astrazione.

ANTONELLA BORGO

A

LA FELICITÀ E IL GIUDIZIO DEL VOLGO

(Seneca, *De vita beata*, 2,2)

Nel corso delle argomentazioni addotte per dimostrare che cosa possa procurare la felicità, Seneca, in *De vita beata*, 2,2, afferma che bisogna ricercare che cosa sia il meglio da fare e non cosa è più in uso, ossia cosa ci dia il possesso di una felicità eterna e non cosa riscuota il plauso del volgo, il peggiore interprete della verità in assoluto: *Quaeramus ergo quid optimum factu sit, non quid usitatissimum, et quid nos in possessione felicitatis aeternae constituat, non quid vulgo, veritatis pessimo interpreti, probatum sit*¹. La struttura del periodo, formato di due gruppi di subordinate, ciascuno a sua volta costituito da due proposizioni tra loro in opposizione, si protrae, in questo schema a due membri, nel periodo successivo, in cui si sviluppa, per una forma di naturale derivazione-ampliamento, l'ultima parte del discorso precedente. Il volgo, di cui si è già parlato, viene ora definito più in dettaglio: *Vulgum autem tam chlamydatos quam coronatos voco; non enim colorem vestium quibus praetexta sunt corpora aspicio. Oculis de homine non credo, habeo melius et certius lumen quo a falsis vera diiudicem: animi bonum animus inveniat*. Il passo, nella sua parte iniziale, presenta delle difficoltà esegetiche, risolte dalla critica in vario modo. Non sarà inutile riproporne un'analisi ulteriore, tentando di comprenderlo e alla luce del contesto in cui è inserito, e in confronto ad almeno un altro passo del finale della stessa opera.

Il concetto generale espresso dal contesto è quello secondo cui la felicità consiste in un retto agire, non necessariamente nell'agire per piacere ai più. Chi appartiene al volgo, infatti, è incapace di cogliere il vero, l'essenza delle cose², e il volgo, la massa comune, resta moralmente spregevole e di infimo livello anche se indossi abiti decorosi o addirittura sia insignito di una corona, quale emblema di trionfo e di gloria. Non sono gli abiti, non i colori che abbagliano la vista criteri di giudizio validi.

¹ Il testo seguito, da considerare attualmente come il più autorevole e attendibile, è L. Annaei Senecae, *Dialogorum libri duodecim*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. D. REYNOLDS, Oxford 1977.

² Si tratta di un τόπος diffusissimo, di cui sarebbe vano e superfluo fare la storia. Basta ricordare, *exempli gratia*, Cic. *Brut.* 183; *Q. Rosc.* 29; *Liv.* XXIV 31,14.

Va detto subito che, quanto al testo, *chlamydatos* e *coronatos* appaiono ben attestati, anche se soprattutto il secondo ha dato luogo a sospetti per le difficoltà esegetiche che poneva, in una con l'intero contesto in cui è inserito. Sul modo di intendere il passo la posizione di I. Lipsius è emblematica di quanto il peso dell'erudizione e della dottrina possa far velo, talvolta, ad un'esatta ed equa valutazione del testo tradito. Egli³, infatti, discostandosi in questo dall'atteggiamento più misurato di altri autorevoli umanisti⁴, proponeva di correggere così il brano, che considerava corrotto: *tam candidatos quam coloratos*. La lezione *chlamydatos* la respingeva perché riferita ad un'usanza non propria del mondo romano, in cui gli *honestiores* erano piuttosto soliti indossare la veste candida, mentre propendeva per *coloratos*, anziché *coronatos*, per due motivi: 1) lo leggeva nella *Veneta editio vetus*; 2) il contesto di Seneca accenna esplicitamente ai colori. Per *candidatos*, poi, invocava anche, in certo modo, il criterio dell'*usus scribendi*, richiamando il cap. 25 dello stesso dialogo, su cui torneremo più avanti. La parola del Lipsio, nonostante un evidente errore di prospettiva da cui era inficiata, ebbe, certo per la sua autorevolezza, come risultato principale quello di suscitare, negli interpreti dei secoli successivi, il sospetto di corruzione del passo, nonché di accentuare ulteriormente le difficoltà di comprensione dello stesso. D'altro canto, che esistano problemi interpretativi lo dimostra una storia anche molto sommaria delle posizioni assunte in merito dalla critica, oscillanti tra una fiduciosa esegesi puntuale e una sfiduciata rassegnazione⁵. Lo confermano quelle che possono essere considerate le spiegazioni più

³ Cf. L. Annaei Senecae Philosophi *Opera* quae exstant omnia, a Iusto Lipsio emendata et scholiis illustrata, Antuerpiae MDCLXXXII (questa è l'edizione che ho potuto consultare; la prima risaliva al 1605).

⁴ Mi riferisco, ad esempio, alla composita e miscellanea L. Annaei Senecae, *Opera* quae exstant omnia, Docti Erasmi Rot. scholiis, Beati Rhenani in ludum de morte Claudij Caesaris, Rhodolphi Agricola in declamationes aliquot commentariis ac Fernandi Pinciani in univsum opus castigationibus, Lugduni, MDLV. Ma più avanti si vedrà come, per un altro passo dello stesso dialogo di Seneca, il contributo del Lipsio sia stato molto sostanzioso e superiore a quello di ogni altro. D'altro canto, su questo suo lavoro si è detto (L. D. REYNOLDS-N. G. WILSON, *Copisti e filologi*, tr. it., Padova 1973, p. 188) che fu inferiore a quello su Tacito e, in più, basato su testimoni manoscritti scadenti.

⁵ Mentre per il secondo atteggiamento è emblematico Seneca, *Dialoghi*, edizione critica con traduzione e note di N. SACERDOTI, vol. II, Milano, s. d., p. 95, n. 2, per il primo si può richiamare L. Annaei Senecae, *Pars Prima, sive Opera Philosophica*, quae recognovit et selectis tum J. Lipsii, Gronovii, Gruteri, B. Rhenani, Ruhkopfii, aliorumque commentariis tum suis illustravit notis M. N. BOUILLET, vol. I, Parisiis MDCCCXXVII: «*Chlamydati*, i.e. peregrini, obscuri, ne cives quidem; *coronati*, clari homines sensu ipso docente. *Chlamydati*, peregrina veste induti, ideoque non conspicui, quibus ii, qui coronis erant ornati, e.c. triumphatores, opponuntur» (p. 484).

recenti, ad opera, rispettivamente, del Grimal⁶ e di H. Dahlmann⁷, che prospettano, nella frase di Seneca, la prima, l'esistenza di una distinzione tra l'allusione agli attori tragici (*chlamydati*) e a quelli comici (*coronati*), la seconda, l'accento ad una rappresentazione tipica della *felicitas* dei *triumphatores*.

Ma credo che una terza via, più sfumata delle altre, possa aiutare ad intendere diversamente il brano. La clamide, corto mantello di origine greca, che ebbe fortuna anche nel mondo romano, poteva trovare largo impiego nelle più diverse circostanze, tra cui quelle belliche, nonché nelle rappresentazioni teatrali, e non ne mancavano di variopinte e decorate, di colore oro e porpora⁸. Quanto alla corona, trovava un impiego ancora più diffuso, anche tra gli strati popolari, e serviva tanto come segno distintivo del trionfo di un singolo comandante, quanto come contrassegno di tutto un popolo in festa, e, nella varietà delle sue fogge, segnalava usi e funzioni tra loro anche profondamente divergenti⁹.

Ora, che Seneca senta il bisogno di citare tanto i *chlamydati* quanto i *coronati* potrebbe significare, essenzialmente, due cose: 1) l'intento di distinguere persone di livello più alto da altre ad esse

⁶ Si veda il prezioso Sénèque, *De vita beata* (*Sur le bonheur*), éd., intr. et comm. de P. GRIMAL, Paris 1969, p. 29, che così rende il senso complessivo della frase: «les grands comme les simples bourgeois».

⁷ Cf. H. DAHLMANN, *Bemerkungen zu Seneca, De vita beata*, «Abh. Akad. Mainz», 1972, 6, pp. 309-314. Informazioni bibliografiche sul *De vita beata*, oltre che nel commento del GRIMAL, citato alla nota precedente, si possono trovare in K. ABEL, *Seneca. Leben und Leistung*, in «ANRW» II, 32.2, 1985, pp. 732-734.

⁸ Abbiamo attestazioni di un uso più diffuso e comune (Plaut. *Persa*, 155; *Pseud.* 735), ma anche di un uso solenne, addirittura regale (Verg. *Aen.* IV 137; *Pers.* 6, 46); nonché di un uso specifico da parte dei citaredi (*Rhet. Her.* IV 47, 60; *Hor. Epist.* I 6, 40; *Sen. Epist.* 76, 31; *Apul. Flor.* 15). Per *chlamydatos*, cf. Plaut. *Poen.* 620-624; *Cic. Rab. Post.* 27; *Val. Max.* III 6, 2 (e si tratta di una campionatura ridotta rispetto all'uso effettivo).

⁹ Su *coronatus*, cf. *Cic. Phil.* II 85; *Liv.* X 47, 3; XXVIII 37, 13. Di notevole interesse al discorso sulla necessità di distinguere la reale consistenza di una persona dalla sua artificiosa e falsa apparenza mi sembra il già richiamato *Rhet. Her.* IV 47, 60: *Uti citharoedus cum prodierit optime vestitus, pallam inauratam inductus, cum clamys purpurea variis coloribus intexta, et cum corona aurea, magnis fulgentibus gemmis inluminata, citharam tenens exornatissimam auro et ebore distinctam, ipse praeterea forma et specie sit et statura adposita ad dignitatem: si, cum magnam populo commoritur iis rebus expectationem, repente, silentio facto, vocem mittat acerbissimam cum turpissimo corporis motu, quo melius ornatus et magis fuerit expectatus, eo magis derisus et contemptus eicitur; item, si quis in excelso loco et in magnis ac locupletibus copiis conlocatus fortunae muneribus et naturae commodis omnibus abundabit, si virtutis et artium, quae virtutis magistrae sunt, egebit, quo magis ceteris rebus erit copiosus et inlustris et expectatus, eo vehementius derisus et contemptus ex omni conventu bonorum eicietur* (per il commento, si rinvia a Cornifici *Rhetorica ad C. Herennium*, intr., testo cr., comm. di G. CALBOLI, Bologna 1969, pp. 414-415).

inferiori; 2) due diversi modi di coprire con vesti e decorazioni varie il vero ed autentico aspetto della persona. A ben vedere, l'una interpretazione non escluderebbe l'altra, ma la seconda, trascurata dalla critica forse perché ritenuta ovvia e scontata, è in realtà essenziale e prioritaria anche per intendere la prima o altre ad essa consimili.

Lo stesso filosofo, a più riprese, è tornato sulla differenza tra apparenza e sostanza, eleganza esteriore e squallore interiore, all'interno di una costante polemica-esortazione a ricercare i beni e le realtà più intime, non senza, però, incoerenze ed oscillazioni, per il fatto che mai seppe operare un'autentica rottura e separazione dal benessere, con tutti i suoi piaceri ed allettamenti. Ma per il discorso che qui viene condotto è utile riportare quanto detto in *Epist.* 76,31-32, in cui si esorta a perseguire l'unico sommo bene, la virtù, mentre di tutti gli altri beni si sottolineano la mutevolezza e l'inconsistenza: *Nemo ex istis quos purpuratos¹⁰ vides felix est, non magis quam ex illis quibus sceptrum et chlamydem in scaena fabulae adsignant: cum praesente populo lati incesserunt et coturnati, simul exierunt, excalceantur et ad staturam suam redeunt. Nemo istorum quos divitiae honoresque in altiore fastigio ponunt magnus est. Quare ergo magnus videtur? cum basi illum sua metiris. Non est magnus pumilio licet in monte constiterit; colossus magnitudinem suam servabit etiam si steterit in puteo. Hoc laboramus errore, sic nobis inponitur, quod neminem aestimamus eo quod est, sed adicimus illi et ea quibus adornatus est. Atqui cum voles veram hominis aestimationem inire et scire qualis sit, nudum inspicere; ponat patrimonium, ponat honores et alia fortunae mendacia, corpus ipsum exuat: animum intueri, qualis quantusque sit, alieno an suo magnus.* Una considerazione fondamentale scaturisce da questo testo, e cioè che è inevitabile, in Seneca, già critico severo di ogni abbellimento esteriore, il disprezzo delle azioni sceniche¹¹, intese tra l'altro

¹⁰ Cf. Plaut. *Mos.* 289; Cic. *Tusc.* I 43, 102; Liv. XXX 42; XXXVII 23; Curt. III 2, 10; 6, 4; 13, 13.

¹¹ Il motivo è caro a Seneca, che in *Ad Marciam*, 10,1 paragona i beni di fortuna agli abbellimenti fittizi della scena: *Quidquid est hoc, Marcia, quod circa nos ex adventicio fulget, liberi honores opes, ampla atria et exclusorum clientium turba referta vestibula, clarum nomen, nobilis aut formosa coniux ceteraque ex incerta et mobili sorte pendentia alieni commodatque apparatus sunt; nihil horum dono datur. Contacticiis et ad dominos redituris instrumentis scaena adornatur; alia ex his primo die, alia secundo referentur, pauca usque ad finem perseverabunt* (sulle *consolationes* senecane si veda il recentissimo L. Anneo Seneca, *Le consolazioni*, intr., trad. e note di A. TRAINA, Milano 1987). Il discorso, poi, va ovviamente inquadrato in quello relativo agli *ἀδιάφορα* secondo gli stoici, su cui, offre chiarissima testimonianza Arriano, *Epict. diss.* (II 19,13-17): *Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἔστιν ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακά, τὰ δ' ἀδιάφορα. Ἀγαθὰ μὲν οὖν αἱ ἀρεταὶ καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν, κακὰ δὲ κακίαι καὶ τὰ μετέχοντα κακίας, ἀδιάφορα δὲ τὰ μεταξύ τούτων, πλοῦτος, ὑγίεια, ζωὴ, θάνατος, ἡδονή, πόνος.*

quale esempio particolarmente calzante di esaltazione della finzione e dell'apparenza e di ostacolo alla comprensione del vero e alla riflessione sui valori più autentici dell'uomo. Ancora più chiara è l'associazione tra falsa valutazione degli uomini e finzione scenica in *Epist.* 80, 6 ss., dove è la vita stessa dei ricchi una farsa, così come, sulla scena, chi si atteggia a potente e a benestante maschera la realtà di una condizione povera e misera: *horum qui felices vocantur hilaritas ficta est... Saepius hoc exemplo mihi utendum est, nec enim ullo efficacius exprimitur hic humanae vitae mimus¹², qui nobis partes quas male agamus adsignat. Ille qui in scaena latus incedit... servus est, quinque modios accipit et quinque denarios. Ille qui superbus atque inpotens et fiducia virium tumidus... diurnum accipit, in centunculo dormit. Idem de istis licet omnibus dicas quos supra capita hominum supraque turbam delictos lectica suspendit: omnium istorum personata felicitas est. Contemnes illos si despoliaveris. ... Vides illum Scythiae Sarmatiaeve regem insigni capitis decorum? Si vis illum aestimare totumque scire qualis sit, fasciam solve: multum mali sub illa later¹³.*

Non v'è dubbio che disprezzo del volgo, disprezzo dell'apparenza e dei beni di fortuna si fondono insieme nella concezione del filosofo, al quale, peraltro, derivano da una tradizione molto antica e composta. Il disprezzo della folla, in particolare, che è in genere svalutazione dell'attività pubblica e degli onori a beneficio della vita ritirata e della riflessione interiore, è di chiaro ascendente epicureo¹⁴, e, nelle *epistu-*

¹² Fulgenzio, *Myth.* 2, 14 attribuisce già a Cleobulo l'espressione *μῦθος ὁ βίος*. Il motivo della vita come spettacolo nella letteratura antica è limpidamente delineato in M. GIGANTE, *Civiltà delle forme letterarie nell'antica Pompei*, Napoli 1979, pp. 115 ss.; E. NARDUCCI (in Cicerone, *La vecchiezza*, con un saggio introduttivo, premessa al testo e note di E. N., tr. di C. SAGGIO, Milano 1983, pp. 56ss.) considera il paragone della vita con la scena uno dei motivi conduttori del *De senectute*; uno studio semantico ampio e interessante è M. SCARPAT BELLINCIONI, *Il termine persona da Cicerone a Seneca*, in *Studi senecani e altri scritti*, Brescia 1986, pp. 35-102. Lo stesso Seneca, lapidariamente, in *Epist.* 77,20 afferma: *Quomodo fabula, sic vita: non quam diu, sed quam bene acta sit, refert*. D'altro canto, proprio e solo alla commedia poteva essere accostata la vita degli uomini comuni, della massa, perché questo genere teatrale era istituzionalmente e specificamente votato alla rappresentazione dei costumi, dei sentimenti e dell'esistenza dei singoli cittadini, in contrapposizione con la tragedia, cui spettava il compito di portare sulla scena personaggi di rango elevato (nell'impossibilità di citare tutte le testimonianze antiche in proposito, rinvio ai *commentaria vetera* sulla commedia greca raccolti in *Comicorum Graecorum fragmenta*, ed. G. KAIBEL, vol. I fasc. prior, Berlin, 1899, rist. 1975, pp. 3 ss.).

¹³ Non diversamente Persio, 4, 43-45: *Ilia subter / caecum vulnus habes; sed lato balteus auro / praetegit*. Tra i *loci similes* senecani si può ricordare soprattutto *De prov.* 6,4.

¹⁴ Cf. A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma 1953, pp. 48 ss. Nei *dialogi*, ovviamente, prevale, nel filosofo, l'esigenza di conciliare

lae, molto più che nei *dialogi*, occupa un posto fondamentale all'interno del pensiero senecano. Ma nel Cordovano la metafora della vita come teatro e della finzione di ogni eleganza e travestimento che siano altro dall'anima nella sua essenzialità assumono un'importanza particolare. Così, dopo aver visto in quale prospettiva vada collocato l'accento ai *chlamydati* e ai *coronati*, ecco che il brano del *De v.b.* acquista, forse, una più giusta significazione. Si tratta, evidentemente, di esempi di persone che ostentano una dignità tutta esteriore, che fanno colpo, ma coprono realtà di fondo ben diverse. Il volgo, che è la folla ma anche l'insieme di quanti non sono davvero sapienti o credono erroneamente di essere filosofi, sia che vesta la clamide, sulla scena o nei trionfi militari, sia che si fregi della corona, anche qui sulla scena del teatro o su quella della vita, in occasione della celebrazione di un trionfo, resta sempre quello che è, e la sua felicità, l'eleganza dell'aspetto sono soltanto il simulacro e la parvenza della nobiltà e della dignità.

Tutto questo, poi, va inserito nel contesto dell'intero opuscolo, che, mentre nella prima parte (cc. 1-16) definisce cosa sia la felicità, identificata con la virtù e col vivere secondo natura, nella seconda (dal c. 17 alla fine), si sforza di dimostrare che, se il raggiungimento della felicità non coincide col possesso di ricchezze e di onori, è pur vero che il sapiente può servirsene con equilibrio e utilmente, tenendone sempre presente la caducità. Quindi, l'intero *De vita beata* è un tentativo di combattere l'opinione facile e popolare, la falsa dottrina, il pregiudizio, che portano ad esaltare chi è ben vestito, potente, in auge, ma anche a condannare chi sembra incoerente col suo credo e con i suoi ideali di vita, chi — come Seneca — predica l'asceti e la riflessione, ma non disdegna lusso e comodità. Il giudizio sul valore dell'uomo è così affidato alla coscienza del singolo, che in se stessa scava e, libera da condizionamenti, orpelli e pregiudizi, scruta l'anima nella sua essenzialità, senza farsi abbagliare dai colori e dalle decorazioni.

* * *

L'asceti con la vita politica attiva e con l'uso abbondante e disinvolto delle ricchezze e delle comodità (su cui si veda anche M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, trad. it., II, Firenze 1967, pp. 76 ss.). Ma una concezione più equilibrata della ricchezza, o meglio una considerazione più giusta della povertà, non idealizzata ma commisurata ed adattata alle concrete esigenze storiche, è chiaramente espressa in Seneca il Vecchio, *Contr.* II 1, 18: *Facilius possum paupertatem laudare quam ferre. Quid mihi Phocionem loqueris, quid Aristiden? tunc paupertas erat saeculi. Quid loqueris Fabricios, quid Coruncanios? pompae ista exempla, cum fictiles fuerunt dii. Facile est, ubi non noveris divitias, esse pauperem.*

Il discorso, a questo punto, rischia di allungarsi troppo, ma qualche ulteriore precisazione non è inutile.

Il motivo della discrepanza tra finzione scenica e realtà è già platonico. Si pensi almeno a *Ion*. 535d, in cui il rapsodo in azione, pur adorno di vesti variopinte e dotato di corona aurea, dimostra, per il fatto di piangere durante una festa o di tremare di paura in mezzo al folto pubblico, di non essere in possesso delle proprie facoltà:

ὦ Ἴων, ἔμφρονα εἶναι τότε τοῦτον τὸν ἄνθρωπον, ὃς ἂν κεκοσμημένος ἐσθῇτι ποικίλῃ καὶ χρυσοῖς στεφάνοις κλαίῃ τ' ἐν θυσαίῃ καὶ ἑορταῖς, μὴδὲν ἀπολωλεκῶς τούτων, ἢ φοβῆται πλέον ἢ ἐν δισχυρίοις ἀνθρώποις ἐστηκῶς φίλοις, μὴδενὸς ἀποδύοντος μὴδὲ ἀδικοῦντος;¹⁵

Ma questo precedente è piuttosto lontano nel tempo e nello scopo di fondo, e va considerato quasi come un primo modello, un archetipo del motivo culturale che ci interessa. Molto più vicino a questo sembra un frammento di Cecilio Stazio, di lettura peraltro incerta (265 Guardí = 269 Ribbeck):

† advehuntur cum ilignea corona et chlamyde: di vestram fidem!

Qui è probabile, come la critica ha supposto¹⁶, il riferimento ad un *miles gloriosus*, ossia ad un personaggio divenuto proverbiale per la sua vanagloria e ostentazione. Il soldato smargiasso simboleggia un tipo di individuo la cui dimensione morale non è certamente corrispondente alla dignità e alle onorificenze militari di cui è insignito. Si tratta di un soldato che quasi vanifica il trionfo di cui sono segni esteriori e vistosi la corona e la clamide. E, come in Seneca, questi due oggetti ricompaiono abbinati e fanno parte di una rappresentazione topica, che, particolare non trascurabile, è in relazione con l'attività scenica.

¹⁵ Lo stesso Platone, in *Ipp. Min.* 393d, sostiene che il bello non si identifica con delle sensazioni piacevoli per la vista e per l'udito; in *Gorgia*, 465b, si scaglia contro le ingannevoli seduzioni dell'abbigliamento. Non mi sembra inutile aggiungere, al discorso che viene qui condotto, una testimonianza sull'utilizzazione dei condannati a morte in spettacoli nel circo diffusa in età imperiale e sulla conseguente, falsa opinione dei bambini che li osservano, ai quali appaiono ben vestiti e felici finché ai loro begli abiti non viene appiccato il fuoco per il supplizio che conclude tragicamente la rappresentazione. Ne parla Plutarco, *De sera numinis vindicta* (*Moralia*, 554b): ἀλλ' οὐθὲν ἐνιοὶ διαφέρουσι παιδαρίων, ἃ τοὺς κακούργους ἐν τοῖς θεάτροις θεώμενα, πολλάκις ἐν χιτῶσι διαχύουσιν καὶ χλαμυδίους ἀλουργοῖς ἐστεφανωμένους καὶ πυρροχίζοντας, ἄγεται καὶ τέθηπεν ὡς μακαρίους ἄχρ' οὐ κεντούμενοι καὶ μαστιγοῦμενοι καὶ πῦρ ἀνιέντες ἐκ τῆς ἀνθίνης ἐκείνης καὶ πολυτελοῦς πολυτελοῦς ἐσθῆτος ἐσθῆτος ὀφθαλμοῖς.

¹⁶ Ho tenuto conto di C. Stazio, *I frammenti*, a c. di T. GUARDÍ, Palermo 1974, pp. 198-199.

D'altro canto, come si è già detto, tutto il trattatello senecano sulla felicità è fondato sull'opposizione realtà-finzione, apparenza-sostanza e l'equazione felicità=virtù, già dimostrata nella prima parte, è sviluppata e commentata ampiamente nella seconda, contribuendo a conferire unità tematica e concettuale a tutta l'opera. Così una parte illumina l'altra, e un passo, un motivo, un esempio possono avere una ripresa e un richiamo in luoghi diversi dello stesso testo. Come accade, ad esempio, in relazione a 2,2, finora discusso, per il quale I. Lipsius richiamava 25,3, che così leggeva: *Quid ergo est? malo quid mihi animi sit ostendere, praetextatus et candidatus, quam nudis scapulis et foetentibus*. Il richiamo nasce dal fatto che il filologo belga leggeva in 2,2, per i motivi già indicati, *candidatos* in luogo di *chlamydotos*, e quella lettura fondava sull'altra del cap. 25, laddove, nel primo caso, la sua lettura era inesatta, e, nel secondo, addirittura inventata, e così egli finiva per comprovare un intervento sul testo invocando, a sostegno, un luogo la cui *auctoritas* era inesistente. Ma cosa diceva, qui, nel secondo passo, Seneca? Il sapiente, il filosofo, che disprezza le ricchezze e il lusso, non può però assumere un atteggiamento autolesionistico e imporsi comunque una vita di miseria e di stenti. La felicità e il perfezionamento morale sono perseguibili anche in condizioni di agiatezza e di benessere: la felicità, se non aumenta con l'aumentare delle ricchezze, non riceve necessariamente un danno da esse. Il testo, in verità, è irrimediabilmente corrotto, e, da ultimo, prudentemente così stampato dal Reynolds: *Quid ergo est? malo quid mihi animi sit ostendere praetextatus et causatus quam nudis scapulis aut sententis*. Le due *cruces* sono giustificate dal fatto che la tradizione manoscritta offre, rispettivamente, lezioni poco convincenti (*causatus*) o addirittura prive di senso (*sententis*).

La questione è complessa e non si pretende certo di risolverla in questa sede, ma forse la critica, che pure di recente è tornata ad occuparsene¹⁷, non sempre ha seguito la strada più lineare, ed ha aggiunto oscurità ad oscurità.

Vediamo per un attimo cosa dice il testo immediatamente prima. Lo schema delle argomentazioni si sussegue costante e simmetrico, non senza una certa monotonia. Non riuscirà ad insuperbire Seneca la vita in una casa ricca, in mezzo ad oro e argento, come non lo abatterà una vita sul ponte Sublicio, tra i poveri, ma preferisce la casa

¹⁷ Mi riferisco a J. LINDERSKI, *Two cruces in Seneca, De vita beata* 25,2, «Am. Journ. of Philol.», 103, 1082, pp. 89-94.

splendente di ricchezza al ponte¹⁸. In altri termini, non penserà di essere più felice trovandosi tra una suppellettile splendente e tra le mollezze, perché non darà peso ad una veste morbida o alla porpora che ornerà il suo triclinio. Viceversa, non si sentirà più felice se sarà costretto a riposare sul fieno e su un modesto cuscino sfondato: *Quid ergo est? domum illam splendidam malo quam pontem. Pone in instrumentis splendentibus et delicato apparatu: nihilo me feliciorem credam quod mihi molle erit amiculum, quod purpura convivis meis substerneretur. Muta stragula mea: nihilo miserius ero si lassa cervix mea in maniculo faeni adquiescet, si super Circense tomentum per sarturas veteris lintei effluens incubabo*. Tutto il discorso si sviluppa per opposizioni binarie, all'interno delle quali ogni quadro esemplificativo è a sua volta costituito di due parti o membri (*domum...pontem; i. splend. et delicato apparatu; quod ..molle..amiculum, quod purpura; si....si*)¹⁹. Il passo che ci interessa è come la sintesi finale di questa parte del discorso, ed anch'esso contiene un'opposizione tra due esempi a struttura binaria. Questi, però, in ciascun gruppo sono tra loro in assoluta correlazione e continuità, e non è necessario, nonostante le condizioni disperate in cui versa il testo, supporre, come pure è stato fatto²⁰, che le parole più tormentate celino riferimenti a qualcosa di diverso rispetto al primo termine di ogni coppia. Così, a *praetextatus* poteva facilmente seguire un termine relativo al vestire o indossare un capo di vestiario, e, a *nudis scapulis*, un'espressione che significasse l'esser privi di adeguata copertura e rivestimento delle spalle. Il contesto precedente autorizza a pensare che la prima coppia di aggettivi debba riferirsi e al coprirsi (*molle amiculum*) e al disporre della ricchezza (*purpura*), la seconda, oltre che al misero giaciglio, soprattutto allo squallore della vita sul ponte, che offriva certo un

¹⁸ Ecco il testo di 25,1: *Pone in opulentissima me domo, pone ubi aurum argentumque in promiscuo usu sit: non suspiciam me ob ista quae, etiam si apud me, extra me tamen sunt. In Sublicium pontem me transfer et inter egentes abice: non ideo tamen me despiciam quod in illorum numero consero qui manum ad stipem porrigunt*. Per l'immagine del ponte come asilo dei mendicanti si può pensare, almeno, a Mart. X 5 e a Juv. 5,8; 14,134.

¹⁹ Non mi dilungo in osservazioni stilistiche (per le quali il punto di riferimento obbligato è A. TRAINA, *Lo stile «drammatico» del filosofo Seneca*, Bologna 1987), che in questa sede non sono oggetto di interesse specifico. Quanto al lessico del *De vita beata*, cf. *infra*, n. 23.

²⁰ Il LINDERSKI, cit., propone, per la prima parola tra croci, la congettura *calceatus*, per la prima volta avanzata da F. SCHULTESS, per la seconda parola corrotta, un più ampio restauro, che porterebbe a leggere l'intera frase così: *nudis scapulis aut sine stramentis*. Ma uno dei meriti di questo articolo è nel tono problematico e nient'affatto definitivo con cui vengono prospettate certe soluzioni (altro merito è quello di aver risollevato un problema che appariva da un po' di tempo trascurato dalla critica ed eccessivamente semplificato nella pur ottima edizione del REYNOLDS).

riparo molto precario. L'opposizione fondamentale è tra la *domus splendida* e il *pons*, che poi si traduce, da una parte, nel vivere ben vestiti e protetti, dall'altra, invece, nell'essere nudi e privi di adeguato sostentamento e protezione.

Torniamo ora al passo che ci riguarda, per osservare che le due parole corrotte attirarono anche l'attenzione del Lipsio. Tra i due principali emendamenti da lui proposti, rispettivamente *gausapatus* e *semitectis*, se il primo appare possibile, ma non del tutto convincente, il secondo sembra particolarmente felice e calzante, paleograficamente ineccepibile, pur trattandosi di un termine per nulla comune e ben attestato nella lingua latina²¹, tanto che, francamente, sarebbe difficile trovarne di migliori²². Ed è, questo, di gran lunga il miglior contributo dato dal belga alla lettura del tormentatissimo passo.

* * *

La strategia complessiva del dialogo è scoperta ed evidente: il raggiungimento della felicità, svincolato da parametri oggettivi ed esterni, consente di rivalutare anche la vita del ricco e del possidente, per il quale i beni di fortuna non sono più un ostacolo al conseguimento della virtù. Se all'esame della coscienza — e di una coscienza educata e coltivata — va affidato il giudizio dell'operato del singolo, riunendo genericamente sotto l'appellativo di volgo la quasi totalità degli uomini potenziali giudici e accusatori, si apre, di fatto, un ampio spazio alla giustificazione di un operato poco scrupoloso e coerente. Appare evidente il compromesso, perseguito dal filosofo, tra vita contemplativa e azione, o tra predicazione morale e vita comoda e raffinata. Seneca ci consegna di sé un'immagine di comodo, quella di un uomo che tende alla *sapientia*, ma non l'ha ancora raggiunta: *aliud est studiosus sapientiae, aliud iam adeptus sapientiam* (24,4). In tal modo, mentre polemizza contro l'ostentazione e la boria degli ignoranti e condanna la loro pretesa di essere degni di giudicare i veri filosofi, alla cui sorte in certo modo si accomuna, d'altra parte, con poca coerenza, pur di giustificare il proprio operato, nega a se stesso di essere già divenuto *sapiens*. L'esigenza pratica di convincersi e convin-

²¹ L'uso parrebbe apprezzabilmente attestato solo dopo Seneca, in Apul. *Met.* 4, 18; Ammian. 19, 11, prima che in scrittori cristiani o tardoantichi (Arnobio, Marziano Capella).

²² Alla congettura del Lipsio affiancherei, *exempli gratia*, e per affinità morfologica e semantica, *semiamictus*, più di una volta attestato in Apuleio (*Met.* I 6; VII 5; IX 30), che però ci porterebbe in un ambito un po' diverso. Altrove lo stesso Seneca (*De ben.* V 13,3) parla di affinità semantica tra vocaboli indicanti l'uomo mal vestito e cencioso e quello nudo: *qui male vestitum et pannosum vidit, nudum vidisse se dicit*.

cere della legittimità del suo agire in un determinato contesto storico-politico, prevale, evidentemente, su ogni altra considerazione, persino sulla logica e sul buon senso.

Ma, se l'incoerenza dell'obiettivo di fondo è palese, non si può negare l'esistenza di un filo conduttore che lega tra loro le varie parti del dialogo, facilmente individuabile nel motivo dell'apparenza-spettacolo. Apparso per la prima volta nei capitoli iniziali — lo si è visto — ricompare, come vedremo subito, nella parte finale. Qui, nell'ultimo capitolo che ci è pervenuto di quest'opera, si legge che gli uomini comuni (equiparabili al *vulgus* dell'inizio) mostrano un aspetto esteriore diverso e discordante rispetto alla loro vera condizione: *Hoc vos non intellegitis et alienum fortunae vestrae vultum geritis* (28,1). Essi sono come tutti quelli che siedono nel circo o in teatro spensierati e lieti, mentre la loro casa è stata funestata da una sciagura di cui non hanno né sentore né notizia: *sicut plurimi quibus in circo aut theatro desidentibus iam funesta domus est nec adnuntiatur malum*. Ancora una volta la metafora teatrale, lo *spectaculum*, l'apparenza²³.

A metà dell'opera, un motivo analogo già affiorava in un'espressione emblematica, contenente l'ideale di vita del sapiente, l'unico in grado di avvicinare alla felicità. Chi lo attua potrà dire che non agirà mai in vista del raggiungimento del favore e del successo, ma sempre e soltanto in base a quanto gli detta la coscienza. E questo suo agire, che pure è sottoposto al solo giudizio soggettivo, sarà come svolto sotto gli occhi del popolo, della massa: *Nihil opinionis causa, omnia conscientiae faciam. Populo spectante fieri credam quidquid me conscio faciam* (20,4). Questo popolo, d'altro canto, vede e sente solo superficialmente, e così

²³ Non sarebbe inutile una ricerca lessicale sul *De vita beata*, volta ad evidenziare la frequenza e la distribuzione dei vocaboli relativi alla sfera semantica del «vedere», in tutte le diverse sfumature e significazioni. Conto di tornare altrove sull'argomento. Qui però vorrei riferire una curiosa testimonianza indiretta della fortuna incontrata, nel tempo, dalla fama di Seneca quale importante voce di denuncia dell'apparenza e di esortazione a dare la giusta valutazione alla commedia della vita (in verità, l'associazione della tirata moralistica che voglio richiamare col filosofo di Cordova è indiretta, ma, a mio avviso, abbastanza chiara). Si tratta di uno dei *Sermoni* di Gabriello Chiabrera (indirizzato al Signor Francesco Rondinelli), del quale citerò qualche passo, a partire dai vv. 12 ss.: «Non è sollazzo rimirare il zanni, / che vibra scettro e signoreggia in scena? / Certo è sollazzo; e se vorrà fortuna, / quasi scherzando sull'umana orchestra, / ornar di ricchi manti un personaggio / alteramente, il qual, se tu lo squadri, / fia Pedrolino, frenerai le risa? / ...Or va di passo in passo / spiando il mondo, e troverai che molti / dimostrano di lor falsa sembianza. / Tal veste da Ruggiero, ed è Martano; / uno schiavo in catena dell'usura, / mette la mano in tasca, e dà per Dio. / ...Oh quanti volti mascherati! oh quante / anime via peggior che mascherate! / Ma verrà l'atto quinto, e fia disdetto / rappresentare altrui tante menzogne. / Ma, ...tu dirai: — Pon fine / a costeta gravissima omilia; / Seneca è morto ha già mille anni...

crede di cogliere incoerenze e discrepanze anche dove non ci sono²⁴, poiché il sapiente, anche se nell'apparenza sembra non seguire una condotta coerente con i suoi principi, in realtà al fondo non li rinnega. Non è il sapiente che vive diversamente da come predica, ma sono i più, la massa a sentire altro da quello che egli dice, poiché delle sue parole colgono solo i suoni, non il vero ed autentico significato: «*non ego aliter*» — *inquit sapiens* — «*vivo quam loquor, sed vos aliter auditis; sonus tantummodo verborum ad aures vestras pervenit: quid significet non quaeritis*» (25,8).

Il *De vita beata*, più che un trattato sulla vita perfetta e giusta, ispirata alla natura e alla saggezza²⁵, è il tentativo del filosofo di fornire una giustificazione del proprio operato, moralmente non irreprensibile, al cospetto dei detrattori e degli accusatori. Questo tentativo scaturisce da una concezione politica che fa della mediazione e del compromesso uno strumento privilegiato dell'azione. Il dialogo, databile al 58 d.C.²⁶, risulta il prodotto di un periodo in cui Seneca è ancora pienamente impegnato nella politica attiva quale consigliere e guida di Nerone, cui vuole offrire il supporto e la giustificazione per la sua azione politica²⁷. Maggiore coerenza e rigore sarebbero subentrati poi, nella successiva ed ultima fase della sua esistenza.

PAOLO ESPOSITO

²⁴ Sulle argomentazioni che Seneca adotta in tutto il dialogo non sono da escludere debiti nei confronti del V delle *Tusculanae*. Più in generale, studia il ruolo di ispiratore dell'Arpinate nei confronti del Cordovano C. MORESCHINI, *Cicerone filosofo fonte di Seneca?*, «Riv. Cult. Class. Med.», 19, 1977 (= *Miscellanea di studi in memoria di Marino Barchiesi*, vol. II), pp. 527-534.

²⁵ L'argomento è ben sviluppato, da ultimo, nel ricchissimo P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience de l'empire*, Paris 1978, pp. 353 ss.

²⁶ Seguo qui F. GIANCOTTI, *Cronologia dei «dialoghi» di Seneca*, Torino 1957, pp. 310 ss., cui mi pare che poco di nuovo aggiunga M. SEITA, *Un'affaire politico-giudiziaria dell'antica Roma: l'attacco di Suillio a Seneca*, «Latomus», 41, 1982, pp. 312-328.

²⁷ Dei rapporti del filosofo con la politica, con annessi mutamenti e oscillazioni, si occupa specificamente, oltre a P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience de l'empire*, cit., anche M. T. GRIFFIN, *Seneca, A Philosopher in Politics*, Oxford 1976, cui si può aggiungere, almeno, A. MOMIGLIANO, *Seneca between Political and Contemplative Life*, in *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, pp. 239-256.

A

LINGUA E STILE NELL'EPISTOLA 12 DI SENECA*

Che Seneca occupi un posto di tutto rilievo nella storia della prosa latina, è un fatto del tutto scontato. Il suo stile «drammatico»¹, fatto di ripetizioni, di antitesi, di *minutissimae sententiae*² che incalzano un concetto da angolazioni diverse, lo frantumano e lo riassumono con la brevità di un epigramma, lo rende forse il più affascinante degli scrittori latini, certamente il più vicino alla nostra sensibilità.

Sulle ceneri della declamazione — com'è noto — ha creato il «linguaggio dell'interiorità», capace di restituire un tormento ed un'angoscia epocali, il senso di una crisi in cui, crollate le certezze, l'uomo resta solo, bisognoso d'illuminazione e di guida. Da questa necessità, sentita e sofferta, si genera in lui una straordinaria ricchezza di osservazioni psicologiche sulla realtà contingente e sulla vita intima, uno spiritualismo tanto profondo da anticipare, a volte, quello cristiano.

Le *Lettere a Lucilio*, una sorta di «testamento spirituale» del Cordovese (oltre che la forma a lui più congeniale per esprimere meglio l'asistematicità della sua dottrina), sono uno specchio fedele di questa complessa situazione, sia dal punto di vista formale, sia da quello contenutistico, anche per via della profonda correlazione fra stile e pensiero.

Emblematica, in proposito, l'epistola conclusiva del I libro: la dodicesima, dedicata al tema della vecchiaia, cui poi si ricollegano quelli della morte e del suicidio³. La grande varietà di questa lettera

* Per comodità di chi legge, si allega, in appendice, il testo della lettera analizzata, così come costituito dallo SCARPAT nell'edizione più volte citata in nota.

¹ La definizione, stupenda, è di C. MARCHESI, *Storia della letteratura latina*, II, Messina-Milano 1957¹⁰, p. 257, arricchita poi da A. TRAINA, *Lo stile «drammatico» del filosofo Seneca*, Bologna 1987⁴ con un'analisi penetrante della scrittura senecana.

² Per riprendere la celebre espressione di Quint. *Inst. or.* X 1, 130 (ed. Winterbottom, Oxford 1970).

³ L'accostamento vecchiaia/morte è abbastanza tipico nella letteratura *de re*, così come naturale — nel contesto — risulta l'accenno al suicidio, suggerito dalla necessità di sottolineare il valore positivo di esso. L'unità della lettera appare dunque quanto mai salda.