

SENECA, SCIPIONE E L'OMBRA DI CICERONE:
A PROPOSITO DELL'EPISTOLA 86

1. Nel panorama delle *Epistole morali a Lucilio*, la lettera 86¹ rappresenta un eccezionale *specimen* della ποικιλία argomentativa e della complessa tecnica compositiva senecana. L'occasione della lettera è motivata dalla visita del filosofo alla villa di Literno, che, due secoli prima, era stata teatro dell'esilio di Scipione l'Africano. Dal soggiorno *in villa* Seneca trova spunto per elaborare un'originale interpretazione della figura del condottiero, alla luce dell'esperienza di vita contemplativa-attiva, fino a strutturare uno speculare confronto tra gli *antiqui mores* e la *luxuria* della società contemporanea².

Nello scenario della suggestiva dimora, Giancarlo Mazzoli coglie un raro *exemplum* di cornice letteraria che, promossa da un'esperienza concreta, "si dilata fino a occupare lo spazio dell'intera epistola"³. Obiettivo del presente studio è mettere in evidenza la presenza di un preciso 'retrotterra' letterario ciceroniano, dissimulato, ma, a mio parere, del tutto percepibile, in una lettera che, a partire dall'*incipit* narrativo, sembrerebbe piuttosto manifestare un'impronta spiccatamente biografica e una costante attenzione per la descrizione della realtà quotidiana contemporanea. Questa tensione realistica è da ritrovare in primo luogo nella particolareggiata descrizione della villa, presente al § 4⁴ e condotta anche con il ricorso ad un lessico dal sapore tecnico, che dimostra inaspettate competenze architettoniche⁵.

Una volta conclusa la riflessione scaturita dal ricordo di Scipione, Seneca riconduce l'epistola all'interno della cornice realistica da cui aveva preso le mosse (§ 1 *In ipsa Scipionis villa iacens haec tibi scribo, adoratis manibus eius et ara, quam sepulchrum esse tanti viri suspicor*) e riallaccia la

¹ Pur non esistendo singole opere specifiche o commenti all'epistola 86, è utile comunque accennare a studi recenti che si siano occupati, più o meno trasversalmente, della lettera: Minarini 1997; Henderson 2004; Ker 2009.

² Cfr. *epist.* 86.5 *Magna ergo me voluptas subiit contemplantem mores Scipionis ac nostros.*

³ Cfr. Mazzoli 1991, 74-75.

⁴ Cfr. *Sen. epist.* 86.4 *Vidi villam exstructam lapide quadrato, murum circumdatum silvae, turres quoque in propugnaculum villae utrimque subrectas, cisternam aedificiis ac viridibus subditam quae sufficere in usum vel exercitus posset, balneolum angustum, tenebricosum ex consuetudine antiqua: non videbatur maioribus nostris caldum nisi obscurum.*

⁵ Vasta è la bibliografia sui singoli campi d'applicazione di ciascun linguaggio tecnico (ad esempio, militare, giuridico, medico ecc.). Per la funzione e l'impiego dei linguaggi tecnici nella prosa senecana in generale, cenni in Dionigi 1999; cfr. inoltre Setaioli 2000, 12.

narrazione alla testimonianza dell'esperienza diretta, la cui garanzia è sigillata dal fortissimo richiamo all'esame autoptico: *vidi villam (...)*⁶.

Specialmente nell'ultima parte della lettera (§§14-17), in cui Seneca descrive le lezioni di arboricoltura impartitegli dal liberto Egialo – proprietario della villa, di cui abbiamo notizia anche da Plinio il Vecchio –⁷, la concretezza della cornice *in villa* si fa più tangibile e la presenza fisica del filosofo sembra voler pervadere l'intera scena. La testimonianza visiva delle azioni compiute dal liberto e la descrizione delle diverse coltivazioni è scandita da un uso frequentissimo del verbo *videre*⁸, segno che l'intera descrizione della villa e delle azioni ivi compiute si svolge o si vuol far immaginare come svolta sotto il segno rigoroso dell'autopsia.

2. Pur non trattandosi propriamente di esperienza biografica, componente fondamentale dell'epistola è anche il costante, severo riferimento ai *mores* contemporanei, ritratti negli sfarzi architettonici, così come nell'eccessiva attenzione riservata alla cura del corpo. Il *convicium saeculi*, mezzo retorico che bene testimonia l'influenza esercitata dalle scuole di declamazione nella formazione del filosofo, sembra qui recuperare un "rigorismo di tipo catoniano"⁹ e moduli tipici del moralismo tradizionale – diatribico e non –, non prescindendo comunque dal discorso filosofico senecano, per cui i tempi moderni sono esecrabili in quanto distanti dai dettami di vita secondo natura.

Nonostante quindi la spiccata propensione per l'*hic et nunc* e lo sguardo costantemente focalizzato sulla realtà contemporanea dell'età neroniana, ritengo tuttavia che la vivacità dell'impronta biografica conviva con numerose, quanto dissimulate, suggestioni letterarie, che rendono l'epistola un esempio eccezionale della grandezza stilistico-compositiva del filosofo, capace di plasmare e fondere sapientemente l'unicità del pretesto realistico con momenti peculiari della tradizione letteraria precedente. L'intera lettera rappresenta così un'occasione privilegiata per comprendere il complesso rapporto senecano con poeti ed autori del passato, ora citati, ora omaggiati,

⁶ Cfr. anche l'*epist.* 55.8 dove il richiamo all'autopsia coincide con un'esperienza in villa: *Vidi ego in villa hilari et amoena maestos, vidi in media solitudine occupatis similes*. Per uno studio sul valore autoptico-didascalico della formula *vidi*, cfr. La Penna 1987; id. 2003.

⁷ Sulla figura di Vetuleno Egialo, cfr. *Plin. nat.* 14.49 *magna fama et Vetuleno Aegialo, perinde libertino, fuit in Campania rure Liternino, maiorque etiam favore hominum, quoniam ipsum Africani colebat exilium*.

⁸ Cfr. *Sen. epist.* 86.14 *quod vidi illud arborum trimum et quadrimum fastidiendi fructus aut deponere; 16 eodem die vidi fabam metentes, milium serentes; 17 Ad olivetum revertar, quod vidi duobus modis depositum; 20 Illud etiam nunc vidi, vitem ex arbusto suo annosam transferri (...)* *Et vidi non tantum mense Februario positas [scil. vites], sed etiam Martio exacto*; cfr. La Penna 1987, 111.

⁹ Cfr. Citroni Marchetti 1991, 82.

come nel caso di Lucrezio (§ 5)¹⁰, oppure riecheggiati, come accade con il frequente richiamo a contesti ciceroniani, allusivi ma dissimulati, oggetto della presente analisi.

La stessa originale rielaborazione dell'*exemplum Scipionis* rappresenta una preziosa testimonianza dell'uso senecano delle fonti storiche, Livio ma soprattutto Valerio Massimo, autore prediletto dal filosofo¹¹. Le citazioni dalle *Georgiche*, nei §§ 15 e 16¹², ci confermano invece la predilezione di Seneca per Virgilio¹³, appellato quale *noster*, lasciando quindi trasparire l'affetto e la stima nutriti nei suoi confronti. La citazione di Orazio (§ 13 *Descripturus infamem et nimis notabilem deliciis Horatius Flaccus quid ait? Pastillos Buccillus olet*), se sembra dimostrare un certo distacco nei confronti del Venosino proprio per l'uso esteso del *nomen* e *cognomen*¹⁴, è inserita in un contesto che dimostra una forte predilezione per l'Orazio 'sermoneggiatore'¹⁵, nel recepire stilemi e forme diatribiche impiegati a realizzare bozzetti 'satirici' che ritraggono perlopiù la depravazione morale del contemporaneo microcosmo romano. Nel nostro caso, a promuovere il cambiamento stilistico da movenze declamatorie verso toni più marcatamente satirici, sembra essere il motivo dell'exasperata cura del corpo dei *delicati* contemporanei che, in accordo con la *luxuria* ostentata nei bagni, si dimostra 'eccessivo' in dissonanza con la predicazione stoica. La 'lezione di stile' dell'epi-

¹⁰ Cfr. Luc. 3.1034; Sen. *epist.* 86.5 *In hoc angulo ille "Carthaginis horror" (...) abluibat corpus laboribus rusticis fessum*; per il rapporto tra Seneca e Lucrezio, cfr. Mazzoli 1970, 206-209.

¹¹ Sulla visione senecana della storia, cfr. Castagna 1991; André 1995; sull'impiego di *exempla* storici come guide di comportamento morale, cfr. Griffin 1976, 182 ss.; Maso 1999, 43-81; Gowing 2005, 67-81; Mayer 1991. Sui rapporti tra Seneca e Valerio Massimo, si veda Helm 1939.

¹² Cfr. *epist.* 86.15 *Te quoque proteget illa quae tarda venit seris factura nepotibus umbram, ut ait Vergilius noster; (...) 16 Nam, ut alia omnia transeam, hoc quod mihi hodie necesse fuit deprehendere, adscribam: vere fabis satio est; tunc te quoque, Medica, putres accipiunt sulci, et milio venit annua cura*; cfr. Mazzoli 1970, 215 ss. con ricca bibliografia; cfr. inoltre *ib.*, 221-222, in cui, sulla base dell'affermazione di *epist.* 86.15 *ut ait Vergilius noster non quid verissime, sed quid decentissime diceretur aspexit nec agricolam docere voluit, sed legentes delectare*, si discute sul "significato e lo scopo complessivo" che Seneca attribuisce alle *Georgiche*.

¹³ Sull'approccio di Seneca al testo virgiliano, cfr. il contributo di Setaioli 1965; Mazzoli 1970, 215 ss., con ricca bibliografia; rimando inoltre a Caranci Alfano 1981; Auvray 1987; Motto-Clark 1993.

¹⁴ Cfr. Mazzoli 1970, 235 in cui si nota acutamente che Seneca cita sempre Orazio specificandone il *nomen* e, nella nostra epistola e in *epist.* 120.21, anche il *cognomen*, a voler dimostrare un certo distacco dal poeta. Virgilio ed Ovidio, i poeti più amati, solitamente vengono citati solo con il nome.

¹⁵ Per un importante studio, insieme al contributo di Mazzoli 1970, sui rapporti tra Seneca e Orazio, si veda Berthet 1979.

stola 86, oltre che padronanza degli strumenti retorici, testimonia anche una cultura letteraria¹⁶ che non poteva non avvalersi della lettura di Cicerone e Orazio.

3. Non è possibile in questa sede tracciare un quadro esaustivo sul giudizio e sul complesso significato che l'Arpinate rivestiva per il filosofo¹⁷; basti però ricordare che Seneca, senza dubbio, conosceva le opere filosofiche di Cicerone¹⁸ e che anzi, pur non citandole quasi mai direttamente¹⁹, le aveva lette e meditate, come sostenuto da Moreschini²⁰. Numerosi studi hanno messo in luce l'atteggiamento di emulazione letteraria che Seneca manifesta nei confronti del suo predecessore, rilevabile ad esempio nell'opera consolatoria rivolta alla madre Elvia²¹, così come bene è stata dimostrata la vicinanza di certi *loci* senecani con l'opera dell'Arpinate, sul piano dei contenuti filosofici. Vicinanza d'altronde che presuppone sempre e comunque un superamento del pensiero ciceroniano proprio per quella "posizione teorica non rigorosamente e univocamente stoica", per usare le parole di Aldo Setaioli²², che non permette a Seneca l'utilizzo dell'opera filosofica di Cicerone come una fonte pienamente autorevole. Anche sul piano formale, sebbene l'Arpinate venga comunemente riconosciuto come un'autorità in termini stilistici ed espressivi²³, Seneca non nasconderà mai le proprie riserve rispetto ad uno stile che sentiva come superato e non adeguato ai gusti contemporanei²⁴.

¹⁶ Sui canoni e modelli letterari degli autori latini, significative considerazioni offre Citroni 2005.

¹⁷ Per i rapporti tra Seneca e Cicerone i rimandi essenziali sono: Gambet 1970; Moreschini 1977; Andreoni Fontecedro 2001; Setaioli 2003; Fedeli 2006; R. Degl'Innocenti Pierini, *Modelli etici e società da Cicerone a Seneca*, in M. Citroni (ed.), *Letteratura e civitas. Transizioni dalla Repubblica all'impero. Atti del convegno internazionale (Firenze, 4-6 dicembre 2008)*, di prossima pubblicazione.

¹⁸ Cfr. Sen. *epist.* 100.9 *dic Ciceronem, cuius libri ad philosophiam pertinentes paene totidem sunt, quot Fabiani.*

¹⁹ Per gli unici casi di citazioni dirette di Cicerone, cfr. Setaioli 2003, 65 n. 40; Fedeli 2006, 217.

²⁰ Moreschini 1977, 528; per uno studio sull'evoluzione e la ricezione di "concetti etico-sociali o etico pratici" ciceroniani presentati nel *De officiis*, e sui punti di contatto di quest'opera con il *De beneficiis* di Seneca, cfr. R. Degl'Innocenti Pierini, *Modelli etici e società da Cicerone a Seneca* (cit. supra, n. 17).

²¹ Cfr. Setaioli 2003, 63-64; sul rapporto tra Seneca e Cicerone nelle composizioni consolatorie, cfr. anche Degl'Innocenti Pierini 1990, 214 ss.

²² Setaioli 2003, 66.

²³ Per uno studio sulla fortuna di Cicerone nella prima età imperiale utile è Degl'Innocenti Pierini 2002.

²⁴ Cfr. ad esempio il celebre giudizio espresso in *epist.* 114.16 *Ad compositionem transeamus. Quot genera tibi in hac dabo quibus peccetur? Quidam prae fractam et asperam*

Nel caso dell'epistola 86, mi sembra si possa parlare di 'vicinanza' e di echi del *Cato maior*²⁵ nei termini di una *aemulatio* che è anche funzionale nell'assegnare un sigillo squisitamente letterario ad un *incipit* narrativo scaturito da un'esperienza reale. Episodio questo che, come vedremo, più di una ragione possedeva per richiamare alla memoria il passo ciceroniano.

4. Focalizzandoci sull'oggetto specifico della nostra analisi, ricordiamo che in Cic. *sen.* 55, Catone afferma di essersi dilungato sugli *oblectamenta rerum rusticarum*, poiché spinto dall'immenso amore per la campagna, e giustificato, in un certo senso, dall'eccessiva verbosità che caratterizza la vecchiaia²⁶. Come sintesi di un'esistenza senile trascorsa tra i piaceri della campagna, considerati "i più vicini alla vita del saggio" (§ 51 *mihi ad sapientis vitam proxime videntur accedere*), Catone prende ad esempio la figura di Manio Curio Dentato²⁷, celebre personaggio dell'età repubblicana e consueto *exemplum* di *continentia*, che aveva trascorso nella sua villa rustica gli anni successivi ai trionfi e alla lotta contro i nemici. Celebre è l'episodio di Manio Curio seduto al focolare dell'umile dimora, intento a cucinare cibo modesto, che rifiuta l'oro offertogli dai Sanniti, ripreso da numerosi autori dopo Cicerone.

Proprio la villa rustica di Dentato doveva essere contigua a quella di Catone, come egli stesso afferma nel *De senectute* e come viene ribadito anche da Plutarco nella *Vita* di Catone, in un testo che sembra mostrare non poca affinità tematica e verbale con il contesto senecano²⁸.

probant; disturbant de industria si quid placidius effluxit; nolunt sine salebra esse iuncturam; virilem putant et fortem quae aurem inaequalitate percutiat. Quorundam non est compositio, modulatio est; adeo blanditur et molliter labitur. Quid de illa loquar in qua verba differuntur et diu expectata vix ad clausulas redeunt? Quid illa in exitu lenta, qualis Ciceronis est, devexa et molliter detinens nec aliter quam solet ad morem suum pedemque respondens?

²⁵ Per un commento al *De senectute* ciceroniano, rimando a Powell 1988; cfr. inoltre l'ottimo saggio di Narducci 1983, 5-104, ora presente, leggermente rielaborato, in id. 1989, 13 ss.; per un'analisi letterario-filosofica del *Cato Maior*, cfr. inoltre Fuà 1995; la vicinanza tra l'epistola senecana e il passo del *Cato Maior* è stata messa in evidenza recentemente anche da Ker 2009, 351 ss.

²⁶ Cfr. Cic. *sen.* 55 *possum persequi permulta oblectamenta rerum rusticarum, sed haec ipsa, quae dixi, sentio fuisse longiora. Ignoscetis autem; nam et studio rusticarum rerum proventus sum, et senectus est natura loquacior, ne ab omnibus eam vitiis videar vindicare.*

²⁷ Sulla figura di Manio Curio Dentato in generale e sulla sua proverbiale *continentia*, cfr. Cic. *rep.* 3.6; *parad.* 1.12; *leg.* 2.3; *Mur.* 31; *Hor. Carm.* 1.12.41; *Val. Max.* 4.3.5; *Colum.* 1 *praef.* 12; 1.3.40; *Gell.* 1.14, che cita Igino e Frontino; *Frontin. strat.* 4.3.2; *Plin. nat.* 19.87; *Vir. ill.* 33.7; *Sen. ad Helv.* 10.8; *schol. Iuv.* 11.78f (che cita il passo di Cicerone); *Plut. Cato mai.* 2.2; *reg. et imp. apophth.* 194ef; *Flor.* 1.13.22.

²⁸ Così osserva infatti Ker 2009, 351, che, ad esempio, confronta il diminutivo *balneolum* con il *χωρίδιον μικρότης*.

La mia impressione è infatti che, nel dialogo ciceroniano, Catone, richiamando la dimensione agreste e la villa di Curio Dentato, raffiguri un bozzetto descrittivo ripreso da Seneca nell'epistola 86, anche in termini stilistici e lessicali. Le consonanze tra il testo plutarco della biografia di Catone, tracciata ovviamente con l'ausilio della fonte ciceroniana, e la descrizione senecana della villa di Scipione corroborano l'idea che, nel comporre la sua ottantaseiesima epistola, il nostro filosofo abbia avuto come quadro di riferimento il *Cato Maior* ciceroniano. Scontato è mettere in evidenza la vicinanza di Scipione ai personaggi di Catone o Manio Curio²⁹, figure queste interpretate alla stregua di tradizionali *exempla virtutis*, citati e raffigurati insieme numerose volte anche da Seneca³⁰. Piuttosto, preme tracciare un confronto tra la persona stessa del nostro filosofo e quella di Catone, divenuto "figura letteraria" all'interno dell'opera ciceroniana, mantenendo però forti richiami con la situazione "reale", se, come suggerito dall'Arpinate in *rep.* 3.40³¹, il racconto su Curio Dentato del *De senectute* proviene da uno scritto dello stesso Censore.

Seneca poteva sentire forti affinità con il Catone "ciceroniano" proprio per la rinnovata dimensione in cui era investito l'anziano condottiero. Non era soltanto l'impegno politico a caratterizzarlo, ma soprattutto un *otium* contraddistinto dall'amore per l'attività intellettuale, che lo poneva addirittura in analogia con i membri della "nemica" cerchia scipionica³². La dimensione agreste non è più improntata solamente al profitto, ma è vissuta con profondo trasporto emotivo, in una prospettiva che sembra piuttosto mirare alla *delectatio*, ai piaceri che la campagna può infondere³³. Se Cicerone deforma consapevolmente la figura storica di Catone, processo questo già scandagliato e analizzato in numerosi contributi precedenti, il medesimo

²⁹ Ker 2009, 351 afferma, giustamente, che il parallelo con la figura di Manio Curio "helps Seneca to cast Scipio very much in his guise as a triumphator, even as Seneca redeploys the metaphor of triumph to characterize Scipio's new victory in exile", mentre, relativamente al Censore, puntualizza che "Cato turns out to be a privileged model for senectus and rustic culture".

³⁰ Cfr. ad esempio Sen. *epist.* 87.9 *M. Cato Censorius, quem tam e re publica fuit nasci quam Scipionem, alter enim cum hostibus nostris bellum, alter cum moribus gessit (...)*.

³¹ Cfr. Cic. *rep.* 3.40 (fr. ap. Non. p. 522, 26 = 840 L.) *cuius etiam focum Cato ille noster, cum venerat ad se in Sabinos, ut ex ipso audiebamus, visere solebat, apud quem sedens ille Samnitium, quondam hostium [tum] iam clientium suorum, dona relegaverat.*

³² Sull'idealizzazione del Catone ciceroniano, cfr. Narducci 1983, 14 ss.; sull'accostamento tra Catone e gli Scipioni, in particolare l'Emiliano, rimando a Astin 1956.

³³ "Catone è rappresentato come un intimo della cerchia degli Scipioni (...) il rude agricoltore della Sabina, sempre fiero delle origini campagnole, e caparbiamente attaccato ai propri profitti, ha ceduto il posto a un raffinato cultore della *humanitas* e della socievolezza, che, con una punta di estetismo, arriva perfino ad anteporre il bello all'utile", Narducci 1983, 15; sulla deliberata "deformazione" del Catone ciceroniano, cfr. Della Corte 1969², 174 ss.

procedimento di rileggere una figura storica nazionale secondo un'originale chiave interpretativa è operato da Seneca nell'epistola 86. La rielaborazione dell'*exemplum Scipionis*, se da una parte recupera il tema tradizionale dell'ingratitude³⁴ e sembra ancora preservare per il condottiero un altissimo senso dello Stato, dall'altra pone in primissimo piano il ritiro dalla scena politica compiuto dall'eroe, nei suoi ultimi anni di vita. L'Africano è infatti immortalato dal filosofo nel momento dell'esilio, lasciandosi alle spalle una carriera ricolma di trionfi e glorie, una volta abbracciata una dimensione in cui esercitare un *otium* all'insegna di una vita salubre e operosa. Proprio il forzato *secessus* da una dimensione pubblica, nella consapevolezza di non poter più essere di giovamento allo Stato, ha consentito a Seneca un'interpretazione dell'eroe in chiave filosofica, *naturaliter* stoica, che sembra guardare tanto da vicino alla propria esperienza personale. Inoltre, a garantire una corrispondenza tra la dimensione del lavoro agreste e l'esercizio della *virtus*, interviene un verbo – *exercere*, qui impiegato nella forma riflessiva – che, se nell'epistola designa lo sforzo fisico compiuto da Scipione nel lavoro manuale dei campi, è generalmente usato da Seneca per indicare l'impegno del *sapiens* nell'esercizio e nella dimostrazione della *virtus*. Un esempio su tutti, l'epistola 85, 39: *Sic, inquam, se exercuit, ut virtutem tam in secundis quam in adversis exhiberet nec materiam eius, sed ipsam intueretur.*

Se il Catone ciceroniano deve avere così ispirato un'analogia con l'ideale dell'*otium* sposato dal filosofo, nel personaggio di Scipione Seneca sembra poter eleggere un vero e proprio *alter ego*, confermato anche, a mio avviso, dalla volontà di apprendere da Egialo nozioni agricole, come per immedesimarsi maggiormente con la figura dell'eroe, che proprio nei lavori campestri aveva trovato la più grande consolazione nel momento dell'esilio.

Tornando al richiamo del contesto "ciceroniano", in secondo luogo è proprio la situazione circostanziale della villa a dover essere presa in considerazione, ora cornice letteraria "concreta" della nostra epistola, ora ricordo visivo nelle parole di Catone, a metà tra biografia e invenzione letteraria. Entrambi i personaggi infatti si trovano davanti ad una villa realmente esistente, che evoca in loro dei sentimenti e delle riflessioni particolari. Da

³⁴ Cfr. Sen. *epist.* 86.2 (...) "*Utere sine me beneficio meo, patria. Causa tibi libertatis fui, ero et argumentum: exeo, si plus quam tibi expedit crevi.*" Sull'ingratitude della patria nei confronti di Scipione, cfr. Liv. 38.50.9 *Alii non tribunos plebis, sed universam civitatem, quae id pati posset, incusabant: duas maximas orbis terrarum urbes ingratas uno prope tempore in principes inventas, Romam ingratiorem, si quidem victa Carthago victum Hannibalem in exilium expulisset, Roma victrix victorem Africanum expellat*; Val. Max. 5.3.2b *Eiusque voluntarii exilii acerbitatem non tacitus ad inferos tulit, sepulcro suo inscribi iubendo "ingrata patria, ne ossa quidem mea habes"*.

una parte, la villa di Dentato, davanti alla quale tante volte si è trovato Catone, dall'altra, la dimora di Scipione, *locus* prescelto dal nostro filosofo per un soggiorno da cui poter ricavare preziose lezioni morali. Per esprimere la propria permanenza nella villa, Seneca usa l'espressione *in villa iacens*, mentre il Catone ciceroniano si era trovato in una condizione tale per cui, più che soggiornarci, osservava e contemplava la villa del suo vicino: *cuius quidem ego villam contemplans*, è l'affermazione del Censore che, come mi sembra, si ripresenta nell'*incipit* della nostra epistola.

Entrambe le ville, come detto, rappresentavano le dimore ideali di figure esemplari della storia romana, evocate dai nostri spettatori per le loro irrepreensibili virtù, che non potevano fare a meno di suscitare ammirazione. Dalla villa di Scipione scaturirà in Seneca una riflessione sulla *pietas* e la *moderatio* dell'uomo, nonché una profonda ammirazione per la *magnitudo animi* dello stesso (*Quidni ego admirer hanc magnitudinem animi*), mentre Catone dalla contemplazione della villa rivolgerà la sua ammirazione alla *continentia* di Curio e alla *disciplina* dei tempi antichi (*admirari satis non possum vel hominis ipsius continentiam vel temporum disciplinam*).

Mi sembra evidente che nella struttura iniziale della nostra epistola ci sia una risonanza dell'episodio catoniano legato alla villa di Curio Dentato, percepibile sia nella situazione realistica dei due narratori *in villa*, sia nella composizione lessicale e fraseologica. Seneca, a mio parere, incarnerebbe così il personaggio di Catone, rievocando inoltre il contesto in cui è inserito, vale a dire quello di un *sapiens* verosimilmente al cospetto di una villa appartenuta ad una figura emblematica della storia nazionale. Il procedimento allusivo potrebbe essere stato ideato da Seneca per la vicinanza che le due figure suggerivano.

La proverbiale parsimonia di Dentato lo aveva avvicinato a Fabrizio Lusino³⁵ – anch'egli celebre *exemplum* di morigeratezza –, con cui veniva citato in coppia, secondo una consolidata tradizione letteraria³⁶. La stessa immagine di Curio Dentato che aveva rifiutato l'oro dei Sanniti, seduto dinanzi al focolare domestico, sembra essere ripresa da Seneca nell'*exemplum* di Fabrizio Lusino presente in *prov.* 3, 6³⁷.

Anche l'Africano sembra essere avvicinato dal filosofo alla figura di Fabrizio Lusino, emblema di frugalità ed onestà. Nella nostra epistola,

³⁵ Sulla figura di Fabrizio Lusino, cfr. Sen. *epist.* 98.13, 120.6; Liv. *Per.* 13; Val. Max. 4.3.6; Plut. *Pyrrh.* 20 ss.

³⁶ Cfr. Cic. *sen.* 6.15; *Lael.* 5.18; *parad.* 1.2.12; Hor. *carm.* 1.12.40-41; Lucan. 10.152; Flor. 1.13.21-22.

³⁷ Cfr. Sen. *prov.* 3.6 *infelix est Fabricius quod rus suum, quantum a re publica vacavit, fodit? quod bellum tam cum Pyrrho quam cum divitiis gerit? quod ad focum cenat illas ipsas radices et herbas quas in repurgando agro triumphalis senex vulsit?*

l'allocuzione rivolta da Scipione al popolo romano, *utere sine me beneficio meo, patria*, sembra essere richiamata dall'affermazione che Fabrizio rivolge a Pirro in *epist.* 120.6 *Vive beneficio meo, Pyrrhe*, nel trovarsi di fronte ad un'alternativa che avrebbe potuto compromettere il suo *animus* integerrimo. Ma per ora, rimanendo circoscritti ad un discorso aderente alla cornice letteraria dell'epistola 86, basterà affermare che Seneca poteva essersi fatto suggestionare dalla lettura ciceroniana, in una lettera che sembra avere un sincero pretesto realistico. A suggerirgli questo parallelo letterario, saranno stati certamente il soggiorno e la presenza in una villa appartenuta ad un personaggio della storia tanto significativo, come era successo a Catone; tuttavia, se da una parte l'epistola prendeva le mosse da un'esperienza reale, con l'*exemplum Scipionis* Seneca si prefigge l'unica finalità di impartire, a Lucilio e all'umanità intera, una lezione moralmente utile. In questo modo, il chiaro debito con il dialogo ciceroniano è chiarito dalle similitudini tra i due personaggi – Dentato e Scipione – accomunati da un sistema valoriale ascrivibile alla tradizione del *mos maiorum*, che presupponeva in prima battuta *robur animi* e *virtus*. Figura mediatrice è ovviamente il Censore, idealizzato protagonista del dialogo ciceroniano, che tanto spesso era assimilato alla figura di Scipione, come esempio di grande personaggio del passato.

Anche il tema '*de senectute*', in associazione a una dimensione campestre e a un contesto in cui ampio spazio viene data alla trattazione tecnica di piantagioni arboricole, meglio definisce il quadro di riferimento costituito dal *Cato maior*. Già l'epistola 12³⁸ si configurava come un trattatello sul tema dell'anzianità che, nonostante le molte differenze³⁹, dimostrava forti reminiscenze del precedente letterario ciceroniano. Anche in questo caso, il tema della *senectus* veniva evocato e formulato in un contesto agreste, più precisamente in una cornice *in villa*, nella residenza che, con molta probabilità, il filosofo possedeva a *Nomentum*. Nella lettera 12, gli alberi ormai decrepiti e la fatiscenza della dimora fornivano la prova tangibile della vecchiaia che avanzava, e, insieme all'apparizione del *vilicus* Felicione, permettevano al filosofo una riflessione sulla senilità.

L'epistola 86, sebbene non sviluppi una dissertazione filosofica περί γήρωος, rappresenta però, in un certo senso, un raccordo tematico tra la vecchiaia di un personaggio autorevole e la vita campestre, presentandoci la figura di un ormai anziano Scipione che si dedica e trova conforto nei lavori

³⁸ Per un'analisi dell'epistola 12, cfr. Gagliardi 1988; cfr. inoltre il commento di Scarpat 1975, 277 ss.

³⁹ Sulle differenze tra il trattato ciceroniano e le riflessioni senecane sulla vecchiaia presenti nell'epistola 12, cfr. Scarpat 1975, 277 ss.; sulla tematica della vecchiaia affrontata da Seneca anche altrove, frammentariamente, cfr. i passi raccolti da Motto 1970, s.v. *old age*; cfr. inoltre l'antologia curata da De Caria 1977; e ancora Fuà 1995, 210-238.

agricoli. Il condottiero letteralmente si esercita nello svolgere il lavoro manuale dei campi (*exercebat enim opere se*), coltivando la terra del podere liternino (*terramque, ut mos fuit priscis, ipse subigebat*), con l'uso di un verbo – *subigere* – dalla valenza estremamente tecnica che, con la medesima accezione, ritroviamo, oltre che nel trattato catoniano e nel *Cato maior* ciceroniano, in Virgilio, Columella e Plinio il Vecchio⁴⁰. Infine, oltre a mostrarci l'Africano negli ultimi anni della sua vita, trascorsi nella campagna di Literno, l'epistola presenta un'interessante metafora “arboricola” dal sapore proverbiale tra la possibilità per l'anziano di essere ancora utile e l'opportunità per gli alberi di poter essere trapiantati anche quando sono vecchi (...) *villae inputabis, in qua didici ab Aegialo (...) quamvis vetus arbustum posse transferrit*⁴¹, riprova questa, che sulla lettera aleggiano la costante riflessione *de senectute* e, di conseguenza, inevitabili echi letterari del *Cato maior* ciceroniano.

6. Ennesime suggestioni derivate, a mio parere, dall'opera ciceroniana sono da ritrovare ancora nei primi esordi dell'epistola, dopo le riflessioni sull'ara presente nella villa che Seneca, riconducendosi ad una tradizione storiografica precisa⁴², suppone di poter identificare con il monumento funerario di Scipione. Dopo essersi quindi occupato dell'aspetto in un certo senso “corporeo” dell'eroe, Seneca prosegue con una considerazione questa volta rivolta all'*animus* dell'Africano, e quindi alla sua parte “migliore” e divina⁴³.

Quando Seneca afferma di essersi persuaso che l'anima di Scipione è tornata in cielo dal quale era venuto (§ 1 *animum quidem eius in caelum ex quo erat redisse persuadeo mihi*), ci pone davanti a delle problematiche non indifferenti. Anzitutto preme notare l'uso del verbo *persuadeo*⁴⁴ che, insieme a *suspicio*, rivela una già accennata personalissima “chiave interpretativa”

⁴⁰ Cfr. ad esempio Cato, *agr.* 45.1; Verg. *ge.* 1.125; Colum. 2.2.21; Plin. *nat.* 18.178.

⁴¹ Sulla frase dell'epistola, la sua allusione ad un proverbio greco e sulla fortuna della citazione nel medioevo, cfr. Tosi 2010, 799; cfr. anche id. 2004, 56.

⁴² Cfr. in primo luogo Livio che, se sembra propendere per la sepoltura di Literno (38.53.8), mostra però più volte esitazione e ribadisce l'incertezza e la duplicità di una tradizione che da una parte vuole Scipione sepolto a Roma (38.56.1, 2 e *passim*), dall'altra a Literno; per Livio e la questione della sepoltura, rimando a Jaeger 1997, 161 ss.; cfr. inoltre Strab. 5.4.4; Val. Max. 5.3.2b; Plin. *nat.* 16.243.

⁴³ Cfr. Sen. *nat.* 1 *praef.* 14 *Quid ergo interest inter naturam Dei et nostram? Nostri melior pars animus est: in illo nulla pars extra animum; totus ratio est; epist.* 65.18 *Sapiens assectorque sapientiae adhaeret quidem in corpore suo, sed optima sui parte abest et cogitationes suas ad sublimia intendit*; sulla concezione senecana dell'*animus* come “dio del microcosmo”, afflato divino ma anche *spiritus* e *calor*, in perfetta continuità con la tradizione stoica, cfr. Mazzoli 1984, 958-959; Setaioli 2000, 296 n. 119 e *passim*.

⁴⁴ Cfr. Cic. *Tusc.* 1.13.29 *tantum sibi persuaserant, quantum natura admonente cognoverant, rationes et causas rerum non tenebant*; 1.11.24 *Me vero delectat; idque primum ita esse velim, deinde, etiamsi non sit, mihi tamen persuaderi velim*.

della figura di Scipione⁴⁵, preludio questo all'identificazione del nostro filosofo con il condottiero. Inoltre, il verbo *persuadeo*, come nota anche la Bocciolini Palagi, presuppone in prima battuta quell'approccio conoscitivo "intuitivo" e legato ai sensi⁴⁶, che Cicerone, nelle *Tusculanae*, assegna agli antichi, conoscitori soltanto delle cose "suggerite dalla natura", distinte quindi dai principi razionali di causalità (1.29 *tantum sibi persuaserant, quantum natura admonente cognoverant, rationes et causas rerum non tenebant*). Un altro passo dal primo libro delle *Tusculanae*, in piena affinità tematica con il nostro contesto, conferma il medesimo impiego di *persuadeo*: esponendo le dottrine sulla sopravvivenza celeste dell'anima, Cicerone afferma che altri filosofi "danno la speranza che l'anima, dopo essere uscita dal corpo, possa giungere in cielo, cioè, per così dire, a casa sua" (1.11.24 *Reliquorum sententiae spem adferunt, si te hoc forte delectat, posse animos, cum e corporibus excesserint, in caelum quasi in domicilium suum pervenire*). La risposta dell'interlocutore *me vero delectat, idque primum ita esse velim, deinde, etiamsi non sit, mihi persuaderi tamen velim*, presenta di nuovo il verbo *persuadeo*, ad indicare la volontà di convincersi della sopravvivenza ultraterrena dell'anima. Leggendo il *Cato maior*, opera di riferimento della nostra epistola, nella cui parte conclusiva affiorano motivi escatologici e viene affrontata la prospettiva dell'immortalità dell'anima⁴⁷, si ricavano interessanti confronti. In *sen.* 78.39, nell'elencare le proprietà dell'*animus* – rapidità, memoria del passato e delle cose future, creazione delle arti, argomentazioni queste, di matrice platonica –, Catone giunge a postularne l'immortalità, esprimendo la propria convinzione a riguardo, dapprima con un impiego retoricamente enfatico di *persuadeo*, a inizio di periodo, poi con il verbo *sentire* in asindeto e con l'uso anaforico del *sic*: *sic persuasi mihi, sic sentio*⁴⁸. Ancora, poco dopo, Catone, con un'affermazione in negativo, ribadisce la propria convinzione relativa all'impossibilità che le anime, una volta fuoriuscite dai corpi, muoiano, con analogo impiego del verbo (*sen.* 80.40 *Mihi quidem numquam persuaderi potuit, animos dum in corporibus essent mortalibus vivere, cum excessissent ex eis emori*).

⁴⁵ Per l'uso di questi verbi come un segno di un'interpretazione personale della vicenda, un cenno in Henderson 2004, 96.

⁴⁶ "Che l'immortalità di Scipione sia qui collocata in una sfera diversa da quella della certezza razionale e della realtà oggettiva lo conferma il *persuadeo mihi*, che designa un convincimento basato su una conoscenza di tipo intuitivo, qualitativamente diverso dalla convinzione razionale scientificamente fondata sulla cognizione delle cause" (Bocciolini Palagi 1979, 167).

⁴⁷ Cfr. Narducci 1989, 71 ss.

⁴⁸ Cic. *sen.* 78.39 *Sic persuasi mihi, sic sentio, cum tanta celeritas animorum sit, tanta memoria praeteritorum futurorumque prudentia, tot artes, tantae scientiae, tot inventa, non posse eam naturam quae res eas contineat, esse mortalem*.

Pertanto, l' incisivo impiego di *persuadeo*, nell' epistola 86, in relazione all' *animus* di Scipione, non mi sembra casuale, quanto piuttosto denso di suggestioni e significativo di come Seneca, nel comporre la lettera, abbia avuto presente contesti ciceroniani legati a motivi escatologici, che coagulavano nel verbo *persuadere* l' idea di una conoscenza dell' immortalità dell' anima legata a una percezione 'istintiva' dell' intelletto.

7. Procedendo oltre, a mio avviso, anche nell' affermazione che vede uno Scipione di origine divina tornare in cielo, per meriti quali *pietas* e *moderatio*, è da riscontrare una diretta suggestione del *Somnium Scipionis* di Cicerone. Proprio il *De republica* e il suo celebre finale rappresentano infatti l' opera che per Seneca doveva rivestire maggiore importanza nel panorama della vasta produzione filosofica ciceroniana⁴⁹. E, non a caso, in *epist.* 108.30-34, Seneca, riportando un passo altrimenti perduto proprio dal *De republica*, in cui dimostra le differenti reazioni al testo di un filologo, di un grammatico e di un filosofo, cita il celebre distico enniano dedicato al grande generale romano, *hic est ille situs, cui nemo civis neque hostis / quiviv pro factis reddere opis pretium*⁵⁰, sottendendo un ulteriore, interessante legame con l' opera ciceroniana, in cui la persona di Scipione funge, ancora una volta, da vera e propria σφραγίς. Il primo emistichio *hic est ille situs* non è riportato dall' epistola, ma è comunque tramandato e restituito dallo stesso Cicerone in *leg.* 2.57.

Già nel finale di *ad Marciam*, in *nat.* 1 *praef.* 8-13, come anche nell' epistola 102, si riscontrano richiami diretti del *Somnium Scipionis*, discussi e più volte evidenziati in numerosi studi sull' argomento⁵¹. Queste tracce del testo ciceroniano ci riportano e si riallacciano alla nostra epistola, in cui, con un ennesimo, coinciso richiamo al *Somnium*, viene toccato il tema della sopravvivenza celeste dell' anima di Scipione.

Il finale della *Consolatio ad Marciam* riecheggia la tesi crisippea della conflagrazione universale (ἐκπύρωσις), in cui le *felices animae et aeterna sortitae*⁵² di Cremuzio Cordo, Metilio e di altri sapienti si sarebbero disgregate, una volta terminato il ciclo cosmico. L' annientamento delle anime e

⁴⁹ Cfr. Setaioli 2003, 66.

⁵⁰ Enn., fr. var. 19 s. V.²; su questo celebre epitafio enniano cfr. Morelli 2000, 35 ss.; per il rapporto tra gli epigrammi enniani sull' Africano e i frammenti dello *Scipio*, un cenno in Russo 2007, 194.

⁵¹ Per i rapporti di tali testi con il *Somnium Scipionis*, cfr. Mazzoli 1967, 218 e n. 41; id. 1984, 974; Bocciolini Palagi 1979, 165 e n. 1; Manning 1981, 133 e 145; Setaioli 2000, 296-99; Armisen-Marchetti 2007.

⁵² Sen. *ad Marc.* 26.7 *Nos quoque felices animae et aeterna sortitae, cum deo visum erit iterum ista moliri, labentibus cunctis et ipsae parva ruinae ingentis accessio in antiqua elementa vertemur*; cfr. anche *ibid.* 25, 1; Manning 1981, 152.

l'eternità, garantita non tanto da un'immortalità individuale quanto da un ricongiungimento di queste con Dio, testimoniava una solida adesione all'ortodossia stoica. Tuttavia il fatto che le anime dei beati subissero un lungo periodo di sopravvivenza, almeno fino alla fine del ciclo cosmico, ha autorizzato a parlare anche di “venature fortemente platonizzanti”⁵³ e di una certa tendenza di Seneca a subire il fascino di motivi escatologici pitagorico-platonici⁵⁴, rilevati d'altronde in moltissimi altri punti della produzione senecana⁵⁵. Grimal attribuisce tale fascino all'atmosfera culturale del tempo⁵⁶, concordemente la Bocciolini Palagi parla di un “misticismo astrale di ascendenza pitagorico-platonica”⁵⁷, di cui era imbevuto il clima intellettuale dell'epoca; per Mazzoli sono da tenere in considerazione anche i motivi pitagorici legati al giovanile *tirocinium* del filosofo, svolto presso Sozione e la scuola dei *Sextii*⁵⁸.

Se dunque problematica appare l'interpretazione dei motivi escatologici che affiorano nelle pagine senecane, necessario è fuggire ogni semplificazione, mettendo piuttosto in evidenza i vari contesti attribuibili a ciascun caso⁵⁹. Così la nostra epistola, con la figura di Scipione eroico condottiero per di più immerso nella rinnovata condizione di *sapiens* stoico, ci autorizza ad interpretare sul piano etico-gnoseologico, e mai metafisico⁶⁰, il ritorno della sua anima in cielo, in una prospettiva in cui un saggio illuminato dalla *sapientia* e dedito all'esercizio della *virtus* anticipa già in una dimensione

⁵³ Setaioli 2000, 295.

⁵⁴ Mazzoli 1984, 974.

⁵⁵ Per le immagini in Seneca “platoniche e platonizzanti in cui Seneca caratterizza il rapporto anima e corpo”, cfr. Setaioli 2000, 279; n. 119 e *passim*.

⁵⁶ Grimal 1978, 77 ss.

⁵⁷ Bocciolini Palagi 1979, 157.

⁵⁸ Cfr. Sen. *epist.* 108.17-22; Setaioli 2000, 307 parla di “un'esigenza sentimentale di Seneca che sul piano filosofico non si traduce in un allontanamento dall'ortodossia stoica”.

⁵⁹ Se pagine quindi come quelle dell'*ad Marciam*, raffiguranti le anime sopravvissute nelle sedi celesti, spingono a ipotizzare una sorta di inafferrabile eclettismo filosofico, sono d'accordo con la Bocciolini Palagi 1979, 157 nel ritenere che uno studio della complessa escatologia senecana dovrebbe almeno tener conto dei “diversi piani retorico-stilistici” in cui si inseriscono i singoli passi; in questo senso la studiosa interpreta l'*epist.* 102 affermando che i paragrafi dedicati al “bel sogno” attestano l'immortalità dell'anima solo se considerati fuori contesto.

⁶⁰ “Seneca è disposto a cedere tutto sulla metafisica pur di consolidare le basi dell'etica, *in primis* di fronte alla morte”, Biondi 2001, 29. Cfr. Mazzoli 1984, 974 per cui in *epist.* 71.16 la cosiddetta “alternativa socratica” (*mors quid est? Aut finis aut transitus*) non sembra essere incline a compromessi sul piano metafisico: *Magnus animus deo pareat et quicquid lex universi iubet sine cunctatione patiat: aut in meliorem emittitur vitam lucidius tranquillusque inter divina mansurus aut certe sine ullo futuris incommodo, sui naturae remiscebatur et revertetur in totum*.

terrestre, e quindi ‘reale’, la condizione dell’immortalità celeste. Non sono dunque completamente d’accordo con l’affermazione di Martinazzoli⁶¹, per cui Seneca, in *epist.* 86, parlerebbe dell’immortalità dell’anima di Scipione in “modo particolare”, usando cioè un “tono di chi plasma una finzione energetica o di chi solo in sede declamatoria può dirsi veramente certo di una sopravvivenza dello spirito”. Tale affermazione, da una parte sminuisce l’interpretazione di Scipione come eroe della storia, votato al *recte facere*, e quindi capace di innalzare l’anima, sulla terra, a una condizione di “immortalità”; dall’altra non tiene in nessuna maniera conto della fitta trama sottesa tra la nostra epistola, il *Somnium* ciceroniano, e le due opere senecane in cui appare la dimensione escatologica.

Se il finale dell’*ad Marciam* e la prefazione alle *Nat. quaest.* riecheggiano scopertamente il *Somnium Scipionis*, il collegamento e la ripresa degli stessi motivi nella nostra epistola è ancor più evidente e persuasivo, e il nome del suo protagonista – l’Africano – ne è chiaro indizio per il lettore. Molti sono infatti i punti in comune, e si potrebbe quasi affermare che il passo dell’*epist.* 86 funga da summa e da raccordo per quanto riguarda il motivo della sopravvivenza celeste dell’anima e il suo slancio ultraterreno, in un contesto che fa riferimento o richiama la dimensione escatologica di Scipione.

Anzitutto nel nominare l’*animus* di Scipione, in *epist.* 86, ritroviamo la volontà di riaffermare l’assoluta importanza dell’anima rispetto al resto del corpo, di identificarvi la vera essenza dell’uomo, come è anche chiarito anche in *ad Marc.* 24.5 e come d’altronde si leggeva in *Cic. rep.* 6.26. Anche l’*animus* di Scipione in quanto “dio” del microcosmo umano, secondo la concezione senecana⁶², è di origine divina⁶³, e con il cielo desidera ricongiungersi. Il riferimento al ritorno in cielo delle anime beate è piuttosto frequente in Seneca, come leggiamo ad esempio in *epist.* 120.14, in cui il quadro complessivo della lettera, a mio avviso, è di grande aiuto per meglio comprendere la corrispondenza tra beatitudine ultraterrena e grandezza morale del *sapiens* sulla terra. Infatti, poco prima di descrivere il ritorno delle anime nel cielo, Seneca, declinando le quattro virtù cardinali dello stoicismo, aveva tracciato il profilo del perfetto *sapiens* stoico, in cui mi

⁶¹ Martinazzoli 1945, 174.

⁶² Mazzoli 1984, 958- 959; cfr. *Sen. epist.* 31.11 *Deus in corpore humano hospitans*; cfr. inoltre *epist.* 65.24 *Quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus; quod est illic materia, id in nobis corpus est.*

⁶³ Cfr. *Sen. epist.* 92.1 *divina ratio omnibus praeposita est, ipsa sub nullo est; et haec autem nostra eadem est, quia ex illa est.*

sembrano evidenti le similitudini morali con la figura di Scipione delineata nell'epistola 86, ma anche nel corso dell'intera produzione senecana⁶⁴.

Nell'epistola 120, a rappresentare la grandezza d'animo che non conosce vizio, interviene proprio il personaggio esemplare di Fabrizio Lusino, il cui aneddoto, come osservato, tramite un richiamo lessicale, creava una forte connessione con la figura dell'Africano. Al § 15 per giunta, la piena consapevolezza da parte dell'*animus* riguardo al proprio "umile" luogo di provenienza, da cui non ha paura di allontanarsi al momento necessario, è per Seneca la massima prova della sua essenza divina (*maximum, inquam, mi Lucili, argumentum est animi ab altiore sede venientis, si haec in quibus versatur humilia iudicat et angusta, si exire non metuit*). L'aggettivazione indicante povertà e sordidezza sembra richiamare proprio l'*epist.* 86, in cui è ancora presente l'attributo *angustus*, impiegato insieme all'aggettivo *tenebricosus*, per denotare lo squallore del misero bagno di Scipione, in contrasto con la grandezza morale del condottiero, ma anche in perfetta consonanza con l'austerità e il rigore un *animus* disposto ad assecondare soltanto le esigenze in sintonia con la natura. Anche il verbo *exire*⁶⁵, presente nell'*epist.* 86 e utilizzato da Scipione nel dichiarare la propria fuga dal mondo istituzionale e politico, per abbracciare, in esilio, una nuova dimensione contemplativa, nella lettera 120 rappresenta l'abbandono da parte dell'*animus* degli spazi angusti della vita terrena e del corpo, vissuto anch'esso come un soggiorno temporaneo, un "esilio" dalla patria celeste. Ecco quindi che proprio questo verbo sembra essere chiarificatore per comprendere il ritorno in cielo di Scipione: *exire* con la massima dignità dal mondo politico per abbracciare la dimensione filosofico-contemplativa equivale e concretamente realizza la fuga dell'*animus* dalla dimensione *humilis et angusta* legata all'esistenza terrestre.

E come l'*animus* dell'Africano risulta *in caelum ex quo erat redisse*, anche in *ad Marc.* 23.1 le anime volano nuovamente verso la loro origine divina (*ad originem suam revolant*)⁶⁶, lasciandoci figurare il disegno di

⁶⁴ Cfr. *epist.* 120.10-14, in cui, nella descrizione del *sapiens* all'insegna della coerenza e dell'equilibrio, della magnanimità, della forza d'animo ma soprattutto della capacità di accettare le avversità della Fortuna come "un impegno assegnatogli", senza mai lamentarsi del destino, mi sembra lecito ravvisare il profilo dello Scipione delineatoci da Seneca.

⁶⁵ Il verbo ci rimanda anche ad un altro celebre discorso senecano di sofferto congedo dalla patria, e precisamente a quello pronunciato da Catone l'Uticense in *prov.* 2.10. Qui il verbo *exire* è tuttavia riferito al suicidio di Catone: "*Licet*" *inquit* "*omnia in unius dicionem concesserint, custodiantur legionibus terrae, classibus maria, Caesarianus portas miles obsideat, Cato qua exeat habet: una manu latam libertati viam faciet. Ferrum istud, etiam civili bello purum et innoxium, bonas tandem ac nobiles edet operas: libertatem quam patriae non potuit Catoni dabit. Aggredere, anime, diu meditatatum opus, eripe te rebus humanis*".

⁶⁶ Cfr. anche Sen. *epist.* 24.5 *nititur illo unde demissus est*.

un'orbita, che si muove a partire dalla terra fino al cielo e viceversa, d'altronde ben descritta da Sozione in *epist.* 108.20: *nec tantum caelestia per certos circuitus verti, sed animalia quoque per vices ire et animos per orbem agi*⁶⁷. Nel *Somnium* ciceroniano, Scipione, dopo aver affermato che “a tutti coloro che hanno salvato, aiutato, accresciuto la patria, è assegnata in cielo una sede ben determinata, dove nella beatitudine possano godere di una vita eterna” (*rep.* 6.13 *omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur*), dichiara che i *rectores* e *conservatores*, partiti da quel luogo, proprio in quel luogo fanno ritorno (*ibid.*: *hinc profecti huc revertuntur*)⁶⁸. Sempre in 6.25 l'Africano ribadisce l'idea del “tornare” in cielo, verso cui tendono le aspirazioni degli uomini grandi e illustri (*quocirca si reditum in hunc locum (scil. caelum) desperaveris, in quo omnia sunt magnis et praestantibus viris*), e in 6.26 si parla di “sentiero per l'accesso al cielo” per chi vanta meriti e riconoscimenti verso la patria (“*ego vero*” *inquam*, “*Africane, siquidem bene meritis de patria quasi limes ad caeli aditum patet...*”). Anche nel *Laelius* ciceroniano, mentre si espongono le dottrine sull'immortalità dell'anima che il giovane Scipione dice di aver ascoltato dall'Africano *in quiete per visum*, con un'evidente autocitazione del *Somnium*, si afferma che *cum corpore excessissent, reditum in caelum patere optimoque et iustissimo cuique expeditissimum*⁶⁹, passo che evidentemente riaffiora anche nel contesto della nostra epistola.

Anche in *nat.* 1 *praef.* 7 ss., come già accennato, vengono ripresi i temi di *ad Marciam*, rifacendosi apertamente al *Somnium Scipionis*. Tuttavia qui non si parla delle anime ultraterrene, ma della condizione di coloro che, sulla terra, contemplanò la volta celeste: anche per costoro sarà possibile vagare beati tra le stelle (§ 7 *inter ipsa sidera vagantem*) e tornare alla propria origine (§ 12 *in originem redit*). È importante notare che nel *Somnium Scipionis*, richiamato scopertamente in tutti e tre i testi citati, per quel che riguardava l'accesso, o meglio, il ritorno in cielo, erano tenuti in considerazione soltanto i *viri boni*, personaggi irreprensibili e virtuosi che hanno recato un qualche giovamento alla patria. Oltre alla categoria dei *rectores* e *conservatores* e a coloro che “hanno qualche merito verso la patria”, gli aggettivi che trattengono i degni del *caelum* sono *magnus*, *praestans* e *beatus*. *Felices* erano le anime dei grandi uomini che in *ad Marc.* godevano della sopravvivenza nell'aldilà⁷⁰, secondo la tesi di Crisippo⁷¹, per cui le sole anime dei sapienti

⁶⁷ Cfr. Ronconi 1967², 79, in cui si afferma che nei movimenti circolari delle anime “sembrano confluire una visione platoneggiante e una pitagorica”.

⁶⁸ Cfr. Ronconi 1967², 75 ss.

⁶⁹ Cic. *Lael.* 4.13.

⁷⁰ Cfr. Setaioli 2000, 294-295 e n. 113.

perduravano, almeno a fino al momento della conflagrazione. E se in *ad Marc.* lo storico Cremuzio Cordo e suo nipote Metilio, per la cui morte Seneca aveva composto lo scritto consolatorio, riempiono la schiera delle *felices animae et aeterna sortitae*, in *ib.* 25.1 Seneca, nel consolare Marcia, afferma che suo figlio è stato accolto nella “sacra compagnia”, non a caso, degli Scipioni e dei Catoni (*exceptit illum coetus sacer, Scipiones Cato-nesque*)⁷², con un termine – *coetus* – che, in riferimento alle anime dei morti, sembra essere di ascendenza ciceroniana, presente proprio nel *Somnium*⁷³, ma anche nel *De Senectute*⁷⁴, in un contesto del tutto simile. Ecco dunque chiarito perché nelle *Naturales quaestiones* i sapienti che in vita contemplan l’universo e “penetrano nel grembo della natura” (1 *praef.* 7 *et in interiorem naturae sinum venit*) riescono a superare la propria condizione mortale⁷⁵ (*praef.* 17 *transilire mortalitatem suam*): con la contemplazione filosofica, che letteralmente “ridà fiato all’*animus* schiacciato dal corpo, immettendolo nello spettacolo della natura”⁷⁶, erano infatti in grado di trasportare su di un piano “reale” la dimensione ultraterrena escatologica, anticipando così già sulla terra quella *melior sors* affermata in *praef.* 17. E se dunque efficacissime sono le parole del Mazzoli quando afferma che “l’approdo all’*aeternitas* (...) non ha consistenza metafisica, ma poggia insieme sull’*ἄσκησις* morale e sullo sforzo della conoscenza”⁷⁷, possiamo affermare che lo Scipione di ritorno in cielo parafrasa e ‘decodifica’⁷⁸ l’idea che il vero saggio possa anticipare e trasportare la beatitudine celeste nella vita terrena proprio con la *sapientia* e la *virtus*, unici beni immortali concessi ai mortali (*epist.* 98, 8 *Nam illud verum bonum non moritur, certum est*

⁷¹ SVF I 522; II 811.

⁷² La stessa espressione è presente in *epist.* 70.22.

⁷³ Cfr. Cic. *rep.* 6.16 *Ea vita via est in caelum et in hunc coetum eorum, qui iam vixerunt et corpore laxati illum incolunt locum, quem vides.*

⁷⁴ Cfr. Cic. *sen.* 84 *o praeclarum diem, cum ad illud divinum animorum concilium coetumque proficiscar.*

⁷⁵ Nel superamento della mortalità che non ha basi metafisiche, ma che si risolve *in toto* sul piano dell’esperienza reale, conciliando “il sentimento religioso con l’istanza razionalistica, mai totalmente smessa dallo Stoico per un’opzione mistica”, Mazzoli felicemente individua lo strumento della “metafora escatologica”: cfr. *id.* 1984, 974-975; bene anche Setaioli 2000, 313 e n. 214.

⁷⁶ Cfr. *l’epist.* 65.16 *Nam corpus hoc animi pondus ac poena est; premente illo urguetur, in vinclis est, nisi accessit philosophia et illum respirare rerum naturae spectaculo iussit et a terrenis ad divina dimisit*; sull’*epistola* 65, cfr. l’ampio commento di Scarpat 1970².

⁷⁷ Cfr. Mazzoli 1984, 974.

⁷⁸ “È il *pulcherrimum iter* segnato da Sestio (*epist.* 16.4) e già percorso dai puri eroi del mito e della storia (*tranq.* 16.4): tra loro, assai sintomaticamente (*epist.* 86.1), Scipione, già metafisico protagonista del *Somnium* ciceroniano” (Mazzoli 1984, 975).

sempiternumque sapientia et virtus: hoc unum contingit immortale mortalibus)⁷⁹.

8. Un ennesimo punto di contatto tra la nostra epistola e il *Somnium Scipionis* proviene dal richiamo a un *habitus* dell'animo dell'Africano, che in *epist.* 86 assume capitale importanza, proprio perché contrapposto all'abilità militare dell'eroe cartaginese, elemento storicamente più rilevante e proprio della dimensione politica di Scipione (§ 1 *non quia magnos exercitus duxit*).

La *pietas* e la *moderatio*⁸⁰ sono invece le caratteristiche che hanno reso Scipione una guida di comportamento morale, un *magnus animus*, e gli hanno garantito l'immortalità celeste. La più eccellente prova della *pietas*, l'"amor di patria" dell'Africano, per Seneca è stata rappresentata dall'eroe proprio quando decise di abbandonare lo Stato, nell'impossibilità di essergli di giovamento: § 1 *animum quidem eius in caelum ex quo erat (...) sed ob egregiam moderationem pietatemque, quam magis in illo admirabilem iudico cum reliquit patriam quam cum defendit*. Non esiterei dunque a sostenere che lo Scipione dell'epistola non faccia altro che comportarsi in ossequio ai precetti che Lucio Emilio Paolo, in *rep.* 6.16, aveva ordinato al figlio affinché, seguendo l'esempio del suo avo – l'Africano –, trovasse la via verso il cielo (*ea vita via est in caelum*). Se per raggiungere la via Lattea è infatti necessario "seguire giustizia e devozione, da praticare in maniera appassionata soprattutto nei confronti nella patria" (*sed sic, Scipio, ut avus hic tuus, ut ego, qui te genui, iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est*), ecco che lo Scipione della nostra epistola sarà caratterizzato proprio dalla *pietas*, manifestata con un estremo gesto, carico di amarezza per se stesso, ma pieno di amore verso la sua *res publica*.

Lo Scipione tratteggiato da Seneca, per concludere, si trova a realizzare e sigillare definitivamente l'immagine di quell'Africano proiettato da Cicerone in una dimensione escatologica, creata e prefigurata anzitutto dalla contemplazione filosofica e dall'esercizio della virtù nella vita terrena, che si traduce *in primis* nella *pietas* e nella benemeranza verso la patria.

BARBARA DEL GIOVANE

⁷⁹ Cfr. anche *brev.* 15.4 *Hi tibi dabunt ad aeternitatem iter et te in illum locum ex quo nemo deicitur sublevabunt*.

⁸⁰ Sulla consueta *moderatio* dell'Africano, cfr. Liv. 38.56.11 e Val. Max. 4.1.6. Sul termine *moderatio* in Cicerone, cfr. Militerni Della Morte 1980.

Bibliografia citata

- J. M. André, *Sénèque et la philosophie de l'histoire*, "Faventia" 17/1, 1995, 27-37.
- E. Andreoni Fontecedro, *Intelletuali e politica: Cicerone e Seneca per la storia di un percorso delle idee*, "Aufidus" 45, 2001, 7-21.
- M. Armisen-Marchetti, *Échos du 'Songe de Scipion' chez Sénèque: la géographie de la 'Consolation a Marcia' 26.6 et des 'Questions naturelles' I Praef. 8-13*, in G. Hinojo Andrés-J.C. Fernández Corte (edd.), *Munus quaesitum meritis. Homenaje a Carmen Codoñer*, Salamanca 2007, 71-79.
- A. E. Astin, *Scipio Aemilianus und Cato Censorius*, "Latomus" 15, 1956, 159-180.
- C. Auvray, *La citation virgilienne dans les Lettres à Lucilius de Sénèque: des praecepta aux decreta du Stoïcisme*, in G. Freyburger (ed.), *De Virgile à Jacobe. Balde. Hommage à Mme Andrée. Thill*, Mulhouse 1987, 29-34.
- J. F. Berthet, *Sénèque lecteur d'Horace d'après les Lettres à Lucilius*, "Latomus" 38, 1979, 940-954.
- G. G. Biondi, *Il filosofo e il poeta: Seneca contro Seneca? (Con una postilla sul monologo di Amleto e il De Providentia)*, in P. Fedeli (ed.), *Scienza, cultura, morale in Seneca, Atti del Convegno Monte Sant'Angelo (27-30 settembre 1999)*, Bari 2001, 17-34.
- L. Boccioni Palagi, *Seneca e il sogno escatologico*, "SIFC" 51, 1979, 155-168.
- L. Caranci Alfano, *La presenza di Virgilio nelle Lettere a Lucilio*, in Id. (ed.), *Studia humanitatis fra tradizione e modernità*, Napoli 1981, 31-39.
- L. Castagna, *Storia e storiografia nel pensiero di Seneca*, in A. Setaioli (ed.), *Seneca e la cultura*, Napoli 1991, 89-117.
- M. Citroni, *The concept of classical and the canons of model authors in Roman literature*, in J. I. Porter (ed.), *Classical Pasts. The Classical Traditions of Greece and Rome*, Princeton-Oxford 2005, 204-234.
- S. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pisa 1991.
- F. De Caria, *L. Anneo Seneca. Il problema della vecchiaia*, Roma 1977.
- R. Degl'Innocenti Pierini, *Tra Ovidio e Seneca*, Bologna 1990.
- R. Degl'Innocenti Pierini, *Cicerone nella prima età imperiale. Luci e ombre su un martire della repubblica*, in E. Narducci (ed.), *Aspetti della fortuna di Cicerone nella cultura latina. Atti del III Symposium Ciceronianum Arpinas, Arpino, 10 maggio 2002*, Firenze 2003, 3-54.
- F. Della Corte, *Catone il Censore. La vita e la fortuna*, Firenze 1969².
- I. Dionigi, *Seneca linguista*, in id. (ed.), *Seneca nella coscienza dell'Europa*, Milano 1999, 438-440.
- P. Fedeli, *Cicerone e Seneca*, "Ciceroniana" 12, 2006, 217-237.
- O. Fuà, *Da Cicerone a Seneca*, in U. Mattioli (ed.), *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*. Vol. II, Bologna 1995, 183-238.
- P. Gagliardi, *Lingua e stile nell'epistola 12 di Seneca*, "Vichiana" 17, 1988, 163-171.
- D. G. Gambet, *Cicero in the Works of Seneca Philosophus*, "TAPhA" 101, 1970, 171-183.
- A. M. Gowing, *Empire and Memory. The Representation of the Roman Republic in Imperial Culture*, Cambridge 2005.
- M. Griffin, *Seneca, a Philosopher in Politics*, Oxford 1976.
- P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris 1978.
- R. Helm, *Valerius Maximus, Seneca und die 'Exemplasammlung'*, "Hermes" 74, 1939, 130-54.
- J. Henderson, *Morals and villas. A place to dwell*, Cambridge 2004.
- M. Jaeger, *Livy's Written Rome*, Ann Arbor 1997.
- J. Ker, *The deaths of Seneca*, Oxford 2009.

- A. La Penna, *Vidi: per la storia di una formula poetica*, in A. Bonanno (ed.), *Laurea corona. Studies in honour of Edward Coleiro*, Amsterdam 1987, 99-119.
- A. La Penna, *Da Omero a Dante? Secondo supplemento su vidi*, "Prometheus" 2003, 228-234.
- C. E. Manning, *On Seneca's Ad Marciam*, Leiden 1981.
- F. Martinazzoli, *Seneca. Studio sulla morale ellenica nell'esperienza romana*, Firenze 1945.
- S. Maso, *Seneca, lo sguardo della verità. Cinque studi su Seneca*, Padova 1999.
- R. G. Mayer, *Roman historical exempla in Seneca*, in P. Grimal (ed.), *Sénèque et la prose latine*, Vandoeuvres-Genève 1991, 141-176.
- G. Mazzoli, *Genesi e valore del motivo escatologico in Seneca. Contributo alla questione posidoniana*, "RIL" 101, 1967, 203-262.
- G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Milano 1970.
- G. Mazzoli, *Il problema religioso in Seneca*, "RSI" 96, 1984, 953-1000.
- G. Mazzoli, *Effetti di cornice nell'epistolario di Seneca a Lucilio*, in A. Setaioli (ed.), *Seneca e la cultura*, Napoli 1991, 69-87.
- P. Militerni Della Morte, *Alcune osservazioni sul termine moderatio in Cicerone*, "BStudLat", 10, 1980, 26-37.
- A. Minarini, *Una epistola perduta di Seneca e una reminiscenza oraziana*, "Paideia" 52, 1997, 264-274.
- A. M. Morelli, *L'epigramma latino prima di Catullo*, Cassino 2000.
- C. Moreschini, *Cicerone filosofo fonte di Seneca*, "RCCM" 19, 1977, 527-534.
- A. L. Motto, *Seneca Sourcebook: Guide to the thought of Lucius Annaeus Seneca*, Amsterdam 1970.
- A. L. Motto-J. R. Clark, *Philosophy and poetry: Seneca and Vergil*, in Id. (edd.), *Essays on Seneca*, Frankfurt am Main-Berlin 1993, 125-132.
- E. Narducci (ed.), *Marco Tullio Cicerone. La vecchiezza*, Milano 1983.
- E. Narducci, *Modelli etici e società: un'idea di Cicerone*, Pisa 1989.
- J. G. F. Powell (ed.), *Cicero. Cato Maior De Senectute*, Cambridge 1988.
- A. Ronconi (ed.), *Cicerone. Somnium Scipionis*, Firenze 1967².
- A. Russo, *Quinto Ennio. Le opere minori. Introd., ed. critica dei fr. e commento*, Pisa 2007.
- G. Scarpat, *La lettera 65 di Seneca*, Brescia 1970².
- G. Scarpat (ed.), *Lucio Anneo Seneca. Lettere a Lucilio. Libro I (epp. I-XII)*, Brescia 1975.
- A. Setaioli, *Esegesi virgiliana in Seneca*, "SIFC" 37, 1965, 133-156.
- A. Setaioli, *Facundus Seneca*, Bologna 2000.
- A. Setaioli, *Seneca e Cicerone*, in E. Narducci (ed.), *Aspetti della fortuna di Cicerone nella cultura latina, Atti del III Symposium Ciceronianum Arpinas (Arpino 10 maggio 2002)*, Firenze 2003, 55-78.
- R. Tosi, *Tradizione dei 'Monostici' e tradizione paremiografica*, in M. S. Funghi (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, Firenze 2004, 49-60.
- R. Tosi, *Dictionnaire des sentences latines et grecques*, Trad. fr. rived. e ampliata, Paris 2010.

ABSTRACT. The article proposes a reading of the epistle 86 by Seneca, which highlights a Ciceronian literary background. In particular, the narrative *incipit* seems to get inspiration from a passage of *De Senectute*, while in the figure of Scipio Africanus, the main character of the epistle, portrayed as the philosopher's alter ego, it is possible to discover echoes from the famous *Somnium Scipionis*.

KEYWORDS.

Seneca, epistle 86, Cicero, Scipio Africanus, *Somnium Scipionis*, *De Senectute*.