

**Zeitschrift:** Entretiens sur l'Antiquité classique  
**Herausgeber:** Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique  
**Band:** 50 (2004)

**Artikel:** Pensiero politico ed esperienza storica nelle tragedie di Seneca  
**Autor:** Malaspina, Ermanno  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-660786>

#### **Nutzungsbedingungen**

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

#### **Conditions d'utilisation**

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

#### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 16.01.2026

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

ERMANNO MALASPINA

PENSIERO POLITICO ED ESPERIENZA STORICA  
NELLE TRAGEDIE DI SENECA\*

*Italo Lana in memoriam*

1. *Posizione del problema*

Nella sterminata bibliografia senecana<sup>1</sup> il tema della politica nelle tragedie risulta aver suscitato reazioni contrastanti. Da una parte, infatti (cf. par. 3.5.), molto si è discusso — e si discute oggi — sulla possibilità di scorgere nel *corpus* tragico allusioni ad avvenimenti storico-politici contemporanei a Seneca, anche allo scopo di trarne spunti utili alla datazione dei singoli drammi; in parallelo, molto studiati sono anche i *topoi* (più etici che politici, tuttavia) relativi al potere, ai vizi dei regnanti ed ai contrapposti inviti al  $\lambda\alpha\theta\epsilon\beta\iota\omega\sigma\alpha\varsigma$  di molti cori e di alcuni personaggi, nonché, a livello più letterario, le implicazioni estetiche e metateatrali dell'agire tirannico.

\* Ringrazio M. Paschoud e gli altri partecipanti all'*Entretien* per i consigli, le riflessioni e per la proficua discussione sul mio *exposé*: chi abbia partecipato ad un *Entretien* sa quale profitto scientifico si trae da una settimana di *contubernium* alla Chandoleine. Ho contratto un forte debito di riconoscenza anche nei confronti di Giuseppe Aricò, Giovanna Garbarino e Raffaella Tabacco, nonché dell'amico Andrea Balbo. Esclusivamente su di me ricade la responsabilità di ogni insattezza ed omissione residua.

<sup>1</sup> Per l'inquadramento bibliografico generale cf. LANA MALASPINA 2005.

Non esiste invece, almeno a mia conoscenza, alcuna ricerca dedicata *ex professo* al pensiero politico delle tragedie — *et pour cause*, si sarebbe subito tentati di chiosare. La tragedia, infatti, non appare un genere adatto per esporre posizioni teoriche, che in modo più chiaro e diretto possono essere espresse in un trattato (come il *De clementia* insegna); in secondo luogo, quand'anche un autore antico avesse voluto proporre le proprie idee in una tragedia, il peso della tradizione e dei modelli, la presenza reiterata di scene di genere, con tutto l'armamentario di *sententiae* stereotipate,<sup>2</sup> l'intervento di diversi personaggi, ciascuno con la sua 'voce' e con la sua ben precisa funzione drammaturgica,<sup>3</sup> infine la necessità di far procedere l'azione nel rispetto della coerenza interna del *plot* rendono assai arduo per il lettore/spettatore districare, tra le varie voci sceniche, quella — o quelle — dietro cui si nasconderebbe l'autore. Anche l'asistematicità riconosciuta unanimemente alle opinioni teoretiche di Seneca, l'abbandono e la rioccupazione nel corso degli anni delle medesime posizioni di principio e la consumata abilità retorico-dialettica, per non dire cavilloso-sofistica, hanno ostacolato ed ostacolano il riconoscimento e la riduzione ad unità del 'pensiero autentico di Seneca', persino in testi molto più speculativi delle tragedie e per tematiche (forse) più ricche di quelle politiche.

*Pour cause*, si diceva, dunque. Eppure, queste medesime obiezioni di principio si potrebbero muovere contro lo studio

<sup>2</sup> "Die Schwierigkeiten, Senecas gedankliche Konzeption in der Gestaltung seiner Tragödien exakt zu erfassen, erwachsen vor allem aus der Tatsache, daß in seinen dichterischen Werken popularphilosophische Vorstellungen und traditionell-poetisches Gedankengut in einem Maße dominieren, daß zuweilen die eigentliche Thematik nicht nur zugedeckt, sondern sogar durch Widersprüche belastet wird" (LEFÈVRE 1966, 484: la riflessione, si badi, non è dedicata al pensiero politico ma al giudizio etico delle tragedie; cf. anche n.66).

<sup>3</sup> In tutt'altro ambito si colloca il teatro 'a tesi', quello cioè in cui l'autore mostra in un personaggio (o magari nel coro) quale sia la 'morale' che egli vuole gli spettatori traggano dalla vicenda (si pensi, per restare nel mondo classico, alle commedie di Terenzio). Il gran numero di interpretazioni divergenti e spesso incompatibili che nel corso degli anni gli studiosi hanno formulato a proposito delle tragedie dimostra al di là di ogni dubbio che quello di Seneca non fu e non volle essere un teatro 'a tesi' (cf. MAZZOLI 1987, 105-106).

sistematico di tutti gli altri aspetti teoretici<sup>4</sup> in Seneca tragico, ma non per questo gli studiosi si sono mai sentiti in dovere di astenersi dall'investigare i presupposti stoici o la teoria degli affetti, le conoscenze geografiche o persino la dottrina astronomica nelle tragedie. Io penso che non esiste ragione per non considerare il pensiero politico alla stregua delle altre tematiche ideologiche del *corpus* e per non dedicare ad esso un'indagine quanto più possibile sistematica: se anche, per ipotesi, essa non producesse risultati originali ed innovativi, colmerebbe comunque un vuoto oggettivo nella storia degli studi.

Ciò non significa, tuttavia, che le obiezioni testé formulate possano considerarsi superate: la perdurante assenza di un quadro interpretativo condiviso per lo sfondo ideologico delle tragedie, le letture spesso antitetiche di molti personaggi (si pensi ad Ercole), il dissenso sul ruolo della filosofia stoica, sul fine dei singoli drammi e sul senso dell'attività drammaturgica in sé dipendono in certa parte, a mio avviso, proprio dalle difficoltà oggettive sintetizzate nelle obiezioni di cui sopra. Per evitare di contribuire più alla confusione che al progresso degli studi, risulta per me metodologicamente basilare non solo impostare la ricerca in modo *globale*,<sup>5</sup> ma anche tenere i risultati oggettivi ottenibili con una semplice e rigorosa lettura comparata del materiale distinti dalle interpretazioni che su di essi si possono avanzare.

Per il medesimo motivo, mi limiterò alle prime otto tragedie, escludendo non solo la certamente non-senecana *Octavia*, ma anche il dibattuto *Oetaeus*: intendo qui raccordare riflessione politica e storia, teoresi ed azione pratica in Seneca tragico, cercando di ricostruirne i capisaldi ideologici e di farli interagire con i dati storici, passando ad un raffronto con il pensiero

<sup>4</sup> Argomenti che, al pari del pensiero politico, per il loro peso nell'interpretazione complessiva delle tragedie e di Seneca non possono essere affrontati pre-scindendo dalla 'pre-comprensione' dello studioso (nel senso di *Vor-Verständnis*, cf. p.56) e dai rischi del circolo ermeneutico.

<sup>5</sup> Cf. MALASPINA 2001a, 5-6: per ragioni di tempo e di spazio in alcuni passaggi di questa ricerca ho dovuto far riferimento ai risultati di ricerche altrui (parr. 3.5., 4.1. e 4.3.), oltre che mie (par. 4.2.).

politico delle opere in prosa (in particolare il *De clementia*) e con l'effettiva azione di Seneca alla guida dell'impero.<sup>6</sup>

## 2. *Il metodo scelto*

La schedatura del materiale, punto di partenza obbligato della ricerca, porta già ad alcuni risultati: in primo luogo la frequenza assai alta, in senso assoluto e relativo,<sup>7</sup> dei termini denotativi del potere, come *regnum/regno* (ben 200 volte), *rex* (82), *regius/regia* (61), *imperium/impero* (50),<sup>8</sup> *sceptrum* (47), *rector* (15), *tyrannus* (13), *regina* (12), *solium* ed *aula* (8), di contro alla altrettanto significativa assenza di un termine chiave della propaganda politica senecana nel *quinquennium Neronis*, ovvero *clementia*.<sup>9</sup> La somma di tali termini porta al cospicuo risultato di un'occorrenza ogni 18 versi circa negli 8679 vv. (secondo Zwierlein) delle otto tragedie.

Tale alta frequenza è a ben vedere quasi un fatto obbligato: essendo la tragedia *μίμησις σπουδαίων* (Arist. *po.* 5, 1449 b 10),

<sup>6</sup> Non sarà invece trattato *ex professo* il versante più letterario della 'estetica della tirannia', sia per oggettivi limiti di spazio, sia perché esso è già stato brillantemente affrontato (penso, ad esempio, a PICONE 1984 e SCHIESARO 2003), sia soprattutto perché, proprio in quanto problema letterario, esso si pone in un ambito diverso rispetto a quelli qui affrontati.

<sup>7</sup> Per avere un punto di riferimento, si pensi che *ira* ha 92 attestazioni, *poena* 74, *furor* 57. I dati numerici assoluti sono quelli del CD-Rom del *PHI* (testo Zwierlein), non identici a quelli forniti dal CD-Rom della *BTL*, che si basa sul testo Peiper-Richter, da cui dipende anche la concordanza R. BUSA-A. ZAMPOLLI (Hildesheim/New York 1975), che, anzi, ha costituito la base informatica della *BTL*.

<sup>8</sup> Di cui una trentina nel senso di 'regno/regnare' o 'potere', il resto come 'ordine/ordinare', 'prescrizione'. Assente dal *corpus*, invece, oltre ad *imperator*, anche *princeps*. Altri termini solo in alcuni casi assumono valore politico, come *dominator* (4 occorrenze su 5) e *regimen* (solo *Ag.* 705); riferito solo agli dei è *regnator* (cf. BILLERBECK 1988, 11).

<sup>9</sup> Cf. par. 5.2.; l'assenza di *clēmēnti-* non ha alcuna ragione metrica: *clementer* è in *Oed.* 281, nel senso, forse etimologicamente originale, di 'inclinato', 'con dolce pendio', mentre *clementia* è attestata in *Oct.* 442; 835. Assente anche *misericordia*, ricorre *misericors* in *Tro.* 329-30, oltre che in *Herc.O.* 361; 1305.

essa è per tradizione ambientata in un contesto politico in cui la monarchia è l'unica forma di governo esistente ed in cui i personaggi si costituiscono tutti da subito secondo la polarizzazione re-suddito: i protagonisti di Seneca sono tutti re (o lo sono stati in passato), quando non sono parenti di re.<sup>10</sup> Così, *regnum* ed *imperium* finiscono spesso per essere usati come meri sinonimi di *patria*, *regio*, *tellus*: per questa ragione una cospicua parte delle occorrenze sopra citate non reca contributi significativi alla definizione del pensiero politico di Seneca, ma costituisce, per così dire, lo sfondo, la scenografia sociopolitica imposta al genere tragico.

Un discorso in parte analogo si deve fare laddove i termini 'politici' siano relativi agli dei: anche nel cielo e negli inferi delle tragedie la forma di governo è solo monarchica; *regnare*, *imperare* o tenere lo *sceptrum* è l'attività che specifica la funzione ed il rango di tutti gli dei. L'identificazione re-dei e la perfetta interscambiabilità dei rispettivi vocabolari, se da un lato costituisce un elemento significativo dell'ideologia monarchica delle tragedie, dall'altro riduce vieppiù il numero delle occorrenze utili per la nostra ricerca.

L'analisi meramente lessicale mostra quindi ben presto i suoi limiti in un testo connotato, stratificato e 'difficile' come questo, perché si riduce ad una catalogazione descrittiva e tendenzialmente superficiale, oltre a tutto già condotta più volte in passato con diligenza.<sup>11</sup> Meglio cercare di elaborare il materiale con lo sguardo rivolto ai nodi ideologici più che all'*usus* lessicale, sempre nella prospettiva di raffrontare i risultati con quelli desumibili da Seneca filosofo.

<sup>10</sup> È vero che "Seneca chose, from all the range of Greek tragic plots, those which turn on the protagonist's role as autocrat" (HENRY 1985, 68): tale "preoccupation with power and its misuse", che trae origine dalla satira, dalla retorica e dalla filosofia, più che dalla tragedia del V sec. a.C., ha in Seneca motivazioni più pedagogiche che politiche, su cui torneremo a proposito di *Tro.* 1-6 (cf. par. 3.3.): "the rich and powerful, choosing wrongdoing, might work much greater havoc than others could do" (HENRY 1985, 69).

<sup>11</sup> Cf. n.15; considerazioni descrittive sull'*usus* lessicale si possono reperire anche nei principali commenti.

Nell'affinare un metodo di lavoro adeguato ho reperito lo spunto di partenza in tre studi di Cesare Letta,<sup>12</sup> nei quali sono passate in rassegna in ordine cronologico quasi tutte le opere in prosa di Seneca attraverso l'enucleazione di cinque punti chiave: “1) Il principato in sé (cioè, nell'ottica di Seneca, la monarchia come sistema) in rapporto alla tirannide [...]. In altri termini, se possa esistere un buon re, o se ogni re sia inevitabilmente un tiranno; 2) Il principato in sé in rapporto alla *libertas* repubblicana e alle guerre civili [...]; 3) Il culto imperiale [...]; 4) I singoli imperatori o membri della famiglia imperiale [...]; 5) L'impegno politico del sapiente nel principato”.<sup>13</sup>

Lo schema mi è parso valido,<sup>14</sup> perché consente di affrontare questioni teoretiche complesse partendo da un'organizzazione del materiale semplice e rigorosa: ho quindi elaborato una traccia simile, adattandola ai diversi attributi del genere tragico, libero da precise costrizioni storiche: in primo luogo ho abbandonato la successione cronologica, già rischiosa per i testi in prosa, in favore dell'ordine dell'Etrusco; in secondo luogo, l'opposizione principato-repubblica del punto 2), che non può darsi in un contesto mitologico, lascia il passo all'analisi di quei *loci*, presenti soprattutto nei cori, in cui il potere monarchico in sé viene criticato o rifiutato; il punto successivo può essere allargato al rapporto dei/ *Fortuna vs. re/tiranni*, mentre ho posto il punto 4), dedicato alle presunte illusioni storico-politiche, come quinto ed ultimo, data la sua netta differenza rispetto agli altri quattro, che ho preferito raggruppare. Con il quarto punto (quinto di Letta), infine, nell'assenza della figura specifica del *sapiens*, sono indagate le voci che di volta in volta si fanno (o sembrano farsi) portatrici di saggi consigli per i protagonisti, ovvero nutriti e *satellites*.

<sup>12</sup> LETTA 1998a, 1998b e 1999, gli ultimi due in riviste non segnalate dall'*Année philologique*.

<sup>13</sup> LETTA 1998a, 52-53.

<sup>14</sup> Indipendentemente dalle datazioni scelte dal Letta e dalle sue conclusioni sul pensiero politico.

### 3. *Tragedie e politica*

#### 3.1. Monarchia e tirannide

L'opposizione tra re buono e re cattivo o tiranno giunge a Seneca già stereotipata dalla tragedia greca, dalla riflessione filosofica (più cinica che stoica) e dalle scuole di retorica: non è mia intenzione ripercorrerne la genesi, che do per nota,<sup>15</sup> ma osservare come essa si presenti nei singoli drammi.

*Hercules furens* 251-58 (II atto) — Ancor prima della comparsa in scena di Lico la sua appartenenza alla tipologia tirannica è già chiarita con nettezza da Anfitrione: violenza, spargimento di sangue e soprattutto il rovesciamento sofistico dei valori, “*Gemeinplatz der Historiographie und der politischen Reflexion*”,<sup>16</sup> ovvero trionfo dei malvagi, *scelus* definito *virtus* e predominio della violenza sulla legge (*ius est in armis, opprimit leges timor*, 253 = 342 = 400-1).

341-44 — Lico conferma il quadro tracciato da Anfitrione, con l'aggiunta di un ulteriore elemento topico, quello sintetizzabile nel motto *oderint dum metuant: omnis in ferro est salus: / quod civibus tenere te invitis scias, / strictus tuetur ensis* (342-44),<sup>17</sup> e del rozzo tentativo di politica matrimoniale che sfocerà nell'invito/ordine a Megara. Tra repressione violenta del tiranno ed odio dei sudditi si crea un perenne moto a spirale, che porta il tiranno a riconoscere come inevitabile l'*invidia* dei cittadini:

<sup>15</sup> Cf. e.g. HAMMER 1936; FAVEZ 1960; CAJANI 1987; BORGO 1988; GIANCOTTI 1989, I 33; BILLERBECK 1999, 323; MALASPINA 2001a, 319; CODONER 2003, a cui aggiungerei TABACCO 1985 e la bibliografia cit. in TREBBI 1992, 191 n.1 e MADER 1993, 105 n.8.

<sup>16</sup> BILLERBECK 1999, 300.

<sup>17</sup> È forse sfuggito ai commentatori che la *sententia* del v.344 (che torna a 405, *stricti ensis ira*) è riecheggiata per antitesi da *clem. 1,1,3, constrictum apud me ferrum est* (l'aggiunta del preverbio *con-* fa slittare il senso da 'tenere' a 'tenere stretto', quindi 'tenere a freno'): ciò che il buon principe deve 'sguainare' per difendersi è la clemenza, non la spada: *severitatem abditam, at clementiam in pro-cinctu habeo* (1,1,4).

*ars prima regni est posse in invidia pati* (353 = *Phoen.* 654 = *Oed.* 703-4).<sup>18</sup>

397-413 — Lico ribadisce il proprio destino tirannico, variando il concetto, già espresso da Anfitrione, della prevalenza delle armi sulle leggi (400-1) ed aggiungendovi due ulteriori elementi topici, ovvero l'eccesso della violenza con il sadico piacere che l'accompagna (*arma non servant modum; / nec tempe-rari facile nec reprimi potest / stricti ensis ira; bella delectat cruor,* 403-5) ed il principio utilitaristico e machiavellico del fine che giustifica i mezzi: *quaeritur belli exitus, / non causa* (407-8 = *Phoen.* 664).

511-13 — Procedendo per *adiectio* di sempre nuovi elementi costitutivi, il quadro tirannico di Lico si conclude con la fine del II atto tramite un approfondimento del tema del sadismo, che sposta l'obiettivo dai *bella* di 403-5 all'imposizione delle pene, anche questo soggetto privilegiato della riflessione antica: *Qui morte cunctos luere supplicium iubet / nescit tyrannus esse: diversa inroga; / miserum veta perire, felicem iube*, che torna sulla bocca di un re in *Ag.* 994-95 e *Thy.* 247-48.

738-47 (III atto) — Sicuramente il passo più importante per il pensiero politico nel *Furens*, sia perché è l'unico ad offrirci in modo esplicito il quadro topico del buon re,<sup>19</sup> sia soprattutto perché tale quadro è inserito nel contesto teologico (caratteristico per questa tragedia, cf. par. 3.3.) di esplicita fede in una giustizia divina alla quale i tiranni non possono sottrarsi:

<sup>18</sup> Cf. CAJANI 1989. Sul testo cf. ZWIERLEIN 1986 e BILLERBECK 1999 *ad loc.*; con *et invidiam* di Grotius (e Giardina) il senso di fondo non cambia. *Pati in invidia* significa in realtà dover convivere con la paura, come riconosce Tieste (*Thy.* 447-49, *dum excelsus steti, / numquam pavere destiti atque ipsum mei / ferrum timere lateris* (cf. anche n.30): la *sententia* conclusiva del suo secondo monologo, *immane regnum est posse sine regno pati* (470) sembra la risposta a *Herc.* 353.

<sup>19</sup> BILLERBECK 1999, 448 segnala giustamente i rapporti di *placide* con *clem.* 1,13,4 (cf. MALASPINA 2001a, 273) e la vicinanza ideologica tra *dominus vitae* e *clem.* 1,1,2 (cf. MALASPINA 2001a, 237, con bibliografia) attraverso *Thy.* 607-8; anche *innocuas* ed *incuruentum* girano intorno all'idea di *innocentia* di *clem.* 1,1,5; 1,2,1; 1,15,7; 2,1,3 (cf. MALASPINA 2001a, 318-19; il rifiuto di spargere sangue umano si fa martellante nel I libro di *clem.*, 1,1,3; 1,5,1; 1,11,2; 1,12,2; 1,18,2; 1,25,1, cf. MALASPINA 2001a, 321).

*vidi cruentos carcere includi duces  
 et impotentis terga plebeia manu  
 scindi tyranni. quisquis est placide potens  
 dominusque vitae servat innocuas manus  
 et incruentum mitis imperium regit  
 animoque parcit, longa permensus diu  
 felicis aevi spatia vel caelum petit  
 vel laeta felix nemoris Elysi loca,  
 iudex futurus. sanguine humano abstine  
 quicumque regnas: scelera taxantur modo  
 maiore vestra.* 740  
 745

Che si debba vedere in questi versi il pensiero di Seneca all'epoca della composizione del *Furens* mi sembra confermato, oltre che dalla loro particolare collocazione,<sup>20</sup> anche dal fatto che essi paiono rispondere ad una precedente domanda (o ad una esclamazione)<sup>21</sup> del coro: *O Fortuna viris invida fortibus, / quam non aequa bonis praemia dividis! / Eurystheus facili regnet in otio, / Alcmena genitus bella per omnia / monstris exagitet caeliferam manum?* (524-28). L'ingiustizia terrena, che il coro semplicisticamente imputa alla *Fortuna*/Τύχη, si svela come solo apparente alla luce di quanto aspetta i regnanti nell'Aldilà.

*Troades* 250-352 (II atto) — Nell'agone tra Agamennone (sulla cui figura cf. par. 3.3.) e Pirro la dialettica re-tiranno è rappresentata in maniera quasi didascalica: per Agamennone-re buono i *violenta imperia* non durano a lungo, a differenza di quelli *moderata* (258-59),<sup>22</sup> ed è proprio la moderazione il filo rosso della sua riflessione politica: è necessario che chi detiene il potere sopporti con pazienza gli oltraggi e le minacce<sup>23</sup> e che anteponga gli interessi

<sup>20</sup> Cf. FITCH 1987, 311. L'*Anrede* di 745, quasi rompendo l'illusione scenica, si rivolge direttamente a chi regna (ciò ha paralleli solo nelle parti corali, cf. FITCH 1987, 314; BILLERBECK 1999, 450) e si colloca al centro del racconto di Teseo (DINGEL 1974, 126). Questo particolare, come tutta la scena degli inferi, non proviene da Euripide (i commentatori ricordano solo la breve esclamazione diretta di VERG. *Aen.* 6,620).

<sup>21</sup> Sul punto interrogativo alla fine del v. 528 cf. BILLERBECK 1999, 383-84.

<sup>22</sup> = *Phoen.* 660; *Med.* 196; *Thy.* 215-17; *clem.* 1,8,6; 1,11,4; 1,12,4; 1,13.

<sup>23</sup> 253-54; 349-51: il principio è sviluppato in una casistica completa per i regnanti in *clem.* 1,20-21 (cf. MANTOVANELLI 1984, 10).

pubblici a quelli privati (332), nella consapevolezza però che tale ‘nobile schiavitù’ non può essere imposta al re da qualche legge positiva, ma deve provenire dalla moralità della sua stessa coscienza (*pudor*):<sup>24</sup> PY *Lex nulla capto parcit aut poenam impedit. AG Quod non vetat lex, hoc vetat fieri pudor. PY Quodcumque libuit facere vitori licet. AG Minimum decet libere cui multum licet* (333-36).<sup>25</sup> Pirro, da parte sua, poco aggiunge al quadro del tiranno che già conosciamo dal *Furens* e nella sticomitia sopra riportata, culmine dell’agone tra i due, quasi da ‘spalla’ prepara ed introduce  $\kappa\alpha\tau'$   $\alpha\upsilon\tau\iota\varphi\alpha\sigma\iota\nu$  le nobili sentenze del re di Micene.<sup>26</sup> Il risalto dato alla figura del re buono non deve però indurci a vedere nelle *Troades* una *Stimmung* ottimistica e fiduciosa. Anzi, Agamennone, “rassegnato al fato onnipossente”,<sup>27</sup> svaluta assiologicamente la regalità (271-73, cf. par. 3.3.) e, mentre nel *Furens* Lico paga il fio morendo ed andando incontro, si può pensare, alle pene che spettano ai malvagi nell’Aldilà (895-924), nelle *Troades* è la tesi di Agamennone che è destinata a soccombere: la vicenda si svolgerà esattamente secondo i voti del ‘tirannico’ Pirro, che per di più corrispondono al volere dei *fata*, come afferma Calcante subito dopo (360).

<sup>24</sup> Sulla  $\epsilon\nu\delta\omega\chi\omega\varsigma$   $\delta\omega\lambda\epsilon\varsigma\alpha$  cf. MALASPINA 2001a, 285-86: un suo buon sinonimo nel *corpus* è l’*onus regium* di cui parla Creonte in *Oed.* 687 (cf. TÖCHTERLE 1994, 492 e par. 3.4.). Su *pudor* cf. n.76.

<sup>25</sup> Si confrontino *Herc.* f. 489, *quod Iovi hoc regi licet* (cf. par. 3.3.) ed *Ag.* 271-72; più generici gli altri passi paralleli indicati da KEULEN 2001, 253. La consapevolezza che nessuna *lex* o garanzia costituzionale può limitare la *licentia* del sovrano assoluto impedendone la deriva tirannica è implicita anche nella riflessione teorica di Seneca, cf. LANA 1955, 217-19; MALASPINA 2003.

<sup>26</sup> Un elemento nuovo, piuttosto (sfuggito a KEULEN 2001, 249-50, pur nella dovizia dei passi paralleli presentati), mi pare la capacità ‘tirannica’ di utilizzare *sententiae* di alta moralità invertendone però del tutto il senso, una prerogativa che si ritrova anche in Medea ed Atreo: PY *Est regis alti spiritum regi dare. AG Cur dextra regi spiritum eripuit tua? PY Mortem misericors saepe pro vita dabit. AG Et nunc misericors virginem busto petis?* (327-30). Agamennone smaschera il nobile principio del v. 327, che Pirro riferisce al colloquio iliadico tra il padre e Priamo dopo la morte di Ettore, in cui però Achille non aveva concesso la vita, ma la sepoltura di un cadavere; si confronti *clem.* 1,21,2-3 (sfuggito a KEULEN 2001). Allo stesso modo la falsa misericordia (cf. n.9) dell’empio omicidio di Priamo assume il suo vero significato se paragonata all’atto altrettanto ‘misericordioso’ che Pirro si appresta a perpetrare su Polissena.

<sup>27</sup> GIANCOTTI 1953, 110; cf. anche DINGEL 1974, 93; HENRY 1985, 163-64.

*Phoenissae* 288-94 — Nei disperati tentativi da parte di Antigone di far recedere il padre dai suoi propositi e di riconquistarlo così al consorzio civile, centrale appare il richiamo etico all'innocenza, dovuta alla mancanza di responsabilità e volontarietà nel *nefas* prodottosi,<sup>28</sup> ma l'estremo, disperato appello è squisitamente di natura politica: se Edipo non vuole salvarsi per se stesso, lo faccia per il bene della sua famiglia e della sua patria: si tratta di un appello alla 'nobile schiavitù' ed alla concezione organicistica dello stato, per cui l'offesa inferta al *caput* (in questo caso il suo allontanamento volontario) provoca la rovina del *corpus* civico, come conferma la *sententia* finale: *vitam tibi ipse si negas, multis negas* (294).<sup>29</sup> Neppure a questa istanza, però, Edipo risponde affermativamente, nella sua convinzione che nulla può impedire tra Eteocle e Polinice la prosecuzione dello *scelus* di cui egli si sente colpevole.

443-664 — La contrapposizione re-tiranno chiude la tragedia, con Eteocle nei panni del monarca efferato, le cui parole non apportano sostanziali acquisizioni al quadro topico che conosciamo.<sup>30</sup> Molto più interessanti sono invece le affermazioni di Giocasta, che difende i principi del buon re: nelle sue tesi, infatti, destinate a soccombere come quelle di Agamennone nelle *Troades*, affiorano evidenti alcune incrinature, che in altre

<sup>28</sup> 203-5; similmente 451-54 (Giocasta ai figli); *Herc.f.* 1237-39, cf. FRANK 1995, 135-36; BILLERBECK 1999, 585-86; 199-200.

<sup>29</sup> Cf. *clem.* 1,3,4-4,3 (su cui MALASPINA 2001a, 261-62; 267-69). Il concetto che 'il sovrano non vive solo per sé ma per i suoi sudditi' appare in forma positiva in *clem.* 1,19,8, una *sententia* complessa e contorta (anche dal punto di vista testuale) per la quale rinvio a MALASPINA 2001b, 308-11; cf. anche GIANCOTTI 1953, 100-101.

<sup>30</sup> Cf. *supra Herc.f.* 341-44 e n.18: si nota piuttosto la *Steigerung* che ad un più blando *civibus invitatis* di *Herc.f.* 343 sostituisce *invisus* e soprattutto *odia* (dei cittadini verso il sovrano, 655-56); l'*amor* di *clem.* 1,19,6, baluardo a difesa del buon re, diventa un deprecabile contrattempo, che 'lega le mani' al tiranno: *multa dominantem vetat / amor suorum; plus in iratos licet. / qui vult amari, languida regnat manu* (657-59 = *Thy.* 214-15; cf. FRANK 1995, 254). *Odium* in contesti politici compare anche in *Oed.* 703-4 (ammonizione di Creonte ad Edipo); *clem.* 1,8,7; 1,12,4; 1,18,3 (cf. CAJANI 1987; MALASPINA 2001a, 325; 333).

tragedie portano al cedimento strutturale dell'opposizione re-tiranno, così salda nel *Furens*, e del suo discriminio etico. Dopo aver proclamato che è meglio subire lo *scelus* che perpetrarlo (493-94) e prima di concludere che *regna cum scelere omnibus / sunt exiliis graviora* (624-25), la regina rimbrotta Polinice per i suoi minacciosi preparativi di guerra, aggiungendo *et nondum imperas. / quid sceptra facient?* (583-84 = *ira* 2,5,5). Il regno (in sé e per sé, *prima* dell'eventuale discriminio re-tiranno) è quindi visto qui come un pericoloso moltiplicatore delle pulsioni più deleterie; alle susseguenti rimostranze del giovane, che non vorrebbe *in servitutem cadere de regno*, la madre controbatte: *Si regna quaeris nec potest sceptro manus / vacare saevo, multa quae possint peti e.q.s.* (599-600): il regno, qualunque regno, è dunque *saevum*.<sup>31</sup> Dopo simili affermazioni, la battuta finale *ne metue. poenas et quidem solvet graves* [scil. *Eteocles*] : / *regnabit. est haec poena* (645-46), che pure va intesa in stretta relazione con la maledizione della reggia di Tebe e della prole di Cadmo (646-51), non può non colorarsi di un pessimismo più generale: il *regnum* rende peggiori, il *regnum* è *saevum*, il *regnum* è una *poena*.<sup>32</sup>

*Medea* 188-300 (II atto) — La lunga 'orazione di difesa' che Medea pronuncia davanti a Creonte, centrata sui meriti e sulle colpe della donna, è tutta intessuta di richiami alla casistica dell'opposizione re-tiranno.<sup>33</sup> L'orazione ha pieno successo, come

<sup>31</sup> Cf. GIANCOTTI 1953, 99-100. Nei contesti politici delle otto tragedie l'aggettivo (95 attestazioni!) ha sempre valore distintivo e non esornativo, per designare l'agire tirannico (*Herc.f.* 272; 329; 936; 1123; 1255; *Tro.* 46; 312; 565; 855; 985; *Phoen.* 34; 425; *Oed.* 634; 705; *Thy.* 314; 726); solo qui qualifica il potere in quanto tale. Lo scarto rispetto all'*usus* si nota anche per il nesso *saevus* + *sceptrum* (solo senecano), cf. *Herc.f.* 272 (cit. par. 3.3.); *Oed.* 705 (cf. n. prec.); anche *Herc.O.* 874. In senso esornativo con *sceptrum* compaiono invece *altus* (*Med.* 529), *sanctus* (*Oed.* 241) e *superbus* (*Ag.* 10).

<sup>32</sup> Con una sorta di sarcastica inversione rispetto al *topos* della 'nobile schiavitù'; cf. anche CAJANI 1987, 178.

<sup>33</sup> Tre sono gli aspetti a cui Medea fa soprattutto appello: il regno tirannico non dura a lungo (196, cf. n.22); ogni regno è sottoposto alla *fortuna* ed al *casus* (217-22; 287, cf. par. 3.3.); il buon re deve *prodesse* (222-25, cf. *clem.* 2,6,3).

dimostra non solo l'accoglimento finale della richiesta di Medea, ma anche il netto cambiamento di tono del re, dai dispotici *regium imperium pati / aliquando discat* [scil. *Medea*] (189-90) ed *aequum atque iniquum regis imperium feras* (195) al più moderato proclama di non essere uno *qui sceptra violentus geram / nec qui superbo miserias calcem pede* (252-53).<sup>34</sup> Persi i tratti tirannici, restano in lui ancora la diffidenza ed il *timor* (294), più che giustificabili, che però non gli impediscono di concedere il fatale giorno in più. A differenza di Agamennone e di Giocasta, Medea vince la sua partita, ma la sua riuscita non ha gli effetti positivi che avremmo avuto nelle *Troades* e nelle *Phoenissae*, anzi, è la premessa necessaria affinché possa avvenire il *nefas*. Con un cosciente rovesciamento etico ed una negazione radicale dei fondamenti del *De clementia*, l'opposizione re-tiranno perde tutta la sua paradigmaticità non solo etica, ma anche educativa: il successo della moderazione (della *clementia*, si sarebbe quasi tentati di dire) non comporta alcunché di *utile* per il re, che avrebbe invece evitato la catastrofe se avesse continuato a comportarsi da tiranno come all'inizio della scena.<sup>35</sup>

*Phaedra* 136-37; 204-17 (I atto) — Nella *Phaedra*, come nell'*Agamemnon*, l'opposizione re-tiranno non compare, ma è il personaggio della nutrice (cf. anche par. 3.4.) che provvede, in qualche modo, a renderne superflua la presenza. *Nec me fugit quam durus et veri insolens / ad recta flecti regius nolit tumor* (136-37) e la tirata di 204-17<sup>36</sup> puntano infatti al medesimo obiettivo, quello del *regnum* — tirannico o meno non importa — come di per sé fonte di peccato, che abbiamo già incontrato in

Cf. in generale LIEBERMANN 1974, 167-75; TREBBI 1992; HINE 2000, 138-46; LEFÈVRE 2000, 410-11; GREWE 2001, 75-114 (poco convincente).

<sup>34</sup> Il mutamento mi pare ben notato da TREBBI 1992, 195 (meno da HINE 2000, 20-21, per nulla da GREWE 2001 e LEFÈVRE 2002, 118).

<sup>35</sup> La sciagura di Creonte “è dovuta al fatto ch’egli non è abbastanza diffidente” (GIANCOTTI 1953, 89).

<sup>36</sup> Essa si apre con un attacco gnomico che rinvia al tema della *Fortuna*: *Quisquis secundis rebus exultat nimis / fluitque luxu* (cf. par. 3.3. per i rapporti con *Tro.* 1-6).

*Phoen.* 443-664: rivolgendosi alla sua *alumna*, a cui è assolutamente devota, la nutrice individua l'origine della sua passione incestuosa nelle mollezze della vita di corte, che comporta il *tumor*, il rifiuto della verità, la *libido* ed infine il *nefas*, contrapposti alle abitudini oneste del semplice volgo (cf. par. seg.). Si tratta, agli occhi della nutrice, di un dato di fatto comprovato dall'esperienza, ma non di un comportamento giustificato o giustificabile: a salvare almeno in parte l'etica politica pensano i versi finali: *quid deceat alto praeditam solio vide: / metue ac verere sceptrum remeantis viri* (216-17).<sup>37</sup>

*Oedipus* 12-109 (I atto) — La dialettica re-tiranno è presente lungo tutta la tragedia: Edipo, cosciente di quanto il *regnum* sia un *fallax bonum*,<sup>38</sup> invocando gli dei a testimoni certifica solennemente di non essere divenuto re per brama di potere, ma quasi ‘per caso’ (12-14);<sup>39</sup> allo stesso modo, egli condivide pienamente i nobili consigli della moglie a 82-86, secondo cui dovere del re è affrontare impavidamente i pericoli per impedire la rovina dello stato (*cadentis imperi*, 84), senza battere in ritirata di fronte alla *Fortuna* (cf. par. 3.3.), ed è di conseguenza apostrofato da Tiresia con un *magnanime* al v. 294.<sup>40</sup>

511-29 (III atto) — Edipo si presenta quindi al colloquio con Creonte con i tratti del buon sovrano, alieno da brama di potere, consci della *fallacia* del regno, ma pronto a combattere a sua difesa.<sup>41</sup> Di fronte alla reticenza di Creonte, gli inviti a

<sup>37</sup> Cf. DE MEO 1995, 120.

<sup>38</sup> V. 6, cf. par. 3.3.

<sup>39</sup> Lo spunto è già in SOPH. *O.T.* 383-84 (cf. n.70; cf. anche *Phoen.* 104-5): Edipo accetta il regno per senso di responsabilità come una ‘nobile schiavitù’. Significativamente, la condizione di libertà dell’*exul* è considerata al confronto in modo positivo, sia da Edipo sia da Tieste (*Thy.* 412-20, cf. DEGL’INNOCENTI PIERINI 1990, anche per la difesa della lezione *vacans* dell’Etrusco al v.13).

<sup>40</sup> Su cui cf. TÖCHTERLE 1994, 304.

<sup>41</sup> Questo tratto positivo non è stato messo in luce dalla critica perché offuscato dall’interpretazione corrente del personaggio come antitetico all’Edipo sofocleo, sereno, saggio ed energico: “l’Edipo di Seneca è preda passiva e impotente di un angoscioso senso di colpa per la sorte della sua gente e in attesa — visto che lui solo rimane incolume — di un tremendo colpo del destino” (BIONDI 1997, 127; sim. GIANCOTTI 1953, 94-95; TÖCHTERLE 1994, 137). Ma

parlare da parte del re si dipartono coerentemente dall'appello alla *salus publica* (516), dal ricordo di *ruentes Thebae* (512) e di *sceptra lapsa cognatae domus* (513); al reiterato rifiuto di Creonte, il ricorso alle minacce ed alle pene corporali non sarebbe ancora di per sé segnale tirannico,<sup>42</sup> ma lo diventa di fatto, perché Edipo non si lascia più guidare dall'interesse comune, ma dai suoi peggiori sentimenti. In *quid arma possint regis irati scies* (519) *irati* sposta Edipo nel campo dell'agire dispotico e, di conseguenza, attrae Creonte in quello onorevole della *muta libertas* (525).<sup>43</sup>

668-708 — Una volta superato questo 'punto di svolta' Edipo, proprio come chi è preda della passione secondo l'etica stoica, non fa che involgersi sempre di più nella sua particolare cecità: al termine del racconto di Creonte, infatti, colui che nel regno di Tebe era 'caduto per caso' vede nella terribile verità che inizia a formarsi un complotto di Creonte, riconosce nel suo invito a lasciare il potere (cf. par. 3.4.) una conferma ai propri sospetti e tirannicamente lo getta in carcere, come il modello sofocleo. Le parole conclusive di Edipo su *odia* e *regnum* lo pongono al medesimo livello di Lico e di Eteocle: *Odia qui nimium timet / regnare nescit: regna custodit metus* (704-5). Le fattispecie del buon re e del tiranno, che abbiamo visto sinora tenute distinte, compaiono qui unite in un solo personaggio: dal punto di vista della didattica del potere l'insegnamento che se ne trae può essere quello di un vigoroso ammonimento al buon re a tenere a freno l'*ira*, onde non diventare un tiranno, ma anche quello, più disperato, che dietro ogni buon re si cela un tiranno.

riconoscere i segni del buon re nell'Edipo di Seneca non significa negare la contrapposizione con quello di Sofocle, ma renderla più profonda: l'Edipo senecano appare debole, incerto ed tormentato non perché è un tiranno, ma *nonostante sia*, in partenza, un buon re; la sua metamorfosi interna è parte essenziale della sua colpa (cf. MADER 1993, 103).

<sup>42</sup> Cf. la *publica utilitas* di *clem.* 1,12,1, assai vicina alla *salus publica* dell'*Oedipus* (MALASPINA 2001a, 320). L'opposizione tra *salus publica* e *regis salus* si fa chiara nelle parole di 830-31, da attribuire a Giocasta (ZWIERLEIN 1983, 254-55).

<sup>43</sup> Su cui TÖCHTERLE 1994, 425; molto bene MADER 1993, 107, "Seneca's Creon by his hesitancy pushes Oedipus into the role of the tyrant".

*Thyestes* 176-335 (II atto) — Nel *Thyestes*, tragedia più ‘politica’ del *corpus*,<sup>44</sup> non manca nessuno degli spunti che compaiono nelle altre tragedie. Nel II atto Atreo si presenta come *exemplum* assoluto dell’agire tirannico, connotato dal rapporto di timore-odio con i sudditi (204-17), dal rifiuto di ogni norma morale, vista come debolezza e sostituita dal machiavellismo spicchio del *qua iuvat reges eant* (215-18), e da uno smisurato sadismo (245-54). Con il richiamo incipitario alla vendetta (176-80), funzionale alla trama, egli afferma la completa auto-coscienza della propria natura tirannica: *quod maximum / probrum tyranno rebus in summis reor* (176-77). Atreo sa di essere un tiranno e vuole esserlo fino in fondo, come e più di Lico o di Eteocle, perché il *regnum* è per lui equivalente di *nefas* (193) o di *fraus* e *scelus* (312-13).<sup>45</sup> A tutto ciò il *satelles* (cf. par. 3.4.) contrappone il quadro topico del buon re, che ricerca *favor*, *honesta*, *pudor* (209-15), *cura iuris sanctitas pietas fides* (216) e rifiuta di *nocere* (219). Come nelle *Troades*, la sua posizione risulta sconfitta, ma è solo in rapporto con il coro seguente che le parole di Atreo acquistano il loro significato autentico (cf. par. seg.).

440-70 (III atto) — cf. parr. 3.3.; 3.4.

### 3.2. Scelte alternative e critiche al potere

Alla coppia polare monarchia-tirannide i cori delle tragedie, in particolare quelli che prendono spunto dal motivo della *Fortuna/Tύχη* (cf. par. seg.), offrono un’alternativa, non nel vagheggiamento di una forma statuale diversa, ma in un più radicale allontanamento dalla vita politica, per non dire nella negazione di essa.

*Hercules furens* 164-77 (I coro) — Sebbene i *reges* (164) non siano probabilmente i re, ma i ‘potenti’ cui si rivolgono i

<sup>44</sup> Nell’ampia bibliografia ricordo PICONE 1976; PÖSCHL 1977; MANTOVANELLI 1984; PICONE 1984, 61-68; LEFÈVRE 1985b; MONTELEONE 1991; LEFÈVRE 1997a; LEFÈVRE 2002, 116-18.

<sup>45</sup> Cf. PICONE 1984, 41; 63-64; MANTOVANELLI 1984, 23-39.

clienti, i quattro brevissimi esempi (il cliente, appunto, chi ammassa ricchezze, il politico che cerca il favore popolare e l'avvocato)<sup>46</sup> che il Coro contrappone alla *secura quies* = *ἀταραξία* (175) convergono nella concezione, almeno in origine epicurea, del 'disimpegno dalla vita pubblica', che è giudicata apportatrice di *spes immanes* e *trepidi metus* (161-62). Il tema viene sviluppato in *Thy.* 336-403, soprattutto 388-89, su cui cf. *infra*.

*Phaedra* 209-13 (I atto) — Cf. par. prec.

483-558 (II atto) — Ippolito offre la più lunga, complessa e meditata riflessione sul *βίος* della vita secondo natura e lontana dalla civiltà, vista come corruzione. Sebbene egli non sia un personaggio del tutto positivo, dominato come è da una misoginia che si è meritata note indagini psicanalitiche, è stato proposto di riconoscere nei versi in questione "la filosofia del poeta, che meditava sul degrado dei tempi e sulla vile adulazione che imperversava intorno ai potenti":<sup>47</sup> certo è che la partecipazione alla vita associativa, il *cursus honorum* (488; 491) ed il *regnum* in sé e per sé (490; 517; 542) sono condannati senza appello ed accomunati ad *avarae mentis furor* (486), *invidia*, *livor* (493), *luxus* (496-98; 517), *auri cupido* (527-28), *arma* (533), *lucri furor* (540), *ira* (541) e *libido* (542).

1123-40 (IV coro) — In questo coro, che si dipana dal tema della *Fortuna*/*Τύχη* (cf. par. seg.), compare il rifiuto dell'impegno politico e l'aspirazione a vivere con semplicità, quasi nasconduti in una folla di semplici e di umili (1126; 1133; 1139),

<sup>46</sup> Il carattere ancora 'repubblicano' di colui che cerca di conquistarsi il *populi favor* ed il *vulgaris* (169-70) si spiega con la natura fortemente stereotipata di questi quadri di genere. Bibliografia in BILLERBECK 1999, 256-57, 260-61, che opportunamente ricorda tra le fonti oltre ad Orazio anche VERG. *georg.* 2,458ss.

<sup>47</sup> DE MEO 1995, 163 (sim. GRILLI 1987, 310-11; sull'interpretazione degli 'opposti furori' di Fedra ed Ippolito rinvio alle analisi di GIANCOTTI 1953, 125-27 e di GRILLI 1987). Tuttavia, il monologo di Ippolito non può essere letto a prescindere né dalla sua esplicita letterarietà, che guida in molti casi la scelta delle immagini ed il reticolo delle allusioni, né dalla contrapposizione con la precedente *suasoria* della nutrice, a sostegno della 'naturalezza' (*vitae sequere naturam ducem*, 481) della *κοινωνία*.

al riparo dalle tempeste che colpiscono chi frequenta gli *admota aetherii culmina sedibus*.<sup>48</sup>

*Oedipus* 882-91 (IV coro) — In una sorta di variazione della tematica della *mediocritas*, intessuta di immagini marinare, l'antitesi alto-basso di *Phaedr.* 1123-40 diviene un'opposizione orizzontale tra la *media via* (890-91) ed i rischi dell'alto mare.<sup>49</sup>

*Agamemnon* 589-610 (III coro) — Il pessimismo politico dell'*Agamemnon* viene alla luce nei primi versi del III coro, in cui le Troiane prigioniere lodano la morte ed il suicidio, unica via di fuga alla *impotentis / procolla Fortunae* (593-94), una riflessione che certo va contestualizzata nel dramma terribile del locutore, ma la cui valenza filosofica è resa esplicita dal 'marchio' stoico del v. 609: *par ille regi, par superis erit*.<sup>50</sup>

*Thyestes* 336-403 (II coro) — Il tema ricorrente della contrapposizione tra le angosce dei potenti e l'*otium* di chi vive *obscuro loco* ed è *plebeius senex* occupa solo la seconda ed ultima parte del coro (391-403),<sup>51</sup> mentre in quella precedente si assiste alla trasposizione lirica del paradosso stoico che 'solo il saggio è re', cioè colui che *posuit metus / et diri mala pectoris* (348-49) ed è guidato dalla *mens bona* (380): *Rex est qui metuet nihil, / rex est qui cupiet nihil / hoc regnum sibi quisque dat* (388-90).<sup>52</sup> Nella finzione scenica i coreuti sono all'oscuro

<sup>48</sup> V. 1128, cf. n.70.

<sup>49</sup> A ragione DEGL'INNOCENTI PIERINI 1992 nota solo in questo coro una completa "aderenza al pensiero oraziano sul *modus* [...]. Nelle altre tragedie traspare, al di là della sintonia tematica di fondo, uno slittamento verso l'oscurità, l'inattività, che ci porta lontani da quell'equilibrio, pur difficile e sofferto, che Orazio additava ai suoi interlocutori come soggettiva esperienza di vita; era probabilmente l'*habitus* mentale moralistico di Seneca che lo portava a radicalizzare l'opposizione potere/umili in un genere, come la tragedia, deputato a tracciare più netti confini morali".

<sup>50</sup> Cf. TARRANT 1976, 289.

<sup>51</sup> I cui ultimi tre versi (*illi mors gravis incubat / qui, notus nimis omnibus, / ignotus moritur sibi*) pongono allo scoperto il sostrato filosofico della scelta di vita del *plebeius senex*, "come nel *de Otio*, qui l'*otium* è valore assolutamente positivo in quanto esercizio dell'interiorità morale" (MONTELEONE 1991, 229).

<sup>52</sup> Ricco materiale sul paradosso stoico in MONTELEONE 1991, 224-32 (cf. anche PICONE 1984, 66-68). Non vedo alcun motivo per dubitare della

delle macchinazioni di Atreo, ma il loro ingresso consente al lettore/spettatore di avere uno dopo l'altro prima un *exemplum* concreto di 'perfetto' tiranno (vv.176-335, cf. p.282) e poi un profilo vagheggiato di *sapiens* stoico: la giustapposizione nel *continuum* narrativo ha l'effetto di distanziare le due figure e di proporle come coppie di una polarizzazione che non accetta mediazioni.<sup>53</sup> Il *regnum* è solo *nefas*, *fraus*, *scelus* — la *sapienza* non vi può albergare.

440-545 (III atto) — *Tertium non datur*, dunque: il *sapiens* non accederà alla reggia, perché il potere è tirannide. Il fato di Tieste è la controprova didascalica<sup>54</sup> di questa ferrea legge, aggravata dal fatto che egli sbaglia pur avendo toccato con mano la realtà del potere (*expertus loquor*, 453): esso è per lui quello che è anche per il II coro e per il I dell'*Agamemnon* (57-107, cf. par. seg.): non un *ἀδιάφορον* da affrontare come 'nobile schiavitù', ma un *κακόν*, un inganno (446), in cui regnano la paura (447-49),<sup>55</sup> gli *scelera* (451) ed ogni sorta di vizio.<sup>56</sup> Eppure Tieste si lascia coinvolgere dal figlio (489), rimette piede nella reggia, accetta le fallaci profferte del fratello e con ciò si condanna a subire la sua tremenda vendetta, di cui si sente egualmente colpevole.<sup>57</sup>

genuinità di questi due versi, una volta accolto *metuet* di Bentley, cf. TARRANT 1985, 146; ZWIERLEIN 1986, 304; GIANCOTTI 1989, I 62-64.

<sup>53</sup> Cf. PICONE 1984, 68; MAZZOLI 1987, 108.

<sup>54</sup> Cf. PÖSCHL 1977, 233; MANTOVANELLI 1984, 111-15; PICONE 1984, 76.

<sup>55</sup> Cf. n.18.

<sup>56</sup> 446-70 contengono una tirata topica contro il lusso dei potenti, assai comune e di solito non limitata ai sovrani, e.g. *epist.* 16,8; 114,9; 122,8; *ira* 1,21,1; *SEN. contr.* 5,5,2, cf. anche MANTOVANELLI 1984, 115-18; PICONE 1984, 73; GIANCOTTI 1989, I 81-86; par. seg.

<sup>57</sup> Cf. GIANCOTTI 1953, 103; MANTOVANELLI 1984, 127-34; PICONE 1984, 73-80 e n.5; DEGL'INNOCENTI PIERINI 1990, 77-82; MONTELEONE 1991, 241. Come nella *Medea* a vincere Creonte, così qui a vincere Tieste è la simulazione: la convincente messinscena (cf. PICONE 1984, 80-86; SCHIESARO 2003) del buon re fatta da Atreo dimostra che il paradigma morale che il *satelles* proponeva al re (176-335, cf. par. prec. e 3.4.), rifiutato nella sostanza, serve, ormai snaturato, contraffatto e ridotto ad apparenza, come valido *instrumentum tyrannidis*: Atreo è un tiranno, ma quando serve ai suoi scopi, finge — e con successo — di essere un buon re. La morale che si ricava dai rapporti tra Tieste ed il potere si può allargare, come vedremo al par. 3.4., alla sorte dei consiglieri regali.

### 3.3. Rapporto dei/*Fortuna* vs. re/tiranno

*Hercules furens* 272 (II atto) — Tra le benemerenze di Ercole nelle parole del padre vi è anche quella che *saeva iusta sceptrum confringit* [vel *confregit*] *manu*. Sulla terra c'è dunque Ercole, ma anche dal cielo gli dei puniscono i regnanti colti da  $\delta\beta\pi\varsigma$ : *dominare tumidus, spiritus altos gere: / sequitur superbos ulti a tergo deus* (384-85), come Megara ricorda a Lico con movenze proverbiali; alla fine del II atto, quando le minacce di Lico toccano il parossismo, appare naturale la richiesta d'aiuto formulata da Anfitrione prima a Giove e poi al figlio e la pronta risposta di quest'ultimo (518-20).

410-11 — *non ut inflexo genu / regnantem adores petimus* dice Lico a Megara,<sup>58</sup> rincarando poi con l'icastico *quod Iovi hoc regi licet* (489 = *Ag.* 271-72): il tiranno non considera la giustizia divina e tende anzi a sostituirsi agli dei nel rapporto con i suditi; la presunzione di essere uguale o superiore agli dei comporta anche l'inosservanza delle norme e delle consuetudini del diritto sacrale: *sceptra quid possint scies. / complectere aras: nullus eripiet deus / te mihi* (502-4).<sup>59</sup>

738-47 (III atto) — Cf. par. 3.1.

*Troades* 1-6 (I atto) — All'inizio delle *Troades* compare un tema centrale nella meditazione politica delle tragedie,<sup>60</sup> quello cioè della 'ruota della Fortuna', la legge non scritta per la quale chi è in alto prima o poi precipita: l'apostrofe di Ecuba in terza persona rompe l'illusione scenica<sup>61</sup> e l'istanza pedagogica pone in evidenza incipitaria il  $\mu\ddot{\nu}\theta\varsigma \delta\gamma\lambda\omega\varsigma \delta\tau\varsigma$  della tragedia: chi oggi è al colmo delle sue fortune domani precipiterà nella polvere.<sup>62</sup> Nel nostro caso il messaggio travalica ed in parte annulla l'opposizione re-tiranno: l'iniziale *quicumque* ed il finale *superbi*

<sup>58</sup> Ottima la nota *ad loc.* in BILLERBECK 1999, 345 sulla  $\pi\varphi\sigma\kappa\bar{\nu}\eta\sigma\varsigma$ .

<sup>59</sup> BILLERBECK 1999, 373 rinvia opportunamente a SOPH. *Ant.* 1039-41.

<sup>60</sup> Esso è rintracciabile anche in *Herc.f.* 524-28 (cf. par. 3.1.) e 325-28 (cf. BILLERBECK 1999, 320-21).

<sup>61</sup> Come in *Herc.f.* 738-47, cf. par. 3.1.

<sup>62</sup> Cf. FANTHAM 1982, 205-7.

mostrano che per Ecuba è il fruire delle *res laetae* in sé a generare la successiva rovina, indipendentemente dalla moralità o meno dell'azione di governo.<sup>63</sup> Sarebbe però un errore, a mio avviso, confinare le parole di Ecuba nell'ambito del pensiero politico: alle spalle si vede una più generale riflessione *etica* su come l'uomo deve valutare i beni di fortuna: fidarsi del *regnum* e mostrarsi orazianamente *creduli*<sup>64</sup> verso quanto non è in nostro fermo possesso significa non solo non essere saggi, ma non essere neppure dei *προκόπτοντες*, degli *imperfecti et mediocres et male sani* (*tranq.* 11,1), significa non aver fatto uso di quella *praemeditatio futurorum malorum* (Cic. *Tusc.* 3,29; 3,31) che Seneca consiglia come antidoto ai rovesci della Fortuna.<sup>65</sup> La riflessione politica, insomma, si fa etica, come sempre in Seneca:<sup>66</sup> l'opposizione re-tiranno non viene negata, ma relativizzata come insufficiente: per essere dei buoni re non basta rifuggere la tirannide, bisogna anche porsi sulla strada della *sapientia*.

250-85 (II atto) — La più chiara controprova di quest'interpretazione si ha tornando alla contrapposizione monarchia-tirannide del II atto (cf. par. 3.1.): Seneca modifica infatti l'*ethos* dell'Agamennone dispotico e sanguinario della tradizione greca, non negandone i misfatti precedenti, ma facendo sì che il suo personaggio assuma un grado maggiore di coscienza attraverso la riflessione sui propri peccati, sui mali altrui e sulla fragilità delle vicende umane in balia della Fortuna. Le evidenti

<sup>63</sup> Ecuba presenta se stessa, Priamo ed il regno di Troia come massimo *exemplum* dei poteri della fortuna; in nessun caso però si giustifica nelle *Troades* il fato di Troia come punizione meritata di qualche *ὕβρις* (anzi, sono i Troiani a dover subire quella dei Greci, che sarà scontata nell'*Agamemnon*): la loro sventura, quindi, non è frutto di un atto di giustizia provvidenzialistico, ma rientra nel cieco volgere della *Tύχη*.

<sup>64</sup> Sull'aggettivo cf. TRAINA 1979 e PETRONE 1995, 109-10: esso (assente in Seneca prosatore) ricompare in contesto ideologicamente simile in *Thy.* 295; 962.

<sup>65</sup> *Tranq.* 11,6. È un peccato che in più di 500 p. KEULEN 2001 non dedichi neanche una parola a queste tematiche, certo non marginali. Sulla *praemeditatio* (*Marc.* 9,1; *Polyb.* 11,1; *Helv.* 5,3; *epist.* 63,14-15; 76,34; 78,29; 91,3-15; 99,32; 107,4) cf. HADOT 1969, 61; TRAINA 1987, 80 n.1.

<sup>66</sup> Cf. n.91.

coincidenze lessicali di 259-70 con le parole iniziali di Ecuba<sup>67</sup> lasciano legittimamente supporre che lo scarto imposto ad Agamennone rispetto alla tradizione abbia anche la funzione ideologica di rispondere ad Ecuba fornendo un *exemplum* di un re non solo buono, ma anche saggio, dedito alla *praemeditatio futurorum malorum*, quindi consci di dovere *se supprimere*, rispettoso dei vinti e pronto ad affrontare i rovesci della Fortuna. La conclusione è però assai desolata: non solo la moderazione di Agamennone non impedisce l'uccisione dei principi troiani, conforme al volere del fato, come detto, ma il re esclama: *ego esse quicquam sceptra nisi vano putem / fulgore tectum nomen et falso comam / vinclo decentem?* (271-73).<sup>68</sup>

*Phoenissae* 655 — Cf. n. 30.

*Medea* 217-222; 287 (II atto) — Cf. n. 33.

*Phaedra* 978-88 (III coro) — Il coro riprende la meditazione di *Herc.f.* 524-28 sull'assenza di giustizia sulla terra:<sup>69</sup> *fraus sublimi regnat in aula* (982) e *vitioque potens regnat adulter* (987), ma mentre in *Herc.f.* 738-47 Teseo ricorda l'esistenza di una superiore dimensione di giustizia divina, nella *Phaedra* le parole del coro restano senza risposte.

*Oedipus* 6-11 (I atto) — La presenza del tema della *Fortuna/Tύχη* nei versi d'apertura, costruiti come riflessione valida per tutti, ci riporta a *Tro.* 1-6: diversa è però la condizione del protagonista, non una regina sconfitta, prigioniera ed immersa nei più atroci lutti familiari, ma un re ancora saldamente al potere, benché angosciato sia dalla peste imperversante sia soprattutto dal suo rovello interno. È quindi comprensibile che il tema del *locus fragilis* lasci piuttosto il posto a quello del *regnum* come falso bene (*fallax*) ed all'immagine topica degli

<sup>67</sup> *Fors — Fortuna... casus... Fortunae; superbi — superbus... superbum; metuit deos — metuentem deos; fragili loco starent — stamus hoc loco* (cf. più estesamente CAVIGLIA 1981, 39-41; FANTHAM 1982, 207; 248, "Agamemnon has learned the lesson required by Hecuba in her opening words"; KEULEN 2001, 225-28).

<sup>68</sup> *Vanus e falsus* indirizzano l'interpretazione del pensiero politico verso *Oed.* 6, *Ag.* 57-107 e *Thy.* 440-70 citt. *infra*.

<sup>69</sup> Cf. par. 3.1. e n.60; passi paralleli in DE MEO 1995, 242-44.

agenti atmosferici che si accaniscono sulle rocce poste più in alto,<sup>70</sup> immagine che allude a quel nobile combattimento con la *Fortuna* a cui Giocasta invita il marito ai vv. 82-86.<sup>71</sup>

*Agamemnon* 57-107 (I coro) — “The first ode of *Agamemnon* is remarkable for its merging, under the unifying concept of *Fortuna*, of several lines of thought which appear separately elsewhere”;<sup>72</sup> in una tragedia, come si è detto, tra le più povere di riferimenti al tema re-tiranno, il I coro riscatta questa carenza presentando una significativa variazione sul tema della *Fortuna*/Τύχη, che compare incipitariamente (57), anche con la ripresa del *fallax* di *Oed.* 6 (cf. *supra*). Da questa coincidenza con le riflessioni di Ecuba in *Tro.* 1-6 (71-72; 77-79; 87-89) sul tema del *locus fragilis* su cui poggia il potere rampolla il secondo motivo: la vita del sovrano sembra un privilegio, mentre in realtà è esposta ad infiniti affanni e fatiche, *cura* e *tempestas* (62-63), in apparenza secondo il modello ideologico della ‘nobile schiavitù’ del sovrano clemente. Ma non basta: coloro che detengono il potere *metui cupiunt metuique timent* (72), non dormono tranquilli (73-76), la loro *aula* è abbandonata da *iura*, *pudor* e *fides*, a cui si sostituiscono *Bellona* ed *Erinys* (81-83): sono, non c’è dubbio, i tratti distintivi del tiranno. Si era detto che la riflessione di Ecuba in *Tro.* 1-6 abbracciava il potere in quanto tale, *prima* della dicotomia buono-cattivo secondo lo *specimen* re-tiranno, che non veniva negato, ma solo reso subalterno alla *Fortuna*; qui, invece, la riflessione sembra voler annullare la dicotomia: destino dei re, di tutti i re, non è solo sottostare alla *Fortuna* ed esporsi alle tempeste, ma anche essere comunque tiranni.

<sup>70</sup> Materiale sul *topos* della “Gefährdung des Hochstehenden”, che ha consonanze formali con *Phaedr.* 1128-40, soprattutto 1129 (cf. par. prec.) e con *Ag.* 57-107 (cf. *infra*), in ZWIERLEIN 1986, 219-20; TÖCHTERLE 1994, 146-48. Assume quindi particolare valore la dilatazione della prospettiva rispetto al modello (SOPH. *O.T.* 380-84).

<sup>71</sup> (cit. al par. 3.1.): si è già detto che nelle battute iniziali Edipo ha ancora i tratti del buon re, cf. n.41.

<sup>72</sup> TARRANT 1976, 181.

*Thyestes* 440-70 (III atto) — Il *Thyestes* sembra portare alle estreme conseguenze la riflessione a proposito della *fallacia* del *regnum*: Agamennone (nelle *Troades*), Edipo e Tieste, come abbiamo visto, hanno raggiunto la medesima consapevolezza al proposito nei rispettivi drammi, ma diverse ne sono le conseguenze all'atto pratico. Agamennone, infatti, non deflette dall'*exemplum* del buon re e, nonostante il suo profondo disincanto (271-73), accetta la 'nobile schiavitù', ancorché perdente rispetto a Pirro ed impotente a fermare la strage; Edipo parte dalle medesime posizioni di principio, ma nel corso dell'azione le tradisce sino ad occupare la funzione contrapposta del tiranno; per Tieste, infine, in una sorta di *climax* l'unica salvezza dagli inganni del potere sta in un radicale allontanamento (cf. parr. prec. e seg.).

885-919 (V atto) — Atreo ha esaudito la sua brama di commettere qualcosa *quod nulla posteritas probet* (192) e si sente ora pari e persino superiore agli dei, di cui non sa più che farsi.<sup>73</sup> Sebbene questo sia (e venga rappresentato nel testo come) il punto di vista soggettivo di un tiranno paranoico e sanguinario, tuttavia si pone oggettivamente agli antipodi delle parole di Teseo in *Herc.f.* 738-47 (cit. par. 3.1.): a *caelum petere* è il tiranno, e proprio in virtù della perfetta realizzazione del suo terribile piano criminoso.

### 3.4. Il ruolo dei consiglieri dei *potentes* (nutrici e *satellites*)

*Phaedra* 428-30 (II atto) — Comparsa in scena come portatrice di un'austera moralità e di uno stoico sprezzo della morte,<sup>74</sup> la nutrice di Fedra ha il suo 'punto di svolta' quando per impedire il disperato suicidio di Fedra lascia perdere ogni ritegno etico e si fa sua complice, sino ad assumersi la responsabilità di

<sup>73</sup> Spec. 885; 888; 911-12, cf. HENRY 1985, 69-70; MANTOVANELLI 1984, 88-91 (che parla di "superomismo"); MONTELEONE 1991, 361-67.

<sup>74</sup> 138-39, che i commentatori giustamente avvicinano a *epist.* 26,10.

ideare la calunnia nei confronti di Ippolito. Ella ha consapevolezza di venir così meno ai principi ricordati a Fedra poco prima e ne offre una spiegazione ‘politica’: *iusta qui reges timet / deponat, omne pellat ex animo decus: / malus est minister regii imperii pudor* (428-30): il dovere (direi quasi il destino) di chi nelle tragedie è al fianco dei potenti è — e non solo in questo passo<sup>75</sup> — quello di obbedire e di collaborare ai loro piani; è ben vero che la nutrice, quasi per giustificarsi, afferma di agire per paura (*timet*), ma non si può non ricordare che il termine finale *pudor* è proprio quello a cui faceva appello Agamennone<sup>76</sup> come ultima istanza morale superiore alle *leges*: ed è proprio a questa che il consigliere dei re deve mestamente abdicare.

*Oedipus* 668-708 (III atto) — In questa scena, che già abbiamo in parte esaminato (par. 3.1.), è interessante il rapporto tra Creonte, che già sappiamo connotato positivamente, ed il potere: egli riprende il tema della *Fortuna* presentato da Edipo a 6-11 (cf. par. prec.) ed a lui si sostituisce come campione di una visione distaccata del *regnum* come *fallax bonum* (6), sottoposto ai capricci della *fortuna* (674), tuttavia non giunge sino al rifiuto completo dell’*aula* ed al vagheggiamento di una vita oscura che conosciamo dai cori (cf. par. 3.2 ed *infra*). L’argomentazione segue da vicino il modello di *O.T.* 583-600,<sup>77</sup> ma è stato notato come l’inserzione di un accenno ai ‘doni’ regali (*propinqui munera ad nostros lares / sceptri*, 690-91) di fatto avvicini la sorte mitica di Creonte a quella storica di Seneca dopo il ritorno dall’esilio ed in particolare alla corte di Nerone imperatore.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Cf. n.88.

<sup>76</sup> *Tro.* 334 (cf. par. 3.1). *Pudor* è termine forte dell’etica delle tragedie, rappresentando spesso l’ultima barriera prima del dilagare del *furor* scatenato dalle passioni (e.g. *Herc.f.* 1240; *Phoen.* 301; *Med.* 238; 488; 900; *Phaedr.* 97; 141; 250; 595; 914; *Ag.* 113; 138; 288; *Thy.* 27; 891).

<sup>77</sup> Cf. TÖCHTERLE 1994, 492.

<sup>78</sup> S’impone a questo punto un confronto tra la figura di Tieste, che abbiamo già esaminato sotto molti aspetti, e quella di Creonte, due parenti del sovrano, cui protestano lealtà ma da cui sono ripagati con diffidenza e crudeltà, sia pure con motivazioni ed a livelli assai diversi. Il primo, come sappiamo (cf. parr. 3.2.

*Thyestes* 176-335 (II atto) — La difesa del paradigma del buon re da parte del *satelles* in questa scena già esaminata (cf. par. 3.1.) è simile a quella di Agamennone nelle *Troades* ed anche il comportamento del personaggio non sfugge al paradigma del ‘consigliere del re’ già riscontrato nella *Medea*: di fronte all’impossibilità di far valere le sue buone ragioni, il *satelles* non si ribella ad Atreo, ma si fa suo assistente docile e sollecito, per di più senza neppure quelle giustificazioni che la nutrice di Medea accampava per il suo voltafaccia.<sup>79</sup>

### 3.5. Allusioni storiche e datazioni: alcuni dubbi

Una rassegna critica delle allusioni storiche individuate nelle tragedie e delle conseguenti proposte di datazione esula dai limiti di spazio degli *Entretiens*; presuppongo quindi come note almeno le rassegne, parziali, già esistenti<sup>80</sup> e mi dedico ad esporre

e prec.), ha maturato un giudizio netto sul *regnum* come *malum*, mentre il cognato di Edipo è, per così dire, ancora ad un livello inferiore di coscienza: il discrimine assai netto fra i due sta nel giudizio sui *regni bona* (*Oed.* 687), ovvero *civium coetus* (688) e soprattutto *cultus, opulentae dapes* (691), assenti nel modello sofocleo, ma esplicitamente condannate da Tieste in *Thy.* 440-70 (spec. 455-57 = *cultus*; 450-54 e 466-67 = *dapes*, cf. *o quantum bonum est / [...] capere securas dapes*, 449-50, che sembra quasi una risposta polemica alle *opulentae dapes* regali). Insomma, per Creonte stare ‘alla mensa’ del sovrano (cf. MANTOVANELLI 1984, 136) significa poter godere di *ἀδιάφορα προηγμένα* (SVF III 122, p.29) sia per il proprio piacere sia *ut prosit hominibus, si fieri potest, multis* (*oti.* 3,5, cf. *donata multis gratia nostra salus*, *Oed.* 692 = *O.T.* 596-98), ma questa sua vicinanza, nonostante la ribadita innocenza e la lealtà, lo espone al contempo alle ire del re divenuto tiranno. Tieste è sì più consapevole della vera natura del potere, ma si lascia comunque invischiare in esso e ne cade vittima.

<sup>79</sup> *Ista nostro in pectore / fides timorque, sed magis claudet fides* (334-35 vs. *Phaedr.* 428, *qui reges timet*). Cf. anche nn.57; 88.

<sup>80</sup> Tra gli studi di fine Ottocento — inizio Novecento molto ricchi anche di proposte personali sono MÜNSCHER 1922, HERRMANN 1924, 78-147 ed HERZOG 1928 (cui poco aggiunge COFFEY 1957, 139-41). Dedicano selettivamente spazio anche alle allusioni storiche SØRENSEN 1976, 301-3, ABEL 1985, 756-68, mentre più ricchi ed argomentati sono i contributi del più illustre rappresentante moderno di questa interpretazione, E. Lefèvre (cf. LEFÈVRE 1985a; LEFÈVRE 1985b; LEFÈVRE 1990; LEFÈVRE 1997b; LEFÈVRE 2002, 116-20), e della sua scuola (GREWE 2001); ricordo infine NISBET 1990, 95-99 (99-108 solo per il *Thyestes*).

tre obiezioni di principio sulla validità dei risultati ottenibili con le ricerche di questo tipo in Seneca tragico.<sup>81</sup>

1) *Non tutte le coincidenze sono allusioni* — I testi teatrali a Roma erano naturalmente avviati a pratiche di ri-uso e la ricontestualizzazione lasciava aperta al pubblico degli spettatori/lettori la possibilità di individuare sempre nuove analogie con la politica contemporanea, sia nei testi coevi sia anche in quelli composti anni, se non secoli, prima:<sup>82</sup> si trattava di una consuetudine perfettamente legittima, discendente in linea diretta dalla funzione politica da sempre svolta dal teatro a Roma. Se si aggiunge l'oggettiva coincidenza tematica dei miti (e non solo di quelli ripresi da Seneca!) con le vicende degli imperatori della dinastia giulio-claudia, tra tirannide, follia, *furor*, vendette, incesti, omicidi tra consanguinei e crudeltà assortite, risulta assai arduo pensare che uno spettatore/lettore delle tragedie non potesse vedere in personaggi e *sententiae* riferimenti ad imperatori viventi o defunti — riferimenti, si badi bene, che nel corso di diverse audizioni/lettture a distanza di tempo potevano

Da non prendere in considerazione BISHOP 1985, perché estraneo alla letteratura scientifica, come i recensori hanno giustamente sentenziato quasi all'unanimità.

<sup>81</sup> Oltre a tutte quelle che sono già state formulate in passato, cf. e.g. GIANCOTTI 1953, 17-29 (una delle più estese e meglio argomentate); LANA 1955, 208; GRIMAL 1979, con affermazioni iniziali di sana prudenza (non rispettate nel seguito dello studio).

<sup>82</sup> Cf. CIC. *Phil.* 1,36; *Sest.* 122; TAC. *ann.* 6,29,3; *dial.* 2-3; SVET. *Iul.* 84,2; *Tib.* 61,3; DIO CASS. 58,24,3, su cui LEFÈVRE 1985a, 1245-49 (per l'epoca arcaica ottimo DANGEL 2001). SVET. *Nero* 46,3, confermato da DIO CASS. 63,28,5, ci informa che *observatum etiam fuerat novissimam fabulam cantasse eum* [scil. *Neronem*] *publice Oedipodem exulem atque in hoc desisse versu: θανεῖν μ' ἀνωγε σύγγαμος, μήτηρ, πατήρ* (il fatto è inserito tra i *prodigia* che accompagnarono la morte del principe; cf. HENRY 1985, 169); similmente, a 21,3 che *inter cetera cantavit Canac[h]en parturientem, Oresten matricidam, Oedipodem excaecatum, Herculem insanum* (all'epoca dell'*agon Neroneum* del 65, cf. TAC. *ann.* 16,4-5). Da SVET. *Nero* 46,3 ricaviamo allora due informazioni: la prima è che il pubblico notava la coincidenza tra Edipo parricida incestuoso e Nerone (dopo il 59, ma forse anche solo postumamente); la seconda è che tale coincidenza non impediva a Nerone di recitare proprio questa parte. Ciò significa, tra l'altro, che per Seneca o per chiunque altro non sarebbe stato sconveniente o rischioso comporre e divulgare una tragedia come l'*Oedipus* dopo il 59: torneremo su questo punto decisivo alla n.87.

modificarsi, moltiplicarsi o ridursi in tutta libertà.<sup>83</sup> Tale capacità di *Wiedergebrauch* e di ricontestualizzazione è però del tutto indipendente dalla volontà del tragediografo e dai suoi eventuali intenti politici: pertanto, essa, lungi dal facilitare, *complica* il tentativo di ricostruire il contesto preciso in cui ogni singola tragedia ha avuto origine,<sup>84</sup> perché mancano strumenti classificatori risolutivi per distinguere le 'coincidenze contenutistiche', autonomamente riscontrate dal pubblico, dalle eventuali 'allusioni volute' da parte dell'autore.<sup>85</sup> Così si spiega anche perché certi studiosi hanno visto allusioni quasi dappertutto ed altri quasi da nessuna parte: questo segmento dell'analisi si è spesso risolto, infatti, nella contrapposizione, sterile, tra studiosi 'prudenti', per i quali le coincidenze restano tali, e la 'audacia' di chi, come Lefèvre e la sua scuola, vede un'allusione in ogni coincidenza ed un dato cronologico in ogni allusione.

2) *Datazione precisa o solo terminus post?* — Supponiamo ora di essere riusciti a riconoscere con certezza un'allusione storica in una tragedia: quale aiuto può fornire essa alla cronologia? Gli studiosi 'audaci' ne inferiscono una datazione precisa dell'opera al momento del fatto cui l'allusione rinvia o a poco dopo, nella convinzione, più volte espressa, che un'allusione a distanza di anni non sarebbe più stata afferrata o avrebbe perso la sua ragion

<sup>83</sup> Così, per continuare *exempli gratia* il discorso della n. prec., se l'*Oedipus* fosse stato composto prima del 59, una sua ri-lettura/ri-rappresentazione avrebbe potuto suonare ben altrimenti allusiva qualche tempo dopo l'omicidio di Agrippina (senza, peraltro, suscitare le ire di Nerone, come si è appena visto).

<sup>84</sup> Fini considerazioni in MONTELEONE 1991, 38-39, con l'opportuna citazione di SØRENSEN 1988, 303, "la datazione delle tragedie [...] coincide con il problema del loro scopo".

<sup>85</sup> Il più valido sarebbe, ovviamente, se noi conoscessimo da altre fonti la datazione precisa delle singole tragedie. Se cioè, per esempio, fosse certo che le *Troiane* furono scritte nel 47 o poco dopo, allora sarebbe legittimo interpretare *stato lustri die, / sollempne referens Troici lusus sacrum, / puer citatas nobilis turmas ages* (777-79) come allusione al *ludus Troiae* del 47 a cui presero parte Nerone e Britannico giovinetti e che Tacito descrive con parole simili (*ann.* 11,11). Il processo logico inverso, invece (ovvero *Troiane* scritte nel 47 perché con i vv. 777-79 Seneca alluderebbe al *ludus Troiae*), al quale spesso si riducono gli studiosi 'audaci', non mi pare abbia altrettanta efficacia probatoria.

d'essere, che viene di regola individuata in uno spirito polemico e nella volontà di criticare il regnante di turno:<sup>86</sup> si può essere d'accordo per allusioni relative al regno di Nerone, nel cui ambito Seneca terminò la sua esistenza. Ma che cosa impedisce di pensare che gli avvenimenti dei regni di Claudio, di Caligola e persino di Tiberio potessero essere allusivamente ripresi e magari anche criticati nelle tragedie anche a distanza di anni, *mortuo tyranno*, esattamente come si riscontra in quasi tutte le pagine di Seneca prosatore e nella tradizione satirica? Eventuali allusioni a fatti anteriori al 54 possono pertanto avere tutt'al più il valore di *terminus post*, non di datazione precisa.

3) *Un Seneca esoterico?* — Ma, detto tutto ciò, è veramente plausibile che Seneca seminasse i suoi drammi di allusioni antitiranniche? Se esse sono così chiare da potersi distinguere dalle coincidenze a quasi 2000 anni di distanza, a maggior ragione sarebbero state colte come tali dal pubblico dei contemporanei e soprattutto dal tiranno chiamato in causa: è difficile pensare che questi non avrebbe reagito con severità contro il responsabile.<sup>87</sup> Proprio per rimuovere questa riserva molti studiosi suppongono che le tragedie non fossero state pubblicate durante la vita di Seneca e fossero distribuite solo all'interno di una ristretta cerchia di amici (se non di complici e congiurati), durante l'esilio o negli ultimi anni accanto a Nerone o ancor più dopo il ritiro. Questa soluzione, a mio avviso, crea maggiori dubbi di quelli che dissipa: si avrebbe così, al fianco di un Seneca essoterico che loda Claudio

<sup>86</sup> Cf. in questo volume le considerazioni di W.-L. Liebermann sullo "Schnee von Gestern". Lodevole eccezione è il modo in cui uno studioso di vaglia propone di vedere tratti di Seiano dietro il Lico del *Furens* (LA PENNA 1980): si può discutere sulla validità dell'allusione, ma non si può non apprezzare la prudenza con la quale essa viene presentata, senza trarne indicazioni cronologiche.

<sup>87</sup> Si faccia ben attenzione a non confondere qui i due piani: abbiamo infatti visto che la presenza in un testo teatrale di coincidenze oggettive, anche di quelle ai nostri occhi più imbarazzanti, non veniva giudicata negativamente, persino da parte di un principe come Nerone (cf. n.82). Ma ben diversa era la sorte di quell'autore che fosse stato riconosciuto (a ragione o a torto, non importa) responsabile di interventi allusivi *volontari* politicamente malevoli o antitirannici: sulla sorte dell'"opposizione letteraria" in epoca imperiale basti il riferimento a RAAFLAUB 1987.

nella *Consolatio ad Polybium*, è al fianco di Nerone imperatore ed infine procede libero sul cammino verso la *sapientia* nell'epistolaro, un Seneca esoterico, che nello stesso arco di tempo si fa spietato critico dei principi nelle tragedie. Forse qualcuno potrebbe ritenere che il rinvio allo stantio *cliché* di 'Seneca uomo dalle mille contraddizioni' sarebbe sufficiente a risolvere l'aporia. Ma quand'anche così fosse, perché destinare l'*opposition literature* proprio ad un genere come la *cothurnata*, dedicando tutta la cura possibile agli aspetti formali, letterari ed intertestuali, e perché nascondere la ferocia delle critiche dietro lo specchio deformante di 'codici', allegorie ed allusioni sparse? Un autore la cui *vis polemica* è ben nota dal *Ludus*, libero di parlare per immagini letterarie in un circolo di oppositori ed intenzionato ad influire sulla politica con la sua attività di poeta, come intendono in molti, avrebbe composto una riflessione di disperata universalità come il *Thyestes*, anziché un testo di accusa esplicita, come l'*Octavia*? Quale stimolo antitirannico si sarebbe mai potuto vedere in testi in cui "non compare mai la figura del suddito che, in nome della legge morale, si ribella all'ordine ingiusto del re"?<sup>88</sup>

#### 4. *Rapporti con Seneca prosatore e con Seneca uomo di stato*<sup>89</sup>

##### 4.1. Il pensiero politico in Seneca prosatore

Sui cinque punti oggetto della nostra indagine troviamo nel corso della vita di Seneca oscillazioni talvolta persino più forti di quelle riscontrate nelle tragedie, anche a prescindere da quelle

<sup>88</sup> LANA 1955, 192 (cf. anche PICONE 1984, 46-51 ed *infra*, nella discussione con Claudia Wick, p.313). È molto significativo che LEFÈVRE 1985a, 1259 ritenga invece i versi finali dell'*Oedipus* più che sufficienti come richiamo antitirannico (1054-61): "Seneca konnte darauf verzichten, den überlieferten Schluß noch mehr zu ändern und etwa Oedipus durch Creo oder den Chor vertreiben zu lassen. Es genügte, wenn Oedipus die ganze Schuld auf sich nahm und zum Aufatmen aller sagte, mit seinem Fortgehen werde sich die Lage schlagartig bessern" (così anche LEFÈVRE 2002, 119).

<sup>89</sup> Del pensiero politico in Seneca prosatore, tema tendenzialmente sconfinato, trascelgo qui solo gli elementi più significativi in rapporto con le tragedie,

opere, come il *De providentia* ed il *De constantia sapientis*, sulla cui incerta collocazione cronologica non vi è accordo tra gli studiosi. Seneca parte dagli accenti vivamente filo repubblicani della *Consolatio ad Marciam*, che portano con sé la condanna dell'esperienza imperiale di Tiberio da poco conclusa e la pessimistica assenza di un netto discriminare tra re e tiranno, per passare, già nel *De ira*, ad individuare nella schiavitù all'*ira* l'elemento che caratterizza l'agire immorale e dispotico, primo abbozzo di quella teoria insieme etica e politica che sfocerà nel *De clementia*. Alla base degli intenti encomiastici della *Consolatio ad Polybium* stanno l'ideologia filoimperiale dell'opuscolo e l'esaltazione della *clementia* del principe, un quadro di riferimento lealistico che non viene messo in discussione nel *De brevitate vitae*, con cui semmai si scava un solco tra l'attività politica (pur non condannata di per sé),<sup>90</sup> e chi ricerca la sapienza. Nel *De clementia* (cf. par. seg.), nel *De vita beata* e nel *De tranquillitate animi*, tutte opere anteriori al *De otio*, Seneca s'impegna a propugnare il coinvolgimento del *sapiens* nella cura della cosa pubblica (anche per motivazioni di ordine autobiografico), senza scalfire il quadro ottimistico del *quinquennium Neronis*. L'ultima svolta si produce notoriamente con il *De otio*: nelle grandi opere degli ultimi anni l'ottimismo svanisce di fronte ad una sempre più esplicita disillusione; la fede nel *rex iustus* come *optimus civitatis status* ancora proclamata in *benef.* 2,20,2 si fa sempre più astratta e cede il posto in *epist.* 68,2 alla rinuncia da parte del *sapiens* alla partecipazione alle istituzioni politiche storicamente determinate: l'unica *res publica* rimasta per lui è il *mundus*.

#### 4.2. Il *De clementia*

Il momento più alto della riflessione teoretica sul potere coincide con la partecipazione effettiva al governo della cosa pubblica:

cf. anche LANA 1955; GRIMAL 1978; ABEL 1985; GRIFFIN 1992; LETTA 1998a; LETTA 1998b; LETTA 1999.

<sup>90</sup> Cf. LETTA 1998a, 73.

mai come all'inizio del principato neroniano Seneca poté sentirsi vicino all'impresa di conciliare perfettamente etica e politica, *sapientia* ed *imperium*, e se anche avesse covato già allora presentimenti negativi, il carattere insieme protettivo ed elogiativo dello *speculum principis* non gli avrebbe permesso di lasciar trasparire preoccupazione o scetticismo nel *De clementia*.<sup>91</sup> Qui l'opposizione re-tiranno è nettissima e, a differenza delle tragedie, si rende esplicita a livello lessicale in una *differentia* rigorosa *rex-tyrannus*; il sistema monarchico non ha alternative di alcun tipo ed è considerato il migliore in assoluto; il sovrano viene posto su un piano diverso rispetto a tutti gli altri esseri umani<sup>92</sup> (*corpus* di cui egli è *caput*) e, sebbene si parli di *fortuna*, anche a proposito del principe,<sup>93</sup> mai è fatta balenare a costui l'amara legge del *principites regum casus / Fortuna rotat*; che, infine, il *sapiens* possa e debba avere un ruolo al fianco del sovrano clemente non è mai detto in modo esplicito, ma è deducibile dalla funzione che Seneca si ritaglia sin dall'inizio, quando afferma di aver composto il trattato *ut ... speculi vice fungerer et te tibi ostenderem per-venturum ad voluptatem maximam omnium*,<sup>94</sup> anche se il monarca clemente viene raffigurato sempre e comunque da solo nell'esercizio delle sue funzioni (*fastigio tuo adfixus es*, 1,8,3): nessuno è chiamato a consigliarlo, a condividerne le preoccupazioni o a sostituirlo in qualche funzione, neppure il senato.

#### 4.3. L'azione politica di Seneca

Poiché nel *quinquennium Neronis* Seneca fu insieme teorico ed artefice della politica imperiale, è possibile cercare nell'azione

<sup>91</sup> Per un inquadramento, anche bibliografico, rinvio a MALASPINA 2001a e MALASPINA 2003.

<sup>92</sup> Senza giungere, neppure in 1,8, ad una divinizzazione influenzata dai costumi egizi secondo gli intendimenti assolutistici di Nerone, come è stato sostenuto (bibliografia e discussione in MALASPINA 2001a, 285-92).

<sup>93</sup> L'occorrenza più chiara a 1,8,2; cf. anche 1,11,4; 1,13,4; 1,21,1; 2,1,1.

<sup>94</sup> 1,1,1; utile anche 2,2,2, *Diutius me inmorari huic <voce> patere, non ut blandum auribus tuis (nec enim hic mihi mos est: maluerim veris offendere quam placere adulando)*.

pratica conferme all'ideologia ufficiale. Tra i molteplici aspetti della politica neroniana,<sup>95</sup> utile ai fini della nostra ricerca è soprattutto quello della propaganda, per il quale la rispondenza con il *De clementia* sembra perfetta,<sup>96</sup> perché da Calpurnio Siculo e dai *Bucolica Einsidensia* alle fonti storiche, Tacito *in primis* (ann. 13,11), l'avvento al trono di Nerone è contraddistinto dal ricorrere insistito dello *slogan* della *clementia*.

## 5. Conclusioni

### 5.1. Il pensiero politico delle Tragedie

Le tragedie insistono su di un terreno ideologico molto ampio, i cui elementi, che talvolta appaiono stereotipati in una 'gnomica del potere' di maniera, si ripetono con una certa regolarità e coerenza all'interno di un quadro culturale, già definito dalla tradizione, centrato su alcune questioni forti di politica o meglio di etica della politica (rapporto re-tiranno, ruolo della *Fortuna*, 'nobile schiavitù', valore/disvalore dei *regni bona*, esistenza o meno di una giustizia divina, funzioni e limiti dei consiglieri e così via), alle quali sono fornite risposte diversificate in un ampio spettro di soluzioni.

Se nel formulare questa prima conclusione non credo di aggiungere molto a quanto già si sa sul pensiero politico nelle tragedie, la maggiore novità scaturita dalla presente indagine consiste, io credo, nel fatto che, nonostante quest'ampiezza di soluzioni nel *corpus*, ogni tragedia ci è apparsa presentare una fisionomia distinta ed affrontare una o più delle 'questioni forti'

<sup>95</sup> Nella vasta bibliografia si faccia riferimento a WALTZ 1909, 244-58; DÜRR 1940; MARCHESI 1944, 70-88; LANA 1955, 226-40; ROZELAAR 1976, 262-86; GRIMAL 1978, 149-83; GRIFFIN 1992, 67-170; FUHRMANN 1997, 175-296; MAURACH 2000, 34-40.

<sup>96</sup> Ma cf. GRIFFIN 1992, 141: "To see in *De clementia* essentially the same ideas as in Nero's opening speech to the Senate is to overlook Seneca's adoption of a metaphysical description of the Principate that refuted the partnership with the Senate urged in the speech"; cf. anche RAAFLAUB 1987, 34-35.

in modo preciso, univoco e non contraddittorio. Che la riflessione sul pensiero politico sia uno dei *Leitfaden* di Seneca tragico mi pare confermato dalla presenza di esso anche nei drammi in potenza più lontani da simili tematiche, come la *Medea* e la *Phaedra*, e dalle coscienti innovazioni rispetto alla tradizione greco-latina in personaggi come Agamennone (*Troades*) e Tieste, giustificabili in vista della ‘messa in scena’ di ben definite prese di posizione di ordine etico-politico.

## 5.2. Un’evoluzione interna

In particolare, il *Furens*, l’unico dramma con un eroe positivo,<sup>97</sup> è fra tutti quello in cui l’opposizione re-tiranno è presentata con perentoria convinzione ed è, soprattutto, iscritta in un quadro di giustizia superiore: il buon re è premiato, il tiranno prima o poi (al più tardi agli Inferi) riceve comunque la giusta punizione, gli dei hanno a cuore la giustizia sulla terra ed intervengono contro i tiranni — o per lo meno hanno la prerogativa di farlo.

Al polo opposto si può collocare il *Thyestes*, il cui sconsolato messaggio sta nell’inconciliabilità tra filosofia e potere, tra il *sapiens* e la reggia: ogni re è un tiranno. Le altre sei tragedie si muovono tra queste due mete, più vicino al *Furens* le *Troades* e le *Phoenissae*, in cui il poeta riflette sul dominio della *Fortuna*, lasciando intravedere alcune crepe nella rassicurante antinomia re-tiranno; più problematiche sono la *Medea*, in cui tale antinomia è messa in forte discussione, e la *Phaedra*, i cui contributi più interessanti per il pensiero politico vengono dalla nutrice e da Ippolito. Ancor più decisamente vicine al *Thyestes*, infine, sono l’*Oedipus* e l’*Agamemnon*, in cui sono presenti alcuni aspetti di quella inconciliabilità che ritengo caratterizzare la tragedia di Atreo e Tieste.

<sup>97</sup> A patto, naturalmente, di liberarsi dalle interpretazioni ibristiche del *furor* (su cui cf. FITCH 1987, 38-40), rifacendosi piuttosto a ZWIERLEIN 1984; BILLETBERCK 1999, 30-38. Ad un giudizio positivo sulla figura dell’eroe nel dramma contribuisce senz’altro anche il quadro qui delineato del pensiero politico.

Tali peculiarità e differenze si dovranno certo imputare alle diverse situazioni drammaturgiche, all'azione dei modelli ed alla memoria letteraria. Mi sembra però difficile da sostenere che non vi si debba leggere anche l'influsso degli avvenimenti reali, delle tensioni esistenziali, dell'evoluzione e dei mutamenti nelle opinioni. Lo sviluppo del pensiero politico nelle opere in prosa illumina il contesto in cui va posto il travaglio compositivo delle tragedie: manca in esse, anche nel *Furens*, l'impronta diretta degli anni politicamente più fecondi, delle costruzioni ideologiche più ambiziose, storicamente confermate dagli echi della propaganda convergenti nello *slogan* della *clementia* — una distanza ideologica, ma forse anche temporale. Lungo, più o meno, l'asse dell'ordinamento dell'Etrusco si assiste invece ad un rafforzamento del pessimismo dottrinale sino alle posizioni estreme del *Thyestes*, che si rispecchiano soprattutto nelle opere in prosa degli ultimi anni, coincidenti con il ritiro dalla vita pubblica. Si può quindi legittimamente parlare, credo, di un'evoluzione interna del pensiero politico nelle tragedie, anche se mancano indizi bastevoli per arrischiare solo su questa base una cronologia relativa o assoluta.<sup>98</sup>

<sup>98</sup> Sembra assai invitante far coincidere cronologia ed ordine dell'Etrusco — dal *Furens* intorno al 54 (?) al *Thyestes* dopo il ritiro? —, perché sarebbe un modo per spiegare una successione manoscritta che si sa molto antica, ma di cui non si conosce la genesi. Si tratta, tuttavia, solo di un'ipotesi, sia perché, fermi restando i poli ideologici (non cronologici!) di *Hercules furens* e *Thyestes*, le altre sei tragedie non si lasciano ordinare con sicurezza sulla base del solo pensiero politico, sia soprattutto perché la tempestosa biografia di Seneca non esclude del tutto la collocazione dei drammi più vicini al *Thyestes* anche molto *prima*, ovvero durante i tristi anni dell'esilio in Corsica. L'ordine dell'Etrusco aveva già sedotto MARTI 1945, che vi aveva ravvisato i differenti capitoli di un trattato stoico, ma la sua tesi ha avuto poco seguito (confutazione in PRATT 1948; GIANCOTTI 1953, 53-54). Più di recente vi è tornato SCHUBERT 1998.

## BIBLIOGRAFIA

- ABEL 1985 K. ABEL, "Seneca. Leben und Leistung", in *ANRW* II 32, 2 (1985), 653-775.
- BILLERBECK 1988 M. BILLERBECK, *Senecas Tragödien. Sprachliche und stilistische Untersuchungen* (Leiden 1988).
- BILLERBECK 1999 M. BILLERBECK (ed.), *Seneca. Hercules furens*. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar (Leiden 1999).
- BIONDI 1997 G.G. BIONDI, "Peripezie e *Cantica*: la tragedia tra coscienza e delirio", in *Paideia* 52 (1997), 57-69 [= *Seneca nel bimillenario della nascita*, a cura di S. AUDANO (Pisa 1998), 125-40 (da cui cito)].
- BISHOP 1985 J.D. BISHOP, *Seneca's Daggered Stylus. Political Code in the Tragedies* (Königstein 1985).
- BORGO 1988 A. BORGO, "Il potere e la sua degenerazione nel lessico politico di Seneca", in *Vichiana* 17 (1988), 120-50.
- CAJANI 1987 G. CAJANI, "Odium atque regnum. Appunti di lettura delle Phoenissae di Seneca, alla ricerca di una gnomica del potere", in *QCTC* 4-5 (1986/87), 177-79.
- CAJANI 1989 G. CAJANI, "Solitudine e logorio del potere: note su un *topos* della tragedia senecana", in *QCTC* 6-7 (1988/89), 179-84.
- CAVIGLIA 1981 F. CAVIGLIA (ed.), *Lucio Anneo Seneca. Le Troiane* (Roma 1981).
- CODOÑER 2003 C. CODOÑER, "La expresión del poder en Séneca", in *Atti del Convegno Internazionale "Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone"* (Bari 2003).
- COFFEY 1957 M. COFFEY, "Seneca Tragedies including pseudo-Seneca Octavia and Epigrams attributed to Seneca. Report from the years 1922-1955", in *Lustrum* 2 (1957), 113-86.
- DANGEL 2001 J. DANGEL, "Les tragédies mythologiques et prétextes de l'époque républicaine: politique en texte caché?", in *Studien zu antiken Identitäten*, hrsg. von St. FALLER (Würzburg 2001), 11-37.
- DE MEO 1995 C. DE MEO (ed.), *Lucio Anneo Seneca. Phaedra* (Bologna 1995).
- DEGL'INNOCENTI PIERINI 1990 R. DEGL'INNOCENTI PIERINI, "Il tema dell'esilio nelle tragedie di Seneca. Autobiografia, meditazione filosofica, modelli letterari nel *Thyestes* e nell'*Oedipus*", in *QCTC* 8 (1990), 71-85 [= *Tra filosofia e poesia. Studi su Seneca e dintorni* (Bologna 1999), 23-37].

- DEGL'INNOCENTI PIERINI 1992 R. DEGL'INNOCENTI PIERINI, "Aurea mediocritas. La morale oraziana nei cori delle tragedie di Seneca", in *QCTC* 10 (1992), 155-69 [= *Tra filosofia e poesia. Studi su Seneca e dintorni* (Bologna 1999), 39-57].
- DINGEL 1974 J. DINGEL, *Seneca und die Dichtung* (Heidelberg 1974).
- DÜRR 1940 K. DÜRR, "Seneca bei Tacitus", in *Gymnasium* 51 (1940), 42-61.
- FANTHAM 1982 E. FANTHAM (Ed.), *Seneca's Troades* (Princeton 1982).
- FAVEZ 1960 Ch. FAVEZ, "Le roi et le tyran chez Sénèque", in *Hommages à L. Herrmann* (Bruxelles-Berchem 1960), 346-49.
- FITCH 1987 J.G. FITCH (Ed.), *Seneca's Hercules Furens. A critical text with introduction and commentary* (Ithaca/London 1987).
- FRANK 1995 M. FRANK (Ed.), *Seneca's Phoenissae. Introduction and Commentary* (Leiden 1995).
- FUHRMANN 1997 M. FUHRMANN, *Seneca und Kaiser Nero. Eine Biographie* (Berlin 1997).
- GIANCOTTI 1953 F. GIANCOTTI, *Saggio sulle tragedie di Seneca* (Roma/Napoli/Città di Castello 1953).
- GIANCOTTI 1989 F. GIANCOTTI (ed.), *Seneca. Tieste*, 2 voll. (Torino 1988/89).
- GREWE 2001 S. GREWE, *Die politische Bedeutung der Senecatragödien und Senecas politisches Denken zur Zeit der Abfassung der Medea* (Würzburg 2001).
- GRiffin 1992 M. GRiffin, *Seneca, a Philosopher in Politics* (Oxford 1992).
- GRILLI 1987 A. GRILLI, "Seneca di fronte a Ippolito", in *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a F. Della Corte* (Urbino 1987), III 299-311.
- GRIMAL 1978 P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience de l'Empire* (Paris 1978).
- GRIMAL 1979 P. GRIMAL, "Tragédie et politique chez Sénèque [Communication. Les allusions à la vie politique de l'Empire dans les tragédies de Sénèque]", in *CRAI* 1979, 205-20.
- HADOT 1969 I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* (Berlin 1969).
- HAMMER 1936 S. HAMMER, "De Seneca philosopho principum censore", in *Munera philologica L. Cwiklinski oblata* (Posnan 1936), 185-210.
- HENRY 1985 D. HENRY and E.W. HENRY, *The Mask of Power. Seneca's Tragedies and Imperial Rome* (Warminster 1985).
- HERRMANN 1924 L. HERRMANN, *Le théâtre de Sénèque* (Paris 1924).

- HERZOG 1928 O. HERZOG, "Datierung der Tragödien des Seneca", in *RhM* 77 (1928), 51-104.
- HINE 2000 H.M. HINE (Ed.), *Seneca. Medea* (Warminster 2000).
- KEULEN 2001 A.J. KEULEN (Ed.), *L. Annaeus Seneca. Troades. Introduction, Text and Commentary* (Leiden 2001).
- LA PENNA 1980 A. LA PENNA, "Seiano in una tragedia di Seneca?", in *Orpheus* N.S. 1 (1980), 26-31.
- LANA 1955 I. LANA, *Lucio Anneo Seneca* (Torino 1955).
- LANA MALASPINA 2005 AA.VV., *Bibliografia senecana del XX secolo*, ideata e diretta da I. LANA, a cura di E. MALASPINA (Bologna 2005).
- LEFÈVRE 1966 E. LEFÈVRE, "Schicksal und Selbstverschuldung in Senecas *Agamemnon*", in *Hermes* 94 (1966), 482-96.
- LEFÈVRE 1985a E. LEFÈVRE, "Die politische Bedeutung der römischen Tragödie und Senecas 'Oedipus'", in *ANRW* II 32, 2 (1985), 1242-62.
- LEFÈVRE 1985b E. LEFÈVRE, "Die philosophische Bedeutung der Seneca-Tragödie am Beispiel des 'Thyestes'", in *ANRW* II 32, 2 (1985), 1263-83.
- LEFÈVRE 1990 E. LEFÈVRE, "Die politische Bedeutung von Senecas *Phaedra*", in *WS* 103 (1990), 109-22.
- LEFÈVRE 1997a E. LEFÈVRE, "Senecas Atreus. Die Negation des stoischen Weisen?", in *Scaenica Saravi-Varsoviensia. Beiträge zum antiken Theater und zu seinem Nachleben*, hrsg. von J. AXER und W. GÖRLER (Warszawa 1997), 57-74.
- LEFÈVRE 1997b E. LEFÈVRE, "Política y actualidad en las tragedias de Séneca", in *Séneca dos mil años después. Actas del Congreso Internacional* (Córdoba 1997), 191-96.
- LEFÈVRE 2000 E. LEFÈVRE, "La *Medea* di Seneca: negazione del 'sapiente' stoico?", in *Seneca e il suo tempo*, Atti del Convegno di Roma-Cassino (Roma 2000), 395-416.
- LEFÈVRE 2002 E. LEFÈVRE, "Die Konzeption der 'verkehrten Welt' in Senecas Tragödien", in *Perverttere. Ästhetik der Verkehrung. Literatur und Kultur neronischer Zeit und ihre Rezeption*, hrsg. von L. CASTAGNA und G. VOGT-SPIRA (München/Leipzig 2002), 105-122.
- LETTA 1998a C. LETTA, "Seneca tra politica e potere: l'evoluzione del pensiero di Seneca sul principato nelle opere in prosa anteriori al *De clementia*", in *Seneca nel bimillenario della nascita*, a cura di S. AUDANO (Pisa 1998), 51-75.

- LETTA 1998b C. LETTA, "Allusioni politiche e riflessioni sul principato nel *De Beneficiis* di Seneca", in *Limes* (Santiago de Chile) 9-10 (1997/98), 228-43.
- LETTA 1999 C. LETTA, "Attualità e riflessione politica nelle ultime opere di Seneca: dalle *Naturales Quaestiones* alle Lettere a Lucilio", in *Journal for the Promotion of Classical Studies* (Seoul, Korea) 7 (1999), 93-139.
- LIEBERMANN 1974 W.-L. LIEBERMANN, *Studien zu Senecas Tragödien* (Meisenheim am Glan 1974).
- MADER 1993 G. MADER, "Tyrant and Tyranny in Act III of Seneca's *Oedipus*", in *GB* 19 (1993), 103-28.
- MALASPINA 2001a *L. Annaei Senecae De clementia libri duo*. Prolegomeni, testo critico e commento a cura di E. MALASPINA (Alessandria <sup>1</sup>2001; <sup>2</sup>2004).
- MALASPINA 2001b E. MALASPINA, "Due tracce delle 'orazioni cesariane' nel *De clementia* di Seneca", in *RFIC* 129 (2001), 307-14.
- MALASPINA 2003 E. MALASPINA, "La teoria politica del *De clementia*: un inevitabile fallimento?", in *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone. Atti del Convegno Internazionale* (Bari 2003), 139-57.
- MANTOVANELLI 1984 P. MANTOVANELLI, *La metafora del Tieste. Il nodo sadomasochistico nella tragedia senecana del potere tirannico* (Verona 1984).
- MARCHESI 1944 C. MARCHESI, *Seneca* (Messina/Milano <sup>1</sup>1920; <sup>2</sup>1934).
- MARTI 1945 B.M. MARTI, "Seneca's Tragedies. A New Interpretation", in *TAPhA* 76 (1945), 216-45.
- MAURACH 2000 G. MAURACH, *Seneca. Leben und Werk* (Darmstadt <sup>3</sup>2000).
- MAZZOLI 1987 G. MAZZOLI, "Funzioni e strategie dei cori in Seneca tragico", in *QCTC* 4-5 (1986/87), 99-112.
- MESK 1912 J. MESK, "Senecas *Apokolokyntosis* und *Hercules furens*", in *Philologus* 71 (1912), 361-75.
- MONTELEONE 1991 C. MONTELEONE, *Il "Thyestes" di Seneca. Sentieri ermeneutici* (Fasano 1991).
- MÜNSCHER 1922 K. MÜNSCHER, *Senecas Werke. Untersuchungen zur Abfassungszeit und Echtheit*, Philologus Suppl.-Bd. 16,1 (Leipzig 1922).
- NISBET 1990 R.G.M. NISBET, "The Dating of Seneca's Tragedies, with special reference to *Thyestes*", in *Papers of the Leeds International Latin Seminar* VI (Leeds 1990), 95-114.

- PETRONE 1995 G. PETRONE, "Metafore del potere nelle *Troiane* di Seneca", in *Atti dei convegni "Il mondo scenico di Plauto" e "Seneca e i volti del potere"* (Genova 1995), 107-18.
- PICONE 1976 G. PICONE, "Il significato politico di alcuni anacronismi nel *Thyestes* di Seneca", in *Pan* 3 (1976), 61-67.
- PICONE 1984 G. PICONE, *La fabula e il regno. Studi sul Thyestes di Seneca* (Palermo 1984).
- PÖSCHL 1977 V. PÖSCHL, "Bemerkungen zum *Thyest* des Seneca", in *Latinität und alte Kirche. Festschrift für R. Hanslik* (Wien/Köln/Graz 1977), 224-34.
- PRATT 1948 N.T. PRATT, Jr., "The Stoic Base of Senecan Drama", in *TAPhA* 79 (1948), 1-11.
- RAAFLAUB 1987 K.A. RAAFLAUB, "Grundzüge, Ziele und Ideen der Opposition gegen die Kaiser im I. Jh. n.Chr.: Versuch einer Standortbestimmung", in *Opposition et résistances à l'Empire d'Auguste à Trajan*, Entretiens Hardt 33 (Vandœuvres/Genève 1987), 1-63.
- ROZELAAR 1976 M. ROZELAAR, *Seneca. Eine Gesamtdarstellung* (Amsterdam 1976).
- SCHIESARO 2003 A. SCHIESARO, *The Passions in Play. Thyestes and the Dynamics of Senecan Drama* (Cambridge 2003).
- SCHUBERT 1998 Chr. SCHUBERT, *Studien zum Nerobild in der lateinischen Dichtung der Antike* (Stuttgart/Leipzig 1998).
- SØRENSEN 1988 V. SØRENSEN, *Seneca*, tr.it. (Roma 1988).
- TABACCO 1985 R. TABACCO, *Il tiranno nelle declamazioni di scuola in lingua latina*, Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino, Ser. 5,9 (1985).
- TARRANT 1976 R.J. TARRANT (Ed.), *Seneca. Agamemnon* (Cambridge 1976).
- TARRANT 1985 R.J. TARRANT (Ed.), *Seneca's Thyestes* (Atlanta 1985).
- TÖCHTERLE 1994 K. TÖCHTERLE (ed.), *Lucius Annaeus Seneca. Oedipus*. Kommentar mit Einleitung, Text und Übersetzung (Heidelberg 1994).
- TRAINA 1979 A. TRAINA, "Due note a Seneca tragico. 2) La 'fiducia' di Tieste", in *Maia* 31 (1979), 275-76.
- TRAINA 1987 A. TRAINA, *Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca* (Bologna 1987).
- TREBBI 1992 M. TREBBI, "Il personaggio di Creonte nella *Medea* di Seneca", in *QCTC* 10 (1992), 191-99.
- WALTZ 1909 R. WALTZ, *Vie de Sénèque* (Paris 1909).

- ZWIERLEIN 1983 O. ZWIERLEIN, *Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe der Tragödien Senecas* (Mainz 1983).
- ZWIERLEIN 1984 O. ZWIERLEIN, *Senecas Hercules im Lichte kaiserzeitlicher und spätantiker Deutung. Mit einem Anhang über "tragische Schuld" sowie Seneca-Imitationen bei Claudio und Boethius* (Mainz 1984).
- ZWIERLEIN 1986 O. ZWIERLEIN, *Kritischer Kommentar zu den Tragödien Senecas* (Mainz 1986).

## DISCUSSION

*E.A. Schmidt:* Steckt in der folgenden Frage eine ketzerische Gegenposition zu Ihrem Vortrag? Wenn die Tragödie nach Aristoteles eine  $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma\ \sigma\pi\sigma\upsilon\delta\alpha\acute{\iota}\omega\varsigma$  ist und also die handelnden Figuren Könige sind (vgl. z.B. Plautus, *Amph.* 60f.), gelten dann nicht alle Äußerungen der Figuren und der auf die Handlung bezogenen Reflexionen des Chors notwendig Königen und sind daher nur insofern 'politisch', der Intention und Wirkung nach aber als synekdochisch zu verstehen und also zu verallgemeinernde moralische Aussagen?

*W.-L. Liebermann:* 1) Es scheint mir wichtig, dass Sie klar Aktualisierungsphänomene bei Wiederaufführungen, wie sie von Cicero bezeugt sind, gegen die ursprünglichen Intentionen des Autors bzw. der Dramen abgegrenzt haben.

2) Hinsichtlich der politischen Relevanz lassen Sie, wie ich meine zu Recht, ausgesprochene Vorsicht walten und machen deutlich, dass über Wahrscheinlichkeitsaussagen nicht hinauszukommen ist. Insofern ergibt sich ein Vorbehalt resp. eine Betonung der 'erkenntnisleitenden Interessen'. Dabei wird man sich auch vor Augen halten müssen, dass die Eruierung des Politischen, wie Sie sie vorgeführt haben, der Einschränkung einer spezifischen Deutung der einzelnen Stücke unterliegt, die sicher gelegentlich auch zu einer Vereinseitigung führen kann.

Hinzu kommt: Wenn man sich im Interesse einer politischen Aussage auf *Phaedr.* 136f. stützt, dann ist hinzuzufügen, dass die Amme kurz darauf die Thematik von den Mächtigen auf die Reichen ausdehnt, um schliesslich sogar gerade im Namen der hohen Stellung zur 'Vernunft' zu mahnen (*Phaedr.* 204ff.). Der sog. 'politische' Ertrag beschränkt sich insgesamt auf den Kontrast von 'gutem' und 'schlechtem' König; dabei handelt es

sich aber um eine moralphilosophische Thematik, die auf einem — durch die Gattung 'Tragödie' vorgegebenen — Gebiet abgehandelt wird. Es ist genau das, was Ilona Opelt bereits im Titel ihrer Dissertation von 1951 mit *Der Tyrann als Unmensch* bezeichnet hat. Was hier verhandelt wird, ist das Problem des 'Mächtigen', aber in einem über das rein 'Politische' hinausgehenden Sinn. Man könnte auch anders formulieren: 'politisch' ist definitionsbedürftig (ein moderner Historiker würde den Begriff anders gebrauchen).

Die 'politische' Deutung (vor allem in Applikation auf konkrete historische Gegebenheiten) hat in jüngerer Zeit — weniger wohl in Italien — verstärkt Konjunktur. Ich habe versucht, dies als eine Kombination aus einem (sich z.B. auch in der Germanistik wieder grösserer Beliebtheit erfreuenden) biographisch-positivistischen Ansatz und einem modernen Aktualisierungsstreben zu verstehen. Wie sehen Sie das?

*E. Malaspina:* Rispondo insieme alla domanda 'eretica' di M. Schmidt ed alla più lunga considerazione di M. Liebermann (punto 2); sul punto 1) torno *infra* nella risposta a M. Hine). Mi sembra infatti che le Vostre parole vadano nella medesima direzione, permettendomi, cosa per la quale Vi ringrazio, di affrontare un'importante questione di metodo che avevo tralasciato nella sezione iniziale del mio contributo, dedicata ad altre questioni di metodo che mi parevano (e mi paiono tuttora) altrettanto significative come premessa allo studio del pensiero politico. Se ho ben capito, Voi domandate se, una volta rifiutata la via per così dire storico-allusiva di E. Lefevre per le ragioni che ho addotte, ciò che ho rubricato sotto la voce 'politica' non andrebbe piuttosto generalizzato come etica, applicata *pars pro toto* ai potenti. La conseguenza in apparenza necessaria di questa premessa è che il pensiero politico nelle tragedie, argomento del mio *exposé*, non esiste come soggetto autonomo. Rispondo in breve che sono in certa parte d'accordo con la premessa, ma non con la conclusione (altrimenti non avrei affrontato l'argomento in questo modo o non lo avrei affrontato per nulla!).

perché tutto dipende da che cosa si intende con pensiero politico e, per mia omissione iniziale, la mia interpretazione del concetto è rimasta del tutto implicita, quindi *definitionsbedürftig* per chi ascolta.

Comincio con il dire che è quanto mai vero quel che W.-L. Liebermann dice sugli *erkenntnisleitende Interessen*, se penso che mi è capitato di esporre questa mia posizione sulla politica nelle tragedie a storici e studiosi del pensiero politico antico e di sentirmi rivolgere il rimprovero opposto, cioè quello di avervi visto non troppo pensiero politico, ma troppo poco: ancora una volta nell'analisi delle tragedie (cf. p.56) si fa a mio avviso palpabile il circolo ermeneutico o, se vogliamo usare un ben diverso paradigma interpretativo, vi vedo entrare in gioco l'*Erwartungshorizont* dei singoli studiosi.

Passo ora ad una risposta più dettagliata: che la politica nelle tragedie sia da intendersi come etica della politica l'ho detto io stesso (cf. par. 3.3. a proposito di *Tro.* 1-6 e n.90), così come ho insistito preliminarmente sul fatto che la regalità e l'agire politico dei protagonisti spesso non hanno a che fare con il pensiero politico, bensì piuttosto con lo sfondo sociale imposto al genere tragico (cf. par. 2 e n.10): non ho quindi nessuna difficoltà a dire, anzi, a ripetere che nelle tragedie "la riflessione politica si fa etica, come sempre in Seneca". Solo che da questa premessa non discende l'annullamento del politico nell'etico, a meno che non si voglia arrivare alla proverbiale "Nacht, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind". Mi spiego meglio: neppure un verso delle tragedie è dedicato alla discussione delle forme di governo, alla critica della costituzione, ai consigli per la politica estera, alla precettistica pratica o via di seguito: insomma, le tragedie non hanno a che fare con tutto ciò che siamo abituati a definire comunemente come 'politica'. Attenzione, però: neppure le opere in prosa, neppure il *De clementia*, che tutti a ragione considerano il 'manifesto politico' di Seneca, dedicano una sola riga a questi argomenti, perché in questi testi, né più né meno che nelle tragedie, l'attenzione 'politica'

di Seneca è sempre e solo per un versante, quello dell'etica della politica. Ripeto: sotto questo aspetto non c'è (o almeno io non vedo) alcuna differenza tra Seneca filosofo e Seneca poeta; quindi delle due l'una: se annulliamo la politica nell'etica nelle tragedie dobbiamo fare lo stesso anche nel *De clemencia*; se invece riteniamo che l'etica della politica sia comunque una parte del pensiero politico, allora una particolare dimensione politica è assicurata non solo alle opere in prosa, ma anche a quelle in poesia. Che la seconda soluzione sia preferibile mi pare dimostrato dal paragone con il caso simile delle *Quaestiones naturales*: sostituite in esse al termine 'politica' quelli di 'scienza' o 'fisica' e vedrete che si riproporranno le medesime condizioni. Seneca fu uno scienziato (anche se meno di quanto fu un politico), ma intese questa disciplina, al pari di tutte le altre, politica compresa, come *ancilla moralis philosophiae*; tuttavia, non mi pare la strada metodologicamente più feconda quella di negare la dimensione scientifica del trattato e cercare di stemperare la fisica nell'etica, come pure è stato fatto, lo sapete bene: ne ha discusso di recente in modo convincente F.R. Berno, *Lo specchio, il vizio e la virtù. Studio sulle Naturales Quaestiones di Seneca* (Bologna 2003).

L'etica della politica è un territorio di confine, una prospettiva, se non proprio una disciplina, che è pienamente etica, perché etici ne sono i fondamenti (il problema del bene e del male, come avete detto), ma che è altrettanto pienamente politica, perché politico è lo scenario a cui essa deve adattarsi (i poteri del monarca ed il governo di un popolo): tale scenario politico non è insignificante, appunto perché costringe il moralista (e nel caso delle tragedie anche il poeta) nella gabbia del politico: in questo senso rivendico, contro ogni obiezione 'eretica', il diritto di cittadinanza delle tragedie nel pensiero politico senecano, di cui spero di aver fornito una definizione soddisfacente.

Mi rendo conto che l'etica della politica, in quanto, come detto, territorio di confine, possa scontentare sia chi vede in Seneca tragediografo un politico militante, sia chi vi vede un

moralista sia chi vi vede soprattutto un poeta. Tuttavia, credo che sia l'inesauribile complessità stessa di questi drammi ad esortarci a perlustrare anche simili territori di confine.

Passo ora all'ultima questione di W.-L. Liebermann, cioè alle motivazioni della fortuna moderna dell'interpretazione politico-allusiva (*à la* Lefèvre, per intenderci) ed all'individuazione di esse nella convergenza tra una metodologia biografico-positivistica ed un sforzo di attualizzazione. Mi pare un'interpretazione fondata, confermata anche, sul lato dell'attualizzazione, dagli esplicati paralleli che si leggono in alcuni studi con la sorte degli intellettuali nei regimi totalitari del Novecento. Ma quello che mi incuriosisce è un altro aspetto: è infatti Lei stesso a ricordare che questa prospettiva, oggi così in auge, è in realtà vecchia di più di quattro secoli, perché la caccia alle allusioni politiche ed antitiranniche nelle tragedie era già praticata dal Fabricius e dall'Opitz, che Lei ricorda, così come dal Lipsio e dal Gronovio, per di più in una misura da far impallidire persino J.D. Bishop. Quali ne erano le motivazioni? Vi è forse qualche continuità con il nostro tempo? Anche essi erano mossi da un *Aktualisierungsstreben*? — Le monarchie assolute del Sei- Settecento mi paiono d'altronde un punto di partenza migliore del Cremlino o della *Wolfsschanze* per istituire analogie con la reggia di Nerone. Questo tema (sul quale, tuttavia, dichiaro la mia incompetenza) potrebbe forse essere stimolante per chi si occupa della storia dei nostri studi.

C. Wick: Könnte man allenfalls sagen, Senecas Dramen seien eher 'politisch-deskriptiv' als 'politisch-engagiert'? Es wird ja in der Regel — soweit ich das zu erkennen vermag — nirgends eine wirkliche Gegenwelt beschworen; es gibt bei Seneca keine Figur des *sapiens, qui fortunae resistit*, ein Thema, das in seiner Prosa sehr wichtig ist. Bei Lukan gibt es diese Figur: Cato. Daher hat man oft von Oppositionsgedicht oder Freiheits-Epos gesprochen. Seneca scheint gar nicht erst versucht zu haben, etwas Ähnliches im Drama einzuführen (Mythen, die sich hierzu geeignet hätten, gibt es bestimmt).

Mir scheint deshalb der politische Gehalt von Senecas Dramen — wenn man 'engagierte Politik' oder 'Opposition' meint —, insofern sehr gering zu sein und nicht über jenen von Deklamationen hinauszugehen (wo immerhin auch historische Personen auftreten!).

*E. Malaspina:* Sono d'accordo con la Sua riflessione a proposito dell'assenza di personaggi del tutto positivi nelle tragedie e sulla conseguente difficoltà (che si aggiunge alle altre) di interpretarle in senso 'politisch-engagiert': mi ci sono soffermato al punto 3) del par. 3.5., spec. n.88. Non so invece se sia conveniente parlare di 'politisch-deskriptiv', perché questo nesso fa venire in mente, almeno a me, piuttosto la descrizione di istituzioni politiche determinate, argomento di cui Seneca non si occupa mai, tanto meno in poesia, come ho detto.

*J. Dangel:* Dans ce très intéressant exposé, il est troublant en effet de constater à quel point l'histoire politique du temps de Sénèque peut constituer une grille de lecture de ses tragédies. À vrai dire, s'agit-il d'une 'pensée' politique ou de notions si générales qu'elles sont capables d'une interprétation politique? Cette question vaut non pas pour le seul Sénèque, mais aussi pour le théâtre républicain: la politique peut y être en 'texte caché'. Mieux: les questions posées par Sénèque sont celles du théâtre républicain, *rex/tyrannus, populus/turba* etc. Il n'est pas jusqu'à la formule d'*Atréée* d'Accius qui ne soit reprise par les empereurs: *oderint dum metuant*. J'ajouterais le problème du 'bon roi' évoqué par Accius (Nestor et la coupe à deux anses), qui se souvient d'Hésiode et que commente Philodème de Gadara.

*E. Malaspina:* Sì, direi che si può affermare che il pensiero politico nelle tragedie consiste in nozioni generali di etica calate in un quadro di riferimento politico. Anche da questa angolazione c'è continuità tra il teatro arcaico e quello del I sec. d.C.: pur nella mutata forma di governo e tenuto conto del livello

sociale ben diverso rispetto a Livio Andronico o Accio, penso che Seneca fosse uno scrittore “sous haute surveillance” da parte del potere proprio come i tragediografi arcaici (Dangel 2001, 11). Tale dato di fatto rende improbabile l’interpretazione militante ed antitirannica della sua poesia, ma non esclude per nulla quella particolare valenza politica che ho cercato di enucleare e che Lei stessa individua, *mutatis mutandis*, nel teatro arcaico, “à la condition de conserver au mot [i.e. politique] sa signification latine: celle des grandes valeurs doxales de la Cité et de ses dirigeants autant que du contexte civique et historique de leur parution” (33). *Mutatis mutandis*, appunto, perché Seneca non riconosce più valori storico-civili, ma etico-filosofici, e la sua *Cité* non è più la repubblica aristocratica, ma il cosmo, nella fatispecie dell’impero universale.

*H. Hine:* I am very much in sympathy with your scepticism about attempts to find references, and, in particular, critical references, to specific political events in the tragedies. On the other hand, we know that, in the late Republic, actors and audiences could give contemporary political significance to lines from earlier tragedies; we have reports of accusations being made against Mamercus Aemilius Scaurus that one of his tragedies contained implied criticism of Tiberius; and in Tacitus’s *Dialogus Curiatius Maternus* is warned by his friends about the political risks he is taking with his outspoken tragedies. So it has sometimes been argued that Seneca had to avoid the risk that innocent passages might be interpreted in a politically dangerous way; and this has been used as a dating criterion (e.g. one could argue that after the death of Britannicus it would have been too dangerous to write plays about brothers quarrelling). Do you yourself think that Seneca is likely to have been influenced by such considerations?

*E. Malaspina:* A prima vista sarei tentato di tagliar corto rispondendo subito affermativamente, perché alla luce di un falso buon senso sembra di poter ritenere senz’altro avventato

scrivere, ad esempio, sotto un monarca matricida un'opera letteraria il cui protagonista fosse un monarca sospettato di matricidio. Tuttavia, siccome Nerone amava calcare le scene proprio con la maschera del matricida (cf. n.82), mi viene da pensare che le cose non fossero effettivamente così semplici: non abbiamo un quadro preciso della situazione. Il discriminé che ho posto tra coincidenze riscontrate dal pubblico ed (eventuali) allusioni volute dall'autore è forse un buon punto di partenza per fare chiarezza: i personaggi del mito costituivano a Roma un'inesauribile galleria di 'tipi', di maschere pronte per ogniicontestualizzazione politica: si pensi ad esempio ai feroci doppi sensi mitologici che caratterizzarono l'*affaire* di M. Celio Rufo nel 56 a.C. e che conosciamo da Cic. *Cael.* 18, Quint. *inst.* 1,5,61; 8,6,53 e da altre fonti ancora — sulla questione da ultimo M.C. Alexander, *The Case for the Prosecution in the Ciceronian Era* (Ann Arbor 2002), 218-43. L'arbitrarietà e l'alta frequenza delle analogie che il pubblico (compreso l'imperatore) avrebbe comunque potuto istituire con l'attualità mettevano probabilmente l'autore tragico al riparo dalle ritorsioni: era il mito in sé a consentire le coincidenze e l'uditario a 'produrle' liberamente, non il poeta. In questo senso credo che Seneca avrebbe potuto comporre e rendere pubbliche certe tragedie anche dopo la morte di Claudio, di Britannico, di Agrippina e persino di Ottavia e che in questo non si possa cercare alcun *dating criterion*. Ben diverso è il caso delle allusioni antitiranniche deliberate: il problema è che esse presuppongono la volontarietà da parte dell'autore, volontarietà che era difficile comprovare o smentire e che pertanto da spettatori maligni poteva essere riconosciuta anche dove non c'era: mi pare questa la sorte di Mamerco Scauro in Tac. *ann.* 6,29,3 (cf. soprattutto il particolare giro di frase *additis versibus qui in Tiberium fletcherentur*) e Dio Cass. 58,24,3-5. Di fronte a questo rischio il poeta tragico (e l'intellettuale in generale) non aveva difese, a parte quella di non divulgare le sue opere o di tacere per sempre, perché un (imperatore) malintenzionato può vedere allusioni persino in *innocent passages*, come Lei dice a ragione.

Una volta distinte da parte nostra le due fattispecie, è chiaro comunque che il confine reale tra esse doveva essere spesso assai labile, con notevoli spazi di ambiguità (anche interessata), la stessa che vedo nel molto discusso personaggio di Curazio Materno in Tac. *dial.* 2-3: Giulio Secondo sminuisce infatti la portata delle presunte offese ai potenti che si rinvenivano nel *Cato* definendole come *fabulae malignorum* (3,2) e parlando di *si qua pravae interpretationi materiam dederunt* (si sarebbe dunque trattato di mere coincidenze contenutistiche, che rischiavano di essere traviseate?), mentre l'orgogliosa risposta di Materno stesso a 3,2 e le parole iniziali di Tacito (*cum offendisse potentium animos diceretur, tamquam in eo tragoediae argumento sui oblitus tantum Catonem cogitasset*, 2,1; cf. anche 10,6) fanno invece pensare che nel *Cato* (e nel successivo *Thyestes*) vi fossero precise allusioni volontarie contro i *potentes* — anche se non possiamo dire se a livello politico-filorepubblicano o più generalmente moralistico-edificante: cf. D. Bo, *Le principali problematiche del Dialogus de oratoribus* (Hildesheim/Zürich/New York 1993), 242-43.

*J. Luque Moreno:* El Prof. Malaspina ha hecho una lúcida reflexión con cuyas líneas básicas yo quiero expresar mi acuerdo; creo, en efecto, que, al analizar esta faceta del teatro senecano, hay que distinguir entre contenidos políticos, referencias y alusiones políticas (o históricas) y finalidad política.

En cuanto a las posibles dudas acerca del carácter político o moral de algunos de los aspectos doctrinales analizados, creo que se pueden disipar si no se olvida el substrato filosófico (fundamentalmente estoico) de este teatro: para un estoico, moral y política guardan una estrecha relación entre sí y con la cosmología/teología; los tres ámbitos (el mundo, la sociedad, el hombre) se conciben funcionando de un modo similar, a base de un agente rector que garantiza el orden en cada uno de ellos: lo que en el mundo la divinidad, es en el alma la *ratio* y debe ser en la sociedad el monarca (*rex*) sabio.

No es por ello de extrañar que, como usted acertadamente ha indicado, el *rex* quede en ciertas ocasiones equiparado al *deus* o

que se pongan en relación la justicia humana y la divina. Se entiende así igualmente que en este teatro convivan, más o menos estereotipadas (de acuerdo con la tradición o en función de la expresión literaria) la imagen del *rex bonus*, en perfecta consonancia con los ideales estoicos, y la del *rex malus* (*tyrannus*, término que en época de Séneca tiene ya evidentes connotaciones peyorativas), en la cual, con toda probabilidad, hay ecos de la reciente experiencia histórica e incluso puede que alusiones implícitas e la realidad política del momento.

*E. Malaspina:* Le sono grato per queste parole, che mettono in luce il ruolo della politica nella tradizione filosofica stoica, un altro aspetto del pensiero politico delle tragedie, oltre al citato rapporto con la tragedia arcaica, che non ho potuto affrontare *ex professo*. Sono d'accordo in generale con quanto Lei afferma sul trinomio dio-ragione-re e sul fatto che per uno stoico romano teologia, etica e politica procedano di pari passo. Mi limito solo a precisare che tale concezione non è un dato di partenza del primo stoicismo, ma un punto di arrivo del secondo, che possiamo leggere nella sua formulazione più matura (e già del tutto romanizzata) in Cic. *rep.* 1,54-64.

Nel primo stoicismo il trinomio appare invece quasi solo come binomio dio-ragione, perché l'interesse politico è, per quel che ne sappiamo, quasi nullo: i frammenti della *Politeia* di Zenone (SVF I 259-271) non hanno niente a che fare con la politica e neppure con l'etica della politica, a parte l'affermazione del cosmopolitismo, perché questo stato ideale è quello dei *sapientes*, in cui è superfluo stabilire la costituzione o l'etica di governo. Crisippo, che pure liquida le costituzioni storiche come  $\pi\varrho\sigma\theta\eta\kappa\alpha\iota$ , riconosce almeno che la città che seguia l' $\delta\varrho\theta\delta\varsigma$   $\lambda\gamma\varsigma$  della natura è un bene (III 323), aprendo al contempo al *sapiens* le porte dell'attività politica, tanto in una monarchia quanto in uno stato repubblicano (III 611; 615-17; 686; 690-99; 700: è la moralità di chi è al potere a fare la differenza, non la forma di governo). Se si paragona Seneca con questi suoi predecessori filosofici si vede che egli ha dedicato molto più spazio

di loro alle categorie politiche: sotto questo aspetto, pertanto, la storia dello stoicismo può essere vista come un cammino progressivo verso il riconoscimento di uno specifico politico all'interno del discorso morale.

*M. Billerbeck:* Wenn die Seneca-Tragödien eine 'lecture philosophique' erfahren können und sollen, so scheint mir dies vor allem auf dem Hintergrund von *De clementia* und der hellenistischen Diskussion Περὶ βασιλείας der Fall zu sein. Ich denke hier vor allem an die Paarungen Hercules–Lycus (*Herc.f.*), Agamemnon–Pyrrhus (*Tro.*) sowie Atreus–Thyestes (*Thy.*). Dabei haben die Umdeutungen der herkömmlich negativ konnotierten Herrschergestalten zum *rex clemens* (Agamemnon) oder gar stoischen *sapiens* (Thyest) m.E. in erster Linie dramatische Funktion (vergleichbar damit ist die Figur des Tyrannen in der römischen 'Deklamation'). Denn die *alteratio*, welche die Kontrahenten (im Fall des Hercules übernimmt Amphitryo stellvertretend den Part) austragen, verlangt scharf gegensätzliche Positionen. Gegen eine politische Ausdeutung dieser Paare, im Sinne, dass Seneca in den Tragödien auf *Nero* gemünzte Tyrannenkritik übt, scheint mir die römische Gesellschaftsstruktur zu sprechen; Frau Dangel verweist zu Recht auf die Bedeutung und den zensurierenden Einfluss der *patroni* im Theaterwesen der republikanischen Tragödie. Spätestens ab dem Jahr 54 gehört Seneca zum 'System'; eine Datierung der Tragödien nach 54 scheint mir daher recht unwahrscheinlich. Hingegen passt die Diskussion über den guten und schlechten Herrscher als Gegenstand eines tragischen Dialogs durchaus in den Rahmen der allgemeineren stoische Reflexion, welches die sittlichen Prinzipien der Herrschaft seien.

*E. Malaspina:* Precio del teatro senecano è quello che le figure, anche quando sono evidenti portabandiera di un messaggio etico o depositarie di una posizione ideologica, non si trasformano mai in personaggi allegorici o in prosopopee avulse

dal contesto: la coerenza drammatica, come Lei dice, è senz'altro preminente, pur non impedendo una lettura filosofica. Mi dispiace invece di non poter concordare con la Sua ipotesi cronologica, per due ordini di motivi: perché Seneca mi pare apparteneva al sistema anche prima del 54 — chiunque procedesse nel *cursus honorum* (soprattutto se con *liaisons dangereuses* a corte) era probabilmente posto 'sotto stretta sorveglianza'; e perché reputo una riflessione poetica sui *sittlichen Prinzipien der Herrschaft* ancor più plausibile quando Seneca era precettore e consigliere del principe.

*W. Schubert:* Die Diskussion bis hierher hat gezeigt, dass ein fundamentales Problem, das ich immer wieder habe, wenn ich Senecas Tragödien lese, auch für andere besteht: Sind die Personen des jeweiligen Dramas dazu da, politische oder ideologische Gedanken zu transportieren, oder dienen politische bzw. ideologische Gedanken, die Seneca seinen Dramengestalten in den Mund legt, dazu, diese Dramengestalten zu charakterisieren? Wenn man den ersten Fall annimmt, macht es keine Probleme, sowohl Agamemnon im *Hercules Furens* als auch Medea als Transporteure von mehr oder weniger identischen Elementen eines Fürstenspiegels zu verstehen. Im zweiten Fall ist jedoch ein gewaltiger Unterschied, ob diese Gedanken von Agamemnon, dem Herrscher, der schon vieles hinter sich hat, vieles falsch gemacht hat und sich als abgeklärt versteht, geäußert werden, oder von Medea, die darauf aus ist, von Creo unter allen Umständen einen Freiraum für ihre Rache zu gewinnen, und ihm deshalb das Postulat der Gerechtigkeit unter die Nase reibt, das vielleicht in betrügerischer und lügnerischer Absicht und nicht um der Gerechtigkeit als solcher willen ins Feld geführt wird. Es ist die Frage zu berücksichtigen: Wie werden beispielsweise solche Fürstenspiegelgedanken in den einzelnen Dramen funktionalisiert?

*E. Malaspina:* Come ho già in parte detto a Mme Billerbeck, la funzione drammatica ha sempre la meglio su quella ideologica: sarebbe fuorviante decontestualizzare le affermazioni di

Agamennone e di Medea per trarne *sententiae* sui principi del buon governo (d'altronde proprio questo è stato il modo in cui Seneca è stato prevalentemente letto per secoli!). Nella mia relazione mi sono sforzato di mostrare come le medesime parole acquistino un significato politico diverso e spesso antitetico proprio sulla base del diverso esito della vicenda mitica e della diversa funzione dei personaggi (cf. par. 3.1.). Tuttavia, il Suo *fundamentales Problem* permane irrisolto, perché a mio avviso ci riporta a quella compresenza dei piani di 'divertimento' e 'riflessione' di cui ci ha parlato W.-L. Liebermann l'altro ieri.

*E.A. Schmidt:* Die Schwierigkeit, die der Begriff des Politischen im Zusammenhang mit Senecas Tragödien macht, lässt sich vielleicht reduzieren. Man geht von dem Konsens aus, daß *De clementia* als eine politische Schrift zu betrachten sei, und vergegenwärtigt sich dabei zugleich, daß *De clementia* Politisches im Sinn von Konstitution, Institution, Organisation, Administration nicht enthält, sondern allein unumschränkte absolute Macht des Herrschers als das schlechthin Gegebene kennt und daher den geradezu verzweifelten Versuch unternimmt, diese Macht mit moralischer Paränese zu beschränken. Wenn man sich verständigen kann, daß 'politisch' in Senecas Tragödien alles Morale in Hinsicht absoluter Macht sein soll, dann sind diese Dramen wohl politisch.

*E. Malaspina:* Non posso che dichiararmi d'accordo.