



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO  
Dipartimento di Lettere e Filosofia

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO  
DOTTORATO DI RICERCA IN STUDI UMANISTICI



UNIVERSITÉ PARIS SORBONNE  
ÉCOLE DOCTORALE 1 MONDES ANCIENS ET MÉDIÉVAUX

T H È S E

pour obtenir le grade de

DOTTORE DI RICERCA DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO  
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

Disciplina :

Studi di Filologia classica

Études latines

Présentée et soutenue par :

*Amaranta MARUOTTI*

le : 9 novembre 2016

***La diatriba cinico-stoica: uno strumento concettuale o un mito filologico?***  
*Analisi del dialogismo diatribico e del ruolo dell'interlocutore fittizio nella filosofia romana.*

***Sotto la direzione di:***

Mme Gabriella MORETTI – Prof. Ordinario, Università degli Studi di Trento

M. Carlos LÉVY – Professeur de classe exceptionnelle, Université Paris-Sorbonne

**Membres du jury :**

Mme Gabriella MORETTI – Prof. Ordinario, Università degli Studi di Trento

M. Carlos LÉVY – Professeur de classe exceptionnelle, Université Paris-Sorbonne

Mme Francesca Romana Berno – Prof. Associato, Sapienza Università di Roma

M. Valéry Laurand – Professeur des Universités, Université Bordeaux-Montaigne







## *Ringraziamenti*

Il mio più sentito ringraziamento è per coloro che hanno scelto di dirigere questa tesi: la Prof.ssa Gabriella Moretti e il Prof. Carlos Lévy.

Alla Prof.ssa Gabriella Moretti va la mia gratitudine per avermi saputo riprendere e criticare, senza mai smettere di guidarmi, per la costante disponibilità e pazienza, per i continui stimoli ad approfondire e soprattutto per la cura attenta che ha riservato alla lettura delle pagine del mio lavoro.

Al Prof. Carlos Lévy devo la mia riconoscenza per avermi accolta con generosità tra i suoi allievi, per aver ispirato questo progetto di tesi e tutta la sua realizzazione, per avermi saputo guidare con fermezza e discrezione, per avermi spinto ad indagare con coraggio ambiti che mi erano poco familiari.

Ringrazio la Prof.ssa Francesca Romana Berno e il Prof. Valéry Laurand per aver accettato di far parte della commissione del mio esame di Dottorato.

Al Prof. Tristano Gargiulo sento di rivolgere un doveroso ringraziamento per aver offerto a me e ai miei colleghi la possibilità di godere non solo del suo supporto professionale, ma anche della sua profonda umanità.

A tutti i colleghi del Dottorato ed in particolare a Michele e Mélanie dico grazie per aver arricchito con il loro aiuto e la loro amicizia questo lungo percorso. A Consuelo, amica di sempre, va il mio ringraziamento per esserci con la sua allegria e il suo sostegno.

Alla mia famiglia va la mia più profonda gratitudine per il sostegno morale e materiale offerto a questo lungo e complicato percorso. A Giulio va il merito di esserci sempre ad alleggerire il peso delle difficoltà quotidiane.



## Indice

|   |     |
|---|-----|
| <i>Introduzione</i> .....   | 11  |
| <br>  |     |
| 1. <i>Storia e Controstoria della diàtriba</i> .....  | 17  |
| 1.1 <i>Diàtriba cinico-stoica: storia analitica dell'idea</i> .....                                   | 17  |
| • <i>Formazione della tradizione tra mito filologico e mito filosofico</i> .....                      | 17  |
| • <i>Posizioni Critiche e proposte di riforma</i> .....   | 23  |
| • <i>Dalle origini della diàtriba romana</i> .....  | 40  |
| • <i>Filosofia latina e diàtriba</i> .....  | 44  |
| • <i>Satira e diàtriba</i> .....  | 53  |
| • <i>Diàtriba cinico-stoica: una questione irrisolta</i> .....  | 60  |
| • <i>Proposta metodologica</i> .....  | 62  |
| 1.2 <i>Il Cinismo delle origini tra filosofia popolare e rivoluzione filosofica</i> .....             | 64  |
| • <i>Le ragioni di una comprensione parziale</i> .....  | 65  |
| • <i>Il Cinismo e la tradizione socratica: scuola filosofica o modo di vivere</i> .....               | 66  |
| • <i>L'assenza della scuola</i> .....   | 69  |
| • <i>Il Cinismo, la formazione scolastica e la scrittura</i> .....                                    | 70  |
| • <i>La Πολιτεία di Diogene: rivoluzione popolare o intellettuale</i> .....                           | 83  |
| • <i>La praticabilità dell'ascesi cinica</i> .....  | 86  |
| • <i>Il Cinico e l'uomo</i> .....   | 91  |
| • <i>Sulla visione unitaria di Cinismo e Stoicismo</i> .....  | 95  |
| 1.3 <i>Il termine διατριβή nella letteratura greca</i> .....  | 100 |
| • <i>Διατριβή come τόπος ἐν ᾧ τινες μανθάνουσιν</i> .....   | 101 |
| • <i>Διατριβή come ἡ καιρὸς καθ' ὃν ἀναστρέφόμεθα περὶ τι</i> .....                                   | 105 |
| • <i>Διατριβή come ἡ διάλεξις φιλόσοφος</i> .....   | 108 |
| 1.4 <i>La diàtriba di fronte alla crisi del mito filologico: prime ipotesi di ridefinizione</i> ..... | 112 |
| <br>  |     |
| 2. <i>La Diàtriba all'incontro di Roma</i> .....  | 123 |
| 2.1 <i>Alle origini di una diàtriba latina: le ragioni di una questione terminologica</i> .....       | 123 |
| • <i>La testimonianza di Gellio</i> .....   | 123 |
| • <i>Ille Bionis sermonibus et sale nigro. Nascita di una diàtriba latina?</i> .....                  | 126 |
| • <i>L'irriducibilità del sermo</i> .....   | 128 |

|   |     |
|---|-----|
| • Bioneus .....   | 137 |
| • Sal Niger .....   | 139 |
| • <i>Conclusione</i> .....  | 141 |
| 2.2 Il Cinismo a Roma tra Stoicismo e filosofia popolare.....   | 144 |
| • <i>La prima riflessione sul Cinismo a Roma tra teatro, satira e filosofia</i> .....                                   | 145 |
| • <i>Il Cinismo nella Roma Imperiale: dalla ricezione al confronto</i> .....  | 151 |
| • <i>Dalla rinascita del Cinismo alla filosofia popolare</i> .....  | 162 |
| 2.3 La diàtriba all'incrocio dei generi .....   | 169 |
| • <i>Diàtriba e Λόγοι Σοκρατικοί</i> .....  | 169 |
| • <i>Intergenericità e ricezione</i> .....  | 171 |
| • <i>Diàtriba e Cinismo</i> .....   | 172 |
| • <i>Diàtriba e Prosa Filosofica: il Trattato e la Lettera</i> .....  | 175 |
| • <i>Diàtriba e Poesia: la Satira e la Lettera in Versi</i> .....   | 181 |
| <br>  |     |
| 3. <i>Diàtriba tra filosofia e retorica. Il caso delle Epistole a Lucilio</i> .....                                     | 191 |
| 3.1 Della relazione tra Seneca e Lucilio : analisi dei Libri I-III delle <i>Epistulae Morales ad Lucilium</i> .....     | 191 |
| • <i>Introduzione</i> .....   | 191 |
| • <i>L'identità di Lucilio</i> .....  | 192 |
| • <i>Il programma epistolare</i> .....  | 195 |
| • <i>La saggezza di Lucilio</i> .....   | 198 |
| • <i>I viti di Lucilio</i> .....  | 201 |
| • <i>I dubbi di Lucilio</i> .....   | 203 |
| • <i>L'esempio del maestro</i> .....  | 206 |
| • <i>L'amicizia</i> .....   | 207 |
| • <i>Lucilio o l'interlocutore fittizio</i> .....   | 211 |
| 3.2 Seneca e la sua relazione con l'interlocutore fittizio all'interno delle <i>Epistulae Morales ad Lucilium</i> ..... | 214 |
| • <i>Le origini di una presenza</i> .....   | 214 |
| • <i>L'interlocutore fittizio tra Seneca e Lucilio</i> .....  | 216 |
| • <i>Interlocutore fittizio come voce dell'alterità</i> .....   | 218 |
| • <i>Interlocutore fittizio come un'alterità da combattere</i> .....  | 230 |
| • <i>L'interlocutore senecano in relazione alla tradizione diatribica</i> .....   | 233 |
| • <i>L'interlocutore diatribico e l'assenza di consapevolezza</i> .....   | 234 |



|   |     |
|---|-----|
| • <i>L'interlocutore diatribico e la possibilità del progresso</i> .....                          | 238 |
| • <i>L'identità dell'interlocutore e le ragioni di una presenza multiforme</i> .....              | 240 |
| • <i>Conclusione</i> .....  | 242 |
| 3.3 Il discepolo e i profani. Seneca e i maestri di diàtriba. ....                                | 244 |
| • <i>La necessità della temperanza e la distanza interiore</i> .....                              | 245 |
| • <i>Elitarismo diatribico e mediazione cinico-stoica</i> .....                                   | 251 |
| <br>  |     |
| 4. <i>Diàtriba e Satira Latina</i> . ....   | 259 |
| 4.1 Lucilio e la diàtriba: una relazione da ricostruire. ....                                     | 259 |
| • <i>Le identità dell'interlocutore luciliano</i> .....   | 260 |
| • <i>Il maestro di satire e il privilegio della marginalità</i> .....                             | 268 |
| • <i>Conclusione</i> .....  | 273 |
| 4.2 Orazio e il rovesciamento della diàtriba. ....  | 275 |
| • <i>Analisi del Primo Libro: la polifonia diatribica e il maestro di satira</i> .....            | 276 |
| • <i>Considerazioni finali a margine del Primo Libro</i> .....                                    | 285 |
| • <i>Analisi del Secondo Libro: dal maestro di diàtriba al rovesciamento dei ruoli</i> .....      | 286 |
| • <i>La persona satirica oraziana: dal maestro di diàtribe alla mimesi del progrediente</i> ..... | 296 |
| • <i>Conclusione</i> .....  | 300 |
| 4.3 Persio e la crisi della funzione diatribica. ....   | 302 |
| • <i>Il programma della Satira Prima tra l'interlocutore e la ricerca del destinatario</i> .....  | 302 |
| • <i>La Satira Terza e la figura dell'allievo tra satira e diàtriba</i> .....                     | 307 |
| • <i>La Satira Quinta e il fallimento della conversione satirica</i> .....                        | 313 |
| • <i>Conclusione</i> .....  | 317 |
| <br>  |     |
| 5. <i>Dalla diàtriba alla predicazione religiosa</i> . ....                                       | 321 |
| • <i>Dione di Prusa e l'assenza della cura</i> .....  | 321 |
| • <i>Apuleio: dallo stile ostentativo alla diàtriba</i> .....                                     | 326 |
| • <i>Paolo di Tarso e il dono dell'ascesi</i> .....   | 329 |
| • <i>Agostino e l'offerta della conversione</i> .....   | 334 |
| • <i>Conclusione</i> .....  | 336 |
| <br>  |     |
| <i>Conclusione</i> .....  | 339 |
| <i>Bibliografia</i> .....   | 347 |



## Introduzione

*«L'histoire de la diatribe, dirons nous est celle de la littérature moralisante populaire [...] Quand nous parlerons de la diatribe nous ne ferons pas allusion aux écrits seuls des Cyniques, mais à toute la littérature de philosophie populaire, c'est-à-dire à une tendance éthique adoptée par plusieurs écoles socratiques pour le besoin de leur propagande. C'est surtout à partir du I<sup>er</sup> siècle av. J. -C. que se manifesta une sorte d'unification de toutes les écoles; elle est due surtout, au point de vue éthique, à l'extension de la prédication populaire. Tous les propagandistes donnent alors une allure cynique à leurs exhortations morales [...] l'étude de la littérature diatribique prouve que les origines de ce mouvement syncrétique de morale populaire doivent être recherchées à l'époque où s'exerçait la propagande des premiers disciples de Bion».*

Nel 1926 André Oltramare definisce in tali termini quello che riteneva al contempo un genere letterario complesso, caratterizzato dall'impiego del dialogo, da una forte influenza della retorica e dalla mescolanza di serio e faceto, e una corrente di idee molto composita, costituita da una serie di temi, qualificati coerentemente come diatribici, fuoriusciti per lo più dal *milieu* cinico<sup>1</sup>.

*«Il s'agit maintenant de parcourir le cycle de la littérature latine jusqu'à Sénèque, en comparant les documents romains avec les résultats de notre étude préliminaire.»*

Coerentemente con questi presupposti si sviluppa l'opera che ha sistematizzato la riflessione intorno alla diàtriba romana, statuendo l'autorità di uno strumento concettuale o di un mito filologico ad oggi ancora capace di rivelarsi dirimente nell'approccio allo studio della «letteratura morale latina<sup>2</sup>»; lo stesso scritto di Oltramare è ancora diffusamente citato e ad esso gli studi rimandano, laddove riferiscano di una presunta influenza diatribica negli autori latini. Questo testo che sintetizza la prima riflessione scientifica intorno al tema della diàtriba, prescindendo dal dar conto delle criticità che la teorizzazione aveva presentato sin dalle sue stesse origini, è alla base della “questione della diàtriba” e del presente lavoro che quella questione intende ancora una volta discutere.

---

<sup>1</sup> Oltramare 1926, 9-10.

<sup>2</sup> Vd. Citroni Marchetti 1983.

La presente tesi si sviluppa da una valutazione critica della legittimità del concetto di diàtriba, meglio nota come diàtriba cinico-stoica, perché al suo interno coabiterebbero motivi cinici e temi stoici. Essa ha ad oggetto l'influenza di questo genere controverso sulla latinità, toccando in primo luogo il problema della terminologia, poi quello del contesto filosofico e successivamente quello dell'intergenicità<sup>3</sup> per concentrare l'indagine sull'epistolario senecano e sugli autori di satire Lucilio, Orazio e Persio. Tra i procedimenti, definiti diatribici, si è inteso concentrare lo sguardo sul solo che non conosce detrattori e che per questo potrebbe sostenere l'esistenza stessa del genere: il dialogismo e la presenza di un interlocutore fittizio. Costituirà interesse primario della presente indagine chiarire la funzione di questa modalità argomentativa all'interno dei testi latini presi in esame.

Il concetto di diàtriba è ormai un *topos* critico che evoca non solo una tradizione, ma un genere ben definito, consacrato nella sua funzione, dalla necessaria individuazione di un *πρώτος ευρετής*, abitualmente identificato con Bione di Boristene, e di un certo numero di scrittori e filosofi da associare al genere quali Telete, Epitteto, Dione Crisostomo, Plutarco, Orazio e Seneca, ma anche Menippo di Gadara e molti altri. In effetti si legge ancora diffusamente che la diàtriba indicherebbe una tradizione di argomentazioni di filosofia morale popolare, che trarrebbe la sua origine dalla predicazione, spesso itinerante di certi filosofi che percorrevano le vie delle città ellenistiche e successivamente anche di Roma, intessendo delle prediche e delle orazioni, e tenendo anche delle discussioni con le persone più umili e modeste. L'ispirazione filosofica sarebbe stata quella cinica, pur contenendo numerosi motivi stoici; i filosofi predicatori si sarebbero riproposti di diffondere una filosofia consolatrice che offrisse la speranza della felicità a tutti quale risultato della perdita di senso dei valori riconosciuti dalle convenzioni sociali quali la ricchezza, il lusso e il potere. Da questa pratica essenzialmente orale sarebbe nata una letteratura filosofico-popolare che riprendeva in forma scritta i modi tipici della diàtriba e che riconosceva Bione di Boristene come suo fondatore, filosofo i cui scritti sono tuttavia perduti. A Roma i rappresentanti più illustri di questa letteratura filosofico-diatribica sarebbero stati Orazio, che arrivando a definire le sue satire *sermones bionei* avrebbe dichiarato a quale genere intendeva ascrivere la sua opera, e Seneca, per quanto riguarda il quale l'esistenza di numerosi motivi e modi diatribici, rintracciabili nell'opera, è comunemente collegata all'influenza del suo maestro Papirio Fabiano.

---

<sup>3</sup> Cf. Dangel 2007.

Il quadro che abbiamo tracciato comincia a definirsi verso la fine del XIX secolo quando la filologia tedesca individuò e cominciò a costruire quello che si sarebbe poi rivelato una sorta di “mito filologico”. Se questa tradizione critica, inaugurata dagli studi di U. von Wilamowitz-Moellendorff<sup>4</sup> è andata progressivamente ad imporsi, non sono mancate fin dagli inizi del secolo scorso prese di posizione avverse che riconducevano la diatriba ad una dimensione scolastica<sup>5</sup>; il dibattito ha attraversato tutto il Novecento e ad oggi la definizione di questo genere e la sua stessa classificazione come tale costituiscono ancora una questione irrisolta nel mondo degli studi classici.

Il lavoro di tesi, che si propone di mettere in rilievo le criticità della definizione tradizionale, intende inserirsi in un filone di studi a tutt’oggi minoritario, che identifica la diatriba con un discorso impiegato nella scuola filosofica il cui stile può essere imitato nella forma letteraria. Essa presuppone l’esistenza di una relazione studente-insegnante in cui il maestro impiega «*the Socratic method of censure and protreptic*» e il cui scopo sarebbe quello di andare oltre la semplice istruzione, mirando alla trasformazione dello studente<sup>6</sup>.

La ricerca intende utilizzare l’approccio suggerito da chi, come Fuentes Gonzáles, ha già condotto un’indagine approfondita a partire dalle posizioni sopra esposte: «*Les spécialistes doivent aujourd’hui entreprendre systématiquement l’épuration des matériaux diatribiques accumulés depuis plus d’un siècle. Dans chaque cas, il leur appartient de vérifier si les ouvrages définis comme «diatribes» ou comme «diatribiques» présentent bien un contexte d’énonciation pédagogique [...] lorsque on constate le contexte pédagogique de la diatribe, il faut essayer de le définir avec plus de précision possible [...] Il faut donc vérifier à chaque fois le principe commun et rendre compte aussi des particularité de chaque manifestation concrète de la tradition*»<sup>7</sup>.

Facendo un passo indietro si è scelto in primo luogo di tracciare una dettagliata storia dell’idea, attenta al mondo greco, laddove i contributi scientifici sono più numerosi e innovativi, ma concentrata anche sul mondo latino, ove la posizione di Grimal<sup>8</sup>, tesa a evidenziare le debolezze di una tradizione di studi inaugurata da André Oltramare con il testo *Les origines de la diatribe romaine*, non appare essere stata adeguatamente recepita.

---

<sup>4</sup> Wilamowitz 1881, 292-319.

<sup>5</sup> Cf. Halbauer 1911.

<sup>6</sup> Vd. Stowers 1981, 7-78.

<sup>7</sup> Fuentes Gonzáles 1998, 55-57.

<sup>8</sup> Grimal 1989a.

Nel tentativo di valutare la legittimità del concetto convenzionale di diàtriba, e nel procedere al graduale delinearci di una definizione che aspiri al massimo equilibrio, il lavoro di tesi prosegue col prendere in considerazione, per metterla in discussione, la frequente associazione tra Cinismo e filosofia popolare, un assunto che potrebbe aver favorito quella che Fuentes Gonzáles definisce «*la déformation du concept*»<sup>9</sup>.

Lo studio prosegue con l'analisi dell'aspetto terminologico della questione, allo scopo di porre in esame un altro cardine all'interno della storia degli studi critici intorno alla diàtriba che, stante una tradizione inaugurata alla fine dell'800 da Susemihl<sup>10</sup>, troverebbe la sua definizione di genere già presso gli antichi nell'enunciazione del significato di διατριβή fornita dallo Pseudo-Ermogene<sup>11</sup>. Sulla scia di studi che negano tale corrispondenza<sup>12</sup>, l'impiego del termine διατριβή in seno alla letteratura greca viene rivisto e la sua relazione con l'ambiente della scuola di filosofia posta in evidenza.

Al termine del Primo Capitolo sono formulate delle prime personali valutazioni sulla tradizione degli studi allo scopo di spiegare le ragioni della condivisione del punto di vista critico assunto prima da Stowers e successivamente da Fuentes Gonzáles.

A partire dal Secondo Capitolo la tesi si concentra sul mondo latino e, richiamando l'operazione fatta nella precedente sezione a proposito del termine διατριβή, si ripropone di affrontare la questione terminologica in questo ambito. L'analisi esamina in prima istanza alcuni passi di Aulo Gellio<sup>13</sup> che sembrerebbero confermare la relazione intercorrente tra la diàtriba e l'ambiente della scuola di filosofia. All'interno dello stesso sottocapitolo è analizzata poi la pressante questione del verso oraziano *ille Bioneis sermonibus et sale nigro*<sup>14</sup>, ritenuto tradizionalmente probante dell'esistenza di una declinazione latina del genere diàtriba, cui Orazio dichiarerebbe espressamente di voler ascrivere la sua opera satirica.

Nel successivo sottocapitolo il lavoro affronta la relazione tra il Cinismo, la cultura latina e la società imperiale, sottolineando come la filosofia del Cane sia recepita in tale contesto alternativamente come un'antica filosofia con venerabili rappresentanti, come una deriva dello Stoicismo e come una filosofia praticata da uomini di bassa estrazione sociale al solo scopo di arricchirsi.

---

<sup>9</sup> Fuentes Gonzáles 1998, 48.

<sup>10</sup> Susemihl 1891, 36 n.105.

<sup>11</sup> Herm. Meth. 5, pg. 418, 3-5 Rabe.

<sup>12</sup> Wallach 1980.

<sup>13</sup> Gell. 17.20.4; Gell. 1.26.89.

<sup>14</sup> Hor. epist. 2.2.60.

Il terzo sottocapitolo, che mira ad introdurre lo studio specifico di alcuni casi letterari e filosofici, si configura come punto di snodo e ha l'ambizione di analizzare il problema dell'intergenericità in relazione alla diàtriba, delineando i rapporti di dipendenza e di indipendenza tra la diàtriba, i discorsi socratici e i generi Cinici da un lato, e tra la diàtriba, la satira latina e l'epistolografia latina dall'altro.

Il Terzo Capitolo è consacrato alla revisione della relazione tra Seneca e la diàtriba con un'analisi specifica del caso delle *Epistole a Lucilio*: l'interesse non è quello di rintracciare all'interno del testo senecano dei *topoi* di natura moralistica di presumibile ascendenza diatribica, ma di analizzare la relazione maestro-discente che, nel caso delle *Lettere*, si declina da un lato nella relazione tra Seneca e Lucilio, dall'altro nella relazione tra Seneca e l'interlocutore fittizio. Nel tentativo di definire ulteriormente il destinatario della diàtriba e di rivedere criticamente quelle tesi che volevano questo genere nato come derivazione di una predicazione orale rivolta alle masse, è analizzata da ultimo la distinzione tra il discepolo e i profani all'interno dell'opera senecana e dei testi più rappresentativi della diàtriba greca.

Il Capitolo Quarto è incentrato sulle relazioni intercorrenti tra la diàtriba e le *Satire* di Lucilio, Orazio e Persio: le produzioni poetiche dei tre autori permettono di delineare un efficace quadro dell'evoluzione dei rapporti tra il genere satirico e la diàtriba, mentre Giovenale si pone in continuità con Persio e lo stato frammentario insieme alle peculiarità dell'opera di Varrone Menippe ci impediscono di reperire al suo interno quell'andamento dialogico che è sotteso alle opere che risentono dell'influenza diatribica.

Un'analisi specifica è consacrata alla funzione delle forme che il dialogismo diatribico assume all'interno della produzione poetica dei tre autori selezionati. Dal punto di vista del contesto enunciativo è invece la relazione all'uditorio ad essere presa in esame per un proficuo confronto tra il ruolo del maestro in seno alla lezione di filosofia e quello dell'autore di satire in seno alla società.

Il Capitolo Quinto, come capitolo conclusivo si ripropone di esaminare brevemente e criticamente il passaggio dei moduli diatribici dalla filosofia alla Seconda Sofistica e alla predicazione religiosa.

L'attenzione è concentrata su alcuni singoli casi all'interno della produzione di Dione Crisostomo e di Apuleio per quanto attiene il reimpiego della diàtriba da parte dei nuovi filosofi retori, mentre per quanto riguarda i primi scritti della Cristianità si è scelto di analizzare alcuni brevi passaggi della *Lettera ai Romani* di Paolo di Tarso e delle *Confessioni* di Agostino.





## 1. Storia e Controstoria della diàtriba.

### 1.1 Diàtriba cinico-stoica: storia analitica dell'idea.

#### *Formazione della tradizione tra mito filologico e mito filosofico.*

Prima ancora che il termine diàtriba venisse ad esso associato, negli studi filologici di fine '800 si cominciava a presupporre l'esistenza di un antico genere letterario che, di originaria natura orale, sarebbe nato in risposta alle istanze popolari sorte nella mutata situazione socio-politica facente seguito alla morte di Alessandro Magno. All'interno della dissertazione di U. von Wilamowitz-Moellendorff<sup>15</sup> del 1881, intitolata *Der Kynische Prediger Teles*, questo genere si configurava come l'espressione di una predicazione filosofico-popolare<sup>16</sup> condotta in una forma che poteva esser qualificata come dialogo a metà, un incrocio del dialogo filosofico con l'ἐπίδειξις retorica che i filosofi avrebbero creato per mantenere vivo l'interesse dell'uditorio<sup>17</sup>; a tale scopo esso avrebbe mantenuto lo spirito polemico dei dialoghi platonici e l'interlocutore che lo animava, quasi sempre fittizio, avrebbe assunto il ruolo di avversario.

Tale predicazione filosofico-popolare si sarebbe sviluppata grazie all'azione itinerante di filosofi per lo più Cinici che negli angiporti o ai crocevia si sarebbero assunti il compito di portare la filosofia alle masse. A modello di tale figura di filosofo si ergerebbe Telete e i frammenti a lui attribuibili presenti in Stobeo, costituirebbero la prova di tale predicazione popolare. Egli incarnerebbe il più antico rappresentante di questo genere di predicazione itinerante e i suoi più diretti eredi sarebbero intellettuali quali Dione di Prusa e Massimo di Tiro; la sua discendenza tuttavia non si sarebbe arrestata con essi e, passando per Sinesio, Gregorio di Nazanzio e Giovanni Crisostomo, avrebbe mantenuto dei rappresentati anche in epoca contemporanea.

In un lavoro del 1887 è Usener<sup>18</sup> ad applicare per primo il termine διατριβαί ad un genere di matrice cinica che risalirebbe a Bione di Boristene, probabilmente il maestro di Telete e figura ripetutamente citata e ricordata nei frammenti a lui attribuibili sentenziando: “ *Bio*

---

<sup>15</sup> Wilamowitz 1881.

<sup>16</sup> Wilamowitz 1881, 313.

<sup>17</sup> Wilamowitz 1881, 307.

<sup>18</sup> Usener 1887, p. LXIX.

*Borysthenita sermonibus suis* (διατριβαί *nomen erat*) *genus cynicum severitate risuque mixtum perfecit*". Tale impiego trova conferma e formalizzazione nella riflessione condotta da Heinze<sup>19</sup> intorno alla satira di Orazio, laddove, in ragione della dichiarazione dello stesso poeta augusteo, che aveva definito le sue satire *Bionei Sermones*, si tende a evidenziare quello che si ritiene il consistente debito di Orazio nei confronti di Bione e si sostiene che quest'ultimo sarebbe l'inventore del genere diàtriba.

L'associazione tra il termine diàtriba e il presunto genere individuato da Wilamowitz, sarebbe potuta apparire come una costruzione moderna, ma ad un certo punto gli studiosi hanno ipotizzato che la diàtriba fosse stata riconosciuta come genere anche nella teoria letteraria antica. E' nello specifico Susemihl nel 1891<sup>20</sup> il primo a sostenere che la definizione antica di diàtriba quale genere letterario fosse da identificarsi con quella che lo Pseudo-Ermogene aveva dato del termine greco διατριβή<sup>21</sup>: ( διατριβή ἐστὶ βραχέος διανοήματος ἠθικοῦ ἔκτασις, ἵνα ἐμμείνη τὸ ἦθος τοῦ λέγοντος ἐν τῇ γνώμῃ τοῦ ἀκούοντος) la diàtriba è l'estensione di un breve pensiero etico, condotta in maniera tale che la disposizione morale dell'oratore resti impressa nella mente dell'uditore. Tale associazione permette ad Hirzel<sup>22</sup> nel suo studio fenomenologico sul dialogo di definire le diatribe «collezioni di discorsi abbozzati intorno ad un argomento filosofico»: a suo giudizio esse avrebbero contenuto discussioni e conversazioni di un livello letterario inferiore alla tradizione platonica e aristotelica.

Questo genere così formalizzato, e consacrato dal passo dello Pseudo Ermogene quale uno di quei generi di cui anche il mondo antico avrebbe avuto consapevolezza, diviene nel 1895 oggetto di un'approfondita analisi stilistica condotta da Weber<sup>23</sup>: di fronte alla scarsità dei frammenti attribuibili a Bione, a partire dai quali sarebbe sostanzialmente impossibile evincere un quadro chiaro della diàtriba, la vera natura del *sermo Bionius* diverrebbe enucleabile solo a partire dai testi di Telete, Orazio, Plutarco, Epitteto, Musonio e di quegli autori contemporanei alla rifioritura delle opere dei Cinici. Dalla comparazione tra opere scelte della produzione dei suddetti autori sarebbero rintracciabili i 28 caratteri stilistici della diàtriba<sup>24</sup>: l'impiego di un vocabolario che attinga all'uso quotidiano, di modi di dire di carattere popolare, se non di vere forme proverbiali o di espressioni

---

<sup>19</sup> Heinze 1889.

<sup>20</sup> Susemihl 1891, t. I, 36 n.105.

<sup>21</sup> Herm. Meth. 5, pg. 418, 3-5 Rabe.

<sup>22</sup> Hirzel 1895, 1.369.

<sup>23</sup> Weber 1895

<sup>24</sup> Weber 1895, 6-33.

sordide, il ricorso all'uso di iperboli idonee a smuovere l'animo del volgo e dei giovani, alla figura retorica nota come *correctio*, a comparazioni volte a rendere più chiara l'argomentazione, a metafore, paradossi, prosopopee e personificazioni. Nella diatriba dominerebbe la forma dialogata che sarebbe garantita dalla presenza di obiezioni attribuibili ad un avversario fittizio e da apostrofi rivolte allo stesso lettore. L'autore di diatribe ricorrerebbe inoltre a numerosi *exempla fugienda e imitanda*, inventando talvolta esemplari ritratti di *vitia*, introdurrebbe sovente una serie di esemplificazioni, inserirebbe citazioni poetiche, parodie omeriche e letture morali dei versi omerici. Il discorso diatribico acquisirebbe sovente un tono omiletico, all'interno del quale il vigore dell'espressione sarebbe garantito dal continuo inserimento di interrogazioni; esso sarebbe caratterizzato da un lato dalla *brevitas* resa per mezzo del sovente impiego di asindenti, dall'altro dalla *abundantia* dei numerosi sinonimi. Copioso da ultimo sarebbe l'uso di artifici retorici che ornerebbero l'argomentazione diatribica, quali l'anafora, l'omeoteleuto, la paronomasia e l'anfibolia.

Wendland<sup>25</sup> che parla della diatriba come di un genere letterario e la definisce «una breve trattazione di un singolo argomento filosofico, per lo più etico, presentata secondo i moduli di una informale e leggera conversazione»<sup>26</sup> è consapevole della diversità di stile, forma e pensiero che una tal definizione finisce per includere. Ipotizza così l'esistenza di una prima e di una seconda diatriba, una diatriba ellenistica essenzialmente cinica e una diatriba imperiale cinico-stoica<sup>27</sup>.

Il carattere peculiare della prima sarebbe da riconoscersi nella vivacità della trattazione procurata dai ripetuti interventi dell'interlocutore fittizio e dall'inserimento di numerose personificazioni. Sarebbero dominanti una certa tensione polemica e un linguaggio popolare, tesi entrambi a ottenere il coinvolgimento e l'attenzione del pubblico. Una tendenza paratattica e sentenziosa della sintassi anziché rivelare una trascuratezza stilistica, dimostrerebbe l'uso sofisticato di numerosi espedienti retorici.

La forma ben definita della più antica diatriba, cui l'opera di Bione costituirebbe la massima espressione, si sarebbe poi evoluta nella seconda diatriba, quella di epoca imperiale. Mentre Epitteto viene considerato come un tardo imitatore della prima diatriba, alla seconda vengono ascritte le opere di Musonio Rufo, Dione Crisostomo, alcune espressioni letterarie neopitagoriche, le *Epistole a Lucilio* di Seneca e le *Lettere*

---

<sup>25</sup> Wendland 1895

<sup>26</sup> Wendland 1895, 3.

<sup>27</sup> Wendland 1895, 3-5.

*pseudoepigrafe* di Eraclito, di Ippocrate e dei Cinici. La diàtriba sarebbe connotata da uno sviluppo della trattazione organizzato e sistematico per un fine prevalentemente didattico. Scomparsa la vivacità della prima diàtriba, recederebbero i principi filosofici etici e morali che la avrebbero contraddistinta; essa tenderebbe a presentarsi talvolta come una mera precettistica attenta alla vita individuale di ciascuno. È ancora Wendland all'interno di uno studio intorno alla propaganda filosofica ad ancor meglio definire il ruolo e la natura della diàtriba richiamando le teorie di Wilamowitz, ma applicandole ad un genere avviato ad una compiuta formalizzazione<sup>28</sup>; egli suggerisce che all'origini della diàtriba vi sia una sintesi operata da Bione di Boristene tra lo stile cinico dell'esortazione e i metodi della retorica ellenistica. Tale azione creativa avrebbe prodotto una *Gattung* volta a portare la propaganda filosofica alle masse<sup>29</sup>.

Wendland costruisce una teoria della diàtriba che prepara il terreno per la diffusione dell'idea che la letteratura cristiana delle origini sia stata influenzata dalla diàtriba: è sulla sua scia che Heinrici<sup>30</sup> può designare la diàtriba come una forma di predicazione morale e sostenere che Paolo avrebbe usato forme e metodi della diàtriba cinico-stoica nelle sue *Lettere*.

Questi studi pionieristici inaugurano la ricerca intorno alle relazioni tra la diàtriba e le prime espressioni letterarie del cristianesimo: con l'opera di Bultmann<sup>31</sup> la fioritura di questa nuova branca di studi diventa evidente.

Questi lavori non si limiteranno a fare un raffronto tra ciò che è stato elaborato intorno alla diàtriba e le prime manifestazioni della letteratura cristiana, ma si preoccuperanno di riformulare a loro volta la teoria letteraria stessa. Bultmann nello specifico, riprendendo le teorie del Wendland per quanto concerne l'assetto teorico generale, concentra la sua indagine sul carattere dialogico e retorico della diàtriba.

Richiamando un'idea che era stata introdotta dal Norden nel 1898<sup>32</sup>, Bultmann sostiene che la diàtriba trae origine dall'incrocio del dialogo filosofico con la declamazione retorica. In

---

<sup>28</sup> Wendland 1907.

<sup>29</sup> Wendland 1907, 23-25.

<sup>30</sup> Heinrici 1908, 11ss.

<sup>31</sup> Bultmann 1910.

<sup>32</sup> Norden 1898, 1.374; 1.129; 1.130 mira a mettere in evidenza la dipendenza della diàtriba dal dialogo e la sua relazione con l'ambiente scolastico: la diàtriba corrisponderebbe alla declamazione scolastica e si sarebbe sviluppata da un dialogo in cui l'oratore gioca al contempo il ruolo di se stesso e quello dell'interlocutore fittizio. Norden ritiene che le modalità espressive della diàtriba sarebbero connotate dalla trascuratezza e dall'utilizzo di frasi brevi al posto dei periodi. Si tratterebbe di un genere veicolare atto a diffondere un moralismo censorio che mescola biasimo e ridicolo con un tono solenne, per assicurarsi la diffusione. Bione rappresenterebbe il principale rappresentante del genere ai suoi albori, mentre Epitetto il maggior esponente dell'ultima fase.

particolare dal primo avrebbe ereditato la non fluidità del discorso a causa della presenza di un interlocutore che, interrompendo il flusso oratorio con obiezioni, obbligherebbe il filosofo a reagire con una nuova argomentazione o con una contro-obiezione. L'identità degli interlocutori non sarebbe tendenzialmente specificata e talvolta il loro intervento si configurerebbe come puro stratagemma retorico, inserito al fine di dare enfasi all'argomentazione: più spesso questa presenza assicurerebbe l'ingresso in scena della *communis opinio* che, con il suo portato di massime popolari e citazioni familiari, si manifesterebbe in opposizione al filosofo.

La paratassi dominerebbe la speculazione filosofica che tenderebbe così alla brevità caratteristica delle frasi sentenziose. Il periodare armonioso apparterrebbe solo alle parti introduttive ed esplicative del discorso, all'interno del quale invece le relazioni logiche non sarebbero espresse da rapporti di subordinazione, ma da stratagemmi stilistici volti a dar conto del progredire del pensiero: domande seguite da risposte, imperativi seguiti da enunciazioni o da domande<sup>33</sup>.

Concorde con le teorie di Wendland, Bultmann ipotizza due fasi per la diàtriba. Dopo Bione e dopo Telete, che nella composizione avrebbe ricalcato le orazioni del primo, si sarebbe prodotta una sorta di interruzione fino all'epoca imperiale, quando la diàtriba sarebbe ricomparsa sotto una nuova forma che l'avrebbe vista insinuarsi in altri generi come la satira e la poesia. Seneca, Dione e Plutarco, fortemente influenzati dalla retorica, sarebbero esempi attenuati di essa. Epitteto avrebbe invece fatto rivivere la prima diàtriba e con Bione costituirebbe la risorsa primaria per l'elaborazione dello schema del genere<sup>34</sup>.

Oltremare nel 1926 è artefice di un'insigne opera di sintesi delle teorie che hanno contribuito alla costruzione della tradizionale teoria intorno alla diàtriba e ha il merito di proporre l'estensione della riflessione al mondo latino. Suo interesse principale sono tuttavia le tematiche diàtribiche e popolari filosofiche, cosicché pur considerando la diàtriba come un genere, finisce per farla coincidere con la filosofia morale popolare, mancando di fare chiarezza sulle sue relazioni con i generi letterari su cui, secondo lo studioso, avrebbe avuto una preponderante influenza.

---

<sup>33</sup> Bultmann 1910, 10-16.

<sup>34</sup> Bultmann 1910, 6-9. Cf. Banhöffer 1911, 140; 102-103 il quale suggerisce che le *Diàtribe* di Epitteto non sarebbero esemplari del genere, ma costituirebbero un caso a parte. Le diàtribe sarebbero trattati di stampo popolare e didattico moraleggiante come sarebbe dato osservare in Telete, Antipatro e Musonio Rufo e solo una piccola produzione didattica di Epitteto potrebbe esser inserita in questo genere, mentre la maggior parte dei suoi discorsi consisterebbe in discussioni e lezioni informali, nate al momento da una situazione contingente, e divulgate per mezzo di un linguaggio quotidiano.

Pur assumendosi il compito di fare il punto, la dissertazione di Oltramare appare come uno stimolo per due filoni della riflessione: l'uno concentrato ad indagare il terreno sociale della diàtriba, l'altro a rilanciare la riflessione aperta da Heinze intorno alle relazioni intercorrenti tra il presunto genere diàtriba e la satira latina.

Capelle nel 1957<sup>35</sup> pone l'accento sull'origine essenzialmente orale di quello che poi si sarebbe tramutato nel genere letterario diàtriba: esso sarebbe nato come una propaganda orale, capace di incontrare i più profondi bisogni etici e filosofici delle masse, una filosofia dunque per tutti, che nel suo intento volgarizzatore avrebbe sfruttato numerosi stratagemmi retorici, richiamandosi a tal proposito, nell'impiego dell'andamento dialogico, alla retorica gorgiana e non al dialogo filosofico.

Marrou<sup>36</sup> considera la diàtriba una sorta di istruzione di carattere popolare di contenuto prevalentemente etico che procederebbe nella forma di un dialogo fittizio con un interlocutore anonimo. La letteratura cristiana delle origini risentirebbe dell'influenza della diàtriba sia attraverso l'intermediazione del Giudaismo, che anche in Palestina era ellenizzato, sia in quanto espressione popolare della cultura greco-romana.

Queste posizioni vanno ad allinearsi agli studi che si propongono di indagare le relazioni che sarebbero intercorse tra diàtriba e satira latina.

Piwonka<sup>37</sup> attribuisce le differenze tra i due generi ai differenti ambiti sociali: la diàtriba si configurerebbe come una propaganda per le masse diffusa da un predicatore itinerante, mentre la satira si svilupperebbe all'interno dei circoli letterari.

Schmidt<sup>38</sup> approfondisce la riflessione sostenendo che il predicatore-filosofo itinerante, tipico della diàtriba, si sarebbe mantenuto al di fuori dell'unità sociale urbana in quanto cosmopolita e, che per questo la sua conoscenza delle tradizioni e delle cronache locali sarebbe stata limitata. Di conseguenza nella diàtriba gli esempi tradizionali predominerebbero insieme all'impiego di *exempla* tratti dai miti e dalla storia greca.

Il poeta satirico al contrario del predicatore cosmopolita scriverebbe per un circolo di amici provenienti dalla medesima città: per questo il poeta si sentirebbe libero nello sfruttare tradizioni e fatti di cronaca locali, sicuro della familiarità del suo pubblico con tali temi, che nel caso della satira sarebbero assolutamente predominanti<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Capelle 1957, 990-998.

<sup>36</sup> Marrou 1957, 998-1008.

<sup>37</sup> Piwonka 1949, 96-107.

<sup>38</sup> Schmidt 1966.

<sup>39</sup> Schmidt 1966, 510-514.

La riflessione condotta da Ugo Criscuolo<sup>40</sup> pur ponendo l'accento sul legame tra diàtriba e tradizione socratica e, conseguentemente sulla funzione educativa di questo presunto genere, si pone sostanzialmente nel solco tracciato dalla tradizione che stiamo delineando, fornendole un aggiornamento e quindi una rinnovata autorevolezza.

Per lo studioso italiano le origini della diàtriba non sarebbero da ricercarsi in ambito cinico, ma nella παιδεία sofistica e nel metodo di indagine socratico; funzione dei Cinici sarebbe stata quella di renderla popolare non solo nella forma, ma anche nei concetti. Non sarebbe opportuno tuttavia parlare di una diàtriba solo cinica perché i suoi motivi sarebbero divenuti universali. Il pensiero cinico si sarebbe tradotto in contestazione civile alla società tradizionale: i filosofi avrebbero introdotto per primi il disprezzo per gli schemi del vivere sociale, l'esaltazione del povero e dell'oppresso, fino a creare un nuovo patrimonio comune e una nuova παιδεία. La diàtriba avrebbe esercitato quindi oltre ad una contestazione, una forma di educazione, assumendo una funzione che avrebbe perdurato fino alle soglie della civiltà bizantina. La freschezza iniziale avrebbe degenerato nella retorica e nella scolastica, ma la diàtriba avrebbe ritrovato un nuovo slancio nelle opere dei Padri Greci del IV secolo.

#### *Posizioni Critiche e proposte di riforma*

Le criticità della tradizione che abbiamo delineato emersero di fronte all'evidente inconsistenza dell'associazione tra il termine greco διατριβή e il genere letterario diàtriba che la filologia tedesca aveva da pochi anni rintracciato. Già nel 1911, in uno studio consacrato alle *Diàtribe* di Epittetto, Halbauer<sup>41</sup> sosteneva che διατριβή nell'antichità non identificava alcun genere letterario, ma che proprio da questo sostantivo bisognava ripartire per riformare la concezione corrente della diàtriba e risolvere le discordanze emerse tra le posizioni scientifiche che si erano succedute.

Halbauer evidenziava come διατριβή e διατρίβειν trovassero la loro naturale applicazione in ambito scolastico e come attenessero all'attività, ma soprattutto alla prospettiva, dell'alunno in seno alla lezione, piuttosto che a quella del maestro. Per questo διατριβή sarebbe stato sinonimo di σχολή, mentre l'azione del maestro, la sua lezione e la sua conversazione corrisponderebbero alla διάλεξις, *popularis philosopha dialexis*.

---

<sup>40</sup> Criscuolo 1970-1971.

<sup>41</sup> Halbauer 1911, 4ss.

Sebbene la διατριβή non rispondesse ad alcuna *Gattung*, essa avrebbe tuttavia potuto presentarsi anche in forma scritta, sia come note prese dagli studenti nel corso dell'attività formativa, sia come guida preparatoria del maestro: in tal senso la forma scritta della διατριβή corrisponderebbe agli ὑπόμνηματα.

Fedele a tale prospettiva Halbauer classifica i discorsi di Epitteto, gli ὑπομνήματα scritti da Arriano, come vere diatribe, mentre considera i discorsi di Telete, Dione, Musonio e Massimo quali esempi di διαλέξεις.

Con le considerazioni esposte da Halbauer concorda Sinko<sup>42</sup> il quale, negando che la diàtriba sia mai esistita quale *Gattung* letteraria, accusa la filologia classica di essere affetta da diatribomania, di riscontrare cioè in maniera troppo diffusa l'influenza di questo presunto genere letterario. Lo studioso propone di abbandonare l'espressione diàtriba cinico-stoica e di parlare piuttosto di parenesi socratico-popolare nella convinzione che la parenesi socratica, retoricizzata da Antistene, si sarebbe diffusa in epoca ellenistica presso tutte le scuole filosofiche e presso i retori.<sup>43</sup>

A fronte di un rinnovato e aggiornato consenso intorno alla prima teoria intorno alla diàtriba, dovuto alla progressiva diffusione dell'opera di André Oltramare, le perplessità riemersero nel 1950 con l'intervento di Schwartz<sup>44</sup> per cui il concetto di diàtriba cinica non troverebbe alcuna rispondenza nel mondo antico: ad esso si dovrebbe guardare come ad una costruzione edificata dalla filologia contemporanea. Ai Cinici non sarebbe propria la predicazione itinerante, ma semplicemente un *dictum* breve ed energico. Così il senso di διατριβή dovrebbe essere ricercato in ambito scolastico ad identificare probabilmente l'attività seminariale, mentre per la discussione di carattere moral-popolare, che si teneva in una sala adibita alle riunioni, parrebbe intuibile l'uso di διάλεξις ed ὁμιλία.

Helmut Rahn nel 1969<sup>45</sup> propone di abbandonare l'idea che la diàtriba possa configurarsi come un genere letterario autonomo e suggerisce la possibilità che lo stile diatribico debba essere ricondotto ad una modalità attribuibile ad altri generi letterari: l'aggettivo diatribico avrebbe dovuto sostituire il sostantivo diàtriba.

---

<sup>42</sup> Sinko 1916.

<sup>43</sup> In questa scia si inserisce Throm 1932 che propone di ridurre la diàtriba ad un sottogenere della θέσις, θέσις παρανειτική.

<sup>44</sup> Schwartz 1950, 140ss.

<sup>45</sup> Rahn 1969, 156.



Si esprimerà in maniera non difforme nel 1976 anche Kustas<sup>46</sup>, secondo il quale esisterebbe un largo spettro di testi non puramente diatribici, ma con caratteri riconducibili alla diàtriba: all'apice di tale spettro si collocherebbero le *Diatribes* di Epitteto, testo puramente diatribico.

Nel 1973 Schouler<sup>47</sup> rinnova le considerazioni di Halbauer sostenendo che l'impiego del termine diàtriba per indicare un genere letterario si presta a spiacevoli confusioni, in quanto presso gli antichi esso si sarebbe limitato a designare le lezioni tenute da un maestro e raccolte da un discepolo, indipendentemente dalla forma assunta da tali seminari. Le διατριβαί avrebbero potuto dunque presentarsi al contempo come διάλογοι che come διαλέξεις. Schouler identifica ciò che i moderni chiamano diàtriba con la διάλεξις filosofica, sottolineando come gli elementi dialogici che compaiono nelle opere dei principali esponenti del genere, Bione di Boristene, Telete, Musonio Rufo, Epitteto, Dione di Prusa e Massimo di Tiro non derivino in alcun modo dal dialogo socratico, ma si configurino piuttosto come procedimenti retorici ereditati dai sofisti<sup>48</sup>.

In virtù di tale illustre parentela non parrebbe appropriato parlare di filosofia popolare in riferimento a questi autori di διαλέξεις: il loro pubblico avrebbe in effetti trovato corrispondenza, come avveniva per i sofisti e i poeti, nelle aristocrazie dei piccoli e grandi centri urbani. Il caso di Epitteto si rivelerebbe in tal senso emblematico: i corsi di Epitteto, cui talvolta anche alcuni adulti, secondo l'usanza antica, assistevano, si sarebbe rivolti ai rampolli delle famiglie agiate, allievi per lo più destinati a cariche curiali, all'amministrazione dell'impero ed anche alla frequentazione dell'ambiente di corte. La scelta di impiegare modalità espressive tendenzialmente semplici non risponderebbe secondo Schouler alla volontà di rendersi comprensibile per il suo pubblico, ma a quella di mantenersi fedele a determinati principi morali.

Schouler rifiuta categoricamente il ben noto paragone che Dudley aveva fatto nella sua celebre opera consacrata al Cinismo<sup>49</sup>, tra i discorsi dei filosofi Cinici e stoici e i predicatori popolari di Hyde Park. Non sarebbero da ritenersi destinatarie dei discorsi estemporanei dei Cinici e degli stoici le folle ignoranti, ma al contrario gli eccessi che contraddistinguevano la loro condotta e che tendevano a manifestare il loro disprezzo del

---

<sup>46</sup> Kustas 1976, 5ss.

<sup>47</sup> Schouler 1973, 15ss.

<sup>48</sup> Schouler riconosce un'eccezionalità ai casi di Epitteto e Dione che nel rivolgersi ai loro discepoli avrebbero adottato accanto alla forma della διάλεξις quella del dialogo in forma breve, ma più spesso avrebbero adottato una forma intermedia tra le due.

<sup>49</sup> Dudley 1937, 118ss.

mondo e delle convenzioni sociali, dimostrerebbero come solo le classi agiate potessero configurarsi come loro reali interlocutrici. A nulla sarebbe valso l'esempio incarnato da questi filosofi per i diseredati perché, se è pur vero che la predicazione cristiana ha ripreso i procedimenti della *διάλεξις* moralizzante cinico-stoica, da questo non sarebbe possibile dedurre che i filosofi Cinici e stoici l'avessero impiegata per convertire gli umili e fare proseliti tra gli schiavi o i proletari. Tali filosofi sarebbero da ritenersi popolari soltanto nella misura in cui essi avrebbero divulgato i luoghi comuni dell'etica socratica e postsocratica in una società penetrata di retorica e attaccata ancora ai valori così ben espressi dai corifei delle tragedie classiche.

Schouler tiene a sottolineare che la nozione moderna di diàtriba, tesa a identificare un preciso genere letterario inventato da Bione di Boristene e dai suoi predecessori Cinici, la cui influenza si sarebbe estesa ben al di là dei limiti della filosofia fino a toccare poeti latini come Orazio o retori come Libanio, per non parlare dei predicatori cristiani, si sarebbe con il tempo dimostrata decisamente troppo invasiva. Sarebbe dunque auspicabile un totale rovesciamento dell'immagine imposta dai cosiddetti storici della filosofia popolare perché la *διάλεξις* filosofica sarebbe stata solo una corrente trascurabile o piuttosto una branca della sofistica. In conclusione, secondo lo studioso, gli autori di diàtribe sarebbero completamente tributari della sofistica.

Lo studio che Barbara Price Wallach<sup>50</sup> consacra alla storia della diàtriba si inserisce sostanzialmente nella tradizione che ha trovato una sua sistematizzazione nell'opera di André Oltramare. La studiosa sostiene che la miglior definizione di *diatribe* sia da ritenersi quella che Hermann Throm ha fornito nel 1932 all'interno del suo *Die Thesis in Rhetorische Studien* per la quale le diatribe « ..nicht anderes als ethische, besonders paränetische Theseis sind...»: per Wallach, poiché le diatribe apparirebbero come delle lezioni all'interno delle quali una questione di carattere generale era sviluppata con un abito retorico, esse potrebbero essere descritte come un precoce esempio di quella combinazione tra retorica e filosofia che si sarebbe venuta a creare allorché i retori avrebbero cominciato ad attingere dalla filosofia le tematiche che poi avrebbero sfruttato nel corso dei loro esercizi declamatori. Wallach adotta la caratterizzazione proposta da Wendland, da von Wilamowitz - Moellendorff e da Bultmann e, si serve della lista di temi diatribici proposta da Oltramare. La ricerca mira a ricostruire la storia della diàtriba in epoca ellenistica e

---

<sup>50</sup> Wallach 1976.

ascrive ad essa l'opera di autori che si occuparono principalmente di altri generi letterari, quali Aristone di Ceo, Filodemo, Menippo, Varrone, Ennio, Lucilio, Zenone e Cleante.

Le posizioni di Wallach si fanno tuttavia critiche quando l'autrice sviluppa la riflessione intorno al termine διατριβή<sup>51</sup>: la studiosa spiega che la definizione dello Pseudo-Ermogene mira a descrivere una figura retorica simile all'*expolitio* latina ed è ben lontana dal volere definire un preciso genere letterario. Wallach impiega dunque con riserva il termine diàtriba e ipotizza che gli studiosi moderni lo abbiano adottato perché Diogene Laerzio se ne serve per alludere ai discorsi di Bione: la studiosa mette dunque in discussione uno dei fondamenti di quella stessa tradizione cui aderisce lungo tutta la trattazione, negando quindi che la definizione moderna di diàtriba trovi corrispondenza nelle teorizzazioni antiche.

J. F. Kindstrand<sup>52</sup> nel suo *Bion of Borysthenes : a collection of the fragments* del 1976 esprime perplessità rispetto alla tradizione di studi che ha portato a ritenere che διατριβή indicasse un genere letterario particolare, con uno stile speciale. Appoggiandosi alle tesi di Halbauer, Kindstrand sostiene che questa attribuzione incarnerebbe una costruzione senza alcun fondamento. Egli ritiene tuttavia che anche la proposta di Halbauer di definire il genere diàtriba una "*popularis philosopha dialexis*" sia da ritenersi una costruzione moderna, sebbene il suo uso non possa produrre danni e sembri riempire un vuoto. Il fatto che non esista un particolare stile diatribico implicherebbe dunque che Bione non possa essere considerato l'inventore di uno stile completamente nuovo, considerato poi che tratti ritenuti una sua peculiarità si trovavano in realtà già in autori precedenti ed erano ben spiegabili alla luce del suo *background* di matrice retorica e cinica. Agli occhi di Kindstrand appare difficile poter rintracciare un tratto stilistico uniforme che unisca Bione a Dione di Prusa e Massimo di Tiro: le affinità riguarderebbero caratteri talmente comuni da non poter assegnare tali opere ad alcuna categoria letteraria ben definita.

Quanto all'espressione "*diàtriba cinico-stoica*" lo studioso afferma che essa non è da riferirsi agli scritti filosofico-popolari del tempo di Bione, ma solo ad un'epoca posteriore: la commistione di elementi Cinici e stoici non sarebbe da ritenersi appropriata per il periodo ellenistico, ma solo per uno molto più tardo.

Nel suo *The diatribe and Paul's letter to the Romans* Stowers<sup>53</sup> consacra un intero capitolo a quello che lui considera *The problem of The Diatribe*<sup>54</sup>: dopo aver infatti passato in

---

<sup>51</sup> Wallach 1980; vd. anche Jocelyn 1982, 3ss. e Schmeller 1987.

<sup>52</sup> Kindstrand 1976, 97ss.

<sup>53</sup> Stowers 1981.

rassegna gli studi che hanno contribuito al costituirsi del concetto di diàtriba e quelli che ne hanno tentato la destrutturazione, lo studioso conclude sentenziando l'insufficienza dei risultati ottenuti<sup>55</sup>.

A suo parere i primi teorizzatori della diàtriba, ma anche molti dei più moderni studiosi avrebbero dato per acquisito che la diàtriba fosse un tipo di propaganda popolare portata alle masse attraverso l'opera di predicatori itineranti come Bione, senza mai chiarire come i discorsi scolastici di Epitteto o le opere filosofiche di Seneca potessero in qualche modo ricollegarsi a questo supposta situazione di base. Poco soddisfacenti si dimostrerebbero altresì le conclusioni concernenti l'origine e il funzionamento dell'elemento dialogico, così come quelle tese a spiegare le differenze stilistiche e formali che intercorrono tra gli autori comunemente ascritti alla diàtriba. Stowers giudica tuttavia controproducente anche la tendenza allo scetticismo assoluto che negava totalmente l'esistenza di un sub-genere letterario o di uno stile comune che, ad un certo grado, potrebbe essere riconosciuto tra questi autori diatribici.

L'indagine di Halbauer appare allo studioso il più importante progresso verso la soluzione del problema "diàtriba" sebbene egli consideri troppo netta la distinzione che l'illustre predecessore fa tra la trascrizione di una lezione, o discussione scolastica, e il trattato letterario. Stowers guarda di buon occhio alla metodologia alla base delle ricerche di Puelma Piwonka e di Schmidt, e suggerisce che è solo valutando le divergenze stilistiche tra i vari esponenti della diàtriba, in relazione ai differenti contesti sociali, che una soluzione al problema della diàtriba potrebbe apparire più vicina.

Se la tradizione critica ha classificato le fonti diatribiche secondo due criteri principali che rispondono alla comunanza di un certo corpo di tradizioni filosofico-popolari e all'impiego dell'andamento dialogico, supportato da un certo numero di stratagemmi retorici, Stowers insiste sull'esistenza di un terzo criterio: un contesto sociale di natura scolastica.

Al nostro studioso la diàtriba non appare come un genere letterario o meglio una *Gattung* nel senso tradizionale del termine: non dunque una famiglia di scritti che si rifà ad una precisa tradizione letteraria e conseguentemente adotta delle strutture formali comuni. Lungi dall'aderire a questa definizione di genere, per la quale nel caso della diàtriba Bione incarnerebbe per la tarda diàtriba ciò che Omero incarnò per Virgilio, Stowers non esclude che la stessa possa comunque essere considerata alla stregua di un genere, forse un genere letterario di natura retorica o un genere puramente orale.

---

<sup>54</sup> Stowers 1981, 7-78.

<sup>55</sup> Stowers 1981, 45-49.

Stowers sceglie di passare in rassegna quelle che lui ritiene le uniche fonti diatribiche e di valutare la legittimità della tradizione che ha teso a classificarle come tali<sup>56</sup>.

La sua posizione al riguardo di Telete e Bione è tesa a scardinare la cosiddetta “biomania” e finisce col mettere ai margini il ruolo di Bione di Boristene. Stowers ritiene che il reale interesse dell’edizione di Hense<sup>57</sup> dei frammenti di Telete fosse Bione e non Telete e che, in conseguenza di ciò, l’editore abbia esagerato l’influenza di Bione su Telete e gli abbia attribuito peculiarità stilistiche di probabile matrice esclusivamente teletiana. Stowers riprende Kindstrand<sup>58</sup> secondo il quale Hense avrebbe teso a trovare un colore bioneo in molti passaggi teletiani, mentre al contrario sembrerebbe estremamente difficile comprendere se in Telete siano rintracciabili più passi di Bione di quanto attualmente noto; se tuttavia l’editore dei frammenti di Bione si limita a consigliare di lasciare la questione in sospeso, Stowers ritiene che si possa essere più precisi nel definire e distinguere i caratteri stilistici di Telete e Bione. Sostiene per esempio che se si esclude il famoso discorso sulla povertà 2:7, nei frammenti di Bione non sarebbe presente l’elemento dialogico che invece sarebbe strutturalmente molto importante per molti dei frammenti ascrivibili a Telete: così Telete finirebbe per avere con gli esponenti della tarda diatriba una maggior comunanza stilistica di quella attribuibile a Bione, che in seno alla diatriba sarebbe da rilegare ad un ruolo marginale, anche solo per l’esiguità dei frammenti che a lui sono realmente associabili.

Stowers sostiene poi che le tesi di Wilamowitz avrebbero generato un mito intorno al contesto sociale della diatriba e che tale mito avrebbe fortemente condizionato l’opinione della critica: egli avrebbe guardato a Telete attraverso il modello del predicatore cinico itinerante teso a portare la filosofia alle masse, mentre secondo Stowers non vi sarebbe prova che Telete svolgesse tale attività. Per il nostro studioso l’impegno di Telete si sarebbe rivolto all’educazione filosofica di un gruppo di giovani uomini: egli sarebbe stato dunque il primo esponente della diatriba e le sue diatribe si sarebbero configurate come discorsi di natura pedagogica, caratterizzati da un imponente uso dell’elemento dialogico. Per Stowers anche l’interpretazione delle diatribe di Epitteto avrebbe fatalmente risentito di quella tradizione che vedeva in Bione il fondatore della diatriba e un predicatore per le masse. Come prosecutore di tale tradizione anche Epitteto apparirebbe alla stregua di un predicatore itinerante e il suo stile condividerebbe la vivacità del dialogismo di Bione.

---

<sup>56</sup> Stowers 1981, 48-75.

<sup>57</sup> Hense 1909.

<sup>58</sup> Kindstrand 1976, 84-85.

Stowers replica a tali posizioni che, se è chiaro che Epitteto tese a condividere le tendenze popolari che interessarono la filosofia del periodo post-classico, non per questo la forma e i contenuti delle sue diatribe dovrebbero essere assimilate ai discorsi di un predicatore cinico itinerante. I discorsi di Epitteto secondo Stowers rifletterebbero una vasta gamma di situazioni all'interno dell'ambiente scolastico: essi sarebbero di natura essenzialmente esoterica o "di gruppo" e sarebbero per lo più rivolti ai rampolli dell'aristocrazia greca. Come già nel caso di Telete, l'elemento dialogico sarebbe anche qui preponderante, articolandosi ora come uno scambio sostenuto, ora come l'obiezione di un interlocutore fittizio. Ma se Epitteto dimostra nelle sue diatribe di essere un prosecutore del metodo socratico, tuttavia i suoi discorsi si distinguono dai dialoghi aristotelici e platonici in primo luogo perché questi ultimi nascevano come trattati letterari e non come trascrizione di discorsi orali, ma soprattutto perché i grandi dialoghi della letteratura miravano alla ricerca della verità filosofica, allorché la diatriba sarebbe stata essenzialmente dogmatica e avrebbe avuto lo scopo di segnalare l'errore per convincere e condurre alla verità, al corretto modo di vivere.

La rivalutazione delle fonti diatribiche operata da Stowers coinvolge inoltre Musonio Rufo, Plutarco, Dione Crisostomo, Massimo di Tiro, Seneca e Filone e lo conduce alla conclusione che tutti gli intellettuali menzionati impiegano, seppur a vari livelli, un andamento dialogico piuttosto simile e, che tutti provengono dall'ambiente della scuola di filosofia. Le differenze tra questi esponenti, differenze che pur sarebbero riscontrabili, deriverebbero dal loro personale bagaglio culturale, dai diversi gradi e forme di «letteraturizzazione» e dai diversi tipi di relazione che i loro discorsi intrattenevano con l'ambiente scolastico.

Stowers propone una sua definizione di diatriba: «*The diatribe is not the technical instruction in logic, physics, etc., but discourses and discussions in the school where the teacher employed the "Socratic" method of censure and protreptic.*»<sup>59</sup> Scopo di tale aspetto dell'istruzione sarebbe stato dunque non quello di impartire una conoscenza, ma di trasformare gli studenti segnalando loro l'errore e curandolo. L'elemento dialogico si configurerebbe come uno strumento fondamentale per quest'approccio pedagogico e si articolerebbe essenzialmente nel discorso rivolto all'interlocutore e nell'obiezione di quest'ultimo<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Stowers 1981, 76.

<sup>60</sup> Cf. Stowers 1988 dove l'autore torna sulla definizione di diatriba. Non esisterebbe a suo giudizio una tipica struttura diatribica: essa non potrebbe avere certamente i contorni di un dialogo letterario nella tradizione di Platone e Senofonte, sebbene le diatribe frequentemente contengano dialoghi e forme di conversazione alla

Per Stowers sebbene il termine *diatribe* non possa essere impiegato per alludere ad uno specifico genere dell'antichità, tuttavia esso può rivelarsi utile ed appropriato per indicare quelle opere che si svilupparono all'interno della scuola filosofica o che tesero ad imitare lo stile del discorso scolastico.

Quanto all'espressione *Cynic-Stoic diatribe* Stowers sottolinea come essa derivi dall'opinione che la diàtriba fosse il genere dei predicatori Cinici e stoici itineranti, ma come nei fatti solo Telete fosse cinico; Musonio, Dione e Epitteto sarebbero stati Stoici con tendenze ciniche, Plutarco e Massimo Platonic, ma con molte influenze ciniche e alcune stoiche. Seppur non sarebbe possibile evitare di riconoscere la preminenza delle tradizioni ciniche e stoiche all'interno dell'opera degli autori di diàtribe, Stowers ritiene che la qualificazione "cinico-stoica" non sia appropriata per caratterizzare la diàtriba: egli spiega l'influenza cinica e stoica sui discorsi di questi autori, con la constatazione che queste due scuole furono quelle che più enfatizzarono l'aspetto etico dell'eredità socratica<sup>61</sup>.

Infine per lo studioso anche il discorso popolare filosofico dovrebbe esser distinto dalla diàtriba, così come l'aggettivo popolare-filosofico da diatribico. La diàtriba potrebbe infatti ritenersi popolare solo laddove con popolare si intendesse non tecnico; del resto popolare filosofico non implica una tradizione pedagogica al contrario di diatribico. Popolare-filosofico sarebbe del resto aggettivo di significato troppo generico per rivelarsi utile nella definizione della diàtriba<sup>62</sup>.

L'intervento di Schmeller del 1987<sup>63</sup> tende a collocarsi in una posizione mediana tra le tesi di Stowers e la concezione tradizionale della diàtriba.

Egli sostiene che l'uso tipico della parola diàtriba fatto a partire dalla fine del XIX secolo debba essere ricondotto ad una finzione terminologica perché, contrariamente a quanto ritenuto da buona parte degli studiosi, con l'impiego del termine διατριβή gli antichi non

---

maniera di una lezione tenuta in classe. L'estensione più ampia che una diàtriba potrebbe raggiungere è quella di una lezione o di un trattato intorno ad un tema di natura morale o filosofica. Gli autori di diàtribe simulerebbero un indirizzo diretto nei loro discorsi creando un immaginario *partner* di conversazione e rivolgendosi direttamente all'uditorio. L'aspetto dialogico assumerebbe varie forme che variano di autore in autore: esso consisterebbe per lo più in un breve scambio di domande e risposte, spesso nella maniera socratica, con il maestro che guida l'interlocutore fittizio. Un certo numero di stratagemmi retorici sarebbe al servizio degli scopi didattici ed esortativi della diàtriba; lo stile tenderebbe ad essere quello della conversazione con il dominio della paratassi e delle espressioni ellittiche. Sarebbero comuni le figure retoriche e le domande retoriche, le citazioni da poeti e filosofi, le personificazioni di idee astratte.

<sup>61</sup> Stowers 1981, 77.

<sup>62</sup> Stowers 1981, 78.

<sup>63</sup> Schmeller 1987.

avrebbero inteso fare riferimento ad un genere letterario, ma piuttosto indicare un'opera in qualche modo collegata ad un insegnamento trasmesso oralmente.

Un titolo simile avrebbe poi indicato che la funzione dello scritto si sarebbe svolta nell'ambito dell'istruzione trasmessa per via orale; quindi nessuna διατριβή sarebbe stata composta per avere un'esistenza scritta e le opere con tale nome menzionate dagli antichi sarebbero state unicamente il riflesso di *performances* orali. Ciò che i moderni hanno inteso come diàtriba presso gli antichi si sarebbe piuttosto chiamato διάλεξις.

Tuttavia, ancora secondo il giudizio di Schmeller, ciò che il termine diàtriba, erroneamente impiegato, designerebbe, non risponderebbe ad una finzione, quanto ad un gruppo di testi antichi tenuti insieme da quello che Schmeller definisce il "principio strutturale", la trasformazione di un contenuto intellettuale in un incoraggiamento esistenziale. La diàtriba si configurerebbe dunque come un'apostrofe personale ed esistenziale rivolta all'uomo comune.

Lontano dal considerare la diàtriba un genere, fedele al principio che un genere possa qualificarsi come tale, solo qualora sia riscontrabile un insieme di tratti uniformi e di elementi costitutivi che lo rendano riconoscibile, Schmeller rifiuta di limitare la sua diffusione all'interno della situazione scolastica e si allinea alla tradizione che aveva guardato al pubblico della diàtriba come ad un pubblico in un certo qual modo popolare<sup>64</sup>. Pur ammettendo la possibilità che l'uditorio della diàtriba potesse nei fatti essere enormemente variegato, lo studioso sostiene che essa trovasse il suo naturale destinatario nella folla, riunita nelle piazze pubbliche, disinteressata alla filosofia propriamente detta e sprovvista degli strumenti necessari a comprenderla.

Pur riconoscendo che una parte delle fonti intrattenesse frequenti contatti con l'ambiente della scuola filosofica, nel contributo si mira a sostenere che gli stessi Telete, Epitteto e Musonio fossero anche dei predicatori itineranti preoccupati di portare il loro messaggio alle masse: così le diàtribe di Bione apparirebbero come personali incoraggiamenti filosofico-popolari, quelle di Musonio quali personali insegnamenti filosofico-popolari, e quelle di Epitteto alla stregua di personali appelli filosofico-popolari.

Pur accettando l'esistenza di un largo spettro di letteratura diatribica, Schmeller non può mancare di notare le differenze tra gli esponenti della diàtriba: egli distingue in effetti tra la diàtriba antica che costituirebbe il modello e quella più recente; quest'ultima sarebbe priva della vivacità e dell'originalità che aveva segnato invece la prima. Secondo Schmeller le

---

<sup>64</sup> Schmeller 1987, 47ss.



differenze risiederebbero nel mutato scopo, conseguente alla mutata condizione politica e sociale: in epoca ellenistica la diàtriba avrebbe teso a offrire all'uomo l'aiuto a comprendere la nuova situazione originatasi, in epoca imperiale essa si sarebbe limitata a censurare la corruzione morale.

Nell'introduzione al suo *Les diatribes de Télès* P.P. Fuentes González si propone di fare il punto sulla questione della diàtriba<sup>65</sup>.

Nel titolo del primo sottocapitolo lo studioso anticipa chiaramente la sua posizione parlando di *creazione del concetto*<sup>66</sup> e inserendosi nel solco tracciato da Halbauer: Fuentes González sostiene che il concetto di diàtriba come genere letterario antico d'origine greca non sarebbe che una costruzione della filologia moderna, notoriamente tedesca. Egli ritiene tuttavia che il concetto moderno di diàtriba potrebbe essere mantenuto indipendentemente dalla sua esistenza nella critica letteraria antica, a condizione che si dimostri sufficientemente coerente e utile per l'interpretazione di un gruppo di testi. Secondo lo studioso i primi critici moderni avrebbero costruito una realtà piuttosto uniforme dal punto di vista del metodo del discorso, del suo contenuto e delle sue condizioni di realizzazione, aggiungendo al significato antico di diàtriba una serie di limitazioni volte a farne una nozione pienamente letteraria. La diàtriba così delineata si configurerebbe come una sorta di lezione-conferenza o predicazione presentata nella forma di un discorso in prosa a metà tra la retorica e il discorso familiare. Essa si contraddistinguerebbe per l'impiego del metodo euristico basando l'organizzazione del discorso argomentativo sull'esistenza di un avversario fittizio; l'esecuzione sarebbe diretta e in presenza di un pubblico. Scopo della predicazione l'azione pedagogica e moralizzatrice, la divulgazione di temi e motivi della filosofia morale, detta popolare, ad opera di un maestro-filosofo popolare impegnato in un'attività più o meno itinerante. Questa definizione originaria di diàtriba appare a Fuentes González sufficientemente fondata, rispondendo a suo giudizio, a ciò che i frammenti di Telete permetterebbero di ricostruire; egli sottolinea come siano questi frammenti del resto ad avere ispirato a Wilamowitz l'idea della predicazione filosofica in epoca ellenistica. Tuttavia, nota lo studioso spagnolo, il carattere marginale del fenomeno, la difesa di principi poco conformi alla morale corrente e l'uso limitato della scrittura, fanno sì che difficilmente siano rintracciabili testimonianze comparabili a questo fenomeno. Difficile dunque immaginare la trasmissione letteraria di una tale diàtriba.

---

<sup>65</sup> Fuentes González 1998, 44ss.

<sup>66</sup> Fuentes González 1998, 48.

I testi eventualmente scritti non costituirebbero un prodotto destinato alla lettura, ma piuttosto una sorta di scaletta ad uso del maestro-filosofo che generalmente non era interessato alla fissazione per iscritto delle diatribe. Queste ultime avrebbero scontato dunque l'incertezza di una trasmissione puramente scolastica esclusi i casi in cui fossero state capaci di attirare l'attenzione degli autori di antologie o gnomologi: questo elemento avrebbe favorito la conservazione dei frammenti di Telete, trasmessici da Stobeo, che tuttavia non li designa mai come diatribe. Fuentes González ritiene però che tale designazione si addica all'opera di Telete non solo nel senso moderno del termine, ma anche in quello antico. Diverso apparirebbe il caso delle diatribe di Epitteto, designate come tali nei manoscritti, ma a giudizio di Fuentes González opera più aderente allo stile di Arriano, allievo di Epitteto ed autore reale delle diatribe, che fedele riproduzione stenografica dei corsi del maestro. Il metodo di insegnamento di Epitteto differirebbe talvolta da quello di Telete e così come i discorsi di Dione Crisostomo, le diatribe di Epitteto, si presenterebbero come dei prodotto letterari convenzionali.

I frammenti di Telete rappresenterebbero dunque una testimonianza pressoché unica per la ricostruzione del fenomeno letterario o paraletterario della predicazione morale pagana ed una mera forzatura il tentativo di servirsene all'unico scopo di ricostruire l'opera di Bione di Boristene. Per lo studioso l'unica certezza risiederebbe nel fatto che le diatribe di cui riferisce Diogene Laerzio costituirebbero un prodotto paragonabile alle diatribe di Telete.

A tal proposito Fuentes González parla di deformazione del concetto alla base della quale si situerebbe la personalità attraente di Bione di Boristene che avrebbe ispirato le teorie più deformanti sulla diatriba, mentre la figura molto modesta di Telete avrebbe dato origine alla concezione più verosimile di un genere particolare di insegnamento. La speculazione intorno allo stile di Bione, la ricerca spasmodica dei tratti bionei avrebbe fatto sì che si descrivessero come diatribe opere appartenenti a generi molto differenti e che la povertà iniziale del materiale desse origine ad una massa multiforme di letteratura, come se gli studiosi, in mancanza dei testi a cui applicare un concetto, avessero finito per deformarlo.

La confusione prodottasi avrebbe invalidato la teoria della diatriba ed alimentato lo scetticismo assoluto rispetto all'utilità del concetto stesso. Per questo Fuentes González pone la questione di come si possa difendere il concetto di diatriba e si appoggia alle soluzioni proposte negli studi relativamente recenti di Stowers e Schmeller.

Pur riscontrando la positività di alcune soluzioni proposte all'interno di entrambi i contributi, Fuentes González ritiene che sia da accogliere la posizione di Stowers, sicuramente la più chiara e utile a far uscire la questione della diatriba da una condizione di

confusa stasi. Lo studioso spagnolo ritiene in effetti che la posizione espressa da Schmeller potrebbe provocare nuova confusione: del pericolo apparirebbe del resto consapevole anche lo stesso ricercatore tedesco, il quale ammette che, una volta che si è rinunciato a riconoscere nella diàtriba un genere letterario, non resta che definirla in maniera molto astratta in base alla sua forma stilistica. Fuentes Gonzáles riprende il giudizio di Stowers e definisce il metodo di Schmeller «un'impresa di idealistica ricerca delle essenze»<sup>67</sup>: l'applicazione di nozioni come «popolarizzante» o «personalizzante» si rivelerebbe inevitabilmente soggettiva con la conseguenza di una scelta dei testi aprioristica. Al contrario Stowers fonderebbe le sue prese di posizione su principi teorici capaci di allargare il suo punto di vista: una concezione più moderna del genere letterario ed una più flessibile della situazione scolastica. A Schmeller Fuentes Gonzáles rimprovera soprattutto il fatto di opporre in maniera radicale la situazione scolastica alla propaganda per le masse. L'idea della propaganda per le masse sarebbe del resto estranea al mondo antico, mentre la scuola si sarebbe presentata come una situazione aperta ove il filosofo poteva non solo influenzare i suoi studenti, ma anche altre persone interessate al suo insegnamento<sup>68</sup>.

Fuentes Gonzáles condivide l'idea di Stowers per cui un genere letterario può fondarsi sull'esistenza di una situazione di enunciazione tipica e sulla relazione tra l'autore e il suo pubblico. Nel caso della diàtriba la situazione scolastica non deve essere necessariamente reale, ma gli autori potrebbero averla riprodotta a guisa di strategia retorica. Solamente una definizione di diàtriba che tenga conto dell'antico significato del termine διατριβή, come quella che Stowers propone, renderebbe ancora possibile continuare a parlare di diàtriba. Per Fuentes Gonzáles si rende ad oggi necessaria una vera epurazione dei materiali diàtribici accumulati e la revisione delle fonti considerate “*diàtribiques*” per verificarne il contesto di enunciazione pedagogica. La diàtriba si presenterebbe così come una realtà fortemente eteroclitica, come una sorta di ricca tradizione pedagogica, ma potrebbe almeno essere ricondotta ad un principio oggettivo.

Il contesto scolastico si manifesterebbe apertamente nei frammenti di Telete<sup>69</sup>: sarebbe lo stesso Telete infatti a definirsi un maestro che si rivolge a delle persone cui vuole

---

<sup>67</sup> Stowers 1989, 541; Fuentes Gonzales 1998, 54.

<sup>68</sup> Cf. Fuentes-Gonzales 2007, 78-79: a proposito di D. Chr. Or. 13,31, ove si fa la distinzione tra l'insegnamento ad un piccolo gruppo e quello ad un gruppo più ampio di persone riunite in un medesimo luogo, sostiene che parlare di massa appare problematico e poco in sintonia con la disposizione etica del maestro, per il quale l'uditorio non è una massa informe e spersonalizzata, ma la somma di individui. Al *moralista popolare* non interesserebbe quindi la configurazione peculiare di un qualsivoglia gruppo sociale, ma la singolare entità di ciascun individuo, la sua autosufficienza personale.

<sup>69</sup> Fuentes Gonzales 1998, 56ss.

trasmettere un insegnamento<sup>70</sup>. Fuentes González ritiene che la denominazione proposta da Halbauer «διαλέξις filosofico-popolare» debba essere ritenuta appropriata per la diàtriba di Telete perché se la diàtriba intera non può essere messa in relazione alla cosiddetta filosofia popolare, ma deve essere in linea generale ricondotta alla tradizione socratica, la diàtriba di Telete può al contrario ad essa ricollegarsi. Fuentes González tiene però a specificare che cosa intenda con filosofia popolare: non certo una filosofia creata dal popolo o seguita dal popolo, ma un'etichetta atta a designare ogni idea filosofica che non possa essere definita in maniera più precisa. Lo studioso giudica utile parlare di filosofia popolare per alludere a quei motivi che rappresenterebbero le esigenze più diffuse dell'epoca ellenistico-romana, un periodo storico definito da una forte tensione universalistica: la nozione in questione potrebbe rivelarsi congeniale ad identificare un vasto *corpus* letterario capace di distinguersi per la comune intenzione divulgativa. Tale nozione risulterebbe applicabile anche ai frammenti di Telete che, pur insegnando principi morali non proprio popolari, avrebbe tuttavia cercato di presentarli in maniera attraente.

Fuentes González rifiuta l'idea introdotta dal Wilamowitz secondo cui l'elemento dialogico presente nei frammenti di Telete deriverebbe dalla contaminazione tra il dialogo socratico e il discorso retorico d'apparato: lo studioso spagnolo ritiene infatti che non sia necessario chiamare in causa il dialogo filosofico, ma sottolinea come la presenza del dialogo e della conversazione nella prassi retorica antica possano fare riferimento a fenomeni piuttosto diversi e diffusi. Sebbene il dialogo della diàtriba di Telete possa apparire prossimo al genere omiletico, esso sarebbe tuttavia più coerentemente da collegarsi al dialogismo, in ragione del carattere fittizio dell'interlocutore. Tale carattere dell'interlocutore non sarebbe tuttavia qualificante per le diàtribe di Telete: esso risponderebbe all'impiego della figura retorica nota come ὑποφορά comune a numerosi generi letterari.

Sarebbe poi necessario attenuare la tendenza ad assimilare il predicatore al sofista, appartenendo solo al primo la volontà di trasformare moralmente l'uditore: pur non seguendo il metodo del dialogo socratico, Telete si riallaccerebbe alla tradizione socratica proprio per questo interesse pedagogico.

Lo studioso spagnolo non condivide la posizione di Schouler per il quale la figura del predicatore deriverebbe da quella del sofista<sup>71</sup> e si rivolgerebbe conseguentemente alla stessa fascia di pubblico, la borghesia municipale, ancora fortemente legata alla vecchia

---

<sup>70</sup> Telete, fr. II 6, 2

<sup>71</sup> Cf. Fuentes Gonzales 2007, 77-78 ove lo studioso sostiene che a differenza del sofista tipico, Telete e Dione sono mossi da un'intenzionalità formativa e trasformativa dell'individuo, da un'intenzionalità socratica per eccellenza.

morale, ma accoglie l'idea per cui la nozione di propaganda per le masse sarebbe stata decisamente abusata. Tuttavia Fuentes Gonzáles reputa che il pubblico di Telete non potesse esser composto esclusivamente da studenti, ma che fosse un pubblico aperto; esso si configurerebbe come una massa solamente nella misura in cui non appaia definito da un preciso livello culturale e da una posizione sociale specifica. La diàtriba di Telete si qualificerebbe dunque come popolare perché tesa ad essere compresa da tutti, come dimostrerebbe l'impiego di argomenti che riguardano tutti.

Quanto alla composizione Fuentes Gonzáles ritiene che la diàtriba di Telete appartenga al dominio dell'auralità, intesa come oralità della comunicazione e dell'esecuzione. Lo studioso ipotizza anche l'oralità della composizione, l'improvvisazione *ex tempore*, basata probabilmente su una prima redazione di carattere ipomnemato che fungeva da repertorio. Il testo scritto si presenterebbe sempre come una riproduzione del discorso orale. Lo studioso applica lo schema teorico per l'oralità e la scrittura di P. Koch e W. Oesterreicher<sup>72</sup> alle diàtribe di Telete e afferma che esse presentano un mezzo di realizzazione orale e una concezione o strategia di comunicazione orale. Apparterrebbero alla lingua della prossimità piuttosto che a quella della distanza come indicherebbero, tra gli altri elementi, la presenza del dialogo, la familiarità degli interlocutori, l'interazione reciproca, lo sviluppo libero delle tematiche. L'oralità della concezione si manifesterebbe poi nel procedimento dell'interlocutore fittizio. Il dialogo di Telete si configurerebbe dunque come una strategia di comunicazione piuttosto che come il riflesso letterario di un dialogo reale.

In base al sistema Koch / Oesterreicher, che classificava la predicazione come un mezzo orale più prossimo alla lingua della distanza che a quello della prossimità, Fuentes Gonzáles ritiene inadeguato l'impiego del termine predicazione per le diàtribe di Telete; aggiungendo la considerazione che nelle lingue moderne il termine si lega automaticamente alla trasmissione di una morale religiosa, lo studioso suggerisce di non tenerne conto per la qualificazione delle diàtribe di Telete.

Quanto all'inventore della forma di insegnamento portata avanti da Telete, appare allo studioso gratuito speculare sulla figura di Bione di cui ad oggi possediamo frammenti isolati, ritenere anche solo che abbia contribuito alla creazione di questo "genere" e che sia stato imitato da tutti gli autori che vi si siano cimentati. Appare improprio a Fuentes Gonzáles ricostruire le diàtribe di Bione a partire da quelle di Telete perché i frammenti di Bione obiettivamente individuabili in Telete sono pochi e, certo non autorizzano a ritenere

---

<sup>72</sup>Koch-Oesterreicher 1985.

che Telete sia stato un trascrittore di Bione; lo studioso ritiene la citazione un procedimento regolare nelle diàtribe di Telete e giudica un prodotto della Biomania la tendenza che ha portato a ritenere che Telete citasse in realtà Bione, anche quando dichiara di citare altri autori.<sup>73</sup>

In un esaustivo contributo dedicato alla prosa filosofica Schenkeveld<sup>74</sup> dedica una sezione alla diàtriba, per la quale ipotizza il ruolo di controparte parenetica del protrettico, in quanto finalizzata a condurre il suo pubblico ad un migliore modo di vivere per il tramite di lezioni concrete. Presupposto sarebbe la continuità, cioè non una lezione singola, ma una serie di lezioni presupponenti varie tematiche e un avanzamento progressivo da parte del discepolo. L'uditorio sarebbe composto dagli allievi del maestro o da un gruppo di persone un po' più numeroso, ma mai da un'enorme folla. L'influenza della diàtriba non dovrebbe essere limitata ad una sola scuola filosofica, seppur i Cinici e gli Stoici l'avrebbero impiegata maggiormente. Sebbene alcuni maestri della diàtriba fossero dei filosofi itineranti, questo non costituirebbe un tratto distintivo del procedimento pedagogico, né sarebbe ragionevole caratterizzare la diàtriba come il prodotto di una filosofia popolare alla portata di tutti, in particolare quando con tale designazione si intenda la propaganda per le masse: in tale ottica le lezioni di Epitteto non sarebbero destinate ad un grande pubblico, così come le διαλέξεις di Massimo di Tiro.

Schenkeveld non esclude l'equazione diàtriba = διάλεξις nella misura in cui si sottolinei che nella diàtriba è l'aspetto della lezione-conferenza a prevalere sull'orazione e che essa si concentra esclusivamente sui temi etici, dunque che non tutte le διαλέξεις possono essere considerate diàtribe.

In quanto discorso filosofico, la diàtriba sarebbe densa di stratagemmi retorici, come la presenza dell'interlocutore immaginario ed i continui scambi dialogici dimostrerebbero. Alla maniera socratica l'autore di diàtribe condurrebbe l'intellocutore in contraddizione o gli farebbe sostenere una posizione assurda in maniera da poterlo correggere duramente. Le tematiche filosofiche più complesse sarebbero assenti, così come la logica e la fisica, mentre l'accento sarebbe posto esclusivamente sull'etica.

Un recentissimo contributo di Christian Vassallo<sup>75</sup> si propone di rivedere la relazione tra il dialogo socratico e la diàtriba, al fine di sconfessare quella tendenza che guarda ad essi come a due generi letterari distinti, afferenti l'uno alla filosofia antica, l'altro alla retorica

---

<sup>73</sup> Cf. Fuentes Gonzales 2007, 65.

<sup>74</sup> Schenkeveld 1997, 230ss.

<sup>75</sup> Vassallo 2012

classica. Vassallo vuole dimostrare che già nella letteratura pre-platonica, esisteva una nozione consapevole di dialogo, dai contenuti etici e genericamente filosofici e un ricorso alla διατριβή in quanto διάλογος tra i personaggi. Sebbene la diàtriba sia nata anche in reazione al dialogo socratico, essa sarebbe caratterizzata da elementi dialogici accostabili alla tradizione socratica e nei dialoghi platonici sarebbero rintracciabili i prodromi della diàtriba cinico-stoica. Lo studioso invita a guardare alla diàtriba non come ad un genere letterario ben delimitato, ma come alla «manifestazione di un patrimonio comune alle diàtribe socratiche o addirittura a quelle riscontrabili nei drammi eschilei o sofoclei»<sup>76</sup>. Scopo del contributo è mettere in evidenza la sostanziale intergenericità che coinvolgerebbe la diàtriba cinico-stoica e il dialogo socratico e, per il tramite dello stesso, la diàtriba e i generi pre-platonici, ma pur dando conto delle problematiche che interessano il ruolo di Bione di Boristene quale inventore del genere, Vassallo giudica valida per qualificare il genere diàtriba la definizione fornita dal retore Ermogene per la figura retorica διατριβή<sup>77</sup>: l'espressione di un breve pensiero morale, finalizzata al mantenimento dell' ἦθος nell'animo dell'ascoltatore. Secondo lo studioso tale definizione spiegherebbe come anche etimologicamente la diàtriba si sarebbe presentata come alternativa al trattato. Simulando la discussione tra maestro e allievo, la diàtriba avrebbe a suo giudizio creato discussioni di carattere monotematico tendenzialmente con un interlocutore fittizio, spesso relative a quisquiglie o a sottigliezze di natura etica, che si sarebbero caratterizzate per il largo impiego dell'ironia pseudo-socratica, la confutazione e il paradosso al fine di colpire i vizi, le convenzioni umane, la nozione comune di felicità, e di proporre l'elogio incondizionato dello spirito di adattamento alle singole circostanze. La sua struttura sarebbe stata fortemente apologetica e per questo accomunabile al meccanismo drammatico di molti dialoghi socratici, ma si sarebbe contraddistinta per una forte impronta retorico-emozionale a discapito del rigore logico dimostrativo della dialettica. A partire da tali considerazioni, Vassallo sostiene che lo σπουδαιογέλοιον non costituirebbe una novità introdotta dalla diàtriba, dipendendo e trovando eco nel genere dialogico. Lo studioso ritiene paradossale la posizione di chi sostiene che la diàtriba si ricollegerebbe «alla *paideia* sofistica, al metodo di indagine socratico e alla esposizione dialogica del pensiero platonico» e che la novità cinica sarebbe consistita nell'aver sostituito ai problemi della filosofia classica quelli di una umanità più elementare<sup>78</sup>, in una

<sup>76</sup> Vassallo 2012, 45.

<sup>77</sup> Herm. Meth. 5, pg. 418, 3-5 Rabe.

<sup>78</sup> Cf. Criscuolo 1970-1971, 456.

semplificazione dunque e in una traduzione popolare dei suoi contenuti. A partire da tali considerazioni si potrebbe infatti dimostrare la mancanza di originalità dal punto di vista contenutistico della diàtriba i cui prodromi ideologici sarebbero già rintracciabili nelle commedie di Aristofane. Sulla base delle tesi di Kindstrand<sup>79</sup> Vassallo conclude che Bione, personaggio dalla personalità sfumata che le fonti definiscono alternativamente φιλόσοφος ο σοφιστής, continuerebbe la tradizione sofistica e che la διατριβή, forma originaria della διάλεξις, troverebbe il suo fondamento nella retorica epidittica dei Sofisti. Se sul piano contenutistico la letteratura socratica minore presenterebbe punti di tangenza ideologica tra diàtriba cinica e dialogo socratico, la definizione di *Sokratikos logos* non sarebbe capace di spiegare le differenze tra Socrate e Bione. Valutando dubbio, seppur non improbabile, l'accostamento tra diàtriba bionea e scritti socratici minori, Vassallo si sofferma sui dialoghi platonici, ritenendoli accostabili alla filosofia popolare, concetto tuttavia necessitante di una ridefinizione. In *Repubblica* 475d5 emergerebbe l'accostamento possibile tra διατριβαί e i discorsi socratici laddove Platone, definendo per bocca di Glaucone i φιλοθεάμονες del tutto restii ad ascoltare λόγους καί τοιαύτην διατριβήν, terrebbe distinti i ragionamenti logici, i λόγοι, da quelli portati avanti da Socrate e Glaucone, le διατριβαί. I *Sokratikoi logoi*, atti a lanciare idee sotto forma di conversazione, non potrebbero tuttavia essere riconosciuti come un genere autonomo rispetto ad altri «generi <dialogici>», in quanto già il teatro attico avrebbe abituato il pubblico ateniese ad una pratica dialogica, che poi avrebbe condotto alla nascita del dialogo socratico. I due generi, il teatro e il dialogo socratico, si sarebbero tuttavia differenziati per un certo numero di caratteri tra cui l'irenismo che, pur non costituendo un elemento capace di far emergere le «peculiarità irriducibili»<sup>80</sup> del dialogo drammatico e di quello socratico, si configurerebbe come l'elemento davvero originale della futura diàtriba cinica che si distinguerebbe dai precedenti generi per la pacatezza dei toni e la tranquillità delle argomentazioni, «sempre più ridotti a contenuti semplici ed efficaci». Dal punto di vista formale invece la diàtriba avrebbe prediletto il dialogo di cui pure avrebbe teso ad attenuare il carattere antilogico.

### *Dalle origini della diàtriba romana*

---

<sup>79</sup> Kindstrand 1976, 98ss.

<sup>80</sup> Vassallo 2012, 54.



In un'epoca immediatamente successiva alla prima teorizzazione sul genere, illustri studiosi concentrarono il loro impegno nel ricercare i contatti tra la diàtriba greca e alcuni testi molto noti della letteratura latina. Si ritenne allora possibile supporre che la figura di Bione, il primo filosofo cinico itinerante, avesse esercitato un'influenza a tratti diretta su Orazio prima e su Seneca poi.

Heinze nella tesi *De Horatio Bionis imitatore* del 1889<sup>81</sup> sostenne che il noto passaggio oraziano *Denique non omnes eadem mirantur amantque:/carmine tu gaudes, hic delectatur iambis, / ille Bioneis sermonibus et sale nigro* (*epist.* 2.2.59-60) non lasciasse spazio ad alcun dubbio circa la dipendenza di Orazio da Bione di Boristene quanto alla composizione dei *Sermones*. Per la maggior parte di essi infatti, secondo lo studioso, il poeta avrebbe adottato la forma bionea, mentre solo una restante parte della produzione si riallaccerebbe alla tradizione menippea per il tramite della poesia di Lucilio<sup>82</sup>. Il contemporaneo studio di Weber<sup>83</sup> invece intese verificare la persistenza del *sermo Bionius* con i suoi 28 caratteri peculiari nel *corpus* dell'opera filosofica senecana.

Con la pubblicazione della sua tesi *Les origines de la diatribe romaine* André Oltramare quindi non fece che sancire formalmente l'esistenza di una declinazione latina della diàtriba greca, che avrebbe derivato da quest'ultima lo stile, ma soprattutto le tematiche, quelle tematiche diatribiche che lo studioso si cura di elencare nel capitolo primo dell'opera, intitolato *La diàtriba greca*<sup>84</sup>.

La storia della diàtriba coinciderebbe nella sua visione con la storia della letteratura morale popolare e nell'evoluzione dei generi la diàtriba si configurerebbe come una sorta di popolarizzazione del dialogo filosofico. Malgrado il colore prevalentemente cinico e ascetico, la letteratura morale popolare veicolerebbe una tendenza etica adottata a fini propagandistici da numerose scuole socratiche. Sostiene infatti Oltramare che a partire dal I sec. A. C. si sarebbe prodotta una vera separazione all'interno delle scuole socratiche, che avrebbero cominciato ad esercitare su binari paralleli la speculazione scientifica e l'azione divulgatrice. L'attenzione per una predicazione morale di natura popolare si sarebbe tradotta in una sorta di sincretismo teorico, divulgato con modalità tipiche del discorso cinico, le cui origini sarebbero da rintracciarsi nell'epoca in cui sarebbero stati attivi i primi discepoli di Bione di Boristene. Lo stile diatribico che avrebbe permesso lo sviluppo

---

<sup>81</sup> Heinze 1889.

<sup>82</sup> Heinze 1889, 6 «*Satiras scripserat Lucilius: Horatius composuit sermones ...quos Bionis imitantur διατριβάς*».

<sup>83</sup> Weber 1895.

<sup>84</sup> Oltramare 1926, 10ss.

di questa letteratura morale popolare sarebbe caratterizzato da un costante ricorso al dialogo con un interlocutore fittizio, mentre la brevità dell'espressione, l'impiego di un vocabolario grossolano, l'andamento incalzante del discorso, il rimando ad immagini evocative, rifletterebero l'influenza della retorica sulla diàtriba e si configurerebbero come stratagemmi volti a catturare e ad assecondare l'interesse dell'uditorio. Il tono esortativo dominerebbe e costante sarebbe il ricorso a tratti formali quali l'impiego di diminutivi, citazioni da locuzioni popolari e proverbi, metafore, parallelismi, iperboli e le personificazioni delle astrazioni. Influenzato dai procedimenti espressivi tipicamente Cinici, lo stile diatribico mescolerebbe sistematicamente il comico e il serio, ricorrendo quindi allo *σπουδαιογέλοιο*ν per addolcire il tenore delle invettive: come il cane, simbolo del Cinismo, così la filosofia attaccerebbe duramente i *vitia*, deridendoli al contempo. Le principali fonti diatribiche corrisponderebbero a quelle opere in cui maggiormente sarebbe riscontrabile l'influenza dei filosofi popolari greci e in particolare di Bione di Boristene, considerato il fondatore del genere: tra queste le *Diatribes* di Telete, che avrebbero direttamente attinto ad una raccolta di *χρῆται* redatta dallo stesso Bione, le *Vite* di Diogene Laerzio, che si configurerebbero come uno dei principali punti di arrivo della serie di raccolte di *χρῆται*, le *Lettere Apocrife* dei filosofi Cinici, gli scritti morali di Filone d'Alessandria, i *Discorsi* di Dione Crisostomo, le *Diatribes* e il *Manuale* di Epitteto, 29 trattati morali di Plutarco, alcuni dialoghi di Luciano, le satire di Giuliano. All'interno di queste opere Oltramare rintraccia i principali temi diatribici dividendoli in due sezioni: nella prima sezione i temi che riguardano la limitazione della filosofia al solo dominio della morale e la critica alle concezioni volgari della morale, nella seconda i temi che mirano a determinare la natura del bene e del male. Le intenzioni dell'opera e lo svolgimento della stessa, che si propone di percorrere la letteratura latina dalle origini fino a Seneca per esaminare i testi latini alla luce delle considerazioni preliminari intorno alla diàtriba greca, danno l'impressione di esplicitare l'idea, peraltro mai formalizzata dall'autore, che la diàtriba latina altro non sia se non il risultato di un irraggiamento più o meno diretto della diàtriba greca<sup>85</sup>. La trattazione riservata a Seneca, posta a conclusione dell'indagine intorno alle influenze della diàtriba sulla letteratura latina, ci pare confermare quest'impressione.

---

<sup>85</sup> Cf. Oltramare 1926, 66: «*Le fait même que le diatribistes hellénistique ont été utilisés par les Latins n'est plus à démontrer ; c'est l'importance de cette imitation, ses variations suivant les époques et les individus, ses causes psychologiques, ses effets littéraires et philosophiques qu'il faut exposer aujourd'hui.*»

Le *Lettere a Lucilio* di Seneca costituirebbero il punto di arrivo della storia letteraria della diatriba latina e l'inizio della sua storia filosofica<sup>86</sup>. Fino a Seneca la morale popolare avrebbe ispirato a Roma soprattutto opere letterarie: storici e poeti, retori e sapienti avrebbero attinto dal bacino della morale popolare per fare propri numerosi paradossi, pensieri generosi e critiche severe. A Seneca sarebbe spettato il ruolo di assimilare alla dottrina di Crisippo e Posidonio numerosi elementi della filosofia popolare.

Seneca sarebbe venuto in contatto con la diatriba romana fin dalla giovinezza per il tramite dei suoi maestri e in particolare di Fabiano, adepto della scuola dei Sestii. Le prime opere, quelle cioè composte tra il 38 e il 48, sarebbero infinitamente meno ricche di pensiero diatribico di quelle della vecchiaia; ritiene tuttavia Oltramare che vi siano sufficienti tratti di filosofia popolare per potere immaginare che durante gli studi di retorica o, durante il suo soggiorno in Egitto, Seneca sia venuto in contatto con una raccolta greca di  $\chi\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha\iota$ .

Il *De Vita Beata* segnerebbe la fine dell'influenza preponderante dello Stoicismo sul pensiero di Seneca che, dopo la morte di Agrippina, consapevole di come la sua stessa fine fosse ormai vicina, avrebbe lasciato apparire la letteratura e la filosofia diatribica sempre più chiaramente nelle sue opere. Oltramare era infatti convinto che Seneca si sarebbe abbandonato alla tesi estreme della diatriba solo quando, dimentico del suo ruolo, sarebbe sfuggito alla contingenza, mentre avrebbe fatto ricorso ai dogmi dello Stoicismo allorché avesse voluto accordare le idee con la vita a cui le circostanze lo avevano condannato.

Questo spiegherebbe, secondo lo studioso, il ricorrere di numerose contraddizioni tra le posizioni di volta in volta espresse da Seneca in seno alle sue opere, posizioni che muterebbero con il mutare della condizione personale del filosofo.

Per il tramite di Demetrio Cinico Seneca avrebbe subito l'influenza di Aristone di Chio, dalla cui opera avrebbe attinto innumerevoli citazioni di Bione e negli ultimi anni della sua vita, memore degli insegnamenti di Fabiano, avrebbe ripreso le opere di Sestio.

Lo studioso confronta i temi di filosofia popolare che ritiene di aver individuato nel capitolo preliminare con un repertorio di tematiche diatribiche formulate da Seneca e conclude che solo pochissime idee diatribiche sono state trascurate dal cordobese. Dal reimpiego senecano rimarrebbero esclusi i paradossi propriamente Cinici, indifendibili nel contesto sociale romano, mentre altre idee avrebbero subito una sorta di adattamento, di ingentilimento imposto dal contingente, e gli *exempla* tradizionali greci sarebbero stati sostituiti dal richiamo a ricordi nazionali, secondo l'esempio dei Sestii.

---

<sup>86</sup> Oltramare 1926, 252ss.

Introducendo la filosofia popolare nel quadro dello Stoicismo tradizionale, Seneca avrebbe aristocratizzato il pensiero degli asceti propagandisti<sup>87</sup>, rinnovando così la dottrina del Portico per dare vita ad un nuovo movimento di filosofia morale: il NeoStoicismo.

### *Filosofia latina e diàtriba*

Il più antico filosofo latino per il quale siano stati ipotizzati collegamenti con la tradizione della diàtriba cinico-stoica è Lucrezio<sup>88</sup>: già Oltramare sottolineava come il carattere bionesco di alcune comparazioni presenti nel III Libro del *De Rerum Natura* avesse catturato il vivo interesse degli studiosi. Non pochi sarebbero i punti di contatto tra la dottrina lucreziana e la filosofia popolare, dai quali sarebbe deducibile la lettura di scritti ispirati alla diàtriba: Lucrezio avrebbe ripreso il paragone tra la rassegnazione del saggio alla morte e la partenza di un convitato dopo la fine di un banchetto; avrebbe inoltre reimpiegato in 1.936-60 e in 4.11-25 un'immagine tipica del κυνικός τρόπος assimilando la saggezza adornata di artifici retorici alle medicine amare che i medici fanno bere ai bambini dopo aver cosperso di miele i bordi della coppa.

Tuttavia poiché i temi trattati nell'opera lucreziana non sarebbero tra i più significativi e sarebbero prossimi ai corrispondenti principi epicurei, le fonti di Lucrezio non sarebbero da ricercarsi nel *milieu* cinico. Molti volgarizzatori dell'Epicureismo avrebbero adottato i procedimenti stilistici dei Cinici edonisti e alcuni, come ad esempio Filodemo, contemporaneo di Lucrezio, avrebbero avuto con i successori di Cratete e Bione una violenta polemica, senza che questo impedisse loro però di imitarli. Lucrezio avrebbe attinto da fonti epicuree profondamente influenzate dalla tradizione diatribica.

Gian Biagio Conte ascrive il motivo lucreziano espresso in 2.49ss. dell'inutilità dei beni materiali a soddisfare le esigenze del corpo<sup>89</sup> a quella «che s'usa chiamare “filosofia popolare”», concetto nel quale si dovrebbero far confluire quei «motivi comuni a varie scuole filosofiche e da ciascuna di esse conseguentemente adattati» che avrebbero rappresentato le esigenze più diffuse nell'anima e nella cultura del tempo. La realtà storica di questa “filosofia popolare”, di cui Conte invitata a discutere la proprietà della denominazione, sarebbe garantita dalla vasta letteratura delle διαλέξεις, delle διατριβαί e dei προτροπικοί che si configurerebbero come aspetti di un medesimo genere. La

---

<sup>87</sup> Vd. Citroni 1997, 363.

<sup>88</sup> Cf. Oltramare 1926, 111-114; vd. anche Vallette 1940 e Lavagnini 1947.

<sup>89</sup> Conte 1966, 358ss. ; vd. anche Conte 1965, 115-116.

filosofia popolare risponderebbe ad «una forma elementare di *adhortatio*, libera nella forma, come nei contenuti, ma legata ad argomenti, immagini e mezzi di espressione, divenuti tradizionali»<sup>90</sup>; lontana dal rappresentare il prodotto spontaneo del genio della massa, essa corrisponderebbe tuttavia ad un oggetto ben definito. Se all'inizio solo i Cinici avrebbero amato *populariter disserere*, la tendenza si sarebbe progressivamente estesa anche ad altre scuole filosofiche per cui Cinici, Stoici, Cirenaici ed Epicurei, nonché Accademici e Epicurei, avrebbero finito per condividere «motivi e dizioni “popolari”» che tali potrebbero dirsi per il comune destinatario e l'ampia diffusione.

Dal punto di vista formale nel Proemio al Secondo libro del DRN sarebbe riconoscibile l'impiego del “tu” generico proprio della diàtriba, il tono di aspra indignazione e l'amara ironia di stampo diatribico. Dal punto di vista tematico invece sarebbero individuabili le varie forme protrettiche del τις ἄριστος βίος, forme dell'*Umgangssprache* e della propaganda diatribica.

Pur mettendo in dubbio la validità del termine diàtriba<sup>91</sup>, nello studio consacrato all'influenza del genere diatribico su DRN 3.830-1094 Barbara Price Wallach<sup>92</sup> sostiene che debba essere riconosciuta l'esistenza di un genere che, mostrandosi capace di tenere insieme i frammenti di Bione e Telete, il *De Ira* di Filodemo, la parodia presente in Orazio *Sermones* 2.3, l'opera di Musonio Rufo e quella di Epitteto, si configurerebbe come la popolarizzazione della θέσις filosofica e retorica. La dipendenza di Lucrezio dalla diàtriba sarebbe comprovata dall'imitazione operata da Lucrezio in DRN 3.830-1094 di Bione 3.931 ss. e dall'impiego di uno stile congeniale al genere cinico-stoico. Sebbene non sia possibile dire che tecnicamente Lucrezio abbia scritto una diàtriba nel Libro Terzo, bisognerebbe ammettere che egli sia l'autore di una o più diàtribe scritte in forma poetica, che egli abbia cioè incorporato nella sua epica una forma prosastica. L'operazione di Lucrezio confermerebbe l'ipotesi di Rahn secondo il quale la diàtriba sussisterebbe solo in relazione ad un altro o ad altri generi letterari<sup>93</sup>. In considerazione della formazione di Lucrezio, profondo conoscitore delle teorie confluite nella *Rhetorica ad Herennium* e nel *De Inventione* di Cicerone, non dovrebbe stupire la presenza di elementi diatribici nella sua composizione: egli avrebbe combinato i tratti della diàtriba cinico-stoica con lo stile epico creando un amalgama capace di porre una particolare enfasi sulla dottrina epica epicurea. In DRN 3.830-1094 sarebbero rintracciabili i *topoi* presenti nei frammenti di Bione,

---

<sup>90</sup> Conte 1966, 359.

<sup>91</sup> Cf. Price Wallach 1980.

<sup>92</sup> Cf. Price Wallach 1976; vd. anche Kenney 1971, 17-20.

<sup>93</sup> Rahn 1969.

l'impiego dell'interlocutore immaginario, la combinazione tra la vena poetica e il serio-comico, la *reductio ad absurdum* del luogo comune, l'impiego della prosopopea, l'interpretazione allegorica del mito. Pur ammettendo che presi singolarmente i temi e i tratti diatribici potrebbero essere ascritti ad altri generi e a fonti non propriamente diatribiche, Wallach ritiene che sia la combinazione di questi tratti all'interno di un passaggio come quello lucreziano, che tratta il tema della condotta personale con un tono intriso di *σπουδαιογέλοιον* e di polemica all'indirizzo della follia umana, a permettere di riconoscere DRN 3.830-1094 come una diatriba piuttosto che come un passaggio semplicemente didattico o come una *consolatio* rivolta ai viventi.

Lisa Piazza individua «accenti diatribici» anche nella polemica che Lucrezio rivolge alle dottrine dei Presocratici (DRN 1.635-920)<sup>94</sup>: mentre sarebbero assenti i temi tipici della diatriba, nel passo sarebbero riconoscibili «alcune marche formali di ascendenza diatribica» come l'intervento dell'interlocutore fittizio (1.803ss. e 897ss.), il ricorso alla prosopopea (1.915-920) e ad un'eccezionale *reductio ad absurdum* che riguarderebbe tutta la speculazione filosofica precedente l'atomismo, da ultimo l'impiego dell'esemplificazione per condurre l'argomentazione, al fine talvolta di ridicolizzare l'avversario, talaltra di rendere più chiaro il proposito didascalico.

In merito al Seneca diatribico su posizioni simili a quelle di Oltramare si era già espresso negli anni immediatamente precedenti Albertini<sup>95</sup>, che attribuendo a Seneca un evidente disinteresse per la coordinazione logica e la coerenza delle parti compositive, una palese non curanza dunque dell'organizzazione metodologica delle sue opere, si preoccupava di rintracciarne le cause. Tale abitudine compositiva sarebbe stata, nella mente dello studioso, ascrivibile, da un lato al temperamento stesso del filosofo, incapace di tenere un atteggiamento ortodosso in seno allo Stoicismo perché convinto che tutte le scuole si attestassero su posizioni essenzialmente equivalenti sul piano della morale pratica, dall'altro alle regole del genere letterario cui le opere afferirebbero: la diatriba. Distinta dagli altri generi filosofici e quindi dal poema didattico lucreziano, dal dialogo platonico, aristotelico e ciceroniano, così come dalle opere conservate di Aristotele, la diatriba si configurerebbe, nella mente di Albertini, come la trascrizione di una conferenza di natura filosofica fatta dinanzi ad un pubblico di non filosofi allo scopo di propagandare una morale. Diffusa in Grecia a partire dal III secolo grazie all'opera di filosofi popolari legati alla setta cinica che avrebbero predicato agli angoli delle città una morale destinata alla

---

<sup>94</sup> Piazza 2008.

<sup>95</sup> Albertini 1923, 299ss.

folla, all'uomo della strada, la diàtriba, trapiantata a Roma, avrebbe da un lato riproposto il medesimo schema, dall'altro avrebbe vissuto un processo di adattamento tradottosi in una sua letterarizzazione implicante un innalzamento del livello sociale dell'uditorio, che avrebbe contato al suo interno non specialisti di filosofia, ma personaggi abbastanza colti su cui la filosofia poteva facilmente fare presa. I *Paradoxa* di Cicerone rappresenterebbero l'espressione pura di questa diàtriba latina, mentre le *Tuscolane* si collocherebbero a metà strada tra questa diàtriba e il dialogo filosofico.

Alla diàtriba nel suo adattamento latino dovrebbero essere ricondotte le opere di Seneca che, formalmente indirizzate a Paolino, Sereno o Lucilio, si rivolgerebbero in realtà alle classi colte romane. Perché l'adesione al genere diàtriba fosse evidente, Seneca stesso avrebbe adottato per un numero consistente dei suoi trattati, il titolo di *dialogi: dialogus* dovrebbe essere inteso come la traduzione latina di διατριβή e ai *dialogi* di Seneca si dovrebbe guardare come a delle conversazioni presentate alla maniera delle διατριβαί di Epitteto<sup>96</sup>.

Le *Epistole a Lucilio* afferirebbero al medesimo genere dei *dialogi*, tenuto conto della prossimità tra la diàtriba e la lettera filosofica, che si configurerebbe, alla stregua della prima, come una conversazione familiare tra professore e allievo, ma con un più elevato margine di libertà.

L'impiego della diàtriba sarebbe manifestazione evidente della stretta relazione tra Seneca e la filosofia cinica: Seneca tenderebbe a mettere in risalto l'elemento cinico all'interno dello Stoicismo, come dimostrerebbe la Lettera 90 contro Posidonio e la condanna, altrove espressa, della ricerca puramente scientifica e dell'educazione enciclopedica<sup>97</sup>. La sua amicizia con Demetrio poi non avrebbe fatto altro che rinforzare il legame tra Seneca e il Cinismo, legame esplicitato dalla scelta del genere diatribico, segnato dalla relazione con la filosofia cinica fin dalle sue stesse origini.

Nelle opere di Seneca sarebbero presenti non solo tutti gli stilemi tipici della diàtriba rintracciati da Weber<sup>98</sup>, come l'impiego di un vocabolario familiare o realistico, proverbi, sentenze, iperboli, metafore, immagini prolungate, prosopopee, apostrofi, citazioni poetiche, anafore, asidenti, ma anche le abitudini compositive del genere. La diàtriba, tesa

---

<sup>96</sup> Albertini 1923, 307 argomenta che il termine *dialogus* potrebbe prestarsi a confusioni, a causa del richiamo evidente al dialogo platonico; il latino non avrebbe tuttavia offerto valide alternative poiché il prestito *diatriba* sarebbe comparso solo all'epoca di Aulo Gellio e il termine *sermo*, dopo l'impiego fattone da Orazio, aveva finito per identificare la diàtriba in versi.

<sup>97</sup> Sen. *epist.* 88.

<sup>98</sup> Weber 1887.

ad adattare la divulgazione all'attitudine dell'uditore, trascurerebbe l'equilibrio compositivo nello sviluppo dei vari punti argomentativi, ricorrendo di frequente alle ripetizioni, ai contrasti di tono e alle giustapposizioni impreviste. L'inciso *inquit* senza determinazione di soggetto, rintracciabile frequentemente nelle opere di Seneca ad introdurre un'idea nuova, posta nella forma di una domanda o di un'obiezione, ricalcherebbe il  $\phi\eta\sigma\acute{\iota}\nu$  della diàtriba, assimilando visibilmente la tecnica compositiva di Seneca a quella della diàtriba. In sintesi nelle opere di Seneca ritroveremmo la stessa non curanza dell'ordine metodico presente nella satira di Orazio.

Nel 1957 le tesi di Albertini ed Oltramare sono riprese da Guillemin che, nell'indicare in Seneca il secondo fondatore della prosa latina<sup>99</sup>, individua nello stile diatribico, il più violento degli stili latini dell'epoca di Seneca, uno strumento al servizio del nuovo stile filosofico cui Seneca avrebbe dato origine, un vero stile di propaganda. Esauritasi la funzionalità della concezione ciceroniana di stile filosofico, consistente in un'amabile conversazione tra maestro e discepoli, a Seneca che si proponeva non più di formare cittadini romani, ma uomini, sarebbe stato necessario uno stile di lotta. Per rispondere all'ambizione, non di conquistare la gloria letteraria, ma gli spiriti, di attirare la gioventù e spingerla all'esercizio della virtù, Seneca avrebbe non solo adottato lo stile sublime, sperimentando espressioni, costruzioni e formule ardite che gli avrebbero procurato in seguito le critiche di Quintiliano, ma sarebbe ricorso in ultima istanza alla pressione insita nello stile diatribico.

Sulle stesse posizioni di Albertini e Oltramare si attesta anche Ruch<sup>100</sup>, per il quale la diàtriba si configurerebbe alla stregua di un incrocio tra il discorso e il dialogo, alle cui origini starebbe la predicazione popolare praticata dai filosofi Cinici del III secolo, Bione e Telete.

La diàtriba letteraria presenterebbe un tono prossimo a quello della conversazione e i *Paradoxa* di Cicerone ne costituirebbero un esempio calzante. Trascrizione letteraria di una conferenza o opera di carattere filosofico, tesa a riprodurre i toni di una conferenza destinata ad un pubblico non specialistico, la diàtriba avrebbe risposto ad un'esigenza di divulgazione emersa in un'epoca in cui le opere dei grandi maestri non sarebbero più state disponibili: in tal senso anche i *proemia* di Cicerone potrebbero avere relazioni con il

---

<sup>99</sup> Guillemin 1957.

<sup>100</sup> Ruch 1958, 59ss. riprende le tesi di Geffcken 1911 per descrivere lo spirito della diàtriba ai suoi esordi: esso si sarebbe contraddistinto per l'ostentazione dell'io, la condanna dei pregiudizi sociali, l'ironia, l'impiego di comparazioni, aneddoti e citazioni.



genere diatribico. L'introduzione dell'interlocutore fittizio, dimostrando come il genere diàtriba derivi dalle improvvisazioni orali tenute nelle pubbliche piazze, proverebbe l'esistenza di una fase di transizione che dal dialogo avrebbe facilmente condotto alla diàtriba: di questo passaggio le *Tuscolane* di Cicerone costituirebbero una testimonianza centrale, collocandosi esattamente nel guado tra il dialogo e la diàtriba. La diàtriba dunque si configurerebbe come uno dei generi che avrebbe risposto all'esigenza dei filosofi moralisti di creare una relazione più stretta con il lettore, divulgando un contenuto più accessibile dei complessi sistemi esposti con il grande dialogo e sviluppando una maniera comunicativa che stimolasse la meditazione personale di ognuno.

A Roma tuttavia la diàtriba si sarebbe dovuta adattare alla *gravitas* dei *mores* come dimostrerebbero le opere di Seneca, anche se, al di là dell'individuo che era indicato come destinatario, la diàtriba mirava a colpire una classe sociale. I *Sermones* di Orazio altro non sarebbero se non diàtribe e, insieme alle opere di Seneca, *Dialoghi* e *Epistole*, deriverebbero direttamente dai discorsi di Telete. Una seconda filiazione andrebbe da Varrone fino a Menippo passando per Lucilio. Cicerone, teso a esercitare una tendenza più didattica che parentetica, mal avrebbe adattato il suo temperamento e le sue intenzioni di farsi divulgatore della filosofia dell'Accademia alla diàtriba, che irrideva i cardini su cui si fondava la scienza greca. Ritenendo che la diàtriba non rispondesse ai bisogni del suo paese, avrebbe scelto di non adattarsi. Tuttavia Cicerone avrebbe avuto in comune con la diàtriba uno stile fortemente impregnato di retorica. D'altro canto l'*Oratore* e il *De Officiis* riprodurrebbero fedelmente la forma della lettera che, in quanto conversazione familiare tra maestro e catecumeno, conserverebbe i caratteri fondamentali della diàtriba, pur dimostrando maggiore libertà ed elasticità.

Critico rispetto alla nozione di filosofia popolare, riprendendo il senso tecnico che i retori davano alla nozione di διατριβή, rispondente, secondo la precisa definizione, a una forma letteraria in cui l'oratore si impegnava a sviluppare un pensiero di natura etica perché rimanesse impresso nello spirito dell'uditore, Alain Michel<sup>101</sup> ritiene che alla diàtriba si debba guardare piuttosto come ad un tentativo di direzione di coscienze. Le ricerche di Oltramare avevano formalizzato e istituzionalizzato la centralità dei luoghi comuni all'interno dello stile diatribico, ma Michel suggerisce che la diversità degli obiettivi per le opere degli scrittori romani determina una consequenziale difformità nell'utilizzo dei luoghi comuni. Filosofi che avevano denunciato la corruzione dello stile sofistico, le

---

<sup>101</sup> Michel 1964.

tecniche dell'amplificazione oratoria e quindi i luoghi comuni, come Seneca e Cicerone, avrebbero, secondo Michel, tuttavia ammesso una certa utilità dei luoghi comuni. Un autore come Cicerone per esempio sarebbe stato capace di riempire i luoghi comuni di un contenuto filosofico che ne avrebbe agevolato il passaggio a *status* di idee generali. Nei trattati di retorica di Cicerone sarebbe riscontrabile una trattazione particolare dei *loci communes*: facendo appello alla nozione stoica di senso comune secondo la quale la natura avrebbe deposto in ciascun uomo nozioni comuni al genere umano e ricorrendo frequentemente all'idea di *communis humanitas*, il sentimento di fraternità tra gli uomini, Cicerone avrebbe fatto dei luoghi comuni non più delle idee ricevute, ma delle idee di carattere generale.

Nel dialogo i luoghi comuni avrebbero permesso, attraverso un ritorno alle nozioni comuni, di superare lo spirito di sistema e con esso i dogmi e le sette, per ritrovare l'unità della natura umana: questo sarebbe stato l'obiettivo della filosofia dell'Accademia, come dimostrerebbe l'elettismo che anima le *Tuscolane*. Cicerone tuttavia non sarebbe stato il solo a stabilire una relazione tra i luoghi comuni e le nozioni comuni: nell'*epistola 120* Seneca avrebbe spiegato come gli uomini arrivino alla nozione di bene traendola dai dati sensibili e cioè dalla storia che fornirebbe esempi a partire dai quali lo spirito potrebbe costruire il suo ideale morale. Tali esempi costituirebbero un tipo ben noto di luogo comune e sarebbe lo stesso Seneca a sottolineare in *epistola 82* come essi siano più utili all'educazione pedagogica dei sillogismi.

L'ipotesi di Michel è che la maggior parte delle correnti filosofiche di epoca ciceroniana e senecana, credendo nell'universalità di una verità fondata in natura, abbia ritenuto di poter raggiungere tale verità attraverso le nozioni comuni, a condizione che queste ultime non fossero alterate dai costumi. Autori come Cicerone, Seneca ed Epitteto avrebbero fondato la loro tendenza all'elettismo sulla convinzione che la ragione sia comune a tutti gli uomini: per questo Cicerone avrebbe adottato la morale stoica, a condizione però di divulgarla con un linguaggio comune e, pur trovando il pensiero epicureo poco coerente, gli avrebbe riconosciuto la capacità di esprimere con un linguaggio comune, l'istinto naturale dell'uomo. In conclusione i filosofi avrebbero raggiunto con il dialogo un linguaggio comune, pur mantenendo distinta la loro dottrina.

I filosofi avrebbero dunque condiviso con i sofisti l'impiego dei luoghi comuni, ma solo i primi sarebbero stati capaci di partire dai luoghi comuni per criticare i costumi e rintracciare la natura e la sua universalità.

Sarebbe dunque difficile inglobare tutti i diversi tipi di discussione filosofica all'interno del concetto di diàtriba, in quanto esso si rivelerebbe incapace di rendere la distinzione tra le opere dei sofisti e quelle dei filosofi.

Cupaiuolo<sup>102</sup> evidenzia come la forma dialogica impiegata da Seneca si inserisca a pieno titolo nella tradizione filosofica diatribica, all'interno della quale solo colui che si dedichi alla cura dell'anima sua e degli altri sarebbe da ritenersi filosofo. Il genere diatribico, a cui sarebbero legati il genere dialogico, quello epistolare e più raramente quello forense, da un'origine cinica e aggressiva, sarebbe divenuto più temperato, prima con gli stoici e poi con gli epicurei. Gli Stoici sarebbero stati i primi ad adottare le modalità della propaganda cinica e lo avrebbero fatto in maniera così massiccia da trasformare la diàtriba da cinica in cinico-stoica. I *Dialoghi* senecani sarebbero per certi versi prossimi alla *Diàtribe* di Epitteto: i due filosofi avrebbero del resto adottato la stessa forma di trattazione e di insegnamento degli antichi padri stoici. Tuttavia sulla forma dialogica utilizzata da Seneca avrebbe avuto un notevole peso l'influenza esercitata, direttamente o tramite Orazio, da Bione di Boristene.

Il legame tra Seneca e il genere diatribico sarebbe confermato dal fatto che la predica morale si configurerebbe come «“pittura dei costumi”, dei vizi, delle caratteristiche di coloro che dai vizi sono affetti»<sup>103</sup>. Elementi formali di raccordo tra il dialogismo senecano e il genere diatribico sarebbero le interrogazioni ripetute, esempi e paragoni, obiezioni immaginarie, citazioni, il continuo apostrofare gli ascoltatori, l'impiego di una lingua ellittica, dell'imperativo, della figura retorica dell'assonanza.

Il *De Ira*, cui mancherebbe un piano prefissato e rigidamente osservato, rivelerebbe più di altri dialoghi la dipendenza senecana dalla diàtriba orale, che sarebbe priva, diversamente dalla diàtriba scritta, di una connessione logica tra le idee che progressivamente vengono espresse. Seneca concepirebbe il *De Ira* come un prodotto frutto dell'improvvisazione.

Giudicando poco plausibile che il titolo *Dialogi* attribuito a dieci opere senecane presenti nel *Codex Ambrosianus* designi un preciso genere e, più specificatamente, il genere noto come διατριβή, Miriam Griffin<sup>104</sup> suggerisce che esso possa piuttosto alludere ad uno stratagemma retorico comune nelle opere del cordobese, l'introduzione cioè di obiezioni attribuibili ad un interlocutore immaginario. Sebbene ritenga poco verosimile che Seneca possa essere stato direttamente influenzato da Bione o da Telete e che quindi le sue opere

---

<sup>102</sup> Cupaiuolo 1975, 53ss.

<sup>103</sup> Cupaiuolo 1975, 55.

<sup>104</sup> Griffin 1976, 13ss.

vadano ascritte all'antico genere letterario chiamato διατριβή, tuttavia Griffin sostiene l'evidenza del debito dei *Dialogi* senecani nei confronti di una lunga tradizione di scritti popolar-filosofici<sup>105</sup> per i quali sarebbe ragionevole impiegare il termine diàtriba. A tale tradizione tuttavia Seneca non avrebbe avuto accesso direttamente, ma per il tramite delle scuole di retorica che avevano fatto proprie molte tecniche della diàtriba. I modelli di Seneca sarebbero sostanzialmente romani: i *Paradoxa Stoicorum* di Cicerone, i *Sermones* di Orazio, i Sestii e Papirio Fabiano.

Le tesi di Grimal, apparse in un contributo del 1989<sup>106</sup>, segnano il punto di arrivo e di svolta della riflessione che interessa la relazione tra Seneca e la diàtriba. Reagendo all'opinione dominante per cui Seneca dovrebbe essere assimilato più ad un retore che ad un filosofo e la sua opera ricondotta ad una serie di trattati in cui si succedono luoghi comuni e temi dibattuti, Grimal rintraccia l'origine di questa tradizione critica nell'opera di Oltramare che avrebbe scomposto in temi diatribici il pensiero di Seneca, così come anche quella di Orazio, per confrontare ognuno di questi a degli analoghi sviluppi tematici presenti nelle opere di Orazio, Dione di Prusa, Epitteto o Marc'Aurelio.

Lo studioso ritiene che, sebbene non sia possibile negare una forma di predicazione popolare greca di cui i Cinici avrebbero fatto un largo uso, non sarebbe altrettanto possibile sostenere che un simile fenomeno si sia prodotto a Roma e che quindi la filosofia si sia popolarizzata all'interno dei circoli latini. Grimal sottolinea come al contrario a Roma la filosofia abbia prosperato all'interno di circoli piuttosto chiusi e adduce come prova un passo delle *Odi* in cui Orazio dichiara di rivolgersi ad una élite e di guardarsi dagli *stulti*<sup>107</sup>, cui affianca alcune righe della lettera 52 dell'epistolario senecano in cui il filosofo rifiuta a Lucilio il permesso per andare ad ascoltare i predicatori popolari e istituisce una netta distinzione tra questa forma di predicazione, che ritiene degna dei teatri, e l'insegnamento regolare<sup>108</sup>.

Per Grimal la filosofia ai tempi di Seneca non potrebbe essere ricondotta a ciò che i moderni definiscono "diàtriba": sia il filosofo che Orazio si sarebbe occupati di filosofia dal punto di vista di discepolo dei filosofi, senza fare ricorso al reimpiego di luoghi comuni.

---

<sup>105</sup> Griffin 1976, 411-415: le opere di Seneca, di carattere prevalentemente non tecnico, non sarebbero però da intendersi popolari nella maniera delle arringhe dei filosofi di strada, dimostrandosi più dotte e attraenti anche dei discorsi di Epitteto e Musonio.

<sup>106</sup> Grimal 1989a, 1962-1965.

<sup>107</sup> Hor. *carm.* 3.1.1.

<sup>108</sup> Sen. *epist.* 52.9-12.

La diàtriba romana rischierebbe a suo giudizio di configurarsi come una realtà immaginaria.

### *Satira e Diàtriba*

Se dopo lo studio di Kindstrand si è cominciato a dubitare che Bione di Boristene potesse essere ritenuto il fondatore di un genere capace di estendere la sua influenza fino all'opera di Massimo di Tiro, prima di allora la centralità che alla sua figura fu attribuita in seno alla diàtriba impose una lettura pressoché univoca della *iunctura Bionei sermones* impiegata da Orazio per alludere alla terza parte della sua produzione poetica<sup>109</sup>. Orazio avrebbe fatto riferimento al genere inventato da Bione e *sermo* avrebbe corrisposto al greco διατριβή.

Così nel suo *The Anatomy of Satire* Highet spiega che quando Orazio chiamava le sue satire dialogate e le sue lettere «*discourses in the manner of Bion*»<sup>110</sup> intendeva fare riferimento alla loro natura di monologhi semplici con un contenuto serio, ricchi di spirito e altri strumenti volti a garantire un continuo coinvolgimento del lettore; apparentemente prive di coerenza nella composizione, si sarebbero distinte per la rudezza della loro comicità. Esse si sarebbero occupate di problemi etici concernenti l'uomo comune, trattandoli in una maniera semplice nel tentativo di creare un ponte tra la filosofia e un pubblico di non esperti. Orazio avrebbe menzionato Bione in quanto rappresentante più noto e radicale tra i filosofi predicatori, il quale, pur non essendo un satirista, avrebbe fatto uso di molti degli strumenti adottati dagli scrittori greci di commedia.

Richiamandosi alla tradizione del filosofo predicatore di Boristene, i cui discorsi, sebbene critici nelle intenzioni, avrebbero mantenuto una *allure* filosofica, Orazio avrebbe rivelato lo scopo dei suoi *sermones*, così denominati per marcare la maggior coerenza espositiva che li distinguerebbe dalle *saturae*, «*medleys*», e per sottolineare l'obiettivo finale: spingere alla riflessione e alla ricerca di un significato capace di imporsi nella memoria.

Nel noto studio *Orazio e la morale mondana europea*<sup>111</sup> Antonio La Penna definisce la diàtriba un «genere di letteratura filosofico divulgativa, per lo più non priva di eleganza, alimentata soprattutto dal Cinismo e parecchio diffusa in età ellenistica». L'influenza della diàtriba su Orazio sarebbe stata in parte mediata attraverso Lucilio, ma non sarebbe del tutto da escludersi una possibile conoscenza diretta: nel mare di «letteratura filosofica

---

<sup>109</sup> Hor. *epist.* 2.2.60

<sup>110</sup> Highet 1962, 40ss.

<sup>111</sup> La Penna 1969, 184ss.

banale» rappresentata dalle opere di Massimo di Tiro, Dione Crisostomo, Favorino, Temistio, Libanio ed altri, sarebbero rintracciabili passi molto simili ad alcuni passaggi delle satire di Orazio che potrebbero lasciar pensare ad una fonte comune. In continuità con Heinze, che nel suo *De Horatio Bionis imitatore* aveva ipotizzato una diretta dipendenza di Orazio da Bione di Boristene<sup>112</sup>, La Penna ritiene probabile la conoscenza diretta di Bione da parte di Orazio.

La satira di Orazio avrebbe risentito dell'influenza della diatriba non solo nei motivi gnomici, ma anche negli aspetti compositivi; predicatori popolari poi, come Bione o Telete, sarebbero esistiti anche a Roma. Dal contatto con essi sarebbe derivata l'impostazione della satira come alterco tra autore e interlocutore, anonimo o riconoscibile. L'influenza della diatriba sarebbe maggiormente percepibile nel Secondo Libro delle *Satire*, anche se la stessa impostazione diatribica sarebbe rintracciabile nelle prime tre satire del Primo Libro: quest'influenza sarebbe responsabile della minore vivacità che caratterizzerebbe il Secondo Libro.

Dal punto di vista della riflessione morale Orazio avrebbe avuto una posizione instabile e talvolta contraddittoria rispetto a questa cultura filosofica che portava l'αὐτάρκεια fino all'exasperazione. Da un lato il poeta avrebbe irriso e rifiutato questa tendenza, dall'altro lato l'avrebbe abbracciata, come dimostrerebbero alcuni passaggi che lo vedrebbero denunciare le sue personali incoerenze<sup>113</sup>.

Con la satira della consultazione di Tiresia da parte di Ulisse ( 2.5) Orazio avrebbe poi attinto ad un altro tipo di letteratura diatribica, quella che sarebbe ascrivibile a Menippo, il quale aveva già ispirato Varrone che condividerebbe con Orazio l'impiego di molti motivi diatribici.

Basandosi sulla testimonianza di un tardo commentatore di Orazio, Elenio Acrone, che in merito a *epist.* 2.2.59-60 (*carmine tu gaudes, hic delectatur iambis, / ille Bionis sermonibus et sale nigro*) scriveva *Lividis et amaris iocis, idest satyra. Sunt autem disputationes Bionis philosophi cui paene consentiunt carmina Luciliana*, Pennacini statuisce la relazione di dipendenza tra Bione di Boristene e Lucilio, nei cui *Sermones*, nella tecnica con la quale egli demistifica, recuperando vocaboli e oggetti, sarebbe dato riconoscere l'eredità dell'impiego del serio comico proprio della diatriba di Bione di

---

<sup>112</sup> Heinze 1889: lo studioso riteneva che la nota *iunctura* oraziana *Bionis Sermones* ( *epist.* 2.2.60), con la quale il poeta avrebbe teso ad identificare le sue satire, fosse la prova della conoscenza diretta da parte di Orazio di Bione di Boristene.

<sup>113</sup> Hor. *epist.* 1.8.12 : *Romae Tibur amem, ventosus Tibure Romam.*

Boristene. Bione<sup>114</sup>, il più noto esponente di quella filosofia popolare cinica, il cui stile di propaganda sarebbe il frutto dell'impiego del discorso improvvisato da parte della filosofia cinica, avrebbe mirato a suscitare l'interesse degli uomini verso quella che lui riteneva la verità da insegnare, impiegando svariati procedimenti stilistici e retorici. In particolare, per condurre l'uditore ad accogliere il messaggio etico, proprio del Cinismo, il vivere cioè secondo natura, avrebbe ricorso diffusamente alla tecnica dell'ἀπροσδόχητον, la frustrazione dell'attesa.

Lucilio avrebbe ricalcato questo stile servendosi di elementi linguistici e stilistici non omogenei e, dell'uso simultaneo di questi strati linguistici e stilistici, producendo un effetto di rottura capace di rimuovere i filtri culturali che deformano il giudizio sugli oggetti. A questa intenzione di rottura avrebbe concorso l'apparizione dell'inaspettato, l'*inopinatum* bioneo, che si configurerebbe in questo caso come una rottura di sistema.

Procedimenti stilistici simili tra la diatriba e la satira si inserirebbero però in prospettive piuttosto differenti: nel caso di Bione l'ideale di una vita secondo natura, in quello di Lucilio il *mos maiorum* integrato dalla conoscenza di un'etica pratica con influenze provenienti dall'Accademia e dallo Stoicismo.<sup>115</sup>

Per Labate<sup>116</sup> le diatribe si configurerebbero come un elemento tra gli altri nel "guazzabuglio" di temi e forme proprii del genere satirico. Diatribico sarebbe il ruolo assunto dalla persona satirica luciliana nell'*sermo* ove l'autore assumerebbe la funzione di guida, predicatore e maestro e, ad un'impostazione di carattere diatribico sarebbero riconducibili l'aggressività e l'ὄνομαστὶ κωμωδεῖν dei componimenti in cui Orazio, proponendosi quali erede della persona satirica luciliana, riflette esplicitamente sulla satira. Diatribica inoltre sarebbe la funzione assunta da Orazio in seno alle *Epistole* ove il poeta incarnerebbe il ruolo del maestro teso a curare i mali di chi è ancora lontano dalla sapienza. La stessa funzione avrebbe assunto successivamente anche Persio, che avrebbe fatto dell'arte della demistificazione il problema centrale della sua opera nella convinzione espressa in 4.43ss, in 3.30ss e in 5.115ss. che la satira fosse la lente attraverso la quale l'allievo dei filosofi avrebbe potuto vedere la piaga infetta nascosta sotto il balteo. Orazio sarebbe stato spinto ancor più di Lucilio a confrontarsi con «la forma della diatriba e con l'istanza didascalica e predicatoria in essa contenuta»<sup>117</sup>, dal legame organico esistente tra aggressione comica e ricerca morale, tra satira e filosofia. Mentre Lucilio

---

<sup>114</sup> Pennacini 1983, 283-284.

<sup>115</sup> Pennacini 1983, 286-287.

<sup>116</sup> Labate 1996

<sup>117</sup> Labate 1996, 433.

avrebbe assunto agevolmente il ruolo di *defensor civitatis*, accanto a quello di guida morale, nel Primo Libro delle sue *Satire*, Orazio avrebbe tenuto a distinguere la sua *persona loquens* da quella di un maestro della diatriba. Nel Secondo libro invece non sarebbe più la voce del poeta a condurre il discorso e il gesto magistrale ritroverebbe cittadinanza. Nelle satire monologiche, tutte quelle del Primo Libro e in particolare le prime due, Labate tiene a distinguere gli interlocutori, introdotti dalla voce satirica, in due sostanziali categorie: da una lato il tu che identifica l'amico, a cui Orazio si rivolge per condividere la condanna del *vitium* in oggetto, dall'altro il tu che porta in scena l'avversario diatribico, cui Orazio affiderebbe il compito di farsi portavoce dei falsi valori da combattere.

Il recente contributo di Roland Mayer<sup>118</sup> introduce la possibilità che la diatriba, definita al contempo una forma di filosofia popolare tipicamente ellenistica e una forma di insegnamento morale, da intendersi alternativamente come una lezione, un sermone o una predica, abbia operato una sorta di mediazione tra la filosofia greca e la satira, agevolando in quest'ultima l'acquisizione di una precisa identità<sup>119</sup>. Secondo lo studioso la diatriba, i cui modi e i cui temi sarebbero rintracciabili in alcuni passaggi lucreziani, nei *Paradoxa Stoicorum* e nelle *Tusculanae Disputationes*, avrebbe subito un forte influsso da parte dell'insegnamento retorico, influsso che si sarebbe tradotto in un frequente ricorso all'uso delle analogie, all'esemplificazione tratta dalla vita quotidiana o dalla storia, all'inserzione di obiezioni attribuibili ad un generico interlocutore. Il poeta satirico avrebbe attinto a piene mani allo stile colloquiale della diatriba, alla sua struttura argomentativa, al suo *humor*. Orazio lo dichiarerebbe esplicitamente ricorrendo alla *iunctura Bionii Sermones* per alludere alla propria produzione satirica e nelle sue *Satire* ironizzerebbe su due predicatori stoici, rappresentanti di quella scuola filosofica che avrebbe avuto tra le sue specificità proprio la predicazione morale di intonazione popolare. Le satire 2.2 e 2.3 si configurerebbero come le più diatribiche della produzione e proverebbero come il moralismo diatribico contemporaneo avesse fornito a Orazio, non solo argomenti e tematiche, ma anche strumenti formali. I discorsi di Damasippo e Ofello presenterebbero infatti le modalità tipiche della retorica morale popolareggiante.

Secondo Mayer Persio avrebbe ereditato da Orazio l'interesse per le modalità diatribiche, e le avrebbe piegate alla sua intenzione di convertire il lettore allo Stoicismo: avrebbe sostituito alla comparsa di un interlocutore ben riconoscibile come quello presente in tante

---

<sup>118</sup> Mayer 2007.

<sup>119</sup> Mayer 2007, 137ss.



satire dialogiche di Orazio, l'irruzione improvvisa della seconda persona plurale, assimilando così il suo discorso a quello della predicazione stoico-diatribica. Giovenale dal canto suo avrebbe sviluppato l'elemento retorico, congenito alla diàtriba.

Nell'introduzione al suo commento sul II libro delle *Satire* di Orazio Muecke<sup>120</sup>, richiama le tesi espresse nel 1969 da Rahn e nota come lo stile diatribico sia rintracciabile in una vasta gamma di generi letterari. Esso sarebbe caratterizzato da un linguaggio concreto e da un immaginario vivido, da un elemento semi-drammatico che sembrerebbe rivolgersi direttamente all'uditore e che includerebbe gli interventi di un interlocutore immaginario. Segnalando come la scelta del termine diàtriba per indicare queste caratteristiche stilistiche sia storicamente imprecisa, Meuke sottolinea la necessità di prendere atto della sedimentazione del suo impiego in seno agli studi filologici consacrati alle *Satire* di Orazio.

Appoggiandosi a queste tesi Sharland<sup>121</sup> propone di continuare ad impiegare il termine diàtriba per fare riferimento a quello stile a cui è stato, seppur in maniera imprecisa, storicamente associato. Una ridefinizione sarebbe tuttavia di dovere: alla "diàtriba" bisognerebbe guardare come a un modo, una serie di stratagemmi stilistici che, impiegati contemporaneamente, sarebbero in grado di creare un certo effetto in seno ad un testo. Stabilito che presso gli antichi, la diàtriba non era percepita come un genere letterario, Sharland sceglie di sposare le tesi di Rahn<sup>122</sup> ed afferma che la diàtriba rispondeva ad una modalità esortativa applicabile a numerosi generi letterari. In riferimento alla satira di Orazio, il rivisitato termine diàtriba sarebbe idoneo sia ad individuare la maniera stilistica, sia a descrivere le satire moralizzanti o, all'interno di una satira, un discorso marcato da un'intenzione moralizzante.

Agli studi oraziani che si preoccupano di ridefinire il controverso concetto di diàtriba, si aggiungano i numerosi contributi, per i quali la relazione tra le satire di Orazio e la diàtriba pare configurarsi come un assunto: la diàtriba appare assurta a strumento concettuale nel noto commento di Rudd del 1966 ove si allude alle prime tre satire del Primo Libro e ad alcune del Secondo come alle «*diatribes of Book 1*»<sup>123</sup> e nel contributo in cui Codoñer, attenționando le satire 1.1, 1.2 e 1.10, afferma di voler esprimere «*precisiones sobre las sátiras diatrísticas de Horacio*»<sup>124</sup>. Con il suo recente lavoro di commento alle *Satire*, De

---

<sup>120</sup> Muecke 1993, 6ss.

<sup>121</sup> Sharland 2010, 21-22.

<sup>122</sup> Rahn 1969.

<sup>123</sup> Rudd 1966.

<sup>124</sup> Codoñer Merino 1975.

Vecchi aggiunge poi al novero delle satire diatribiche anche 2.3 e 2.7<sup>125</sup>: esse si sarebbero rifatte, come sembrerebbe emergere dalle dichiarazioni del medesimo Orazio, che ad esse farebbe riferimento con la nota *iunctura Bionei Sermones*, alla tradizione della diàtriba greca, che avrebbe visto tra i suoi protagonisti Bione di Boristene e che sarebbe fiorita come genere a partire dal III sec. A. C. Di essa tutto sarebbe pressoché perduto, ma sarebbe possibile ricostruirne i caratteri: si sarebbe trattato di «scritti eclettici nello stile, colloquiali, moralistici, inclini alla parodia e allo scherzo, all'*exemplum* popolare, al dialogo fittizio come vivace forma espositiva».

Per lo studio che Lisa Piazzì dedica alla ricerca degli elementi diatribico-moralistici negli epigrammi di Marziale<sup>126</sup>, le tesi che Oltramare aveva espresso all'inizio del secolo scorso rimangono un punto di riferimento<sup>127</sup>: la diàtriba, che avrebbe esercitato una profonda influenza sulla letteratura latina, sarebbe sorta in origine come genere di predicazione morale-popolare per opera delle scuole filosofiche postsocratiche e si sarebbe trasformata poi in un repertorio di temi rintracciabili in autori appartenenti a generi letterari ed epoche differenti. Sarebbe ormai dimostrata la natura diatribica dell'influenza esercitata da Seneca, punto di arrivo nell'evoluzione della diàtriba, su Marziale. Tale relazione di intergenericità troverebbe conferma nella nota definizione del retore Ermogene secondo la quale la diàtriba risponderebbe all'«espansione di un breve pensiero morale»: essa spingerebbe ad enucleare il tema generativo di ogni singolo passo diatribico con una tendenza che si concilierebbe agevolmente con il carattere gnomico dell'epigramma. A questo si aggiunga che la sentenziosità dello stile di Seneca, autore considerato il punto di arrivo dell'evoluzione della diàtriba, troverebbe rispondenza nella lapidarietà della chiusa di molti epigrammi.

L'impiego di temi diatribici avverrebbe in Marziale sia in funzione polemica, sia in funzione consolatoria: come Giovenale, con il quale condivide la condizione di *cliens*, egli sarebbe capace di far valere istanze più concrete rispetto al moralismo tradizionale rappresentato da autori come Seneca e Plinio Il Vecchio, mentre laddove scelga di fare propria l'etica diatribica, lo farebbe per rifugiarsi in un mondo di valori consolatori. La relazione con la tradizione diatribica sarebbe in Marziale mediata soprattutto da Seneca per quanto concerne i moduli formali, da Orazio per quanto attiene ai contenuti. Diversamente

---

<sup>125</sup> De Vecchi 2013, 13ss.

<sup>126</sup> Piazzì 2004.

<sup>127</sup> Piazzì 2004, 1ss. sembra accogliere le riserve espresse da Citroni Marchetti 1992 in merito al pandiatribismo fondato da Oltramare.

da quanto ipotizzato da Grimal<sup>128</sup>, Piazzì ritiene che gli epigrammi di Marziale non contengano una meditazione di natura filosofica e che egli imposti il discorso moralistico in maniera non particolarmente originale. Nei suoi componimenti si alternerebbero un atteggiamento aggressivo, prossimo a quello della satira giovenaliana, e una rassegnazione che si servirebbe della riflessione moraleggiante per sottrarsi alla *vita occupata*. La prospettiva generale sarebbe quella di un «buon sano senso popolare» che condurrebbe Marziale a ritenere che la libertà morale si realizzi solo in virtù dell'indipendenza economica.

In un testo ancora centrale per gli studi giovenaliani, Bellandi focalizza l'attenzione sulla relazione tra la quella che egli chiama "l'etica diatribica" e la protesta sociale nelle Satire di Giovenale<sup>129</sup>.

Nelle prime dieci satire, quelle notoriamente ispirate dall'*indignatio*, Giovenale avrebbe proposto un aperto rovesciamento dei tradizionali principi che reggevano la riflessione moralistica tradizionale, di quei principi cioè che sarebbero scaturiti dall'adattamento alla società latina del largo patrimonio di *τόποι* della diatriba cinico-stoica. Il rovesciamento operato da Giovenale si farebbe evidente nel confronto con Seneca, autore nel quale sembrerebbero condensati i maggiori *τόποι* diatribici: in Seneca, molto più che in Orazio, apparirebbero certi sottofondi ideologici del moralismo diatribico, che non di rado sarebbero espressi con *sententiae* di estrema concisione ed efficacia.

Rispetto al moraleggiare di stampo diatribico senecano l'*indignatio* giovenaliana si collocherebbe in posizione di evidente rovesciamento. La differente trattazione del tema *divitiae-paupertas* sarebbe esemplificativa di quest'opposizione: mentre l'insegnamento diatribico, fatto proprio da Seneca, rinunciando ad una qualsiasi prospettiva di azione sul mondo delle cose, capovolgerebbe in maniera paradossale, interiormente, e solo interiormente, i significati, in Giovenale apparirebbe una concreta protesta sociale, del tutto estranea alla scelta etica diatribica dell'*ἀπάθεια* e dell'*ἀντάρκεια*.

---

<sup>128</sup> Grimal 1989, 181ss.: «Il semble donc bien que la "philosophie" de Martial ne se resume pas à quelques formules banales, rebattues dans la déclamation des rhéteurs et des philosophes "de carrefour". Elle s'exprime en une série, cohérente, de thèses, chacune illustrée, mise en scène par une épigramme, parfois présentée sous une forme quelque peu énigmatique, de telle sorte que le lecteur, s'interrogeant, parvient à en découvrir plus profondément la signification.» Grimal ritiene che l'attitudine di Marziale non potesse essere ridotta all'indignazione che spingeva Giovenale a denunciare la corruzione morale della sua epoca. Più lirico di Giovenale, Marziale avrebbe contribuito con Seneca a che la filosofia romana trovasse la sua espressione e si sarebbe sforzato, attraverso le immagini e i racconti che i suoi scritti lapidari contenevano, di arrivare anche a coloro che mal avrebbero accolto le lezioni di un filosofo di scuola.

<sup>129</sup> Bellandi 1980, 9ss.

La satira 5 conterebbe le prime avvisaglie dell'adesione all'etica diatribica, un'etica che diverrebbe pressoché totale nella produzione dell'ultimo Giovenale, e rivelerebbe le motivazioni di questo cambiamento: Giovenale finirebbe per accostarsi alle «trite argomentazioni della diàtriba» dopo aver preso atto dell'impossibilità di agire sul reale, dell'inefficacia della sua protesta sociale che lo spingerebbe alle soluzioni intime e individualistiche proprie della diàtriba.

A partire dalla satira 10 Giovenale si inserirebbe nell'alveo della diàtriba: le *divitiae* riacquisterebbero i tradizionali caratteri diatribici del falso bene verso cui gli uomini sarebbero sospinti dalla loro umana stoltezza. L'accettazione dell'etica diatribica tuttavia si configurerebbe come mero espediente consolatorio: di fronte all'immutabilità della realtà, Giovenale proporrebbe di modificare il proprio *animus*, ma alla fine non apparirebbe mai soddisfatto per la propria incontaminata moralità e si dimostrerebbe incapace di reggere con coerenza all'astrattezza di tale morale.

*Diàtriba cinico-stoica: una questione irrisolta.*

L'evoluzione della ricerca scientifica non ha condotto ad una nuova definizione per la diàtriba "cinico-stoica", ma ha prodotto l'importante risultato di spingere alcuni, tra coloro che si trovino ad impiegare il concetto, a rendere conto dell'ambiguità che connota la sua natura di genere e di strumento concettuale.

Si deve infatti riconoscere che ad oggi la comunità scientifica è lontana dall'aver raggiunto un'attitudine univoca nel ricorso alla nozione di diàtriba: ma se nel campo degli studi della filosofia ellenistica e imperiale di lingua greca e, della letteratura cristiana, non sembra più possibile prescindere dal fare i conti con le acquisizioni scientifiche che presero corpo nei primi anni '80 e che sono state corroborate dal recente contributo di Fuentes Gonzáles, nell'ambito della letteratura latina il testo del 1926 di Oltramare e le teorie che esso sistematizzò, sancendone la fortuna, appaiono ancora un orizzonte di riferimento con il quale lo studioso di Seneca, Orazio, Lucrezio, ma anche Giovenale, sembra inevitabilmente tenuto a confrontarsi. Così, seppur anche nell'ambito della grecistica l'evoluzione che interessa la definizione di diàtriba conosce non poche battute di arresto con il rinvirarsi a fasi alterne delle posizioni che andarono affermandosi agli inizi del secolo scorso, nel dominio della letteratura latina la situazione appare molto più statica e si rivela pressoché impossibile tracciare quella flebile linea evolutiva che abbiamo tentato di mettere in rilievo nell'ambito della letteratura ellenistica e imperiale di lingua greca.

La diàtriba nel mondo latino appare rientrare infatti in un quadro di ricezione passiva e della sua nozione si tende a fare un uso strumentale che per la maggior parte dei casi esclude una revisione critica dello strumento medesimo; anche laddove poi le fragilità della teoria ricevuta dalla tradizione degli studi novecenteschi risultino essere percepite, come per esempio nel caso dell'intervento di Mueke, ove viene riconosciuta l'inadeguatezza del vocabolo diàtriba per indicare la compresenza in alcuni passaggi delle *Satire* oraziane di certi caratteri stilistici, lo studioso sembra doversi arrendere di fronte alla fissità della tradizione critica ricevuta.

Mentre nel campo degli studi greci e proto-cristiani sono stati gradualmente abbattuti i pilastri che reggevano l'originaria definizione di diàtriba come la creazione bionica, la filosofia itinerante rivolta alle masse, il coacervo di strumenti retorici, la ricerca nel campo degli studi latini si è dimostrata maggiormente conservativa, non riaprendo per lo più la questione e corroborando la tradizione con un impiego strumentale della nozione.

Al testo di Oltramare è riservato ancora un ruolo di primo piano in quel filone di studi che si occupa di quello che viene definito oggi il "moralismo romano"<sup>130</sup>, con il risultato che l'indagine sulla diàtriba è confinata talvolta alla ricerca intorno ai temi di filosofia popolare rintracciabili in autori come Seneca e Orazio. Appare ancora attualissimo il pensiero di Pierre Grimal, il quale sosteneva che una simile metodologia investigativa produce l'effetto di sgretolare il sistema filosofico senecano in temi diatribici per metterli in comunicazione con passaggi analoghi rintracciabili nei testi oraziani, in quelli di Dione Crisostomo, Epitteto e Marc'Aurelio. «*On a l'impression que la pensée antique tout entière, et celle de Sénèque en particulier, n'est qu'une mosaïque de lieux communs-de loci, et que l'on a tout dit lorsque l'on a établi des rapprochement des textes*<sup>131</sup>.

Se oggi non sembra più un fatto discutibile che buona parte di ciò che attribuiamo comunemente alla diàtriba risponda ad una costruzione moderna e conseguentemente non sia più sostenibile che gli antichi potessero guardare alla diàtriba come ad un genere letterario, rispondente nei caratteri alla nota definizione dello Pseudo Ermogene, non resta che interrogarsi sulla necessità o meno di salvare la nozione in funzione di una maggiore comprensione dei testi che ad essa sarebbero ascrivibili. A tal proposito è ancora Grimal a sottolineare come la falsa prospettiva che conduce a sezionare l'opera di Orazio e Seneca in tematiche diatribiche non farebbe che alterare l'autentico pensiero degli autori, in

---

<sup>130</sup> Cf. Citroni Marchetti 1983. Vd. Piazzini 2004.

<sup>131</sup> Grimal 1989a, 1162ss.

maniera ancor più clamorosa nel caso di Seneca, ove essa sarebbe responsabile dell'emersione delle cosiddette "contraddizioni di Seneca"<sup>132</sup>.

### *Proposta metodologica.*

Se nel corso del secolo scorso si è perseguito l'obiettivo di definire la diàtriba tramite la dilatazione progressiva della varietà contenutistica e formale, con il tangibile rischio di limitare, adducendo l'influenza diatribica, il respiro di grandi opere letterarie e grandi sistemi filosofici, la strada della modernizzazione non può a nostro avviso che coincidere con quella indicata da Stowers<sup>133</sup>: la graduale demolizione delle sovra interpretazioni. In questo senso si avverte la necessità di riconsiderare alcune costruzioni consolidate del pensiero critico che costituiscono una limitazione ad un impiego davvero funzionale del concetto di diàtriba. Il riferimento è soprattutto al legame tra la diàtriba e la filosofia popolare e alla corrispondenza tra la diàtriba e la definizione retorica del termine greco διατριβή.

Per quanto attiene la prima problematica si è scelto non di mettere in discussione il rapporto tra il Cinismo e la diàtriba, ma di fare salvo questo, da cui si ritiene di non poter prescindere, e di andare piuttosto alla radice del problema per tentare di valutare con misura se la rivoluzione cinica fosse animata da quelle istanze popolari che la tradizione dominante degli studi critici ha inteso rintracciarvi. La questione è particolarmente dirimente perché l'associazione tra il Cinismo e una filosofia di carattere popolare ha condizionato fortemente i tentativi di definire la diàtriba e indirettamente ha influenzato la valutazione di quegli autori legati ad essa da un rapporto di intergenericità.

Il secondo oggetto della nostra analisi è altrettanto dirimente ed è stato lungamente indagato, ma, nonostante l'approfondito studio di Price Wallach<sup>134</sup> consacrato all'indagine della definizione fornita dallo Pseudo-Ermogene del termine διατριβή<sup>135</sup> (διατριβή ἐστὶ βραχέος διανοήματος ἠθικοῦ ἔκτασις, ἵνα ἐμμείνη τὸ ἦθος τοῦ λέγοντος ἐν τῇ γνώμῃ τοῦ ἀκούοντος) che avrebbe dovuto mettere un punto definitivo alla questione ed escludere una diretta corrispondenza tra la definizione del retore, designante una figura

---

<sup>132</sup> Grimal 1989a, 1164.

<sup>133</sup> Stowers 1981.

<sup>134</sup> Price-Wallach 1980.

<sup>135</sup> Herm. *Meth.* 5, pg. 418, 3-5 Rabe.

retorica assimilabile alla *commoratio* o ad una sorta di *digressio*<sup>136</sup>, e un genere letterario capace di tenere insieme i frammenti di Telete, le *Diàtribe* di Epitteto e le *Epistole* di Seneca, anche gli studi più moderni sembrano ricondurvisi per sottolineare come il discorso diatribico si riconosca per il suo interesse prettamente etico e la sentenziosità della sua maniera comunicativa<sup>137</sup>. Per questo, appare quanto mai opportuno, sulla strada indicata da Halbauer e, negli ultimi decenni da Stowers prima, da Fuentes Gonzáles poi, ripartire dalla διατριβή. Anche in questo caso si sceglie non di sacrificare il legame tra il termine greco διατριβή e il genere letterario che si vuole mantenere, ma solo di rivalutarlo.

---

<sup>136</sup> Cf. Jocelyn 1982 per il quale il retore non starebbe parlando di un genere filosofico universalmente riconosciuto, ma di una tipologia di ridondanza retorica delineata da lui stesso.

<sup>137</sup> Cf. Piazzì 2004.

## 1.2 Il Cinismo delle origini tra filosofia popolare e rivoluzione filosofica

Nonostante un graduale scollamento dalle posizioni di Oltramare, che tendeva ad assimilare la diàtriba alla filosofia morale popolare, restituendoci l'immagine di un genere che si configurava come un grande serbatoio di temi di filosofia popolare, gli studiosi non sembrano voler convergere intorno all'eliminazione dell'associazione tra la diàtriba e una filosofia rivolta all'uomo comune, se non addirittura all'uomo di umile condizione, colto nella dimensione collettiva della condivisione della sua condizione.

Verso la fine degli anni '80 per esempio Schmeller<sup>138</sup>, che pure aveva messo in forte discussione il concetto stesso di diàtriba, negandole lo *status* di genere letterario, sosteneva la necessità di riaffermare comunque la sua tendenza popolare, il suo orientamento verso un uditorio non imbevuto di filosofia; lo studioso riconfermava la corrispondenza tra la diàtriba e la filosofia popolare unita alla propaganda per le masse, pur riconoscendo l'eterogeneità del destinatario, che avrebbe potuto, a suo dire, includere sia i re sia i mendicanti. In un suo importante contributo del 1992 Brancacci<sup>139</sup> afferma che la tradizione documentaria serberebbe tracce di un insegnamento pubblico ed estemporaneo attribuibile ad Antistene e ai Cinici a lui posteriori; la presenza di filosofi Cinici in situazioni pubbliche avrebbe infatti favorito lo scaturire di un'oratoria mordente e esortativa, modellata sull'andamento pseudodialogico proprio della diàtriba, la quale avrebbe sostituito alla relazione maestro-discepolo, un insegnamento di massa.

Questi due centrali studi rivelano come negli ultimi trent'anni le teorie che mirano ad operare una dissociazione tra la diàtriba e la filosofia popolare, non siano state protagoniste di un graduale processo di sedimentazione: questo ancor più nel campo degli studi latini, che si sono dimostrati più refrattari ad un'evoluzione in tal senso. Non stupisce quindi che Stowers nei suoi due principali interventi intorno alla diàtriba<sup>140</sup>, in risposta alle istanze che ancora animavano il dibattito scientifico, si preoccupi di precisare la sua posizione al riguardo e proponga, da un lato di ricollegare direttamente la diàtriba alla tradizione socratica, dall'altro di limitare fortemente l'influenza cinica sulla diàtriba, tenuto conto che solo Telete, tra gli esponenti della diàtriba, sarebbe stato veramente cinico, mentre gli altri sarebbero solo stati influenzati dalla filosofia cinica. Per Stowers "cinico-stoico" sarebbe aggettivo non appropriato per descrivere la diàtriba, sebbene la predominanza delle

---

<sup>138</sup> Schmeller 1987, 1-54.

<sup>139</sup> Brancacci 1992

<sup>140</sup> Stowers 1981 e Stowers 1988.



influenze cinico-stoiche debba essere riconosciuta. La sua posizione è che il ruolo della scuola cinica e di quella stoica andrebbe individuato nella capacità che le stesse avrebbero avuto di divulgare la tradizione socratica in materia di etica. L'intenzione di Stowers è quella di sottolineare come il discorso filosofico popolare dovrebbe esser considerato come altro dalla diàtriba e allo stesso modo l'aggettivo "popolar-filosofico" da diatribico. Noi riteniamo che Stowers, avvertendo l'urgenza di operare una distinzione tra la diàtriba e la filosofia popolare, abbia in un certo qual modo tradotto tale discriminazione in una presa di distanza dall'eredità cinica che la tradizione degli studi tende ad associare ad una sorta di volgarizzamento della filosofia praticata e teorizzata dai maestri della diàtriba. Ma lo studioso di diàtriba non può che constatare l'esistenza di una particolare relazione tra il Cinismo e i principali maestri di diàtriba, che, seppur non aderirono alla scuola cinica, furono dai suoi insegnamenti profondamente influenzati, e collocarono Diogene, il Cane Celeste, a guida della loro funzione formativa.

Condividendo e riaffermando la necessità di respingere l'idea che la diàtriba si riduca ad un accumulo di temi diatribici, comuni o popolari, che ad essa vadano ascritti anche gli scritti, perlopiù perduti, dei Cinici, e che l'influenza di questi ultimi si traduca in un andamento sentenzioso e aggressivo delle modalità pedagogiche tipiche del genere, riteniamo che per rendere ragione del legame tra diàtriba e Cinismo, senza chiamare in causa un presunto legame tra diàtriba e filosofia popolare<sup>141</sup> occorra ripartire da una riflessione sul Cinismo che si interroghi sulla tradizionale identificazione di questa filosofia con una pratica di vita facilmente riproducibile.

#### *Le ragioni di una comprensione parziale.*

Già altri hanno notato come fin dal principio i Cinici fossero destinati ad avere una fortuna controversa presso la posterità: collocandosi fuori dell'istituzione scolastica tradizionale, che ha esercitato un ruolo primario nella trasmissione e nella conservazione dei testi greci,

---

<sup>141</sup> Alcuni come Stowers e, sulla sua scia, Fuentes González propongono di mantenere la nozione di filosofia popolare, rivendola e assimilandola ad una sorta di eclettismo filosofico. Fuentes González riprende, sostenendo di aderirvi, la posizione di Conte 1966 secondo cui la nozione di filosofia popolare andrebbe mantenuta per intendere un bacino di «motivi comuni a varie scuole filosofiche e da ciascuna di esse conseguentemente adattati» che avrebbero rappresentato le esigenze più diffuse nell'anima e nella cultura del tempo. Fuentes González 1998, 36-7 afferma però che tra le fonti diatribiche solo l'opera di Telete potrebbe in qualche modo essere messa in relazione con questa rivista concezione di "filosofia popolare": Telete non avrebbe certo insegnato principi morali poco popolari di per sé, ma cercando di presentarli in una maniera piuttosto attraente, avrebbe teso a rispondere ai gusti di un pubblico mediamente istruito.

la “letteratura cinica”<sup>142</sup> è stata vittima di una trasmissione frammentaria. A questo fattore si sommava l’esitazione e finanche il rifiuto da parte della cultura tradizionale ad accogliere un messaggio contro corrente come quello cinico<sup>143</sup>. Fuentes Gonzales nota come alla fine dell’antichità pochi testi Cinici restino accessibili e vengano perlopiù a trovarsi in ambiti a loro estranei: sottoforma di sentenze o di aneddoti nelle opere di altri filosofi, così come presso i Neoplatonici, in scritti importanti del genere dossografico o gnomologico.

Si potrebbe ipotizzare che in conseguenza di questa scarsa eredità testuale e dei caratteri della tradizione indiretta che ha veicolato i testi Cinici, a partire dal XIX secolo i critici abbiano cominciato ad impiegare l’espressione “filosofia popolare” per caratterizzare il pensiero cinico e ogni filosofia che con esso potesse vantare qualche punto di contatto<sup>144</sup>. Questa alterazione riteniamo sia dovuta non solo a certe forzature operate dagli studi moderni e contemporanei, ma alla ricezione della filosofia cinica nello stesso mondo antico, una ricezione non poco influenzata dagli scontri che interessavano le scuole filosofiche; tali controversie nel caso del Cinismo non si risolvono per noi moderni in un quadro che sia almeno parzialmente chiaro, così come avviene per altre scuole filosofiche, in ragione della scarsità del materiale documentario di cui la ricerca contemporanea può disporre.

### *Il Cinismo e la tradizione socratica: scuola filosofica o modo di vivere*

Fin dalle origini delle scuole socratiche le prerogative del Cinismo ne hanno isolato la posizione: è ancora oggi in discussione lo status di ἀΐϞεσις<sup>145</sup> e la filiazione socratica per il tramite del filosofo Antistene, messa in discussione. Alcuni studi, basandosi su antiche fonti, contestano anche che Antistene abbia insegnato al Cinosarge e che abbia fondato una qualche scuola filosofica<sup>146</sup>. La tendenza ad affermare l’estraneità del Cinismo alla filosofia, alle modalità del suo insegnamento e della sua trasmissione, si manifesta infatti già in un’epoca contemporanea al fiorire del fenomeno filosofico stesso.

---

<sup>142</sup> Fuentes Gonzales 2011, 401.

<sup>143</sup> Così Fuentes Gonzales 2011, 399-401; cf. Goulet-Cazé 1993, 291ss.

<sup>144</sup> Vd. Fuentes González 2011, 397-398 per il quale l’espressione sarebbe poi stata utilizzata per opere protrettiche di volgarizzamento che non potrebbero vantare alcun legame con il Cinismo.

<sup>145</sup> Cf. Goulet-Cazé 1993.

<sup>146</sup> Cf. Schwartz 1943, t. II, 3-4; Giannantoni 1985, 203-211; Giannantoni 1993, 15-34.

La tendenza a voler rimarcare l'assenza di una qualsiasi relazione tra il filosofo socratico e i Cinici è difatti già registrabile fin dal quarto secolo negli scritti di Isocrate<sup>147</sup>, Senofonte<sup>148</sup> e Teopompo di Chio; Aristotele poi distingue gli Antistenici da Diogene di Sinope, il κύων<sup>149</sup>. I comici rinviano al Pitagorismo e al Cinismo per le loro rappresentazioni di vita povera e di attitudini marginalizzanti, ignorando la figura di Antistene<sup>150</sup>. Con Neante di Cizico si verifica molto probabilmente la prima assimilazione di Antistene alla filosofia del Cane<sup>151</sup> con l'attribuzione piuttosto anacronistica di alcuni caratteri propriamente diogenei che vengono proiettati forzatamente sul filosofo socratico per dare vigore alla filiazione che si vuole sostenere<sup>152</sup>. L'interesse dell'Ellenismo per la creazione di διαδοχὰν darà una spinta di non poco conto alla sistematizzazione di questa controversa discendenza filosofica che si risolverà nella lista di Sozione dando il via alla stabilizzazione di una tradizione confluyente nel VI libro delle *Vite* di Diogene Laerzio ove la successione Antistene - Diogene – Cratete - Zenone viene definitivamente affermata. Nello stesso libro dello storico della filosofia pare risolversi per il Cinismo, seppur con evidenti forzature, anche la questione del suo statuto filosofico.

Il ruolo giocato da Antistene è centrale infatti nella definizione dello *status* filosofico del Cinismo: la messa in evidenza della filiazione Antistene – Diogene eleva di fatto la filosofia del cane da ἔντασις Βίου a αἴρεσις, uno *status* non scontato per quella che modernamente definiamo filosofia cinica, cui l'accostamento alla filosofia viene di fatto negato da una tradizione che trova una certa sistematizzazione nel Περὶ αἱρέσεων di Ippoboto<sup>153</sup> il cui elenco delle Sette Socratiche escludeva la Cinica, l'Eliaca e la Dialettica secondo quella concezione che definiva l'αἴρεσις come un'adesione intellettuale ad un corpo di dottrine organizzate. È Brancacci<sup>154</sup> a sottolineare come Ippoboto tendesse non solo ad eliminare la matrice antistenica ma a distruggere la διαδοχή cinica sostenendo un discepolato di Cratete non più presso Diogene, ma presso Brisone l'Acheo<sup>155</sup>; il tentativo si

---

<sup>147</sup> Isocrat. *Adv. Soph.* 1-6.

<sup>148</sup> Xen. *Symp.* 6.61-64.

<sup>149</sup> Aristot. *Met.* H 3.1043 b28-32.

<sup>150</sup> Brancacci 1992, 4052-4054 fornisce un'analisi dettagliata delle fonti.

<sup>151</sup> Neanth. *Ap. D. L.* 7.13.

<sup>152</sup> Vd. Brancacci 1992, 4054-4055.

<sup>153</sup> Cf. Donzelli 1959.

<sup>154</sup> Brancacci 1992, 4057.

<sup>155</sup> *D. L.* 6.85.

accompagnava alla minimizzazione del discepolato di Zenone presso Cratete a vantaggio di un discepolato del filosofo stoico presso Diodoro Crono<sup>156</sup>.

E' evidente il tentativo di sganciare il Cinismo da ogni matrice filosofica sia per quanto concerne le origini che la discendenza; a questo sembra voler forzatamente e definitivamente rispondere la tradizione confluita in Diogene Laerzio e riassunta nelle parole dello storico:

Καὶ οὗτοι μὲν οἱ βίοι τῶν Κυνικῶν ἐκάστου. Προσυπογράφωμεν δὲ καὶ τὰ κοινῇ ἀρέσκοντα αὐτοῖς, αἴρεσιν καὶ ταύτην εἶναι ἐγκρίνοντες τὴν φιλοσοφίαν, οὐ, καθά φασί τινες, ἔνστασιν βίου<sup>157</sup>.

Queste sono le vite di ciascuno dei Cinici. Noi ci aggiungeremo anche le dottrine che sono loro comuni, perché noi riteniamo che anche la filosofia cinica sia una scuola di pensiero e non, come dicono alcuni una maniera di vivere.

La svolta risolutiva del testo laerziano che a seguito di questa affermazione si sviluppa in un breve elenco di κοινῇ ἀρέσκοντα inframmezzati ancora da χρεῖαι attribuite a Diogene, presenta tutte le debolezze in termini di coerenza che la critica fa ripetutamente notare, ma, come sottolinea Brancacci<sup>158</sup>, nel contesto delle tesi condivise, l'affermazione del Cinismo quale modo di vivere contribuisce a fare di esso una αἴρεσις dotata non solo di precetti che definiscono le regole del vivere, dunque l'abbigliamento, l'alloggio e l'alimentazione, ma anche di una valutazione sul mondo esterno che si esplicita negli τὰ ἀλλότρια diogenici e nel concetto di ἀυτάρκεια.

Il dibattito apertosi alle origini del fenomeno cinico non ha trovato una conclusione neanche in epoca contemporanea: molti studiosi ritengono che il Cinismo non sia una scuola filosofica caratterizzata da una successione e da una certa unitarietà dottrina<sup>159</sup>, ma che debba essere ridotta ad un modo di vivere, se non ad un movimento.

La questione è dunque a tutt'oggi insoluta e meriterebbe un lungo lavoro di ricerca a sé stante; tengo tuttavia a sottolineare che quando si pone legittimamente l'accento sull'inconsistenza della successione degli scolarchi proposta da Diogene Laerzio nel libro

---

<sup>156</sup> D. L. 7.25.

<sup>157</sup> D. L. 6.103

<sup>158</sup> Brancacci 1992, 4070.

<sup>159</sup> Cf. Giannantoni 1993.

VI e la si ritiene frutto della ricerca di una certa sistematizzazione portata avanti dagli autori alessandrini, è necessario considerare che il laerziano immagina una discendenza Cinismo - Stoicismo e che quindi eliminando le figure ciniche sarebbe necessario ripensare anche alla tradizione del discepolato stoico<sup>160</sup>.

Ritengo che il dibattito intorno alla natura di scuola filosofica del Cinismo, abbia avuto non poche ripercussioni su un fenomeno come quello della diàtriba che al Cinismo è tradizionalmente collegato: ove il Cinismo sia ridotto a mera pratica di vita è naturale che esso si presenti come svincolato dall'elitarismo che caratterizzava la pratica della filosofia in epoca antica e che lo si possa immaginare come capace di parlare a tutti e da tutti essere abbracciato e compreso. Un genere che ad esso si richiami per l'ispirazione filosofica dei suoi esponenti, difficilmente verrà associato all'ambito scolastico, laddove il Cinismo non solo manchi di un luogo fisico, ma anche di un riconoscimento dottrinario in tali termini.

### *L'assenza della scuola*

La frequentazione giovanile del Cinosarge da parte di Antistene, dove è probabile che il filosofo abbia, in età adulta, tenuto lezioni in maniera progressivamente regolare in un ambiente e di fronte ad un pubblico familiare<sup>161</sup>, non deve indurre a ritenere che il Cinismo abbia inteso acquisire una forma stabile; la filosofia del Cane al contrario si pose in netta contrapposizione ai tentativi di istituzionalizzare l'insegnamento socratico che trovarono compimento nella scuola megarica o nell'Accademia:

καὶ τὴν μὲν Εὐκλείδου σχολὴν ἔλεγε χολὴν, τὴν δὲ Πλάτωνος διατριβὴν κατατριβὴν<sup>162</sup>.

Chiamava la Scuola di Euclide "bile" e la frequentazione di Platone "perdita di tempo".

Il Cinismo intese ricondursi direttamente al modello educativo socratico<sup>163</sup> per cui il filosofo era autonomo da vincoli istituzionali e libero di muoversi tra i luoghi fisici

---

<sup>160</sup> Cf. Dudley 1937, IX-XII e 1-9 ove si sottolinea che in effetti proprio gli stoici avallassero e mirassero all'affermazione di tale successione di scolarchi al fine di riallacciarsi a Socrate e mostrarsi i continuatori del suo insegnamento morale.

<sup>161</sup> Vd. Billot 1993, 85.

<sup>162</sup> D. L. 6.24.

<sup>163</sup> Lynch 1972, 44 : «*Socrates was against the sophistic tendency to institutionalize higher education*»; Cf. Lévy 2007, 1021-1022 per il quale Socrate condividerebbe con i Sofisti la condanna dell'assenza, all'interno del sistema educativo ateniese, di una formazione superiore per gli adolescenti, ma non intenderebbe mai questa mancanza come assenza di luogo. Lo spazio della città si configurerebbe come lo spazio del suo progetto formativo.

deputati alla formazione e gli spazi pubblici per andare incontro ai giovani che intendeva formare<sup>164</sup>. Il Cinismo radicalizzò la libertà socratica convertendola in una continua rivendicazione d'indipendenza dalle convenzioni sociali di cui certi luoghi sono espressione: così il rifiuto di una sede per l'insegnamento è coerente con quello di una casa, così come della patria; in quest'ottica il vagabondaggio cinico non è nient'altro se non l'estremizzazione del continuo movimento socratico all'interno dello spazio cittadino. Il Cinismo radicalizzò altresì la dimensione pubblica dell'insegnamento socratico, e convertì la ricerca degli allievi nei luoghi più frequentati nella ricerca fallimentare, condotta in mezzo alla folla, di un uomo, di un discepolo forse inesistente. Il Cinismo appare infatti respingente verso le forme del discepolato, mentre sembra del tutto escludere il proselitismo con una presenza pubblica che mira a sconvolgere, ancor prima che a formare<sup>165</sup>. Al Cinismo non è estranea neanche la dimensione privata dell'insegnamento socratico, ma ancora una volta è possibile registrare un superamento del modello in senso radicale: se Socrate, al pari dei Sofisti, non rifiutava gli inviti nelle abitazioni private, Cratete vi irrompeva per portare l'accordo tra i familiari.

L'assenza dunque di un luogo fisico e istituzionale non deve quindi ridurre il Cinismo a semplice stile di vita, né assimilarlo ad una filosofia della strada: al contrario esso si dimostrò fedele al modello educativo socratico e potrebbe aver esercitato una mediazione tra questo e il modello stoico. Anche lo Stoicismo infatti non disponeva di una sede permanente per l'insegnamento e la scelta del Portico a luogo della fondazione della scuola di filosofia fu particolarmente simbolica, trattandosi di uno spazio aperto dentro la città. Pur ricollegandosi alla dimensione civica dell'azione socratica, il Portico si configurava al contempo come un'isola all'interno della città, come il Cinico in mezzo alla folla degli uomini.

### *Il Cinismo, la formazione scolastica e la scrittura*

Anche per il Cinismo, così come per le altre scuole ellenistiche, la felicità dell'individuo costituiva l'obiettivo finale, tuttavia differentemente dallo Stoicismo, la Filosofia del Cane non riteneva possibile il raggiungimento di tale condizione nel mondo vigente e proponeva un rovesciamento totale del νόμισμα, dei valori sociali riconosciuti, del costume.

---

<sup>164</sup> Cf. Lévy 2007, 1021-1025.

<sup>165</sup> Cf. Lynch 1972, 44 : «*Like Socrates, Diogenes refused to commit his teaching to any place or time, and any followers that he had did not have collective identity as a group of pupils*».

Richiamando la leggenda che voleva che Diogene fosse stato cacciato dalla sua città per aver lui stesso o il padre falsificato il νόμισμα, la moneta<sup>166</sup>, la filosofia del Cane si proponeva di sovvertire i costumi e la morale per sostituirli con una totale adesione alla φύσις. L'alterità si configura dunque come la dimensione ideale del Cinismo ed è in tale contesto che si inserisce il rifiuto cinico per l'istruzione tradizionale e per la scuola di filosofia intesa come luogo fisico.

ἀρέσκει οὖν αὐτοῖς τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν, ἐμφερῶς Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ, μόνῳ δὲ προσέχειν τῷ ἠθικῷ [...] παραιτοῦνται δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα. γράμματα γοῦν μὴ μανθάνειν ἔφασκεν ὁ Ἀντισθένης τοὺς σώφρονας γενομένους, ἵνα μὴ διαστρέφοντο τοῖς ἀλλοτριόις. περιαιροῦσι δὲ καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα<sup>167</sup>.

Una delle loro opinioni è che bisogna rifiutare la logica e la fisica, come Aristone di Chio, e applicarsi soltanto all'etica. [...] Rifiutano anche le conoscenze generali. Antistene diceva dunque che coloro che erano giunti alla saggezza non dovevano imparare a leggere, per non essere distratti da cose estranee. Rifiutano anche la geometria, la musica e tutte le discipline simili.

Sono ben individuabili i reali fondamenti di questo rifiuto apparente che vuole ribadire non la negazione dell'educazione *tout court*, ma di quella enciclopedica che secondo i Cinici avrebbe reso l'uomo schiavo di un nozionismo inutile, risultato di un modello educativo espressione di quei falsi valori morali e sociali che il Cinismo voleva sconvolgere .

Nella vita di Diogene che precede questa sistematizzazione il Lerzio fornisce la chiave di lettura della relazione tra il Cinismo e la παιδεία<sup>168</sup>:

τούς τε γραμματικούς ἐθαύμαζε τὰ μὲν τοῦ Ὀδυσσέως κακὰ ἀναζητοῦντας, τὰ δ' ἴδια ἀγνοοῦντας. καὶ μὴν καὶ τοὺς μουσικούς τὰς μὲν ἐν τῇ λύρᾳ χορδὰς ἀρμόττεσθαι, ἀνάρμοστα δ' ἔχειν τῆς ψυχῆς τὰ ἠθη. τοὺς μαθηματικούς ἀποβλέπειν μὲν πρὸς τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, τὰ δ' ἐν ποσὶ πράγματα παρορᾶν. τοὺς ῥήτορας τὰ δίκαια μὲν ἐσπουδακέναι λέγειν, πράττειν δὲ μηδαμῶς. ἀλλὰ μὴν καὶ τοὺς φιλοσόφους<sup>169</sup> ψέγειν μὲν τὸ ἀργύριον, ὑπεραγαπᾶν δέ<sup>170</sup> .

<sup>166</sup> D.L. 6.20-21.

<sup>167</sup> D. L. 6.103-104

<sup>168</sup> Già Goulet-Cazé 1993, 288-289 mette in relazione i due passaggi e sostiene che agli occhi Diogene la *paideia* allontanerebbe l'uomo dalla cura di sé, senza offrirgli un sostegno per la direzione della sua vita.

<sup>169</sup> In disaccordo con la lezione trasmessa dai manoscritti seguo la proposta di Goulet-Cazé 1999, 710 n.1.

<sup>170</sup> D.L. 6.27-28.

Si stupiva che i grammatici facessero ricerche sui mali di Ulisse, ignorando i propri. Si stupiva anche che i musicisti accordassero le corde della loro lira, mentre lasciavano in disaccordo le disposizioni della loro anima; che i matematici rivolgersero lo sguardo al sole e alla luna e tralasciassero ciò che avveniva ai loro piedi; che gli oratori mettessero tutto il loro impegno nel parlare di giustizia per poi non praticarla; o che i filosofi biasimassero il danaro, amandolo sopra ogni altra cosa.

Diogene ripudia una cultura e una formazione che sia il fine e non il tramite per vivere secondo virtù, il τέλος cinico cui allude Diogene Laerzio<sup>171</sup>. Infatti pur proponendo un insegnamento che armonizzasse i contenuti teorici con la pratica, con attività specificamente fisiche, i Cinici non appaiono aver tralasciato neanche la funzione pedagogica. È proprio la biografia del Sinopeo ad alludere al ruolo di educatore/pedagogo che Diogene avrebbe ricoperto presso i figli di Xeniate:

Εὐβουλος δὲ φησιν ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Διογένους Πρᾶσις οὕτως ἄγειν τοὺς παῖδας τοῦ Ξενιάδου, μετὰ τὰ λοιπὰ μαθήματα ἵππεύειν, τοξεύειν, σφενδονᾶν, ἀκοντίζειν. [...] Κατεῖχον δὲ οἱ παῖδες πολλὰ ποιητῶν καὶ συγγραφέων καὶ τῶν αὐτοῦ Διογένους, πᾶσάν τ' ἔφοδον σύντομον πρὸς τὸ εὐμνημόνευτον ἐπήσκει<sup>172</sup>.

Eubulo nella sua opera *La Vendita di Diogene* dice che dopo le altre discipline insegnò ai figli di Xeniate a cavalcare, a tirare con l'arco, a lanciare la fionda e il giavellotto. [...] Questi fanciulli tenevano a mente molti passaggi di poeti, di prosatori e delle opere dello stesso Diogene, li faceva esercitare ad ogni metodo breve che permettesse una buona memorizzazione.

Il racconto biografico di Diogene Laerzio continua poi con l'esaltazione delle eccellenti capacità di persuasione del cinico: il biografo ritiene di doverne dare un saggio e sceglie così di ricorrere all'aneddoto di un tale Onesicrito di Egina che avrebbe inviato prima un figlio, poi l'altro ad Atene a studiare presso Diogene. Entrambi ammaliati dall'insegnamento di Diogene non avrebbero fatto ritorno in patria, così lo stesso Onesicrito si sarebbe recato ad Atene e vi sarebbe rimasto per dedicarsi anch'egli alla filosofia<sup>173</sup>.

---

<sup>171</sup> D. L. 6.104.

<sup>172</sup> D.L. 6.30-31.

<sup>173</sup> D. L. 6.75-76. Questa testimonianza non è certamente sufficiente perché si possa parlare di una vera scuola filosofica cinica. Quanto al discepolato gli allievi venivano per lo più cacciati via ed ammessi come colui dopo numerosi tentativi. Cf. Perniola 1992, XV per il quale il rapporto con gli altri si fondava su una pratica antiseduttiva.



A ciò si aggiungano le testimonianze di autori più tardi che raccontano di come Diogene criticasse aspramente gli ἀπαίδευτοι<sup>174</sup> :

Διογένης.

Ἡ παιδεία ὁμοία ἐστὶ χρυσῷ στεφάνῳ· καὶ γὰρ τιμὴν ἔχει καὶ πολυτέλειαν<sup>175</sup>.

Di Diogene.

L'istruzione è simile ad una corona d'ora. Infatti ha l'onore e ha molto valore.

Il filosofo cinico è presentato dalle fonti antiche come persona colta e letterata, capace di ricorrere con acribia alla citazione di Omero e dei tragici per parodiarli, e di servirsi di vari espedienti retorici<sup>176</sup>. Il Cinismo delle origini infatti non rifiutò la letteratura quale veicolo formale per il proprio messaggio, al contrario sperimentò i generi tradizionali applicandovi uno stile proprio, ὁ Κυνικὸς τρόπος<sup>177</sup>. Quali aspetti contraddistinguono questo stile è il misterioso autore del *De Elocutione* a spiegarlo, esemplificandolo con versi e aneddoti riconducibili ai maestri Cinici e commentando a margine degli stessi:

Καίτοι ἐστὶ πολλαχοῦ ἐκ παιδείας παραμειγμένης δεινότης ἐμφαινομένη τις, οἷον ἐν ταῖς κωμωδίαις, καὶ πᾶς ὁ Κυνικὸς τρόπος, ὡς τὰ Κράτητος τοῦ «πήρη τις γαῖ' ἔστι μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι τύφῳ.» 260. Καὶ τὸ Διογένης τὸ ἐν Ὀλυμπίᾳ, ὅτε τοῦ ὀπλίτου δραμόντος ἐπιτρέχων αὐτὸς ἐκήρυττεν ἑαυτὸν νικᾶν τὰ Ὀλύμπια πάντας ἀνθρώπους καλοκάγαθία. καὶ γὰρ γελᾶται τὸ εἰρημένον ἅμα καὶ θαυμάζεται, καὶ ἡρέμα καὶ ὑποδάκνει πως λεγόμενον. 261. Καὶ τὸ πρὸς τὸν καλὸν ῥηθὲν αὐτῷ· προσπαλαίων γὰρ καλῷ παιδί Διογένης διεκινήθη πως τὸ αἰδοῖον, τοῦ δὲ παιδὸς φοβηθέντος καὶ ἀποπηδήσαντος· θάρρει, ὦ παιδίον, εἶπεν, οὐκ εἰμι ταύτη ὁμοῖος. γελοῖον γὰρ τὸ πρόχειρον τοῦ λόγου, δεινὴ δ' ἡ κευθομένη ἔμφασις. καὶ ὅλως, συνελόντι φράσαι, πᾶν τὸ εἶδος τοῦ Κυνικοῦ λόγου σαίνοντι ἅμα ἔοικέ τῳ καὶ δάκνοντι<sup>178</sup>.

Per la verità una sorta di potenza espressiva si produce, in molti casi, quando si inserisce dello *humor*, come nelle commedie. E tutta la materia cinica è così, per esempio il passo di Cratete: «Bisaccia è una terra nel mezzo della boria colore del vino». 260. E il detto di Diogene a Olimpia, quando, al termine della corsa degli

<sup>174</sup> Cf. Goulet-Cazé 1986 che cita Massimo, *Loci communes*, *Sermo* 17 : Quando qualcuno domandava a Diogene quale fosse il fardello più pesante che la terra doveva sopportare, egli rispondeva: “Un uomo senza istruzione”; e Massimo, *Loci communes*, *Sermo* 44 : Diogene diceva che le persone che hanno una bella apparenza, ma che mancano di istruzione, somigliano a vasi contenenti aceto.

<sup>175</sup> Stob. 2.31.92

<sup>176</sup> Cf. Dudley 1937, 29; Giannantoni 1985, 414-415.

<sup>177</sup> Demetr. *eloc.* 259-261.

<sup>178</sup> Demetr. *eloc.* 259-261. (Ed. Collection des Université de France-Texte établi et traduit par Pierre Chiron)

opliti, si mise a correre e si proclamò vincitore olimpico, per bellezza e per valore, su tutti gli uomini. E infatti il detto suscita riso e insieme ammirazione; e, in un certo senso, ha un che di sottilmente mordace, per come è espresso. 261. E ancora le sue parole ad un bel giovane; mentre Diogene lottava contro un bel ragazzo, ebbe un'erezione. Il giovane si spaventò e balzò via: «Non aver paura, ragazzo - disse - non sono come lui». È comico il significato immediato di queste parole, ma potente l'allusione nascosta. Insomma, per dirla in breve, ogni procedimento del discorso cinico assomiglia a un cane che scodinzola e al tempo stesso morde. (Traduzione di Marini 2007 parzialmente modificata)

La παρρησία, la libertà di espressione portata agli estremi dell'irriverenza e della volgarità, e la mescolanza del serio e del comico, lo σπουδαιογέλοιο, costituiscono la cifra del reimpiego cinico dei generi letterari tradizionali e dell'unico genere che possa ritenersi interamente frutto del genio creativo di un rappresentante della setta, la satira menippea, la cui origine risalirebbe a Μένιππος ὁ σπουδογέλοιος<sup>179</sup>. «*Mixture of ridicule and didacticism*<sup>180</sup>» lo σπουδαιογέλοιο, «*parodia de aquello que los démas, en su valida, consideran serio*»<sup>181</sup>, si configura come l'espressione letteraria della posizione cinica in seno al reale, uno stratagemma retorico e pedagogico per veicolare parresiasiticamente la distanza cinica dal mondo e con essa il senso profondo del messaggio cinico.

I titoli che la tradizione indiretta attribuisce ai Cinici rivelano una fecondità letteraria distribuita su numerosi generi letterari, ma anche un'uniformità nelle finalità che, annullando di fatto i confini di genere<sup>182</sup>, dimostra la volontà cinica, se non di sovvertire, di non rispettare la norma anche in campo letterario.

Le fonti su Diogene gli attribuiscono la stesura di tragedie, dialoghi, lettere e raccolte di *Chreiai*<sup>183</sup>, ma la situazione testuale appare generalmente incerta, frammentaria<sup>184</sup> ed incapace quindi di restituire quello stile che l'autore del *De Elocutione* riconosce ai Cinici.

Le *Chreiai*, di cui lo stesso scritto attribuito allo Pseudo-Demetrio si serve per esemplificare lo stile proprio della setta cinica, costituiscono tuttavia un caso distinto: gli aneddoti intorno ai Cinici e a Diogene in particolare sono numerosissimi, costituendo, per lo studioso moderno, la principale fonte sul Cinismo. Lo stesso Diogene viene considerato

---

<sup>179</sup> Strab. 14.2.25.

<sup>180</sup> Duff 1961, 10.

<sup>181</sup> Miralles 1970, 356.

<sup>182</sup> Cf. Roca Ferrer 1974, 160ss.

<sup>183</sup> Vd. D. L. 6.80.

<sup>184</sup> Giannantoni 1985, vol. II, sezione V B.

creatore di istantanee *χρειαί*<sup>185</sup>, rivelando come la *chreia* emani da una situazione sostanzialmente orale; le raccolte di *χρειαί* rispondono invece alla riproduzione scritta operata prima da autori stoici e Cinici come Zenone e Metrocle, poi da autori di biografie, come nel caso di Diogene Laerzio<sup>186</sup>, di altre opere letterarie o di compilazioni. Bisogna tuttavia rilevare che se Diogene di Sinope fu fonte inesauribile per gli autori di queste raccolte, difficilmente ne fu egli stesso l'autore.

La *chreia* si configura come genere letterario non di origine cinica, ma essa trovò in seno alla setta il suo pieno sviluppo letterario per la centralità che questa riservava all'esempio della vita dei suoi rappresentanti e in particolare di Diogene. La *chreia* riportava infatti le frasi celebri di un personaggio noto o gli aneddoti in cui tali detti si inserivano, e si proponeva di restituire un «*trait d'esprit*»<sup>187</sup>. Carattere distintivo del genere era la tendenziale brevità e un tono sottilmente mordace intriso di un marcato colloquialismo: il detto, posto al centro della *chreia*, era espresso sovente nella forma di una risposta ad una domanda<sup>188</sup> e si proponeva il fine di divulgare in maniera efficace un profondo messaggio morale. Le ripetute manipolazioni del materiale originario tuttavia ne fanno una testimonianza solo parziale dello stile letterario cinico, pur restituendo lo *humour* che doveva contraddistinguere l'insegnamento cinico.

La condizione frammentaria delle testimonianze implica che una letteratura propriamente cinica emerga di fronte allo studioso moderno effettivamente solo con Cratete e in particolare con i componimenti parodici che al filosofo è possibile attribuire.

Abbiamo potuto notare come proprio a un componimento crateteo alluda l'anonimo autore del *De elocutione* nel tentativo di esemplificare la maniera cinica; egli in realtà non fa che ribadire un'affinità su cui già in precedenza si era soffermato in maniera più dettagliata:

---

<sup>185</sup> Cf. Kindstrand 1986, 223-224: «*there is a strong connection between the *χρεία* and the Cynics, as indicated by an anecdote in Diog. Laert. V 18, where the Cynic Diogenes is described as *χρεία*ν εἶη μελετηκώς, which seems to imply the conscious fabrication of a cutting reply.*»

<sup>186</sup> Kindstrand 1986, 232: «*it was a literature with no firm tradition and lacking a good reputation, being instead generally anonymous and highly variable in character [...] we can see from many indications that the collections as found now in Diogenes are not uniform, but that they represent the product of a long process, which seeks to combine different collections. This is clear from many biographies but especially from that of the Cynic Diogenes, where, thanks to the fact that what originally must have been the same saying or anecdote occurs at different places in slightly different forms, we see that different sources have been combined.*»

<sup>187</sup> Goulet-Cazé 2014, 38.

<sup>188</sup> Cf. Goulet-Cazé 2014, 38.

Χρήσονται δέ ποτε καὶ οἱ φρόνιμοι γελοίοις πρὸς τε τοὺς καιροῦς, οἷον ἐν ἑορταῖς καὶ ἐν συμποσίοις, καὶ ἐν ἐπιπλήξεσιν δὲ πρὸς τοὺς τρυφερωτέρους, ὡς «ὁ Τηλαύγους θύλακος», καὶ ἡ Κράτητος ποιητική, καὶ «φακῆς ἐγκώμιον» ἄν ἀναγνῶ τις ἐν τοῖς ἀσώτοις· τοιοῦτος δὲ ὡς τὸ πλεόν καὶ ὁ Κυνικὸς τρόπος· τὰ γὰρ τοιαῦτα γελοῖα χρείας λαμβάνει τάξιν καὶ γνώμης<sup>189</sup>.

Talvolta anche le persone serie ricorrono all'umorismo in circostanze opportune, come in feste e simposi, e ancora nei rimproveri rivolti ai gaudenti. Ne sono esempio espressioni quali «la sacca di Telauges», «la poesia di Cratete» e «l'encomio della lenticchia», se lo si legga a dei dissoluti. Dello stesso tipo è, in prevalenza, la maniera cinica; tali esempi di umorismo, infatti, hanno la stessa funzione di un detto e di una massima. (Traduzione di Marini 2007)

Capace di veicolare la stessa intenzione dei detti e delle massime, la poesia di Cratete se ne distingue in entrambi i passaggi del *De Elocutione*, pur mantenendo la capacità di esprimere il Κυνικὸς τρόπος: alla poesia di Cratete sembra infatti appartenere una vera dignità letteraria. Scegliendo il genere del rovesciamento per eccellenza il filosofo cinico seppe rifunzionalizzare in maniera autonoma una tradizione letteraria che aveva origini lontane, risalenti probabilmente ad Ipponate.

Costruendo dei componimenti parodici esemplari, Cratete trovò in questo genere il luogo poetico ideale per veicolare quelli che possono essere ritenuti manifesti della filosofia cinica<sup>190</sup>.

Parodiando la descrizione odissiaca dell'isola di Creta<sup>191</sup> nell'*incipit* di SH351 Cratete si appresta a descrivere Pere, la città cinica ideale, che prende il nome dal simbolo cinico per eccellenza, la bisaccia. Fedele alla tradizione del genere letterario prescelto, Cratete rende immediatamente riconoscibile il suo modello e, in maniera analoga al parodista epico Matrone, si limita a sostituire solo alcune parole o una piccola parte di periodo, mutando il materiale originario con uno che lo richiami foneticamente<sup>192</sup>. Tuttavia a partire dal v.3 la relazione al modello omerico va gradualmente affievolendosi, mentre la città di Pere

---

<sup>189</sup> Demetr. *eloc.* 170. (Ed. Collection des Universit  de France-Texte établi et traduit par Pierre Chiron con una correzione di Marini 2007)

<sup>190</sup> Noussia 2006, 244:« *Crates' literary technique seems to consist of combining allusion to a poet of the tradition, whose original form he modifies in order to adapt the model to his next content, with substantial modification of a philosophical model (the Socratic one) according to the needs of his own Cynic beliefs. It is as if Crates' awareness of the nature of his work as philosopher-poet leads him to take care that both the formal model and the model of wisdom are adapted in parallel, one to the other. The effect is that the philosophical thought of Crates, itself relatively new, becomes strongly inserted into the philosophical tradition and, on those points where Crates differentiates himself from the tradition, the differences themselves become emphasized.*»

<sup>191</sup> Od. 19.172-177.

<sup>192</sup> Sens 2006, 221.

prende a definirsi in opposizione a differenti modelli letterari e filosofici<sup>193</sup>. Noussia ha individuato nei versi che seguono e che definiscono i caratteri di questa città cinica ideale una dettagliata risposta alla città ideale descritta da Socrate nella *Repubblica* di Platone<sup>194</sup>. Ma secondo Sens Cratete avrebbe teso anche a situare il suo componimento in una più vasta tradizione parodica<sup>195</sup>: sottolineando l'assenza a Pere di parassiti e ghiottoni, solitamente attirati da opulenti banchetti, Cratete avrebbe dimostrato di voler trattare in maniera alternativa i temi gastronomici, cari alla poesia parodica epica e di voler così prendere le distanze dalla maniera parodica canonica.

Con il componimento su Pere Cratete ribadisce la posizione cinica in seno alla società non solo dal punto di vista contenutistico, ma anche formale: così, come il ruolo del filosofo cinico trova definizione in opposizione alla filosofia tradizionale, la poesia cinica dimostra di operare un doppio rovesciamento scegliendo da un lato il genere parodico e tentando poi di operare una rivoluzione all'interno dello stesso. La parodia cinica si fece modello a sua volta, dimostrando di portare a compimento quel tradimento delle aspettative del lettore che costituisce il *Witz* della parodia<sup>196</sup>. Cratete non opera infatti solo quella sostituzione di un emistichio o di una parola con materiale poetico richiamante foneticamente l'originale che contraddistingueva tradizionalmente il genere, ma abbandona in maniera pressoché totale il modello inizialmente prescelto: il rispetto della forma canonica letteraria viene così sacrificato all'intenzione filosofica e imposto in maniera efficace ad un lettore del tutto smarrito.

Il frammento crateteo 359 SH, noto come la preghiera del filosofo, che si propone di parodiare il frammento soloniano 1 Gent-Pr.<sup>2</sup> = 13 W.<sup>2</sup>, rimanda più diffusamente al modello palesato senza tuttavia mancare di sacrificare l'intenzione parodica a quella filosofica. Il rovesciamento dell'originale soloniano palesa la sfida che il Cinismo lanciava al νόμος sostituendo l'ideale di una ricchezza e di una gloria ottenute secondo giustizia,

---

<sup>193</sup> Mentre la Creta della descrizione di Odisseo è caratterizzata dalla presenza di innumerevoli gruppi di uomini di diversa provenienza e cultura, a Pere non fanno vela i parassiti, né i beoni alla ricerca delle prostitute: a Pere si producono infatti cibi poveri come timo, aglio, fichi e pagnotte; e se a Creta le differenze etniche sembrano dividere i residenti dell'isola, gli abitanti di Pere si tengono lontani dalle armi e dalla guerra.

<sup>194</sup> Noussia 2004.

<sup>195</sup> Sens 2006, 222.

<sup>196</sup> Degani 1982, 7: L'elemento comico della parodia scaturisce in realtà dal «sorprendente contrasto»-ben evidenziato dal Rau- «tra la configurazione formalmente e contenutisticamente armonica del modello, evocata dall'imitazione, ed il suo adattamento o stravolgimento in futili e ridicole circostanze»(p.11), dove è solo da osservare che queste circostanze potrebbero tuttavia non essere in sé né futili né ridicole, tali caratteristiche dipendendo semmai proprio dalla contrapposizione al modello... In altre parole nel lettore, cui sono ben familiari le caratteristiche dell'opera parodiata, vengono sollecitate, e subito eluse, determinate aspettative: proprio in questo "tradimento" ..consiste il *Witz* della parodia.

con l'ideale cinico di una vita semplice e, di conseguenza, autenticamente libera<sup>197</sup>. Il tradimento delle attese, tipico del gioco parodico, si rivela comico e serio al contempo, rompendo la simmetria che nei primi due versi del componimento lo lega fedelmente al suo modello: al v. 3 con la sostituzione di  $\chi\acute{o}\rho\tau\omicron\nu$  al posto del soloniano  $\delta\lambda\beta\omicron\nu$ , il filosofo cinico dichiara in maniera dirompente la sua alterità producendo nel lettore uno spaesamento divertito attraverso il quale Cratete intende tuttavia veicolare un messaggio profondo, che continua a sviluppare nel corso della parodia in maniera più meno speculare agli intenti espressi da Solone nella elegia modello. Anche in questo caso Cratete non manca di produrre un tradimento esasperato nelle aspettative del lettore che nella conclusione del frammento non troverà alcuna analogia con l'elegia di Solone<sup>198</sup>: Cratete infatti chiude il componimento con la promessa di rendere omaggio “con santa virtù” e senza sperperi ad Hermes e alle muse venerande qualora i suoi voti si realizzino. È già stato notato come questo richiamo ad Hermes, raro nella letteratura greca, ancor più se in associazione alle Muse Venerande, potrebbe celare la presenza di un secondo modello cui Cratete farebbe riferimento per capovolgerlo a sua volta.<sup>199</sup> Apostrofando Hermes, al fr.42sb Deg= 32 W.<sup>2</sup> Ipponate lo implora di fornirgli oggetti semplici e umili, così come farà Cratete, ma «mentre l'effetto delle richieste pitocche di Ipponate rimaneva ridicolo [...] Cratete assurge a un certo livello intellettuale. Analogamente lo Hermes di Cratete non è lo Hermes di Ipponate, ma un Hermes idealizzato, di livello superiore per via della sua frequentazione con le Muse<sup>200</sup>».

La consapevolezza dell'umiltà della materia che Ipponate dimostrata di avere, degradando gli oggetti delle sue richieste con suffissi diminutivi, viene rovesciata da Cratete, che dall'alto della libertà cinica, pretende che la materia ritenuta comunemente bassa assurga alla dignità che le viene erroneamente negata.

I Cinici dimostrarono di mantenere lo stesso atteggiamento anche di fronte ai loro modelli tragici, da cui andarono gradualmente prendendo le distanze per affermare il primato del messaggio cinico. La situazione testuale è tuttavia molto complicata, considerato che il materiale diogeneo è restituito pressoché totalmente dalla tradizione indiretta, in particolare dalla biografia di Diogene Laerzio (Tieste) e dalle orazioni di Dione Crisostomo (Edipo, Medea): l'interesse è tutto centrato sulle questioni di carattere

---

<sup>197</sup> Cf. Degani 1982, 8.

<sup>198</sup> Cf. Noussia 2007, 131ss.

<sup>199</sup> Noussia 2007, 133ss.

<sup>200</sup> Noussia 2007, 136.

contenutistico e nulla è dato conoscere sui caratteri formali. Questo dato appare tuttavia coerente con quanto è possibile osservare a proposito delle parodie di Cratete che utilizzano strumentalmente un genere tradizionale per fini divulgativi e paideutici. La trattazione dei miti appare dissacrante e tutta protesa al rovesciamento delle convinzioni correnti: le fatiche di Ercole sarebbero state di poco conto rispetto a quelle di Diogene<sup>201</sup>, Medea sarebbe stata una donna saggia<sup>202</sup> e Edipo un sofista incapace di vivere secondo natura<sup>203</sup>, accettando quindi la normalità dell'incesto<sup>204</sup>.

Nei confronti dei modelli tragici Cratete tiene un atteggiamento prossimo a quello che lo legava ai suoi modelli epici: a Eracle, cui il frammento adespoto TrGF392, appartenente a una tragedia sconosciuta, riconosceva una patria originaria e l'aspirazione ad essere cittadino di tutta la Grecia, il frammento cinico SH 364 attribuisce una dimensione cosmopolita, trasformando la condizione eroica nella meno eroica condizione dell'*apatride*<sup>205</sup>. Il punto di vista cinico rovescia l'opinione corrente ed eleva questo nuovo Eracle cinico alla vera condizione eroica.

Sebbene la sua adesione al Cinismo sia ancora oggi oggetto di discussione, soprattutto in ragione della relazione che intrattenne con il potere<sup>206</sup>, Cercida dimostrò di adottare la maniera cinica in campo letterario<sup>207</sup>. Cercida scelse di innovare, sconvolgendo le regole della tradizione poetica: egli compose i *Μελιάμβοι* con l'intento di veicolare «una poesia di contenuto giambico nei metri della lirica citarodica e corale»<sup>208</sup>, precedentemente impiegati per celebrare eroi e atleti. Egli fu l'inventore di questo genere «à *mi-chemin entre la poésie du blâme et celle de l'éloge*»<sup>209</sup> e fu anche l'unico a coltivarlo.

Letterato più fine dei suoi maestri Cinici, Cercida può essere considerato il rappresentante di un «*Cinismo atenuado*»<sup>210</sup>: il primato della trasmissione del messaggio cinico lascia il posto ad una cura formale che distingue la sua poesia dai precedenti esempi di letteratura

---

<sup>201</sup> D. Chr. 9.

<sup>202</sup> Stob. 3.29.92; D. Chr. 16.10.

<sup>203</sup> D. Chr. 10.29-32.

<sup>204</sup> Cf. Giannantoni 1983-85 nota 45.

<sup>205</sup> Cf. Noussia 2006, 239ss.

<sup>206</sup> Vd. Goulet-Cazé – López Cruces 1994, 276ss. ; Vd. anche López Cruces 1995, 56-60.

<sup>207</sup> Goulet-Cazé – López Cruces 1994, 277: *..la poésie cercidienne ne saurait participer du κωνικός τρόπος...il vaudrait mieux dire que la littérature cynique et la poésie cercidienne ont toutes deux des sources littéraires communes : la ιαμβική ιδέα et la tradition des genres destinés au symposion, c'est-à-dire, l'iambe, l'épigramme et la lyrique.*

<sup>208</sup> Lomiento 1993, 31.

<sup>209</sup> López-Cruces 1999, 124.

<sup>210</sup> Roca Ferrer 1974, 191.

cinica<sup>211</sup>. La poesia cercidea, intrisa di un certo patetismo, si rivela fortemente retorizzata, ricorrendo sistematicamente all'impiego di asindeti e polisindeti, antitesi, ellissi, parentesi, anacoluti<sup>212</sup>; dal punto di vista metrico poi è stato ipotizzato che Cercida abbia mescolato le forme metriche dei versi ἀσυνάρτητοι di Archiloco con quelli della lirica corale.<sup>213</sup>

Caratteristica distintiva dello stile di Cercida è la creazione di termini composti di due o più parole funzionali alla definizione dei caratteri<sup>214</sup>: la loro interpretazione è talvolta oscura, ma essi contribuiscono all'inserimento del γέλοιο in un contesto moraleggiante.

Presentando una serie di interrogazioni e lasciando quindi presupporre la presenza di un interlocutore fittizio<sup>215</sup> i *Meliambi* appaiono inserirsi sovente all'interno di una situazione dialogica: lontani dal riprodurre la relazione maestro allievo che contraddistingueva la diatriba, genere a cui tradizionalmente sono stati ricondotti come espressione di una diatriba in versi<sup>216</sup>, essi tendono piuttosto a richiamare la situazione simposiale<sup>217</sup>.

La teoria letteraria antica non riconosce a Menippo l'invenzione di uno specifico genere letterario e di frequente anche la paternità delle opere che erano a lui ascritte veniva posta in discussione: la biografia di Diogene Laerzio riporta la leggenda secondo cui i libri tradizionalmente attribuiti a Menippo non sarebbero stati in realtà composti dallo stesso, ma da Dionigi e da Zofiro che li avrebbero scritti semplicemente a scopo ludico e li avrebbero poi consegnati a Menippo perché lui li vendesse<sup>218</sup>.

La tradizione di cui le biografie di Diogene Laerzio sono testimonianza appare piuttosto critica sia con l'uomo Menippo, che prestando denaro a tassi usuranti si sarebbe arricchito enormemente per poi perdere tutto e impiccarsi, sia con il letterato Menippo, le cui opere mancherebbero di un contenuto serio, rigurgitando sciocchezze.

È la stessa biografia tuttavia a riportare una lista delle opere di Menippo Cinico, la cui produzione comprenderebbe: *Evocazione dei morti*, *Testamenti*, *Lettere piene di spirito*

---

<sup>211</sup> Lomiento 1993, 35 : «Nel Complesso i *Meliambi* si configurano dunque come poesia alessandrina *sui generis*, che della produzione poetica coeva conserva in parte quegli aspetti tipici di erudizione, oscurità e ambiguità allusiva senza tuttavia essere, come si è osservato, mera poesia letterata.» Cf. López-Cruces 1995.

<sup>212</sup> Roca Ferrer 1974, 188.

<sup>213</sup> Vd. Goulet-Cazé – López Cruces 1994, 279.

<sup>214</sup> Cf. Lomiento 1993, 34.

<sup>215</sup> L'impossibilità di identificare l'interlocutore potrebbe essere dovuta allo stato frammentario del testo pervenutoci.

<sup>216</sup> Vd. Heinze 1889; Cf. Gerhard 1909, 205ss.

<sup>217</sup> López-Cruces 1995, 85 : «*Notre poète, à la différence des Cyniques, utilise l'iambe dans un contexte où le rire et la plaisanterie étaient parfaitement codifiés et où leur virulence était socialement neutralisée : le symposion.*»

<sup>218</sup> D. L. 6.99-101.



attribuite a personaggi divini, *Contro i fisici, i matematici, i grammatici, i discepoli di Epicuro e la loro celebrazione della festa del ventesimo giorno*. All'interno della biografia di Diogene di Sinope il Laerzio attribuisce poi a Menippo anche la *Vendita di Diogene*, mentre Ateneo gli ascriverà la composizione di un *Simposio*<sup>219</sup> e di un *Arcesilao*<sup>220</sup>.

Ma di Menippo restano solo questi titoli, non avendoci la tradizione restituito alcuno dei suoi frammenti, né attraverso una trasmissione diretta, né attraverso una indiretta. A partire da questi è tuttavia possibile intuire lo spirito contestatario e irriverente della poesia menippea, lo stesso spirito che ritroviamo in quegli autori che dichiaratamente ispirarono le loro opere agli scritti e alla personalità di Menippo.

Basandosi sulla produzione letteraria di questi ultimi la critica contemporanea ha tentato di ricostruire lo stile letterario del filosofo cinico: Menippo si configurerebbe come il fondatore di una tradizione letteraria capace di attraversare generi e contesti letterari piuttosto difforni tra loro, estendendo la sua influenza da Varrone fino a Macrobio e Marziano Capella, passando per Orazio, Seneca, Petronio, Luciano e Giuliano<sup>221</sup>.

A Varrone la tradizione degli studi attribuisce l'introduzione a Roma di un genere di origine menippea, ma è già stato sottolineato come presso le fonti antiche non fosse percepita l'esistenza di un genere noto come Satira Menippea<sup>222</sup>. Dichiarando l'influenza di Menippo con l'intitolazione *Satire Menippee*<sup>223</sup>, Varrone scelse di distinguere la sua produzione satirica da quella inaugurata da Ennio, pur adottando una forma letteraria estranea al mondo greco<sup>224</sup> e rivelando così la tendenza a recepire forse più lo spirito che la forma delle opere di Menippo<sup>225</sup>. Lo stato frammentario della produzione varroniana complica l'operazione di ricostruzione dello stile menippeo, ma lascia tuttavia emergere, oltre ad un'attitudine letteraria intrisa di gusto cinico per il rovesciamento e la parodia, fino all'estremo dell'auto-parodia, anche il carattere formale che contraddistinguerà la

---

<sup>219</sup> Ath. 14.27.

<sup>220</sup> Ath. 14.85.

<sup>221</sup> Vd. Roca Ferrer 1974, 175.

<sup>222</sup> Cf. Relihan 1993, 10ss.

<sup>223</sup> Gell. 2.18.7, 13.31.1.

<sup>224</sup> Sulla satira menippea di Varrone vd. 2.2: *Roma e l'Impero di fronte alla filosofia cinica*.

<sup>225</sup> Roca Ferrer 1974, 181 : «..Varrón veía en su contenido las auténticas características del género de Menipo; por ello, cuando se dispuso a imitarlo, a emularlo ( imitari nos dice Cicerón y aemulari Gellio), trató ante todo de captar su colorido..»

tradizione “menippea”<sup>226</sup>: l’adozione del prosimetro che verrà ripresa da Seneca nell’*Apocolocyntosis* e da Petronio nel *Satyricon*<sup>227</sup>.

Seppur di molti secoli posteriore alla vita di Menippo la testimonianza di Luciano di Samosata è dirimente per la ricostruzione della figura del filosofo cinico e del suo stile: il samosatense scelse il filosofo cinico come eroe di molti dei suoi dialoghi, isolandone la figura dagli eroi della tradizione comica e dipingendolo con i tratti di personaggio fuori dal tempo, con il compito centrale di mettere in evidenza le contraddizioni insite nella società imperiale<sup>228</sup>. Con un particolare stratagemma letterario Luciano parrebbe abbozzare una sorta di descrizione dello stile menippeo: nel *Bis Accusatus* il samosatense fa infatti pronunciare a Dialogo, uno dei personaggi, un’accusa all’indirizzo di Siro<sup>229</sup>, per avergli “rovesciato su” Menippo, cane che morde all’improvviso e mordendo ride. Dialogo si sente oltraggiato dalla contaminazione forzata con elementi giambici, comici, Cinici e menippeici cui lo avrebbe costretto il Siro, strappandolo al suo antico e vero costume, e spingendolo a recitare commedie, spettacoli di strada e farse che gli sarebbero del tutto estranee. Dialogo si rammarica da ultimo di essere divenuto a causa di Siro una strana composizione: né prosa, né verso, egli si presenterebbe ai suoi ascoltatori alla stregua di una bizzarra apparizione prossima a quella dell’ippocentauro<sup>230</sup>.

L’ultima accusa di Dialogo appare rivolta specificatamente all’influenza menippea e oltre a qualificarne i caratteri formali, potrebbe fare luce anche sull’impiego della forma dialogica da parte dello stesso Menippo: al filosofo viene infatti attribuita da Ateneo la composizione di un *Simposio*<sup>231</sup>.

---

<sup>226</sup> Cf. Helm 1906, 303; Riikonen 1987, 12: «...in Greek and Roman Menippean satire it is not only a question of mingling prose with verse, but of building up a new whole from parts of texts relying on conventions and/or subject matter peculiar to different genres.»

<sup>227</sup> Vd. Moretti 1998, 125: «l’identificazione del genere menippeo può fin dagli inizi ancorarsi all’incrocio di almeno due elementi caratterizzanti: uno sul piano formale, per cui viene a individuare il genere la commistione di prosa e di verso (*prosimetrum*) e uno sul piano dei contenuti, per cui tipica del genere è la commistione di serio e di faceto (σπουδογέλοισιν)»; Cf. Bonandini 2010, 18ss.

<sup>228</sup> Cf. Tomassi 2011, 12 ; vd. Anche Goulet-Cazé 2005, 473.

<sup>229</sup> Luciano condivideva l’origine siriana proprio con Menippo.

<sup>230</sup> Luc. *Bis Acc.* 33. Cf. Moretti 1998, 135: «La violenta espressività dei termini impiegati per indicare l’inaudita veste formale del genere letterario, l’epiteto κῶσσις παρὰδοξος, la metafora dell’ippocentauro, rendono conto con molta efficacia dello sconcerto e dell’effetto sorprendente che la mescolanza di contenuti ma soprattutto di forme letterarie differenti doveva esercitare sul pubblico antico, avvezzo assai più di quello moderno a identificare un genere letterario con una precisa unità stilistica e formale» ; Goulet-Cazé 2005, 472.

<sup>231</sup> Ath. 14.27 ; Cf. Roca Ferrer 1974, 177; vd. anche Hirzel 1895, 385. Cf. Bachtin 1963, 147-152 secondo cui la satira menippea si distinguerebbe dal dialogo socratico per l’assenza di vincoli di verosimiglianza storica che le consentirebbero di sperimentare con libertà, e per la maggior presenza dell’elemento comico. Con esso condividerebbe però la dialogicità intrinseca della parola.

### *La Πολιτεία di Diogene: rivoluzione popolare o intellettuale*

La fonte più rilevante per la Πολιτεία di Diogene è senza dubbio il *De Stoicis* di Filodemo di Gadara che, nell'intento di screditare lo Stoicismo, enfatizza la relazione tra la Πολιτεία di Diogene e quella di Zenone, acuendo al contempo nei due testi i tratti di maggiore estraneità e alterità rispetto alla morale comune.

In *De Stoicis XVIII-XX*<sup>232</sup>, Filodemo, parlando di santi uomini cui piaceva vivere alla maniera dei cani, elenca i tratti più osceni e empî della dottrina presente nei due scritti.

Si tratta di posizioni che opponendosi alla morale vigente paiono negare valori che possiamo immaginare appartenessero alla società nelle sue varie stratificazioni e non solo alle *élites* portatrici di quelle false imposizioni morali cui il Cinismo voleva ribellarsi. Al fianco della pratica della franchezza verbale, dell'uso di un doppio mantello, dell'eguaglianza uomo-donna, questi due saggi avrebbero infatti, secondo Filodemo, proposto la negazione delle leggi e delle città esistenti in quanto non vere leggi e non vere città e avrebbero invitato gli uomini a vivere un'assoluta libertà sessuale implicante talvolta anche la violenza sessuale, a lasciare i morti senza sepoltura, a praticare il parricidio, a ripudiare l'umanità folle e colpevole di avere un giudizio erraneo sul bene e sul male, a non fidarsi degli amici.

La deformazione operata da Filodemo con l'intento di appiattare l'opera di Zenone su quella di Diogene è evidente, ma la testimonianza è imprescindibile e definisce i lineamenti di un saggio cinico che appare estraneo alla comunità degli uomini.

È poco plausibile che Diogene e Zenone ammettessero la violenza sessuale, dato che questa costituiva una violazione della libertà individuale, o che spingessero al parricidio, considerando che il rispetto dei genitori era un *καθῆκον* stoico; e quando nei loro scritti sostenevano che solo i saggi sono amici, non ne poteva automaticamente derivare che tutti quelli che non siano saggi siano portatori dei peggiori difetti umani. Filodemo ha forse trasformato due opere rivoluzionarie in opere bestiali<sup>233</sup>, ma non è improbabile che, anche restituite alla loro sostanza originaria, le posizioni sostenute in queste opere dovessero essere troppo rivoluzionarie per poter essere accolte dall'uomo comune, della strada. Plutarco sembrerebbe confermare quanto evidenziato da Filodemo:

---

<sup>232</sup> Cf. Dorandi 1993.

<sup>233</sup> Goulet- Cazé 2003.

Καὶ μὴν ἐν τῷ <...> τῶν Προτρεπτικῶν εἰπὼν ὅτι « καὶ τὸ μητρᾶσιν ἢ θυγατρᾶσιν ἢ ἀδελφαῖς συγγενέσθαι καὶ τὸ φαγεῖν τι καὶ προελθεῖν ἀπὸ λεχοῦς ἢ θανάτου πρὸς ἱερὸν ἀλόγως διαβέβληται », καὶ πρὸς τὰ θηρία φησὶ δεῖν ἀποβλέπειν καὶ τοῖς ὑπ’ ἐκείνων γινομένοις τεκμαίρεσθαι τὸ μηδὲν ἄτοπον μηδὲ παρὰ φύσιν εἶναι τῶν τοιούτων· εὐκαίρως γὰρ πρὸς ταῦτα γίνεσθαι τὰς τῶν ἄλλων ζώων παραθέσεις εἰς τὸ μήτε συγγινόμενα μήτε γεννῶντα μήτ’ ἐναποθνήσκοντα ἐν τοῖς ἱεροῖς μιαίνειν τὸ θεῖον<sup>234</sup>.

Inoltre dopo aver stabilito nelle *Libro delle Esortazioni* che «lo stare insieme con la madre, con la figlia e con le sorelle, e il mangiare certe cose, e l’entrare direttamente da un letto nuziale o di morte in un luogo sacro è stato condannato senza ragione», dice di guardare alle bestie e di dedurre dal comportamento di queste che nessuno di tali atti è strano o contro natura; è opportuno citare il caso di altri animali per dimostrare che la divinità non è oltraggiata né dal loro accoppiamento, né dalla loro nascita, né dalla loro morte.

Certe posizioni estremamente anticonvenzionali che il Cinismo e lo Stoicismo antico sostenevano, miravano a sconvolgere il costume dell’intera comunità, nelle sue differenti stratificazioni sociali. Di fronte ad prospettiva così fermamente alternativa difficilmente l’uomo comune avrà trovato la risposta allo spaesamento dovuto agli sconvolgimenti politici che animavano la società che vide fiorire la filosofia cinica: la messa in discussione della religione nelle sue pratiche ordinarie, come ad esempio le regole di comportamento cui attenersi all’interno dei templi, la confutazione del valore della sepoltura e l’istigazione a una libertà sessuale che travalicasse anche i legami di sangue, sono l’espressione di elaborazioni filosofiche che difficilmente un ἀπαίδευτος avrebbe potuto comprendere nella loro complessità.

Lo stesso cosmopolitismo cinico cui Filodemo allude in *De Stoicis XVIII-XX*, smentisce i tentativi operati da una parte della critica di associare l’immagine di Diogene a quella di un filosofo proletario e anarchico che, con un atteggiamento quasi filantropico, avrebbe percorso le città della Grecia<sup>235</sup>.

Il passo nella chiusa riferisce infatti: “nessuna di quelle che conosciamo considerano loro città o loro legge”, affermando la sostanziale negatività del cosmopolitismo cinico che il Laerzio e altre fonti non mancano di confermare.

---

<sup>234</sup> Plut. *De Stoic. Repugnantis* 22: 1044 F-1045 A.

<sup>235</sup> Cf. Donzelli 1970 ; vd. anche Mirailles 1970.

Nelle *Vite dei Filosofi* di Diogene Laerzio Diogene Cinico stesso si dichiara cittadino del mondo<sup>236</sup>, ma in un passaggio precedente sono già stati illustrati i caratteri del suo essere κοσμοπολίτης:

Εἰώθει δὲ λέγειν τὰς τραγικὰς ἀρὰς αὐτῷ συνηνηθέναι· εἶναι γοῦν  
ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος,  
πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοῦφ' ἡμέραν<sup>237</sup>.

Era solito dire che le maledizioni della tragedia si erano abbattute su di lui, che in ogni modo lui era senza città, senza casa, privo di una patria, mendicante, vagabondo, che vive giorno per giorno.

Anche il cosmopolitismo cinico, così come già l'avversione all'istruzione tradizionale e alla religione, si risolve da ultimo in un atteggiamento polemico contro la δόξα, contro i pregiudizi e le convenzioni che accomunavano l'uomo ordinario e i filosofi.

Così scriveva l'Imperatore Giuliano in un passaggio che ribadisce l'estraneità del Cinismo alla comunità degli uomini rivelando la negatività di un cosmopolitismo che altro non è se non uno sradicamento del cinico da ogni comunità vigente.

Ἄρά σοι μικρὰ φαίνεται ἀνὴρ  
ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος,  
οὐκ ὀβολόν, οὐ δραχμὴν, οὐκ οἰκέτην ἔχων, ἀλλ' οὐδὲ μάζαν, ἧς Ἐπίκουρος εὐπορῶν οὐδὲ τῶν  
θεῶν φησιν εἰς εὐδαιμονίας λόγον ἐλαττοῦσθαι, πρὸς μὲν τοὺς θεοὺς οὐκ ἐρίζων, τοῦ  
δοκοῦντος δὲ τοῖς ἀνθρώποις εὐδαιμονεστάτου ζῶν καὶ ἔλεγε ζῆν εὐδαιμονέστερον<sup>238</sup>.

Forse a te pare piccola cosa un uomo, che senza città, senza tetto e privo d'una patria senza possedere un obolo, una dragma, un servo e neppure un tozzo di pane d'orzo (disponendo del quale, Epicuro dice di non sentirsi, quanto a felicità, inferiore agli dei), non intendeva certo gareggiare con gli dei, ma che viveva – e lo dichiarava esplicitamente – più felicemente di colui che alla gente appariva il più felice di tutti? (trad. Prato, Micallella 1988)

La comunanza appare possibile nel solo mondo dei σοφοί:

<sup>236</sup> D. L. 6.63 : ἐρωτηθεὶς πόθεν εἶη, “κοσμοπολίτης,” ἔφη.

<sup>237</sup> D. L. 6.38.

<sup>238</sup> Jul., or. 9 (*Contro i Cinici Ignoranti*) 14.12-18.

ἀξιέραστόν τε τὸν σοφὸν καὶ ἀναμάρτητον καὶ φίλον τῷ ὁμοίῳ, τύχη τε μηδὲν ἐπιτρέπειν<sup>239</sup>.

Il saggio merita di essere amato, non sbaglia, ama il suo simile, e non si affida in niente alla fortuna.

### *La praticabilità dell'ascesi cinica*

L'idea che l'ascesi cinica, definita da una fonte stoica «una via breve verso la virtù»<sup>240</sup>, potesse essere in qualche modo alla portata di chiunque avesse il coraggio di esercitarsi alla maniera di Diogene è estremamente connessa alla tradizione che vuole che questa via fosse in sostanza aperta agli ἀπαίδευτοι, tenuto conto di una presunta estraneità dei Cinici ad una qualunque esercitazione di natura intellettuale, che un celebre aneddoto raccontato da Diogene Laerzio parrebbe confermare. A Egesia che gli domandava un suo libro in prestito il Sinopeo avrebbe risposto:

Ἥγησιου παρακαλοῦντος χρῆσαί τι αὐτῷ τῶν συγγραμμάτων, “μάταιος,” ἔφη, “τυγχάνεις, ὦ Ἥγησία, ὅς ἰσχάδας μὲν γραπτὰς οὐχ αἰρή, ἀλλὰ τὰς ἀληθινὰς· ἄσκησιν δὲ παριδὼν τὴν ἀληθινὴν ἐπὶ τὴν γεγραμμένην ὁρμᾶς<sup>241</sup>.”

A Egesia che gli domandava in prestito uno dei suoi libri, Diogene rispose: “Sei un povero stupido Egesia, tu che non scegli fichi dipinti, ma quelli reali, mentre trascuri la pratica reale di vita, e aspiri a quella scritta.

Ma in Diogene Laerzio troviamo espressa, in una breve teorizzazione dell'ascesi cinica, la necessità di un'ascesi che sia non solo fisica, ma anche spirituale:

Διττὴν δ' ἔλεγε εἶναι τὴν ἄσκησιν, τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικὴν· ταύτην καθ' ἣν ἐν γυμνασίᾳ συνεχεῖ γινόμεναι φαντασίαι εὐλυσίαν πρὸς τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα παρέχονται. εἶναι δ' ἀτελεῖ τὴν ἑτέραν χωρὶς τῆς ἑτέρας[...]Οὐδὲν γε μὴν ἔλεγε τὸ παράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι, δυνατὴν δὲ ταύτην πᾶν ἐκνικῆσαι. δέον οὖν ἀντὶ τῶν ἀχρήστων πόνων τοὺς κατὰ φύσιν ἐλομένους ζῆν εὐδαιμόνως, παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι<sup>242</sup>.

---

<sup>239</sup> D. L. 6.105.

<sup>240</sup> La fonte stoica è Apollodoro di Seleucia nelle sue *Introduzioni ai dogmi* di cui troviamo testimonianza in D. L. 7.121. Vd Goulet-Cazé 2014, 44; Cf. Goulet-Cazé 2003, 137-181.

<sup>241</sup> D. L. 6.48.

<sup>242</sup> D. L. 6.70-71.

Diceva che l'ascesi era doppia, l'una psichica, l'altra fisica; l'esercizio del corpo è quello mediante il quale, praticato in modo continuo, nascono pensieri che rendono facile il raggiungimento della virtù. Ma l'una è incompleta senza l'altra [...] Diceva che assolutamente niente riusciva nella vita senza ascesi, mentre questa è capace di trionfare sopra tutti. Di conseguenza, mentre dovrebbero vivere felici per aver scelto al posto di fatiche inutili quelle che sono conformi a natura, vivono invece infelici, a causa della loro follia.

E' stato correttamente osservato come su questo passaggio possa aver pesato una fonte stoica responsabile di quella che appare una sorta di assimilazione dell'ascesi cinica a quella di uno stoico Cinicizzante come Musonio Rufo<sup>243</sup>, tuttavia lo sviluppo argomentativo portato avanti dal dossografo appare in grado di chiarire almeno parzialmente l'anomalia. L'ascesi proposta rimane fisica, nel senso che si articola in prove fisiche, ma è del tutto evidente che è la *voluntas* a guidare il filosofo in un percorso che gli renderà possibile realizzare un'ascesi fisica e psichica per un fine morale: spinto dalla forza d'animo il filosofo cinico si eserciterà ogni giorno ad una vita condotta secondo natura al fine di conseguire l'αὐτάρχεια, il massimo grado di libertà.

La proposta cinica in materia di ascesi così formulata appare ben radicata nei confini della tradizione socratica. Recuperando la nozione di ascesi, estranea al Socrate Platonico, il Socrate di Senofonte invece proclamava la necessità dell'ἐγκράτεια per la ricerca della virtù<sup>244</sup>. Il dominio di se stessi avrebbe potuto realizzarsi affiancando alla conoscenza di sé, l'esercizio corporeo in materia di nutrimento, di sessualità, sonno, freddo, caldo e sofferenza<sup>245</sup>.

Si è ritenuto che l'esaltazione della povertà sancisse in qualche modo l'accessibilità della filosofia cinica a uomini di differente estrazione sociale e il rigorismo cinico ha tradizionalmente corroborato nell'immaginario l'associazione di questa filosofia alle classi sociali più svantaggiate. Sarà cura dei prossimi capitoli evidenziare come le fonti antiche di età imperiale rechino testimonianza di un fenomeno vastissimo che si richiamava al Cinismo e che vedeva uomini di umile condizione abbracciare più o meno sinceramente, almeno nei caratteri esteriori, i principali dettami del Cinismo<sup>246</sup>, ma occorre sottolineare come nel Cinismo delle prime generazioni l'esaltazione della povertà da un lato rientri nei confini di una più vasta tradizione socratica e, dall'altro, inserendosi nel progetto cinico di

---

<sup>243</sup> Goulet-Cazé 1986, 195-222: la studiosa rintraccia l'influenza di una fonte stoica per questo passaggio, nella convinzione che l'ascesi descritta richiami quella proposta da Musonio Rufo nelle sue diatribe

<sup>244</sup> Così Goulet-Cazé 1986, 138.

<sup>245</sup> Cf. Goulet-Cazé 1986, 129-139.

<sup>246</sup> Non si tralasci di menzionare tuttavia il calzolaio Simone (SSR II, 640-641) con cui Socrate avrebbe avuto l'abitudine di conversare nella sua bottega e che la critica considera una sorta di proto cinico. Vd. Hock 1976; vd. anche Sellars 2003.

sconvolgere il νόμος, si configuri piuttosto come l'esaltazione della scelta della povertà, intesa come progressiva privazione, che come condizione di partenza.

Si rivela a tal proposito dirimente il noto episodio narrato nei frammenti delle *Diàtribe* di Telete<sup>247</sup>: Zenone avrebbe riferito che mentre Cratete, seduto nella bottega di un calzolaio, era intento a leggere il passaggio del *Protrettico* di Aristotele ove il filosofo, rivolgendosi a Temisone, il re di Cipro, sottolineava come nessuno più di lui godesse delle condizioni ottimali per mettersi a praticare la filosofia, il calzolaio Filisco, pur continuando a cucire, si sarebbe dimostrato molto attento. Il Cinico allora gli si sarebbe rivolto per evidenziare come egli mostrasse di avere una maggior predisposizione alla filosofia di quanta ne avesse colui al quale, scrivendo il *Protrettico*, si era rivolto Aristotele.

Le fonti antiche riferiscono che già Socrate amava intrattenersi nel laboratorio di un calzolaio con i giovani, i quali, per il fatto di non essere ammessi a frequentare l'ἀγορά, si riunivano nelle botteghe che la circondavano<sup>248</sup>. Con Simone il calzolaio Socrate avrebbe intrattenuto una regolare frequentazione fatta di conversazioni all'interno della sua bottega: Diogene Laerzio sostiene infatti che proprio Simone sarebbe stato il primo a praticare i dialoghi alla maniera socratica<sup>249</sup>. Il nome di Simone ricorre poi nelle *Socraticorum Epistulae*, lettere notoriamente spurie, all'interno delle quali egli è sia oggetto di dibattito in uno scambio tra Aristippo e Antistene, ove emerge come Simone incarni per Antistene il modello di ἀντάρκεια<sup>250</sup>, sia protagonista in prima persona di un intervento all'indirizzo di Aristippo ove spiega che sarebbe contento di forgiare cinture di cuoio per ammonire quelli che ritengono di vivere in accordo con gli insegnamenti di Socrate, pur vivendo in un grande lusso<sup>251</sup>. Già altri hanno notato che «*the figure of Simon is important for the Cynics, then, because he forms a bridge between their own philosophy and that of Socrates.*»<sup>252</sup>. Simone è infatti noto anche per aver rifiutato in nome della sua libertà di espressione l'offerta di Pericle che lo avrebbe voluto vicino a sé, così come già Socrate prima di lui<sup>253</sup> aveva rifiutato il denaro e gli inviti di Archelao di Macedonia, Scopa di Crannone e Euriloco di Larissa. «*If Simon is the most authentic Socratic and his life is marked by the qualities of self-sufficiency and freedom of speech, then these qualities may well have marked the life of Socrates himself [...] What the tradition surrounding Simon*

---

<sup>247</sup> Tel. Fr. IV<sup>B</sup>, Stob. *Anth.* 4.32a (21, P. 785-788 Hense)

<sup>248</sup> Xen. *Mem.* 4.2.1.

<sup>249</sup> D. L. 2.122-124.

<sup>250</sup> Socr. *epist.* 8 = SSR V A 206 ; Cf. Sellars 2003, 212.

<sup>251</sup> Socr. *epist.* 12 = SSR III A 16

<sup>252</sup> Sellars 2003, 214-215.

<sup>253</sup> D. L. 2. 25.



*proposes is that the specifically Cynic qualities of self-sufficiency (αὐτάρκεια) and freedom of speech (παρρησία) were not extreme exaggerations of Socrates' philosophy but rather faithful expressions of it.* »<sup>254</sup>.

L'attitudine socratica di Simone di fronte al potere anticipa la posizione dei Cinici che emerge nell'episodio delle *Diatribe* di Telete di cui si è riferito in precedenza<sup>255</sup>.

L'esaltazione della condizione umile di Filisco, il calzolaio, come condizione ottimale per la pratica della filosofia emerge nelle intenzioni di Telete come contrapposizione alle tesi sostenute nel *Protreptico* di Aristotele, inserendosi nel più vasto progetto cinico di sovvertire il νόμισμα: fedeli a Socrate e in opposizione a Platone e Aristotele, i Cinici rifiutarono la tradizione che aveva visto il filosofo affiancare gli uomini di potere per poter condizionare la politica<sup>256</sup>. Altri hanno evidenziato come la figura del calzolaio industrioso rifletta il carattere popolare, pratico e volontaristico della filosofia cinica<sup>257</sup>, ma quella che viene considerata una popolarizzazione è solo un aspetto del carattere rivoluzionario del Cinismo ove l'esaltazione della povertà operosa per la pratica della filosofia si configura come contrapposizione alla regalità falsamente occupata e al ruolo complice con il potere che la filosofia tradizionale aveva assunto. Si aggiunga che l'esaltazione cinica della povertà si manifesta come l'esaltazione di un grande atto volontaristico mirato all'acquisizione della libertà: se Simone, uomo di condizione umile, rivendicava la sua libertà di fronte al danaro di Pericle, come già Socrate prima di lui, di fronte alla offerte di uomini potenti, il Cane Celeste, Diogene, non solo sfidava i potenti<sup>258</sup>, ma rivendicava la sua povertà come punto di arrivo di un volontario e reiterato processo di sottrazione<sup>259</sup>.

Una Sottrazione fisica:

Θεασάμενός ποτε παιδίον ταῖς χερσὶ πῖνον ἐξέρομφε τῆς πήρας τὴν κοτύλην, εἰπών, “παιδίον με νενίκηκεν εὐτελεία.” ἐξέβαλε δὲ καὶ τὸ τρυβλίον, ὁμοίως παιδίον θεασάμενος, ἐπειδὴ κατέαξε τὸ σκεῦος, τῷ κοίλῳ τοῦ ψωμίου τὴν φακὴν ὑποδεχόμενον<sup>260</sup>.

<sup>254</sup> Sellars 2003, 215.

<sup>255</sup> Tel. Fr. IV<sup>B</sup>, Stob. *Anth.* 4.32a (21, P. 785-788 Hense)

<sup>256</sup> Cf. Hock 1976.

<sup>257</sup> Fuentes González 1998, 438.

<sup>258</sup> Celebri sono gli episodi che lo vedono confrontarsi con Filippo (vd. D.L. 6.43) e con Alessandro (vd. D. L. 6.38)

<sup>259</sup> Foucault 2009, 237: «*Elle est un dépouillement de l'existence qui se prive des éléments matériels auxquels elle est traditionnellement liée et dont on croit habituellement qu'elle dépend.*» Cf. Sloterdijk 1992, 87 a proposito di Diogene: «Il suo stato di miseria spettacolare fu un prezzo di libertà (e qui non mi si fraintenda). Se avesse potuto fare il benestante senza rimetterci in indipendenza, non avrebbe avuto nulla da obiettare».

<sup>260</sup> D. L. 6.37.

Un giorno avendo visto un bambino che beveva nelle sue mani, tirò fuori il suo bicchiere dalla bisaccia e lo gettò, dicendo: “Un bambino mi ha battuto sulla frugalità”. Gettò anche la sua ciotola, avendo visto allo stesso modo un fanciullo che dal momento che aveva rotto la sua scodella, raccoglieva le sue lenticchie nel cavo del suo piccolo pezzo di pane.

#### ΑΝΤΙΠΑΤΡΟΥ

Διογένης τὸδε σῆμα, σοφοῦ κυνός, ὅς ποτε θυμῶ / ἄρσενι γυμνήτην ἐξεπόνει βίοντον, | ᾧ μία  
τις πήρα, μία διπλοῖς, εἷς ἅμ’ ἐφοῖτα | σκίπων, αὐτάρκους ὅπλα σαοφροσύνας<sup>261</sup>.

#### DI ANTIPATRO.

Questo è il monumento di Diogene, il cane saggio, che una volta con cuore virile si esercitava a condurre una vita spoglia. Una bisaccia, un manto doppio, un bastone lo accompagnavano sempre, armi di una saggezza che basta a se stessa.

E una sottrazione spirituale che è da intendersi come una liberazione:

#### ΑΔΕΣΠΟΤΟΝ

Τὸν κύνα Διογένη, νεκροστόλε, δέξο με, πορθμεῦ, / γυμνώσαντα βίου παντὸς ἐπισκύνιον<sup>262</sup>.

#### ANONIMO

Io sono Diogene il cane, nocchiero che trasporti i morti, accogliami; io spogliato ogni vita umana del suo orgoglio.

La povertà cinica si configura come l’atto di maggiore libertà di cui il mondo ellenistico sia stato capace e la manifestazione in azioni concrete della ricerca di quella vita altra<sup>263</sup> che il Cinismo rivendica.

La via cinica è breve perché lunga è la via della civilizzazione che ha condotto l’uomo a vivere una vita fatta di sforzi inutili, ed è breve perché lungo era il cammino che le altre scuole prospettavano al progrediente<sup>264</sup>. Ma se la via breve dei Cinici è tale perché esclude tutte le discipline tranne l’etica e perché considera «la povertà un atto istintivo per la filosofia»<sup>265</sup>, l’ascesi che il Cinismo propone delinea l’immagine un saggio che è oltre

---

<sup>261</sup> Anthol. Pal. 7.65.

<sup>262</sup> Anthol. Pal. 7.63.

<sup>263</sup> Foucault 2009, 237-238: «*La pauvreté cynique, elle, est une pauvreté réelle, qui exerce un dépouillement effectif [...] Cette pauvreté cynique ne se content pas de se maintenir dans la médiocrité d’un état qui serait donné au départ.*»

<sup>264</sup> Vd. Goulet-Cazé 2014, 44-45.

<sup>265</sup> Stob. Anth. 4.32.11

l'uomo terreno, oltre la condizione umana<sup>266</sup>. Colui che abbraccerà il Cinismo, dopo essersi liberato dai condizionamenti della società, non si piegherà infatti, come invece farà il saggio stoico, volontariamente al volere del Destino-Provvidenza ma, trovandosi di fronte a quello che egli ritiene l'assurdo impostogli da tale destino, sceglierà di andare oltre gli sforzi che esige una vita condotta secondo natura, per dominare i limiti imposti alla natura umana<sup>267</sup>. Se «*l'accoutrement du cynique, un accoutrement qui voulait refléter une authentique ascèse*»<sup>268</sup> e che si componeva di un mantello logoro usato per dormire, un bastone di strada e una bisaccia, uniti ad un aspetto esteriore trasandato e maleodorante, si rivelarono, soprattutto nel Cinismo imperiale, caratteri facilmente riproducibili, l'ascesi cinica nelle sua sostanza offriva all'uomo comune un percorso difficilmente percorribile.

### *Il Cinico e l'uomo*

La reazione provocata dal Cinismo e dalle pratiche di vita che contraddistinguevano la condotta dei suoi rappresentanti evidenzia infatti le difficoltà di accesso ai valori sostenuti dal filosofo cinico:

ἔλεγεν ἑαυτὸν κύνα εἶναι τῶν ἐπαινουμένων, ἀλλὰ μηδένα τολμᾶν τῶν ἐπαινούντων συνεξιέναι ἐπὶ τὴν θήραν<sup>269</sup>.

Diceva di essere uno di quei cani che sono elogiati dalle persone, ma con cui nessuno oserebbe uscire per andare a caccia.

ἔρωτηθεὶς ποταπὸς εἶη κύων, ἔφη, “πεινῶν Μελιταῖος, χορτασθεὶς δὲ Μολοττικὸς, τούτων οὐς ἐπαινοῦντες οἱ πολλοὶ οὐ τολμῶσι διὰ τὸν πόνον συνεξιέναι αὐτοῖς ἐπὶ τὴν θήραν· οὕτως οὐδ' ἐμοὶ δύνασθε συμβιοῦν διὰ τὸν φόβον τῶν ἀλγηδόνων”<sup>270</sup>.

---

<sup>266</sup> Sen. brev. 14.2 *Disputare cum Socrate licet, dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum stoicis vincere, cum cynicis excedere.*

<sup>267</sup> Cf. Goulet-Cazé 2014, 47-48: definisce questo superamento della vita condotta secondo natura, il secondo livello dell'ascesi cinica, cui il filosofo cinico sarebbe spinto dalla volontà di rendersi capace di sopportare nell'apatia i colpi della fortuna. La vita condotta secondo natura permetterebbe all'uomo di disfarsi delle catene impostegli dalla società e di resistere in una condizione di apatia agli assalti della Fortuna. Il secondo grado di asceti, gli consentirebbe invece, per mezzo di un allenamento molto più duro, come la sabbia bollente o la neve, di prendere atto della sua condizione di vivente morale in seno al cosmo.

<sup>268</sup> Goulet-Cazé 2014, 46.

<sup>269</sup> D. L. 6.33.

<sup>270</sup> D. L. 6.55.

Interrogato su quale razza di cane fosse, rispose: “Quando ho fame un piccolo maltese, una volta sazio un molosso; io faccio parte di quei cani che molti elogiano, ma che non osano, per timore della fatica, portare con loro a caccia. Così voi non siete neanche capaci di vivere in mia compagnia per timore delle sofferenze.

In costante contrapposizione alla folla, Diogene, nella sua funzione di *κατάσκοπος*<sup>271</sup>, si pone sempre in una posizione di superiorità rispetto ai molti, sui quali intende esercitare la funzione insieme di controllore e medico<sup>272</sup>:

Μιμῆσθαι ἔλεγε τοὺς χοροδιδασκάλους· καὶ γὰρ ἐκείνους ὑπὲρ τόνον ἐνδιδόναι ἔνεκα τοῦ τοὺς λοιποὺς ἄψασθαι τοῦ προσήκοντος τόνου<sup>273</sup>.

Diceva di imitare i maestri dei cori; infatti questi intonano un tono più alto perché gli altri possano trovare il tono giusto.

Diogene cercava l'uomo tra la folla, senza tuttavia mai trovarlo<sup>274</sup>, nella consapevolezza che l'unico uomo vero fosse esclusivamente lui, l'unico che aveva rinnegato la società e preferito all'esempio degli altri uomini quello degli animali<sup>275</sup>:

ἐκ τοῦ βαλανείου ἐξιὼν τῶ μὲν πυθομένῳ εἰ πολλοὶ ἄνθρωποι λούονται, ἠρνήσατο· τῶ δ' εἰ πολὺς ὄχλος, ὠμολόγησε<sup>276</sup>.

Uscendo da un bagno a qualcuno che gli domandò se vi fossero molti uomini a fare il bagno rispose di no. Ma quando gli domandarono se vi fosse molta folla, rispose di sì.

λύχνον μεθ' ἡμέραν ἄψας, “ἄνθρωπον,” φησί, “ζητῶ”<sup>277</sup>.

---

<sup>271</sup> Cf. D.L. 6.43 φησὶ δὲ Διονύσιος ὁ στωικὸς ὡς μετὰ Χαιρώνειαν συλληφθεὶς ἀπήχθη πρὸς Φίλιππον· καὶ ἐρωτηθεὶς τίς εἴη, ἀπεκρίνατο, “κατάσκοπος τῆς σῆς ἀπληστίας”. «Diogene lo Stoico dice che dopo Cheronea, Diogene, fatto prigioniero, fu condotto davanti a Filippo. Quando gli fu domandato chi fosse, rispose: “Spia della tua avidità”.

<sup>272</sup> Vd. Dione Crisostomo, *Or.* IX 2.

<sup>273</sup> D.L. 6.35.

<sup>274</sup> Cf. Sloterdijk 1992, 93: « Pure, per quanto sostanzialmente egli, nel suo magistero esistenziale, possa apparirci affabile, la sua etica si muta in caustico, se non addirittura in misantropia, non appena si rivolga agli abitanti della *polis* [...] Diogene persegue un'idea di umanità senza riuscire a reperirla [...] l'uomo socializzato e cittadino non è ragionevole, né umano».

<sup>275</sup> Cf. Giannantoni 1985 il quale rimanda alle tesi sostenute in Niehues-Proebsting 1979, pp. 81-7, secondo cui Diogene somiglierebbe in questo aspetto al Socrate dell'Apologia che in quanto cosciente di non sapere, decretava se stesso l'univo vero sapiente.

<sup>276</sup> D. L. 6.40.

Avendo acceso una lanterna in pieno giorno disse: “Cerco l’uomo”.

Ἐπανήει ἀπ’ Ὀλυμπίων· πρὸς οὖν τὸν πυθόμενον εἰ ὄχλος εἶη πολὺς, “πολὺς μὲν,” εἶπεν, “ὁ ὄχλος, ὀλίγοι δ’ οἱ ἄνθρωποι”<sup>278</sup>.

Tornava dai Giochi Olimpici. A chi gli domandava se ci fosse una grande folla, disse: “Grande era la folla, pochi gli uomini”.

La missione principale dei Cinici consiste nel combattere con i mezzi che li contraddistinguono, l’ἀναίδεια e la παρρησία, le δόξαι correnti e la loro formalizzazione, i νόμοι<sup>279</sup>: non stupirà quindi di trovare i Cinici in luoghi molto affollati, laddove la loro sfida acquistava maggior significato<sup>280</sup>. Per Diogene l’ἀρετή, cioè la liberazione dalle opinioni comuni, dai colpi della fortuna, attraverso una dura ascesi fisica e un ritorno alla vita secondo natura, garantiva la libertà e l’indipendenza del saggio, che in questa condizione trovava la sua distinzione dalla massa.

Pur contrapponendosi alle altre scuole filosofiche, cui guardavano come a parte integrante di quel sistema di valori che intendevano ribaltare, nell’affermazione della loro αὐτάρκεια i Cinici assumevano una posizione che, seppur su fronti opposti, li avvicinava all’elitarismo delle altre sette<sup>281</sup>: se infatti con lo sminuire la centralità della παιδεία e di tutte le parti della filosofia ad esclusione dell’etica i Cinici svuotarono di fatto di ogni senso la nozione di élite intellettuale<sup>282</sup>, proposero al contempo un modello di saggio inarrivabile, capace di andare oltre i limiti della natura umana<sup>283</sup>.

---

<sup>277</sup> D. L. 6.41; Cf. Tertull. *Adv. Marc.* 1.1 : *nam ille canicola Diogenes nomine invenire cubiebat lucerna meridie circumferens.*

<sup>278</sup> D. L. 6.60.

<sup>279</sup> Cf. Giannantoni 1993; vd. anche Goulet-Cazé 2014, 49.

<sup>280</sup> Cf. Sloterdijk 1992, 93: « Quando il filosofo appare sulla scena nelle vesti del terapeuta, egli inevitabilmente attira su di sé le ire di quelli che rifiutano il suo aiuto [...] il filosofo della lanterna evidenzia la contorsione, la deformità, la morbosità dei suoi concittadini, ben lontani dal soddisfare l’immagine autosufficiente che contraddistingue l’individuo libero e che Diogene cerca di illustrare con il proprio modo di vivere».

<sup>281</sup> Cf. Sloterdijk 1992, 98 : «La ragione per cui Diogene irritava i contemporanei si potrebbe esprimere in un linguaggio moderno con la semplice formula: “rifiuto della sovrastruttura”. Sovrastruttura in tal senso sarebbe quel che di confortevolmente seduttivo offre la civiltà per asservire gli uomini ai suoi fini [...] Dall’angolatura kinica queste sono tutte compensazioni di qualcosa rispetto al cui metro Diogene risulta inarrivabile».

<sup>282</sup> Così Goulet-Cazé 2014, 109.

<sup>283</sup> Vd. Foucault 2009, 195 : «*L’héroïsme philosophique, la vie philosophique comme vie héroïque, c’est quelque chose qui a été inscrit et transmis par cette tradition cynique.*»

Pur immersa nel contesto sociale, la natura del cinico finisce con l'apparire estranea alla comunità degli uomini : il *Secondo Stromate* di Clemente di Alessandria<sup>284</sup> ricorda infatti che Antistene indicava l'ἀτυφία, concetto conglobante il rifiuto di tutte le illusioni che possono affascinare l'uomo, quale il fine della vita<sup>285</sup>. Sbarazzatosi del τῦφος, le opinioni fallaci che incatenano l'uomo comune, il saggio cinico sarà autarchico, capace cioè di fare a meno delle ricchezze, della società stessa e del favore della fortuna e, con il suo esempio, dimostrerà che si può raggiungere facilmente la felicità, limitando al massimo i propri bisogni.

Al fine di definire il τέλος cinico, anche Giuliano insisterà sul rapporto tra la filosofia e le opinioni della folla<sup>286</sup>:

Ἀντισθένη καὶ Διογένη καὶ Κράτητα οἷς τοῦ βίου σκοπὸς ἦν καὶ τέλος αὐτοὺς οἶμαι γινῶναι καὶ τῶν κενῶν ὑπεριδεῖν δοξῶν, ἀληθείας δέ, ἢ «πάντων <μέν> ἀγαθῶν θεοῖς, πάντων δὲ ἀνθρώποις ἡγεῖται», ὅλη, φασίν, ἐπιδράξασθαι τῇ διανοίᾳ.<sup>287</sup>

Antistene, Diogene e Cratete, per i quali scopo e fine ultimo della vita fu, a mio giudizio, conoscere se stessi e disprezzare le vane opinioni, nonché abbracciare, come si dice, con tutta la forza della propria mente, la verità che «viene prima di tutti gli altri beni, sia per gli dei che per gli uomini». (trad. C. Prato, D. Micaella)

Τῆς κυνικῆς δὲ φιλοσοφίας σκοπὸς μὲν ἐστὶ καὶ τέλος, ὥσπερ δὴ καὶ πάσης φιλοσοφίας, τὸ εὐδαιμονεῖν. Τὸ δὲ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ ζῆν κατὰ φύσιν, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὰς τῶν πολλῶν δόξας<sup>288</sup>.

Scopo e fine della filosofia cinica, come anche di ogni filosofia, è esattamente la felicità, ma la felicità del vivere secondo natura, non secondo l'opinione dei più. (trad. C. Prato, D. Micaella)

Nonostante la funzione di ἐπίσκοπος<sup>289</sup> e κατάσκοπος che il cinico intende esercitare sul mondo lo collochi in una posizione di estraneità rispetto allo stesso e l'estrema durezza dell'asceti cinica elevi il filosofo al ruolo di unico vero saggio, la dimensione pubblica distingue tuttavia la sua azione filosofica. Modalità non estranea già all'azione socratica e, condivisa parzialmente dalla scuola stoica, la cui sede fisica affacciava da un lato

<sup>284</sup> Clem. Al., *Strom.* 2.21.130.7.

<sup>285</sup> Vd. Goulet-Cazé 1986, 34.

<sup>286</sup> Già Goulet-Cazé 1986, 35 mette in relazione i due passaggi.

<sup>287</sup> Jul., *or.* IX (*Contro i Cinici Ignoranti*) 9.3-5.

<sup>288</sup> Jul., *or.* IX (*Contro i Cinici Ignoranti*) 13.1-4.

<sup>289</sup> Vd. D.L. 6.102.

sull'ἄγορά, il Cinismo ne fece la sua marca distintiva aspirando a trasformare il saggio, non in colui che tutto conosce, ma in un testimone di verità, capace di dimostrare come il messaggio filosofico possa e debba essere coerente con la condotta di vita.<sup>290</sup> Il rovesciamento del νόμος poi, non può che contemplare un insegnamento fuori dalla scuola filosofica, in maniera alternativa a ciò che la norma aveva imposto, e l'esercizio della testimonianza doveva essere visibile per essere efficace: per queste ragioni lo spazio pubblico non poteva che essere il luogo naturale per il Cinismo che, avulso dal predicare una serie di dogmi, si sentiva investito del più difficile ruolo di sconvolgere e inquietare, differentemente dal quello che attribuiva alla filosofia tradizionale<sup>291</sup>. Ma Diogene cercava l'uomo tra la folla senza tuttavia mai trovarlo cosicché il suo modello appariva impossibile a riprodursi e, pur trovandosi immerso nel contesto urbano, il cinico non rivolge il suo insegnamento ad una collettività, ma pratica un insegnamento di tipo socratico rivolgendosi al singolo in un contesto pubblico<sup>292</sup>. Il suo potenziale uditorio è evidentemente misto, muovendo dal calzolaio Filisco a Filippo di Macedonia e Alessandro il Grande, ma passa anche per i figli di Xeniate cui la biografia di Diogene Laerzio vuole che il Sinopeo abbia impartito un'educazione intellettuale e fisica: per cui ne emerge come la novità cinica non consista nella capacità di intercettare questo potenziale uditorio "aperto", ma nel fare dell'insegnamento parte della testimonianza cinica.

### *Sulla visione unitaria di Cinismo e Stoicismo*

La formalizzazione della nozione di diàtriba, nel tentativo di spiegare la trasversalità alla filosofia cinica e a quella stoica del genere individuato, ha condotto all'ipotesi dell'esistenza di tematiche comuni cinico-stoiche veicolate dall'azione di filosofi cinico-stoici per lo più itineranti<sup>293</sup>, che avrebbero assunto il compito di popolarizzare l'etica socratica. Ma se, come si avrà cura e modo di sottolineare in seguito, in epoca imperiale ed in particolar modo a Roma, il sincretismo, che pure avrà modo di realizzarsi, si tradurrà in

<sup>290</sup> Cf. Stowers 1984, 80.

<sup>291</sup> Stando a Temistio, *De Anima*, in Stobeeo, Anth. III 13, 68 Diogene avrebbe accusato Platone di non aver mai disturbato nessuno. Cf. Foucault 2009, 262: «*Ce serait l'idée d'une militance en quelque sorte en milieu ouvert, c'est-à-dire une militance qui s'adresse absolument à tout le monde, une militance qui n'exige justement pas une éducation (une paideia), mais qui a recours à un certain nombre de moyens violents et drastiques, non pas tellement pour former les gens et leur apprendre, que pour les secouer et les convertir brusquement.....C'est donc une militance qui prétend changer le monde, beaucoup plus qu'une militance qui chercherai simplement a fournir à ses adeptes les moyens de parvenir à une vie heureuse.*»

<sup>292</sup> Cf. Stowers 1984, 79-80.

<sup>293</sup> Cf. Goulet-Cazé 2014 86.

un sostanziale ammorbidimento delle posizioni più oltranziste del Cinismo, fino ad una sorta di assimilazione allo Stoicismo, che consentirà a quest'ultimo di conciliare il suo marcato intellettualismo con i valori della società romana, le origini delle due scuole evidenziano come da un lato i due fondatori si siano attestati su posizioni difficilmente conciliabili con la nozione di filosofia popolare, intesa come una filosofia pronta a rispondere alle esigenze dell'uomo della strada, e come la graduale divaricazione delle tesi filosofiche abbia condotto al delinearsi per il filosofo cinico di un profilo difficilmente riproducibile.

Della *Repubblica* di Diogene e della *Repubblica* di Zenone i frammenti del *De Stoicis* di Filodemo costituiscono la fonte principale<sup>294</sup> e rendono conto delle difficoltà che lo Stoicismo incontrò nel fare i conti con le sue origini ciniche.

Allievo di Cratete, Zenone ispirò la sua Πολιτεία a quella composta dal Cane Celeste<sup>295</sup>, ma molti stoici, ancora all'epoca di Filodemo, tentarono di ricusare l'autenticità della Πολιτεία dello scolarca stoico, per la difficoltà di conciliare le loro posizioni con quelle rivoluzionarie presenti nel testo giovanile di Zenone. È a loro che Filodemo replica con acribia filologica come sarebbe stato sufficiente entrare in una biblioteca, consultare lo schedario e i πίνακες per ottenere la prova della paternità zenoniana per questa *Repubblica* densa di ἀμαρτάδες<sup>296</sup>. Sarebbe bastato del resto consultare il Περί στολῆς di Cleante ove lo stoico loda e espone la Πολιτεία di Diogene o ancor più i libri di Crisippo per mettere in evidenza l'inconsistenza delle argomentazioni degli stoici suoi contemporanei, secondo i quali gli errori di Zenone avrebbero dovuto essere ascritti alla sua inesperienza. In effetti, continua Filodemo, in tal caso Zenone avrebbe corretto le posizioni erranee della sua giovanile *Repubblica*, ma al contrario lo stoico, ammirando Antistene e Diogene, preferisce rimanere nell'errore.

Riservando la cittadinanza e l'amicizia ai saggi e sostenendo che il danaro non deve essere utilizzato per gli scambi, che le donne devono essere in comune e partecipare alle stesse attività cui partecipano gli uomini, Zenone sottolineava, in armonia con Diogene, la distanza che separava le società tradizionale e quella di saggi da lui auspicata.

Ma Zenone, probabilmente in ragione dell'influenza di Polemone, scelse di andare oltre il Cinismo e dopo aver introdotto gli ἀδιάφορα operò una distinzione al loro interno: i

---

<sup>294</sup> Vd. Dorandi 1982.

<sup>295</sup> Cf. D. L. 7.4.

<sup>296</sup> Cf. Gigante 1993, 213-217.



preferibili, i rifiutabili e gli indifferenti pienamente indifferenti. Superò quindi il rigorismo cinico, nella convinzione che non si potessero trascurare gli insegnamenti di senso comune se non rischiando di restare incompreso a quelli cui si rivolge. I saggi Cinici non erano che delle eccezioni e Zenone si rese conto dell'impossibilità di proporre la dura ascesi cinica all'uomo ordinario, il quale ha bisogno di norme che regolino il suo comportamento quotidiano<sup>297</sup>.

Questa evoluzione e questo superamento del Cinismo non fu accolto però da tutti i componenti della scuola stoica e diede luogo all'interno della stessa alle prime forme di eterodossia. Così Aristone di Chio<sup>298</sup>, sebbene fosse discepolo di Zenone, rifiutando ogni distinzione all'interno degli indifferenti, li considerava come totalmente indifferenziati<sup>299</sup> e riteneva la virtù l'unico valore morale.

Criticava l'insegnamento enciclopedico, così come sostenuto anche da Zenone all'inizio della sua Πολιτεία, ma in accordo con i Cinici affermava anche che per natura l'uomo non avesse una patria<sup>300</sup>, che la logica e la fisica dovessero essere rigettate a favore dell'etica, che la parte precettistica dell'etica stessa dovesse essere rifiutata e che l'indifferenza costituisse il fine.

In effetti la collocazione filosofica di Aristone è dibattuta: Diogene Laerzio lo descrive come uno stoico eterodosso e nel VI Libro spesso lo accumuna ai Cinici.

L'eterodossia aristonea tuttavia si presenta più come uno sviluppo alternativo a quello di Crisippo della lezione di Zenone, che come un forte allontanamento dagli insegnamenti del maestro stoico.

Del resto il rifiuto della cultura enciclopedica che caratterizzava l'ambiente socratico e che univa Cinici e Cirenaici, è presente anche nella Πολιτεία di Zenone laddove la cultura generale veniva dichiarata inutile; al contrario Crisippo sosteneva l'utilità della cultura enciclopedica. Anche il rifiuto dell'etica pratica si manifesta più come una radicalizzazione che come un vero distacco dallo Stoicismo di Zenone: è probabile in effetti che questi con Cleante ritenesse che i precetti fossero utili, ma solo se sostenuti dai principi della dottrina<sup>301</sup>.

Il punto di reale presa di distanza sta nella relazione agli indifferenti: per Aristone il fine era il vivere indifferente verso tutto ciò che sta tra il vizio e la virtù ed ogni distinzione tra

---

<sup>297</sup> Cf. Goulet-Cazé 2003, 86-98.

<sup>298</sup> Cf. Ioppolo 1977.

<sup>299</sup> Cf. Cl. Al., *Strom.* 2.21.129.6.

<sup>300</sup> Cf. Plut. *De exilio* 5.600 E.

<sup>301</sup> Cf. Ioppolo 1977.

gli indifferenti non era accettabile. Il saggio si adatterà infatti alle circostanze, ma rimanendo assolutamente indifferente. Anche in tal caso la distanza dallo Stoicismo ortodosso è più sfumata di quanto potrebbe apparire: anche per Zenone e Crisippo infatti la vita morale non era minacciata dai beni esterni, perché il saggio non aspira al loro possesso.

Tuttavia Aristone mostrò anche atteggiamenti di più marcato scollamento dallo Stoicismo accostandosi a certe tendenze ciniche: così accentuava l'importanza dell'esercizio per vincere le passioni, esaltava la *παρρησία*, mostrava un atteggiamento agnostico verso il divino e negava che esistesse una patria per natura.

Cicerone<sup>302</sup> influenzato dalla polemica con Crisippo parla di quella di Aristone come di una dottrina troppo difficile e rigorista, attribuendo a questi caratteri il suo fallimento e l'abbandono di cui sarebbe stata vittima.

Se lo Stoicismo romano si servirà non poco della filosofia di Aristone nel suo tentativo di riprendere certi temi propri del Cinismo originario<sup>303</sup>, la sua eterodossia rivela come con l'introduzione dei preferibili Zenone abbia scelto di guardare all'uomo ordinario per il quale la dura ascesi cinica non sarebbe stata praticabile<sup>304</sup>.

Se una tradizione di studi ha sostanzialmente ridotto l'indagine sulla diàtriba ad un'estenuante ricerca di Bione, con un conseguente allargamento della platea delle fonti diatribiche, e per questo si può supporre che l'eclettismo della formazione filosofica<sup>305</sup> del mitico fondatore abbia condotto all'accostamento tra diàtriba e filosofia popolare, intesa come volgarizzamento di un'etica trasversale a numerose scuole filosofiche di epoca ellenistica, sull'associazione tra diàtriba e propaganda per le masse è possibile che abbia notevolmente influito quella tradizione di studi che tende a ridurre il Cinismo ad uno stile di vita alla portata dell'uomo della strada e ad interpretare la presenza del filosofo cinico sulla scena pubblica come il cuore della sua azione proselitica, azione che si sarebbe manifestata attraverso orazioni tenute di fronte alla folla alla maniera dei politici e dei sofisti. A questo si aggiunga la reinterpretazione del Cinismo, basata probabilmente sugli

---

<sup>302</sup> Cic., *de fin.* 3.23

<sup>303</sup> Cf. Ioppolo 1977.

<sup>304</sup> Cf. Goulet-Cazé 2003.

<sup>305</sup> La biografia di Diogene Laerzio colloca Bione tra gli Accademici e in D.L. IV 51 sostiene che Bione si sarebbe consacrato al modo di vivere cinico solo dopo essere stato uditore di Cratete l'Accademico. Dopo il Cinismo avrebbe abbracciato le teorie di Teodoro, non prima però di aver seguito le lezioni di Teodoro l'Ateo, dopo il quale avrebbe ascoltato Teofrasto, il Peripatetico.

scritti di Giuliano l’Apostata che aveva “elevato” questa filosofia a filosofia universale e naturale, non necessitante di alcuna formazione preparatoria<sup>306</sup>, per cui esso si configurerebbe come un eclettismo filosofico contenente il nodo morale della filosofia antica, che in quanto universale non può che essere necessariamente banale<sup>307</sup>.

Noi riteniamo che il Cinismo fosse molto di più di una maniera di vivere e che esso intendesse operare una rivoluzione al contempo interna ed esterna alle scuole di filosofie, un vero rovesciamento che mettesse a nudo l’inconsistenza dell’insegnamento tradizionale, il suo ruolo di guida all’interno della società e la società stessa. Il Cinico, pur immerso nel contesto pubblico, si esclude dall’ambiente circoscritto della scuola di filosofia e da quello più esteso della società umana. Il suo è un eroismo filosofico che non intende formare con i mezzi tradizionali dell’educazione filosofica: circolando con una lanterna in pieno giorno, egli intende, consacrando a questa missione la sua persona fisica e morale, fare luce laddove la verità già sembrava mostrarsi per svelare, sconvolgendo, l’irragionevolezza delle convinzioni umane. Estranea ad ogni intento proselitistico la rivoluzione cinica era destinata ad essere ammirata e sublimata, ma non ad essere attuata.

---

<sup>306</sup> Cf. Goulet-Cazé 2013, 116

<sup>307</sup> Cf. Goulet-Cazé 2013, 116-117 a proposito di Foucault 2009, 186: Goulet-Cazé rifiuta l’idea di Foucault per la quale il Cinismo si configurerebbe come un eclettismo dal contenuto dottrinario banale e rudimentale. E’ bene sottolineare tuttavia che Foucault 2009, 214 parla del Cinismo come di un *écletisme à effet inversé* perché riprendendo i punti fondamentali delle filosofie sue contemporanee, avrebbe fatto di questa ripresa una pratica rivoltante capace di instaurare non un consenso filosofico, ma un’estraneità nella pratica filosofica, un’esteriorità conflittuale.

### 1.3 Il termine διατριβή nella letteratura greca.

Già altri hanno brillantemente dimostrato l'assenza di una effettiva corrispondenza tra la definizione che lo Pseudo-Ermogene offre del termine διατριβή e un genere di letteratura filosofica già riconosciuto come tale in epoca antica<sup>308</sup>. Il retore ne avrebbe qualificato le specificità in un contesto prettamente retorico, ove esso si presterebbe in maniera funzionale ad isolare un particolare tipo di ridondanza. Fuori da questo ambito non è possibile rintracciare un'altra definizione del vocabolo antecedente a quella che fornirà il lessico Suda. Se ne ricava, come è già stato ampiamente sottolineato, che presso gli antichi esso potesse non identificare un genere letterario dai caratteri ben definiti dal punto di vista stilistico e contenutistico. Tuttavia la diffusione del termine quale titolo atto ad indicare tutta una serie di opere legate alla letteratura filosofica pone la necessità di interrogarsi sulla natura di quello che si configura come un tipo di produzione trasversale alle scuole di filosofia di ascendenza socratica<sup>309</sup>. Questo è infatti quanto emerge dall'osservazione delle ricorrenze all'interno delle *Vite e dottrine dei più celebri filosofi* di Diogene Laerzio: il titolo Διατριβαί è presente in sei delle liste delle opere di Aristippo<sup>310</sup>, Perseo, Aristone, Cleante e Sfero<sup>311</sup> ed è egualmente associato alla produzione di Zenone<sup>312</sup>, oltre che a quella di Bione<sup>313</sup>; il dominio dei filosofi stoici non deve oscurare la testimonianza della presenza tra gli altri di Aristippo e a Bione<sup>314</sup>.

A questa produzione, di cui non rimangono che frammenti, è possibile che in qualche modo possa essere ricondotta anche la principale fonte di quella che i moderni hanno indicato come diatriba: i discorsi di Epitteto rappresentano infatti l'unica tra le fonti propriamente diatribiche ad essere stata trasmessa nei manoscritti sotto il nome di Διατριβαί<sup>315</sup>. Tale indicazione è assente nella tradizione manoscritta di Telete e Musonio,

---

<sup>308</sup> Vd. principalmente Wallach 1980 e Jocelyn 1982.

<sup>309</sup> Gottschalk 1983, 91 sottolinea come il titolo Διατριβαί dovesse denotare un corpo di opere letterarie sufficientemente omogeneo da meritare una denominazione alternativa alle altre categorie riconosciute.

<sup>310</sup><sup>310</sup> D.L. 2.84; 2.85.

<sup>311</sup> Nell'ordine le liste dei quattro maestri stoici: D. L. 7.36; 7.163; 7.175; 7.178.

<sup>312</sup> D. L. 7.34.

<sup>313</sup> D. L. 2.77.

<sup>314</sup> Vd. Jocelyn 1982 e 1983 il quale tiene a specificare come, stante l'*Antologia* di Stobeo, una produzione di *Diàtribe* dovrebbe essere riconosciuta anche a Diogene (Stob. 3.3.37; 4.8.27) e ad Archita (Stob. 1.pr.4). Egli nota come i sostenitori della diatriba cinico stoica abbiano sorvolato sulle *Diàtribe* di Archita e non abbiano spiegato la connessione tra i Cinici ed Aristippo. Cf. Gottschalk 1982 per il quale le *Diàtribe* attribuite ad Aristippo e ad Archita sarebbero false.

<sup>315</sup> Vd. Fuentes Gonzáles 2000, 118.

i principali maestri di diàtriba al fianco di Epitteto<sup>316</sup>, ma non si può ignorare come l'opera di quest'ultimo si ponga all'apice di un percorso in qualche modo comune, tanto più che Musonio fu il suo maestro di filosofia, e che quindi la sua presenza nel novero di un certo tipo di tradizione testuale possa avere un peso non irrilevante per la valutazione della forma testuale che ha trasmesso l'insegnamento degli altri due maestri di filosofia. Si aggiungerà che al maestro di Telete, o meglio alla cerchia di quel Bione di Boristene che è stato considerato in maniera quasi unanime il fondatore del genere diàtriba, sono attribuite da Diogene Laerzio proprio delle Διατριβαί.

Una breve indagine sull'evoluzione semantica del vocabolo διατριβή sembra a questo punto imporsi e non può che partire da quell'unica definizione che ci è stata trasmessa:

Διατριβή: τόπος ἐν ᾧ τινες μανθάνουσιν. ἢ καιρὸς καθ' ὃν ἀναστρεφόμεθα περὶ τι. ἢ διάλεξις φιλόσοφος<sup>317</sup>.

Diàtriba: luogo nel quale alcuni imparano. Momento nel quale ci consacriamo a qualcosa. Lezione di filosofia.

Il lessico Suda, pur riportando in un ordine approssimativo i tre significati fondamentali del vocabolo διατριβή, ne fornisce una definizione esauriente che ne giustifica la diffusione<sup>318</sup>: da termine generico facente allusione ad un'occupazione indefinita del tempo, esso tende a trovare una qualche specificità nell'ambito della scuola filosofica, da un lato identificando il luogo e l'istituzione stessa, dall'altro l'attività di pertinenza della stessa, la lezione di filosofia.

*Διατριβή come τόπος ἐν ᾧ τινες μανθάνουσιν*

Sebbene il lessico Suda riporti questa sfumatura semantica come la prima dell'ordine, in base alle testimonianze si può ipotizzare che essa si configuri come uno sviluppo piuttosto

---

<sup>316</sup> ΔΙΑΤΡΙΒΗ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΕΝ ΣΥΜΠΟΣΙΩΙ È il titolo di un'orazione di Dione Crisostomo (or. 27.1), ma questi non costituisce una fonte primaria per l'indagine intorno alla diàtriba.

<sup>317</sup> Suid. D797

<sup>318</sup> Jocelyn 1982, 3 ritiene che la definizione si configuri come il risultato del tentativo di un lettore bizantino di comprendere il titolo dei testi di Epitteto. Quanto alla definizione fornita dalla Pseudo- Ermogene, lo studioso la giudica il prodotto di una ricerca condotta dall'autore nell'ambito della categoria retorica della ridondanza, del tutto estraneo alla volontà di qualificare un genere letterario filosofico universalmente riconosciuto.

tardo, non anteriore alla prima età imperiale. In effetti se si esclude il passaggio di Diogene Laerzio nel quale si farebbe riferimento al Testamento di Stratone databile al 269 a.C.<sup>319</sup>, le prime attestazioni all'interno delle quali sarebbe riconoscibile questo valore semantico sono quella presenti nell'Indice dei Filosofi Accademici<sup>320</sup> che si suppone risalga al I sec. A.C.

E' tuttavia solo con i testi di Strabone che questo sviluppo semantico sembra fissarsi:

Πολλαῖς δὲ κέχρηται μεταβολαῖς ἢ τῶν Μεγαρέων πόλις, συμμένει δ' ὅμως μέχρι νῦν. ἔσχε δὲ ποτε καὶ φιλοσόφων διατριβὰς τῶν προσαγορευθέντων Μεγαρικῶν, Εὐκλείδην διαδεξαμένων ἄνδρα Σωκρατικόν, Μεγαρέα τὸ γένος<sup>321</sup>.

Benchè sia passata per molte vicissitudini, la città di Megara si è conservata fino ai nostri giorni. Essa ebbe una volta **scuole di filosofi** chiamati megarici, eredi di Euclide, un discepolo di Socrate che era originario di Megara.

Τοσαύτη δὲ τοῖς ἐνθάδε ἀνθρώποις σπουδὴ πρὸς τε φιλοσοφίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν ἐγκύκλιον ἅπασαν γέγονεν ὥσθ' ὑπερβέβληνται καὶ Αθήνας καὶ Ἀλεξάνδρειαν καὶ εἴ τινα ἄλλον τόπον δυνατὸν εἰπεῖν, ἐν ᾧ **σχολαὶ καὶ διατριβαὶ** φιλοσόφων γέγονασι<sup>322</sup>.

Tanto è l'interesse della gente del luogo per la filosofia e per ogni altra specie di cultura generale che (Tarso) ha superato Atene, Alessandria e ogni altra località che si potrebbe nominare, nella quale siano presenti **scuole e istituti** di filosofia.

Le **διατριβαὶ** appaiono trovare una loro dimensione nella relazione all'ambiente filosofico: esse possono essere intese come un luogo fisico nel quale si pratica lo studio della filosofia, ma i passaggi lasciano intuire che alla dimensione spaziale potrebbe affiancarsi e talvolta sovrapporsi quella istituzionale.

A partire da Strab. 14.5.13 Pelletier<sup>323</sup> ritiene che si possa presupporre che nelle **διατριβαὶ φιλοσόφων** si insegnasse la filosofia e nelle **σχολαὶ** tutto il resto, a cui il geografo alluderebbe in *incipit* con l'espressione τὴν ἄλλην παιδείαν ἐγκύκλιον ἅπασαν.

<sup>319</sup> D. L. 5.62 : καταλείπο δὲ τὴν διατριβὴν Λύκωνι. «Lascio la scuola a Licone».

<sup>320</sup> Acad. Ind. 6.28-30 : Σπε[ύσιππος] μὲν οὖν πα[ρ'] αὐτοῦ διεδέ[ξ]ατο τὴν δ[ιατριβή]ν; 7.8-10, [Μενέδημ]ος ἕτερον περίπατον καὶ δ[ια]τριβὴν κατε[σ]κευάσατο. Per un quadro completo delle occorrenze vd. Glucker 1978, 162.

<sup>321</sup> Strab. 11.1.8.

<sup>322</sup> Strab. 14.5.13.

<sup>323</sup> Pelletier 1967.

Sebbene φιλοσόφων potrebbe non essere riferibile unicamente a διατριβαί, è necessario sottolineare la distinzione operata da Strabone, per sostenere come, nonostante non si possa escludere che anche nelle σχολαὶ si studiasse la filosofia, non sia da scartare l'ipotesi che le modalità di diffusione del sapere differissero tra σχολαὶ e διατριβαί<sup>324</sup>. Si consideri inoltre che la necessità della specificazione φιλοσόφων potrebbe significare che se esistono delle διατριβαί (καὶ σχολαὶ) filosofiche, ne dovrebbero esistere anche delle non filosofiche<sup>325</sup>.

La dimensione spaziale appare superata in un passo di Plutarco nel quale διατριβαί καὶ σχολαὶ sono nuovamente accostate, senza che sia effettivamente possibile operare una distinzione convincente:

εἰ δὲ φήσῃ τις ὅτι δόξαν οὗτοι καὶ τιμὰς ἐθήρουν, ἐπὶ τοὺς σοφοὺς ἐλθὲ καὶ τὰς σοφὰς Ἀθήνησι **σχολὰς καὶ διατριβάς**: ἀναπέμπασαι τὰς ἐν Λυκείῳ τὰς ἐν Ἀκαδημείᾳ τὴν Στοᾶν τὸ Παλλάδιον τὸ Ὀιδεῖον. εἰ τὴν Περιπατητικὴν ἀσπάζῃ μάλιστα καὶ τεθαύμακας<sup>326</sup>.

Se è in questione il fatto che questi uomini andassero alla ricerca di fama e onori, considera i saggi, **le scuole e i circoli della saggezza**<sup>327</sup>, dove si insegnava la saggezza in Atene; passa in rassegna con la mente quelle nel Liceo, nell'Accademia, nella Stoa, nel Palladio e nell'Odeon. Se è la Peripatetica quella che tu maggiormente preferisci ed ammiri.

Collocate all'interno di luoghi fisici come il Liceo o l'Accademia, le διατριβαί e le σχολαὶ possono qui essere intese come ambienti nei quali si praticava la filosofia, non luoghi fisici, ma istituzioni filosofiche all'interno di luoghi fisici. Le testimonianze dimostrano l'impiego concorrente dei termini, ma il prevalere di σχολή per la designazione dell'istituzione filosofica nelle *Vite dei Filosofi* di Diogene Laerzio all'interno dello specifico contesto della successione ai vertici dell'istituzione filosofica<sup>328</sup>,

---

<sup>324</sup> In merito alla differenza tra σχολαὶ e διατριβαί si veda Pellettier 1967, ma soprattutto Glucker 1959 per il quale la differenza potrebbe essere quella tra scuola istituzionale e corsi privati. Entrambi i termini avrebbero acquisito il loro significato istituzionale dopo essere stati a lungo impiegati per designare le attività del tempo libero. Il primo a divenire sinonimo di comunità filosofica o scuola sarebbe stato διατριβή, ma contro ogni aspettativa si sarebbe affermato σχολή.

<sup>325</sup> Vd. Ath. 8.42: ἀναστήσας δὲ ποτε καὶ τρόπαιον ἐν τῇ διατριβῇ ἐπέγραψε κατὰ τῶν κακῶς κίθαριζόντων- «(Stratonico) sollevando un giorno un trofeo nella scuola scrisse “ Battuti i cattivi citaredi!”»

<sup>326</sup> Plut. *De exilio* 605<sup>A</sup>.

<sup>327</sup> Così nell'edizione di Hanu ( Les Belles Lettres, Paris 2003)

<sup>328</sup> Per un quadro completo delle ricorrenze vd. Glucker 1978, 160.

lasciano ipotizzare che, sebbene διατριβή abbia assunto per primo una valenza per così dire istituzionale rispetto all'identificazione dell'ambiente filosofico, sia stato poi σχολή ad imporsi<sup>329</sup>.

Il dato è particolarmente rilevante tanto più che all'interno delle *Vite* solo 3 sono i casi in cui διατριβή è impiegata per indicare l'istituzione filosofica<sup>330</sup>. A questi di somma un passaggio in cui Diogene cinico esprime il suo disprezzo per due istituzioni filosofiche ove emerge il rapporto di ambigua concorrenza tra σχολή e διατριβή:

καὶ τὴν μὲν Εὐκλείδου σχολὴν ἔλεγε σχολήν, τὴν δὲ Πλάτωνος διατριβὴν κατατριβήν<sup>331</sup>.

Chiamava la Scuola di Euclide “bile” e la frequentazione di Platone “ perdita di tempo”.

L'affiancamento dei due vocaboli evidenzia l'identità degli ambiti di pertinenza e una parziale interscambiabilità. Il limite a questa potrebbe essere rintracciato in un minor grado di istituzionalizzazione per διατριβή: quest'ipotesi potrebbe essere confermata dall'antiorità della fondazione della scuola megarica, rispetto a quella platonica, ma anche dalla riconosciuta intenzione di Diogene di Sinope di denigrare l'istituzione platonica.

All'interno delle *Vite* è tuttavia l'uso come titolo di una certa produzione scritta a prevalere: così come abbiamo avuto modo di constatare in *incipit*, διατριβή compare in sei liste di opere quale titolo o indicazione tipologica di una parte della produzione. Si affiancano a questi casi uno in cui il termine è utile a designare una discussione tra Platone e Isocrate<sup>332</sup> e due in cui esso è impiegato in riferimento alla lezione di un filosofo<sup>333</sup>.

La prima definizione offerta dalla Suda designa quindi uno sviluppo semantico tardo e che non ha avuto fortuna, ma rende ben chiaro in quale direzione il vocabolo trovi un ambito di pertinenza.

---

<sup>329</sup> Αἴρεσις non gioca un ruolo concorrenziale in questo ambito. Il termine non indica un'istituzione filosofica, ma ha un valore più astratto assimilabile a quello di indirizzo filosofico comune e prima ancora di inclinazione spirituale dell'individuo. Sulla relazione tra διατριβή, σχολή e αἴρεσις vd. Glucker 166-192; cf. Lévy 2007, 1022 il quale sottolinea l'accento posto dai tre termini sul tempo e non sullo spazio.

<sup>330</sup> D. L. 4.30.3; 5.37.5; 5.62.4.

<sup>331</sup> D. L. 6.24.

<sup>332</sup> D. L. 3.8.

<sup>333</sup> D. L. 4.42; 4.63.



Διατριβή come ἡ καιρὸς καθ' ὃν ἀναστρεφόμεθα περὶ τι

Diffusissimo è l'uso di διατριβή come “tempo speso” in un senso piuttosto generico che in base al contesto può assumere diverse sfumature: l'occupazione del tempo può essere continuativa, temporanea, vacua, attiva. Gli esempi in tal senso sono plurimi e attraversano non solo i secoli, ma anche i generi letterari. Questo aspetto per così dire neutrale del termine trova la sua naturale applicazione in contesti storiografici, come possiamo vedere in alcuni passaggi dello storico Tucidide<sup>334</sup> o nella *Ciropedia* di Senofonte<sup>335</sup>; può inoltre esser impiegato per far riferimento al tempo del vivere o al modo del vivere<sup>336</sup>, o, quando si intende fare allusione ad un aspetto solo temporaneo dello stesso vivere, al soggiorno<sup>337</sup>. Può alludere ad un'occupazione generica non raramente legata alla situazione della scuola filosofica<sup>338</sup>, ma può anche indicare un'occupazione della vita intera, cioè un mestiere<sup>339</sup>. Mentre persiste diffusamente l'impiego del vocabolo nel suo valore originale di “occupazione del tempo” o di “attività con le quali si occupa il tempo libero<sup>340</sup>”, va gradualmente delineandosi un ambito preferenziale per la spendibilità di questo tempo: è questo con molta probabilità l'aspetto semantico a cui la definizione della Suda allude, non facendo essa riferimento ad un generico impiego del tempo, ma ad un tempo nel quale ci si consacra a qualcosa.

Il termine διατριβή ricorre così già presso le *Orazioni* di Isocrate ad indicare il tempo speso in un contesto sociale funzionale alla formazione culturale e filosofica:

ἀλλ' ἐπὶ τελευτῆς, ὅτ' ἤδη μέλλοιεν ἀποπλεῖν ὡς τοὺς γονέας καὶ τοὺς φίλους τοὺς ἑαυτῶν, οὕτως ἡγάπων τὴν διατριβὴν ὥστε μετὰ πόθου καὶ δακρύων ποιεῖσθαι τὴν ἀπαλλαγὴν<sup>341</sup>.

Anzi, alla fine, quando ormai stavano per tornare in patria dai loro genitori e amici, il distacco avveniva con dolore e lacrime tanto amavano **il tempo trascorso nella scuola (o presso il maestro)**.

<sup>334</sup> Thuc. 5.38.4; Thuc. 3.38.1.

<sup>335</sup> Xen. *Cyr.* 6.1.2.

<sup>336</sup> Aristot. *HA* 487.21.

<sup>337</sup> Vd. Philostr. *Ap.* 6.35.10; Vd. anche Dio Cass. 40 13 4. 6.

<sup>338</sup> Plato. *Phaedr.* 227 b-d {ΣΩ.} Τίς οὖν δὴ ἦν ἡ διατριβή; ἡ δὴλον ὅτι τῶν λόγων ὑμᾶς Λυσίας εἰστία; «E Bene ! allora a far cosa è passato il tempo ? È di eloquenza, vero, che Lisia vi ha nutrito?».

<sup>339</sup> Xen. *Ap.* 30.8.

<sup>340</sup> Vd. Glucker 1978, 164 per il quale esisterebbe una concorrenzialità tra σχολή e διατριβή anche per quanto attiene questo originario valore semantico.

<sup>341</sup> Isoc. 15.88.3.

La διατριβή si configura quindi come tempo speso al seguito di un maestro con un obiettivo formativo, così come conferma anche il passo che segue:

Λέγουσιν γὰρ οἱ μὲν ὡς ἔστιν ἡ περὶ τοὺς σοφιστὰς διατριβὴ φλυαρία καὶ φενακισμὸς· οὐδεμία γὰρ εὕρηται παιδεία τοιαύτη, δι' ἧς γένοιτό τις ἂν ἢ περὶ τοὺς λόγους δεινότερος ἢ περὶ τὰς πράξεις φρονιμώτερος, ἀλλ' οἱ προέχοντες ἐν τούτοις τῇ φύσει τῶν ἄλλων διαφέρουσιν<sup>342</sup>.

Gli uni dicono che **il tempo trascorso al seguito dei maestri di retorica** sono chiacchiere e inganni, perché non è mai stato inventato alcun insegnamento capace di render un uomo più abile nei suoi discorsi o più riflessivo nelle azioni e quelli che si distinguono in queste materie non superano gli altri che per doni naturali.

Nell'ambito della stessa orazione isocratea si menziona anche la σχολή, il tempo libero, come condizione necessaria allo studio della filosofia<sup>343</sup>: non siamo certo di fronte ad un uso concorrente, ma si può comunque constatare come i vocaboli si rincorrono all'interno di un medesimo ambito di pertinenza.

La relazione tra il vocabolo e un ambiente di natura formativa non si esaurisce con Isocrate o con coloro che a questo legame ricorreranno nei secoli successivi come se costituisse un tassello di un percorso in evoluzione destinato ad essere superato, ma si mantiene quale possibile estensione semantica; la ritroviamo così, anche in contesti, come quello delle *Vite* di Diogene Laerzio, ove a prevalere è, come abbiamo avuto modo di notare, tutt'altro impiego semantico:

καὶ αἰεὶ δὲ τοῖς φιλοσοφοῦσιν ἀπὸ ἡμῶν, ὅπως ἂν συνδιασώσωσιν Ἀμυνομάχῳ καὶ Τιμοκράτῃ κατὰ τὸ δυνατόν, τὴν ἐν τῷ κήπῳ διατριβὴν παρακατατίθεμαι τοῖς τ' αὐτῶν κληρονόμοις<sup>344</sup>.

E a tutti coloro che praticano la filosofia secondo il mio indirizzo, lascio disposizione di aiutare Aminomaco e Timocrate, e i loro eredi, per quanto possibile, a continuare **la vita in comune** nel Giardino.

Tornando al contesto isocrateo che costituisce un buon punto di osservazione per i primi graduali sviluppi semantici, si può intravedere un'ulteriore evoluzione per cui la διατριβή

---

<sup>342</sup> Isoc. 15.197.6.

<sup>343</sup> Isoc. 15.304.

<sup>344</sup> D.L. 10.17.

passa dal configurarsi come tempo speso in un generico contesto di formazione all'identificare le attività che in tale contesto hanno luogo. Un passo del *Panatenaico* costituisce una sorta di snodo:

τοῖς μὲν οὖν τηλικούτοις οὐδέποτε ἂν εὐρεθῆναι νομίζω **διατριβὰς** ὠφελιμωτέρας τούτων οὐδὲ μᾶλλον *πρεπούσας*<sup>345</sup>.

Ritengo infatti che non si potrebbero trovare per i giovani di questa età **occupazioni** più utili e più adatte di queste.

Il contesto del brano definisce chiaramente di quali occupazioni Isocrate stia parlando: sono la filosofia e le scienze speculative, discipline (*μαθήματα*) che seppure non procureranno nulla di buono, distoglieranno comunque i giovani da molte vie sbagliate. L'impiego del generico "occupazione" non appare tuttavia appropriato nel contesto che segue, ove una lettura più specifica sembra imporsi:

...ἀλλὰ τοὺς μὲν αὐτῶν ἱκανοὺς ἀγωνιστὰς ἀποτελεσθέντας, τοὺς δὲ παιδεύειν ἑτέρους δυνηθέντας, ὅσοι δ' αὐτῶν ἰδιωτεύειν ἐβουλήθησαν, ἔν τε ταῖς ὁμίλιας χαριεστέρους ὄντας ἢ πρότερον ἦσαν, τῶν τε λόγων κριτὰς καὶ συμβούλους ἀκριβεστέρους τῶν πλείστων γεγεννημένους; Ὡστε πῶς χρὴ **τῆς τοιαύτης διατριβῆς** καταφρονεῖν τῆς τοὺς κεχρημένους αὐτῇ τοιούτους παρασκευάζειν δυναμένης<sup>346</sup>;

Anzi alcuni di loro sono riusciti polemisti valenti, altri capaci di educare; e quanti vollero vivere da privati cittadini, sono nelle conversazioni più brillanti di quanto erano prima, e intenditori di discorsi e consiglieri più acuti della maggior parte. Perciò come bisogna disprezzare **questo genere di studio/disciplina** che può rendere tale chi vi si dedica?

Il passo fa riferimento all'attività d'insegnamento dello stesso Isocrate<sup>347</sup> all'interno di un contesto apologetico in cui egli cerca di mettere in valore l'utilità della disciplina di cui è maestro. Quest'uso del termine ci proietta verso un ulteriore possibile utilizzo di *διατριβή*. L'oratore non esita infatti a ricorrervi per indicare la sua orazione medesima all'interno del *Panegirico* (*ἐμοὶ δ' οὖν ἀμφοτέρων ἔνεκα προσήκει περὶ ταῦτα*

---

<sup>345</sup> Isoc. 12.27.

<sup>346</sup> Isoc. 15.204

<sup>347</sup> Isoc. 15.2;15.50; 15.242.

ποιήσασθαι τὴν πλείστην **διατριβήν**<sup>348</sup>) e quando, nell'*Antidosi*, a parlare sono dei suoi interlocutori, questi se ne servono per riferirsi alle sue lezioni (ἀλλ' ἡμῶν μὲν πεῖραν λαβεῖν βουλόμενος, εἰ φιλοσοφοῦμεν καὶ μεμνήμεθα τῶν ἐν **ταῖς διατριβαῖς** λεγομένων<sup>349</sup>).

*Διατριβή come ἡ διάλεξις φιλόσοφος*

Il sostantivo *διατριβή* entra gradualmente a far parte del vocabolario tecnico della formazione, dell'educazione scolastica, pur non ancora identificando la scuola stessa. I confini dell'educazione a quest'epoca sono meno rigidi dei nostri e laddove pure non è dato rintracciare una forma scolastica istituzionale, la *διατριβή* trova la sua collocazione ideale in situazioni in cui lo scambio orale ruota intorno alla figura di un maestro. Il suo uso in tali termini all'interno dei *Dialoghi* Platonici si configura alla stregua di una consacrazione:

πολλὴ μεντὰν με φιλοψυχία ἔχοι, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, εἰ οὕτως ἀλόγιστός εἰμι ὥστε μὴ δύνασθαι λογίζεσθαι ὅτι ὑμεῖς μὲν ὄντες πολῖται μου οὐχ οἰοί τε ἐγένεσθε ἐνεγκεῖν τὰς **ἐμὰς διατριβάς καὶ τοὺς λόγους**, ἀλλ' ὑμῖν βαρύτεραι γεγόνασιν καὶ ἐπιφθονώτεραι, ὥστε ζητεῖτε αὐτῶν νυνὶ ἀπαλλαγῆναι ἄλλοι δὲ ἄρα αὐτὰς οἴσουσι ῥαδίως<sup>350</sup>;

Ma l'amore per la vita dovrebbe avermi veramente accecato se non vedessi che, oh Ateniesi, se voi che siete miei concittadini non avete potuto sopportare né **i miei insegnamenti**, né **i miei discorsi**, ma per voi sono state pesanti e odiosi, tanto che ora cercate di liberarvene. Come potranno gli altri sopportarle più facilmente?

Il passo platonico ci mette di fronte ad un uso molto ben definito del sostantivo *διατριβή*: esso è funzionale a rendere il discorso socratico, un discorso *βαρύτερος* e *ἐπιφθονώτερος* rivolto dal maestro agli amici/discenti che faticano ad accettarlo. Questo tipo di discorso muove dal maestro all'uditorio senza che vi sia un movimento di tipo contrario per cui non può che approssimarsi all'insegnamento.

---

<sup>348</sup> Isoc. 4.19.

<sup>349</sup> Isoc. 12.236; cf. 12.19.

<sup>350</sup> Plat. *Apol.* 37 c-d.

ἐπειδὴν οὖν ἔλθωσιν εἰς τινα ἰδίαν ἢ πολιτικὴν πρᾶξιν, καταγέλαστοι γίνονται, ὥσπερ γε οἶμαι οἱ πολιτικοί, ἐπειδὴν αὐτὸ εἰς τὰς ὑμετέρας **διατριβὰς** ἔλθωσιν καὶ τοὺς λόγους, καταγέλαστοί εἰσιν<sup>351</sup>.

Quando devono assolvere a qualche impegno domestico o civile, si rendono ridicoli, come credo i politici, quando prendono parte alle vostre **discussioni** e ai vostri discorsi<sup>352</sup>.

Diversamente in questo passaggio la collettivizzazione della διατριβή attenua l'unidirezionalità della spinta parentica, pur conservando la relazione con l'ambiente della scuola filosofica.

ΕΥΘ : Τί νεώτερον, ὦ Σώκρατες, γέγονεν, ὅτι σὺ τὰς ἐν Λυκείῳ καταλιπὼν **διατριβὰς** ἐνθάδε νῦν διατρίβεις περὶ τήντου βασιλέως στοάν; οὐ γάρ που καὶ σοί γε δίκη τις οὔσα τυγχάνει πρὸς τὸν βασιλέα ὥσπερ ἐμοί<sup>353</sup>.

Eu. : Per quale motivo, Socrate, accade che tu lasci le **discussioni** che si tenevano nel Liceo e stai qui, vicino al Portico reale? Stento a credere che tu abbia, come me, qualche processo dinanzi all'arconte re.

Se la traduzione letterale del sostantivo ripropone quella situazione di collegialità e di equilibrio delle parti che abbiamo riconosciuto nel passaggio del Gorgia, non è da escludere che le discussioni che si tenevano nel Liceo fossero condotte da Socrate e che si configurassero alla stregua di lezioni o seminari: la centralità del maestro è tralasciata per esaltare il contesto enunciativo di tipo collegiale<sup>354</sup>.

Il fissarsi di questa sfumatura semantica all'interno dei testi platonici risulta particolarmente significativa se consideriamo che la moderna "diàtriba" può essere intesa come l'emanazione di una tradizione scolastica che va fissandosi proprio con le scuole

---

<sup>351</sup> Plat. *Gorg.* 484e.

<sup>352</sup> Cf. Dodds 1959, 273 per il quale καὶ τοὺς λόγους sarebbe stato aggiunto come in *Apol.* 37 d I per chiarire e rendere più intelligibile il significato. Non sarebbe, secondo lo studioso, da escludersi un'approssimazione al più tardo significato di "scuola filosofica".

<sup>353</sup> Plat. *Euthyph.* 2a.

<sup>354</sup> Glucker 1978, 163 richiama l'unico frammento attestato del libro di Teopompo Καταδρομὴ τῆς Πλάτωνος διατριβῆς (Jacoby FGH B115, T.48) nel quale l'autore contemporaneo di Demostene e Aristotele dichiara che la maggior parte dei dialoghi di Platone sono plagi ὄντας ἐκ τῶν Ἀριστίππου διατριβῶν, ἐνίους δὲ καὶ τῶν Ἀντισθέους κτε per sostenere che le διατριβαὶ ( conversazioni) di Aristippo e di Antistene dovevano essere scritte come dialoghi se Platone poteva essere accusato di plagiarle, mentre Πλάτωνος διατριβή, al singolare dove fare riferimento a qualcosa di più istituzionale: se non una scuola almeno un seminario.

socratiche. Tra le valenze semantiche indicate dal lessico Suda per il termine διατριβή, questa è quella che ha probabilmente maggiore fortuna e che riesce a sopravvivere attraverso l'antichità<sup>355</sup>. Sembra confermarlo l'impiego plutarco:

κολακεύει γὰρ αὐτοὺς ἐν ταῖς διατριβαῖς ὁ διδάσκαλος ἐπαινῶν καὶ ὁ προσπαλαίων ὑποκατακλινόμενος, ὁ δ' ἵππος, οὐκ εἰδὼς οὐδὲ φροντίζων ὅστις ιδιώτης ἢ ἄρχων ἢ πλούσιος ἢ πένης, ἐκτραχηλίζει τοὺς μὴ δυναμένους ὀχεῖσθαι<sup>356</sup>.

**Nelle lezioni** il loro insegnante li adula con la lode, e il loro avversario nella lotta fa lo stesso sottomettendosi, mentre il cavallo non avendo consapevolezza o preoccupazione rispetto a chi fosse un comune cittadino o un potente, o un ricco o un povero, scaraventa a terra quelli che non sanno cavalcarlo.

ὁ δ' ἡμέτερος καθηγητὴς Ἀμμώνιος ἐν δειλινῇ διατριβῇ τῶν γνωρίμων τινὰς αἰσθόμενος ἠριστηκότας οὐχ ἀπλοῦν ἄριστον ἐκέλευσεν ἰδίῳ παιδί πληγὰς ἐμβαλεῖν τὸν ἀπελεύθερον, ἐπειπὼν ὅτι χωρὶς ὄξους ἀριστᾶν οὐ δύναται<sup>357</sup>.

Il mio maestro, Ammonio, **durante la lezione del pomeriggio** si accorgeva che qualcuno dei suoi allievi aveva mangiato un pranzo tutt'altro che frugale, e così ordinava al suo liberto di castigare il proprio servo, sottolineando a titolo esplicativo che il ragazzo non poteva pranzare senza il suo vino.

I passaggi del testo plutarco sembrano prestarsi ad un'interpretazione univoca: il vocabolo διατριβή trova definizione in un ambito scolastico non rigidamente delineato, non istituzionalizzato, ma basato sulla centralità del maestro e della sua guida morale. Vedremo come l'impiego plutarco sia del tutto conforme alla situazione descritta da Gellio a proposito della diàtriba cui aveva preso parte<sup>358</sup>.

Ripartire dalla διατριβή oggi non è certo risolutorio: si è già insistito sul fatto che il concetto di diàtriba potrebbe essere mantenuto a prescindere dalla corrispondenza tra il termine e i testi che al presunto genere si vogliono ascrivere<sup>359</sup>, ma è pur vero che, posto che non si possano impiegare come opere paradigmatiche le **διατριβαί οἱ περὶ τὸν**

---

<sup>355</sup> Glucker 1978, 164 nota come anche in questo valore σχολή e διατριβή tendano ad equivalersi. Si potrebbe tuttavia ipotizzare che σχολή identificasse una lezione più formale, mentre διατριβή un seminario.

<sup>356</sup> Plut. *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 58F.

<sup>357</sup> Plut. *Quomodo adulator ab amico internoscatur* 70E.

<sup>358</sup> Cf. Gell. 1.26.89. Vd. 2.1. Cf. Stowers 1988, 74.

<sup>359</sup> Cf. Schmeller 1987.

**Βίωνα**<sup>360</sup>, a causa della frammentarietà dei testi ad esse oggettivamente riconducibili<sup>361</sup> e dell'assenza in ciò che di queste è conservato di quell'elemento dialogico<sup>362</sup>, che è correttamente considerato il carattere formale preponderante del genere che si vuole comunque tentare di rintracciare, l'opera modello della diàtriba è senz'altro quella di Epitteto<sup>363</sup>, l'unica, come si è già avuto modo di evidenziare, tra quelle comunemente ascritte al genere<sup>364</sup> a portare nell'intitolazione il vocabolo διατριβαί<sup>365</sup>. Non auspichiamo certo che la diàtriba smetta di essere un'emanazione dei testi quasi interamente perduti di Bione per diventare un'emanazione delle modalità caratterizzanti l'opera di Epitteto o della tradizione confluyente nella sua opera filosofica; tuttavia non ci appare insensato sostenere che, anche alla luce delle novità scientifiche sviluppatesi negli ultimi anni, il testo delle *Diatribes* di Epitteto possa continuare a costituire una sorta di guida per lo studioso di questa "riformata" diàtriba: in esse la forma dovrebbe apparire in maniera pura, scevra dalle modifiche conseguenti i passaggi di genere. Per cui riappropriarsi del senso originario di quell'intitolazione, di quell'indicazione dichiarata sulla natura dell'opera, sceverandolo da tutte le sovrainterpretazioni che nel secolo scorso hanno tentato di rendere l'opera e i testi ad essa affini<sup>366</sup>, qualcosa di veramente molto definito, ci appare il punto di partenza più appropriato.

---

<sup>360</sup> D. L. 2.77.

<sup>361</sup> Kindstrand 1976.

<sup>362</sup> Stowers 1981.

<sup>363</sup> Cf. Hijmans 1959, 46: «*Epictetus' diatribes, or rather the notes Arrianus made of his utterances, we learn, possibly represented the genus diatribe in its purest form, purer, according to Wendland, even than those of his master Musonius Rufus...*». Brunt 1977, 29 : «*In his preface Arrian tells Lucius Gellius that, though he had not hitherto deliberately published his notes of Epictetus' discourses, they had fallen into the hands of others; he implies that is now issuing the authentic version.*»

<sup>364</sup> Jocelyn 1983 rileva la presenza del vocabolo nei titoli di molte opere tra cui quelle di personaggi estranei ai motivi cinici e stoici, come Archita e Dicaocle: per questo a suo dire le loro opere non verrebbero mai nominate dai cultori della diàtriba cinico-stoica. Quanto alle Ἐπικτήτου διατριβαί di Arianno si fa notare come lo stesso autore nella prefazione del I volume descrivesse la sua opera come ὑπομνήματα e i discorsi di Epitteto come λόγοι.

<sup>365</sup> Cf. Schenkl 1894.

<sup>366</sup> Tra le sovrainterpretazioni annoveriamo anche il grande tentativo di Halbauer 1911 per il quale διατριβή tradurrebbe esclusivamente la prospettiva dell'uditorio.

#### *1.4 La diàtriba di fronte alla crisi del mito filologico: prime ipotesi di ridefinizione.*

Posto che ad oggi risulta largamente condivisibile l'assunto che presso gli antichi non fosse percepita l'esistenza di alcun genere letterario assimilabile al concetto moderno di diàtriba, occorre valutare se l'inquadramento di alcuni autori all'interno della tradizione letteraria identificata e isolata in epoca moderna costituisca comunque uno strumento che concorre ad una piena comprensione dell'autore stesso. Riteniamo che la definizione di diàtriba che si è andata imponendo nei primi decenni del '900 e che è stata ripetutamente aggiornata, ma mai abbandonata, abbia finito per costituire un limite per la valutazione filosofica di alcuni suoi rappresentanti. Già Grimal sottolineava come l'accostamento della filosofia senecana alla cosiddetta "filosofia popolare", che nel fortunato studio di Oltramare finisce per coincidere con la diàtriba cinico-stoica, abbia sostanzialmente sortito l'effetto di scomporre il pensiero del filosofo in una serie di temi diatribici e di far emergere le "contraddizioni senecane". Il caso di Seneca non è tuttavia isolato: negli studi dei primi teorizzatori della diàtriba, Wendland e Hirzel, «*Musonius y est décrit comme un philosophe sans aucune originalité, maître de philosophie qui se contente d'une analyse sans profondeur de quelques lieux communs et, évidemment, ses meilleurs morceaux sont des emprunts à d'autres philosophes*»<sup>367</sup>, formalizzando un giudizio che diventerà piuttosto comune presso i successivi commentatori. La definizione tradizionale di diàtriba ha favorito quindi l'assimilazione di autori come Seneca, Epitteto o Musonio Rufo a riutilizzatori di un bagaglio di luoghi comuni per lo più Cinici, sminuendo l'originalità del loro apporto in termini filosofici.

Individuato un mitico fondatore, sulla sua figura, documentata solo in maniera lacunaria, si è andata gradualmente costruendo la teoria della diàtriba statuita dai primi teorizzatori, confortati nelle loro posizioni dalla definizione dello Pseudo-Ermogene<sup>368</sup>. Si è già detto come sia ipotizzabile che l'eclettismo della formazione di Bione di Boristene, l'ambiguità rispetto alla scelta del Cinismo, che, giunta solo ad un certo punto, non sarebbe stata definitiva<sup>369</sup>, abbia potuto pesare non poco sull'accostamento della diàtriba alla filosofia popolare, ma il ruolo del presunto fondatore appare centrale anche nella definizione dei caratteri stilistici che si ascrivono comunemente alla diàtriba. Se non è senza importanza

---

<sup>367</sup> Laurand 2014, 32.

<sup>368</sup> Fuentes-González 1998, 48-50.

<sup>369</sup> D.L. 6.51-52.



che del pensiero di Bione, le sue massime e i suoi detti costituiscano sostanzialmente l'unica fonte, è ancor più rilevante che la sua biografia lo descriva come un individuo molto teatrale, eccellente nel mettere tutto in ridicolo e nel trattare gli argomenti con un linguaggio volgare. Avrebbe mescolato tutti gli stili e per primo avrebbe rivestito la filosofia di un abito fiorito<sup>370</sup>. La tradizione lo presenta dunque così interessato all'attrattività della sua espressione da sacrificare il contenuto alla forma<sup>371</sup>. Costruita sul modello bioneo, alla diàtriba è stato attribuito un andamento sentenzioso dell'argomentazione ed un continuo ricorso a strumenti retorici perché fosse veicolato, anche ad un pubblico di bassa formazione culturale, un messaggio sostanzialmente banale<sup>372</sup>. La teoria sulla diàtriba che la tradizione degli studi ha gradualmente elaborato offre allo studioso contemporaneo l'immagine di un genere composito nel quale appaiono confluire il *κυνικὸς τροπος* caratterizzato dallo *σπουδογέλοιος* tipico della poesia di Monimo di Siracusa e della satira di Menippo, la satira menippea e infine la *chreia*, genere conglobante semplici detti, massime morali e aneddoti, capace di combinare un tono spiritoso, un'intenzione polemica e una raccomandazione morale<sup>373</sup>.

Noi crediamo invece che, una volta ridimensionato il ruolo di Bione, vista la sostanziale assenza di un *corpus* che possa farsi punto di riferimento per la definizione di un genere letterario<sup>374</sup>, e, ristretta la platea delle fonti propriamente diatribiche a quegli scritti cui Stowers riconosce una coerenza di "genere" nel frequente ricorso al dialogo e nella loro appartenenza alla situazione di natura scolastica<sup>375</sup>, la diàtriba dimostri di essere altro dalla satira menippea e dalla *chreia*. La diàtriba ci appare rientrare perfettamente in quei confini tracciati da Stowers nel suo insuperato lavoro del 1981: ad oggi non ci sembra intervenuta nessuna nuova proposta capace di inficiare quelle tesi. La discriminante di questo "genere" che si ha l'ambizione di mantenere, al fine di una virtuosa rinfunzionalizzazione, non può allora che identificarsi con un particolare contesto sociale<sup>376</sup>: la situazione effettiva o simulata di natura scolastica, al cui interno l'allievo svolga un ruolo passivo e attivo al contempo, così come appare indicarci quel passo di Gellio che noi riteniamo, non la prova

---

<sup>370</sup> D.L. 4.52.

<sup>371</sup> Cf. Kindstrand 1976, 153.

<sup>372</sup> Vd. La Penna 1969.

<sup>373</sup> Cf. Goulet-Cazé 2014, 37-38. La *chreia* poteva comparire all'interno della diàtriba, ma la sua presenza non costituisce tratto denotativo.

<sup>374</sup> Vd. Kindstrand 1976, 98ss.

<sup>375</sup> Vd. Stowers 1981, 48ss.

<sup>376</sup> Cf. López-Cruces 1995, 67: «...le genre littéraire se définit surtout par des conditions d'énonciations spécifiques, constituées par un émetteur, un destinataire et une relation de communication concrète entre eux. Face à de telles conditions, les *topoi* sont des éléments secondaires qui ne servent pas à définir un genre ; leur présence est typique, mais pas obligatoire.»

della percezione del genere presso gli antichi, ma dell'esistenza di una tradizione ben radicata all'interno delle scuole di filosofia e di cui le *Diàtribe* di Epitteto sono diretta emanazione<sup>377</sup>:

*Quem in modum mihi Taurus philosophus responderit percontanti, an sapiens irascetur.*

*Interrogavi in diatriba Taurum, an sapiens irascetur.*

*Dabat enim saepe post cotidianas lectiones quaerendi, quod quis vellet, potestatem*<sup>378</sup>.

In quale maniera il filosofo Tauro mi rispondeva quando gli chiedevo se il *sapiens* si arrabbiava. Domandai a Tauro nel corso di una diàtriba se il *sapiens* si lasciasse prendere dall'ira. Spesso dopo le letture quotidiane dava infatti la possibilità di chiedere ciò che ognuno volesse.

L'allievo, un progrediente frequentemente colto nelle sue debolezze, la cui presenza la diàtriba traduce nel continuo intervento dell'interlocutore fittizio, è sicuramente il tratto stilistico di discriminazione tra la diàtriba stessa e il dialogo socratico, tra la diàtriba e il trattato filosofico: manca infatti nella diàtriba l'equilibrio delle parti che contraddistingue il dialogo socratico, ma nel discorso diatribico è assente la continuità argomentativa propria del trattato di filosofia a causa delle continue incursioni di quello che si può ipotizzare essere un allievo tendenzialmente recalcitrante cui è estranea la determinatezza degli interlocutori socratici.

L'enucleazione del pubblico della diàtriba appare centrale nel sostenere la relazione del genere alla situazione di natura scolastica e la sua estraneità all'intenzione di propagandare un messaggio etico, per lo più banale, alle masse.

Definandosi παιδαγωγός in relazione e in opposizione al potere politico, Telete fa luce sulla relazione tra il maestro di diàtriba e il suo pubblico, che si configura tendenzialmente come una relazione ad un unico soggetto, così come era tipico del filosofo cinico, che, pur immerso in un contesto pubblico, soleva rivolgersi ad un unico individuo<sup>379</sup>.

σύ μὲν ἀρχεῖς καλῶς ἐγὼ δὲ ἀρχομαι, ἰφησί, καὶ σύ μὲν πολλῶν, ἐγὼ δὲ ἑνὸς τούτου  
παιδαγωγὸς γενόμενος<sup>380</sup>.

---

<sup>377</sup> Già Stowers 1988, 74.

<sup>378</sup> Gell. 1. 26.89.

<sup>379</sup> Stowers 1984, 79-80.

<sup>380</sup> Tel. Fr. 2.6.1-2.

Tu comandi come è opportuno, io sono comandato, dice Telete. Tu comandi su molte persone, io, divenuto pedagogo, comando solo su uno qui presente.

Se è proprio del potere politico il confronto con la folla<sup>381</sup>, al filosofo spetta il confronto con il singolo. Se a Diogene si attribuiva il proposito di ἀνθρώπων ἄρχειν, è rilevante che invece Telete si autodefinisca παιδαγωγός di uno solo: egli specifica il contesto del suo agire filosofico, senza che questo debba essere forzatamente ricondotto ad una situazione scolastica istituzionale<sup>382</sup>.

Ma i frammenti di Telete appaiono offrire ulteriori dettagli concernenti il raggio d'azione del maestro:

Οὐδὲ γὰρ αἱ γυναῖκες οἴκοι μένουσαι, οὐδ' οἱ παῖδες, οὐδὲ τὰ μειλῶν τὰυτί, οὐδ' οἱ ἔξωροι τῆ ἡλικία [...] τί δὲ καὶ διαφέρει ἄρχειν ἢ ιδιωτεύειν; εἰ < σὺ μὲν > πολλῶν ἢ ὀλίγων καὶ ἡβώντων | βασιλεύεις, ἐγὼ δὲ ὀλίγων καὶ ἀνήβων παιδαγωγός γενόμενος, καὶ | τὸ τελευταῖον ἐμαυτοῦ<sup>383</sup>.

Infatti, né le donne, che restano a casa, né i bambini, né i giovani che sono qui, né quelli che hanno superato l'età [...] Quale differenza c'è tra comandare e vivere da privato? Quale differenza se tu devi regnare su molti uomini o su pochi nel fiore dell'età, e se io, che sono divenuto pedagogo, lo faccio su un piccolo numero, non ancora nel fiore dell'età e, in fin dei conti, solo su di me stesso?

E' già stato notato come l'indicazione, resa con il deittico, del pubblico più giovane, non escluderebbe la presenza di un pubblico più adulto<sup>384</sup>; non siamo tuttavia certi che la presupponga, così come sottolinea invece Fuentes González, ma è ben noto come la scuola dell'antichità non avesse confini definiti e come presso i maestri di filosofia più illustri fossero soliti recarsi anche individui estranei al corpo studentesco abituale. È un aspetto del resto che accomuna Telete a Epitteto, le cui diatribe riferiscono la presenza di visitatori occasionali alle lezioni del maestro<sup>385</sup>, visitatori che non si limitavano a restare in silenzio, ma si recavano presso il filosofo espressamente per interrogarlo. Telete ribadisce la sua dimensione di pedagogo implicante una relazione con un gruppo ristretto di individui e

<sup>381</sup> Cf. Fuentes-González 1998, 171ss.. L'interpretazione non può ritenersi univoca. Trattandosi infatti di una diatriba consacrata all'autarchia potrebbe apparire plausibile che quell'uno sul quale il pedagogo dice di esercitare la sua influenza sia lo stesso Telete, ma Kindstrand 1976, 209 evidenzia come il pronome οὗτος non impiegabile per fare riferimento a colui che parla.

<sup>382</sup> Cf. Fuentes-González 1998, 174.

<sup>383</sup> Tel. Fr. 3.24.4-5.

<sup>384</sup> Cf. Fuentes-González 1998, 309ss.

<sup>385</sup> Epict. 2.14.1.

l'esercizio di un potere circoscritto, talmente circoscritto che finisce per ridursi alla rivendicazione del dominio su se stessi, in opposizione al potere politico, che è tenuto invece a confrontarsi con i molti e si illude che questo costituisca un valore. Ma in questo passaggio si sottolinea come l'uditorio del pedagogo Telete si componga di giovani uomini che non hanno ancora raggiunto il fiore dell'età. Seppure non si può escludere la presenza di un pubblico maggiormente composito, si tratta di una possibilità di cui le diatribe di Telete non danno nota: per cui appare possibile sostenere che la diatriba nella sua forma pura e originaria si configuri sostanzialmente come una modalità propria all'insegnamento filosofico concepita per un pubblico di giovani cui temporaneamente non mancavano di associarsi occasionali visitatori. Questo non significa che l'azione del filosofo Telete si esaurisse nel contesto scolastico ove la diatriba trovava la sua più idonea collocazione; a conferma di questo dalla biografia del sinopeo ricaviamo l'informazione che al Cinismo non era affatto estranea l'educazione dei giovani, attività distinta dall'occupazione degli spazi pubblici, che pure apparteneva pienamente alla filosofia del Cane.

Nel caso di Epitteto, il filosofo le cui diatribe costituiscono probabilmente l'esempio più puro del "genere"<sup>386</sup>, i riferimenti all'uditorio sembrano confermare quanto è stato ipotizzato al riguardo dei frammenti attribuiti a Telete.

Le *Diatribe* appaiono delineare il profilo di un uditorio stabile di alto profilo socio-economico: giovani rampolli destinati ad esercitare ruoli di potere all'interno della compagine imperiale<sup>387</sup> che Epitteto non si propone di istruire alle discipline enciclopediche e alla poesia, cui i suoi allievi appaiono già formati<sup>388</sup>, ma di accompagnare nel progresso filosofico, nella conversione interiore.

La situazione nella quale Epitteto esercita la sua funzione si configura tuttavia come estremamente e forzatamente aperta: la fama di Epitteto si era fatta tale che accorrevano numerosissimi da fuori Nicopoli, sede del suo insegnamento. Le *Diatribe* fanno allusione

---

<sup>386</sup> Vd. Hijmans 1959, 46.

<sup>387</sup> Cf. Schouler 1973; Brunt 1977, 30 : «*Epictetus' assumption that in general men should carry out the tasks appropriate to their station and social relationships means in fact that in his view they should act in the ways in which it was accepted by the society of his days that they ought to act.*»

<sup>388</sup> Cf. Hijmans 1959, 34-35 : «*Παιδεία, παιδεύω, παιδευσις, παιδευτής are never used by Epictetus except with at least the connotation of moral education, and all subjects outside τὰ ἠθικά should only be taught and studied in so far as they can be of assistance in the life of the Wise Man. This is not very surprising in view of the well-known fact that the Cynic life is Epictetus' highest ideal.....Epictetus did not wish to do away with all such cultural matters as writing, music (in its wide sense) or any art or science, as clearly appears from his use of examples from those fields.....And I think we may go so far to say that he must have expected his pupils to be well-educated in the encyclopedic sciences. He uses his examples from literary sources without an explanation. If he was no occasion to exhort his students to read the poets, we may safely suppose that they have read them.*»

esplicita alla comparsa di questi frequentatori temporanei che sono per lo più giovani<sup>389</sup>, stranieri nella città di Nicopoli<sup>390</sup> e provenienti da classi sociali elevate<sup>391</sup>.

I fruitori esterni si aggiungevano quindi sovente ad un corpo studentesco che però era tutt'altro che instabile: recando nota della presenza di frequentatori temporanei e dimostrando così come questa non passasse assolutamente inosservata, le *Diàtribe* rivelano infatti che il filosofo non era solito relazionarsi con un pubblico assemblatosi in maniera estemporanea.

La scuola di filosofia in cui la diàtriba si inseriva come strumento principe del progresso degli allievi si configura quindi come una situazione molto fluida rispetto alla sua fruizione; essa appare comunque distante da quell'idea di propaganda per le masse, cui ancora oggi si appoggiano quelle teorie che riconoscono l'uditorio tipico della diàtriba negli assembramenti che si sarebbero costituiti intorno ai filosofi Cinici ai crocevia delle strade o nei teatri<sup>392</sup>.

Genere non propriamente cinico, né propriamente stoico, la diàtriba è impiegata presso autori e filosofi profondamente influenzati dal Cinismo. Per cui la relazione al Cinismo appare costituire un tratto qualificante per il nostro genere, anche se tale relazione, come abbiamo cercato di evidenziare, non può risolversi nella funzione propagandistica della diàtriba. Posto che, in accordo con quanto sostenuto da Fuentes González, la diàtriba come forma veicolare, debba essere distinta dai contenuti veicolati<sup>393</sup>, è utile sottolineare come con questa distinzione non venga meno il peso dell'influenza del Cinismo, cui, in relazione alla diàtriba, non si guarderà più come a una fonte generatrice di numerosi *loci* etici, tramandati poi dai maestri di diàtribe, ma come ad un carattere delle finalità e delle modalità pedagogiche.

La storia della filosofia ha elevato l'immagine di Diogene di Sinope a modello esemplare di accordo tra l'insegnamento filosofico e la condotta di vita:

τοὺς λέγοντας μὲν τὰ σπουδαῖα, μὴ ποιῶντας δέ, ἔλεγε μηδὲν διαφέρειν κιθάρας<sup>394</sup>.

---

<sup>389</sup> Epict. 1.9.10; 1.10.12; 2.17.29.

<sup>390</sup> Epict. 1.4.22; 2.14.1; 2.21.12.

<sup>391</sup> Cf. Brunt 1977, 20-21.

<sup>392</sup> Hijmans 1959 4 : «*In fact, IV 6, 5 and 23-24 show very clearly that Epictetus felt it was utterly useless to try and persuade the masses. It is therefore not very surprising to find that he was rather particular with regard to the admission of pupils, as may appear from II 24.*»

<sup>393</sup> Fuentes-González 1998, 72.

<sup>394</sup> D. L. 6.64.

Affermava che quelli che dicevano cose ammirabili senza metterle in pratica, non differivano in niente da una cetra.

Tale principio, comune alle altre filosofie, tuttavia, una volta inserito nel più grande progetto cinico di rovesciare il νόμισμα, assunse un nuovo significato, così come messo in luce dall'intervento di Michel Foucault: «*Mais par le fait que même qu'on applique ces principes à la vie elle-même, au lieu de les maintenir simplement dans l'élément du logos[...]par la-même on fait apparaître les autres vies, la vie des autres comme n'étant rien de plus qu'une fausse monnaie, une monnaie sans valeur. Reprenant ces principes traditionnels, les plus conventionnellement admis, les plus généraux de la philosophie courante, du seul fait qu'on leur donne comme point d'application, comme lieu de manifestation, comme forme de dire vrai l'existence même du philosophe, on met par la vie cynique, en circulation la vraie monnaie avec la vraie valeur. Le jeu cynique manifeste que cette vie, qui applique vraiment les principes de la vraie vie, est autre que celle que mènent les hommes en général et les philosophes en particulier.*»<sup>395</sup>.

I Cinici consacrano la propria persona fisica alla messa in valore di questo principio: essi si fecero testimoni di verità non solo con la parola, ma con le azioni, instaurando una relazione immediata con la verità, implicante un'adesione non solo fisica ad essa, ma quasi corporale<sup>396</sup>.

Il maestro di diàtriba si propone, operando una trasformazione nell'animo del discepolo, di condurlo ad un'armonizzazione totale tra la teoria e la pratica di vita. Per i noti maestri di diàtriba, Epitteto e Seneca<sup>397</sup>, infatti la debolezza del progrediente si situava proprio nella sua incapacità di mettere in pratica ciò che apprendeva e al maestro di diàtriba spettava in primo luogo dimostrare la necessità di accordare le parole con le azioni. Lungi dal praticare un'adesione propriamente corporale alla verità, alla maniera di Diogene, i maestri di diàtriba si limitarono ad un'adesione fisica e, ispirandosi a Diogene, assunsero il ruolo di testimoni. Così la dimensione pubblica nella quale la vita del cinico trovava valore, si tradusse nella dimensione collegiale della classe aperta ai visitatori occasionali, all'interno della quale al maestro competeva un ruolo estremamente centrale, esaltato ancor più dal carattere anonimo dell'interlocutore, o più propriamente, degli interlocutori che erano soliti

---

<sup>395</sup> Foucault 2009, 225.

<sup>396</sup> Foucault 2009, 282ss.

<sup>397</sup> Vd. Sen. epist.20, 1: *Illud autem te, mi Lucili, rogo atque hortor, ut philosophiam in praecordia ima demittas et experimentum profectus tui capias non oratione nec scripto, sed animi firmitate, cupiditatum deminutione: verba rebus proba; vd. anche Sen. epist.21, 1: Quid velis nescis, melius probas honesta quam sequeris, vides ubi sit posita felicitas sed ad illam pervenire non audes. (epist.21, 1)*

interrompere il flusso argomentativo<sup>398</sup>. L'eroismo filosofico di Diogene, solo sulla scena pubblica, unico uomo tra la folla, si tradusse nell'eroismo pedagogico del maestro di diàtriba, incalzato dagli interventi anonimi dell'interlocutore fittizio a rendere conto della condotta.

La funzione educativa che apparteneva alla militanza cinica fu recepita dai maestri di diàtriba, il cui insegnamento non poteva evidentemente prescindere dallo stesso loro esempio, acquisendo valore e potenziale efficacia solo nella rispondenza con le loro azioni. Questione centrale nella pedagogia di Musonio Rufo<sup>399</sup> e del suo allievo Epitteto<sup>400</sup>, a questa necessità non poté sottrarsi neanche Seneca che, quando rileva l'incoerenza di Lucilio tra le azioni che egli dice di approvare e il suo effettivo comportamento, ha già in prima persona abbandonato i *negotia*, all'esercizio dei quali Seneca attribuisce il mancato perfezionamento del percorso filosofico di Lucilio.

L'adesione cinica alla verità non poteva infatti che comportare anche una conoscenza di sé su sé che il filosofo cinico doveva esercitare nelle forme dell'autovalutazione e dell'autocontrollo<sup>401</sup>. Capace dunque di vigilare su se stesso al Cinico non potrà poi che competere la vigilanza sugli altri.

Al maestro di diàtriba spetterà il compito di mettere davanti agli occhi di ciascuno i suoi mali<sup>402</sup>, ma anche quello di rispondere agli interrogativi della classe al riguardo della sua

---

<sup>398</sup> Se Epitteto appare fisicamente presente nella classe aperta ai visitatori tipica della diàtriba, la forma epistolare delle *Lettere a Lucilio* permette la presenza del maestro al fianco dell'allievo, pur nella contingenza della distanza fisica.

<sup>399</sup> Vd. Laurand 2014, 70: «*Dans le traité I, sur la démonstration, il montre que la pédagogie du maître n'a de valeur que si celui-ci conforme ses actes à ses paroles : C'est surtout par le fait de se présenter en discourant au sujet des choses les plus utiles et en conformant ses actes à ses dires, oui, c'est ainsi qu'il dirige ses auditeurs.*» ( *Musonius, I, p.5, 9-11* ) ; Cf. Laurand 2014, 83: «*Le maître s'il ne fait pas concorder ce qu'il enseigne avec ce qu'il vit effectivement, n'enseigne à vrai dire rien, ou rien que des mots que les disciples peuvent répéter: ce sont les κομψά d'Épictète...Musonius, à sa manière, insiste également sur cette actualité, en soulignant la nécessité de son actualisation par le maître, qui, par ses actes devient par là exemple vivant qui ne fait pas que dire et transmettre ce que les disciples peuvent désormais penser...L'exemple démontre donc que ce qu'on peut établir en droit par le moyen du raisonnement peut être effectué.*». Cf. Ramelli 2001 10-12 : «*Il fatto è che per Musonio la filosofia è scienza di vita e l'insegnamento del filosofo deve dunque investire tutti gli aspetti della vita stessa.....egli prescrive al maestro di filosofia di non cercare di subissare i discepoli con un fiume di parole e di dimostrazioni, bensì piuttosto di parlare a proposito su ogni argomento e, soprattutto, di parlare delle cose più utili ad agire in conformità con quel che dice;.....Infatti la filosofia potrà giovare solo se si conformeranno le azioni ai precetti che si siano dimostrati salutari ( I 5, 3-6, 4). Il vero filosofo, quindi, non deve accontentarsi di apprendere precetti teorici, ma deve aspirare a compiere opere ad essi conformi. Solo agendo secondo i precetti che enuncia, inoltre, potrà persuadere i suoi ascoltatori.....*»

<sup>400</sup> Vd. Epict. 2.12.2-5 ove si sottolinea l'impreparazione degli aderenti alla scuola Stoica rispetto alla maniera di usare le conoscenze acquisite con lo studio preparatorio. Cf. Epict. III 21 ove vengono condannati quei filosofi che non hanno convertito i principi filosofici appresi e poi divulgati, in una coerente condotta di vita.

<sup>401</sup> Cf. Foucault 2009, 284ss.

<sup>402</sup> Vd. Foucault 2009, 249 ove il filosofo spiega che per Epitteto il maestro non dovrebbe semplicemente fornire all'allievo un sapere e l'allievo non dovrebbe limitarsi a chiedere questo. Tra loro dovrebbe instaurarsi un apporto di cura, aiuto e soccorso. L'allievo dovrebbe recarsi presso il maestro come presso una

stessa condotta, al fine di mostrare all'allievo la sua capacità di auto valutare e di esercitare il controllo su di sé. Riproducendo la collegialità tipica di un'assemblea di studenti che interroga il suo maestro, la tradizione della diàtriba ha tradotto l'intervento dell'allievo o degli allievi recalcitranti nei continui interventi dell'interlocutore fittizio, e ha rifunzionalizzato questa presenza, apparentemente insidiosa, mettendola al servizio di una riaffermazione continua dell'esemplarità del maestro di diàtriba. Solo vigilando su se stesso il maestro di diàtriba sarà capace di vigilare sull'allievo.

Riproducendo il momento della lezione in cui il maestro di filosofia dava voce agli interrogativi degli allievi, per poi riprendere la parola ed esaudire le loro richieste, la diàtriba si configura come un veicolo funzionale al progresso filosofico di un allievo avviato al perfezionamento. Al genere della diàtriba possono essere ascritti quei testi che mirino a ricostruire, quasi portandole in scena, le dinamiche del percorso formativo di un allievo all'interno della scuola di filosofia ove sia impiegato un metodo socratico, aggiornato ad alcune tendenze ciniche.

---

clinica e dovrebbe rientrare a casa come qualcuno che è stato guarito. Vd. Epict. 3.23.29 ove il compito del maestro è definito attraverso l'esempio di Musonio Rufo.







## 2. La diàtriba all'incontro di Roma.

### 2.1 Alle origini di una diàtriba latina: le ragioni di una questione terminologica.

#### *La testimonianza di Gellio*

Per gli studi latini inerenti la diàtriba una questione terminologica non dovrebbe forse sussistere: il latino ha integrato nel suo sistema fonologico il greco διατριβή e i passaggi ove ricorra il latino *diàtriba* dimostrano un'applicazione del termine coerente con i tre valori semantici indicati dal lessico Suda per il corrispondente greco. Trattandosi di un prestito perfettamente integrato, il termine latino è funzionale, se non addirittura dirimente per una più chiara lettura del vocabolo greco e per la valutazione del genere letterario che da esso si presume sia derivato. Il vocabolo ricorre esclusivamente in Gellio con sole quattro occorrenze.

Per quanto attiene due di questi casi appare indubbio che con *diàtriba* si alluda alla scuola di filosofia intesa in senso non strettamente fisico, ma piuttosto istituzionale:

*De Aristotele et Theophrasto et Eudemo philosophis; deque eleganti verecundia Aristotelis successorem diatribae suae eligentis<sup>1</sup>.*

Sui filosofi Aristotele, Teofrasto e Eudemo; sull'elegante discrezione di Aristotele nello scegliere il successore a capo della sua **scuola**.

*Libet autem dicere, quam facete Diogenes sophisma id genus, quod supra dixi, a quodam dialectico ex Platonis diatriba per contumeliam propositum remuneratus sit<sup>2</sup>.*

Mi sia concesso raccontare come Diogene ripagò con la stessa moneta un sofisma del genere di cui sopra ho detto, proposto con l'intenzione di insultare da parte di un dialettico della **scuola** platonica.

Diversamente accade per gli altri due passi delle *Notti Attiche* ove *diàtriba* ricorre ad indicare una intera situazione che va gradualmente definendosi lungo il procedere dell'argomentazione.

---

<sup>1</sup> Gell. 13.5 Tit.

<sup>2</sup> Gell. 18.13.7.

*Haec verba ubi lecta sunt, atque ibi Taurus mihi: 'heus' inquit 'tu, rhetorisce, - sic enim me in principio recens in diatribam acceptum appellitabat existimans eloquentiae unius extundendae gratia Athenas venisse - videsne' inquit ἐνθύμημα crebrum et coruscum et convexum brevibus que et rotundis numeris cum quadam aequabili circumactione devinctum? habes ne nobis dicere in libris rhetorum vestrorum tam apte tam que modulate compositam orationem? sed hos' inquit 'tamen numeros censeo videas ὁδοῦ πάρεργον. Ad ipsa enim Platonis penetralia ipsarum que rerum pondera et dignitates pergendum est, non ad vocularum eius amoenitatem nec ad verborum venustates deversitandum.' Haec admonitio Tauri de orationis Platonicae modulis non modo non repressit, sed instrinxit etiam nos ad elegantiam Graecae orationis verbis Latinis adfectandam; atque uti quaedam animalium parva et vilia ad imitandum sunt, quas res cumque audierint viderintve, petulantia, proinde nos ea, quae in Platonis oratione demiramur, non aemulari quidem, sed lineas umbras que facere ausi sumus<sup>3</sup>.*

Dopo aver letto queste parole, Tauro, rivolgendosi a me: “Hei” disse “tu, giovane retore, - così era solito chiamarmi all’inizio, quando ero stato appena ammesso **alle sue lezioni**, supponendo che io fossi venuto ad Atene solo per praticare l’eloquenza – forse che non vedi” disse “questo sillogismo pieno di significato, brillante, ben sviluppato e costruito in brevi e regolari numeri con una sorta di simmetrico giro? Puoi citarci un passaggio così precisamente e armoniosamente composto nei libri dei tuoi retori? Ma” disse “ ti invito a guardare a questo ritmo come ad una caratteristica secondaria. Bisogna penetrare nelle più intime profondità della mente di Platone per sentire il peso e la nobiltà del suo insegnamento, non farsi deviare verso il fascino della sua dizione e la grazia della sua espressione.” Quest’ammonizione di Tauro riguardo lo stile di Platone non solo non mi dissuase, ma mi incoraggiò nel tentare di eguagliare l’eleganza del greco nella traduzione latina; e come certi animali piccoli e insignificanti che, per un istinto petulante, imitano tutto quello che hanno udito e visto, così anche io ho osato, non emulare quelle qualità che ho ammirato nello stile di Platone, ma di dare un abbozzo vago dello stesso.

Appare immediata e coerente la resa di *diàtriba* con l’idea che ci è propria di un seminario di studi, un corso di studi o, ancora, un ciclo di lezioni, ma il testo di Gellio ci restituisce in maniera più dettagliata il quadro della situazione che il termine *diàtriba* denota. Si osservino a tal proposito le dinamiche della relazione allievo-maestro su cui il passaggio si concentra e si riconoscerà quel tipo di equilibrio che soggiace alle *Diatribae* di Epitteto o alle *Epistole a Lucilio* di Seneca: l’inesperienza del *proficiens*, la messa in discussione delle motivazioni che lo spingono ad avvicinarsi alla filosofia, la sollecitazione continua da parte del maestro che mira a far emergere le debolezze dell’allievo attraverso un’interrogazione incalzante, l’ammonizione del filosofo e infine l’acquisizione libera e autonoma dell’insegnamento da parte dell’allievo. La situazione che il passo di Gellio inquadra ci permette di ipotizzare poi che anche Tauro, alla stregua dei maestri di *diàtriba*, intendesse rivolgersi ad un pubblico di persone certamente colte, ma non dedite esclusivamente

---

<sup>3</sup> Gell. 17.20.4

dalla filosofia, come il Lucilio di Seneca, e per questo non interessate ai dibattiti tra scuole filosofiche, quanto piuttosto a problemi di natura etica.<sup>4</sup>

Il termine *diatriba* potrebbe tuttavia avere un'applicazione ancor più tecnica all'interno della situazione di natura scolastica ed indicare un momento preciso all'interno della lezione:

*Quem in modum mihi Taurus philosophus responderit percontanti, an sapiens irasceret. Interrogavi in diatriba Taurum, an sapiens irasceret. Dabat enim saepe post cotidianas lectiones quaerendi, quod quis vellet, potestatem. Is cum graviter, copiose de morbo affective irae disseruisset, quae et in veterum libris et in ipsius commentariis exposita sunt, convertit ad me, qui interrogaveram, et: 'haec ego' inquit 'super irascendo sentio; sed, quid et Plutarchus noster, vir doctissimus ac prudentissimus, senserit, non ab re est, ut id quoque audias'<sup>5</sup>.*

In quale maniera il filosofo Tauro mi rispondeva quando gli chiedevo se il *sapiens* si arrabbiava. Domandai a Tauro nel corso di una **diàtriba** se il *sapiens* si lasciasse prendere dall'ira. Spesso dopo le letture quotidiane dava infatti la possibilità di chiedere ciò che ognuno volesse. Quello, dopo aver dissertato con autorità e abbondanza sulla malattia della passione e della collera, cose spiegate sia nei libri degli antichi, sia nei suoi stessi commenti, si rivolse a me che l'avevo interrogato e: queste cose" disse "penso intorno all'arrabbiarsi; ma anche ciò che il nostro Plutarco, uomo dottissimo e competente, pensasse non è fuori contesto ascoltare.

La diàtriba potrebbe designare la discussione all'interno della lezione di filosofia. Stante il contesto, il momento della diàtriba potrebbe corrispondere allo spazio di libertà concesso dal maestro agli allievi dopo le quotidiane letture. A partire da queste letture andrebbe poi costruendosi la risposta di Tauro, risposta evidentemente non preparata. Pur occupando, senza alcun dubbio, lo spazio di maggiore libertà all'interno del percorso formativo, alla *diatriba* spetterebbe tuttavia un ruolo ben definito nell'ambito della lezione di filosofia.

Riproponendo la situazione di natura scolastica e mettendo la diàtriba in relazione proprio al momento dialogico che vede coinvolti maestro e allievo, Gellio designa un quadro molto fedele della situazione a partire dalla quale potrebbero essere state concepite le *Diatribae* di Epitteto<sup>6</sup>.

Nelle parole di Gellio avrebbe potuto trovare una pur parziale soluzione la "questione della diàtriba<sup>7</sup>", ma il fatto che l'attestazione del termine latino fosse limitata alle soli *Notti Attiche* in tutta la letteratura latina e che questa si configurasse come un'attestazione relativamente "tarda",

---

<sup>4</sup> Vd. Moreschini 1994, 5108.

<sup>5</sup> Gell. 1.26.89.

<sup>6</sup> Stowers 1988, 74 per primo pone l'accento su questo passo come testimonianza delle quattro maggiori attività pedagogiche che potevano svolgersi all'interno della scuola di filosofia: la lezione, l'esegesi e la discussione dei testi, le discussioni di gruppo nella forma di domande e risposte, infine il dialogo con un singolo allievo. «Such classroom activity could be recorded and published or the lecture-question and answer dialogical pedagogy of the school could be adapted as a literary style for written works».

<sup>7</sup> Fuentes-González 1998, 44.

hanno costituito probabilmente un ostacolo al riconoscimento del valore scientifico della stessa. Il riconoscimento poi nella figura di Bione di Boristene del mitico fondatore del genere ha condotto gli studiosi a ritenere imprescindibile per un'indagine sulla diàtriba a Roma, la testimonianza di un'epistola oraziana laddove il nome di Bione è associato al termine generico *sermo*; in maniera consequenziale è prevalsa la tendenza ad interpretare il *sermo* come il corrispondente latino di διατριβή.

*Ille Bioneis sermonibus et sale nigro. Nascita di una diàtriba latina?*

*Denique non omnes eadem mirantur amantque:  
carmine tu gaudes, hic delectatur iambis,  
ille Bioneis sermonibus et sale nigro.*<sup>8</sup>

E poi non tutti ammirano ed amano le medesime cose; tu godi del canto, quelli si diletta con i giambi, quello di conversazioni bionee, nero sale<sup>9</sup>.

« *Il s'agit ici du premier grand romain chez qui l'influence diatribique ait été perçue et prouvée; il le signalait d'ailleurs lui-même par les vers fameux où il nous parle du lecteur qui, dans ses oeuvres, préfère les Satires : ille BIONEIS SERMONIBUS et sale nigro (Epist.2, 60). En choisissant le terme de Sermones comme titre de ses premières production poétique, Horace ne faisait que traduire le mot διατριβή; il marquait aussi la différence entre ses publications et les autres saturae* ».

Queste considerazioni, espresse da Oltramare nel suo *Les origines de la diatribe romaine*<sup>10</sup> a proposito di Orazio e di questi noti versi tesero a confermare una tradizione che era andata gradualmente ad imporsi verso la fine del XIX secolo: con essi il grande poeta romano avrebbe inteso sottolineare le concordanze di stile e di contenuto morale delle sue satire con l'opera del filosofo Bione di Boristene, il quale, con le sue διατριβάι, avrebbe influenzato a tal punto Orazio da permettergli di isolare le sue composizioni dal resto della produzione satirica romana e soprattutto da Varrone.

Nella storia della tradizione critica concernente la diàtriba il verso “*ille BIONEIS SERMONIBUS et sale nigro*” è stato determinante perché si cominciasse a presupporre una declinazione latina del genere che si andava definendo: si è infatti diffusamente ritenuto che esso costituisse la prova che al

---

<sup>8</sup> Hor. *epist.* 2.2.57-60.

<sup>9</sup> La traduzione è di Cucchiarelli 2007, 195.

<sup>10</sup> Oltramare 1926, 138.

genere individuato, la diàtriba cinico-stoica, Orazio avesse voluto espressamente ascrivere la sua opera satirica.

Il contributo di Heinze, *De Horatio Bionis imitatore*, ha inaugurato gli studi sulla relazione tra le *Satire* di Orazio e la diàtriba cinico stoica, ma, se per Heinze «*Satiras scripserat Lucilius: Horatius composuit sermones...quod Bionis imitantur διατριβάς*»,<sup>11</sup> per cui Orazio stesso, traducendo il greco διατριβάι con *sermones* avrebbe scelto di distaccarsi dalla tradizione romana per riallacciarsi direttamente a quella greca inaugurata da Bione di Boristene, Oltramare sostiene che l' influenza della diàtriba sia connaturata alla satira latina «*Comme Lucilius l'avait fait, Horace imite Bion*»<sup>12</sup>.

L'idea che Orazio imitasse Bione e con lui, la diàtriba cinico-stoica, andò gradualmente fissandosi, cosicché nel 1966 Rudd<sup>13</sup> non esitò a sostenere che molti dei tecnicismi individuabili nelle diatribe oraziane fossero stati impiegati da Bione di Boristene, corroborando le posizioni di Duff<sup>14</sup> per il quale il debito di Orazio nei confronti di Bione e delle sue diatribe sarebbe stato considerevole.

Tale sedimentazione delle posizioni scientifiche condusse in maniera consequenziale a reputare il termine latino *sermo* l'equivalente del greco διατριβή: nel 1979 Horsfall<sup>15</sup> infatti poté affermare che non vi fossero dubbi sul fatto che il vocabolo *sermo* avesse forti legami con il greco διατριβή.

In un recente studio Freudenburg<sup>16</sup> considera il *sermo* dei latini l'equivalente di διατριβή ed evidenzia come Orazio, riferendosi alle sue *Satire* con l'espressione "diatribe come quelle di Bione", voglia richiamare l'attenzione sull'ispirazione cinica dei suoi scritti<sup>17</sup>.

Considerato tuttavia il sostanziale disaccordo scientifico sul genere diàtriba, sulla rispondenza dei suoi caratteri al significato e all'impiego del vocabolo greco διατριβή, sulla centralità del ruolo di Bione di Boristene all'interno del genere che si va gradualmente ridefinendo, si ritiene che la resa tradizionale del verso oraziano meriti di essere quantomeno riconsiderata.

I noti versi sono intrisi di un forte spirito autobiografico e fanno riferimento alle difficoltà di sostenere una produzione varia che accontenti diversi pubblici: Orazio sostiene infatti l'esistenza di un tipo di lettore che preferisce la poesia lirica, di un altro che propende per i giambi, e infine di un terzo che si diletta con "*Bionis sermonibus et sale nigro*". Che il poeta faccia con questo verso palese allusione al resto della sua produzione, una volta esclusi *Odi* e *Epodi*, sembra incontestabile: la pericope contiene infatti con ogni probabilità il richiamo alle *Satire*, più difficilmente, anche se

---

<sup>11</sup> Heinze 1889, 6.

<sup>12</sup> Oltramare 1926, 139.

<sup>13</sup> Rudd 1966, 18.

<sup>14</sup> Duff 1961, 28.

<sup>15</sup> Horsfall 1979.

<sup>16</sup> K. Freudenburg, 1993, 14.

<sup>17</sup> Cf. Sharland 2010, 1-28.

non è da escludersi, alle *Epistole*; tuttavia se alle *Satire* faccia riferimento l'intero verso, il solo sostantivo *sermones* o l'espressione *sermones Bionei* appare una questione centrale e dirimente.

### *L'irriducibilità del sermo*

La definizione, evidentemente generica e con un prevalente interesse etimologico, fornita da Varrone evidenzia come la nozione di *sermo* non possa prescindere dalla presenza di un interlocutore o di un destinatario, anche se non formalmente attivi: esso presenterebbe in sintesi una natura essenzialmente dialogica.

*Sermo, opinor, est a serie, unde sarta; etiam in uestimento sartum, quod comprehensum : sermo enim non potest in uno homine esse solo, sed ubi <o>ratio cum altero coniuncta*<sup>18</sup>.

**Sermo** credo derivi da *series* (catena), da cui *sarta* (ghirlanda); e anche *sartum* parlando di un abito, poiché è legato e cucito: *sermo* non può aver luogo con una persona sola, ma implica che il discorso si svolga con qualcun altro.

Questo aspetto è sottolineato nei trattati di retorica che tentano di definire il *sermo* o che si servono del *sermo* per definire altri concetti<sup>19</sup>.

Il primo ad essersi soffermato sulle specificità del *sermo* e, ad averlo fatto nella maniera più sistematica, è probabilmente l'ignoto autore della *Retorica ad Herennium*<sup>20</sup> per il quale il *sermo* rappresenta insieme alla *contentio* e all'*amplificatio* uno dei tre toni della voce, un modo di articolare il discorso con la voce bassa e prossimo al parlare quotidiano, il cui impiego non è limitato ad un unico genere di situazione, ma ad ogni caso in cui l'oratore ritenga di servirsi del tono della conversazione. Per l'ignoto autore della *ad Herennium* il *sermo* si divide in quattro parti:

---

<sup>18</sup> Varro. *ling.* 6. 64

<sup>19</sup> Vd. Moussy 1996 ; Cf. Lévy 1993.

<sup>20</sup> *ad Her.* 3.23: *Mollitudo igitur uocis, quoniam omnis ad rhetoris praeceptionem pertinet, diligentius nobis consideranda est. Eam diuidimus in sermonem, contentionem, amplificatiōem. Sermo est oratio remissa et finitima cotidiana locutioni. Contentio est oratio acris et ad confirmandum et ad confutandum adcommodata. Amplificatio est oratio, quae aut in iracundiam inducit aut ad misericordiam trahit auditoris animum. Sermo dividitur in partes quattuor: dignitatem, demonstrationem, narrationem, iocationem. Dignitas est oratio cum ali<qu>a grauitate <et uocis remissione. Demonstratio est oratio,> quae docet <remissa uoce>, quomodo quid fieri potuerit aut non potuerit. Narratio est rerum gestarum aut proinde ut gestarum expositio. Iocatio est oratio, quae ex aliqua re risum pudentem et liberalem potest comparare.*

La flessibilità della voce che dipende tutta dall'insegnamento del retore, deve essere oggetto di una particolare attenzione da parte nostra. Distinguiamo in essa il **tono della conversazione, quella della discussione e quello dell'amplificazione**. Il tono della conversazione è disteso, vicino a quello di tutti i giorni. Il tono della discussione è vivo adatto alla dimostrazione e alla confutazione. L'amplificazione suscita nell'uditore la collera o la pietà. Il tono della conversazione comprende quattro sfumature: può essere dignitoso, dimostrativo, narrativo, scherzoso. Il discorso meastoso, dignitoso è quello pronunciato con una certa gravità e a voce bassa. Quello dimostrativo è il discorso che insegna a voce bassa come qualcosa possa essere accaduta o non essere accaduta. Il discorso narrativo racconta come si sono svolti i fatti o come avrebbero potuto svolgersi. Il discorso scherzoso è quello che a proposito di certe circostanze può provocare un riso discreto e di buon gusto.



la *dignitas*, la *demonstratio*, la *narratio* e la *iocatio*. L'impiego del *sermo* non appare quindi limitato, come ci si aspetterebbe, ai soli toni della *iocatio* e della *narratio*, che più sembrerebbero corrispondere all'uso di un linguaggio della conversazione, ma si estenderebbe ad ambiti che necessitano di una maggiore intensità e serietà. Ma se nella *ad Herennium* il *sermo* trova definizione anche in relazione alla *contentio* e all'*amplificatio*, in Cicerone l'*amplificatio* scompare e il *sermo* appare connotato principalmente dalla sua opposizione alla *contentio*<sup>21</sup>. Secondo Cicerone entrambi rappresenterebbero essenzialmente due forme dell'*oratio*, due forme del discorso o del linguaggio, due registri stilistici che utilizzano lo stesso vocabolario con delle rese assolutamente differenti<sup>22</sup>: il *sermo* come registro della conversazione, la *contentio* come lo stile dell'arringa<sup>23</sup>, sarebbero connotati dunque dall'assenza e dalla presenza di una certa tensione nell'articolazione del discorso. Per l'impiego di queste modalità espressive Cicerone si preoccupa inoltre di definire i rispettivi ambiti di competenza :

*Et quoniam magna vis orationis est eaque duplex, altera contentionis, altera sermonis, contentio disceptationibus tribuatur iudiciorum, contionum, senatus, sermo in circulis, disputationibus, congressionibus familiarium versetur, sequatur etiam convivium*<sup>24</sup>.

Grande è il valore del discorso che ha due forme: quella che si sviluppa in uno **stile polemico** e quello che si sviluppa in uno **stile piano**. Il **discorso di natura polemica** sia impiegato nei dibattiti dei tribunali, delle assemblee e del senato, il **discorso semplice** nelle riunioni, nelle discussioni, negli incontri amichevoli e anche dopo i banchetti.

Sottolinea poi come il *sermo*, a differenza della *contentio*, dominata dai precetti della retorica, sia sprovvisto di norme che lo regolino, e come per questo si renda necessario impiegare le semplici indicazioni che valgono per la combinazione delle parole e la formazione delle frasi<sup>25</sup>; si chiede tuttavia se delle regole non potrebbero esistere anche per il *sermo*.

Cicerone testimonia della prossimità del *sermo* all'*usus cotidianus*<sup>26</sup>:

<sup>21</sup>Vd. Dyck, 1996; Cf. Moussy 1996; Cf. anche Lévy 1993.

<sup>22</sup> Cic. *De off.* 2.48: *Sed cum duplex ratio sit orationis quarum in altera sermo sit in altera contentio.* Esistono due forme del discorso delle quali l'una è in uno **stile piano, disteso** e l'altra in uno **stile polemico**.

<sup>23</sup> Vd. Cic. *de orat.* 3.176-177.

<sup>24</sup> Cic. *off.* 1.37.132.

<sup>25</sup> Cic. *off.* 1.37.132 : *Contentionis praecepta rhetorum sunt, nulla sermonis, quamquam haud scio an possint haec quoque esse. Sed discentium studiis inveniuntur magistri, huic autem qui studeant sunt nulli, rhetorum turba referta omnia; quamquam, quae verborum sententiarumque praecepta sunt, eadem ad sermonem pertinebunt.*

Le regole dei retori trovano applicazione nel discorso polemico, allorché non esistono regole per il discorso semplice, né tuttavia so se potrebbero esistere. In realtà è la passione degli scolari che crea e moltiplica i maestri; a questo parlar familiare nessuno presta attenzione, tutto il mondo si affolla intorno ai retori. Tuttavia quei precetti che sono validi per la combinazione delle parole e delle frasi, gli stessi si estendono anche al parlar familiare.

<sup>26</sup> Cf. Wisse 2008.

*Ex hac haec etiam soluta variis modis multorum que generum oratio. non enim sunt alia sermonis, alia contentionis verba; neque ex alio genere ad usum cotidianum, alio ad scaenam pompamque sumuntur*<sup>27</sup>.

Da esso deriva anche questo linguaggio senza ritmo di vari stili e di vari generi. Le parole infatti non sono differenti per lo **stile disteso** e per lo **stile polemico**; né se ne vanno a cercare altre per le esigenze dell'uso quotidiano o per l'apparato esteriore, per lo spettacolo.

L'*usus cotidianus* assimilabile al *sermo*, o piuttosto ad esso associabile, appare qui impiegato in opposizione a *contentio*, in un contrasto che si ripresenta frequentemente negli scritti di Cicerone:

*An ego Homero, Ennio, reliquis poetis et maxime tragicis concederem ut ne omnibus locis eadem contentione uterentur crebroque mutarent, non numquam etiam ad cotidianum genus sermonis accederent: ipse numquam ab illa acerrima contentione discederem*<sup>28</sup>?

Non dovrei forse concedere a Omero, Ennio, gli altri poeti e soprattutto i tragici di non usare sempre lo stesso **stile contratto**, polemico e di cambiare spesso, scendendo anche fino alle modalità quotidiana del **discorso**: non dovrei anche io distaccarmi dal quell'energico **stile intenso**?

*Sale vero et facetiis Caesar, Catuli patris frater, vicit omnes, ut in illo ipso forensi genere dicendi contentiones aliorum sermone vinceret*<sup>29</sup>.

Con un tono pungente e con le facezie Cesare, fratello del padre di Catulo, superava tutti, a un punto tale che anche nell'arte giudiziaria stessa, trionfava sullo **stile elaborato** degli altri, con il suo **stile da conversazione**.

Attraverso l'associazione con il *sal* il *sermo* può trovare applicazione in situazioni che gli apparirebbero generalmente estranee. La nozione di *sermo* non comprende quindi quella di *sal* e si configura come registro stilistico sostanzialmente neutro, il cui impiego appare rintracciabile all'interno di differenti contesti letterari.

Non è raro poi che il *sermo* finisca con l'identificare la situazione stessa della conversazione e implicitamente il tono della stessa.

*Age vero, ne semper forum, subsellia, rostra curiam que meditare, quid esse potest in otio aut iucundius aut magis proprium humanitatis, quam sermo facetus ac nulla in re rudis*<sup>30</sup>?

Ma per non occuparci senza interruzione del foro, dei processi, della tribuna e della curia, quale svago più dolce, quale piacere più delicato, di una **conversazione** amabile ed elegante?

---

<sup>27</sup> Cic. *de orat.* 3.177.

<sup>28</sup> Cic. *orat.* 109.

<sup>29</sup> Cic. *off.* 1.37.133.

<sup>30</sup> Cic. *de orat.* 1.32.

*Nam et causae capitum alium quendam uerborum sonum requirunt, alium rerum privatarum atque paruarum; et aliud dicendi genus deliberationes, aliud laudationes, aliud iudicia, aliud sermones, aliud consolatio, aliud obiurgatio, aliud disputatio, aliud historia desiderat*<sup>31</sup>.

Infatti le cause che riguardano la vita di un uomo richiedono un altro stile, un altro rispetto alle cause civili e di poca importanza; e un altro tipo di discorso vogliono le deliberazioni, le lodi, i giudizi, le *conversazioni*, le consolazioni, le invettive, le discussioni, la storia.

Mancando dunque il *sermo* di una costruzione teorica vera e propria in ambito retorico si presenta come un concetto piuttosto generico, una forma dell'*oratio* piuttosto trasversale che non identifica certo un genere ma soltanto un'*allure* stilistica contraddistinta essenzialmente dall'assenza di tensione espressiva.

Trasferendo l'attenzione dalla prosa alla poesia e in particolare alla satira, una certa specificità del termine può essere rintracciata, ma in parallelo con un impiego piuttosto generico.

Il vocabolo *sermo*, identificato comunemente con il genere cui afferirebbe la satira di Lucilio, non è diffusamente attestato nei frammenti che gli vengono attribuiti: ne riscontriamo infatti la presenza solo in cinque di essi. Di questi alcuni rivelano un impiego piuttosto generico del termine che sembrerebbe fare riferimento a delle semplici conversazioni, a dei semplici discorsi, probabilmente scritti con i toni della conversazione:

*multis indu locis sermonibus concelebrarunt*<sup>32</sup>.

In molti luoghi, essi l'hanno divulgato nei loro discorsi.

*cuius uultu ac facie, ludo ac sermonibus nostris  
virginis hoc pretium atque hunc reddebamus honorem*<sup>33</sup>.

Al viso e alla bellezza di questa ragazza con le nostre conversazioni in tono scherzoso e con le nostre chiacchierate, offriamo questa ricompensa e questo omaggio.

*Bene cocto et  
condito, sermone bono, et, si quaeris, libenter*<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Cic. *de orat.* 3.211.

<sup>32</sup> Lucil. 30.38 Ch. (970 M).

<sup>33</sup> Lucil. 30.85 Ch. (1039 M).

<sup>34</sup> Lucil. H 31 Ch. (1122 M).

Buona cucina, buon condimento, buona conversazione e, se vuoi saperlo, con piacere.

Il frammento 30.85 Ch. tuttavia, con l'inserimento dell'aggettivo possessivo a indicare l'appartenenza dei componimenti alla mano del poeta, potrebbe contenere una sorta di definizione del genere satirico espressa in forma di endiadi: *ludo ac sermonibus nostris*, "i nostri discorsi scritti in tono scherzoso". Un'ulteriore specificazione potrebbe poi essere rintracciata anche nell'indicazione dell'obiettivo letterario cui i versi dichiarano di mirare: fare omaggio alla beltà di una giovane.

Diverso è il caso dei frammenti XXX 22 Ch. e XXX 18 Ch. per i quali è ipotizzabile che a parlare sia un interlocutore fittizio, il quale farebbe inequivocabile riferimento alle *Satire* di Lucilio.

*gaudes, cum de me ista foris sermonibus differs*<sup>35</sup>.

Tu sei contento quando nei tuoi discorsi diffondi le tue calunnie sul mio conto.

*et male dicendo in multis sermonibus differs*<sup>36</sup>.

E attraverso delle maldicenze mi distruggi in molti discorsi.

Ammettendo che il destinatario immaginario dei versi sia Lucilio stesso, attraverso lo stratagemma dell'interlocutore fittizio, il poeta offrirebbe uno spaccato della visione esterna dei suoi componimenti: una produzione poetica tesa al *diffamare* e al *male dicere*. Ciò che al *vulgus* appariva come maldicenza si configurava tuttavia nell'intenzione del poeta come critica alla società ed è proprio quest'intenzione critica che, combinata con quel *ludus* cui si fa riferimento in 30.85 Ch., definisce i caratteri del *sermo* luciliano. Il *sermo* dunque non esaurisce l'intenzione letteraria del poeta ma deve combinarsi con un'intenzione che sia al contempo giocosa e critica.

Van Rooy<sup>37</sup> sostiene che sarebbe stato proprio l'infusione dello spirito satirico nel *sermo* di Lucilio a far sì che il termine, dal generico senso di discorso o dialogo, allargasse la sua connotazione semantica fino ad individuare un verso scritto alla maniera di una conversazione e con un'inclinazione satirica. Stante la validità di tali considerazioni le *Satire* di Lucilio, arricchendo il *sermo* di una specificità di genere che sarà poi riscontrabile in Orazio, marcherebbero una vera transizione.

---

<sup>35</sup> Lucil. 30.22 Ch. (1015 M).

<sup>36</sup> Lucil. 30.18 Ch. (1016 M).

<sup>37</sup> Van Rooy 1965, 60-66.

Se in base ad alcuni manoscritti e al commento di Porfirione si è portati a ritenere che Orazio avesse scelto il titolo di *Sermones* per le sue satire, in realtà la tradizione manoscritta ci ha trasmesso due titoli: *sermones* e *eclogae*. Se *Sermones* trova per lo più conferma nelle stesse *Satire* di Orazio, anche se in passaggi di non sempre evidente interpretazione, è ipotizzabile che il titolo *eclogae* sia circolato in ambito scolastico<sup>38</sup>.

La fonte comune degli scoliasta sostiene tuttavia che Orazio riconosceva le *Epistole* e le *Satire* come *satura*, anche se aveva scelto per loro titoli differenti. La questione rimane aperta ancor più se si considera che lo stesso problema si presenta con i frammenti di Lucilio.

Non si tralasci inoltre di ricordare che proprio nelle *Satire* di Orazio compare per la prima volta nella letteratura latina il termine *satura*<sup>39</sup> e che questo accade nell'*incipit* della prima satira del secondo libro, ove con il termine il poeta intende indicare il primo libro delle *Satire*, alla cui pubblicazione seguirono le numerose critiche che il passaggio in questione riassume.

Evidentemente la scelta da parte di Orazio del titolo *sermones* conferirebbe al vocabolo una forte specificità di genere che non sembra appartenergli effettivamente all'epoca di Lucilio, il quale lo impiega per alludere ai propri testi, ma sempre in associazione a verbi o sostantivi che implicano l'idea della denigrazione o della messa in ridicolo. Il vocabolo isolato non sembra ancora avere una pregnanza tale da consentirgli di indicare la satira, tantomeno di richiamare tutti quei caratteri che si vogliono attribuire al genere diatriba. Il tentativo di interpretare l'impiego oraziano del termine *sermo* sembra a questo punto imporsi.

In non pochi passi che vedono l'impiego del vocabolo Orazio appare fare riferimento alla situazione piacevole della conversazione tra amici<sup>40</sup>, in armonia con un uso che avevamo già avuto modo di riscontrare in ambito retorico. E' questo il caso di Hor. *epist.* 2.6.71 dove tuttavia Orazio non si limita ad alludere alla conversazione / *sermo*, ma ne esprime i contenuti che si risolvono in una serie di discussi problemi filosofici. Ma il vocabolo è utilizzato anche per alludere in senso generico ad un tono o ad uno stile espressivo prossimo all'*oratio soluta*, alla prosa scritta in uno stile piano, con delle sfumature che richiamano l'impiego retorico del *sermo*.

In un noto passaggio di *Satire* 1.4 Orazio sostiene che molti si sono chiesti se la commedia mancando di un tono veemente e di potenza nelle parole e nelle cose, potesse davvero essere

---

<sup>38</sup> Cf. Lejay 1911, C ss.

<sup>39</sup> Hor. *sat.* 2.1.1-4.

<sup>40</sup> Vd. Hor. *sat.* 2.6.70-76 *ergo /sermo oritur, non de villis domibusve alienis, nec male necne Lepos saltet; sed, quod magis ad nos/pertinet et nescire malum est, agitamus, utrumne/divitiis homines an sint virtute beati, quidve ad amicitias, usus rectumne, trahat nos /et quae sit natura boni summumque quid eius.*

E così nasce la conversazione, non sulle ville o i palazzi degli altri, non su Lepore, se balli male o no; ma ciò che più ci riguarda ed è male ignorare, discutiamo se gli uomini siano fatti felici da ricchezza o virtù; o ancora se sia l'utile o il giusto che ci induce alle amicizie; e quale sia la natura e la pienezza del bene.

considerata poesia perché - *nisi quod pede certo differt sermoni, sermo merus*<sup>41</sup> - perché se non fosse per la regolarità del verso che la fa diversa dalla prosa, sarebbe pura prosa. Vi è quindi in questo passo una totale identificazione tra il *sermo* e l'*oratio soluta*: quel *sermo* dunque, che, come abbiamo visto, in retorica assume il ruolo di variante dell'*oratio*.

In *ars* 95 il *sermo* si configura come uno stile, un tono dell'espressione assolutamente trasversale ai generi: Orazio sostiene che così come a volte la commedia sale di tono e Cremete adirato gonfia la bocca di litigi, Telefo o Peleo si dolgono spesso nelle tragedie usando un *sermo pedestes*<sup>42</sup>, un tono basso prossimo alla prosa.

Il *sermo* si presenta dunque come uno stile piano adatto alla commedia, che può tuttavia essere impiegato anche nella tragedia: esso può conciliarsi con la *gravitas* della tragedia, ma anche scendere ancora più in basso del tono della commedia, facendosi *humilis* per adattarsi alle cupe bettole di cui Orazio parla in *ars* 229<sup>43</sup>.

Ma con il termine *sermo* Orazio non manca di fare riferimento anche alla sua personale produzione poetica: in *Satire* 1.4.39ss. Orazio, tirandosi fuori dalla categoria dei poeti, dice di scrivere *propiora sermoni*, in una maniera dunque più prossima al *sermo* rispetto ad una poesia ispirata dal divino e che si esprima con una voce capace di modulazioni sublimi. Se si considera che, nelle righe subito seguenti, con *sermo* Orazio farà palese allusione alla prosa, è probabile che anche delle sue stesse *Satire* dica che sono prossime alla prosa, soprattutto perché è lo stesso poeta ad ammettere che a causa di questa *allure* rischierebbe di non essere considerato un poeta. Sostenendo di scrivere in uno stile più vicino al *sermo* che alla poesia, nega tuttavia l'identificazione totale con il *sermo*, anche se è probabilmente nelle sfumature di esso che dobbiamo ricercare lo stile oraziano. E' necessario considerare poi che questa assimilazione al *sermo* dei componimenti oraziani, così come quella della commedia greca, è probabilmente un'esagerazione di carattere ironico impiegata da Orazio per reagire agli attacchi dei detrattori della sua poesia e della commedia. Nella stessa satira al verso 7ss. è possibile infatti rintracciare un procedimento molto simile allorché Orazio, nel

---

<sup>41</sup> Hor. sat. 1.4.39-48 *primum ego me illorum, dederim quibus esse poetis, / excerptam numero: neque enim concludere versum / dixeris esse satis neque, si qui scribat uti nos / sermoni propiora, putes hunc esse poetam. / ingenium cui sit, cui mens divinior atque os / magna sonaturum, des nominis huius honorem / idcirco quidam comoedia necne poema / esset, quaesivere, quod acer spiritus ac vis / nec verbis nec rebus inest, nisi quod pede certo / differt sermoni, sermo merus.*

Anzitutto mi voglio togliere dal numero di quelli cui concederei di chiamarsi poeti: né infatti fare un verso conchiuso diresti che sia sufficiente; né uno che scriva, come noi, più vicino alla prosa, tu lo riterresti poeta. Chi abbia del genio, chi una ispirazione divina e una voce capace di suoni sublimi, a lui dà di questo nome l'onore. Per questa ragione alcuni si sono chiesti se la commedia fosse o no poesia, perché tono veemente e potenza non c'è nelle parole e non c'è nelle cose, e se non fosse che la regolarità del ritmo la fa diversa dalla prosa, pura prosa sarebbe.

<sup>42</sup> Hor. ars. 93-98 *Interdum tamen et uocem comoedia tollit, / iratusque Chremes tumido delitigat ore; / et tragicus plerumque dolet sermone pedestri / Telephus et Peleus, cum pauper et exul uterque / proicit ampullas et sesquipedalia uerba, / si curat cor spectantis tetigisse querella.*

A volte tuttavia anche la commedia sale di tono, e Cremete adirato gonfia la bocca nei litigi, mentre Telefo o Peleo, soffrono spesso nelle tragedie usando un tono basso, quando ambedue in miseria ed in esilio lasciano l'enfasi e parole immani, se vogliono toccare all'uditorio il cuore con i loro piagnistei.

<sup>43</sup> Hor. ars. 229.

deridere allo stesso tempo quelli che credevano in un'origine fortemente autoctona della satira e quelli che al contrario non potevano accettare che un genere notevole nella letteratura latina potesse non derivare dalla letteratura greca, afferma che Lucilio, nell'inventare la satira latina, si era limitato a mutare i metri dell'antica commedia<sup>44</sup>.

Quel *propiora sermoni* ci lascia comunque intuire, alla luce anche delle osservazioni fatte in ambito retorico, che Orazio guarda al *sermo* come a un mezzo per definire il suo stile, per collocare le sue satire in una categoria letteraria: poesie scritte in una maniera prossima al tono della conversazione che si rivolgono ad un pubblico circoscritto:

*Nulla taberna meos habeat neque pila libellos, / qui manus insudet vulgi Hermogenisque Tigelli, / nec recito cuiquam nisi amicis idque coactus, / non ubivis coramque quibuslibet. In medio qui / scripta foro recitent, sunt multi quique lavantes: / suave locus voci resonat conclusus*<sup>45</sup>.

Nessuna bottega o pilastro avrà i miei libelli, / che le mani del volgo e del noto Tigellio sgualcirebbero / e non li recito se non costretto e davanti agli amici / non in qualsiasi luogo e davanti a chiunque. In mezzo al foro / alcuni recitano, sono molti e anche nei bagni: / il luogo chiuso soavemente riecheggia.

La prossimità al tono piano della conversazione non implica uno svilimento della produzione poetica oraziana che, con le *Satire*, può continuare a rivendicare una marcata «aristocrazia del gusto»<sup>46</sup> e il disprezzo della cultura del volgo. Così come per le *Odi*, la cerchia di amici costituisce il destinatario prescelto per la produzione satirica del poeta di Venosa.

In *sat.* 2.3.4 Orazio racconta, attraverso l'ironico punto di vista di Damasippo, del suo blocco poetico, che, aggravato dal vino e dal sonno, gli impedirebbe di scrivere un *sermo dignus: nil dignum sermone canas*<sup>47</sup>. Sebbene il verbo *canere* sia sovente nei componimenti oraziani sinonimo di *dicere*, il suo impiego appare in tale contesto confermare la statura poetica del *sermo* oraziano, per cui il vocabolo sembrerebbe qui doversi intendere come “componimento”: una qualsiasi produzione poetica o la produzione satirica nello specifico. In quest'ultimo caso dovremmo leggere il passo come una confessione densa di ironia del poeta che, giunto al suo secondo libro di *Satire*, si troverebbe ad ammettere l'impossibilità di trovare ancora argomenti che stimolino la sua vena satirica.

L'impiego oraziano di *sermo* diventa quanto mai ambiguo nell'epistolario: in *epist.* 1.4.1 Orazio definisce Albio giudice dei suoi *sermones* con un'espressione che potrebbe includere non solo le già

---

<sup>44</sup> Vd. Freudenberg 2011.

<sup>45</sup> Hor. *sat.* 1.4.70ss.

<sup>46</sup> De Vecchi 2014, 236.

<sup>47</sup> Hor. *sat.* 2.3.1-4.

pubblicate *Satire*, ma anche le *Epistole* e in *epist.* 2.1.4 non esita a definire *longo sermone* la lettera che va a sviluppare, quella dedicata cioè ad Augusto. In quest'ultima Orazio, in quella che appare una sorta di *recusatio*, afferma che i suoi *sermones*, striscianti al suolo, non sono in grado di cantare le gesta di Augusto, alludendo con *sermones* sia alle *Satire* che alle *Epistole*<sup>48</sup>: la poesia di Orazio, caratterizzata da uno stile piano e libero da raffinatezza, trova definizione in opposizione alla poesia epica, composta in uno stile alto. E' evidente il richiamo di Orazio al *sermo pedestes* di *ars.* 95 e alla *musa pedestes* di *sat.* 2.6.15.

Da questi passaggi emerge che un'identificazione totale tra le satire e il *sermo* non sussiste: da un lato, come abbiamo già notato, Orazio sottolinea di avere una *allure* che è soltanto prossima al *sermo*, dall'altro egli sembra riunire sotto l'insegna del *sermo* anche le *Epistole*, lasciando immaginare che anche in questo contesto, così come avveniva in ambito retorico, il *sermo* si definisca in opposizione alla poesia di tono elevato, la poesia epica o tragica, che rappresenterebbe agli occhi del volgo la vera poesia, allorché quella realizzata da Orazio, così come già quella della commedia greca, apparirebbe agli occhi dei suoi detrattori una poesia quasi prosa, distinta da quest'ultima solo per la presenza di un metro che regalerebbe un ritmo poetico al componimento prosastico.

I detrattori della satira ne riconoscevano le prerogative nell'accostamento del discorso poetico, prossimo al tono della conversazione, alla maldicenza, ma i poeti di satire rifiutano di imprigionare il loro *sermo* in questa funzione negativa. Così come è probabile che intendesse replicare il Lucilio di 30.22 Ch. (1015 M) e di 30.18 Ch. (1016 M) alle accuse del suo interlocutore fittizio che associava il suo *sermo* al *male dicere*, Orazio rigetta l'associazione tra la sua produzione satirica e la *denigratio*, ma esplicitando tale rifiuto, conferma come fosse uso identificare la satira, non già alla critica, ma alla diffamazione e come il *sermo*, accostato a tale intenzione, potesse identificare il genere cui anche il poeta di Venosa aveva scelto di dedicare il suo impegno.

«*Laedere gaudes*» / inquit «*et hoc studio pravus facis*». Unde petitum hoc in me iacis ? Est auctor quis denique eorum, / vixi cum quibus? Absentem qui rodit amicum, / qui non defendit alio culpantem[...] fingere qui non visa potes [...]: hic niger est, hunc tu, Romane caveto. / Saepe tribus lectis videas cenare quaternos, / e quibus unus amet quavis asperger cuntos / praeter eum qui praebet aquam [...] Hic tibi comis et urbanus liberque videtur / infesto nigris: ego si risi, quod ineptus / pastillos Rufillus olet, Gargonius hircum, / lividus et mordax videor tibi [...] Hic nigrae sucus lolliginis, haec est / aerugo mera; quod vitium procul afore chartis, / atque animo prius, ut siquid promittere de me / possum aliud vere, promitto<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Hor. *epist.* 2.1.250-257.

<sup>49</sup> Hor. *sat.* 1.4.75-100.



«Godi a offendere», / dice « e malvagio, lo fai intenzionalmente». Dove hai preso / quest'accusa che mi lanci? Chi è l'autore tra quelli / con i quali ho vissuto? / Chi critica un amico alle spalle, / chi non lo difende da un altro che lo accusa, [...] chi inventa cose che non ha visto [...]: questo è un *niger*, Romano, a questo stai attento! / Spesso potresti vederne quattro suonare sui triclini / tra i quali uno ama spargere sale su tutti / eccetto su colui che distribuisce l'acqua [...] Costui gioviale, elegante e schietto appare / a te che avversi i *nigri*: io se ho riso perché l'inopportuno / Ruffillo puzza di confetti, Gorgonio di capra / ti appaio astioso e mordace? [...] Ecco il nero di seppia, questa è / ruggine pura; che questo vizio starà lontano dalle mie carte, e prima dal cuore, se posso promettere / qualcosa su me seriamente, lo prometto.

Orazio rifiuta l'accusa del'interlocutore fittizio di provare piacere nell'offendere e a questo, che lo definisce *pravus*, illustra i caratteri del vero *niger*. Al suo avversario, che lo accusa di essere *mordax* e *lividus* Orazio rimprovera in prima istanza di non saper riconoscere colui che è realmente *niger* e di scambiare un uomo di tale sostanza per qualcuno di gioviale, elegante e schietto. Ma nel prosieguo, introducendo un episodio che vede protagonista proprio colui che lo sta criticando, Orazio rovescia l'accusa sull'interlocutore fittizio ed etichetta la sua attitudine come *nigrae sucus loliginis*. Da questo *vitium* Orazio promette di tenere la sua produzione poetica quanto più possibile distante.

Respingendo le forme della *nigritudo* Orazio sembra volersi distinguere all'interno della tradizione satirica in cui si inserisce o piuttosto sembra voler riscattare tale tradizione dalle accuse dei *nigri*<sup>50</sup>.

Nell'assenza di specificità che contraddistingue il *sermo* e ne determina un impiego trasversale fin quasi all'assimilazione ad un carattere stilistico riscontrabile in vari generi letterari, risiede la sua relazione con il termine διατριβή, che abbiamo visto corrispondere, in una delle sue possibili applicazioni, ad una conversazione, ad una discussione avente luogo per lo più in un contesto di natura scolastica, contestualizzazione quest'ultima tuttavia assente nel *sermo* e che potrebbe spiegare la necessità della specificazione *Bioneus*.

### *Bioneus*

Chi fosse Bione e che cosa indicasse un riferimento a Bione in un testo latino non è facile a chiarirsi. Poco presente nella letteratura latina, sono solo un breve passaggio di Cicerone e tre di Seneca<sup>51</sup> a parlarci della ricezione del filosofo in ambito latino.

---

<sup>50</sup> Il passaggio si rivela dirimente per l'interpretazione di *epist.* 2.2.57-60 ove stupisce quindi l'accostamento che il poeta farà tra la sua opera satirica e il *sal niger*.

<sup>51</sup> Cf. Setaioli 1988.

A Bione sono riconosciuti finezza e prontezza di spirito, così come appaiono confermare le due sentenze che gli vengono attribuite: nelle *Tusculane* Cicerone, argomentando intorno all'eccesso di certe manifestazioni di dolore, a proposito di Accio che si strappava per il dolore i lunghi capelli, introduce un'espressione sentenziosa attribuibile a Bione:

*In quo facetum illud Bionis, perinde stultissimum regem in luctu capillum sibi evellere, quasi calvitio maeror levaretur*<sup>52</sup>.

A proposito del quale è nota la battuta di Bione, intorno allo stupidissimo re che nel lutto si strappava i capelli, quasi che con la calvizie scomparisse il dolore.

E Seneca nel *De Tranquillitate Animi* riconosce al personaggio/filosofo la medesima finezza di spirito:

*Bion eleganter ait non minus molestum esse calvis quam comatis pilos velli.*

*Idem scias licet de pauperibus locupletibus, par illis esse tormentum: utrique enim pecunia sua obhaesit nec sine sensu revelli potest*<sup>53</sup>.

Acutamente Bione dice che non è meno fastidioso per i calvi strapparsi i capelli che per i chiomati.

Puoi facilmente intuire come la stessa cosa valga per i poveri e i ricchi, come tra quelli il tormento sia equivalente: entrambi infatti sono attaccati al loro denaro, né senza che se ne avvedano può esser loro strappato.

La *brevitas* che Seneca e Cicerone riconoscono a Bione non sminuisce il valore e la pregnanza del suo messaggio filosofico, cui Seneca appare qui aderire, sviluppandolo con un parallelismo.

Lontano dall'immagine del filosofo itinerante, colto a rivolgersi alle masse con un linguaggio semplice, ma, al contempo denso di artifici retorici volti di catturare l'attenzione di un uditorio multiforme, le fonti latine appaiono riconoscergli dignità filosofica: dopo aver, in *benef.* 7.7.1, replicato alla posizione che Bione avrebbe assunto intorno al sacrilego in un'argomentazione piuttosto articolata, Seneca gli riconosce infatti il possesso della verità rispetto alla condizione umana.

*Singula propter quae laeti ac tristes sumus sibi quisque proponat et sciet verum esse quod Bion dixit: omnia hominum negotia simillima initiis esse nec vitam illorum magis sanctam aut severam esse quam conceptum*<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Cic. *Tusc.* 3.26.62.

<sup>53</sup> Sen. *tranq.* (dial. 9) 8.3.1-3.

<sup>54</sup> Sen. *tranq.* (dial. 9) 15.4.1.

Ogni singola cosa per la quale siamo lieti e tristi, ognuno la ponga davanti ai propri occhi e saprà che è vero ciò che disse Bione: tutte le cose di cui gli uomini si occupano sono simili ai loro inizi, né la loro vita è più santa o seria della sua concezione.

L'esiguità del materiale bioneo nei testi latini, cui si affianca da un numero non ampio di frammenti attribuibili con certezza a Bione, non consente di tradurre con obiettività e verosimiglianza quell'aggettivo *Bioneus* posto a caratterizzare in maniera così singolare le *Satire* di Orazio, ma se si fa riferimento al noto testo di Diogene Laerzio che lega il discusso filosofo di Boristene ai discorsi diatribici (2.77 ὡς φασιν οἱ περὶ τὸν Βίωνα ἐν ταῖς Διατριβαῖς), si può ipotizzare che con tale associazione al suo *sermo* Orazio intendesse alludere ad un particolare contesto enunciativo che prevedeva la presenza di un maestro di filosofia e di una platea di discepoli, «quelli a lui associati»<sup>55</sup>.

La tradizione critica tende tuttavia a privilegiare l'ipotesi che Orazio intendesse con questo aggettivo fare riferimento alle modalità espressive che avrebbero caratterizzato lo stile bioneo e che avrebbero trovato così riscontro nell'accostamento al *sal niger* che segue<sup>56</sup>.

### *Sal Niger.*

È già stato notato come già in alcuni passaggi ciceroniani si evincesse che il *sal*, accostato al *sermo* potesse avere sullo stesso un effetto corroborante tale da renderlo arma vincente in situazioni ordinariamente poco congeniali a tale stile argomentativo. In un passaggio del *Brutus* l'Arpinate sostiene poi che Scipione non parlava molto, né spesso, ma che tuttavia nessuno riusciva a eguagliarlo nel parlare correttamente latino e, che *omnes sale facetiis superabat*: “nel parlare quanto a spirito e giocosità superava tutti” oppure “superava tutti grazie allo spirito e alla giocosità dell'*elocutio*”<sup>57</sup>.

In un celebre passaggio delle *Satire* Orazio sostiene di aver lodato Lucilio (come infatti avviene in *sat.* 1.4) per il fatto di aver strofinato di sale tutta la città, per aver letteralmente passato al setaccio con la sua satira scherzosa e pungente tutta l'*urbs*:

---

<sup>55</sup> Cf. Kindstrand 1976, 148 per il quale l'espressione οἱ περὶ τὸν Βίωνα farebbe riferimento al solo Bione.

<sup>56</sup> Cf. Cucchiarelli 2007, 197: « Per quel poco che si può intravedere dagli scarsi frammenti della sua opera, in Bione si doveva trovare quella miscela di humor, talvolta anche aspro, di arte retorica di livelli stilistici che rappresenta un ideale molto vicino al *sermo* oraziano: a ben guardare c'è una non vaga parentela tra il *sal nigrum* dell'epistola a Floro e il *sermo modo tristis saepe iocosus* della *sat.* 1.10. Come è stato di recente notato (Stephen Harrison) la prosa di Bione doveva nettamente differenziarsi dagli eccessi dei predicatori o trattatisti appartenenti ai vari indirizzi filosofici (soprattutto stoico-cinici) ispirata com'era a ideali di varietà ed efficacia».

<sup>57</sup> Cic. *Brut.* 128: *P. Scipio, qui est in consulatu mortuus, non multum ille quidem nec saepe dicebat, sed et Latine loquendo cuius erat par et omnis sale facetiisque superabat.*

Publio Scipione che morì durante il suo consolato, non parlava molto, né spesso, ma non era secondo a nessuno per la purezza con la quale si esprimeva in latino e superava tutti per i frizzi e le facezie.

*At idem quod sale multo/ urbem defricuit charta laudatur eadem*<sup>58</sup>.

Ma nel medesimo carne con molto sale ha strofinato tutta la città.

Lo strofinamento del sale allude non solo alla critica pungente, all'arguzia della satira di Lucilio, ma ne sta a rivelare l'effetto assolutamente benefico. La forma verbale *defricuit* allude infatti all'impiego medico dell'uso del sale che serviva a far cicatrizzare le ferite attraverso delle frizioni. La satira di Lucilio dunque pungeva la città, le provocava dolore con le sue critiche brucianti, ma le apportava un benefico effetto di risanamento, mettendo a nudo quei *vitia* che la affliggevano.

In virtù di questo effetto benefico fisico e metaforico il *sal* è marcato da una forte connotazione positiva che nulla ha a che fare con la *denigratio*, con l'obiettivo di *male dicere* sempre dichiaratamente rifiutato da Orazio.

Il sale, strumento dell'azione di Lucilio è prossimo al *sal* che Marziale metterà nel suo scrivere<sup>59</sup>: esso ha l'effetto di un vero condimento sullo stile, arricchendolo del guizzo necessario ad essere efficace.

Ma nei nostri *sermones Bionei* il *sal* è *niger*: è il sale non raffinato e il più forte, atto ad esaltare il sapore del cibo che si appresta a condire.

L'impiego risulta piuttosto interessante e controverso allorché si consideri che il *niger* è, come abbiamo visto, un personaggio assolutamente negativo, dall'anima nera: è colui che dilania l'assente e che non difende l'amico, che provoca risate scomposte e insegue la fama di arguto, che può inventare cose che non ha visto e che non sa tacere un segreto.

Il *niger* è una sorta di *scurra* cui Orazio manifesta disprezzo<sup>60</sup>, una tipologia di individuo che durante i banchetti si diverte ad *aspergere* (scil. *salibus* o *maledictis*) tutti i presenti; egli spruzza sugli altri convitati la sua ironia risparmiando unicamente l'anfitrione che fornisce l'acqua, ma solo finché non diventa ubriaco, perché allora comincia a scagliarsi anche sul padrone di casa.

L'atteggiamento di questo genere di personaggio è stigmatizzato da Orazio che lo ritiene *sucus nigrae lolligine*, nero succo di seppia, simbolo del livore e dell'invidia.

Il *niger* che spruzza i convitati si oppone decisamente all'immagine di Lucilio, che pur non si limitava a strofinare di sale un gruppo di convitati, ma tutta la città: l'aporia potrebbe essere superata sottintendendo come oggetto di *aspergere maledictis* al posto di *salibus*, ma potrebbe

---

<sup>58</sup> Hor. *sat.* 1.10.3.

<sup>59</sup> Pl. *epist.* 23.21.1

<sup>60</sup> Hor. *sat.* 1.4.85 ss.

essere la natura del *sal* a distinguere l'azione del *niger* da quella di Lucilio. Ci aspetteremmo quindi che il *niger* si servisse di un *sal* qualificato dal carattere della *nigritudo*.

Per questo risulta particolarmente problematica l'interpretazione della *iunctura sal niger*. L'ipotesi che Orazio si serva di una metafora culinaria per cui il *sal niger* sarebbe riconducibile ad un sale molto forte piuttosto che ad un sale torvo, malefico<sup>61</sup> appare decisamente appropriata e quanto più funzionale nel contesto del verso: la metafora culinaria agevolerebbe infatti la transizione verso la considerazione che segue il nostro passo, ove le tre tipologie di lettore sono paragonate a tre commensali appetenti dai gusti discordanti.<sup>62</sup>

Il *sal niger* dunque rifletterebbe lo spirito molto marcato, il tono molto pungente e mordace della produzione satirica oraziana e la sua intenzione purificatrice, formativa.

### Conclusione

Come il *sal niger* si combini con il carattere *Bioneus* del sermo oraziano, se ne costituisca un rafforzativo o se le due qualificazioni si compensino, resta una questione da chiarire.

Sull'importanza della *iunctura* nell'interpretazione del noto verso oraziano si concentra il commento attribuito a Porfirione secondo il quale Bione, padre del poeta comico Aristofane, sarebbe stato uomo dotato di grande mordacità nell'espressione. Questa caratteristica sarebbe intuibile nel testo oraziano proprio attraverso quel "*sal niger*". Ma l'incerto commentatore non è sicuro dell'interpretazione e si chiede se *niger* non sia da ritenersi sinonimo di spiritoso e ridicolo piuttosto che di mordace<sup>63</sup>.

Il commento dello Pseudo Acrone invece legge l'aggettivo *bioneus* come sinonimo di discorsi spiritosi fatti in un tono astioso e mordace, corrispondenti senza alcun dubbio alla satira. Continua sostenendo che nel passo si fa riferimento alle invettive con cui Bione redarguiva la stoltezza del popolo, le quali non differivano molto dai componimenti di Lucilio. Bione è qualificato infatti come poeta satirico avente in odio i poeti tradizionali, probabilmente quelli epici, visto l'affermazione secondo cui Bione si sarebbe spinto fino alla denigrazione di Omero. L'ignoto autore rende infine *sal niger* con mordace simpatia<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Cf. Fedeli, Carena 1997, 1410-1411.

<sup>62</sup> Hor. *epist.* 2.2.62-64. Vd. Brink 1982, 301.

<sup>63</sup> PORPH. Hor. *epist.* 2.2.60-61 : *Ille Bioneis s(ermonibus): Bion Aristofanis comici pater dicitur fuisse magnae dicacitatis, quam uul<t> intellegi de nigro sale.*

*An 'nigrum' malum intellegemus, 'salsum' autem facetum et iocularium?*

<sup>64</sup> SCHOL. Hor. *epist.* 2.2.60 *Inde Bioneis (b)] Liuidis et amaris iocis, idest satyra.*

*Sunt autem disputationes Bionis philosophi, quibus stultitiam uulgi arguit, cui p<a>ene consentiunt carmina Luciliana. Hic autem Bion, qui Sophistes cognominatus est in libro, quem edidit, mordacissimis salibus ea, quae apud poetas sunt, ita lacerauit, ut ne Homero quidem parceret.*

*Bioneis>] Satyricis, amaris et asperis; Bion enim poeta satyricus fuit.*

Ai commentatori antichi risulta estraneo il riferimento alla diàtriba, mentre per quanto attiene alla filosofia popolare che, stando alla definizione tradizionale di diàtriba si configurerebbe come il contenuto filosofico trasmesso in forma diatribica, è solo lo Pseudo Acrone a sottolineare che i *Bionei sermones* sarebbero stati i discorsi con i quali Bione avrebbe redarguito la stoltezza del popolo, ma riconosce un'intenzione simile ai testi poetici di Lucilio. Se lo Pseudo-Acrone definisce il boristenita filosofo e sofista, i due commentatori concordano nell'associare il personaggio alla poesia satirica: con il riferimento a Bione quindi Orazio non avrebbe fatto che confermare la sua piena adesione al genere satirico, in parziale continuità con Lucilio.

Ritengo possibile intendere, come indicato nel commento di Brink, *sale nigro* alla stregua di un'endiadi insieme a *Bioneis Sermonibus*: questo creerebbe un unico concetto che potrebbe corrispondere alla satira oraziana. Suggerisce Brink<sup>65</sup>: «*The coarse salt of satires in Bion's style*».

Ma la resa apparirebbe maggiormente conforme se *sermo* non venisse tradotto con *satira*, ma fosse mantenuto in lingua originale o piuttosto reso con un termine generico. È apparso evidente come *sermo* non possa reggere il peso della specificità di genere e come in quanto tale non possa corrispondere ad alcun genere di origine greca, come ad esempio la diàtriba cinico-stoica. Il *sermo* ha bisogno sempre di una qualche qualificazione: adesso è *pedester*, ora *bioneus* con l'aggiunta del *sal niger*. Nei testi oraziani inoltre il *sermo* è impiegato sia in riferimento alle *Satire* sia alle *Epistole*: è necessario quindi che il *sermo* venga qualificato perché si possa escludere una delle due opere.

*Ille Bioneis sermonibus et sale nigro* per cui non alluderà ad un lettore che ama le *Satire* scritte con il nero sale dello stile bioneo, ma ad un lettore che ama le *Satire tout court*: tale perifrasi infatti non qualifica la satira oraziana, ma la identifica, specificando i caratteri del *sermo* del poeta<sup>66</sup>.

Si potrebbe tuttavia anche propendere per un'interpretazione fedele alla scomposizione degli elementi che qualificano la satira oraziana: mantenendo distinta l'influenza bionea dalla metafora gastronomica (*sal niger*) appare possibile riconoscere al verso oraziano la capacità di sintetizzare efficacemente tutti i caratteri del discorso satirico: l'ispirazione, la funzione e le sue modalità enunciative. Con il riferimento a Bione a qualificare la natura del suo *sermo* Orazio potrebbe aver inteso alludere al contesto divulgativo del discorso satirico, un contesto che potrebbe ricalcare in alcune sue prerogative quello della scuola di filosofia laddove il maestro appare circondato dai suoi discepoli che lo interrogano; a questo si affiancherebbe l'intenzione educativa e formativa propria dei discorsi che in tale contesto si sviluppano. Il *sal niger* invece ricondurrebbe l'opera oraziana

---

<*Sale nigro*>] *Amara iocularitate*

<sup>65</sup> Vd. Brink 1982, 300.

<sup>66</sup> Cf. Van Rooy 1965, 65: «*H.'s characterization of satires with caustic wit as Bionei....carries the imprint of an afterthought, perhaps of an addendum to his programmatic utterances in the Satire's*»<sup>66</sup>.

nell'alveo della tradizione inaugurata da Lucilio, riflettendone il carattere aspro delle modalità enunciative, strumento imprescindibile dell'intenzione poetica.

L'equilibrio delle considerazioni espresse da Brink appare comunque ad oggi insuperato: «*What remains of the work of Bion, the author of Διατριβαί dated to the 3<sup>rd</sup> C. B. C. and indeed of Lucilius' Saturae, is too restricted to gauge the allusiveness of this verse. Scepticism is indicated in view of the unsatisfactory nature and the complete lack of agreement on the notion of Διατριβαί and the possible to it of sermones in this verse. Talk of "Cynic-Stoic diatribe" cannot make up for evidence we do not possess.....The identification of sermones with Bion's title Διατριβαί, though taken for granted for a many long time after R.Heinze's thesis, De Horatio Bionis imitatore, must remain uncertain in the present state of knowledge<sup>67</sup>.*»

---

<sup>67</sup> Brink 1982, 300.

## 2.2 Il Cinismo a Roma tra Stoicismo e filosofia popolare.

La relazione tra Cinismo e Roma si divide in due fasi: il momento della ricezione e il momento della rifioritura in seno all'Impero.

Il problema della ricezione del Cinismo a Roma chiama in causa la *vexata quaestio* dell'evoluzione che avrebbe interessato questa filosofia nel periodo intercorso tra la fine del III secolo a. C. e l'inizio del I secolo, quando le sue personalità più rappresentative erano ormai scomparse e le condizioni storiche che ne avevano favorito lo sviluppo apparivano tramontate.

Molti hanno in effetti sostenuto che il Cinismo si fosse completamente estinto nel II secolo A. C. per rinascere allo Stoicismo a costituire quasi una sua appendice, una diramazione di epoca imperiale<sup>68</sup>, mentre altri, pur concordando con la tesi dell'estinzione, hanno tuttavia affermato l'indipendenza dottrina di questa nuova fioritura occorsa nel I secolo<sup>69</sup>. Prevale ad oggi tra gli studiosi la tendenza a condividere la posizione di equilibrio assunta da Dudley<sup>70</sup> per la quale il Cinismo, pur attraversando un suo medioevo negli ultimi due secoli prima di Cristo, non si sarebbe tuttavia mai estinto definitivamente e sarebbe rifiorito in epoca imperiale in continuità con la sua antica tradizione ed in maniera più o meno indipendente dallo Stoicismo.

La grande personalità di Demetrio cinico e lo sviluppo a Roma, come in buona parte dell'impero, di un particolare fenomeno sociale che si richiamava alla filosofia cinica, di cui le fonti cominciano a parlare proprio nel I secolo e a cui si guarda generalmente come ad una filosofia di strada o popolare, hanno rafforzato l'idea che nella prima Roma imperiale si sia assistito ad una vera rinascita della filosofia cinica.

Con l'avvento dell'impero a Roma si verificarono condizioni particolari che non solo favorirono un rinnovamento<sup>71</sup>, ma determinarono quella che appare come una vera evoluzione per il Cinismo: la natura autoritaria del potere imperiale e la prossimità dei Cinici alla cosiddetta "opposizione stoica" assicurò loro una dimensione non solo pubblica, ma anche politica<sup>72</sup> che rappresentò una novità rispetto al Cinismo delle origini, cui tuttavia resteranno in ultima istanza fedeli.

E' necessario chiarire però che il Cinismo non irruppe nella Roma imperiale di fronte al dilagare della ricchezza e dell'autoritarismo delle istituzioni, ma, forte dell'ormai leggendario modello di

---

<sup>68</sup> Vd. Bernays 1879, 27-28; Zeller 1923, III, 1, 287-88, 791-92.

<sup>69</sup> Vd. K. von Fritz in OCD<sup>2</sup> p. 305.

<sup>70</sup> Dudley 1939, 117 ss.

<sup>71</sup> Dudley adduce motivazioni che appaiono eccessivamente semplificative, quasi che il Cinismo di età imperiale potesse esser ridotto ad una riproposizione del Cinismo antico. Sostiene che nel I secolo si verificò una situazione socio-politica analoga a quella facente seguito la morte di Alessandro Magno: la necessità dell'uomo comune, ormai estraneo allo Stato di una filosofia che fosse capace di confortare e rassicurare, il diffondersi di un ritrovato sentimento cosmopolita e il dilagare del lusso, con il quale lo Stoicismo si sarebbe talvolta compromesso, spiegherebbe la rinascita imperiale della filosofia cinica.

<sup>72</sup> Cf. Moles 1983.



Diogene, si insinuò nel dibattito filosofico latino fin dalle origini dello stesso, ad un'epoca in cui già il teatro aveva preso a strumentalizzarne comicamente i caratteri esteriori.

### *La prima riflessione sul Cinismo a Roma tra teatro, satira e filosofia*

I primi riferimenti al Cinismo all'interno del mondo latino compaiono in ambito comico, ma sebbene, come sottolinea Billerbeck, essi si configurino più come richiamo letterario che come allusione ad un fenomeno tangibile, pare tuttavia ragionevole ipotizzare che gli stessi costituiscano una spia della popolarità e del potere evocativo dell'immagine del filosofo cinico.

In Plauto troviamo due riferimenti al Cinismo<sup>73</sup> ad identificare un modo di vivere che appare ormai già passato in proverbio<sup>74</sup>: nello *Stichus* dove il protagonista propone scherzosamente di sostituire i letti predisposti alla consumazione del banchetto con dei semplici scranni, alla maniera cinica, ma soprattutto nel *Persiano*, ove il drammaturgo propone al lettore l'assimilazione del parassita all'immagine del cinico indigente, i cui caratteri esteriori vengono sintetizzati nel discorso di Saturione, il parassita, che tiene a spiegare perché al suo ruolo non convenga il possesso di alcuna somma di denaro:

*Nili parasitus est quoi argentum + domideste / Lubido extemplo coeperest conuiuuium, / Tuburcinari de suo, siquid domist. / Cynicum esse <e>gentem oportet parasitum probe: / Ampullam, strigilem, scaphium, soccos, pallium, / Marsuppium habeat: inibi paullum praesidi, / Qui familiarem suam uitam oblectet modo<sup>75</sup>.*

Ma scusa, che razza di parassita è uno che ha dei quattrini in casa?

Gli prende subito voglia di fare un banchetto, e di abbuffarsi sul suo, se ha qualcosa sotto mano.

Invece un vero parassita deve rassomigliare a un poveraccio di Cinico: basta che abbia un'ampolla, uno strigile, una tazza, un paio di sandali, un pallio e una borsa con quel poco che gli basti a rallegrare la sua vita familiare.

Gli strumenti del cinico non dovevano apparire sconosciuti al pubblico di Plauto che anche nello *Stichus* presenta l'*ampulla* e lo *strigilis* come gli unici beni posseduti dal parassita<sup>76</sup>. A questo stesso pubblico, o almeno alla maggior parte di esso, poteva tuttavia non esser chiara la dimensione filosofica del paragone; è palese invece che fossero ormai quanto meno popolari i caratteri esterni del vivere alla maniera cinica, cui non è da escludersi che in quest'epoca venisse per lo più ridotta l'immagine globale del Cinismo.

---

<sup>73</sup> Plaut. *Persa* 120-126 ; Plaut. *Stich.* 703.

<sup>74</sup> Cf. Garbarino 1973, 550ss.

<sup>75</sup> Plaut. *Persa* 120-126.

<sup>76</sup> Plaut. *Stich.* 230.

Al periodo 80-67 a. C. risalgono invece le *Menippeae* di Varrone “*a satiric medleys in the (Cynic) manner of the Greek Menippus*”<sup>77</sup>, nei quali la mescolanza di elementi greco-Cinici e romani, come indicato dal titolo, creerebbe qualcosa di paradossale<sup>78</sup>.

Varrone scrive 150 libri di Satire, una collezione comica di eccezionale lunghezza, di cui la tradizione ci restituisce circa 600 frammenti e 90 titoli trasmessici per la maggior parte dal grammatico del quarto secolo Nonio Marcello. La condizione incerta del materiale di diretta derivazione affida ai *Testimonia* un ruolo dirimente per la valutazione delle *Menippeae* in generale.

E' grazie a Gellio infatti che conosciamo la doppia denominazione impiegata dagli antichi per indicare le satire di Varrone : alcuni le avrebbero definite Ciniche, Varrone stesso *Menippeae*<sup>79</sup>.

Il richiamo dunque alla filosofia cinica risulta immediato, ma si rivela tuttavia complesso per la difficoltà di inquadrare la figura cinica di riferimento, Menippo, un filosofo cinico non ordinario, una figura cinicamente “anti-cinica”, che ripudiò non solo la filosofia, ma anche l'antifilosofia del Cinismo, rifiutando tutti i dogmi e le certezze, senza proporre qualcosa di positivo in loro sostituzione. L'antichità pare orientata a negare a Menippo il ruolo di filosofo cinico e a riproporre, con una straordinaria insistenza, l'assimilazione della sua immagine a quella del cane al fine di sminuirlo ulteriormente all'interno di un tal già poco gratificante paragone: Menippo è il cane che ride mentre morde<sup>80</sup> o il cane senza coda<sup>81</sup>. Le vite di Diogene Laerzio sono emblematiche di questa tendenza all'esclusione : non viene mai fatta allusione alle relazioni di Menippo con gli altri Cinici, ma la biografia si limita ad annoverarlo nel gruppo dei seguaci di Cratete<sup>82</sup>. Per Diogene gli scritti di Menippo<sup>83</sup> non avrebbero alcuna serietà, limitandosi a rigurgitare spirito derisorio; il biografo fa addirittura allusione alla leggenda che vorrebbe i libri attribuiti a Menippo, non realmente suoi, ma opera giocosa di Dioniso e Zopiro, che a lui li avrebbero affidati in quanto abilissimo nel venderli.

Diogene lo definisce cane di Creta e arriva a sostenere che Menippo avrebbe rinnegato il Cinismo: infatti dopo aver accumulato tantissimo, vittima di un complotto, preso dall'angoscia, si sarebbe ucciso.

Proprio a Varrone negli *Academica Posteriora*<sup>84</sup> Cicerone fa rivendicare di aver aggiunto la filosofia e l'umorismo al modello offerto da Menippo, testimoniando così la ricezione in ambito latino di questa complessa e ambigua relazione di Menippo con il Cinismo, rispetto al quale egli potrebbe incarnare una sorta d'interprete radicale.

---

<sup>77</sup> Van Rooy 1967.

<sup>78</sup> Vd. Relihan 1993, 13.

<sup>79</sup> Gell. 2.18.7; 13. 31.1.

<sup>80</sup> Lucian. *dial mort.* 1, 2.

<sup>81</sup> Varro. *sat.* Fr 516-515.

<sup>82</sup> Diog. Laert. 6.95 : Si parla in realtà di Menippo di Sinope.

<sup>83</sup> Diog. Laert. 6.99.

<sup>84</sup> Cic. *Ac.* 1.8-9.

Del resto l'ambiguità del modello, che Varrone, secondo Gellio, si sarebbe limitato ad imitare senza copiare<sup>85</sup>, pesa non poco sulla relazione delle Satire di Varrone con il Cinismo e con la filosofia.

Nel passaggio sopra esposto degli *Academica Posteriora* Cicerone replica a Varrone che pur avendo apportato maggior splendore ai poeti romani, oltre che alla letteratura e alla lingua latina, con un'opera poetica multiforme ed elegante nella quale comparivano quasi tutti i metri, con le sue incursioni in ambito filosofico non era stato all'altezza di istruire il lettore, ma si era limitato ad ispirarlo. Tale considerazione<sup>86</sup>, che chiarisce l'assenza dell'intento pedagogico nelle satire di Varrone, getta luce sulla natura estremamente menippea di Varrone all'interno di quest'opera, densa di una forte tendenza all'auto-parodia. Nelle *Menippeae* Varrone mette le conoscenze enciclopediche al servizio dell'auto-parodia, sconvolgendo quelle stesse idee di cui altrove si fa portatore.

Tertulliano definirà Varrone *Romanus Cynicus*<sup>87</sup> e *Romani stili Diogenes*<sup>88</sup> rivelando la natura comica del Cinismo dell'opera ove questo richiamo filosofico è impiegato per sortire un effetto parodico che riguarda la figura di Varrone stesso, consapevole della incoerenza nell'essere al contempo sostenitore della semplicità cinica e del patriottismo romano. Varrone e i suoi narratori sono predicatori Cinici con un'attitudine non cinica volta a far emergere la virtù romana, sono dunque predicatori falliti che, dietro un'ipocrita apparenza cinica, esaltano Roma e la sua filosofia<sup>89</sup>. Relihan<sup>90</sup> ritiene che nelle *Menippeae* l'importanza data agli argomenti filosofici riveli la volontà di Varrone di avversare i tecnicismi della filosofia e dei filosofi, sulla "coda" di Menippo che si riprometteva di stravolgere i sistemi dogmatici e il Cinismo stesso, che a sua volta pretendeva di criticare tali sistemi.

I titoli che contengono un riferimento al Cinismo sono espressione dell'uso paradossale di questo richiamo: a tal proposito è opportuno ricordare il *Cynodidascalicus* e il *Κυνοδέτορ*.

L'auto-parodia di Menippo che si esplicava nella critica di tutti i sistemi filosofici e dello stesso Cinismo, diventa in Varrone parodia dell'erudizione attraverso un impiego comico dell'etimologia e lo stravolgimento dell'elogio degli antichi valori, rispetto ai quali la posizione stessa di Varrone si fa paradossale. Il satirista infatti che propone più e più volte l'opposizione *tunc* e *nunc*, fa di se stesso l'emblema della negatività del *nunc*, presentandosi come lo studioso pedante, il cinico che esalta Roma e che è dunque nella sua paradossalità, espressione della degenerazione dei tempi<sup>91</sup>.

L'impiego raffinatissimo che Varrone fa del richiamo al Cinismo denota una straordinaria familiarità se non con la filosofia, con la maniera cinica, di cui Menippo, la sua fonte di ispirazione,

---

<sup>85</sup> Gell. 2 18.7.

<sup>86</sup> Vd. Relihan 1993.

<sup>87</sup> Tert. *apol.* 14.9.

<sup>88</sup> Tert. *ad nat.* 1.10.43.

<sup>89</sup> Così Relihan 1993 che vuole far emergere il carattere di antigenere della satira menippea.

<sup>90</sup> Relihan 1993, pp. 71 ss.; Cf. Lehmann 1997, 263.

<sup>91</sup> Così Relihan 1993.

incarna un esempio fuori dall'ordinario. L'operazione, che rimane letteraria e non certamente filosofica, presuppone tuttavia una consapevolezza in ambito latino che già al tempo di Varrone parrebbe andare ben al di là dell'associazione stereotipata tra il cinico e il parassita: si tratta tuttavia, sia ben inteso, di un'opera che Gellio ci descrive come piuttosto oscura e che evidentemente avrà guardato ad un pubblico limitato.

Dovrebbe risalire ad un'epoca pressoché contemporanea il frammento attribuito al mimografo Laberio<sup>92</sup> che vale al Cinismo un'associazione fortemente denigratoria, ma per lo più coerente con l'immagine dei suoi rappresentanti che generalmente il teatro comico e la letteratura satirica veicolavano: "Seguimi nelle latrine, perché tu possa gustare un po' della dottrina cinica".

La particolarità del passaggio risiede nell'impiego dell'espressione *Cynica haeresis*: l'ambito letterario da cui la citazione è estratta rende improbabile la consapevolezza del problema da parte del suo autore, ma potrebbe rivelare comunque un elemento importante per la valutazione della ricezione del Cinismo a Roma. Lo status di *haeresis* appare scontato per il Cinismo, mentre sappiamo che il modo greco da Ippoboto<sup>93</sup> in poi si chiedeva se il Cinismo dovesse esser ridotto a mero stile di vita o se potesse essere annoverato tra le sette socratiche.

Se nel *De Oratore*<sup>94</sup> Cicerone si limita a sancire la discendenza socratica del Cinismo per il tramite del filosofo Antistene, l'allievo di Socrate cui sarebbe riconducibile la nascita della scuola cinica e, successivamente, di quella stoica, nelle opere filosofiche fa luce sulle relazioni intercorrenti tra le due scuole, sulla vitalità del dibattito che le interessava.

Cicerone testimonia la prossimità delle due scuole, ma al contempo la necessità dello Stoicismo aggiornato da Panezio, di prendere le distanze dalle sue pesanti origini ciniche :

.. *'nec vero audiendi sunt Cynici, aut si fuerunt Stoici paene Cynici, qui reprehendunt et irrident, quod ea, quae re turpia non sint, verbis flagitiosa ducamus, illa autem, quae turpia sunt, nominibus appellemus suis*<sup>95</sup>.'

Non bisogna dare ascolto ai Cinici, o a quegli Stoici che quasi furono Cinici, che ci rimproverano e ci deridono, perché quelle cose che non sono turpi, le indichiamo con parole infamanti, mentre quelle cose che turpi invece sono, le chiamiamo con i loro nomi.

Le posizioni espresse ci sembrano suggerire la vitalità del Cinismo all'interno del dibattito filosofico latino: nel *De Officiis* l'allusione alla filosofia del cane si inserisce all'interno della

---

<sup>92</sup> Laberio, *Comp.*, fr. 3 Ribbeck.

<sup>93</sup> Cf. Donzelli 1959.

<sup>94</sup> Cic. *de orat.* 3.62.

<sup>95</sup> Cic. *off.* 1.128.

discussione condotta da Cicerone intorno al concetto di *decorum*, che nel pensiero del filosofo romano si configura quale cardine del vivere civile. Da questi stessi passi emerge come il dibattito sullo *status* filosofico del Cinismo non si sia impiantato a Roma, che al Cinismo guarda al contempo come ad una scuola di pensiero e ad uno stile di vita.

L'epurazione dell'eredità diogenea fa parte del programma di Panezio come dimostra il primo libro del *De Officiis* (I 128) ove Cicerone, dopo aver attaccato gli Stoici Cinicizzanti, non solo rimprovera loro l'assenza di decoro, ma respinge interamente la dottrina dei Cinici, nemica della verecondia:

*'Cynicorum vero ratio tota est eicienda: est enim inimica verecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum'<sup>96</sup>.*

La dottrina cinica è tutta da rifiutarsi: essa è infatti nemica della verecondia, senza la quale nulla di retto può esistere, nulla di onesto.

Nel terzo libro del *De Finibus* il rifiuto è meno netto e riflette l'assenza di *consensus* che regnava tra i membri della scuola stoica di fronte ai loro precursori, ove gli uni sostenevano che spettava al saggio scegliere se intraprendere la breve via cinica verso la virtù e gli altri che egli non doveva assolutamente intraprenderla:

*'Cynicorum autem rationem atque vitam alii cadere in sapientem dicunt, si qui eiusmodi forte casus inciderit ut id faciendum sit, alii nullo modo'<sup>97</sup>.*

Alcuni Stoici hanno ritenuto che il saggio all'occasione potesse adattarsi alla dottrina e alla vita dei Cinici, altri si sono opposti categoricamente all'idea.

Il Cinismo si configura come un orientamento possibile per lo Stoicismo, una sorta di sua degenerazione, ma sostanzialmente da esso indipendente: Cicerone può infatti rifiutare il Cinismo senza chiamare per questo in causa lo Stoicismo, evidenziando la sua alterità rispetto alla tradizione romana che al contrario ben si conciliava con la filosofia Stoica, appresa alle *élites* romane da Panezio di Rodi.

A tale considerazione vorrei aggiungere l'impressione che a Roma alla fine della repubblica, ma anche in pieno impero, si percepisse la tangibile comunanza delle posizioni tra le due scuole filosofiche e che tale percezione si risolvesse in due modi: in una sorta di interscambiabilità allorché

---

<sup>96</sup> Cic. *off.* 1.148.

<sup>97</sup> Cic. *fin.* 3.68.

si mirasse a colpire entrambe e in una relegazione nell'ambito cinico di quelle posizioni comuni che apparivano inaccettabili agli ambienti romani vicini allo Stoicismo.

Così, se in *De Officiis* 1.128 l'esaltazione della *libertas loquendi* viene attribuita in maniera dispregiativa ai Cinici e a quegli Stoici che furono quasi Cinici, in una lettera indirizzata all'amico epicureo Papirio Peto Cicerone spiega il rifiuto stoico dell'impiego dell'eufemismo, consistente nel non ritenere spregevole la designazione di qualcosa che spregevole non è :

*Amo uerecundiam, uel potius libertatem loquendi. Atqui hoc Zenoni placuit, homini mehercule acuto; etsi Academiae nostrae cum eo magna rixa est; sed, ut dico, placet Stoicis suo quamque rem nomine appellare. Sic enim disserunt: nihil esse obscoenum, nihil turpe dictu; nam, si quod sit in obscoenitate flagitium, id aut in re esse aut in uerbo; nihil esse tertium<sup>98</sup>.*

Amo il ritegno, o piuttosto la libertà espressiva. Piaceva anche a Zenone, uomo certamente di fine ingegno, anche se la Nostra Accademia intratteneva una dura battaglia con lui; ma, gli Stoici vogliono che si chiami ogni cosa con il suo nome. Così infatti spiegano : non c'è niente di osceno, né di turpe a dirsi, infatti se vi è qualcosa di turbe nell'oscenità, questo riguarda o la cosa o la parola; non esiste una terza possibilità.

*Habes scholam Stoicam: ὁ σοφὸς εὐθυροῦ μνησεῖ<sup>99</sup>.*

Questo è il sistema degli Stoici: il saggio deve parlare liberamente.

Il trattamento che lo stesso Cicerone riserva al maestro cinico per eccellenza, Diogene, per il quale non omette la qualifica filosofica, dimostra che, contrariamente a quanto diffusamente ritenuto, e cioè che l'idealizzazione di questa figura si sia prodotta in età imperiale<sup>100</sup>, già tra i contemporanei dell'Arpinate, Diogene era annoverato tra i grandi saggi dell'antichità.

Nelle *Tuscolane* Diogene è presentato per ben tre volte come modello di condotta esemplare al fianco di Socrate: Diogene -*ut Cynicus*- in maniera più rigida di Socrate, con il quale condivideva le opinioni rispetto alla sepoltura, chiedeva di non essere interrato, ma di essere abbandonato insepolto con a fianco un bastone che potesse fungere da spaventapasseri<sup>101</sup>, Diogene che al pari di Socrate e di Fabrizio disprezza le ricchezze<sup>102</sup>, Diogene che ancora -*ut Cynicus*- in maniera più schietta di Anacarsi, Socrate e Senocrate, dimostra di non tenere in alcun conto il denaro, avendo l'ardire di chiedere ad Alessandro che lo interrogava per sapere di cosa avesse bisogno, di spostarsi dal sole<sup>103</sup>.

---

<sup>98</sup> Cic. *ad Fam.* 9.22.1.

<sup>99</sup> Cic. *ad Fam.* 9.22.5.

<sup>100</sup> Cf. Billerbeck 1993.

<sup>101</sup> Cic. *Tusc.* 1.43.104.

<sup>102</sup> Cic. *Tusc.* 3.23.56.

<sup>103</sup> Cic. *Tusc.* 5.32.92.

Questa prossimità con Socrate è tanto più interessante se si considera che nella parte finale del I Libro del *De Officiis*, la parte più precettistica dell'opera Ciceroniana che si ripromette, trattando del *decorum*, di costruire il modello del *vir bonus*<sup>104</sup>, laddove Cicerone parla del comportamento da tenere in pubblico e del pudore, avverte che non bisogna commettere l'errore di credere che se ad Aristippo e Socrate fu concesso di agire e di esprimersi contro il costume e gli usi della città, la stessa libertà possa esser concessa a chiunque; questi due uomini potevano prendersi tale libertà perché avevano meriti straordinari che li rendevano simili agli dei. In opposizione a questi esempi Cicerone introduce la sua sentenza rispetto alla condotta e alla dottrina cinica :

*'Cynicorum vero ratio tota est eicienda: est enim inimica verecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum*<sup>105</sup>.'

La dottrina cinica è tutta da rifiutarsi: essa è infatti nemica della verecondia, senza la quale nulla di retto può esistere, nulla di onesto.

Sebbene l'idealizzazione del saggio cinico per eccellenza, il Sinopeo Diogene, paia essersi già compiuta, a noi sta il compito di non commettere l'errore di credere che l'opposizione tra i Cinici e Diogene, il Cinico, rifletta l'inizio del proliferare di quella fauna cinica di cui le fonti cominciano a parlare circa un secolo dopo rispetto alla composizione del *De Officiis* e delle *Tuscolane*. Piuttosto, oltre che banalmente distinguere i contesti, potremmo supporre che nell'ottica Ciceroniana l'ideale filosofico non corrisponda all'idea del *vir bonus*, quindi se Diogene è un saggio al pari Socrate, ciò non implica che il suo modello di povertà, rigore e sobrietà, sia funzionale alla formazione di quel *consensus omnium bonorum* cui l'Arpinate auspica.

#### *Il Cinismo nella Roma Imperiale: dalla ricezione al confronto*

La letteratura di età imperiale allude all'esistenza di una figura cinica a Roma ben prima dell'epoca di Demetrio, ritenuto comunemente il primo cinico di Roma e l'incarnazione della fioritura della filosofia cinica in epoca imperiale<sup>106</sup>: ci accorgeremo tuttavia come in realtà questa figura fuoriesca molto probabilmente da quella schiera di stoici quasi Cinici invisa a Cicerone.

---

<sup>104</sup> Cf. Narducci 1989.

<sup>105</sup> Cic. *off.* 1.148

<sup>106</sup> Sul caso di Favonio nell'ambito della ricezione del Cinismo a Roma vd. Griffin 1993, 244-246 ; vd. Anche Goulet-Cazé 1990, 273-274.

La repubblica morente avrebbe conosciuto addirittura un senatore dalle tendenze ciniche: Marco Favonio, tribuno della plebe nel 60 e pretore nel 49, legato profondamente a Catone il Giovane<sup>107</sup>, dopo aver in un primo momento rifiutato di unirsi ai congiurati<sup>108</sup>, si sarebbe associato ad essi solo dopo la morte di Cesare e avrebbe trovato a sua volta la morte a Filippi nel 42 a. C.<sup>109</sup>.

In Tac. *Ann.* XVI 22 dall'attacco che Cossuziano Capitone rivolge a Trasea Peto si apprende che il filosofo stoico avrebbe potuto contare su *sectatores* o piuttosto *satellites*, i quali, senza giungere all'estremo di palesare la loro adesione ai propositi sediziosi del loro maestro, avrebbero imitato (*sectantur*) il suo *vultus* e il suo *habitus* e, così, si sarebbero fatti tristi e austeri al fine di rimproverare all'imperatore la sua dissolutezza. Nel prosieguito dell'accusa Cossuziano Capitone sentenza :

*Ista secta Tuberones et Favonios, veteri quoque rei publicae ingrata nomina, genuit...*

Questa *secta* generò i Tuberone e i Favonio, nomi che si resero sgraditi anche all'antica repubblica..<sup>110</sup>.

E' alla *secta* dello Stoicismo, alla cosiddetta opposizione stoica, che Cossuziano Capitone allude, e con l'impiego di *satellites* a rettificare *sectatores*, suggerisce di guardare ad essa non come ad una scuola filosofica, ma piuttosto ad un'associazione di sediziosi criminali.

Nella *Vita di Bruto* Plutarco sottolinea l'estrema vicinanza di Favonio a Catone e parla della sua naturale propensione per la filosofia, cui sarebbe spinto dalla sua indole piuttosto che da una scelta razionale<sup>111</sup>. La profonda ammirazione per Catone che Plutarco riassume nell'espressione ἐραστῆς Κάτωνος rende del tutto ammissibile la conseguente vicinanza di Favonio allo Stoicismo, ma Plutarco in maniera non difforme dall'atteggiamento dimostrato da Cicerone e fedele all'idea che la rozzezza dei modi distinguesse un cinico da uno stoico<sup>112</sup>, definisce la sua condotta una sorta di mitigato Cinismo :

...σφοδρὸς γὰρ ἦν ἐν πᾶσι καὶ πρόχειρος. ἐπεὶ τό γε βουλευτὴν εἶναι Ῥωμαίων ἑαυτὸν οὐδενὸς ἄξιον ἠγείτο, τῷ δὲ κυνικῷ τῆς παρρησίας πολλάκις ἀφήρει τὴν χαλεπότητα..<sup>113</sup>.

Violento e precipitoso in tutte le sue azioni, non teneva in alcun conto la dignità senatoriale, ma spesso sottraeva alla maniera cinica l'asprezza della libertà espressiva...

<sup>107</sup> Vd. Plut. *Cato min.* 32.11 ; 46.1-8.

<sup>108</sup> Cf. Plut. *Br.* 12.3.

<sup>109</sup> Svet. *Aug.* 13.3.

<sup>110</sup> Tac. *ann.* 16.22.4.

<sup>111</sup> Plut. *Brut.* 34.4 ; cf. Cic. *ad Att.* 1.14.5 ; Plut., *Cato min.* 32.11 ; 46.1-8 ; *Caes.* 21.8 ; 41.3. Cf. Suet. *Aug.* 13. 3.

<sup>112</sup> Così Griffin 1993, 245.

<sup>113</sup> Plut. *Brut.* 34.4.



Numerosi esempi tratte dalle *Vite Parallele*, compreso l'aneddoto in cui è inserito questo passaggio, mostrano in cosa consistesse la *παρησία* mitigata di Favonio che, vittima della sua arroganza e ostinazione, riteneva con il suo atteggiamento di poter imitare la franchezza di Catone<sup>114</sup>. Dalle parole di Plutarco emerge come per sua indole Favonio andasse ben al di là del rispetto del *decorum* che notoriamente caratterizzava la condotta di Catone e che sarebbe stato di dovere per chi rivestisse una carica pubblica. Ma fin qui abbiamo visto quando è Plutarco a parlare, quindi un intellettuale che vive a cavallo tra il I e il II secolo; l'allusione al Cinismo è tuttavia mantenuta da Plutarco anche quando non è lui ad esprimere direttamente un giudizio, ma lascia la parola al suo personaggio. Bruto infatti, irritato dall'irruzione di Favonio nella stanza in cui lui stesso stava discutendo con Cassio e dal fatto che si fosse sarcasticamente a loro rivolto con le parole impiegate da Nestore nell'Iliade all'indirizzo di Achille e Agamennone –Ascoltatemi, io sono molto più vecchio di voi<sup>115</sup>-, dopo averlo cacciato, lo avrebbe apostrofato con gli epiteti *Ἀπλοχύων* e *Ψευδοκύων*<sup>116</sup>. E' stato già correttamente notato che l'apostrofe di Bruto non avrebbe avuto alcun peso rivolta ad un vero cinico<sup>117</sup>: è piuttosto in riferimento ad uno stoico che essa risalta, ancor più se questo stoico è un senatore di Roma. Se si guarda infatti a quest'ultimo aspetto l'epiteto che Bruto rivolge al senatore Favonio risuona di quella paradossalità che ritroviamo nelle *Satire Menippeae* di Varrone: lì un cinico pedante che esalta le virtù di Roma, qui un senatore che svilisce la sua carica comportandosi come un cinico.

Scansato l'equivoco che Favonio sia il primo esempio di Cinico a Roma, abbiamo qui ancora una prova di come talvolta il Cinismo si configuri alla stregua di un attributo, teso a qualificare negativamente lo Stoicismo, ma anche la conferma ulteriore di come il riferimento al Cinismo già nel I secolo a.C. potesse richiamare ben più che l'immagine immediata del filosofo parassita.

Gli scritti di Seneca mostrano come con l'instaurarsi e l'affermarsi di una mutata situazione politica, l'impero con le sue forme di marcato autoritarismo, la condizione della filosofia abbia inevitabilmente subito una profonda mutazione.

La riflessione filosofica di Seneca intorno al Cinismo ebbe ad affiancare alla rielaborazione della

---

<sup>114</sup> Plut. *Pomp.* 60.

<sup>115</sup> Il. 1.159.

<sup>116</sup> Plut. *Brut.* 34.6-7

<sup>117</sup> Vd. Geiger 1974; Cf. Moles 1983, 121, n.129; Cf. Griffin 1993, 245-246.

ricezione del Cinismo delle origini, un confronto diretto da un lato con il Cinismo redivivo che proprio il suo amico Demetrio si trovava ad incarnare, dall'altro con il Cinismo "degenerato" che andava diffondendosi nelle strade di Roma.

Diogene assurge a campione della povertà nel *De Tranquillitate Animi*<sup>118</sup>: riflettendo sulle ricchezze patrimoniali, che sarebbero, a giudizio del filosofo, l'origine delle più grandi miserie umane, a Seneca Diogene appare come colui che, avendo ben compreso la difficoltà tanto per il povero quanto per il ricco di separarsi dalle proprie ricchezze, si era messo nella condizione di non poter perdere nulla. Seneca paragona Diogene agli dei e definisce la sua attitudine perfezione. All'uomo, lontano da tale perfezione non resta che cercare di limitare i propri averi per esporsi il meno possibile ai capovolgimenti della fortuna.

Nel *De Beneficiis*<sup>119</sup> Socrate e Diogene sono collocati al di sopra della sfera dei desideri e dei bisogni dell'umanità, uomini a cui anche la fortuna non potrebbe donare niente. E' necessario che si venga superati da loro nei benefici, ed in particolare è necessario che Diogene ci superi, lui che camminando nudo in mezzo alle ricchezze della Macedonia poteva dirsi più ricco e potente anche di Alessandro, possessore di tutto il mondo, perché poteva rifiutare più cose di quante l'altro non potesse offrirne.

Nelle *Epistole a Lucilio* Diogene viene dipinto come l'autentico saggio che vedendo un bambino bere nel cavo della mano avrebbe rotto il suo bicchiere e avrebbe biasimato se stesso per aver portato un peso inutile; subito dopo si sarebbe messo a dormire in una botte: con il suo esempio egli avrebbe dimostrato che possiamo avere tutto l'indispensabile purché ci accontentiamo di quello che la natura ha posto in superficie<sup>120</sup>. A differenza di quanto avveniva nel ritratto ciceroniano il Diogene di Seneca non viene qualificato rispetto alla scuola filosofica di appartenenza, ma i caratteri che contraddistinguono la sua natura sono tipici del Cinismo: di fronte al suo ritratto non si percepisce la volontà di elaborare una qualche forma di edulcorazione idealizzante che miri a conciliarsi con lo Stoicismo di Seneca, tanto più che nelle *Epistole a Lucilio* ci viene presentato uno degli aneddoti più ricorrenti al riguardo del Sinopeo dove sono presenti i tipici caratteri Cinici che la satira sfruttava comicamente. Quindi anche il Diogene di Seneca è un cinico a tutti gli effetti, è un saggio al pari di Socrate e al suo pari quasi una divinità, forte del e, non malgrado, il suo orientamento filosofico.

Non stupirà in uno stoico indipendente come Seneca l'esaltazione dei valori che Diogene aveva sublimato: in *const.* 1.1 Seneca ritiene che gli Stoici abbiano scelto la via virile non preoccupandosi che sembri gradevole a chi vi si incammina, ma piuttosto che il prima possibile ci metta in salvo e

---

<sup>118</sup> Sen. *de tranq.* 8.4-7.

<sup>119</sup> Sen. *benef.* 5.4-6.

<sup>120</sup> Sen. *epist.* 90.14.

conduca a quell'alta vetta che si erge talmente più alta e fuori dal tiro di ogni arma da offesa, da levarsi al di sopra della fortuna.

Potremmo sostenere che gli Stoici di Seneca non disdegnassero dunque la via cinica alla virtù, ricordando che un condiscipolo di Panezio, Apollodoro di Seleucia, aveva definito il Cinismo una via breve verso la virtù<sup>121</sup>. Ma dietro le posizioni assunte da Seneca è rintracciabile ben più che l'adesione a quel gruppo di Stoici che considerarono il Cinismo come una possibile strada verso la virtù: sono la formazione di Seneca e l'ambiente stoico intorno a lui a preparare un terreno non ostile al Cinismo<sup>122</sup>. L'*Epistola* 108 è consacrata da Seneca a descrivere il terreno in cui è maturata la sua formazione filosofica:

*Ego certe cum Attalum audirem in vitia, in errores, in mala vitae perorantem, saepe miseritus sum generis humani et illum sublimemaltioioremque humano fastigio credidi. Ipse regem se esse dicebat, sed plusquam regnare mihi videbatur cui liceret censuram agere*<sup>123</sup>.

Io almeno quando udivo Attalo inveire contro i vizi, gli errori, i mali della vita, ho provato spesso compassione per il genere umano e ho creduto che egli fosse un uomo sublime e superiore ad ogni umana grandezza. Definiva se stesso un re, ma ancor più che un re, mi sembrava un uomo munito della facoltà di censurare i regnanti.

La trascendenza della condizione umana ordinaria e l'assimilazione alla condizione regale, rispetto alla quale Attalo si mostrerebbe superiore nel suo ruolo di censore, sono elementi che richiamano da vicino la caratterizzazione che abbiamo visto essere riservata al saggio cinico.

Attalo tuttavia a differenza di Diogene non dimostrava di aderire fisicamente alla povertà, ma si limitava a predicarla:

*Cum vero commendare paupertatem coeperat et ostendere quam quidquid usumexcederet pondus esset supervacuum et grave ferenti, saepe exire e scholapauperi libuit. Cum coeperat voluptates nostras traducere, laudare castumcorpus, sobriam mensam, puram mentem non tantum ab illicitis voluptatibus sed etiam supervacuis, libebat circumscribere gulam ac ventrem*<sup>124</sup>.

Quando poi aveva cominciato a tessere gli elogi della povertà e a mostrare come tutto ciò che eccede il necessario fosse un peso superfluo e greve per chi lo portava, spesso mi sarebbe piaciuto uscire povero dalla scuola. E quando aveva iniziato il discorso con lo sferzare i piaceri, lodare la continenza, la sobrietà a tavola, un atteggiamento mentale immune non solo da piaceri illeciti, ma anche da quelli superflui, mi veniva proprio voglia di imporre limiti severi alla gola e al ventre.

---

<sup>121</sup> Cf. D. L. 7.121.

<sup>122</sup> Cf. Grilli 1992, Billerbeck 1979.

<sup>123</sup> Sen. *epist.* 108.13.

<sup>124</sup> Sen. *epist.* 108.14.

Nel prosieguito della Lettera Seneca spiega a Lucilio le conseguenze tangibili che tali insegnamenti hanno avuto sul suo stile di vita: l'astensione dai cibi di moda tra i ghiotti di Roma, dall'uso dei profumi, dalla consumazione del vino, dal frequentare le terme<sup>125</sup>. Anche Sozione del resto lo spinse in questa direzione: maestro stoico di tendenza pitagoriche, istillò nel suo allievo un certo entusiasmo per Pitagora istruendolo sulle ragioni che avevano spinto il saggio e anche Sestio<sup>126</sup> a tenersi lontano dalle carni. La scuola dei Sestii, che Seneca considerava una *Secta Stoica*, ma che il fondatore Sestio non riteneva tale, contribuì ad ispirare probabilmente a Seneca il rigorismo che contraddistinse il suo Stoicismo: stando alla testimonianza senecana Sestio avrebbe sostenuto che alla felicità si arrivi mediante la virtù percorrendo una via all'insegna della frugalità, della temperanza e della forza morale<sup>127</sup>.

I Sestii tuttavia non trassero ispirazione né dalla scuola stoica, né dalla cinica dalle quali si contraddistinguevano per un diverso rapporto con lo stato e l'impegno nella cosa pubblica: essi costituirono la prima scuola filosofica di Roma e, pur utilizzando la lingua greca, mirarono ad interpretare i *mores* romani mediante la categoria tradizionale del *robur*.

In questo terreno maturò quindi lo Stoicismo di Seneca che tese a richiamarsi all'insegnamento dei fondatori della scuola filosofica piuttosto che a quello di Antipatro di Tarso e Panezio di Rodi<sup>128</sup>, ma che soprattutto intese mantenere una forte autonomia.

*Nostram autem cum dico, non alligo me ad unum aliquem ex Stoicis proceribus: est et mihi censendi ius*<sup>129</sup>.

Quando io dico la nostra (opinione) non seguo uno dei maestri stoici, ho il diritto di avere un'opinione mia.

*Non enim me cuiquam emancipavi, nullius nomen fero; multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid et meo vindico*<sup>130</sup>.

Infatti non sono venduto ad alcuno, non porto il nome di alcun patrono; ripongo molta fiducia nel giudizio di uomini di prim'ordine e rivendico pur qualcosa anche al mio discernimento.

---

<sup>125</sup> Cf. Sen. *epist.* 51 nella quale Seneca si dispera per la vicinanza della sua casa a Baia alle terme del luogo dalle quali proviene ogni sorta di rumore.

<sup>126</sup> Sen. *epist.* 108.17.

<sup>127</sup> Sen. *epist.* 73.15.

<sup>128</sup> Seneca pare aver praticato lungamente anche Aristone di Chio di cui cita gli insegnamenti in *epist.* 89.13 e *epist.* 94.2

<sup>129</sup> Sen. *V. B.* 3.2.

<sup>130</sup> Sen. *epist.* 45.4.

Non stupirà quindi l'ammirazione per un uomo e un filosofo come Demetrio cui Seneca allude alternativamente con gli epiteti *noster* e *Cynicus*, non perché Demetrio fosse un cinico stoicizzante o perché Seneca volesse farlo apparire tale, ma perché l'estrema autonomia del suo Stoicismo permetteva a Seneca di considerare un cinico il migliore tra gli uomini<sup>131</sup>.

A Demetrio, che Seneca considera dotato di una grandezza umana che non avrebbe potuto essere offuscata neanche dal paragone con i grandi uomini della storia, in *De Beneficiis* 7.1 il filosofo lascia pronunciare un'arringa contro l'intellettualismo filosofico, volta ad esaltare il ruolo centrale dell'etica di fronte alle restanti parti della filosofia e in *De Beneficiis* 7.9 gli attribuisce, questa volta però presupponendola, una forte tirata contro il lusso di Roma.

Demetrio è chiaramente un cinico e Seneca lo rappresenta come tale: così in *prov.* 3.3 gli attribuisce l'opinione che non esista essere umano più infelice di quello cui sia mancato almeno una volta di soffrire l'avversità della vita e in *epist.* 67.14 sostiene che Demetrio definiva mare morto una vita senza preoccupazioni e immune agli attacchi della fortuna; in *V. B.* 18.3 definisce Demetrio il più povero tra tutti i Cinici perché mentre gli altri si imposero di non possedere nulla, lui impedì a se stesso anche di chiedere: Demetrio avrebbe scelto non di disprezzare i beni, ma di lasciarli ad altri<sup>132</sup>. Seneca oppone la figura nuda di Demetrio a quella degli uomini vestiti di porpora e sostiene di ammirarlo perché, benché privo di tutto, non avrebbe patito la mancanza di niente<sup>133</sup>; dice di averlo visto nudo su un pagliericcio, anzi su qualcosa di ancor più modesto, dimostrando così che non si trattava di un predicatore della verità, ma di un testimone di essa<sup>134</sup>.

Il ruolo di testimone sottrae a Demetrio la possibilità di essere un modello: Seneca non spera che la condotta di Demetrio sia praticabile e sostiene che la natura abbia di proposito generato Demetrio in quell'epoca e che lo abbia "parato" di fronte agli uomini di quell'età perché fosse chiaro che né loro non avrebbero potuto corromperlo, né lui avrebbe potuto correggerli<sup>135</sup>.

Questa posizione rispetto al ruolo di Demetrio riassume l'atteggiamento di Seneca rispetto alla filosofia cinica nel suo insieme, espressa molto chiaramente in *brev.* 14.2 :

*Disputare cum Socrate licet, dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum stoicis vincere, cum cynicis excedere*<sup>136</sup>.

Possiamo discutere con Socrate, dubitare con Carneade, riposarci con Epicuro, vincere la natura umana con gli Stoici, oltrepassarla con i Cinici.

---

<sup>131</sup> Sen. *epist.* 63.3.

<sup>132</sup> Sen. *epist.* 62.3.

<sup>133</sup> Cf. Sen. *epist.* 62.3.

<sup>134</sup> Sen. *epist.* 20.9.

<sup>135</sup> Sen. *benef.* 7.8.

<sup>136</sup> Sen. *brev.* 14.2.

Seneca, pur restituendo allo Stoicismo quel senso dell'interiorità che il Medio Portico aveva messo da parte, aveva adattato la dottrina alle regole imposte dal Principato e al ruolo che egli stesso rivestiva all'interno di questo sistema di potere: al saggio sarà dunque imposto, quale consigliere del principe, di partecipare alla vita di corte, ma dovrà mantenere un distacco interiore da quelle cose che lo circondano pur non appartenendogli, per ritrovare finalmente l'indipendenza del suo giudizio nei momenti di solitudine. E' chiaro che un cinico non potrà mai essere il consigliere del principe<sup>137</sup>: Demetrio, che Seneca ammirava per la perfetta concordanza delle azioni e dell'intenzioni filosofiche, non poteva tuttavia rispondere al ruolo che Seneca aveva immaginato per il *sapiens*.

Seneca ebbe a confrontarsi anche con un Cinismo che pareva adire a molto meno del superamento della condizione umana, un Cinismo volgare o popolare che alcuni grandi autori dell'epoca imperiale definirono pseudo - Cinismo, ma che Seneca non qualifica mai come tale. Per Seneca il Cinismo si configura infatti come una filosofia al pari delle altre, che come le altre rifiuta di piacere al volgo e di ottenere il suo favore:

*Sed idem hoc omnes tibi ex omni domo conclamabunt, peripatetici, academici, stoici, cynici. Quis enim placere populo potest, cui placet virtus? Similem te illis facias oportet*<sup>138</sup>.

Ma ti reciteranno a gran voce la stessa massima tutti i filosofi provenienti da qualsiasi scuola : Peripatetici, Accademici, Stoici, Cinici. Chi infatti può piacere al volgo, se gli piace la virtù? Con male arti si cerca il favore popolare: occorre che tu ti renda simile a loro.

Seneca infatti raccomanda a Lucilio di prendere le distanze da coloro che, fingendo di voler progredire mirano, solo ad essere guardati:

*Illud autem te admoneo, ne eorum more qui non proficere sed conspici cupiunt facias aliqua quae in habitu tuo aut genere uitae notabilia sint; asperum cultum et intonsum caput et neglegentiolem barbam et indictum argento odium et cubile humi positum et quidquid aliud ambitionem peruersa uia sequitur euita*<sup>139</sup>.

Ti raccomando però di non abbandonarti a stranezze nel modo di vestire o nel tuo stile di vita, come usano fare quelli che non intendono veramente progredire, ma mettersi in mostra. Sciattezza nella persona, chioma da "capellone", barba

---

<sup>137</sup> Grimal 1989a, 1981ss.

<sup>138</sup> Sen. *epist.* 29.11.

<sup>139</sup> Sen. *epist.* 5.1-2.

trascurata ad arte, ostilità dichiarata per qualsiasi oggetto d'argento, un giaciglio collocato sulla nuda terra e ogni altro atteggiamento che per una via distorta si accompagna al desiderio di distinguersi: evita tutto questo.

Questi nuovi o presunti filosofi costituiscono motivo di accusa e condanna per la filosofia tutta e la loro condotta viene a Seneca rinfacciata dal suo riluttante allievo Marcellino quasi costituisse una buona ragione per non istruirsi alla filosofia:

*Hos mihi circulatores, qui philosophiam honestius neglexissent quam vendunt, in faciem ingeret*<sup>140</sup>.

Marcellino mi rinfaccerà quei ciarlatani che avrebbero fatto meglio a non occuparsi di filosofia, piuttosto che metterla in vendita.

Per l'interpretazione del passaggio si rivela dirimente l'impiego del termine *circulator* che ritroviamo impiegato nella *Cena Trimalchionis* a identificare il rappresentante di una sorta di cultura di strada cui avrebbero attinto tra gli altri anche gli schiavi<sup>141</sup>: nel passaggio petroniano si parla del liberto Abinna colto nell'atto di vantarsi per aver fatto istruire il suo schiavo Massa, intento a recitar Virgilio di fronte ai commensali, mandandolo a studiare proprio presso i *circulatores*. La performance resa dallo schiavo rivela la bassezza ridicola dell'insegnamento acquisito, la falsificazione anche in questo caso di un fenomeno esistente, quello dei *ludi magistri* che avveniva realmente in strada, ma che vedeva impegnati veri professionisti e non ciarlatani.

L'estrema *dissimilitudo* è colpa più grande che Seneca imputa a questi ciarlatani della filosofia: si tratta di una distanza esasperata in senso negativo e quasi caricaturale rispetto alla vita degli uomini, che rende loro invisibile tutta la filosofia. La stessa *dissimilitudo* potrebbe tuttavia essere imputata a Demetrio e al Cinismo in generale<sup>142</sup>, perfino a Diogene, filosofo ormai assunto a *sapiens*, perché la loro condotta non rispondeva certo all'ideale di equilibrio tra frugalità e ricchezze, tra una vita assolutamente difforme e una simile a quella dell'uomo comune, cui Seneca guardava come alla giusta misura e che contrapponeva alla condotta di questi nuovi filosofi sporchi, malnutriti e ripugnanti<sup>143</sup>.

Tuttavia abbiamo visto quanto differente sia l'attitudine di Seneca di fronte a queste due forme di difformità, di disequilibrio.

---

<sup>140</sup> Sen. *epist.* 29.7.

<sup>141</sup> Vd. Degl'Innocenti Pierini 2004.

<sup>142</sup> Vd. La Penna 1980 ove lo studioso richiamandosi a Sen. *epist.* 5 e alla condanna degli pseudo Cinici si chiede se l'inclinazione di Demetrio al nudismo non lo renda colpevole della stessa *dissimilitudo* che Seneca imputava ai venditori di filosofia e perché in tal caso Demetrio sia oggetto di sconfinata ammirazione allorché quelli erano fortemente denigrati

<sup>143</sup> Cf. Sen. *epist.* 5

Esimendoci dal ricordare la presunta incoerenza di Seneca<sup>144</sup>, ci limitiamo all'incrocio delle fonti che ci spinge a credere che Seneca si sia trovato di fronte a quella nuova forma di Cinismo che sorse in età imperiale e che il filosofo si esime dal chiamare Cinismo, forte del modello di Diogene e di Demetrio.

Questo nuovo fenomeno filosofico, ma soprattutto sociale che, se Cinismo non fu, fu dal Cinismo e dalla sua immagine esteriore generato, non inficò la relazione di Seneca con quella *secta* che aveva generato un uomo come Demetrio, il migliore degli uomini.

Pur dimostrandosi scettico di fronte all'eccessiva libertà di espressione che contraddistingueva i Cinici, pronti a suo dire ad ammonire chicchessia<sup>145</sup>, Seneca non rivolge mai al Cinismo parole di condanna o di rifiuto neanche parziale, ma anzi tiene a sottolineare gli elementi marcatamente Cinici della natura di Demetrio.

Molti studiosi convengono a tal proposito sulla deformazione del ritratto di Demetrio<sup>146</sup>, l'omissione per l'appunto dell'eccesso di franchezza che secondo altre fonti avrebbe contraddistinto anche questo Diogene redivivo e la cinizzazione fittizia di discorsi di contenuto dottrinario stoico che Seneca metterebbe nella sua bocca<sup>147</sup>: Demetrio si configurerebbe come una sorta di Stoico travestito da Cinico.

Per quanto attiene al tema dell'assenza della spregiudicatezza che contraddistinguerebbe il Demetrio di Seneca, è necessario considerare che, fatto salvo un passaggio di Epitteto che vedrebbe Demetrio contrapporsi a Nerone<sup>148</sup>, l'aspro scontro con Vespasiano di cui parlano Cassio Dione<sup>149</sup> e Svetonio<sup>150</sup> risale ad un periodo successivo la morte di Seneca, un periodo di forte contrapposizione tra il principato e i filosofi, che portò alla decimazione della cosiddetta opposizione stoica con la morte, tra gli altri, proprio di colui che la guidava, Trasea Peto. Come vedremo a breve Demetrio coltivò una relazione profonda con questo ambiente e in particolare con Trasea Peto, per cui non credo sia da escludersi che la prossimità delle idee tra Demetrio e gli Stoici della sua epoca rispecchi un'autentica corrispondenza; del resto l'autonomia che Seneca rivendicava all'interno dello Stoicismo contrasterebbe con la stoicizzazione del pensiero di un filosofo appartenente ad un'altra scuola, tanto più che questo filosofo, come abbiamo visto, non rappresenta un modello riproducibile e quindi neanche un pericolo per lo Stoicismo. E' proprio questa la novità della relazione che Seneca instaura con il Cinismo e con l'eredità cinica con cui, richiamandosi all'insegnamento dei primi maestri stoici, deve inevitabilmente confrontarsi: Diogene e Demetrio

---

<sup>144</sup> Vd. Grimal 1989a.

<sup>145</sup> Sen. *epist.* 29.1

<sup>146</sup> Cf. Dudley 1937; vd. Billerbeck 1982.

<sup>147</sup> Cf. Billerbeck 1979, pp. 23-26, 34-35.; vd. Billerbeck 1982, p. 165

<sup>148</sup> Epict. 1.25.22.

<sup>149</sup> Cass. Dio 66.13.2.

<sup>150</sup> Svet. *Vesp.* 13.



sono un monito per l'umanità che, guardando alla loro condotta di vita, vedrebbe i propri limiti messi a nudo. All'uomo, al progrediente che Seneca evidentemente si propone di guidare, la perfezione della vita cinica è inaccessibile, per cui a lui spetta il compito di mantenere una posizione che sia quanto più possibile di equilibrio: la vera misura rispetto alle ricchezze consiste nell'affrancarsi dai propri bisogni, senza allontanarsi troppo dalla povertà<sup>151</sup>.

Il Cinismo che il Demetrio di Seneca ripropone, quello che non potrà essere contaminato, né potrà correggerci<sup>152</sup>, non ha capacità di agire sulla società, come la sua originaria vocazione gli impone.

Seneca non fa che ribadire la sua indipendenza anche di fronte all'ammirazione per Demetrio: sublimando la sua immagine rende di fatto inefficace la sua azione e il suo insegnamento, finendo così con l'escludere la via cinica alla virtù per il suo Lucilio.

La stretta relazione invece che Demetrio ebbe con la cosiddetta opposizione stoica, cui tra l'altro Seneca non fa mai allusione, lascerebbe supporre che Seneca abbia operato una deformazione opposta a quella immaginata, una marcata cinizzazione al fine di relegare il Cinismo ad un ruolo marginale o quanto meno inefficace. Vedremo invece che l'epilogo inaspettato dei rapporti intercorsi tra Demetrio e questa opposizione stoica finirono col confermare le parole di Seneca: che il Cinismo si proponeva cioè di andare al di là della natura umana, mentre lo Stoicismo voleva vincerla, che il Cinismo non mirava ad essere una filosofia per l'uomo perché non si curava di essere da esso compresa.

“Opposizione stoica” è un'espressione tesa a designare un gruppo di nobili romani riuniti intorno a Trasea Peto e al genero Elvidio Prisco. Tacito testimonia dei contatti stretti che intercorsero tra Demetrio e questo circolo di famiglie nobili romane: ci descrive la vigilia della morte di Trasea durante la quale lo stesso Trasea e Demetrio avrebbero lungamente conversato sulla natura dell'anima e sulla sua separazione dal corpo al sopraggiungere della morte, prima che il filosofo stoico ricevesse da Domizio Ceciliano la notizia di essere stato condannato al suicidio. Sarebbe stato ancora Demetrio a stargli vicino con il genero Elvidio nei momenti precedenti il suicidio<sup>153</sup>.

Di questa opposizione stoica faceva parte anche Barea Sorano che a tradimento fu denunciato dal suo maestro di filosofia e amico Celere e, conseguentemente condannato a morte con la figlia nel 66. Dopo la morte di Nerone Elvidio Prisco e Musonio Rufo si fecero promotori dei processi contro i delatori e fu il secondo a chiedere che fosse accusato Celere.

Inaspettatamente fu proprio Demetrio cinico a difenderlo in tribunale e Tacito ci trasmette quella che molto probabilmente fu la reazione dei contemporanei:

---

<sup>151</sup> Sen. *benef.* 8, 9.

<sup>152</sup> Sen. *benef.* 7, 8.

<sup>153</sup> Tac. Ann. 16.34-35

*Iustam vindictam explesse Musonius videbatur, diversa fama Demetrio Cynicam sectam professo, quod manifestum reum ambitiosius quam honestius defendisset: ipsi Publio neque animus in periculis neque oratio subpeditavit*<sup>154</sup>.

Musonio raccolse la gloria di aver compiuto un grande atto di giustizia, l'opinione pubblica giudicò diversamente Demetrio, esponente della setta cinica, che più per l'ambizione della fama che dell'onore aveva difeso un reo convinto: a Publio stesso mancarono poi sia il coraggio nei pericoli sia la capacità oratoria per difendersi.

Che Demetrio fosse animato dalla tensione filantropica che alcuni studiosi riconoscono al Cinismo e ancor più, al tardo Cinismo<sup>155</sup> o che non fosse pienamente convinto della colpevolezza di Celere, in considerazione del fatto che Sorano era infine risultato colpevole di tutti i capi di imputazione,<sup>156</sup> l'aneddoto dimostra come anche a Roma, ove si trovava ad essere protagonista di un insolito coinvolgimento pubblico e politico, il Cinismo manifestò quel tanto vituperato esibizionismo che lo rendeva invisibile all'opinione pubblica, ma che contraddistingueva la sua testimonianza filosofica: difendendo ciò che difendibile non era, il cinico Demetrio, che aveva convissuto con i valori convenzionali della società romana, lanciava ad essi la sua sfida<sup>157</sup>.

#### *Dalla rinascita del Cinismo alla filosofia popolare*

La figura di Demetrio cinico rappresenta un reale punto di snodo nella storia del Cinismo e ancor più della sua relazione con la società romana. Fino all'epoca di Demetrio infatti il Cinismo a Roma rimase confinato nell'ambito della ricezione e si configurò quasi come una tendenza all'interno dello Stoicismo<sup>158</sup>. Ma con il fiorire dell'impero e l'espandersi della dimensione culturale dello stesso, Roma e la cultura greco-romana ebbero a confrontarsi con un fenomeno filosofico nuovo, che le fonti letterarie interpretarono come una degenerazione del Cinismo. L'opera senecana infatti, mentre esalta il modello ideale di cinico che Demetrio incarna, allude non di rado ad un fenomeno di falsificazione della filosofia.

Se è da ritenersi appropriato parlare di rifioritura cinica in età imperiale, è tuttavia d'obbligo rilevare che tale rifioritura non si esaurì con la comparsa di nuove grandi personalità ciniche, capaci di confrontarsi con il modello diogeneo: se Demetrio prima e Demonatte poi, si dimostrarono all'altezza dei loro venerabili predecessori e, riproposero quell'eroismo filosofico che aveva

---

<sup>154</sup> Tac. *hist.* 4.40.

<sup>155</sup> Vd. Moles 1983, 110-111.

<sup>156</sup> Vd. Rogers 1952; Kindstrand 1980.

<sup>157</sup> Vd. Griffin 1993.

<sup>158</sup> Griffin 1993 ha notato come di fronte alla cultura romana si sia prodotto una sorta di nuovo sincretismo cinico-stoico, estremamente difforme dal sincretismo originario e che nasceva su posizioni che potremmo definire rivoluzionarie dal punto di vista etico: gli stoici si servirono della loro eredità cinica per stemperare il loro marcato intellettualismo e conferire una dimensione terrena al loro modello di *sapiens*.

contraddistinto l'azione di Diogene e Cratete, l'imperò favorì la diffusione anche di un Cinismo che per la prima volta si articolò come un fenomeno collettivo in cui confluirono Cinici o presunti tali, che muovendosi in gruppo, finirono per essere confinati nell'anonimato.

L'avversione unanime delle fonti che parlano del fenomeno impedisce una piena comprensione dello stesso: contrapponendo questo Cinismo "di massa" al Cinismo delle origini, gli intellettuali che resero testimonianza del fenomeno lo classificarono come estraneo alla filosofia.

È possibile ascrivere questa tendenza al fatto che questo nuovo Cinismo non fosse poi così diverso da quello delle origini e conservasse la capacità di irritare il potere o più genericamente le classi dirigenti? Le *élites* intellettuali di epoca imperiale tesero in un certo qual modo a cristallizzare e idealizzare il Cinismo delle origini, elevando il sinopeo a modello di *sapiens* al pari di Socrate e, nel farlo, omisero di porre l'accento sui punti più radicali della sua dottrina.

μήποτε οὐκ αισθανόμεθα τοῦ μεγέθους αὐτοῦ οὐδὲ φανταζόμεθα κατ' ἀξίαν τὸν χαρακτήρα τὸν Διογένηος, ἀλλ' εἰς τοὺς νῦν ἀποβλέπομεν, τοὺς τραπεζῆ<α>ς πυλαωρούς, οἱ οὐδὲν μιμοῦνται ἐκείνους ἢ εἰ [ὄ]τι ἄρα πόρδωνες γίνονται, ἄλλο δ' οὐδέν<sup>159</sup>.

Noi non abbiamo mai capito la sua grandezza e non rappresentiamo come dovremmo il carattere di Diogene, ma guardiamo ai Cinici di oggi, questi parassiti che vivono sulla soglia delle porte, che non somigliano ai Cinici di un tempo, se non per il fatto di rilasciare flatulenze.

I Cinici contemporanei descritti da Epitteto non sembrano però realmente intenzionati a disturbare il potere, a riproporre, sulla scia dei loro predecessori, una filosofia che intendesse rivoluzionare, ma appaiono piuttosto interessati ad ottenere una vita agiata per mezzo della contraffazione della filosofia stessa: così il modello diogeneo appariva decisamente stravolto e degradato.

Nei *Fuggitivi* Luciano rappresenta Filosofia che sale agitata all'Olimpo per dichiararsi oltraggiata del fatto che una razza di stolti, vestita alla maniera dei filosofi, pretendano considerazione, onori e libertà di parola, pur conducendo una vita dissoluta. Coloro che si dicono seguaci di Antistene, Diogene e Cratete le appaiono come ribaldi ignoranti, per lo più servi o artigiani di bassissima estrazione, privi di ogni educazione e lontani dalle virtù dei loro maestri: coltivando una forte invidia per i privilegi e il potere che ritenevano essere ad appannaggio dei filosofi, rivolgevano ingiurie in maniera indiscriminata. Costoro avevano intuito che, imitando i Cinici nei loro caratteri esteriori, riuscivano a lasciarsi passare per filosofi autentici; al contrario dei veri maestri, non accettavano la discussione e, a chi li interrogasse, rispondevano con ingiurie. Filosofia sostiene che

---

<sup>159</sup> Epict. 3.22.80.

tutta la città è invasa da questi furfanti che si collocano sotto l'insegna del cane senza eguagliarne le qualità, ma emulandone i *vitia*.

Τὰ δ' ἡμέτερα πάνυ ῥᾶστα, ὡς οἶσθα, καὶ ἐς μίμησιν πρόχειρα τὰ προφανῆ λέγω καὶ οὐ πολλῆς τῆς πραγματείας δεῖ τριβώνιον περιβαλέσθαι καὶ πήραν ἐξαρθήσασθαι καὶ ξύλον ἐν τῇ χειρὶ ἔχειν καὶ βοᾶν, μᾶλλον δὲ ὀγκᾶσθαι ἢ ὑλακτεῖν, καὶ λοιδορεῖσθαι ἅπασιν· τὴν ἀσφάλειαν γὰρ αὐτοῖς τοῦ μηδὲν ἐπὶ τούτῳ παθεῖν ἢ πρὸς τὸ σχῆμα αἰδῶς παρέξειν ἔμελλεν. ἡ ἐλευθερία δὲ πρόχειρος ἄκοντος τοῦ δεσπότητος, κἂν εἰ βούλοιο ἀπάγειν, παταχθησομένου τῷ ξύλῳ. καὶ τὰ ἄλφιστα οὐκέτ' ὀλίγα οὐδὲ ὡς πρὸ τοῦ μᾶζα ψιλή, τὸ δὲ ὄψον οὐ τὰριχος ἢ θύμον, ἀλλὰ κρέα παντοδαπὰ καὶ οἶνος οἶος ἡδιστος, καὶ χρυσίον παρ' ὅτου ἂν ἐθέλωσι· δασμολογοῦσι γὰρ ἐπιφοιτῶντες ἢ, ὡς αὐτοὶ φασιν, ἀποκείρουσιν τὰ πρόβατα, δώσειν τε πολλοὺς οἶονται ἢ αἰδοῖ τοῦ σχήματος ἢ δέει τοῦ μὴ ἀκοῦσαι κακῶς<sup>160</sup>.

E' cosa molto facile, come sai, ed agevole, imitare noi altri, esternamente dico; e non ci vuol molto a mettersi un mantello indosso, appendersi una bisaccia sulla spalla, tenere una mazza in mano, e gridare, anzi ragliare e latrare, e ingiuriare tutti. Il rispetto che si dà all'abito dà a loro la sicurezza di non patir nulla per questo: e la libertà è assicurata a dispetto del padrone, che anche se avesse voluto riprenderli, si sarebbe esposto ai colpi del bastone. Il vitto non è più scarso, né si limita come prima ad una focaccia magra, senz'altro condimento che un po' di salume o di aglio, ma adesso hanno carni di ogni tipo e vino dei migliori, e danari quanti ne vogliono. Vanno appunto riscuotendo un tributo, o come essi dicono, tosano le pecore; e molti danno, o per rispetto all'abito, o per non divenire vittime di ingiurie.

Si potrebbe obiettare che anche al Cinismo delle origini venisse contestata la dignità di scuola filosofica: è probabile infatti che Diogene svolgesse realmente quel ruolo di disturbatore del potere che si era riproposto<sup>161</sup> e che per questo i suoi avversari mirassero a ridurre il suo insegnamento ad un mero stile di vita, ma la critica che si rivolge al nuovo Cinismo è di tutt'altra natura. Ai Cinici “di oggi” si contesta la legittimità della scelta filosofica stessa che apparirebbe dettata da ragioni di interesse personale. La posizione di Luciano è quanto mai interessante al riguardo: mentre contesta il nuovo Cinismo nei *Fuggitivi* e condanna la condotta di Peregrino Proteo, che invece viene elogiata da Aulo Gellio<sup>162</sup>, esalta la figura di Demonatte. Pur tenendo conto della deformazione satirica, l'attitudine di Luciano di fronte al Cinismo è assimilabile a quella assunta da Seneca: il disprezzo dei cosiddetti “nuovi Cinici” non si traduce infatti nel disprezzo della filosofia cinica del tempo, che appare ancora capace di generare nuovi *sapientes* come Demetrio e Demonatte. Si ricorderà a questo punto che Demetrio fu strettamente legato al circolo degli Stoici e che le posizioni dottrinarie attribuitegli da Seneca paiono risentire fortemente dell'influenza dello Stoicismo; si aggiungerà che Luciano, pur qualificando la condotta di Demonatte per mezzo delle

<sup>160</sup> Luc. *Fug.* 14

<sup>161</sup> Temistio, *De Anima*, in Stobaeo, Anth. 3.13.68.

<sup>162</sup> Gell. 12.11.

tradizionali virtù ciniche, tiene a sottolineare che egli non seguiva una sola dottrina filosofica e che si riteneva un discepolo diretto di Socrate. Certamente gli intellettuali di epoca imperiale non esaltavano la portata contestataria del Cinismo delle origini e anche quando elogiavano Diogene, elevandolo al livello di Socrate, tacevano su alcuni contenuti della sua *Repubblica*, ma è indubbio che la “massificazione” del fenomeno, il fatto che questi presunti Cinici si muovessero in gruppo, dovette non poco disorientare l’osservatore contemporaneo. Su questo aspetto insiste infatti Dione Crisostomo, in un discorso composto molto probabilmente in età vespasiana, per placare gli animi dell’aristocrazia alessandrina dopo un periodo di turbolenze che avevano investito la città.

τῶν δὲ Κυνικῶν λεγομένων ἔστι μὲν ἐν τῇ πόλει πλῆθος οὐκ ὀλίγον, καὶ καθάπερ ἄλλου τινὸς πράγματος καὶ τούτου φορὰ γέγονε νόθον μέντοι γε καὶ ἀγεννῆς ἀνθρώπων οὐθέν, ὡς εἰπεῖν, ἐπισταμένων, ἀλλὰ χρείων τροφῆς· οὗτοι δὲ ἔν τε τριόδοις καὶ στενωποῖς καὶ πυλῶσιν ἱερῶν ἀγείρουσι καὶ ἀπατῶσι παιδάκια καὶ ναύτας καὶ τοιοῦτον ὄχλον, σκώμματα καὶ πολλὴν σπερμολογίαν συνείροντες καὶ τὰς ἀγοραίους ταύτας ἀποκρίσεις. τοιγαροῦν ἀγαθὸν μὲν οὐδὲν ἐργάζονται, κακὸν δ’ ὡς οἶόν τε τὸ μέγιστον, καταγελᾶν ἐθίζοντες τοὺς ἀνοήτους τῶν φιλοσόφων, ὥσπερ ἂν παιδάς ἐθίζοι διδασκάλων καταφρονεῖν, καὶ δέον ἐκκόπτειν τὴν ἀγερωχίαν αὐτῶν οἱ δ’ ἔτι αὐξοῦσιν<sup>163</sup>.

Quanto ai cosiddetti Cinici in città ve n’è un gran numero: anche di questo, come di altre cose, si è avuto il raccolto! Sono una razza di bastardi che nulla conoscono, vien fatto di dire, se non il bisogno di mangiare. Ai crocevia, negli angiporti, nei vestiboli dei templi, costoro radunano e traviano schiavi, marinai e gente della stessa risma, raccontando facezie e un mucchio di frottole e facendo uso di un contraddittorio triviale. In tal modo non fanno nulla di bene, anzi il massimo possibile di male, perché abitano la gente a deridere i veri filosofi, come se uno abituasse i bambini a disprezzare i maestri e, mentre sarebbe necessario porre un freno all’arroganza degli uomini che li ascoltano, essi l’accregono ancora di più.

Dopo la conversione filosofica Dione Crisostomo mirò a presentarsi come un vero filosofo cinico e nei suoi *Diogenici* esalta la figura di Diogene, assimilandone i tratti a quelli di Antistene, ma critica questo fenomeno nuovo che, a suo giudizio, avrebbe destabilizzato la città di Alessandria.

Si potrebbe ritenere che questi atteggiamenti mirassero ad escludere il Cinismo dalla scena filosofica <sup>164</sup>, ma non possiamo non considerare come le sue stesse prerogative lo esponessero alla contraffazione, ad una vuota simulazione. Il tema della falsificazione del Cinismo e della filosofia

---

<sup>163</sup> Dio Chr. 32.9.

<sup>164</sup> Così ipotizza Goulet-Cazé 1990, 2751.

tutta è richiamato anche da autori latini che non avevano ragione di isolare il Cinismo delle origini dalle nuove forme di Cinismo.

Marziale per esempio ricorre più volte all'immagine topica del cinico per i suoi scopi satirici<sup>165</sup>, ma ci restituisce anche una testimonianza ove si fa allusione ad una sorta di contraffazione del Cinismo, che sarebbe stata capace di ingannare la gente e il destinatario del componimento.

*Hunc, quem saepe uides intra penetralia nostrae  
Pallados et templi limina, Cosme, noui  
cum baculo peraque senem, cui cana putrisque  
stat coma et in pectus sordida barba cadit,  
cerea quem nudi tegit uxor abolla grabati,  
cui dat latratos obuia turba cibos,  
esse putas Cynicum deceptus imagine ficta:  
non est hic Cynicus, Cosme: quid ergo? Canis<sup>166</sup>.*

Quest'uomo, o Cosmo, che vedi spesso all'interno o sulla soglia del nostro nuovo tempio di Pallade, questo vecchio, con il bastone e la bisaccia, i cui capelli sono bianchi e sporchi e la barba disgustosa che un untuoso mantello copre, compagno del povero letto, cui la gente che passa getta cibo attirata dai latrati, ingannato da una falsa apparenza, reputi che sia un Cinico: non è affatto un Cinico, Cosmo: che cosa allora? Un cane.

Apuleio nei *Florida* racconta che Alessandro promulgò un editto col quale intendeva stabilire che solo tre artisti in tutto l'impero potessero rappresentare la sua immagine. Alessandro teneva infatti a che questa fosse trasmessa fedelmente ai posteri e che tutte le sue rappresentazioni si somigliassero tantissimo, unico caso tra i condottieri. Apuleio immagina allora i benefici che un simil editto avrebbe portato anche all'esercizio della filosofia.

*Quod utinam pari exemplo philosophiae edictum ualeret, ne qui imaginem eius temere adsimularet, uti pauci boni artifices, idem probe eruditi omnifariam sapientiae studium contemplant, neu rudes, sordidi, imperiti pallio tenus philosophos imitarentur et disciplinam regalem tam ad bene dicendum quam ad bene uiuendum repertam male dicendo et similiter uiuendo contaminarent. Quod utrumque scilicet perfacile est<sup>167</sup>.*

Magari allo stesso modo avesse vigore un editto per la filosofia, perché il primo venuto non osasse di riprodurne l'immagine. Solo pochi uomini valenti nella loro arte e profondamente eruditi dovrebbero essere ammessi alla

---

<sup>165</sup> Mart. *epigr.* 11.84; 7.64; 3.93.

<sup>166</sup> Mart. *epigr.* 4.53

<sup>167</sup> Ap. *flor.* 7.10.

contemplazione della scienza di ogni saggezza. Non si dovrebbero vedere mai persone rozze, sordide, ignoranti, imitare i filosofi solo nell'avvolgersi il pallio e disonorare questa disciplina regale, fatta per imparare a parlare bene e a vivere bene, parlando e vivendo male: due cose si capisce, facilissime a farsi.

La varietà delle fonti, la loro diversa estrazione culturale e sociale, la distanza temporale tra le stesse non può che condurre ad una presa d'atto della novità del fenomeno: una folta schiera di uomini, provenienti dalle classi più umili, si ammassava nelle strade dell'impero e, preso l'abito tipicamente cinico, il bastone, la bisaccia e il pallio, si consacrava alla questua e all'ingiuria indiscriminata. Non possiamo escludere che tra questi molti fossero davvero degli approfittatori<sup>168</sup>, che alcuni non vivessero la povertà come una scelta volontaristica, un punto di arrivo di un lungo e graduale processo di sottrazione, ma come una condizione da cui tirarsi fuori grazie alla simulazione della filosofia e in particolare del Cinismo, che si era reso riconoscibile e quindi imitabile per i suoi caratteri esteriori. Ma non sarebbe giustificabile ignorare quanto la loro capacità di scioccare ricordi l'antico monito di Diogene, che, rivolgendosi a Platone, l'avrebbe accusato di non aver, con la sua filosofia, mai disturbato nessuno<sup>169</sup>. Non sarà corretto tuttavia trasferire acriticamente le peculiarità di questo nuovo Cinismo o pseudo - Cinismo sulla filosofia di Diogene e Cretete, o del più tardo Telete: l'assenza di una produzione letteraria e di una formazione di partenza appaiono un dato effettivo per questa nuova forma di filosofia, presumibilmente venuta dal basso, mentre abbiamo visto come i Cinici delle origini avessero scritto molto e come non disdegnassero l'insegnamento.

Le ragioni che condussero al prodursi di questo fenomeno sono ben radicate nel Cinismo dei primi fondatori - l'assenza di una scuola, la mancanza di un sistema di dogmi e l'importanza attribuita all'*exemplum* nella funzione pedagogica del filosofo, l'intenzione palesata di rovesciare la filosofia tradizionale - ma non si potrà negare la novità rappresentata dalla massificazione che condusse inevitabilmente ad uno svilimento del messaggio originario.

Se da questo fenomeno, dalla trasposizione dei suoi caratteri al Cinismo tutto, ha avuto origine il concetto moderno di "filosofia popolare", così centrale negli studi consacrati alla nozione di diàtriba, che avrebbe dovuto, nell'intenzione di coloro che per primi teorizzarono il genere letterario, configurarsi come il veicolo di questo grande nucleo di τὸπτοι, non si potrà negare come molto semplicemente si ponga una questione di discrepanza temporale. Anche laddove si riconosca in quello che Luciano e Dione Crisostomo denunciano come pseudo - Cinismo o pseudo-filosofia una filosofia popolare di chiara ispirazione cinica, non si potrà non prendere in considerazione la

---

<sup>168</sup> Vd. Goulet-Cazé 1993, 2751

<sup>169</sup> Temistio, *De Anima*, in Stobeo, Anth. 3.13.68.

distanza di questa dalla filosofia di Diogene e dei suoi diretti e indiretti allievi<sup>170</sup>, allievi come Telete, la cui opera costituisce la fonte più antica per la ricostruzione del genere.

La filosofia popolare dei nuovi Cinici andava configurandosi come fenomeno di massa proprio quando la diàtriba trovava ormai il suo compimento nell'opera di filosofi come Seneca e Epitteto, filosofi che, sentendosi vicini ad alcune posizioni ciniche, tendevano ad accentuare le distanze che separavano l'antico da questo nuovo Cinismo.

Oggi resta da chiedersi se abbia ancora senso impiegare la categoria della filosofia popolare in relazione alla diàtriba.

L'unanime rifiuto delle fonti definisce un fenomeno, quello del Cinismo di massa, che appare appropriato qualificare come filosofia popolare; ma questo non implica più quella relazione con la diàtriba che si era a lungo data per acquisita. Anche il tentativo di conservare la nozione riconducendola non più ad una filosofia per le masse, ma ad un bacino nel quale far confluire quei «motivi comuni a varie scuole filosofiche e da ciascuna di esse conseguentemente adattati»<sup>171</sup> che avrebbero rappresentato le esigenze più diffuse nell'anima e nella cultura del tempo non appare tuttavia capace di chiarire una questione così dirimente. La nuova definizione posta in relazione alla diàtriba finirebbe per alimentare la tendenza diffusa a ridurre gli autori di diàtribe a riutilizzatori di un bagaglio di temi ormai fissati. Questo non esclude che i filosofi di età imperiale reimpiegassero talvolta in maniera originale «motivi comuni a varie scuole filosofiche», ma ciò non costituisce prerogativa dei soli autori di diàtribe. La reazione dei nostri autori di diàtribe di fronte alla filosofia popolare propriamente detta, quel Cinismo di massa che si sviluppò in epoca imperiale, è un documento imprescindibile per l'interpretazione della relazione che intercorse tra il genere diàtriba e il Cinismo, ma i due piani finiscono per configurarsi come sostanzialmente separati: il problema della filosofia popolare potrebbe da ultimo rivelarsi irrilevante per la questione della diàtriba. Configurandosi come uno sviluppo imperiale della filosofia cinica, la cosiddetta "filosofia popolare" non poté influenzare una tradizione pedagogica come quella della diàtriba che aveva origini lontane e che trovava solo una piena definizione nell'opera di Epitteto.

---

<sup>170</sup> Cf. Goulet-Cazé 1993, 1818.

<sup>171</sup> Conte 1966, 358.



### 2.3 La diàtriba all'incrocio dei generi.

Il problema dell'intergenericità interessò la questione della diàtriba fin dalle sue stesse origini: riproducendo il momento consacrato allo scambio dialogico tra il maestro e gli allievi in seno ad una lezione di filosofia e, nel contesto di una situazione scolastica piuttosto fluida, la diàtriba, in quanto genere letterario, si configura come la trasposizione in forma scritta di una tradizione sostanzialmente orale<sup>172</sup>.

#### *Diàtriba e Λόγοι Σοκρατικοί*

Trascrizione letteraria di un sapere filosofico colto nel momento della sua trasmissione, pur adottando parzialmente il dogmatismo dei Περί Φύσεως, o più probabilmente, dei trattati e dei dialoghi aristotelici, per cui il maestro assumeva il ruolo di depositario di un «sapere accreditato»<sup>173</sup>, la diàtriba intrattenne profondi rapporti di intergenericità con i Λόγοι Σοκρατικοί, nel solco dei quali è probabile che abbia avuto origine<sup>174</sup>.

La diàtriba adottò infatti il procedimento dialogico tipico dei Λόγοι Σοκρατικοί e da questi ereditò la capacità di rappresentare «un processo di pensiero ancora in corso di svolgimento»<sup>175</sup>: è probabile che i suoi prodromi vadano collocati in quella fase, cominciata già prima del 399 a.C. e documentata nei dialoghi platonici<sup>176</sup>, di diffusa riproduzione dei discorsi socratici da parte di allievi o terzi, talvolta per nulla valenti, che, interrogando alla maniera di Socrate, intendevano riprodurre l'atmosfera e la tensione tipica dei discorsi del maestro<sup>177</sup>.

La diàtriba prese però le distanze dalla possibilità, contemplata invece dai discorsi socratici, di non giungere ad una conclusione, ad un chiaro insegnamento e rifuggì ancor più gli intenti del saggio

---

<sup>172</sup> Epict. *Arriani epistula ad Lucium Gellium* 1.3-4 : ἔστι δὴ τοιαῦτα ὥσπερ εἰκὸς ὅποια ἂν τις αὐτόθεν ὀρμηθεὶς εἴποι πρὸς ἕτερον, οὐχ ὅποια ἂν ἐπὶ τῷ ὕστερον ἐντυγχάνειν τινὰς αὐτοῖς συγγράφοι.

«Pertanto questi scritti, come è naturale, si presentano nella forma di una conversazione spontanea da uomo a uomo, e non di una redazione destinata ad incontrare successivamente dei lettori».

<sup>173</sup> Vd. Rossetti 2008, 51.

<sup>174</sup> Cf. Vassallo 2012; vd. Vegetti 2006, 121 a proposito dei Λόγοι Σοκρατικοί : «Si tratterebbe dunque della trasformazione di una pratica intellettuale e sociale, la dialogicità socratica -che deve essere pensata[...]come il confronto all'interno di circoli di intellettuali, alla maniera descritta nel *Protagora* – in un'attività di produzione letteraria.»

<sup>175</sup> Cf. Rossetti 2008, 63

<sup>176</sup> Plat. *Symp.* 215b8-e3; *Apol.* 23c5.

<sup>177</sup> Vd. Rossetti 1991, 21ss. ; Cf. Vegetti 2006, 122 : « Sappiamo inoltre che Socrate amava raccontare i suoi dialoghi, veri o virtuali che fossero ( *Prot.* 310b); lo stesso facevano i suoi amici uditori, che poi eventualmente gli chiedevano di controllare l'esattezza del racconto....Da tutto questo lavoro interno al gruppo socratico è probabilmente nato il genere letterario dei Λόγοι Σοκρατικοί, destinato però a esplodere sulla scena pubblica solo dopo la morte del maestro.»

paradossale di epoca sofistica che si proponeva di provocare smarrimento nei lettori, incapaci di venire a capo dei paradossi<sup>178</sup>.

Non possiamo escludere che anche la categoria del serio-comico, lo *σπουδαιογέλοιο*, che trovò compimento in un genere propriamente cinico come la satira menippea, risenta nei nostri testi diatribici di una mediazione socratica. Segoloni nota infatti, basandosi su *Filebo* 48c-49a, come per Platone il comico consistesse in un'ignoranza di sé e sopravvalutazione di sé, e come tale caratteristica appartenesse a molti tra gli interlocutori socratici ( Simmia e Cebete nel Fedone). In relazione a *Leggi* 817a2-d8, lo studioso sostiene poi che il serio si configuri in Platone come riflessione etico-politica e etico-pedagogica, e che, come mimesi della vita filosofica, esso emerga nel confronto di Socrate con gli interlocutori. Stante la validità delle due definizioni se ne potrebbe derivare che «risulta evidente il carattere intimamente, geneticamente serio-comico dei dialoghi platonici, tutti costruiti come sono sul motivo serio della riflessione filosofica, etico-politica e etico-pedagogica e della rappresentazione della vita filosofica, e sul motivo comico, fuso e inscindibilmente connesso con quello serio, della ignoranza e sopravvalutazione di sé<sup>179</sup>.» Tali conclusioni appaiono trovare corrispondenza anche nel caso delle diatribe che muovendo dall'ignoranza dell'interlocutore, dalla riscontrata debolezza delle sue posizioni, si concentrano su un obiettivo tutto etico-pedagogico e sulla mimesi della vita filosofica dei maestri.

Quanto al dialogismo, l'aspetto stilistico del procedimento argomentativo che in maniera evidente lega la diatriba ai *Λόγοι Σοκρατικοί*, il nostro genere estremizzò i caratteri del dialogismo socratico, accentuando la frammentarietà della comunicazione<sup>180</sup>, ma soprattutto acuendo il disequilibrio tra maestro e allievo/interlocutore: alla mancanza di determinazione dimostrata dagli interlocutori di Socrate a prevalere nell'ambito dell'agone filosofico<sup>181</sup>, la diatriba sostituì la spersonalizzazione totale degli interlocutori e l'inconsistenza dei loro interventi.

È ipotizzabile che questa differenza risieda nei distinti contesti sociali e culturali<sup>182</sup>.

Pur inserendosi in una situazione scolastica nient'affatto rigida, la natura della relazione maestro-allievo che contraddistingue il momento della diatriba appare distante dal carattere di estrema intimità tipico della situazione socratica: Socrate, che era solito rivolgere i suoi discorsi agli amici o agli amici degli amici e mai a persone del tutto estranee, praticava con questi, nei confini quindi di una conviviale eteria, quella *συνουσία*, che non raramente accomunava i maestri e gli allievi

---

<sup>178</sup> Cf. Rossetti 2008, 56.

<sup>179</sup> Segoloni 2013, 146; vd. anche Vassallo 2012.

<sup>180</sup> Cf. Rossetti 2008, 57.

<sup>181</sup> Cf. Rossetti 2008, 59: «..nel dialogo socratico si delinea una competizione intellettuale soltanto se il filosofo decide di chiudere l'interlocutore in un angolo, ancorché in modo benevolo, e di solito è una competizione fortemente sbilanciata a favore di Socrate.»

<sup>182</sup> Cf. Vegetti 2006, 122: «..che cos'è un genere? E soprattutto, che cosa fa un genere, quali effetti produce? Si tratta senza dubbio di una pratica discorsiva codificata e radicata..in un determinato contesto sociale.»

nell'ambito dell'istruzione superiore<sup>183</sup>. Per questo all'interno del dialogo, pur in una relazione al maestro di evidente asimmetria, l'interlocutore socratico non poteva che essere ben riconoscibile e all'altezza di esprimere un'opinione, seppur confutabile.

La distanza che al contrario definisce i ruoli all'interno del discorso diatribico, ove l'allievo ha una funzione centrale per lo sviluppo argomentativo, ma è in sostanza confinato nell'anonimato della sua indefinita o assente personalità, potrebbe rivelare la minore età o semplicemente la minor preparazione dell'uditorio tipico dei maestri di diàtriba.

Ma i maestri di diàtriba appaiono condividere con Socrate l'obiettivo finale del procedimento dialogico: forti, al pari del loro illustre punto di riferimento, di una complessa strumentazione retorica che consentiva loro di condizionare l'interlocutore e metterlo in difficoltà, essi miravano non ad inculcare dottrine, ma ad intaccare le false sicurezze dell'interlocutore al fine di convertirlo<sup>184</sup>.

### *Intergenericità e ricezione*

Alcune testimonianze letterarie ascrivibili alla diàtriba condividono con i discorsi socratici l'afferenza al dominio della ricezione: come gli scritti socratici sono opera di allievi del maestro e aspirano ad essere testimonianza della sua opera educativa, le *Diatrìbe* di Epitteto e di Musonio Rufo si configurano come il prodotto della formalizzazione letteraria operata da un allievo delle loro lezioni di filosofia.

Le *Diàtribe* di Epitteto, considerabili come l'apice letterario di una tradizione iniziata probabilmente con Telete e che si presenta qui nella sua forma più pura, non sono opera del maestro di filosofia, ma del suo allievo Arriano, che, pur ripromettendosi, nella lettera indirizzata a Lucio Gellio, inserita dai manoscritti in apertura dell'opera, di riportare fedelmente quanto ascoltato dal maestro, restituisce comunque la prospettiva dell'allievo e non quella di Epitteto<sup>185</sup>; questa prospettiva è ancor più percepibile nel caso delle *Diatrìbe* che la tradizione attribuisce a Musonio Rufo, trasmesseci da Stobeo, fonte antologica, ma redatte probabilmente dal discepolo Lucio sulla base dell'insegnamento orale del maestro, ove la vivacità del discorso diatribico è attenuata dalle forme come "soleva dire.." che introducono il discorso del maestro, presentato in forma indiretta<sup>186</sup>.

---

<sup>183</sup> Cf. Rossetti 1976, 30ss. ; vd. anche Vegetti 2006: ..«è molto probabile che il genere ( scil. Λόγοι Σοκρατικοί) si sia formato per endogenesi all'interno del gruppo socratico, come indicano i suoi numerosi tratti di originalità».

<sup>184</sup> Vd. Rossetti 2012, 311-312.

<sup>185</sup> Halbauer 1911 sottolineava come διατριβή e διατριβείν restituissero la prospettiva dell'allievo e non del maestro in seno alla lezione di filosofia.

<sup>186</sup> Hijmans 1959, 6: ...we probably have in the diatribes of Epictetus his own words, taken down by Arrianus straight from the master's mouth, the remnants of Musonius' teachings were put into writing only after his death, and that at any rate the style in which they are given is probably not Musonius' own.

Il problema della ricezione è differente nel caso delle *Diàtribe* di Telete, il più antico esempio del genere letterario: la tradizione manoscritta non le attribuisce ad alcun allievo di Telete, ma esse si configurano come il risultato di uno o più processi di abbreviazione<sup>187</sup>. I frammenti ascrivibili alle *Diàtribe* di Telete sono contenuti nell'*Antologia* di Stobeo ove si presentano come estratti dagli scritti di Telete<sup>188</sup>, ma l'intestazione del Frammento I rivela come essi siano stati estratti a loro volta da un'epitome già esistente, attribuita ad un altrimenti sconosciuto Teodoro<sup>189</sup>.

Una tradizione degli studi critici ha sostenuto tuttavia l'ipotesi che anche le *Diàtribe* di Telete potessero configurarsi come il frutto della trascrizione operata da un allievo nei confronti di un maestro: l'inciso φησί, inserito più volte a scandire l'argomentazione<sup>190</sup>, presupporrebbe sistematicamente la presenza del soggetto sottinteso ὁ Βίων, cosicché le *Diàtribe* di Telete si configurerebbero come una citazione continua dei detti di Bione, l'antico fondatore del genere<sup>191</sup>. Tende oggi a prevalere una posizione di maggior equilibrio che tiene conto della storia del testo delle *Diàtribe* di Telete e che considera l'inserzione φησί come il segno dell'azione dell'epitomatore Teodoro e della sua presenza in seno al testo, con una consequenziale attenuazione del dialogismo dei frammenti<sup>192</sup>: φησί presupporrebbe il soggetto sottinteso ὁ Τέλης<sup>193</sup>.

### *Diàtriba e Cinismo*

Dal punto di vista delle tecniche argomentative, del procedimento stilistico che muove l'argomentazione, l'assenza di un punto di intermediazione credibile ci conduce a presupporre una relazione diretta ai Λόγοι Σωκρατικοί. La valutazione dei rapporti di intergenericità intercorsi tra i generi propriamente Cinici e la diàtriba stenta al contrario a trovare una funzionale definizione in ragione dell'esiguità e frammentarietà delle fonti ciniche: il materiale pervenuto permette di ipotizzare che i primi rappresentanti della scuola filosofica abbiano reinventato e adattato generi letterari tradizionali alle ragioni della divulgazione filosofica, mentre una generazione successiva di personaggi legati al Cinismo, seppur in maniera controversa, abbia sviluppato una vera sperimentazione letteraria. La relazione alla diàtriba non appare immediata, e laddove essa sia per certi aspetti quanto meno ipotizzabile, sembra perlopiù rientrare nell'ambito dell'eredità socratica: la *chreia* tende a configurarsi come una replica e ad inserirsi quindi in un contesto dialogico, Menippo potrebbe aver composto opere simposiastiche, mentre la prosimetria del suo stile potrebbe

<sup>187</sup> Cd. Stowers 1981, 50.

<sup>188</sup> Vd. Hense 1909.

<sup>189</sup> Cf. Fuentes-González 1998, 3ss.

<sup>190</sup> Vd. Teles fr. 2. 6. 2; 3. 25. 14.

<sup>191</sup> Cf. Wilamowitz 1881, 306; vd. anche Hense 1889, XXXss.

<sup>192</sup> Vd. Modrzejewski 1934 b, col. 1832.

<sup>193</sup> Cf. Fuentes Gonzalez 1998, 3ss; 166-168.

rivelare l'andamento quasi dialogico del periodare. Anche i *Meliambi* di Cercida, presupponendo la presenza di un interlocutore fittizio, appaiono condividere con la diàtriba un contesto argomentativo di tipo dialogico, ma la relazione di intergenericità potrebbe includere anche un elemento collocabile al di fuori della tradizione socratica: un comune reimpiego degli strumenti retorici tipici del discorso di lode e di biasimo cui la diàtriba attingerebbe nel tracciare i modelli di comportamento da imitare e da evitare.

Se l'esiguità dei dati in merito ai generi Cinici non consente di attribuire a questi l'esercizio di una reale mediazione formale tra la diàtriba e il discorso socratico, è in relazione al contesto enunciativo che la relazione al socratismo per la diàtriba appare risentire della rivoluzione apportata dalla scuola filosofica cinica.

Se il dialogismo diatribico si inserisce e trova una definizione di genere in una situazione di natura scolastica, la dimensione pubblica del Cinismo, appare aver pesato sul disegno dei confini di questa situazione, distinta dall'eteria socratica per la maggior apertura della lezione filosofica, cui non di rado prendevano parte visitatori estranei alla classe degli allievi<sup>194</sup>. La lezione di filosofia tenuta dai maestri di diàtriba non è da intendersi tuttavia come una lezione di strada per l'uomo della strada<sup>195</sup>, ma non si può non sottolineare come essa recepisca nel suo microcosmo le voci della strada, le opinioni fasulle, discordanti, inconsistenti, che si traducono nella tipica polifonia del discorso diatribico. I maestri di diàtriba dimostrano di assorbire nello sviluppo argomentativo la *communis opinio* che viene dalla strada per muoverle una battaglia da proporre al progrediente alla stregua di un esercizio spirituale<sup>196</sup>. Le false opinioni di cui la folla informe, che domina la scena pubblica, si fa portatrice costituiscono infatti un forte pericolo di devianza per lo sviluppo dell'allievo della scuola di filosofia.

Ma chi è l'allievo? Così come stentavamo ad individuare l'interlocutore prescelto da Diogene, quasi inghiottito nel contesto urbano, la voce dell'allievo prescelto dal maestro di diàtriba si confonde con quella dei suoi compagni, non egualmente destinati al perfezionamento filosofico<sup>197</sup>.

Pur immerso nel contesto urbano l'insegnamento cinico si rivolgeva sovente ad un solo individuo, e si dimostrava ostile ai gruppi di persone che lo indicavano come Cane<sup>198</sup>, rivelando un'aristocrazia

---

<sup>194</sup> Vd. Epict. 2.14.1; 1.1.1.

<sup>195</sup> Vd. Epict. 3.23.27: Φιλόσοφος δ' ἐπ' ἀκρόασιν παρακαλεῖ; {—} Οὐχὶ δ' ὡς ὁ ἥλιος ἄγει αὐτὸς ἐφ' ἑαυτὸν τὴν τροφήν, οὕτως δὲ καὶ οὗτος ἄγει τοὺς ὠφεληθησομένους; ποῖος ἰατρὸς παρακαλεῖ, ἵνα τις ὑπ' αὐτοῦ θεραπευθῆ; «Un filosofo invita forse della gente ad ascoltarlo? Non è vero che, come il sole da se stesso attrae a sé nutrimento, così anche il filosofo attrae quelli ai quali gioverà? Quale medico invita la gente a farsi curare da lui?»

<sup>196</sup> Cf. Teles 3.27.20-28.5; vd. Sen. *epist.* 7.5-6; 47.18; 70.13; 86.12. Cf. Muson. 3.9.10- 3.10.1; 9.60.1-10. Vd. Epict. 1.1.21-25 ove il maestro duella con una voce altra cui si rivolge con il vocativo ἀνθρώπε per poi concludere l'alterco con l'indicazione della sua funzione: ταῦτα ἔδει μελετᾶν τοὺς φιλοσοφούντας, ταῦτα καθ' ἡμέραν γράφειν, ἐν τούτοις γυμνάζεσθαι; vd. anche 1.24.11-15. Cf. Muson. 3.9.10-10.1; 9.60.1-10.

<sup>197</sup> Vd. Hijmans 1959, 4; 20; 35-36; Brunt 1977; Stowers 1981, 54-55.

<sup>198</sup> Tasinato 2014, 15.

di fondo che osava spingersi ai limiti dell'autoreferenza: l'impossibilità per Diogene di trovare un uomo nei bagni pubblici, dove invece riscontrava la presenza di una grande folla<sup>199</sup> e, la necessità di cercare l'uomo in pieno giorno con la lanterna<sup>200</sup>, sono forse segno dell'assenza di un allievo che possa replicare o solo sperare di sfiorare l'esempio cinico.

Il maestro di diàtriba, intento a rispondere agli interrogativi della classe di allievi non insegue l'eroismo filosofico che caratterizzava il saggio cinico, ma mira a proporre un modello che sia riproducibile: tuttavia si scontra con l'inadeguatezza degli allievi che mancano di reagire agli stimoli del maestro, svilendo così la sua azione<sup>201</sup>, o che ricadono nei *vitia* da cui si erano momentaneamente emancipati<sup>202</sup>. Così nei testi diatribici stentiamo a riconoscere anche un solo allievo che con i suoi interrogativi si dimostri all'altezza del perfezionamento interiore<sup>203</sup> e, anche laddove il suo nome sia chiaramente indicato, come nell'epistolario senecano, la sua personalità, palesata dai suoi interventi, fatica a delinearsi<sup>204</sup>.

La presenza del filosofo cinico al centro della scena pubblica ove egli mostrava, senza esibire, il suo corpo, strumento di un'adesione anche fisica alla verità, rivela la centralità della testimonianza nel Cinismo: per adempiere al dovere che si era dato, quello di esercitare il controllo sul mondo, il Cinico doveva dimostrare di esercitare il controllo su se stesso. Capace dunque di vigilare su se stesso, al Cinico non potrà poi che competere la vigilanza sugli altri.

Anche il maestro di diàtriba, che assolve il compito di mettere davanti agli occhi di ciascuno i suoi mali<sup>205</sup>, e a cui spetta rispondere agli interrogativi della classe, deve mettere in primo piano la sua persona, la sua condotta, al fine di mostrare all'allievo, con il suo *exemplum*, la possibilità e la necessità di accordare la vita con l'insegnamento. Ma nel caso del maestro di diàtriba la *παρρησία*

---

<sup>199</sup> D. L. 6.40.

<sup>200</sup> Vd. D. L. 6.41.; Cf. Tasinato 2014, 13.

<sup>201</sup> Epict. 1.9.10-20; 1.10.12-13.

<sup>202</sup> Epict. 4.9.

<sup>203</sup> Vd. Epict. 2.16.17: τίς ἡμῶν † οὐκ ἐνεκοιμήθη † ὑπὲρ ἐνεργείας; τίς; ἕνα μοι δότε, ἵνα ἴδω τοῦτον, ὃν ἐκ πολλοῦ χρόνου ζητῶ, τὸν ταῖς ἀληθείαις εὐγενῆ καὶ εὐφυᾶ· εἴτε νέον εἴτε πρεσβύτερον, δότε. «Chi di voi non si è sottoposto all'incubazione per sapere come comportarsi? Chi? Mostratevi un uomo solo, che possa vederlo, quest'uomo che cerco da tanto tempo, l'uomo veramente nobile e di grandi qualità; si tratti di un giovane e di un vecchio, mostratemelo!»

Vd. anche Epict. 1.29.56-57: ...οὐ γὰρ λογάριά ἐστι τὰ λείποντα νῦν, ἀλλὰ γέμει τὰ βιβλία τῶν Στωικῶν λογαρίων. Τί οὖν τὸ λείπόν ἐστιν; ὁ χρησόμενος, ὁ ἔργῳ μαρτυρήσων τοῖς λόγοις.

«Non sono, infatti, i bei ragionamenti che fanno difetto oggi; i libri degli Stoici ne sono stracolmi! Allora che cosa non abbiamo? L'uomo in grado di metterli in pratica, l'uomo in grado di testimoniare concretamente per questi discorsi.»

<sup>204</sup> Hijmans 1959, 20 : «*Epictetus, however, is in so far a realist that he clearly sees, that each man's nature is not the same, that everybody may possibly reach the state of virtue, but that not everyone can become a philosopher, that each man may become a good man, but that most people do not have the makings of what Epictetus calls a Cynic.*»

<sup>205</sup> Vd. Foucault 2009, 249 ove il filosofo spiega che per Epitteto il maestro non dovrebbe semplicemente fornire all'allievo un sapere e l'allievo non dovrebbe limitarsi a chiedere questo. Tra loro dovrebbe instaurarsi un apporto di cura, aiuto e soccorso. L'allievo dovrebbe recarsi presso il maestro come presso una clinica e dovrebbe rientrare a casa come qualcuno che è stato guarito. Vd. Epict. 3.23.29 ove il compito del maestro è definito attraverso l'esempio di Musonio Rufo.

cinica appare come mediata dalla *παρρησία* socratica: il maestro non si limita infatti a presentare se stesso come un agente di verità, a perseguire un'adesione degli atti alle parole, ma a «costruire la verità che dice»<sup>206</sup>. Distante dal gusto per la battuta oscura che richiedeva un'illuminazione nello sforzo interpretativo del destinatario, la *παρρησία* diatribica, come quella socratica, è essenzialmente dialettica<sup>207</sup>.

### *Diàtriba e Prosa Filosofica: il Trattato e la Lettera*

Contrariamente a quanto parrebbe suggerire il termine *Dialogi*, che già Quintiliano impiegava al fine di identificare una parte della produzione in prosa del filosofo di Cordoba<sup>208</sup> e che trova conferma nel manoscritto Ambrosiano C. 90 inf., ove il titolo fa riferimento a tutti i trattati in prosa di Seneca con l'esclusione del *De Officiis*, del *De Clementia* e delle *Naturales Quaestiones*, questi testi appaiono estremamente lontani dalla tradizione dei Λόγοι Σοκρατικοί<sup>209</sup>.

Per spiegare questa distanza si è ipotizzato che la produzione filosofica di Seneca potesse rappresentare il punto di arrivo di una lenta trasformazione degenerativa del dialogo platonico, che avrebbe avuto inizio già con lo scolarcato dei primi stoici e accademici. Tesi a ripristinare il primato del maestro, i primi scolarchi avrebbero dato l'avvio ad una graduale trasformazione del ruolo dell'interlocutore che sarebbe passato da compartecipe di un percorso di ricerca a mera comparsa<sup>210</sup>. Si aggiunga a questo l'ipotesi che già il Platone più tardo avesse abbandonato la maieutica per la *diairesis*, ovvero avesse sostituito la serie di domande e risposte con un discorso continuo<sup>211</sup>.

Nel processo di sclerotizzazione che avrebbe gradualmente interessato il dialogo il peso dell'esperienza aristotelica apparirebbe determinante<sup>212</sup>: pur mantenendo la forma dialogica, Aristotele avrebbe sostituito la lotta eristica con le discussioni teoriche e dimostrative, e avrebbe portato in scena l'autore medesimo, il cui ruolo si sarebbe articolato in una critica continua e ripetuta delle posizioni degli altri interlocutori, all'interno di un discorso continuo con rare interruzioni di un interlocutore anonimo.

---

<sup>206</sup> Cf. Palumbo 2013, 254.

<sup>207</sup> Cf. Palumbo 2013, 258-259.

<sup>208</sup> Quint. *inst.* 16.1.129 *Tractavit enim omnem fere studiorum materiam: nam et orationes eius et poemata et epistulae et dialogi feruntur.*

Trattò infatti quasi ogni genere letterario: infatti si tramandano di lui orazioni, poesie, epistole e dialoghi.

<sup>209</sup> Cf. Mazzoli 2000, 250ss. Per il quale il *De Tranquillitate animi* sarebbe il solo trattato a poter vantare un reale impianto dialogico, seppur ristretto allo schema minimo di funzionamento.

<sup>210</sup> Vd. Grimal 1955.

<sup>211</sup> Ruch 1958, 37 sottolinea come il Timeo e il Filebo, all'interno dei quali Socrate compariva per l'ultima volta, potrebbero tranquillamente essere trascritti nella forma del trattato.

<sup>212</sup> Cupaiuolo 1975, 54 «I dialoghi ciceroniani e quelli romani in genere si riallacciano al modello aristotelico più che a quello platonico...»

La produzione filosofica ciceroniana avrebbe avuto il grande merito di mettere in evidenza la progressiva sclerosi della forma dialogica<sup>213</sup>: da un lato il *De Oratore* composto di lunghe speculazioni senza interruzioni<sup>214</sup> accanto a parti in cui ogni questione viene affrontata sotto diversi aspetti e dal punto di vista di differenti interlocutori<sup>215</sup>, all'estremità opposta il *De Officiis*, sostanzialmente un trattato di contenuto filosofico. L'interlocutore andrebbe perdendo centralità fino a risultare completamente spersonalizzato: nel *Laelius*, ove a dominare sarebbe il monologo, o nelle *Tuscolane* e nel *Brutus*, ove scarnissima si dimostrerebbe la scenografia e apparirebbero ridotte al minimo le informazioni concernenti l'interlocutore<sup>216</sup>.

Condannando l'antica divisione tra filosofia e impegno civile già nel *De Oratore* Cicerone prospetterebbe un largo impiego della riflessione intellettuale in ambito retorico<sup>217</sup>; così, se nel periodo in cui andava scoprendo la propria vocazione intellettuale avrebbe in sostanza mantenuto una posizione di prudenza, nelle opere tarde in cui si sarebbe riversata la sua esperienza di politico e avvocato<sup>218</sup>, pur assegnando una piena autonomia agli studi filosofici, avrebbe introdotto una forte commistione tra l'arte oratoria e la filosofia<sup>219</sup>.

A questa commistione<sup>220</sup> tra retorica e dialogo filosofico<sup>221</sup> sarebbe potenzialmente riconducibile l'impiego del procedimento stilistico che contraddistingue una parte della produzione filosofica di Cicerone<sup>222</sup> e che troverà compimento nell'opera di Seneca: il dialogismo. Nella definizione data da Pernot<sup>223</sup> il termine dialogismo, teso a identificare uno stilema che costituirebbe il risultato di uno degli sporadici incontri tra retorica e dialogo filosofico, riunisce una serie di procedimenti stilistici

---

<sup>213</sup> Cf. Ruch 1958, 287.

<sup>214</sup> E esso comunque rivelerebbe la sostanziale dipendenza dal modello aristotelico o da quello platonico tardo.

<sup>215</sup> Si ricorre alla tecnica di ascendenza accademico-peripatetica, la *disputatio in utramque partem* che consente di indagare la verità mediante un confronto dialettico tra opposte opinioni.

<sup>216</sup> Cf. Narducci 2004, 5ss. ove si sostiene che il trattamento riservato all'interlocutore in Cic. *Tusc.* V 12, estraneo all'*urbanitas* manifestata nelle altre opere nei confronti dei discepoli, costituirebbe la prova dell'inconsistenza del personaggio, della sua natura fittizia che lo ridurrebbe a mero portatore di punti di vista da confutare.

Vd. anche Humbert 1931 per il quale le *Tuscolane* avrebbero un carattere popolare e l'interlocutore sarebbe il rappresentante di quel nuovo pubblico a cui Cicerone intenderebbe aprirsi, quello che non vuole diventare un professionista della filosofia, ma che ad essa si interessa e che ad essa ricorre nei momenti difficili; il suo ruolo sarebbe evidentemente solo quello di porre domande e sollecitare chiarimenti, tuttavia sebbene resti anonimo, egli non incarnerebbe un'idea astratta o un discepolo tipo, ma tutto un pubblico ben connotato.

<sup>217</sup> Cf. Narducci 2004, 130ss.

<sup>218</sup> Narducci 2005, 175 sostiene che Cicerone avrebbe auspicato e realizzato un nuovo tipo di impegno filosofico: quello del cittadino eminente che non pratica la filosofia di professione, ma la mette a frutto nel suo impegno per il bene della *Res Publica*.

<sup>219</sup> Cf. Cic. *Tusc.* 1.7: *Ut enim antea declamitabam causas, quod nemo me diutius fecit, sic haec mihi nunc senilis est declamatio.* Vd. anche Cic. *Div.* II 4 *Cumque Aristoteles itemque Theophrastus, excellentes viri cum subtilitate tum copia, cum philosophia dicendi etiam praecepta coniunxerint, nostri quoque oratorii libri in eundem librorum numerum reverendi videntur: ita tres erunt de oratore, quartus Brutus, quintus Orator.*

<sup>220</sup> Pernot 1993 parla di "Brèves rencontres".

<sup>221</sup> Pernot 1993, 425 sottolinea come Platone stesso nel *Protagora* e nel *Gorgia* collochi il metodo socratico, che procede per domande e risposte, in opposizione a lunghi discorsi dei sofisti. Evidenza come anche Quintiliano in *inst.* 5.14.27-29 abbia posto l'accento sulla distinzione tra l'eloquenza dei dialoghi e quella delle discussioni dialettiche.

<sup>222</sup> Cf. Cic. *de inv.* 1.27; *de orat.* 2.328: *..sed et festivitatem habet narratio distincta personis et interpuncta sermonibus..*

<sup>223</sup> Pernot 1993, 427-428.



volti ad introdurre il dialogo all'interno di un discorso continuo. Servendosi di differenti figure dialettiche quali ad esempio l'*hypophora* o la *subiectio* per stabilire un contatto di natura dialogica con la parte avversa o con se stesso, l'oratore formulerebbe con un discorso diretto l'obiezione dell'avversario e sempre con il discorso diretto esprimerebbe la sua replica. In altri casi invece sarebbe l'oratore stesso ad interrogare qualcun altro o a rivolgersi a se medesimo formulando le domande e le risposte.

I *Dialogi* senecani, cui manca in sostanza un reale impianto dialogico<sup>224</sup> appaiono inserirsi coerentemente nella tradizione delineata: essi si presentano come trattati il cui sviluppo argomentativo si appoggia non di rado sull'inserimento di quegli elementi dialogici che Pernot riunisce sotto la definizione di dialogismo.

Pur condividendo gli strumenti retorici che contraddistinguono il procedimento diatribico, questa parte della produzione filosofica senecana, estremamente vicina al trattato, appare però piuttosto distinta dalla diàtriba, che intrattiene una relazione di intergenericità diretta con i Λόγοι Σωκρατικοί.

I *Dialogi* tuttavia aprendosi con l'indicazione di un destinatario e ricorrendo di frequente all'uso della seconda persona singolare sembrano confermare la presenza di questo dedicatario in seno al testo; ma emerge con chiarezza come il dedicatario non possa essere ritenuto un allievo della classe di Seneca, dimostrandosi il filosofo concentrato sull'argomento della divulgazione e non sull'allievo.

Se l'ipotesi avanzata da Rahn per cui la diàtriba dovrebbe essere ridotta ad una modalità attribuibile ad altri generi letterari<sup>225</sup> può apparire inappropriata di fronte all'unicità di testi come le *Diàtribe* di Epitteto o le *Epistole a Lucilio* di Seneca, il caso dei *Dialogi* di Seneca potrebbe però confermare le considerazioni di Kustas<sup>226</sup> in base alle quali esisterebbe un largo spettro di testi non puramente diatribici, ma con caratteri riconducibili alla diàtriba: all'apice di tale spettro si collocherebbero le *Diàtribe* di Epitteto, testo puramente diatribico.

Il *De Tranquillitate Animi*, che si apre con un lungo discorso attribuito a Sereno, il destinatario dell'opera, cui Seneca risponde nel resto della trattazione, di fatto non risulta ascrivibile al genere del dialogo, scomparendo Sereno quasi del tutto dopo questo passaggio iniziale. Pur presentando un uso retorico dell'interrogazione, la risposta di Seneca procede come un trattato: lontano dal

---

<sup>224</sup> Cf. Mazzoli 2000, 250ss. Per il quale il *De Tranquillitate animi* sarebbe il solo trattato a poter vantare un reale impianto dialogico, seppur ristretto allo schema minimo di funzionamento.

<sup>225</sup> Rahn 1969, 156.

<sup>226</sup> Kustas 1976, 5ss.

riprodurre una situazione di natura scolastica, lo scritto si configura come una ricetta prescritta da Seneca all'amico Sereno, presentato dal filosofo come un malato quasi del tutto riabilitato. A Seneca compete qui esclusivamente la cura, non la conversione complessiva dell'allievo. Il testo non ricalca quindi né stilisticamente, né in termini di contesto enunciativo la diatriba, ma sembra vagheggiarla in maniera episodica.

Il *De Providentia* non mira a curare una condizione di difficoltà, ma scaturisce egualmente dal destinatario designato: è Lucilio questa volta ad aver interrogato Seneca ed il filosofo, riportando in *incipit* e in forma indiretta il quesito posto, tratta *Della Provvidenza*. La presenza dell'interlocutore-destinatario è assolutamente funzionale allo sviluppo della trattazione che viene come scandita dagli interventi di un Lucilio che si dimostra, riformulando variamente, ma ripetutamente, il quesito iniziale, completamente impermeabile agli insegnamenti del maestro<sup>227</sup>. Questo Lucilio, che appare troppo cocciuto per corrispondere al Lucilio delle *Epistole*, si dimostra prossimo all'interlocutore fittizio tipico della diatriba: un allievo testardo incapace di progredire, il cui cattivo esempio si rivela funzionale al progresso dei migliori. Ma l'assenza di un giudizio sul suo progresso morale e il disinteresse per un suo coinvolgimento costante all'interno dello sviluppo argomentativo, rivelano la mancanza del contesto di enunciazione tipico della diatriba, la situazione di natura scolastica consacrata ai dubbi dell'allievo. Confrontando la trattazione del medesimo argomento all'interno delle *Diatrube* di Epitteto<sup>228</sup> vediamo come dopo una lunga parte iniziale condotta attraverso una serie di interrogazioni rivolte dall'autore a se stesso e offerte all'allievo come modello di esercizio spirituale, l'interlocutore entri direttamente nel contesto argomentativo con domande e affermazioni che rivelano l'assenza di una reale presa di coscienza della problematica in esame. Dopo averlo invitato a mutare il suo atteggiamento Epitteto non può che fare un bilancio e constatare come l'allievo, insieme ai suoi compagni (Gli uomini?), nonostante il possesso dei mezzi necessari per avere un animo grande e coraggioso<sup>229</sup>, non si dimostri all'altezza, o pronto, per una tale mutazione<sup>230</sup>.

Lo sviluppo argomentativo della *Consolatio ad Helviam matrem* ricorre di frequente a figure dialettiche riconducibili al dialogismo e in particolare alla tecnica dell'«*occupatio*, con cui si formula, per prevenirla, l'obiezione che un interlocutore fittizio potrebbe muovere a quanto si è appena sostenuto»<sup>231</sup>. L'argomentazione senecana muove quindi sovente da un discorso diretto

---

<sup>227</sup> Vd. Sen. *prov.* 5.3 ; 5.9.

<sup>228</sup> Epict. 1.6.

<sup>229</sup> Epict. 1.6.43.

<sup>230</sup> Epict. 1.6.38-39: Οὐ· ἀλλὰ κάθησθε τὰ μὲν μὴ συμβῆι τρέμοντες, τῶν δὲ συμβαινόντων ὀδυρόμενοι καὶ πενθοῦντες καὶ στένοντες· εἶτα τοῖς θεοῖς ἐγκαλεῖτε. «No, voi, invece, restate seduti, tremando per la paura che vi accada qualcosa, tremando, affliggendovi, lamentandovi e piangendo per quel che vi succede,e, infine, ve la prendete con gli Dei».

<sup>231</sup> Cotrozzi 2004, 31.

introdotto nella trattazione da “*dicet aliquis*”, “*At*” o in assenza di alcuna marca, come è tipico del procedimento diatribico, ma manca quel contesto enunciativo tipico del nostro genere, la situazione di natura scolastica. Se anche la *Consolatio* può assumere i contorni di un perfezionamento filosofico, riteniamo tuttavia che anche in quest’opera, così come avveniva nel *De Tranquillitate Animi*, a Seneca interessi la cura del male che affliggeva la madre, non il mutamento della sua condotta. Rispetto a quel trattato la concentrazione sul destinatario è tuttavia maggiore, così come imposto dal genere consolatorio, ma il filosofo non analizza il processo di perfezionamento della madre, il suo graduale distacco dal dolore per la lontananza del figlio: si limita ad invitarla a prendere le distanze da questo male e a suggerirle i rimedi.

L’intenzione ultima di Seneca appare qui lontana dalla conversione, che si configura invece come il fine ultimo dell’epistolario senecano, l’opera latina più rappresentativa della diatriba.

Dal punto di vista metodologico non appare appropriato ascrivere i *Dialogi* alla diatriba, mancando il contesto di enunciazione tipico della diatriba, la situazione di natura scolastica: la presenza degli stratagemmi retorici tipici del procedimento argomentativo diatribico non è condizione sufficiente perché si possa riscontrare l’influenza di quella tradizione che confluirà nelle *Diatrìbe* di Epitteto.

Le *Epistole a Lucilio* sono legate alla diatriba da un rapporto di intergenericità che evidenzia l’origine socratica del nostro genere.

Riproduzione letteraria di un *contubernium* a distanza, la lettera filosofica restituisce una situazione prossima alla *συνουσία* tipica dell’eteria socratica: come un interlocutore socratico Lucilio è riconoscibile e la scelta del genere epistolare rivela l’intenzione di dissimulare il disequilibrio che di fatto contraddistingue la relazione che Seneca intrattiene con l’amico-allievo. La ricerca di un equilibrio apparente tra le parti si manifesta in un coinvolgimento molto personale da parte del filosofo nell’educazione dell’allievo: lontano dal rappresentarsi come un saggio stoico o cinico, Seneca sceglie di vestire i panni di un semplice progrediente che, precedendo il suo allievo nella strada del perfezionamento, può guidarlo e proteggerlo da quei fattori che ancora oggi per lui costituiscono fonte di turbamento<sup>232</sup>.

Ma Lucilio appare molto distante da un interlocutore socratico: gli interventi che a lui sono realmente ascrivibili si concentrano per lo più nella cornice delle lettere, ove Seneca rendiconta i punti salienti della lettera che l’allievo gli avrebbe di volta in volta indirizzato e presenta le sue richieste sotto forma di interrogazione indiretta, mentre nel corpo delle lettere la sua presenza sfuma e si confonde talvolta con quella dell’interlocutore anonimo.

---

<sup>232</sup> Vd. Sen. *epist.* 7.1. Seguendo una schematizzazione epicurea che viene illustrata in *epist.* 52. 2-4, Seneca si colloca al secondo di tre livelli, tra coloro cioè che hanno bisogno di una guida che tracci loro il cammino e che li preceda. Cf. Maso 2006, 115-116.

Seduto nella classe di Seneca, Lucilio è il primo allievo della diàtriba cui possiamo riconoscere un'identità: tale disvelamento è imposto a Seneca dal genere epistolare, ma questo non esclude Lucilio dal gruppo degli interlocutori diatribici, al contrario permette di fare luce sulle ragioni della loro presenza all'interno dei testi esemplari del genere. Il rapporto di intergenicità tra la diàtriba e l'epistolario si rivela infatti profondo. Riproducendo in seno alle sue lettere la polifonia che contraddistingue il contesto enunciativo di una situazione scolastica dai confini non ben delineati e impiegando le modalità retoriche che generalmente sostengono lo sviluppo argomentativo della diàtriba, Seneca può essere ritenuto come uno dei principali maestri di diàtriba.

La concentrazione sull'allievo rivela l'adesione al medesimo contesto enunciativo: piegando lo sviluppo argomentativo ai dubbi e alle ricadute di Lucilio, le *Epistole* dimostrano la preminenza del progresso dell'allievo sull'esposizione delle dottrine.

Tuttavia Lucilio è un uomo adulto cui Seneca suggerisce l'abbandono dei *negotia* dopo un'esistenza trascorsa nella più totale immersione al loro interno; questo lo rende apparentemente distante dall'allievo di giovane età che è solito animare l'interazione diatribica, mentre l'intimità del discorso epistolare non gli consente di trovare una corrispondenza neanche nell'immagine di quei visitatori occasionali che prendevano talvolta parte alle lezioni dei maestri.

Nonostante tali considerazioni, Lucilio può configurarsi come l'allievo tipo della scuola ove si praticava la diàtriba: dal punto di vista del progresso filosofico Lucilio vive infatti una condizione interiore transitoria che Seneca non esita a equiparare ad un animo mentale puerile perché ancora schiavo di paure irragionevoli e del desiderio di cose vane<sup>233</sup>.

Se per quanto attiene l'aspetto formale lo spazio della lettera sembra corrispondere perfettamente a quello della diàtriba, si osserveranno tuttavia delle differenze: il frequente ricorso alla forma dell'interrogazione indiretta che dà conto di *amicorum conloquia absentium*<sup>234</sup> e la preminenza della seconda persona singolare nel caso dell'interrogazione diretta smorzano la polifonia del testo diatribico, indebolendone la vivacità dell'argomentazione.

Pur nella condivisione del medesimo obiettivo finale, la conversione dell'allievo, intento che Seneca dichiara nella prima apertura dell'epistolario e che è qui maggiormente percepibile rispetto alle altre opere ascrivibili alla diàtriba, lo spazio del perfezionamento che si trova compresso all'interno della diàtriba nella sua forma più pura, appare nell'epistolario senecano dilatato al punto da coprire l'opera intera: l'inanellarsi delle *Lettere* apparirà come la metafora di un viaggio affrontato da Lucilio al fianco del maestro attraverso un susseguirsi di esperienze interiori. La percezione di un processo formativo *in fieri* che contraddistingueva il dialogo platonico e che la

---

<sup>233</sup> Sen. *epist.* 4. 2.

<sup>234</sup> Cic. *Phil.* 2.7; Cf. Sen. *epist.* 40.1.

diàtriba dimostra di ereditare, trova infatti rispondenza nella successione epistolare e nell'organizzazione del *corpus*.

Si obietterà a questo punto il disequilibrio tra la prima parte dell'epistolario, in sostanza assimilabile ai primi tre libri dello stesso, ove l'interesse pedagogico appare effettivamente più percepibile e, il resto del *corpus*, dove gradualmente cominciano ad imporsi lunghe lettere approssimabili alla stessa trattatistica senecana.

Ma non si potrà non riconoscere l'unità interiore che soggiace all'epistolario: proprio il percorso formativo di Lucilio che non appare concluso nelle prime lettere del IV libro costituisce il collante tra le *Lettere* stesse. Se infatti in epistola 34 Seneca esalta la parziale indipendenza ottenuta da Lucilio<sup>235</sup> e la sua ormai confermata fuoriuscita dalla folla dei mediocri<sup>236</sup>, in *incipit* di epistola 35 asserisce che Lucilio non possa ancora ritenersi suo amico e che non potrà mai considerarsi tale se non continuerà a perfezionarsi. Così la formazione si dispiega lungo tutto l'epistolario e nell'ultima lettera Seneca riconosce a Lucilio una condizione che appare prossima al risultato che si attendeva:

*Non refugis autem nec ulla te subtilitas abigit. Non est elegantiae tuae tam magna sectari secure. Illud probo, quod omnia ad aliquem profectum redigis et tunc tantum offenderis, ubi summa subtilitate nihil agitur.* (Sen. *Epist.* 124, 1)

Ma non ti sottrai, né alcuna sottigliezza ti ripugna. Non è proprio della tua finezza occuparti di così grandi argomenti. Approvo questo atteggiamento, perché metti ogni cosa in relazione al perfezionamento morale e ti sdegni fortemente quando con un'estrema sottigliezza non si ottiene nulla.

Si obietterà l'assenza di un rendiconto finale dei risultati ottenuti da Lucilio.

Ricorderemo allora che lo stesso Seneca si presenta come un progrediente ancora in cammino, ma soprattutto ci appelleremo alla mancata conservazione di una parte dell'epistolario che, stante la testimonianza di Gellio<sup>237</sup>, avrebbe avuto una maggiore estensione<sup>238</sup>.

### *Diàtriba e Poesia: la Satira e la Lettera in Versi*

Non assimilabile alla diàtriba, anche la satira intrattenne con essa un rapporto di intergenericità. Evidente o maggiormente evidente in alcune specifiche manifestazioni del genere satirico, la prossimità attiene al contempo al contesto di enunciazione e alle modalità dello sviluppo argomentativo.

---

<sup>235</sup> Sen. *epist.* 34.2

<sup>236</sup> Sen. *epist.* 34.1

<sup>237</sup> Gell. 12.2: *In libro enim vicesimo secundo Epistularum Moralium quas ad Lucilium composuit.* «Infatti nel ventiduesimo libro delle Epistole Morali che aveva composto per Lucilio... »

<sup>238</sup> Cf. Lana 1988, 41.

Se Lucilio stesso dichiarava di rivolgersi né agli eccessivamente dotti, né agli indotti<sup>239</sup>, il suo pubblico rispondeva di fatto ad una cerchia piuttosto ristretta: il poeta, appartenente egli stesso all'ordine equestre, introduceva i suoi interlocutori definendoli "amici" e trattava temi che solo la classe dirigente poteva avvertire come un'urgenza, essendo la sola a poter sperimentare i *vitia* che il poeta attaccava<sup>240</sup>.

Orazio<sup>241</sup> ricorda infatti che proprio la classe dirigente fu principalmente investita dalla denuncia di Lucilio, che pure era rivolta alla città intera. A sua volta il venosino, dichiarandosi inferiore all'illustre predecessore per censo e talento, sottolineava di aver comunque sempre vissuto con i grandi e rivendicava l'estraneità della sua poesia a una fruizione diffusa e popolare<sup>242</sup>. Criticando aspramente coloro che consacravano la loro opera alla recitazione pubblica, Orazio dichiarava di recitare i suoi componimenti solo se costretto ed esclusivamente in presenza di amici, gli unici di cui aveva a cuore il giudizio<sup>243</sup>.

I più illustri rappresentanti del genere satirico appaiono volontariamente circoscrivere il loro uditorio ad un'*élite* colta con una certa preparazione filosofica, seppur impegnata nei *negotia* della vita cittadina, cui la satira dei poeti può apportare beneficio. Posto direttamente di fronte alle sue debolezze, o indirettamente, tramite la critica della società in cui vive, il lettore e interprete della satira si configura come un potenziale progrediente, al fianco degli interlocutori che animano il discorso satirico e che talvolta ne sono bersaglio.

Persio non circoscrive apertamente il suo pubblico, come i suoi predecessori e, si dichiara non timoroso della lode<sup>244</sup>, mentre inserisce nel discorso satirico la voce di un interlocutore collettivo; tutti questi elementi non devono tuttavia condurre l'interprete a ritenere che il satirico aspiri, o dimostri di aspirare, ad una fruizione più diffusa della sua opera: la ricerca di una marginalità esasperata che, come vedremo, interessa la relazione che Persio intrattiene con i poeti suoi contemporanei, sembra riguardare anche il suo rapporto con il potenziale uditorio. Non si tralasci infatti di menzionare l'*incipit* della prima satira ove il poeta dichiara, in uno scambio con un interlocutore fittizio, che la sua opera avrà un limitatissimo numero di lettori e sostiene di non preoccuparsi del corrotto giudizio di Roma<sup>245</sup>; si aggiunga poi che anche laddove il poeta dica di non disdegnare la lode, egli si impegna a sottolineare come la lode dell'interlocutore fittizio, con cui

---

<sup>239</sup> Lucil. 595-596 M.

<sup>240</sup> Cf. Mayer 2007, 139.

<sup>241</sup> Hor. *sat.* 2.1.62-74.

<sup>242</sup> Hor. *sat.* 1.4.71ss.

<sup>243</sup> Hor. *sat.* 1.10.88-90.

<sup>244</sup> Pers. *sat.* 1. 44.

<sup>245</sup> Pers. *sat.* 1.1ss.

si sta confrontando, non possa ritenersi autentica lode. Si sottolinei infine l'oscurità della satira di Persio inserita in un'estrema preziosità stilistica.

Se la satira investe la società intera, a cominciare, nel caso di Lucilio, dai suoi rappresentanti più illustri, lo scrittore di satira ha un *target* limitato che lo accumuna alla condizione del maestro di diatribe: si tratta di un lettore e di un interlocutore inconsapevole di sé e della sua debolezza, che in maniera analoga all'allievo della scuola di Epitteto, o ancor più al visitatore temporaneo, potrebbe possedere gli strumenti per emanciparsi. La transitorietà è la categoria che tiene uniti i potenziali fruitori della diatriba e quelli della satira.

Ma se nella diatriba nella sua forma più pura il fruitore è collocabile sostanzialmente all'interno dello sviluppo argomentativo di cui è protagonista anonimo, come appare evidente nel caso delle *Epistole a Lucilio*, nella satira i piani della fruizione sono due, per cui il destinatario si trova fuori dal testo, ma non manca anche di inserirsi al suo interno nelle vesti dell'interlocutore fittizio.

La frammentarietà delle *Satire di Lucilio* non permette una distinzione chiara tra la voce del poeta e quella dell'interlocutore fittizio, ma la stessa non intacca la percezione da parte del lettore di un uso diffuso del discorso diretto<sup>246</sup>.

Il dialogismo domina allo stesso modo il discorso satirico oraziano fino a farsi quasi dialogo nelle satire che la tradizione degli studi tende a qualificare come diatribiche<sup>247</sup>: fedele alla scelta del *sermo*<sup>248</sup>, un discorso prosaico prossimo alla conversazione, Orazio trasferisce talvolta all'interno della composizione satirica la dimensione intimistica, prossima all'eteria socratica, rivendicata a più riprese.

Il caso di Persio costituisce a questo proposito un punto di vista privilegiato: adepto della scuola di filosofia, della scuola stoica in particolare, ove la diatriba costituiva una parte rilevante della lezione di filosofia, il poeta restituisce la scrittura satirica più vicina all'andamento del discorso diatribico.

La satira V presenta un contesto enunciativo prossimo a quello della diatriba riproducendo lo scambio dialogico tra il discepolo, Persio e il maestro, Cornuto, non senza prevedere l'ingresso di voci altre all'interno dello sviluppo satirico<sup>249</sup>. Evocando una situazione analoga a quella immaginata da Seneca nell'epistolario, il *contubernium*, tra il maestro Cornuto, cui è richiesto l'esame di coscienza del proprio allievo, e Persio si instaura uno scambio che deve condurre ad una crescita, l'adesione allo scopo originario della poesia del discepolo che appare aver smarrito la strada. Il progresso si palesa al lettore attento: ai versi 91-104 Persio torna a vestire i panni del

---

<sup>246</sup> Cf. Mueke 2007, 53.

<sup>247</sup> Vd. Mayer 2007, 141ss.

<sup>248</sup> Hor. *sat.* 1.4.39-42 .

<sup>249</sup> Pers. 5.83-90.

precettore e si scontra con l'inadeguatezza delle voci diatribiche che, al pari di tanti allievi seduti nella classe di Epitteto, dimostrano di non aver coscienza di sé e di sopravvalutarsi.

La prossimità stilistica alla diàtriba si palesa tuttavia anche laddove il contesto enunciativo sia meno fedele alla scuola di filosofia, come nella prima satira ove la presenza dell'interlocutore fittizio, che interviene lungo tutto questo scritto programmatico a coadiuvare l'esplicitazione del progetto satirico di Persio, è sottolineata dall'apostrofe: *Quisquis es, o modo quem ex aduerso dicere feci*<sup>250</sup>.

Come un testo diatribico la satira mima, nei suoi diversi gradi di letterarietà, l'interazione umana per sfruttarne l'efficacia dal punto di vista pedagogico. Il satirico non può infatti essere ridotto ad un critico della società, ma è un maestro per la stessa. Tuttavia se il maestro di diàtriba si trova forzatamente isolato di fronte all'inefficienza dei suoi allievi, il poeta satirico fa della marginalità la cifra del suo ruolo educativo.

Impegnato ad aspergere di sale tutta la città<sup>251</sup>, Lucilio dimostrava un distacco critico dalla società in cui viveva e dall'*élite* cui apparteneva<sup>252</sup>, che non di rado nei suoi *sermones*, per il tramite dell'interlocutore fittizio, gli rinfaccia la sua crudeltà<sup>253</sup> e lo accusa di essere un calunniatore.

La marginalità del componimento satirico è sottolineata da Orazio allorché egli dichiara di non poter essere annoverato tra i poeti a causa della prosaicità della poesia satirica<sup>254</sup>: è il genere satirico stesso ad autoescludersi biasimando *vitia* comuni alla maggior parte degli uomini che per questo rifuggono la sua lettura<sup>255</sup>. Orazio sostiene infatti che per questa ragione nessuno legge i suoi libri e che lui, temendone la reazione, evita la folla. Ma all'interno di questo stesso genere, il poeta aspira a distinguersi sostenendo di non aspirare ad una pubblica e diffusa fruizione dei suoi scritti, e di rifuggire *nigrae susus lolloiginis* grazie agli insegnamenti impartitigli dal padre.

La marginalità si configura come elemento programmatico della satira di Persio che proprio nei *choliambi* e nelle prima satira, i testi che illustrano i caratteri distintivi del suo progetto poetico, rivendica un orgoglioso isolamento<sup>256</sup> che gli preclude l'apprezzamento del pubblico di Roma. Di fronte alla decadenza delle lettere, Persio respinge una lode che lo accosti ai poeti suoi contemporanei e, definendosi *semipaganus*<sup>257</sup>, rifiuta di attingere alla comune fonte della poesia.

La relazione alla diàtriba appare risentire di una mediazione cinica: se l'esemplarità del maestro di diàtriba lo isola di fatto dalla società con cui l'allievo della sua classe dovrà confrontarsi,

---

<sup>250</sup> Pers. 1.44.

<sup>251</sup> Hor. sat. 1.10.3-4.

<sup>252</sup> Cf. Muecke 2007, 54.

<sup>253</sup> Vd. Lucil. 1037-38 M.; 1026 M; 1030 M.

<sup>254</sup> Hor. sat. 1.4.39-42.

<sup>255</sup> Hor. sat. 1.4.22-25.

<sup>256</sup> Cf. Cucchiarelli 2007, 78-79.

<sup>257</sup> Pers. Prol. 6. Cf. Bellandi 1988, 33ss. ; Vd. Moretti 2001.



l'exasperata ricerca della marginalità del satirico, che gli permette un'osservazione esterna e dall'alto della società, una sorta di supervisione, è assimilabile a quella del saggio cinico che esercita la funzione di controllore, ancor più se si rammenta che alcuni aneddoti sulla vita di Diogene lo ritraggono nel rapportarsi da parresiasta proprio con i potenti della sua epoca<sup>258</sup>. Mentre il maestro di diatriba è concentrato sull'analisi dei progressi e dei fallimenti dei suoi allievi che devono liberarsi dalle false illusioni che provengono dall'esterno, il poeta di satire, alla stregua del filosofo cinico, esercita la sua azione di controllore sulla società intera.

Come il filosofo cinico presente sulla scena pubblica quale testimone di verità e il maestro di diatriba, pronto a mettere in discussione la sua condotta di fronte agli allievi interroganti, l'autore di satire si lascia analizzare all'interno dei suoi scritti.

Così Orazio non esita ad ironizzare sulla sua poesia definendola quasi *sermo*<sup>259</sup> e permette a Davo<sup>260</sup> di fare luce sulla sua volubilità: la dimensione intimistica della satira oraziana ci restituisce infatti l'immagine di un «moralista imperfetto, un ironico pensatore socratico assai consapevole dei propri (perdonabili) difetti»<sup>261</sup>. Persio, apparentemente più determinato del suo illustre predecessore nella ricerca di un isolamento orgoglioso, dal canto suo si fa richiamare al rispetto della propria natura dalla voce del suo antico maestro, Cornuto<sup>262</sup> e rievoca quasi in maniera intimistica il periodo della formazione passato al suo fianco.

Se il cinico si configurava come un coraggioso rovesciatore della società e delle sue regole, il satirico si limita tuttavia al ruolo minore di oppositore o meglio, considerata l'effettiva fruizione di questi testi poetici, di oppositore appartato rispetto alla massa degli uomini, nei quali constata e denuncia la mancanza di una coscienza e di una responsabilità del vivere<sup>263</sup>.

In assenza di un reale contesto enunciativo scolastico, la satira condivide a tratti le modalità argomentative tipiche del discorso diatribico e non poche analogie sono rintracciabili tra il maestro di diatriba e il poeta satirico. Ma se lo scopo del maestro di filosofia, in piedi di fronte a un pubblico che aspira al progresso filosofico, è una conversione complessiva dell'allievo, il poeta satirico appare talvolta limitarsi ad una cura efficace del male, quell'aspersione salina in cui si prodiga Lucilio, in un'immagine profondamente evocativa delle *Satire* di Orazio<sup>264</sup>.

## *Epistole* di Orazio

---

<sup>258</sup> D. L. 6.38.

<sup>259</sup> Hor. *sat.* 1.4. 39-42.

<sup>260</sup> Hor. *sat.* 2.7.

<sup>261</sup> Gowers 2007, 67.

<sup>262</sup> Pers. 5.

<sup>263</sup> Cf. Cucchiarelli 2007, 174ss.

<sup>264</sup> Hor. *sat.* 1.10.3.

Collocandosi al termine di un percorso letterario ed esistenziale le *Epistole* di Orazio si configurano come il frutto di una volontaria presa di distanza dal potere e dalle implicazioni di una vita vissuta accanto ad esso. Il legame con questo non sfuma tuttavia mai del tutto e Orazio non può che aprire l'epistolario con una lettera dedicata a Mecenate che vorrebbe trattenerlo ai *negotia*: il poeta tenta di respingere questo invito e spiega al suo illustre interlocutore che abbandonati *versus* e *cetera ludicra*<sup>265</sup>, intende ormai consacrarsi alla ricerca della virtù, e dedicarsi ad accantonare un bene duraturo<sup>266</sup>.

Forte di tale autonoma scelta, Orazio sente di poter percorrere questo nuovo viaggio in totale libertà anche rispetto al dogmatismo delle scuole filosofiche tradizionali<sup>267</sup>: l'unico filosofo presso cui Orazio confessa di trovare riparo è Aristippo<sup>268</sup>, primo rappresentante di quella scuola cirenaica che era ormai scomparsa, ma il cui richiamo serve a rafforzare la scelta di guardare all'autosufficienza come obiettivo finale di una ricerca compiuta in solitudine.

Se gli studiosi discutono ancora a buon ragione sulla natura filosofica della raccolta<sup>269</sup>, appare tuttavia indubbio che l'epistolario si proponga di andare oltre la ricerca di una mera regola di vita da fare propria e comunicare di volta in volta all'interlocutore prescelto<sup>270</sup>, e aspirare alla condivisione dei risultati di un percorso interiore personale, che si ritiene di aver già parzialmente compiuto.

La *Epistole* tendono così a presentarsi come un diretto antecedente per l'epistolario senecano, ma la loro relazione alla tradizione diatribica appare meno marcata, mentre maggiore è l'adesione ai caratteri e alla situazione che il genere epistolare intende riproporre.

Se le lettere dedicate a Mecenate<sup>271</sup> ed Augusto<sup>272</sup> si configurano come soliloqui<sup>273</sup> e sembrano sfruttare la forma epistolare esclusivamente come sovrastruttura<sup>274</sup>, il tono didattico dei restanti scritti, abbinato alla scelta di interlocutori appartenenti alla cerchia oraziana, potrebbero richiamare

---

<sup>265</sup> Hor. *epist.* 1.1.10-13: *Nunc itaque et versus et cetera ludicra pono; / quid verum atque decens curo et rogo et omnis in hoc sum; / condo et compono quae mox depromere possim.*

<sup>266</sup> Cf. Sen. *epist.* 27.3: *Aliquod potius bonum mansurum circumspice; nullum autem est nisi quod animus ex se sibi invenit.*; vd. anche Sen. *dial.* 7 v.b. 3.1-3: *Quaeramus aliquod non in speciem bonum, sed solidum et aequale et a secretiore parte formosius; hoc eruamus.*

<sup>267</sup> Hor. *epist.* 1.1.13-14: *Ac ne forte roges, quo me duce, quo lare tuter, ullius addictus iurare in verba magistri...*; L'unico richiamo è ad Aristippo cui Orazio ricorrerebbe una svolta sfuggito alle agitazioni della politica. Cf. Hor. *epist.* 1.1.16-19: *Nunc agilis fio et mersor civilibus undis, / virtutis verae custos rigidusque satelles; / nunc in Aristippi furtim praecepta relabor / et mihi res, non me rebus, subiungere conor.*

<sup>268</sup> Hor. *epist.* 1.1.18.

<sup>269</sup> Cf. Macleod 1997, 4: «*This much to indicate how Horace's Epistles are by no means an oddity in their application of philosophical teaching to daily affairs. In them too, ethics belongs in every kind of situation because its business is life as a whole.*». Vd. Mayer 1986, 10: «*He rejects the schools and their systems; he rejects philosophy. This is bold and original. Horace will be only the hospes, the guest, of ethical schools. His allegiance will never be given.*».

<sup>270</sup> Cf. Mayer 1995, 282. Vd. Morrison 2007, 116-117.

<sup>271</sup> Hor. *epist.* 1.1; 1.19.

<sup>272</sup> Hor. *epist.* 2.1.

<sup>273</sup> Cf. Ferri 1993, 80 n.17.

<sup>274</sup> Cf. Fedeli 1997, 1287

il contesto diatribico. Paragonate alle successive *Epistole a Lucilio*, le *Lettere* composte da Orazio, scegliendo di rivolgersi a differenti interlocutori, potrebbero infatti manifestare una maggiore fedeltà alla tradizione diatribica laddove la pluralità degli interventi dell'interlocutore fittizio suggeriva la presenza alla scuola del maestro di allievi dai differenti caratteri e dalle differenti esigenze, mentre Lucilio è apparentemente l'unico allievo seduto nella classe di Seneca. Di fronte ai suoi molteplici interlocutori, alla stregua di un maestro attento allo sviluppo del discente, il poeta tiene un atteggiamento non uniforme. Se l'elogio della versatilità di Giulio Floro<sup>275</sup>, unito ad un tono didattico ricco di imperativi serve ad Orazio per spingere il corrispondente verso la filosofia, con Albio<sup>276</sup>, che ha ormai da tempo abbandonato i *negotia* e si è ritirato a *Pedum*, il poeta appare invece intrattenere una relazione di assoluto equilibrio ed è in virtù di questa che, dopo aver elencato le qualità del suo illustre amico, giudice schietto dei suoi *Sermoni*, lo invita a considerare ogni giorno come l'ultimo, a rallegrarsi e sorridere pensando a lui, ingrassato e ben curato, *Epicuri de grege porcum*<sup>277</sup>.

A Sceva cui Orazio intende illustrare la maniera migliore per trattare con i potenti, il poeta fa una serie di concessioni incipitarie, ma subito lo invita ad ascoltare i pensieri del suo modesto amico, lo stesso Orazio, che ha ancora bisogno di imparare. È così che Orazio si qualifica e se da un lato appare intenzionato a preparare lo spirito del destinatario alla recezione dei consigli, dall'altro sembra voler ironicamente porre in discussione le sue sicurezze<sup>278</sup>.

Nel secondo scritto dedicato a Marco Lollio<sup>279</sup> Orazio sembra riconoscere nel giovane un interlocutore privilegiato e porsi di fronte a lui come un maestro di diatriba, piegato sulla crescita spirituale dell'allievo. Riproducendo lo scambio dialogico tipico dell'interazione diatribica nell'ambito del contesto epistolare in *incipit* Orazio espone quello che ritiene possa essere un timore di Lollio. Lollio appare un interlocutore privilegiato per Orazio che lo ammonisce dall'assecondare il suo eccessivo spirito di indipendenza dimostrandosi *rusticus* dinanzi ai potenti. Dopo aver sviluppato una serie di suggerimenti sulla maniera migliore di agire, Orazio invita Lollio a consultare i testi filosofici per pervenire alla tranquillità interiore. L'epistola si chiude con l'implicito invito ad imitare la sua personale condotta: nell'*exemplum* del maestro Orazio, isolatosi nella sua villa sabina, Lollio potrà trovare un punto di riferimento.

---

<sup>275</sup> Vd. Hor. *epist.* 1.3.21-27

<sup>276</sup> Hor. *epist.* 1.4.

<sup>277</sup> Hor. *epist.* 1.4.12-16.

<sup>278</sup> Hor. *epist.* 1.17.1-4. Cf. Fedeli 1997, 1245: «..il discorso oraziano è costantemente improntato a una sottile vena ironica, che ne attenua il carattere didascalico, e si sviluppa attraverso un'accorta alternanza dei diversi punti di vista, dall'elogio del *decorum* e dell'*honestum* all'esortazione a ricercare l'*utile*. »

<sup>279</sup> Vd. Hor. *epist.* 1.18; vd. anche Hor. *epist.* 1.2.

Lo stesso tipo di attitudine sembra appartenere ad Orazio nell'epistola destinata a Bullazio, alla cui voce è concesso penetrare in forma diretta nello sviluppo testuale<sup>280</sup>, raro caso all'interno dell'epistolario che raramente dà voce al destinatario e lo fa perlopiù in forma indiretta.

I due scambi epistolari sono sicuramente i più diatribici della produzione, quelli che lasciano intravedere un'autentica relazione maestro-allievo, ma anche al loro interno emerge la tendenza che domina l'epistolario e fa sì che esso si distingua fortemente dal successivo carteggio senecano e dalla tradizione dei maestri greci di diàtriba: al centro dell'attenzione di Orazio è ancora la sua persona, troppo tormentata e per questo ancora in fase di formazione, che non può mancare di entrare prepotentemente in entrambi i testi<sup>281</sup>.

Se nel caso della relazione epistolare intrattenuta con Lollio il dar conto della propria condizione potrebbe essere in sintonia con la maniera propria del maestro di diàtriba di rispondere della sua condotta di fronte all'allievo interrogante, nel caso di Bullazio, smanioso di cambiar continuamente sede<sup>282</sup>, con un brusco passaggio, sul finire dello scritto, dall'imperativo esortativo alla prima persona plurale Orazio sembra voler annoverare anche se stesso tra coloro che ricercano la serenità nei continui spostamenti<sup>283</sup>. L'auto-riflessione del resto domina tutti gli altri componimenti del carteggio poetico, ove si ha l'impressione di assistere alla formazione filosofica *in fieri* del venosino stesso.

Nella lettera consacrata a Celso Albinovano<sup>284</sup>, cui pure Orazio sembra rivolgere per il tramite della Musa alcune domande, ed indirizzare un fondamentale precetto, la riflessione sulla condizione interiore tormentata del poeta occupa una posizione di primo piano; e in quella indirizzata a Vala<sup>285</sup> le considerazioni personali del poeta che, dopo aver espresso le sue preferenze in fatto di vini, scherzosamente finisce per paragonarsi a Menio, il parassita di cui ha appena raccontato la storia, dimostrano come l'attitudine del poeta sia lontana da quella del maestro di diàtriba che mantiene

---

<sup>280</sup> Hor. *epist.* 1.11.7-10: «*Scis Lebedus quid sit: Gabiis desertior atque / Fidenis vicus; tamen illic vivere vellem / oblitusque meorum, obliviscendus et illis, / Neptunum procul e terra spectare furentem*». Alcuni hanno interpretato invece come la voce dell'interlocutore fittizio tipico della tradizione diatribica. Cf. Fedeli 1997, 1165.

<sup>281</sup> Cf. Perutelli 1993, 2091: «Come sempre in Orazio, il discorso a Lollio non è a senso unico, non si tratta solo di un sermone rivolto al giovane amico, ma lo svolgimento del tema soprattutto nella seconda parte dell'*epistola* insegue un discorso di autoriflessione, che stavolta propone la propria figura di non più giovane alla verifica di un confronto con una serie di precetti indirizzati a un giovane.» Ma Ferri 1993, 127: «L'enunciato educativo, allora, associava alle funzioni della comunicazione essenziale (l'io e il tu) la forma del nos, persona plurale di un coinvolgimento protrettico, confessione di colpa e gesto associativo che prepara alla comunione di uno spazio mentale.» Ferri 1993, 127 individua tuttavia un cambiamento a partire dalla lettera quattordicesima: si allontanerebbe la prospettiva epicurea di una comunità che si sarebbe potuta formare intorno a Orazio e lo spazio del poeta non coinciderebbe più con la destinazione del discepolo. L'*angulus* cui Orazio avrebbe invitato in precedenza i discenti tenderebbe ad annullarsi in assenza di qualcuno pronto ad occuparlo.

<sup>282</sup> La stessa malattia affliggerà Lucilio. Cf. Sen. *epist.* 28.2.

<sup>283</sup> Hor. *epist.* 1.11.22-29: «*Tu quamcumque deus tibi fortunaverit horam / grata sume manu, neu dulcia differ in annum, / ut quocumque loco fueris vixisse libenter / te dicas*. [...] *Strenua nos exercet inertia: navibus atque quadrigis petimus bene vivere*. Cf. Hor. *epist.* 1.8.12 *Romae Tibur amem ventosus Tibure Romam*. Vd. Fedeli 1997, 1162.

<sup>284</sup> Hor. *epist.* 1.8

<sup>285</sup> Hor. *epist.* 1.15.

sempre una certa distanza dal progrediente cui ha il compito di mostrare il percorso da un punto di vista altro. Orazio ha invece l'aria di porsi perlopiù al fianco del destinatario in questo viaggio; talvolta sembra precederlo e sollecitarlo con l'arma dell'ironia<sup>286</sup>, ma talaltra arretra al suo pari o ancor più non esita mostrarsi in preda ai turbamenti<sup>287</sup>. Questo assicura al poeta una maggior fedeltà al genere epistolare, cui una certa dimensione intimistica pare connaturata, ma lo allontana dalla tradizione dei maestri di diàtriba e dal successivo epistolario senecano.

Il legame appare flebile di conseguenza anche da un punto di vista formale: la voce dell'interlocutore è per la maggior parte del tempo assente, raramente irrompe nello sviluppo argomentativo<sup>288</sup>, come è tipico dello scambio diatribico, a interrogare e talvolta a mettere anche in discussione l'insegnamento che il maestro tenta di trasmettere.

Il progetto educativo oraziano si dimostra incompiuto e il suo fallimento è come incarnato dal quel *puer smanioso*<sup>289</sup> protagonista dell'ultima lettera del I libro<sup>290</sup>: lo stesso libro oraziano che sfugge al controllo del suo autore e che va verso la città, in opposizione all'*angulus* ricercato da Orazio per sé e per i suoi destinatari, è metafora di quell'inquietudine in cui il suo autore si trova ancora immerso. Pur condannando la sua scelta il poeta non può infatti che affidargli il compito di tramandare la sua memoria.

---

<sup>286</sup> Vd. Hor. *epist.* 1.12. Iccio cui Orazio sembra dedicare un vero protrettrico era in realtà già stato destinatario di *carm.* 1.29 e lo sviluppo dell'epistola svela gradualmente e ironicamente l'assenza di un reale progresso interiore. Cf. Fedeli 1997, 1173.

<sup>287</sup> Cf. Ferri, 1993, 115: «Maestro minore, Orazio pretende di farsi continuamente vicino – più ancora compagno – al discepolo che deve imparare. Entrambi hanno bisogno di cure[...] e insieme percorrono il cammino verso la sapienza.»

<sup>288</sup> Vd. Ferri 1993, 64-66 ove si sottolinea come il *sermo* satirico oraziano cercasse un riscontro nella cerchia di riferimento, mentre le *Lettere* tendono ad enfatizzare la distanze rendendo fragile il contatto didascalico da esse ricercato. Tale tendenza si opporrebbe alla volontà manifestata da Seneca all'interno dell'epistolario di ricreare un'intima situazione educativa cui una reale presenza potrebbe nuocere. Vd. Sen. *epist.* 67.2: *Si quando intervenerunt epistulae tuae, tecum esse mihi videor et sic adficio animo, tamquam tibi non rescribam, sed respondeam. Itaque et de hoc, quod quaeris, quasi conloquar tecum, quale sit, una scrutabimur.*

<sup>289</sup> Fedeli 1997, 1304.

<sup>290</sup> Hor. *epist.* 1.20.



### 3. Diàtriba tra filosofia e retorica. Il caso delle Epistole a Lucilio

#### 3.1 Della relazione tra Seneca e Lucilio: analisi dei Libri I-III delle Epistulae Morales ad Lucilium

##### Introduzione

Se gli scambi dialogici intercorrenti tra Seneca e i molti interlocutori fittizi che animano l'epistolario, sembrano riprodurre la situazione scolastica tipica della diàtriba e conferire allo sviluppo argomentativo un ritmo analogo a quello dei noti modelli greci ed in particolare alle *Diatribe* di Epitteto, l'inserimento di tali modalità diatribiche nel contesto epistolare introduce una variante significativa rispetto a questi stessi modelli: un destinatario - interlocutore che partecipa alla costruzione della trama argomentativa. Le voci anonime che interrompono il discorso del filosofo Seneca con le loro obiezioni e false conclusioni, tuttavia, oltre a riproporre la vivacità del discorso diatribico, fanno riemergere le criticità che in seno alla ricerca scientifica interessano il riconoscimento del fruitore e del pubblico ideale del "sottogenere" o "genere diàtriba". L'isolamento della voce di Lucilio potrebbe in tal senso rivelarsi dirimente perché la diàtriba cinico-stoica è comunemente riconosciuta come l'espressione letteraria di una divulgazione popolare della filosofia cinica e stoica, mentre noi pensiamo che essa vada ricondotta, come ci racconta Gellio<sup>1</sup>, ad un procedimento educativo che interessa la formazione filosofica<sup>2</sup> e Lucilio è proprio il protagonista di un percorso formativo di natura filosofica.

Il ruolo di Lucilio in seno alla diàtriba è in effetti eccezionale: egli è l'unico personaggio oltre i noti maestri ad avere un'identità all'interno dello scambio dialogico di stampo diatribico, perché nonostante il profilo che va costruendosi lungo l'epistolario presenti delle incongruenze e possa generare la tendenza a ricondurre la voce di Lucilio ad una delle tante voci anonime che animano le *Epistole*, non si può dimenticare che Lucilio non vive nelle sole *Lettere*, ma è destinatario anche del *De Providentia* e delle *Naturales Quaestiones*.

Laddove dunque la sua voce si palesi nel testo, egli non può essere considerato un interlocutore tra gli altri, sebbene molto complesso si riveli il compito di distinguere la voce dell'interlocutore

---

<sup>1</sup> Gell. 1.26.89 *Quem in modum mihi Taurus philosophus responderit percontanti, an sapiens irascetur. Interrogavi in diatriba Taurum, an sapiens irascetur. Dabat enim saepe post cotidianas lectiones quaerendi, quod quis vellet, potestatem.*

<sup>2</sup> Cf. Stowers 1981; vd. Anche Stowers 1988 ; Fuentes Gonzales 1998.

fittizio dalla sua: se infatti il contesto fosse esclusivamente diatribico la marca *inquis* tenderebbe ad individuare l'intervento dell'interlocutore fittizio o di uno degli interlocutori fittizi, ma l'inserimento del dialogismo diatribico nel genere epistolare fa sì che la marca *inquis* possa al contempo introdurre le obiezioni e le interrogazioni del destinatario, e quelle dell'interlocutore anonimo.

L'ambiguità si rivela talvolta impossibile da sanare: per questo non è da escludere che la personalità di Lucilio e le peculiarità del suo ruolo debbano essere ricercate per lo più in quei passaggi ove egli parla indirettamente e silenziosamente per voce di Seneca che, riprendendo le posizioni che l'amico-discente avrebbe espresso nella lettera di volta in volta precedente, le commenta e le impiega per lo sviluppo della nuova argomentazione filosofica.

### *L'identità di Lucilio*

Che le *Lettere a Lucilio* siano il risultato della riorganizzazione di un reale carteggio epistolare<sup>3</sup> o che costituiscano un'opera unitaria e organicamente strutturata, ispirata a *corpora* fittizi, come quello di Orazio<sup>4</sup>, gli studiosi sono d'accordo nel ritenerle un epistolario letterario, il primo epistolario letterario in lingua latina<sup>5</sup>.

L'intenzione letteraria che presiede alla realizzazione di un carteggio concepito per sfidare i secoli al pari del grande epistolario epicureo, non pregiudica né l'esistenza, né il realismo della figura di Lucilio, ma la scelta del genere epistolare non consente a Seneca di fornire un ritratto dettagliato del suo amico-allievo la cui controversa personalità si lascia parzialmente definire lungo tutto il carteggio attraverso le domande che Seneca gli attribuisce e i commenti che lo stesso filosofo fa sulla condotta dell'amico.

Nelle *Questioni Naturali*, opera contemporanea o di poco anteriore alle *Epistole*, invece Seneca parla lungamente dei tratti qualificanti di Lucilio, disegnando un ritratto non privo di coerenza con il destinatario dell'epistolario.

Lucilio Iuniore, il migliore degli uomini<sup>6</sup>, si sarebbe trovato al momento della scrittura delle *Naturales Quaestiones*, così come al tempo del carteggio, in Sicilia, nelle vesti di procuratore. Pur dimostrando di apprezzare la sua carica, estraneo per natura a pericolosi e ambiziosi propositi di convertire la procura in imperio, avrebbe condotto, compatibilmente con il suo ruolo, una vita

---

<sup>3</sup> Vd. Delatte 1935; Cf. Cugusi 1983.

<sup>4</sup> Cancik 1967, 46ss.; Maurach 1970, 20ss; Griffin 1976, 347-353.

<sup>5</sup> Vd. Cugusi 1983; Cf. Lana 1991, 268ss.

<sup>6</sup> Sen. *Nat. Quaest.*, IVa praef. I, 1.



dedita alla meditazione e allo studio delle lettere, ma soprattutto sarebbe stato capace di vivere in armonia con se stesso, una condizione riservata a pochi.

Lucilio ci appare come un individuo eletto, che ha già intrapreso un cammino che tende alla saggezza, per cui Seneca non può che rivolgersi a lui con una sorta di elogio parenetico:

*Fac ergo, mi Lucili, quod facere consuesti; a turba te, quantum potes, separa, ne adulatoribus latus praebeas*<sup>7</sup>.

Fa dunque, o mio Lucilio, ciò che sei solito fare; tieniti lontano quanto puoi dalla folla per non prestare il fianco agli adulatori.

Dopo una non breve trattazione dell'adulazione, ove viene esaltata la straordinaria capacità di questo *vitium* di vincere anche gli animi più saldi, Seneca introduce un episodio di difficile interpretazione ove Lucilio ci viene presentato nelle vesti di aduttore fallito.

Lucilio si sarebbe reso protagonista di un disperato tentativo di far breccia con la lode nell'animo di Gallione, fratello maggiore di Seneca, ma questi avrebbe resistito con la forza di un vero saggio stoico. L'impressione è che Seneca voglia non tanto colpire il vizio di Lucilio<sup>8</sup>, ma fornirgli piuttosto uno dei tanti *exempla* che vedremo essere funzionali nelle *Epistole* al suo perfezionamento filosofico: si tratta tuttavia in questo caso di un *exemplum* di cui Lucilio ha fatto un'esperienza diretta e per di più in un episodio che lo situa in una posizione poco luminosa, ma Seneca lo assolve, non usa mai il termine *adulatio* per descrivere la sua condotta e lo invita a non sentirsi scontento di sé, perché Gallione non lo aveva certo sorpreso in flagrante, ma si era limitato a respingerlo.

Invece di condannare Lucilio, Seneca vuole esaltarne le doti e, con un'esortazione ad essere autosufficiente anche nella lode, introduce quello che il filosofo ritiene debba essere l'autoritratto dell'amico, ove Lucilio assume già le sembianze dell'amico e allievo che sarà protagonista delle *Epistole*.

*Cum cupieris bene laudari, quare hoc ulli debeas? Ipse te lauda, dic: Liberalibus me studiis tradidi*<sup>9</sup>.

Qualora tu desiderassi essere lodato in maniera gradita, perché dovresti indebitarti con altri? Loda te stesso in questi termini: mi consacrai gli studi liberali.

---

<sup>7</sup> Sen. *nat.* IVa praef. 1.3

<sup>8</sup> Cf. Berno 2003, 111-144.

<sup>9</sup> Sen. *nat.* IVa praef. 1.14

Sebbene non provenisse da una famiglia agiata e anche la sua indole lo spingesse verso attività capaci di procurare un utile immediato, Lucilio si sarebbe dedicato alla composizione di carmi e allo studio della filosofia. Riscattando la sua bassa condizione sociale con l'esercizio della virtù, avrebbe raggiunto una posizione pari a quella degli uomini più illustri. Avrebbe dimostrato la sua *fides* nei confronti degli amici anche di fronte al pericolo della morte, mai si sarebbe lasciato andare a dimostrazioni di debolezza, né si sarebbe reso debitore di alcuno, mettendosi schiavo nelle sue mani. Avrebbe ringraziato la fortuna per avergli dato modo di dimostrare la sua *fides*, e pur rischiando la vita per salvare gli amici, mai si sarebbe risolto a suicidarsi per sfuggire i potenti, animato dalla volontà di dimostrare che per rimanere fedeli non fosse indispensabile morire. Non si sarebbe mai piegato di fronte ai doni o ai guadagni e la sua condotta di vita si sarebbe contraddistinta per la sobrietà del vitto, la moderazione dei discorsi, la gentilezza nel trattare gli inferiori<sup>10</sup>, il rispetto verso i superiori.

Dopo aver esortato il suo Lucilio ad un esame di coscienza ed averlo invitato a diffidare di chiunque, compreso Seneca, il maestro annuncia le *Lettere*, delineando il programma che ha in mente per Lucilio :

*Fugiendum ergo et in se recedendum est<sup>11</sup>; immo etiam a se recedendum. Hoc tibi, etsi diuidimur mari, praestare temptabo, ut subinde te iniecta manu ad meliora perducam, et, ne solitudinem sentias, hinc tecum miscebo sermones: erimus una, qua parte optimi sumus; dabimus inuicem consilia non ex uultu audientis pendentia; longe te ab ista prouincia abducam[...]<sup>12</sup>.*

Bisogna dunque fuggire e ritirarsi in se stessi; anzi bisogna allontanarsi anche da se stessi. Benchè il mare ci divida, tenterò di aiutarti, per condurti prendendoti per mano verso traguardi sempre migliori e, affinché tu non avverta la solitudine, parlerò con te da qui: saremo insieme, con la parte più nobile di noi stessi; ci scambieremo consigli non condizionati dal volto di chi ascolta; ti condurrò lontano da codesta tua provincia [...].

Il ripiegamento su se stessi, necessario alla filosofia, un graduale cammino verso la sapienza compiuto al fianco del maestro, un *contubernium* a distanza, un lungo epistolario dunque, un epistolario che si configura come un percorso formativo, ma soprattutto la necessaria separazione dalla Sicilia, che corrisponde all'abbandono dei *negotia*, propedeutico al perfezionamento filosofico.

Lucilio è un uomo colto, un politico ed è ancora procuratore imperiale in Sicilia all'epoca della composizione delle prime lettere, ma manca di una formazione filosofica compiuta: su queste basi

---

<sup>10</sup> Cf. Sen. *epist.* 47.1.

<sup>11</sup> Cf. Sen. *epist.* 19.1; 20.1; 22.1; 25.7; 83.2; vd. Anche *tranq.* 17.3; *brev.* 2, 5.

<sup>12</sup> Sen. *nat.* IVa praef. 1.20-21.

si innesta lo scambio filosofico che mira ad accompagnare il discente lungo la strada verso la sapienza.

### *Il programma epistolare*

*Ita fac, mi Lucili, vindica te tibi, et tempus, quod adhuc aut auferebatur aut subripiebatur aut excidebat, collige et serva. Persuade tibi hoc sic esse, ut scribo: quaedam tempora eripiuntur nobis, quaedam subducuntur, quaedam effluunt*<sup>13</sup>.

Fa così, o mio Lucilio, rivendica te stesso e il tempo, che finora ti era portato via con la forza, o sottratto con l'inganno, o che ti sfuggiva, raccoglilo e conservarlo. Persuadi te stesso che le cose siano così come ti scrivo: una parte del tempo ci viene strappata via, un'altra parte ci viene presa subdolamente, un'altra scorre via.

E' certo il tema del tempo, come gli studi critici dimostrano, protagonista apparente della prima epistola: tuttavia se crediamo che Seneca sia l'autore dell'organizzazione finale delle sue *Lettere* dovremmo diffidare dal guardare a questo *incipit* come ad un'apertura in *medias res*<sup>14</sup> e a questa lettera semplicemente come alla prima della raccolta. In essa si definisce infatti lo scopo dell'epistolario e si delineano i ruoli e i profili dei suoi coprotagonisti.

Nel passaggio incipitario la lunga serie degli imperativi suggerisce l'unidirezionalità della spinta parenetica che muove da Seneca a Lucilio<sup>15</sup>, ma chiarisce anche fin da subito il ruolo centrale del destinatario, che finisce per essere il vero protagonista. E' quel *vindica te tibi* che definisce il senso di questo scambio epistolare, un percorso a due lungo la strada della sapienza che conduca il discente a liberare se stesso: è la libertà, il dominio su se stessi la condizione che contraddistingue il saggio stoico e al contempo quello cinico, dal resto degli uomini, la libertà dal dominio altrui, dalle false opinioni e dalle cose. Il verbo *vindicare*, che in ambito giuridico indicava l'atto di rivendicare un possesso, togliendolo al proprietario illegittimo, e che fu prima da Cicerone e poi da Virgilio applicato alla sfera morale, si presentava così "chiuso nella specularità dei due pronomi"<sup>16</sup> già in *De Otio* 5, 7 ove il tempo è interamente rivendicato al soggetto dedito alla filosofia e in *brev.* 2,4 ove un'aspra critica al modo di vivere degli *occupati* vuole mettere in evidenza la loro incapacità di rivendicare la loro indipendenza, la loro libertà<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> Sen. *epist.* 1.1.

<sup>14</sup> Cf. Scarpato 1975, 25ss.; vd. anche Mazzoli 1991.

<sup>15</sup> Cf. Mazzoli; vd. Anche Lotito 2001, 131-175.

<sup>16</sup> Cf. Traina 1974, 12.

<sup>17</sup> Cf. Traina 1970.

E' proprio l'assenza di auto-possessione e quindi di libert  che impedisce all'uomo comune di godere del tempo non breve che gli   assegnato: per questo per il nostro Lucilio il rivendicare se stesso   condizione necessaria per non perdere il tempo della sua vita.

*Fac ergo, mi Lucili, quod facere te scribis, omnes horas complectere. Sic fiet, ut minus ex crastino pendeas, si hodierno manum inieceris*<sup>18</sup>.

Fa dunque, o mio Lucilio, ci  che scrivi che fai: tieni strette tutte le tue ore. Cos  avverr  che dipenderai meno dal domani, se prenderai possesso dell'oggi.

Lucilio ha gi  iniziato il suo percorso e Seneca introduce la sua figura al lettore rimarcando la sua estraneit  alle false opinioni che interessano l'uomo comune, cui il filosofo dar  voce per il tramite dell'interlocutore fittizio: Lucilio   qualcuno di cui Seneca pu  approvare la condotta per far scaturire dall'apprezzamento della stessa una serie di considerazioni tese ad invitare l'amico-allievo alla sua conservazione. La libert  dal domani che si prospetta al discente zelante, la padronanza su se stesso che Seneca gli promette, richiama e spiega il *vindica te tibi* incipitario.

Se gi  l'impostazione di natura diatribica che regola lo scambio dialogico all'interno delle *Lettere* imponeva al maestro, vista l'importanza rivestita dall'*exemplum*, di fare il punto sulla sua condizione interiore e sul suo grado di libert , la relazione amicale che sta alla base dell'architettura epistolare non lascia alternative.

*Interrogabis fortasse, quid ego faciam, qui tibi ista praecipio. Fatebor ingenue quod apud luxuriosum sed diligentem evenit, ratio mihi constat inpensae*<sup>19</sup>.

Forse domanderai che cosa faccia io, che ti prescrivo queste cose. Confesser  candidamente che mi succede proprio ci  che accade ad un uomo amante del lusso, ma scrupoloso : mi torna il conto delle spese.

Seneca deve, come gli vedremo fare in numerose lettere, scendere al livello dell'amico per dare conto della sua di condotta<sup>20</sup>. Questo stratagemma serve del resto al filosofo per sottolineare la necessit  che il maestro osservi una condotta coerente con gli insegnamenti di cui si fa portavoce al fine di fungere da modello di comportamento per il suo discente<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Sen. *epist.* 1.2.

<sup>19</sup> Sen. *epist.* 1.4.

<sup>20</sup> Cf. Sen. *epist.* 27.1.

<sup>21</sup> Cf. Sen. *epist.* 6.5-6.

L'epistola 1 con l'esortazione iniziale che illustra anche il fine ultimo dell'intero carteggio, l'invito a perseverare e l'interrogazione dell'allievo, offre una panoramica capace di far luce precocemente sugli ingranaggi che reggono la relazione Seneca-Lucilio lungo l'opera epistolare.

Il programma delle *Lettere* non è materia della sola epistola 1, ma continua a delinarsi e ad arricchirsi nel corso dei primi libri del carteggio.

Il tema della libertà intesa come traguardo per il *proficiens*, unita al richiamo al tempo è presente anche in *Epistola 4* laddove Seneca esorta nuovamente il suo Lucilio a continuare nel cammino già intrapreso: *Persevera ut coepisti et quantum potes prospera (epist. 4.1)*.

Alla fine del cammino ci sarà per Lucilio una gioia più grande di quando, smessa la pretesta, indossò la toga virile per essere condotto al foro. La condizione transitoria che Lucilio si trova a vivere viene da Seneca paragonata all'età puerile, senza tuttavia che sussista l'età: solo la filosofia potrà fare di lui un uomo e consentirgli di deporre l'animo puerile che per sua natura è schiavo di paure irragionevoli e del desiderio di cose vane<sup>22</sup>.

Il programma del carteggio si definisce ulteriormente in epistola 23 ove Seneca rivendica la novità della sua impresa e cioè la redazione di un epistolario filosofico, una sfida lanciata all'autore del più noto epistolario latino, Cicerone, nella speranza di avvicinarsi all'illustre modello greco, Epicuro<sup>23</sup>:

*Putas me tibi scripturum quam humane nobiscum hiemps gerit, quae et remissa fuit et brevis, quam malignum ver sit, quam praeposterum frigus, et alias ineptias verba quaerentium? Ego vero aliquid quod et mihi et tibi prodesse possit scribam. Quid autem id erit nisi ut te exhorter ad bonam mentem?*<sup>24</sup>.

Credi che ti scriva di quanto l'inverno, per altro mite e breve, sia stato gentile con noi, o di quoloso tanto sia maligna la primavera, del freddo tardivo e di altre sciocchezze tipiche di chi va in cerca di chiacchiere? Io ti scriverò qualcosa che possa giovare a me e a te. E che altro sarà se non l'esortazione a tendere verso un sano atteggiamento mentale?

Il genere letterario e un destinatario anche amico impongono a Seneca di ricoprire un ruolo che superi la relazione a senso unico maestro-allievo: è così che forse possiamo spiegare il fatto che l'epistolario non sia consacrato al giovamento del solo Lucilio, ma anche a quello dello stesso Seneca. È interessante tuttavia notare che non dalle parole di Lucilio Seneca trarrà spunto per una riflessione che lo coinvolga a sua volta, ma dalle sue stesse parole rivolte all'amico-allievo, Seneca sarà spinto all'analisi della propria condotta.

La dichiarazione dell'intento letterario che Seneca ci fornisce in epistola 23, dove ribadirà, per quanto attiene all'obiettivo morale, gli intenti formulati in epistola 1 e cioè la necessità dell'auto-

---

<sup>22</sup> Sen. *epist.* 4.1-2.

<sup>23</sup> Cf. Lana 1991.

<sup>24</sup> Sen. *epist.* 23.1.

possesso, visto come il punto più alto di un sano atteggiamento mentale<sup>25</sup>, conferma che l'epistolario si apre solo apparentemente *in medias res*, mentre vi sottostà un programma ben preciso che attiene dunque non solo all'intenzione formativa, ma anche a quella letteraria di creare un nuovo genere per la letteratura latina.

### *La saggezza di Lucilio*

L'*incipit* di numerose *Lettere* presuppone una precedente missiva di Lucilio nella quale l'allievo darebbe conto al maestro della sue scelte e dei progressi fatti lungo la via della saggezza: presupponendo tali lettere e le informazioni in esse contenute, Seneca si esprime intorno alla condotta di Lucilio e gradualmente introduce l'argomento che intende affrontare.

La formazione di Lucilio appare già dalle prime epistole ad uno stadio piuttosto avanzato per cui non è raro che Seneca si compiaccia del comportamento del suo allievo e lo esorti a proseguire sulla via intrapresa<sup>26</sup>, ma, soprattutto nelle prime missive, Seneca non manca di mettere davanti al suo amico-allievo i rischi cui può essere esposta un'attitudine pur apparentemente corretta, i pericoli in cui un animo non completamente formato può incorrere<sup>27</sup>. Il Lucilio di epistola 2 si trova per esempio in una condizione di confine tra il vizio e la virtù, perché se in *incipit* Seneca si congratula con lui per il fatto di non essere ossessionato dall'idea di cambiar continuamente luogo, dopo poche righe gli mostra la debolezza e la precarietà di quest'apparente condizione virtuosa, individuando in un altro aspetto della sua condotta il germe di una malattia prossima a quella che apparentemente non lo aveva colpito.

*Ex iis quae mihi scribis et ex iis quae audio bonam spem de te concipio: non discurreis nec locorum mutationibus inquietarsi. Aegri animi ista iactatio est [...]. Illud autem vide, ne ista lectio auctorum multorum et omnis generis voluminum habeat aliquid vagum et instabile*<sup>28</sup>.

Da quello che mi scrivi e dalle cose che sento nutro sul tuo conto buone speranze: non vachi qua e là, né sei angosciato dal cambiare continuamente luogo. Questa frenesia è tipica di un animo ammalato[...]. Ma stai attento, che questa lettura di molti autori e di volumi di vario genere, non sia qualcosa di vacillante e inconsistente.

Analogo il caso di epistola 5 ove Seneca loda con entusiasmo la condotta di Lucilio, che abbandonata ogni altra occupazione, avrebbe consacrato ogni suo sforzo alla filosofia, al suo

---

<sup>25</sup> Sen. *epist.* 23.2.

<sup>26</sup> Cf. Sen. *epist.* 1.2; 4.1.

<sup>27</sup> Cf. Sen. *epist.* 2.2; *epist.* 5.1; 19.1.

<sup>28</sup> Sen. *epist.* 2.1-2.

perfezionamento interiore. Seneca non solo lo esorta a perseverare, ma lo prega di farlo. Non può nascondergli tuttavia i pericoli di una vita completamente dedicata all'esercizio della filosofia: il rischio di abbandonarsi a stranezze che lo farebbero assomigliare a quelli che amano mettersi in mostra e non realmente progredire<sup>29</sup>.

Il percorso di Lucilio è in continua evoluzione : già in epistola 5 per esempio vi è un cambiamento rispetto a epistola 2 . Nella seconda missiva infatti Seneca si preoccupava di segnalare a Lucilio i segni di una malattia che rischiava di colpirlo, mentre in epistola 5 Seneca gli presenta i rischi di una vita dedicata interamente alla filosofia, ma solo al fine di metterlo in guardia. L'epistola 10 testimonia più chiaramente questa evoluzione: Seneca consiglia a Lucilio di tenersi a distanza dalla folla, ma anche dai circoli ristretti e dai singoli. Lo affida alle sue stesse cure con un evidente richiamo all'iniziale tema dell'autosufficienza e dell'auto-possesso, gli propone una solitudine che per lo stolto può essere deleteria, ma che a Lucilio, avviato alla salvezza morale, non può che giovare. Per Seneca Lucilio non costituisce più una speranza come avveniva in epistola 2, ma è adesso una promessa :

*Vide itaque quid de te sperem, immo quid spondeam mihi - spes enim incerti boni nomen est -: non invenio cum quo te malim esse quam tecum<sup>30</sup>.*

Vedi dunque quali speranze io fondi su di te, anzi che cosa mi riprometto – speranza infatti è il nome di un bene incerto - : non trovo nessun'altro, eccetto te stesso, con il quale preferirei che tu viva.

Seneca è fiero e si congratula con se stesso per aver scelto Lucilio che con la nobiltà d'animo e il vigore delle sue parole ha dimostrato di non essere un uomo come tanti, aspirando alla salvezza morale<sup>31</sup>; ma non dimentica l'inesperienza del suo allievo che, seppur protagonista di un continuo miglioramento, rimane esposto alle difficoltà che la Fortuna gli presenterà. Per cui se lo slancio di epistola 10 poteva lasciar credere che la formazione di Lucilio fosse giunta a compimento, in epistola 13 il maestro-filosofo, pur sottolineando la forza d'animo del suo allievo, rileva la necessità che egli si confronti con nuove sfide e che di fronte ad esse riesca a mantenere una condizione di auto-possesso; ancora in epistola 16, pur dichiarando esplicitamente che Lucilio ha compiuto numerosi progressi e che per lui il fatto che sia impossibile vivere senza tendere alla saggezza costituisce una verità lampante, Seneca lo esorta a perseverare nella meditazione quotidiana e torna a parlare di lui come di una speranza e non ancora una certezza.

---

<sup>29</sup> Sen. *epist.* 5.1-2.

<sup>30</sup> Sen. *epist.* 10.2.

<sup>31</sup> Cf. Epict. 3.13.5-8.

Sembra vacillare ancora il nostro Lucilio in apertura di epistola 17, preoccupato di sistemare il patrimonio di famiglia per non incappare in una condizione di povertà. Lucilio dimostra di essere consapevole dell'utilità della filosofia, ma anche di non comprendere pienamente quanto essa possa aiutarlo nelle più varie circostanze.

Se Lucilio è ancora ben lontano dal completare il suo percorso, in epistola 18 lo vediamo per la prima volta coinvolto in un dialogo paritario con l'amico-maestro Seneca che lo avrebbe voluto accanto a sé per domandargli come ci si dovesse comportare in occasione dei Saturnali: Seneca immagina che se Lucilio fosse stato lì gli avrebbe consigliato di tenere una posizione di equilibrio:

*Si te bene novi, arbitri partibus functus nec per omnia nos similes esse pilleatae turbae voluisses nec per omnia dissimiles*<sup>32</sup>.

Se ti conosco bene, assunte le funzioni di arbitro, avresti voluto che non fossimo simili sotto ogni aspetto alla folla imberrettata, né del tutto dissimili.

Lucilio dimostra così di aver fatto propri gli insegnamenti che Seneca si proponeva di trasmettergli in epistola 5, dove spiegava che la filosofia esige moderazione ed invitava il suo allievo ad astenersi da stranezze che coinvolgessero il suo stile di vita o il suo modo di vestire. Seneca sosteneva che il nome stesso di filosofia è già di per sé piuttosto odioso perché i filosofi possano permettersi di distaccarsi troppo dalle abitudini delle persone comuni<sup>33</sup>. È così che in epistola 19 Seneca può dire addirittura di esultare ogni volta che riceve le missive del suo Lucilio :

*Exulto quotiens epistulas tuas accipio; implem enim me bona spe, et iam non promittunt de te sed spondent. Ita fac, oro atque obsecro*<sup>34</sup>.

Esulto ogni volta che ricevo le tue lettere; mi riempiono infatti di buona speranza, ormai non costituiscono più una promessa, ma una garanzia. Continua così, ti prego e ti scongiuro.

Se confrontiamo il passaggio con il precedente estratto da epistola 10 notiamo il medesimo impiego del verbo *spondeo* che indica il dare “una solenne (o ufficiale) cauzione a uno per una cosa”<sup>35</sup>; da ciò potremmo desumere che sostanzialmente Seneca non abbia l'intenzione di sottolineare un ragguardevole miglioramento nella formazione di Lucilio, ma non è da escludere invece che vi sia una sostanziale differenza nell'impiego del pur medesimo verbo. Da un lato il fatto che in

---

<sup>32</sup> Sen. *epist.* 18.3.

<sup>33</sup> Cf. Sen. *epist.* 5.2-5.

<sup>34</sup> Sen. *epist.* 19.1.

<sup>35</sup> Scarpat 1975, 241.



epistola 10 esso si trovi in contrapposizione a *spero*, mentre qui costituisce una sorta di rettifica al precedente *promitto* lascia supporre che in epistola 19 il filosofo voglia dare un maggior rilievo al grado di impegno che la sfera semantica implica (promettere solennemente, promettere ufficialmente, garantire) dall'altro il fatto che nel caso di epistola 10 il soggetto sia Seneca e quassiano invece le lettere di Lucilio stesso, ci permette di ipotizzare che la responsabilità che il maestro si era assunto (il primo *spondeo*) ha reso possibile che adesso sia Lucilio medesimo a fornire garanzie sul suo conto per il tramite delle sue stesse lettere.

La rettitudine del percorso che Lucilio sta compiendo verso la saggezza acquista un rilievo eccezionale in epistola 29 al confronto con un difficile allievo di Seneca, Marcellino, alla cui salvezza il maestro non vuole tuttavia rinunciare. L'apertura della lettera non è consacrata al commento della condotta di Lucilio, ma pur partendo da una supposta richiesta dello stesso di avere notizie sul conto di Marcellino, fa il punto invece sulla condizione di quest'ultimo. Un recalcitrante allievo prende il posto di Lucilio che nel gioco delle parti assume non solo la funzione di contraltare, ma incarna anche le potenzialità della direzione senecana. Lucilio parrebbe in effetti avere acquisito un'autonomia<sup>36</sup> nella formazione che lo avvicina sempre di più alla condizione dell'amico-maestro, consapevole com'è del punto di partenza e degli obiettivi del cammino intrapreso.

*Dum me illi paro, tu interim, qui potes, qui intellegis unde quo evaseris et ex eo suspicaris quousque sis evasurus, compone mores tuos, attolle animum, adversus formidata consiste; numerare eos noli qui tibi metum faciunt*<sup>37</sup>.

Mentre mi dispongo ad occuparmi di lui, tu nel frattempo che puoi, che capisci da quale situazione sei uscito e per questo puoi prevedere dove puoi arrivare, fortifica il tuo stile di vita, eleva lo spirito e sii coraggioso di fronte alla paura ; non considerare quelli che ti fanno paura.

### *I vitia di Lucilio*

Non sono molti i casi in cui Seneca sceglie di riprendere apertamente il suo Lucilio: evita di attribuirgli una malattia morale, un *vitium* che lo renda riconoscibile e che lo faccia somigliare alle voci anonime o ai protagonisti dei non pochi aneddoti che percorrono le epistole, ma deve in maniera funzionale allo scambio pedagogico evidenziare le debolezze del *proficiens*.

---

<sup>36</sup> Scanu 1999, 267ss. sottolinea come il fine ultimo della pedagogia sia rendere inutile la figura del maestro.

<sup>37</sup> Sen. *epist.* 29.9.

Così dopo aver in epistola 2 fatto allusione alla vulnerabilità di Lucilio di fronte ad una malattia che somiglia a quella che attanaglia coloro che vagano angosciosamente da un luogo ad un altro, in epistola 3 Seneca lo coglie apertamente in contraddizione in relazione al tema dell'amicizia. Lucilio avrebbe inviato delle lettere a Seneca per il tramite di qualcuno che lui stesso definisce "amico", ma avrebbe invitato il maestro a non parlare liberamente di lui con questa persona. Seneca evidenzia come con la sua raccomandazione Lucilio abbia di fatto negato che questo intermediario sia un amico, a meno di intendere convenzionalmente tale termine. Diversamente se Lucilio crede di poter considerare un vero amico qualcuno di cui non si fida come di se stesso, Seneca non può che apostrofarlo così: *vehementer erras sed non satis nosti vim verae amicitiae*<sup>38</sup>.

E' ancora vulnerabile Lucilio, troppo vulnerabile per frequentare la folla, all'influenza nefasta della quale, lo stesso Seneca non può che soccombere<sup>39</sup>. E la sua vulnerabilità si fa più evidente in un enigmatico passaggio di epistola 20 :

*Si vales et te dignum putas qui aliquando fias tuus, gaudeo; mea enim gloria erit, si te istinc ubi sine spe exeundi fluctuaris extraxero. Illud autem te, mi Lucili, rogo atque hortor, ut philosophiam in praecordia ima demittas et experimentum profectus tui capias non oratione nec scripto, sed animi firmitate, cupiditatum deminutione: verba rebus proba*<sup>40</sup>.

Se stai bene e ritieni che sia cosa degna diventare un giorno padrone di te stesso, ne sono felice; per me sarà infatti una gloria, se ti avrò tirato fuori da questa situazione ove tu ondeggi senza speranza di uscirne. Ti prego e ti esorto, caro Lucilio, affinché tu faccia scendere la filosofia nell'intimo del tuo animo e sperimenti il tuo progresso non con i discorsi o con gli scritti, con la fermezza dello spirito, con la riduzione dei desideri: conferma le parole con le azioni.

Stupisce infatti di trovare lo stesso Lucilio, che nelle *Lettere* precedenti è stato oggetto delle lodi di Seneca per i progressi fatti verso la saggezza, in una situazione definita dallo stesso maestro burrascosa e senza speranze di risoluzione: solo nell'epistola precedente infatti Seneca parlava delle lettere di Lucilio, come di una garanzia.

È tuttavia proprio guardando alla lettera 19 che possiamo spiegare l'apparente incongruenza nel giudizio di Seneca : la debolezza più grande di Lucilio consiste nel non avere ancora abbandonato i *negotia* , azione a cui Seneca lo esorta lungo tutto lo sviluppo della lettera. Finchè Lucilio non si distaccherà dalle occupazioni pubbliche, non si sottrarrà anche con uno strappo, se necessario<sup>41</sup>, non potrà confermare le parole con i fatti, non potrà mettere in armonia le parole con le opere, ma tradirà la missione stessa della filosofia, che insegna ad agire, ma non a chiacchierare.

---

<sup>38</sup> Sen. *epist.* 3.2.

<sup>39</sup> Sen. *epist.* 7.1.

<sup>40</sup> Sen. *epist.* 20.1.

<sup>41</sup> Sen. *epist.* 19.1.

L'epistola 21, che finisce per costituire una sorta di tritico epistolare con le due missive precedenti, si apre sulla condanna della condotta incoerente di Lucilio :

*Quid velis nescis, melius probas honesta quam sequeris, vides ubi sit posita felicitas sed ad illam pervenire non audes*<sup>42</sup>.

Non sai ciò che vuoi, approvi le cose oneste più di quanto tu non le persegua, vedi dove si trova la felicità, ma non osi arrivare fino a lei.

È grande la colpa di Lucilio, paragonabile ad una sorta di un peccato originale: l'essere immerso nelle occupazioni della vita politica gli restituisce una visione capovolta della realtà. Così, quando è sul punto di abbandonare i *negotia* per consacrarsi all'*otium*, Lucilio teme di passare dal fulgore della vita ad una situazione squallida e oscura.

*Erras, Lucili: ex hac vita ad illam ascenditur*<sup>43</sup>.

Sbagli, o Lucilio: da questo a quello stile di vita la strada è in salita.

Tra la vita che Lucilio conduce e quella che potrebbe condurre vi è la stessa differenza che intercorre tra lo splendore, che rifulge per qualcosa che non gli appartiene, e la luce, che ha un'origine intrinseca alla sua natura<sup>44</sup>. Lucilio del resto non ha capito che nulla è la fama che potrà venirgli dalle occupazioni che lo impegnano, di fronte a quella che Seneca può prospettargli, rendendolo immortale così come Epicuro fece con Idomeneo e Cicerone con Attico.

### *I dubbi di Lucilio*

Il compito del destinatario-allievo non può esaurirsi nell'ascolto silenzioso del protrettico senecano, ma nel contesto dello scambio epistolare che tende a riprodurre la situazione scolastica, egli assume il ruolo di discente attivo.

Tuttavia come è già stato sottolineato, non tutte le interrogazioni rivolte al maestro sono realmente ascrivibili a Lucilio, che è solo una delle voci all'interno dell'epistolario. Si tralascino qui dunque tutta quelle domande, talvolta anche di natura retorica, che si presentano senza marca e si tralascino anche non pochi degli interrogativi che sono introdotti da *inquis: inquis* è infatti la marca che

---

<sup>42</sup> Sen. *epist.* 21.1.

<sup>43</sup> Sen. *epist.* 21.

<sup>44</sup> Sen. *epist.* 21.2.

normalmente introduce l'interlocutore<sup>45</sup>, che, nello scambio di natura epistolare, non può che coincidere con il destinatario, ma non si dimentichi il contesto di natura scolastica, il contesto diatribico ove le domande provengono al maestro da uno o più studenti, mai riconoscibili.

L'impostazione di natura diatribica della direzione senecana che si manifesta nell'andamento dialogico del percorso epistolare rende problematica la distinzione della voce di Lucilio. Spesso è stata messa in rilievo l'incoerenza e la contraddittorietà delle sue obiezioni<sup>46</sup>, ma è certo che a lui non si possa guardare come ad un allievo tra gli altri: Lucilio è una delle opere di Seneca, egli sarà salvato, mentre le voci anonime moriranno con la sterilità delle loro stesse domande.

La forma epistolare ci consente tuttavia di individuare con un certo margine di certezza il posto che Seneca vuole riservare a Lucilio. Se le cornici iniziali tendono infatti "a conferire la specificità dello statuto epistolare"<sup>47</sup> con il ricorso ai segnali più idonei a stabilire la comunicazione, è da ritenere probabile che, quando al posto del solito resoconto di una precedente missiva di Lucilio a Seneca, troviamo in apertura di epistola una domanda, ed essa sia posta in maniera diretta con la marca *inquis* (o similari), oppure sia da Seneca riportata con l'ausilio del discorso indiretto, tale domanda possa essere nell'intenzione senecana effettivamente attribuibile a Lucilio.

Non incalza Lucilio, non mira a scandagliare l'argomento, talvolta si limita a proporre di nuovi. Il suo interesse si concentra sull'insegnamento di Seneca: egli si muove all'interno del contesto educativo e interroga Seneca sul grado di efficacia dei suoi consigli e sulla coerenza tra gli stessi e la vita pratica.

*«Tu me» inquis «vitare turbam iubes, secedere et conscientia esse contentum? Ubi illa praecepta vestra quae imperant in actu mori?» Quid? ego tibi videor inertiam suadere? In hoc me recondidi et fores clusi, ut prodesse pluribus possem. Nullus mihi per otium dies exit; partem noctium studiis vindico; non vaco somno sed succumbo, et oculos vigilia fatigatos cadentesque in opere detineo»<sup>48</sup>.*

«Tu» dici «mi esorti ad evitare la folla, a trarmi in disparte e ad essere pago della mia coscienza? Dove sono gli insegnamenti tuoi che mi ordinavano di morire nel pieno dell'azione?» Ma allora! Ti sembra che voglia persuaderti all'inerzia? Mi sono raccolto in me stesso e ho chiuso la porta di casa, per poter essere di giovamento ad un numero maggiore di persone. Nessun giorno per me trascorre nell'ozio; consacro una parte della notte agli studi; non sono troppo disponibile al sonno, ma ne vengo sopraffatto, e tengo sul mio lavoro gli occhi affaticati e cadenti a causa della veglia.

---

<sup>45</sup> Cf. Codoñer Merino 1983.

<sup>46</sup> Bourgerie 1922, 45ss.

<sup>47</sup> Mazzoli 1989, 77.

<sup>48</sup> Sen. *epist.* 8.1.

La domanda che Lucilio riserva al suo maestro rivela la sua debolezza, la sua incapacità di comprendere che l'*otium* che Seneca gli suggerisce di abbracciare è solo apparente inazione: Seneca sta lavorando per i posteri e il dubbio di Lucilio è l'occasione per riaffermare il senso della sua missione e chiarire l'apparente contraddittorietà dei suoi insegnamenti.

Si notino il tono pungente e la gravità delle insinuazioni, che tuttavia rispondono non all'intromissione di un interlocutore fittizio, ma alla relazione amicale che comunque deve contraddistinguere lo scambio maestro-allievo. L'impiego di un *sermo cotidianus*, *facilis et inlaboratus*, e di una sintassi semplice, con andamento paratattico, sono del resto un elemento tipico del genere epistolare<sup>49</sup>.

«Tu me» inquis «mones? iam enim te ipse monuisti, iam correxisti? ideo aliorum emendationi vacas<sup>50</sup>?»

««Tu» dici «mi dai consigli? Li hai già dati a te stesso, già ti sei corretto? A tal punto da avere tempo di rieducare gli altri?»»

Seneca asseconda le intemperanze di Lucilio e invece di riaffermare la sua superiorità, sceglie di mettersi al pari del discente che torna ad essere prima di tutto un amico, con il quale Seneca condividerebbe la malattia, dunque una debolezza spirituale che stando alla tematica dell'epistola precedente parrebbe essere la paura della morte con la conseguente necessità di distaccarsi dalla vita<sup>51</sup>.

*Non sum tam improbus ut curationes aeger obeam, sed, tamquam in eodem valetudinario iaceam, de communi tecum malo colloquor et remedia communico*<sup>52</sup>.

Non oltrepasso i miei limiti al punto da intraprendere terapie, io che sono ammalato, ma come se giacessi in un letto del medesimo ospedale, parlo con te del nostro male comune e condivido con te i farmaci.

Questo atteggiamento di Seneca risponde da un lato alla consapevolezza che il *prodesse* cui le lettere aspirano si realizza più tramite l'esempio che tramite le prescrizioni, dall'altro alla volontà di riprodurre con l'epistolario una sorta di *convictus* tra sapienti, un *contubernium* ove il maestro potrà comunicare l'*exemplum* della sua vita.

---

<sup>49</sup> Vd. Cugusi 1983, 198.

<sup>50</sup> Sen. *epist.* 27.1.

<sup>51</sup> Cf. Sen. *epist.* 26.

<sup>52</sup> Sen. *epist.* 27.1.

## *L'esempio del maestro*

Seneca mira a presentarsi come un modello di comportamento, un maestro per un allievo come Lucilio cui, dopo aver indicato in epistola 2 la condotta da perseguire rispetto alla tentazione di srotolare molti volumi, rivolge un'ulteriore esortazione proponendogli il suo esempio :

*Hoc ipse quoque facio; ex pluribus quae legi aliquid adprehendo*<sup>53</sup>.

Anche io faccio così: leggo non so quanti testi e mi tengo saldamente a qualcuno.

Seneca tuttavia aspira all'esemplarità senza tendere all'idealizzazione, vuole regalare ai posteri un'immagine altra e lontana da quella inarrivabile del saggio stoico, un esempio cui l'allievo di oggi e gli allievi di domani possano guardare, considerandolo realizzabile : abbiamo letto come Seneca auspichi per il filosofo una condizione che lo separi dalla *turba*, ma che non lo renda al contempo troppo dissimile dall'uomo comune<sup>54</sup>.

Nel contesto epistolare e ancor più nell'ambito confidenziale della cornice iniziale Seneca tende ad accentuare i caratteri umani del modello che vuole incarnare e si mostra come un *proficiens* a sua volta, un *proficiens* che ha quasi concluso il suo cammino, che si compiace con il suo Lucilio dei progressi fatti e il cui animo, capace di censurare in maniera autonoma le proprie debolezze, lo rende prossimo alla condizione di chi non ha più nulla da modificare<sup>55</sup>.

È un animo forte e saldo quello del maestro di Lucilio, che tuttavia di fronte al pericolo più grande per l'uomo che si voglia consacrare alla filosofia e cioè la folla, non può che confessare la propria vulnerabilità, in ragione della quale considera Lucilio non ancora pronto a correre il rischio di frequentarla:

*Ego certe confitebor imbecillitatem meam: numquam mores quos extuli refero; aliquid ex eo quod composui turbatur, aliquid ex iis quae fugavi redit. Quod aegris evenit quos longa imbecillitas usque eo affecit ut nusquam sine offensa proferantur, hoc accidit nobis quorum animi ex longo morbo reficiuntur. [...] Quid me existimas dicere? avarior redeo, ambitiosior, luxuriosior? immo vero crudelior et inhumanior, quia inter homines fui*<sup>56</sup>.

Io certo ti confesserò la mia debolezza : non riporto mai a casa l'assetto etico con il quale era uscito; qualcosa di ciò che avevo sistemato ne rimane sconvolto, qualcosa di cui mi ero liberato torna. Ciò che avviene che per un lungo stato di debolezza si sono ridotti al punto di non poter esser portati fuori senza danno, ciò accade a noi i cui animi si stanno

---

<sup>53</sup> Sen. *epist.* 2.5.

<sup>54</sup> Cf. Sen. *epist.* 5. 2; 18. 3.

<sup>55</sup> Vd. Sen. *epist.* 6.1.

<sup>56</sup> Sen. *epist.* 7.1-3.

rimettendo da una lunga malattia. [...] Che cosa credi che intenda? Che torno più avaro, ambizioso, più incline alla sensualità? Addirittura più crudele e più inumano, per il fatto di essere stato in mezzo agli uomini.

Questa confessione da parte del maestro non inficia l'autorevolezza del modello che egli mira ad incarnare, al contrario la rafforza : leggiamo infatti in epistola 6 che la capacità di riconoscere le proprie debolezze è propria di un animo che non ha quasi più nulla da modificare<sup>57</sup>. La sua vulnerabilità e il riconoscimento della stessa diventano un monito per Lucilio, che a quel grado di vulnerabilità deve guardare come ad un obiettivo. Fedele all'impianto epistolare, ma soprattutto animato dalla volontà di potenziare l'efficacia del monito che con il suo esempio vuole veicolare, Seneca pare collettivizzare la problematica o quanto meno estenderla a Lucilio.

Parla non più solo di se stesso, ma di un "noi" che, se nel secondo paragrafo della Lettera può far pensare ad un noi generico<sup>58</sup>, pare nel passaggio del paragrafo 1 che instaura un paragone con la condizione degli ammalati, riferirsi effettivamente proprio a Seneca e Lucilio. I loro spiriti si stanno in effetti rimettendo da una lunga malattia, la malattia di cui sono affetti gli animi di coloro che sono travolti dai *negotia* : nella realtà epistolare Seneca si è già ritirato e Lucilio sta per farlo. La condivisione di una malattia unisce il maestro e l'allievo quali *proficientes* con un diverso grado di preparazione, ma soprattutto unisce gli amici Lucilio e Seneca e si configura come una declinazione del *contubernium*. La stessa immagine verrà infatti riproposta in epistola 27 ove Seneca si paragona ad un ammalato che giace in un letto del medesimo ospedale di Lucilio e, condividendo con lui i farmaci, parla del loro male comune. In essa si fondono i due ruoli di Seneca: l'amico e il maestro. Ricorderà infatti Epitteto<sup>59</sup> come la scuola di filosofia sia un vero ospedale, da cui non si può uscire dopo aver gioito, ma solo dopo aver sofferto. La lettera dunque, come surrogato della scuola di filosofia, riproduce l'ospedale nel quale Seneca alterna il ruolo del dottore a quello del paziente.

### *L'amicizia*

La spinta parentetica che muove l'epistolario e che nutre lo scambio maestro-allievo, non indebolisce il cardine su cui l'epistolario stesso si regge : la relazione amicale tra Seneca e Lucilio. Presentandosi non come un saggio imperturbabile, ma come un *proficiens* vicino al compimento della formazione, e soprattutto scegliendo un allievo come Lucilio, l'allievo eletto alla possibilità

---

<sup>57</sup> Sen. *epist.* 6.1. Cf. Berno 2006, 14-15 per la quale Lucilio si configurerebbe come un Seneca in piccolo: dal nome, quasi un diminutivo di Lucio, all'età inferiore, alle cariche pubbliche di livello più modesto, all'inclinazione per l'Epicureismo, Lucilio si mostrerebbe come un *alter ego* del filosofo di cui ripercorrerebbe il percorso filosofico per mostrarlo ai lettori.

<sup>58</sup> Sen. *epist.* 7.2.

<sup>59</sup> Epict. 3.23.30-32.

effettiva del progresso, Seneca riesce a mantenere una posizione di equilibrio tra il maestro e l'amico nei confronti di Lucilio, con il quale condivideva del resto un simile itinerario di vita.

Seneca aveva abbandonato i *negotia*, e auspicava che Lucilio avrebbe presto lasciato la Sicilia e la carica di procuratore: ancora immerso nella vita politica, Lucilio si trovava ad uno stadio inferiore rispetto al cordobese nel percorso filosofico, ma egli si sarebbe ben presto dimostrato allievo recettivo, tanto che all'inizio del IV libro lo vedremo aver già perfezionato la prima parte della sua formazione.

Nelle *Questioni Naturali* Seneca aveva ben spiegato come Lucilio incarnasse anche l'ideale dell'amico: aveva infatti più volte sottolineato la *fides* di Lucilio, *fides* che lo aveva condotto anche al limite estremo di rischiare la vita. Nelle *Lettere* tuttavia, ove Seneca sembra non avvertire l'esigenza di fare il punto sulla sua amicizia con Lucilio, l'amicizia non pare ancora veramente compiuta. Nella lettera 109, ove Seneca fornirà una sintesi teorica definitiva del pensiero sull'amicizia<sup>60</sup> sono spiegate le ragioni di questa incompiutezza: l'amicizia etica presuppone l'uguaglianza e questa potrà realizzarsi solo alla fine del percorso formativo di Lucilio.

In questa prima parte dell'epistolario Seneca pone quindi i tasselli di un'amicizia che va costruendosi. Se infatti nell'epistola 7 allude alla propria debolezza di fronte ad un male, la folla, che sarebbe insostenibile per Lucilio, nell'epistola 27, che presuppone una maturazione ulteriore dell'allievo, Seneca si rappresenta malato a condividere con Lucilio la stessa stanza di ospedale. Il dislivello di una relazione maestro-allievo resa palese dalle ripetute esortazioni all'indirizzo di Lucilio tende così a ridursi. Seneca si spinge infatti ad ammettere Lucilio al suo esame di coscienza:

*Sic itaque me audi tamquam mecum loquar; in secretum te meum admitto et te adhibito mecum exigo*<sup>61</sup>.

Dunque ascoltami come se rivolgessi la parola a me stesso: ti ammetto a far parte dei miei segreti e medito dentro di me alla tua presenza.

Quest'ammissione acquista tanto più valore se si riprendono gli ammonimenti che Seneca rivolge a Lucilio in epistola 3, ove lo riprende per non aver confidato nell'amicizia di un individuo che pure aveva definito suo amico :

*Sed si aliquem amicum existimas cui non tantundem credis quantum tibi, vehementer erras et non satis nosti vim verae amicitiae. Tu vero omnia cum amico delibera, sed de ipso prius: post amicitiam credendum est[...] Diu cogita an tibi in*

---

<sup>60</sup> Cf. Gagliardi 1991, 31ss.

<sup>61</sup> Sen. *epist.* 27.1.



*amicitiam aliquis recipiendus sit. Cum placuerit fieri, toto illum pectore admitte; tam audaciter cum illo loquere quam tecum [...] cum amico omnes curas, omnes cogitationes tuas misce*<sup>62</sup>.

Ma se ritieni amico qualcuno a cui non credi tanto quanto a te stesso, sbagli fortemente e non hai l'esatta cognizione del valore della vera amicizia. Decidi pure ogni cosa sull'amico, ma prima decidi sull'amico stesso: poi quando l'amicizia è sorta, bisogna crederci [...] Rifletti a lungo se devi accogliere qualcuno nella tua amicizia. Quando avrai deciso in tal senso, accettalo di tutto cuore; parla con lui francamente come con te stesso [...] condividi con l'amico tutte le preoccupazioni, tutti i pensieri.

Parlando a Lucilio come a se stesso, Seneca sembra averlo accettato nel suo cuore Lucilio e sembra ormai credere nella loro amicizia.

La dimensione ideale di un'amicizia tra filosofi, quale quella cui Seneca aspira con il procedere della formazione filosofica di Lucilio, è rappresentata tuttavia da quel *convictus*, lo stare insieme tra amici a cui Seneca fa riferimento in epistola 6 ove richiama gli esempi delle amicizie celebri della storia della filosofia, che al momento pare non potersi realizzare per Seneca e Lucilio. Questo costituisce un ostacolo allo sviluppo completo dell'amicizia tra Seneca e Lucilio, configurandosi come un ostacolo alla formazione dell'allievo: la mancata realizzazione del *convictus* impedirà all'allievo di fruire della viva presenza del maestro e a questi negherà la possibilità di fornire i rimedi più efficaci, così come un medico che non può fare una diagnosi senza tastare il polso<sup>63</sup>. Ma del *convictus* l'epistola costituisce il surrogato perfetto, così come Seneca già spiegava nelle *Naturales Quaestiones*, ove addirittura pareva affermare il primato spirituale della lettera sul *convictus* fisico: Seneca sosteneva infatti che, benché il mare li dividesse, avrebbe condotto l'amico verso traguardi sempre migliori, tenendolo per mano, e perché non soffrisse di solitudine, avrebbe conversato amabilmente con lui. Seneca prometteva a Lucilio che non solo, pur essendo distanti, sarebbero comunque stati insieme, ma che avrebbero condiviso la parte migliore di loro stessi, e che stando lontani avrebbero avuto il privilegio di scambiarsi consigli più sinceri di quelli suggeriti dal volto di chi ascolta<sup>64</sup>. E' un tema sul quale Seneca tornerà in epistola 55, laddove arriverà a sostenere come si possa godere della compagnia degli amici soprattutto in loro assenza perché l'amico vero deve essere posseduto nell'animo, ove è possibile vedere ogni giorno chiunque si voglia<sup>65</sup>; nella battute finali della stessa lettera rivolgendosi proprio a Lucilio gli comunicherà di sentirsi così vicino a lui, da chiedersi se sia meglio scrivergli lettere o biglietti<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup> Sen. *epist.* 3.2-3.

<sup>63</sup> Sen. *epist.* 6.5; 22.1.

<sup>64</sup> Sen. *nat.* IVa praef. 1.20.

<sup>65</sup> Sen. *epist.* 55.9.

<sup>66</sup> Sen. *epist.* 55.11.

L'insistenza sulla necessità del *convictus* fisico nella prima parte dell'epistolario trova forse ragione nel primato dell'intenzione formativa che è propria delle prime lettere ove Seneca non pare mai dimenticare di essere direttore di coscienze.

Del resto lo scopo del *convictus* e il cardine dell'amicizia secondo Seneca consiste nel *prodesse* reciprocamente e l'epistolario senecano assolve perfettamente a tale scopo, anzi nasce per questo. Più precisamente potremmo sostenere che esso nasca perché il percorso che Seneca ha intrapreso con Lucilio per il tramite del carteggio, conduca i due amici, a godere di un giovamento reciproco, di una amicizia dunque tra sapienti<sup>67</sup>.

Nei primi libri delle *Lettere* troviamo le premesse per il perseguimento di tale obiettivo, ma non la piena realizzazione, come nella lettera-manifesto numero 23, ove, seppure il tema del giovamento per entrambi i protagonisti dello scambio è esaltato al punto che il *prodesse* si erge a discriminare tra lo stesso epistolario senecano e gli altri epistolari della letteratura latina, questo stesso giovamento non è caratterizzato dalla reciprocità, ma deriva a Seneca e a Lucilio dalla scrittura del solo maestro<sup>68</sup>.

Analogia situazione si era del resto già prodotta nella lettera 6 ove il filosofo asseriva che avrebbe rifiutato anche la saggezza se essa gli fosse stata conferita al solo scopo di tenerla per sé, perché senza un compagno non vi è bene che possa considerarsi un possesso piacevole<sup>69</sup>.

Nei primi libri dell'epistolario è innegabile che l'intento parenetico prenda il sopravvento sulla relazione personale tra Seneca e Lucilio. L'azione di Seneca sembra ricalcare quella di Attalo, descritta dallo stesso filosofo in epistola 108:

*«Idem» inquit «et docenti et discenti debet esse propositum, ut ille prodesse velit, hic proficere<sup>70</sup>.»*

«Uno stesso ideale di utilità» diceva Attalo «deve animare il docente e il discepolo perché l'uno desideri poter giovare, l'altro progredire».

Del resto la scuola di Attalo potrebbe aver ispirato la situazione scolastica riprodotta dalle *Epistole*, scuola alla quale lo studente eletto Lucilio avrebbe potuto sedere insieme ad altri allievi:

*Haec nobis praecipere Attalum memini, cum scholam eius obsideremus et primi veniremus et novissimi exiremus, ambulantes quoque illum ad aliquas disputationes evocaremus, non tantum paratum discentibus sed obvium<sup>71</sup>.*

---

<sup>67</sup> Cf. Sen. *epist.* 109.1.

<sup>68</sup> Sen. *epist.* 23.1 Nei primi libri dell'epistolario è innegabile che l'intento parenetico prenda il sopravvento sulla relazione personale tra Seneca e Lucilio. L'azione di Seneca sembra ricalcare quella di Attalo descritta dallo stesso filosofo in *epist.* 108.3.

<sup>69</sup> Sen. *epist.* 6.4.

<sup>70</sup> Sen. *epist.* 108.3.

<sup>71</sup> Sen. *epist.* 108.3.

«Mi ricordo che Attalo ci impartiva questi precetti, quando sedevamo alla sua scuola ed eravamo i primi ad arrivare e gli ultimi ad andare, che persino mentre passeggiava lo invitavamo a sostenere qualche discussione, ed egli non solo era a disposizione dei suoi allievi, ma muoveva incontro a loro.»

L'amicizia tra Seneca e Lucilio, se da un lato si configura come il cardine sul quale poggia la relazione epistolare, dall'altro costituisce un obiettivo dell'epistolario stesso: di pari passo con il progresso interiore di Lucilio, progredirà l'amicizia tra Seneca e il suo allievo, fino a pervenire alla condizione ideale dell'amicizia tra sapienti.

### *Lucilio o l'interlocutore fittizio*

L'influenza della diàtriba si manifesta nelle *Epistole a Lucilio* non solo in quei passaggi dove vediamo Seneca alle prese con un interlocutore incalzante e piuttosto testardo, passaggi che se non si possono attribuire alla *vox populi*<sup>72</sup>, possono forse essere l'espressione della debolezza intellettuale di un allievo inesperto, ma anche nei luoghi normalmente deputati allo scambio più intimo e personale con il destinatario, ove un interlocutore anonimo rischia di confondersi con il vero Lucilio e di attirare su Seneca le accuse di incoerenza.

La cornice della Lettera 28 è occupata da una domanda di carattere retorico che sembrerebbe da Seneca rivolta a Lucilio. Essa parrebbe riguardare il malcontento espresso da Lucilio in una precedente missiva.

*Hoc tibi soli putas accidisse et admiraris quasi rem novam quod peregrinatione tam longa et tot locorum varietatibus non discussisti tristitiam gravitatemque mentis? Animum debes mutare, non caelum. Licet vastum traieceris mare, licet, ut ait Vergilius noster :*

*terraeque urbesque recedant,  
sequentur te quocumque perveneris vitia*<sup>73</sup>.

«Credi che questo sia capitato solo a te e ti stupisci come se si trattasse di una cosa straordinaria, che dopo tanto peregrinare e dopo aver visitato tanti luoghi diversi non ti sei liberato della tristezza e del peso che grava sul tuo spirito? Devi cambiare l'animo, non il cielo. Puoi anche attraversare il mare, come dice il nostro Virgilio, terre e città retrocedano pure, i tuoi difetti ti seguiranno ovunque andrai.»

---

<sup>72</sup> Cf. Sen. *epist.* 47.1-6.

<sup>73</sup> Sen. *epist.* 28.1.

Se la posizione incipitaria e l'impiego della seconda persona singolare per i pronomi e per le forme verbali non possono che inevitabilmente condurre il lettore e il commentatore ad attribuire a Lucilio il malcontento di cui Seneca si prepara a spiegare le ragioni, la posizione dell'epistola 28 e l'incoerenza con quanto sostenuto in epistola 2 possono prospettare una soluzione alternativa.

In epistola 2 Seneca diceva di nutrire buone speranze sul conto di Lucilio perché non era ossessionato dall'idea di cambiar continuamente luogo. Seneca riteneva infatti che tale atteggiamento appartenesse ad un animo malato, incapace di starsene in compagnia di se stesso<sup>74</sup>. Difficile immaginare che lo stesso Lucilio, cui Seneca aveva rivolto queste considerazioni, possa alla fine del terzo libro del carteggio, che coincide con la fine della prima fase della sua formazione, dimostrarsi inesperto al punto tale da provare meraviglia, perché il suo peregrinare, un atteggiamento che il suo maestro ritiene una manifestazione di disequilibrio, non ha avuto un effetto positivo sul suo spirito. Vi sono più segnali infatti che la conclusione del terzo libro delle *Lettere* coincida con la chiusura della prima fase dell'*iter* formativo di Lucilio. A partire dal quarto libro spariscono le massime di saggezza epicurea<sup>75</sup> e si affievolisce in maniera più generale l'impiego delle *sententiae*: Seneca riconosceva infatti a queste ultime un alto valore formativo, ma limitato alla prima fase del cammino verso la sapienza<sup>76</sup>.

In epistola 33 Seneca spiega quanto esse siano utili a chi è ancora inesperto e auspica che possano essere impiegate insieme alle *chrie* dai fanciulli, perché le imparino a memoria. Per l'uomo che ha già compiuto un sicuro progresso sarebbe invece vergognoso dover fare affidamento sulla sola memoria e non essere capace di esprimersi con concetti propri.<sup>77</sup> Del resto con l'abbandono dall'andamento sentenzioso le lettere tendono ad allungarsi finendo per somigliare sempre più a dei trattati, come se con il progresso formativo del discente si modificasse il supporto funzionale a tale avanzamento.<sup>78</sup>

In epistola 34 Seneca riporta una sorta di parziale bilancio riguardo alla formazione del suo allievo:

*Assero te mihi; meum opus es. Ego cum vidissem indolem tuam, inieci manum, exhortatus sum, addidi stimulos nec lente ire passus sum sed subinde incitavi; et nunc idem facio, sed iam currentem hortor et invicem hortantem*<sup>79</sup>.

«Ti rivendico a me; sei opera mia. Io avendo compreso la tua indole, posai su di te la mia mano, ti esortai, ti spronai, né tollerai che tu procedessi lentamente, ma ti incitai da allora: e ora faccio lo stesso, ma esorto qualcuno che già corre da solo e che a sua volta mi esorta.»

---

<sup>74</sup> Sen. *epist.* 2.1.

<sup>75</sup> Gagliardi 1991 spiega l'abbandono della massima epicurea come la fine per Lucilio di una sorta di fase intermedia tra Stoicismo ed epicureismo.

<sup>76</sup> Vd. Rosati 1981, 13ss.

<sup>77</sup> Sen. *epist.* 33.6-7.

<sup>78</sup> Vd. Rosati 1981, 15.

<sup>79</sup> Sen. *epist.* 34.2.

Lucilio si configura già come un risultato, un parziale risultato che Seneca ha ottenuto con le azioni elencate. Pur sostenendo la necessità di continuare ad incitare l'allievo, Seneca introduce l'idea dell'inutilità del maestro e ancor più l'immagine della reciprocità del giovamento: Lucilio corre da solo e sprona a sua volta Seneca.

Seneca ridimensiona tuttavia immediatamente queste dichiarazioni in *incipit* di epistola 35 ove spiega che se domanda a Lucilio di impegnarsi nella filosofia, lo fa anche nel suo interesse : desidera avere un amico, ma ciò non potrà accadere se Lucilio non continuerà a perfezionarsi, perché se al momento egli può dire di amare Seneca, non può dichiararsi suo amico.

Non possiamo dunque sostenere che alla fine del libro III si chiuda la formazione di Lucilio, ma certamente se ne chiude la prima fase: perciò risulta difficile immaginare che in prossimità di tale compimento Seneca attribuisca a Lucilio un dubbio da studente inesperto e tendente al *vitium*.

Bisogna forse prendere in considerazione l'ipotesi che a comparire in scena sia la voce diatribica, la voce del discente inesperto e non eletto, un Marcellino anonimo, le cui fragilità spirituali, se da un lato servono da monito all'allievo educabile, Lucilio, dall'altro permettono al maestro di sviluppare un'argomentazione che ha come fine ultimo ancora la formazione o piuttosto il rafforzamento della formazione del solo Lucilio.

### 3.2 Seneca e la sua relazione con l'interlocutore fittizio all'interno delle *Epistulae morales ad Lucilium*.

#### *Le origini di una presenza*

L'andamento dialogico della prosa costituisce, nelle sue varie forme e gradi, un carattere stilistico distintivo del periodare senecano. Sebbene possa apparire appropriato ritenere che esso derivi da quella formazione maturata in ambito retorico da cui il filosofo tenne progressivamente a prendere le distanze<sup>80</sup>, appare più valida l'ipotesi che nelle sue intenzioni esso volesse rappresentare il marchio di una scelta filosofica apertamente e ostinatamente rivendicata<sup>81</sup>. Non casualmente Seneca limitava la menzione alla sola educazione filosofica ed esaltava il valore formativo di questa in opposizione alla vacuità degli studi compiuti presso il *grammaticus*<sup>82</sup> e degli studi liberali più in generale<sup>83</sup>. Seneca riservava il suo ricordo ai soli maestri di filosofia ed inseriva la sua opera all'interno di una tradizione, quella del dialogo filosofico, affermatasi ormai anche a Roma.

Ma quest'ultima appariva comunque retoricizzata, esaurita, sclerotizzata, e influenzata dalle pratiche che andavano consolidandosi all'interno delle scuole di filosofia<sup>84</sup>, le stesse pratiche che Seneca dimostrava di aver sperimentato alla scuola di Attalo, Soziona e Papirio Fabiano, la rievocazione del cui insegnamento è inserita sempre in un contesto di comunicazione orale<sup>85</sup>.

La mediazione di quest'esperienza appare aver pesato nella ricezione senecana della tradizione diatribica, trasposizione letteraria di un insegnamento orale, che nella prosa senecana contamina l'eredità del dialogo socratico. Segno di questa contaminazione è il compimento della personalizzazione dell'interlocutore dialogante che già in alcuni passaggi dei dialoghi di Cicerone aveva perso consistenza. A questo si aggiunga la commistione tra retorica e filosofia che contraddistingueva gli scritti ciceroniani e che Pernot<sup>86</sup> individua all'origine del dialogismo.

---

<sup>80</sup> Cf. Sen. *epist.* 20.2; 58.5; 75.1-2; 88. Vd. Guerra 1997, 41-51. Cf. Hadot 2014, 205-206 per la quale la retorica non giocherebbe quasi alcun ruolo in seno al Portico e Seneca non se ne occuperebbe se non a malincuore. Per gli Stoici la retorica non necessiterebbe di uno studio particolare, perché il parlare bene coinciderebbe con il dire la verità. Egli sarebbe tuttavia cosciente dei mezzi offerti dalla retorica per la sua missione di *paedagogus generis humani* (Sen. *epist.* 89.13).

<sup>81</sup> Cf. Hine 2010, 209: «...speech also has a distinctively Stoic function, for in Seneca's brand of Stoic philosophy it matters greatly what you say to yourself about yourself...» L'adozione del *sermo*, tipo di parola che presuppone la presenza di un interlocutore e che è caratterizzato dall'attenzione posta sull'interlocutore stesso è coerente con la tradizione del dialogo latino e con quanto sostenuto da Cicerone in *Or.* 63 per cui *sermo* sarebbe impiegato per designare l'*oratio* dei filosofi. Vd. De Giorgio 2015, 109-110

<sup>82</sup> Vd. Sen. *epist.* 58.5.

<sup>83</sup> Sen. *nat.* 3 praef. 2

<sup>84</sup> Bellincioni 1970, 84ss. nota che la tendenza dei monologhi ad assumere gradualmente un rilievo maggiore all'interno della produzione filosofica di Cicerone, potrebbe riflettere una pratica scolastica all'interno della quale i temi venivano studiati dai partecipanti alla lezione che esponevano poi nell'Accademia il frutto del loro pensiero.

<sup>85</sup> Vd. Guerra 1997, 42-43.

<sup>86</sup> Pernot 1993, 427-428.

La mediazione ciceroniana è pregnante all'interno dei *dialogi* e dei trattati ove la voce altra dal filosofo e dal dedicatario, che interviene solo in rarissimi casi, è perlopiù associabile ad una presenza fittizia, un puro stratagemma formale.

In un contesto di squilibrio tra autore e interlocutore come quello che domina i *dialogi* e i trattati, tendenzialmente monologici, nonostante il richiamo nominale, per quanto attiene ai primi, alla tradizione del *dialogus*, si è portati a ritenere che le voci altre che animano l'argomentazione filosofica del cordobese possano essere ricondotte a semplici comparse, cui sarebbe affidato sostanzialmente il ruolo di "stampella" all'interno della trattazione etica, ruolo prettamente strumentale alla riuscita della divulgazione filosofica.

In base alle analisi critiche finora effettuate sui *dialogi* e sui trattati, esso rivestirebbe per lo più la funzione di avversario, un *adversarius stultus*<sup>87</sup> che seguirebbe la logica del senso comune e che Seneca metterebbe in scena per poterne contestare tutte le argomentazioni, sviluppando così per opposizione la sua corretta argomentazione. Ad un livello più profondo questo ruolo antagonista dissimulerebbe una reale funzione di supporto, che si attuerebbe su differenti gradi<sup>88</sup>: a passaggi in cui la controparte immaginaria viene trattata con flessibilità e umorismo, attivando processi di coinvolgimento e distacco, si affiancherebbero situazioni all'interno delle quali l'interlocutore, come un aiutante-alleato per il filosofo di Cordoba, sarebbe funzionale alla definizione dei contorni di un'etica stoica più agibile e praticabile per i progredienti, svolgendo da un lato la funzione di filtro antropologico capace di dare conto di modelli di umanità altri dal filosofo, dall'altro quello di espediente argomentativo in grado di conciliare cornici contrapposte<sup>89</sup>, mettendo in atto così un processo di sintesi che coinvolgerebbe la logica del senso comune e la logica dello Stoicismo tradizionale. Sarebbero da ultimo rintracciabili passaggi all'interno dei quali l'interlocutore sarebbe assimilabile ad un vero e proprio alleato di Seneca, che dalle sue posizioni prenderebbe lo slancio per sviluppare la sua argomentazione<sup>90</sup>.

Noi riteniamo che il caso delle *Lettere* sia parzialmente differente<sup>91</sup>, e che al loro interno, ove la mediazione diatribica esercitata nel contesto dell'eredità socratica è pregnante e il modello

---

<sup>87</sup> Lavery 1987, 98: «*He has no independent existence of his own. His arguments can never be right. They are always rejected, without even a chance of modifying the speaker's stance [...] Most important, perhaps, the interlocutor can supply the place of a logical connection in the argument.*» Lavery limita l'analisi ad alcuni *loci* del *De Beneficiis*.

<sup>88</sup> Li Causi 2011, concentrando l'attenzione su alcuni *loci* del *De Beneficiis*, offre una prospettiva ampia sul ruolo dell'interlocutore fittizio.

<sup>89</sup> Li Causi 2011, 221.

<sup>90</sup> Li Causi 2011, 227-229.

<sup>91</sup> Cf. Sen. *epist.* 23.1. Mentre i *dialogi* afferiscono alla categoria della *disputatio*, le *Lettere* adottano il *sermo*. Mazzoli 1997, 349: «se il *sermo* è più adatto al ristretto numero di adepti già ben incamminati sulla strada del *profectus* morale, bisogna invece far preminente ricorso alla *disputatio* per *flectere* e convertire quanti (e sono i più) su quella strada si trovano più indietro, immersi ancora nel dubbio e nella crisi. Cf. Codoñer 1966, 74ss.; Setaioli 1985, 782-785.

dell'epistolario ciceroniano respinto<sup>92</sup>, la molteplicità degli interlocutori, pur conservando la sua centralità formale dal punto di vista dello sviluppo argomentativo, si configuri come retaggio di un contesto enunciativo polifonico quale quello della scuola di filosofia e acquisti quindi i contorni di una reale presenza, seppur anonima<sup>93</sup>.

Se nei *dialogi* e nei trattati l'interlocutore appare al servizio della dottrina, nell'epistolario la dottrina si configura come uno strumento al servizio del progresso dell'interlocutore (almeno dell'interlocutore principale Lucilio).

### *L'interlocutore fittizio tra Seneca e Lucilio*

L'epistolario è l'opera senecana che più ricalca l'enunciazione tipica del discorso scolastico tra maestro e discepolo ed anche l'opera di più evidente ascendenza socratica. L'unidirezionalità della spinta parenetica, che pur connota la maniera pedagogica messa in scena lungo lo sviluppo del carteggio, viene infatti in qualche modo dissimulata grazie ad una fedele adesione del filosofo Seneca al genere epistolare, genere che la retorica antica considerava la metà di un dialogo<sup>94</sup> per la capacità che veniva ad esso riconosciuta di sostituirsi alla conversazione orale resa impossibile dalla distanza spaziale e, talvolta anche temporale, tra gli interlocutori<sup>95</sup>; calata nel contesto epistolare la direzione spirituale senecana sembra in qualche modo aspirare all'equilibrio della conversazione socratica: i non rari passaggi in cui il filosofo dà conto delle sue debolezze perché siano di monito all'allievo<sup>96</sup>, il continuo accento sulla relazione filiale che li unisce e che diverrà vera amicizia solo alla fine del percorso formativo di Lucilio, la libertà interiore per il *proficiens* che si configura come risultato di uno scambio formativo-affettivo e non come imposizione di un modello o di una dottrina, sono tutti elementi che appaiono temperare la staticità dei ruoli.

Nell'epistolario senecano il dedicatario ha un peso maggiore rispetto a quello che gli viene riservato nei *Dialogi* e nei trattati: le lettere mettono in scena la sua formazione e nell'equilibrio della

---

<sup>92</sup> Sen. *epist.* 118.1-2: *Itaque in antecessum dabo nec faciam, quod Cicero, vir disertissimus, facere Atticum iubet, ut etiam «si rem nullam habebit, quod in buccam venerit scribat». Numquam potest deesse, quod scribam, ut omnia illa, quae Ciceronis implent epistulas, transeam.* I particolari di cui sarebbero piene le lettere di Cicerone riguarderebbero la politica romana, giudizi di merito sulla condotta di alcuni personaggi noti, delle frivolezze cui Seneca ritiene di non dover dare rilevanza. Cf. Rosati 1981, 3-5 per il quale il passaggio si configurerebbe come un abbozzo di questo genere letterario-filosofico che Seneca si vanta di aver introdotto. Prendendo le distanze dall'epistolografia di Cicerone, Seneca eleggerebbe a modello di scrittore di lettere Epicuro, «perfetto esempio di quel rapporto di formazione, di educazione spirituale che Seneca istituisce con l'amico Lucilio».

<sup>93</sup> Per quanto concerne il ruolo dell'interlocutore e la percezione della sua presenza in seno alla prosa senecana il caso dell'epistolario trova parziale rispondenza nel *De Ira* e nel *De Beneficiis* laddove la cura filosofica dell'interlocutore non appare completamente negletta, seppur essa si dimostri limitata ad un solo aspetto della scelta morale. Vd. Nussbaum 1998, 431-433; Delle Vedove 2011, 105-109.

<sup>94</sup> Demetr. *De eloc.* 223.

<sup>95</sup> Cic. *Phil.* 2.7.4.

<sup>96</sup> Cf. Sen. *epist.* 27.1.



corrispondenza, vera o fittizia che sia, egli è in qualche modo il co-autore della sua stessa liberazione<sup>97</sup>, che coincide con l'obiettivo filosofico del carteggio<sup>98</sup>.

Il discrimine tra il carteggio e i discorsi socratici è tuttavia rilevante: la mediazione diatribica implica che le parti dialogate e le obiezioni costituiscano in realtà delle inserzioni in seno ad un testo continuo e la scelta della forma epistolare comporta un appiattimento anche della vivacità propriamente diatribica.

L'origine letteraria della produzione epistolare senecana si traduce in un misurato uso delle parti dialogate, allorché le *Diatribae* di Epitteto, tese a riprodurre una situazione orale, sono costruite totalmente sullo scambio filosofo-interlocutore.

Per questo sono le obiezioni presentate in forma indiretta a predominare, quelle cioè che tendenzialmente aprono e chiudono le singole lettere<sup>99</sup>, insieme a quelle dirette introdotte dalla marca *inquis*, non tutte però realmente attribuibili a Lucilio: nello scambio epistolare infatti l'interlocutore anonimo si incunea nella relazione tra Seneca e Lucilio al punto che, soprattutto quando le obiezioni compaiono fuori dalla cornice epistolare, la sua voce tende a sovrapporsi e ad assimilarsi a quella del destinatario.

La varietà delle formule introduttive che contraddistingueva i *Dialogi* risulta appiattita su quello che si vorrebbe far apparire l'unico vero interlocutore<sup>100</sup>, ma gli interventi delle voci altre costituiscono anche nell'epistolario un punto di snodo argomentativo centrale: l'interlocutore fittizio entra in scena con le sue obiezioni per lo più prive di alcuna marca, si fa introdurre da *inquit*, o si nasconde dietro un generico *aliquis*, ancor più spesso entra in scena per mezzo delle presunte obiezioni che Seneca gli attribuisce.

Nell'ambito dell'enunciazione maestro-allievo (o allievi) Seneca ha ricreato la situazione tipica della diatriba in cui il maestro si muove in maniera ambigua tra l'allievo che lo interroga e il resto dell'uditorio<sup>101</sup>, facilmente riconducibile ad una classe di allievi: l'atteggiamento degli interlocutori non risulta infatti difforme da quello degli studenti seduti nell'aula con Gellio :

*Quem in modum mihi Taurus philosophus responderit percontanti, an sapiens irasceret. Interrogavi in diatriba Taurum, an sapiens irasceret. Dabat enim saepe post cotidianas lectiones quaerendi, quod quis vellet, potestatem. Is cum graviter, copiose de morbo affective irae disseruisset, quae et in veterum libris et in ipsius commentariis exposita sunt, convertit ad me, qui interrogaveram, et: «haec ego» inquit «super irascendo sentio»<sup>102</sup>.*

---

<sup>97</sup> Cf. Sen *epist.* 1,1.

<sup>98</sup> Cf. Stowers 1986, 36-40.

<sup>99</sup> Codoñer Merino 1983, 141 chiama questo tipo di obiezione: *objeción integrada*.

<sup>100</sup> Cf. Codoñer Merino 1983, 143-144.

<sup>101</sup> Cf. Stowers 1981, 75.

<sup>102</sup> Gell. 1.26.89.

«In quale maniera il filosofo Tauro mi rispondesse quando gli chiedevo se il *sapiens* si arrabbiasse. Domandai a Tauro nel corso di una diatriba se il *sapiens* si lasciasse prendere dall'ira. Spesso dopo le letture quotidiane dava infatti la possibilità di chiedere ciò che ognuno volesse. Quello, dopo aver dissertato con autorità e abbondanza sulla malattia della passione e della collera, cose spiegate sia nei libri degli antichi, sia nei suoi stessi commenti, si rivolse a me che l'avevo interrogato e: «queste cose» disse «penso intorno all'arrabbiarsi.»»

«*It is as if Lucilius were present in the school of Seneca*»- così Stowers sintetizza la natura della relazione tra la situazione ricreata dall'epistolario e la diatriba<sup>103</sup>. La differenza però sostanziale tra la scuola di Epitteto e quella di Seneca è che la scelta del genere epistolare permette di compiere un'operazione sul testo senecano che sarebbe forse impensabile sulle diatribe di Epitteto ove nessun interlocutore risulta concretamente isolabile: Lucilio infatti non è l'unico allievo alla scuola di Seneca, ma è sicuramente l'allievo eletto che, nella polifonia testuale, permette di definire parzialmente l'uditorio possibile della diatriba, quell'uditorio che intrattiene con lui una relazione di temperata alterità.

#### *Interlocutore fittizio come voce dell'alterità*

Nella prima parte dell'epistolario, ove più marcata è l'attenzione prestata da Seneca allo sviluppo filosofico di Lucilio, la formula introduttiva *inquis* è assolutamente predominante ai fini dell'inserzione di obiezioni e interrogativi che scandiscono lo sviluppo argomentativo. Tutte formalmente riconducibili a Lucilio e funzionali a mantenere attivo lo scambio che sottostà all'esistenza dell'epistolario stesso, il loro impiego rivela come non di rado Seneca si serva strumentalmente delle interruzioni dialogiche a fini prettamente stilistici, assimilando queste ultime a mere scansioni testuali o a punti di snodo che diano spinta all'argomentazione<sup>104</sup>, ma anche come non manchi in altre occasioni di affidare alle stesse il ruolo di manifestazione verbale di una reale presenza<sup>105</sup>. Così è proprio attraverso la marca *inquis* che Seneca dona progressivamente consistenza allo stesso Lucilio cui si rivolge e di cui riporta pensieri e parole in maniera indiretta nella cornice epistolare.

Sebbene in non rare occasioni gli interventi introdotti da questa marca appaiano privi di una reale consistenza, l'interprete non può che ricondurne la paternità a Lucilio, che Seneca tiene a far apparire come quasi presente alle sue lezioni; del resto risulta del tutto ammissibile che un progrediente inesperto rivolga al suo maestro domande prive di un reale peso filosofico.

<sup>103</sup> Stowers 1981, 75. A proposito del passo di Gellio vd. Stowers 1988, 74.

<sup>104</sup> Sen. *epist.* 2.4 ; 4.4; 6.4; 8.1; 9.22; 12.6, 12.10, 12.11; 13.7; 14.12; 17.1, 17.5; 19.8; 20.7, 20.11;; 31.7; 34.3; 37.3; 43.1; 44.6; 45. 2; 52.2; 52.7; 58.6, 58, 25; 59.17; 63.3; 65.15; 67.1 67.3 67.14; 68.10., 68.14; 75.9; 75.19; 76.1, 76.5; 84.11; 94.42; 100.10.

<sup>105</sup> Sen. *epist.* 24.6; 26.4; 27.1; 28.8; 29.2; 56.3; 67.1, 67.3, 67.14; 81.7; 116.2; 121.4.

Si può tuttavia anche supporre che il filosofo giochi fortemente con l'ambiguità propria del discorso diatribico ed introduca talvolta, per il tramite della formula *inquis*, la voce dell'altro da Lucilio. Nella lettera 119, ove due obiezioni introdotte da *inquis* sono correlate ad una priva di alcuna marca, si verifica una sorta di assimilazione a quest'ultima delle prime due, e questo in maniera del tutto inversa a quel che avviene di norma per cui l'assenza di marca tende a segnalare, in un contesto come quello dell'epistolario, ove la presenza di Lucilio è dominante, un intervento comunque riconducibile all'interlocutore principale. Quest'ipotesi emerge dalla constatazione della compatibilità tra le ragioni dell'obiettante anonimo con quelle di un allievo incapace di progredire, e l'assenza della stessa coerenza tra le considerazioni attribuite formalmente a Lucilio e la preparazione filosofica che a questo punto del percorso formativo egli appare aver acquisito all'interno delle lettere precedenti e successive.

Nell'*incipit* della lettera Seneca comunica a Lucilio di aver trovato una grande ricchezza e di essere pronto a condividerla con lui, così come anche ad insegnargli a conseguire la più grande delle ricchezze attraverso una scorciatoia<sup>106</sup>. Dallo sviluppo dello scritto si evince però che questa ricchezza coincide con la liberazione dal superfluo e a questa presa d'atto Lucilio, o l'interlocutore, reagisce energicamente:

*«Inani me» inquis «lance muneras. Quid est istud? Ego iam paraveram fiscos; circumspiciebam, in quod me mare negotiaturus inmitterem, quod publicum agitarem, quas arcesserem merces. Decipere est istud, docere paupertatem, cum divitias promiseris.»<sup>107</sup>*

««Mi offri generosamente» ti sento dire «un piatto vuoto. Che significa? Avevo già preparato i miei bauli: mi guardavo intorno per individuare in quale mare imbarcarmi per intraprendere i miei traffici, gli appalti che avrei potuto esercitare, quali merci importare. Questo è ingannare, insegnare la povertà, dopo aver promesso la ricchezza.»»

La reazione di Lucilio è di profonda delusione, propria di chi ancora aspira a barcamenarsi nel mare dei *negotia*, e non appare affatto in sintonia con l'abbandono degli stessi cui Seneca lo esortava già all'inizio del terzo libro<sup>108</sup>; da allora Lucilio, seppur con alcuni inciampi, non ha fatto altro che progredire e Seneca non ha mancato di riconoscere questi miglioramenti<sup>109</sup> che sembrano aver condotto l'allievo delle origini al compagno dell'oggi, quello a cui Seneca fa in tempo ad attribuire, proprio alla fine della parte del carteggio pervenutaci, un elogio che suona come il raggiungimento di un traguardo:

---

<sup>106</sup> Sen. *epist.* 119.1.

<sup>107</sup> Sen. *epist.* 119.5

<sup>108</sup> Sen. *epist.* 22.

<sup>109</sup> Cf. Sen. *epist.* 31.1; 82.1. 93.1; 121.4

*Non refugis autem nec ulla te subtilitas abigit : non est elegantiae tuae tantum magna sectari sicut illud probo, quod omnia ad aliquem profectum redigis et tunc tantum offenderis, ubi summa subtilitate nihil agitur*<sup>110</sup>.

Ma non ti sottrai, né alcuna sottigliezza ti ripugna: non è proprio della tua finezza intellettuale occuparti esclusivamente di grandi argomenti, così come io ti lodo anche perché metti ogni cosa in rapporto con il perfezionamento morale e ti sdegni acerbamente quando con una sottigliezza estrema non si ottiene nulla.

Ma all'interlocutore della lettera 119 invece interessa ancora una ricchezza tangibile e quella che Seneca vuole offrirgli non gli appare che una resa alla Fortuna:

*Ita tu pauperem iudicas, cui nihil deest? «Suo» inquis «et patientiae suae beneficio, non fortunae.*<sup>111</sup>»

Dunque giudichi povero un uomo cui non manca niente? «Per merito suo» tu dici «e della sua rassegnazione, non della Fortuna.»

Con il suo intervento l'interlocutore si dimostra quanto mai lontano dall'insegnamento senecano e ciò che il filosofo ritiene una conquista, lui lo giudica come l'espressione di una debolezza. Seneca non può che reagire attaccando l'assenza di consapevolezza di questo interlocutore e lo incalza con una serie di domande che mirano ad evidenziare l'incongruenza del suo pensiero. Ma l'interlocutore si dimostra caparbio ed interviene senza alcuna formula introduttiva per ribadire la mancata comprensione del valore delle tesi senecane:

*«At parum habet qui tantum non alget, non esurit, non sitit*<sup>112</sup>.»

«Ma ha ben poco chi si limita a non soffrire il freddo, a non avere fame, a non avere sete.»

L'interlocutore giudica un inganno l'insegnamento senecano ed è assolutamente riluttante a farlo proprio: è un vero avversario, non l'amico che Seneca si era ripromesso di guadagnare alla fine del percorso formativo di Lucilio.

Se nei contesti diatribici più fedeli all'originaria situazione orale, nello specifico all'interno delle *Diatribe* di Telete e in quelle di Epitteto, l'ingresso della voce dell'interlocutore senza l'ausilio di alcuna marca dichiarativa è probabilmente la modalità più diffusa per l'introduzione all'interno dello sviluppo argomentativo delle voci altre dal maestro, nel contesto epistolare in esame la presenza dominante del destinatario principale conduce ad una tendenziale assimilazione delle

---

<sup>110</sup> Sen. *epist.* 124.1

<sup>111</sup> Sen. *epist.* 119.5

<sup>112</sup> Sen. *epist.* 119.7.

obiezioni e delle interrogazioni che irrompono in maniera autonoma alle intenzioni del solo Lucilio. Tuttavia, qualora tale assimilazione non sia evidente, la presenza silenziosa dello stesso Lucilio acuisce l'ambiguità propria del discorso diatribico, laddove il maestro si barcamena abilmente tra gli interrogativi della classe.

La manifestazione di una certa riluttanza agli insegnamenti del maestro di filosofia, tanto più in assenza all'interno dello stesso contesto della marca *inquis* ad introdurre altre obiezioni, è un dato significativo perché si possa presupporre la presenza in scena di un allievo altro da Lucilio<sup>113</sup>, ma la correlazione alla marca *inquit*, che si oppone direttamente all'*inquis* di Lucilio, costituisce un segnale più evidente della possibile presenza della voce dell'alterità. Nella prima parte della lettera 78 Seneca si dimostra molto preoccupato per la salute di Lucilio e sembra quasi invocarlo definendolo *virorum optime*: afflitto dagli stessi dolori già sperimentati dal maestro, l'allievo prescelto starebbe meditando, al pari di quanto già accaduto a Seneca, di spezzare la sua vita, ma il filosofo, avendolo preceduto anche nell'esperienza dei mali, è in grado di indicargli i rimedi attraverso i quali trovare conforto. Seneca prende così a sviluppare l'argomentazione, mentre la presenza di Lucilio va facendosi sempre più evanescente, nonostante egli rimanga il destinatario ultimo delle forme imperative che scandiscono lo sviluppo testuale.

Ad un certo punto è un generico *inquit* ad interrompere l'argomentazione senecana con un'obiezione che non sembra proprio recepire l'insegnamento del filosofo, il quale poco sopra giudicava un uomo di livello superiore colui che fosse in grado di separare l'animo dal corpo:

«*Sed molestum est*» *inquit* «*carere adsuetis voluptatibus, abstinere cibo, sitire, esurire*<sup>114</sup>.»

«Ma è spiacevole» uno obietta «essere privo dei piaceri consueti, astenersi dal cibo, soffrire la sete, la fame.»

Seneca dimostra di inglobare l'obiezione, senza opporvisi tuttavia fortemente, e continua nelle sue esortazioni; indica cosa debba dire a se stesso l'ammalato e lo invita a prendere le distanze da lamentele quali:

«*Nulli umquam fuit peius. Quos cruciatus, quanta mala pertuli!*<sup>115</sup>.»

«Nessuno ha mai patito un male peggiore. Che sofferenze, che mali ho sopportato!»

Ma l'interlocutore, questa volta introdotto senza alcuna marca, non si dimostra ricettivo:

---

<sup>113</sup> Vd. Sen. *epist.* 42.2.

<sup>114</sup> Sen. *epist.* 78.11.

<sup>115</sup> Sen. *epist.* 78.14.

«*Dolorem gravem sentio.*»[...] «*Sed grave est*<sup>116</sup>.»

«Sento un dolore molto forte.» [...] «Ma è grave sventura. »

Seneca lo incalza con una serie di interrogativi tesi a mettere in luce l'insensatezza delle sue posizioni, ma fallisce e l'interlocutore torna a manifestarsi, uguale a se stesso, preceduto da un *inquit*:

«*Sed nihil*» *inquit* «*agere sinit morbus, qui me omnibus abduxit officiiis*<sup>117</sup>.»

«Però» dice l'interlocutore «la malattia non mi permette di fare niente, mi ha distolto da tutte le mie occupazioni.»

L'alterità della posizione interlocutoria priva di marche introduttive si fa più evidente quando le obiezioni di questa sono anticipate, all'interno stesso del discorso diretto, dall'espressione *Quid ergo?*, corrispondente del greco τί οὖν e impiegato generalmente dagli autori di diatribe per segnalare l'irruzione della voce dell'allievo<sup>118</sup>. Lungi dal costituire in ogni occasione un semplice stragemma retorico, l'obiezione così introdotta può essere dotata di una certa consistenza argomentativa e filosofica che Seneca si trova costretto a riconoscere. Ne costituisce un esempio il caso della lettera 95 all'interno della quale la presenza di Lucilio è flebile e Seneca si dimostra meno attento a mantenere vivo il contatto per mezzo di esortazioni, imperativi o domande al suo indirizzo. In questo contesto, dove altre obiezioni sono inserite, prive di marca o introdotte da *inquit*, la voce altrà replica in maniera sostanziale a Seneca che invitava ad educare alla virtù gli uomini che un generico tu ( o Lucilio) intendesse condurre ad una duratura felicità:

«*Quid ergo? Non quidam sine institutione subtili evaserunt probi magnosque profectus adsecuti sunt, dum nudis tantum praeceptis obsecuntur*<sup>119</sup>?»

««E allora ? Non è forse vero che alcuni, pur senza un'educazione orientata a sottili principi, sono diventati uomini di grande equilibrio morale e hanno fatto grandi progressi, attenendosi soltanto a nudi precetti?»

Il peso dell'intervento dell'interlocutore è rivelato dalla reazione senecana all'obiezione-interrogazione, che non viene respinta, ma accolta nella sua parziale validità:

*Fateor, sed felix illis ingenium fuit et salutaria in transitu rapuit*<sup>120</sup>.

---

<sup>116</sup> Sen. *epist.* 78.17.

<sup>117</sup> Sen. *epist.* 78.20.

<sup>118</sup> Tel. 3.25.13; Epict. 1.2.35; 1.10.7; 2.5.6; 2.23.23; 3.1.44; 4.1.72.

<sup>119</sup> Sen. *epist.* 95.36.

Lo ammetto, ma si trattava di caratteri particolarmente dotati e capaci di accogliere subito i principi salutari.

A partire dalla metà del libro VII la presenza di Lucilio sembra farsi meno viva e con essa la preminenza della marca *inquis* cui va progressivamente ad affiancarsi *inquit*<sup>121</sup>, il cui corrispondente greco φησί si colloca tra le formule dichiarative di maggior frequenza all'interno delle *Diàtribe* di Epitteto<sup>122</sup>. Nel contesto epistolare in esame la presenza di *inquit* è particolarmente rivelante, permettendo l'ingresso all'interno del testo di una voce che è con certezza altra da quella del destinatario eletto. Funzionale talvolta all'espressione di un sentire comune, non manca di dar conto anche dell'esistenza di un allievo o di allievi solo parzialmente altri da Lucilio e seduti al suo fianco nella classe di Seneca.

All'interno della lettera 85 è un sillogismo stoico a scatenare la reazione degli allievi (o dell'allievo) di Seneca:

*«Qui fortis est, sine timore est; qui sine timore est, sine tristitia est; qui sine tristitia est, beatus est.» Nostrorum haec interrogatio est[...]«Quid ergo?» inquit, «fortis imminetia mala non timebit? Istuc dementis alienatique, non fortis est.» «Ille vero» inquit «moderatissime timet, sed in totum extra metum non est.»*<sup>123</sup>

«Chi è coraggioso non teme, chi non ha paura non conosce la depressione, chi non è depresso è felice.» Questa è un'argomentazione dei nostri Stoici[...] «E allora?» dice uno «il coraggioso non temerà i mali che incombono? Questo è proprio di un pazzo, di uno squilibrato, non di un uomo forte» «Certo» aggiunge un altro<sup>124</sup> «egli teme con estrema moderazione, ma non è del tutto estraneo alla paura»

Seneca reagisce a queste obiezioni per poi lasciare ancora la parola ad un interlocutore che entra nella sua argomentazione senza alcuna marca introduttiva e che assume la stessa posizione del primo *inquit*. A lui il filosofo risponde dimostrando la parzialità della sua affermazione, ma non fa in tempo che già un'altra voce si fa sentire per proporre un'interpretazione errata dell'insegnamento stoico:

---

<sup>120</sup> Sen. *epist.* 95.36.

<sup>121</sup> Sen. *epist.* : 65.13; 66.40; 74.22; 77.19 ; 78.11, 78.10 ; 85.26, 85.26 ; 87.22, 87.33., 87.36 ; 88.12, 88.24, 88.31 ; 92.11, 92.14, 92.17, 92.21, 92.24, 92.27 ;95.7, 95.13 ; 99.28 ;102.8-10, 108.14, 108.18 ; 109.8, 109.9 ; 113.3, 113.7, 113.9, 113, 24, 113.26 ; 117.10, 117.13 ; 118.13 ; 121.10, 121.14; 124.6, 124.13.

<sup>122</sup> Epict. 1.9.8; 1.14.11; 1.17.25; 2.22.4; 2.23.16; 3.2.5, 7; 3.9.15; 3.22.77; 4.1.11, 151; 4.4.5; 4.7.1; 4.9.6.

<sup>123</sup> Sen. *epist.* 85.24

<sup>124</sup> L'interlocutore potrebbe essere lo stesso a cui si attribuisce l'obiezione immediatamente precedente.

«*Ut vobis*» inquit «*videtur, praebebit se periculis fortis.*» *Minime* [...] «*Quid ergo?*» inquit «*mortem, vincla, ignes, alia tela fortunae non timebit?*»<sup>125</sup>»

«Secondo voi» uno obietta «il coraggioso si esporrà ai pericoli.» Niente affatto [...] «Ma come!» uno dice «non temerà la morte, le catene, i bracieri e ogni altro strale della Fortuna?»

È proprio questo l'altro da Lucilio e Seneca non può che respingere fortemente le sue errate deduzioni, mentre Lucilio, pur presente, rimane al riparo dai rimproveri del maestro.

L'ambiguità del gioco diatribico tende talvolta a dominare la forma epistolare adottata da Seneca e a condurre all'assimilazione di Lucilio all'altro da sé: sono i passaggi in cui i caratteri dell'interlocutore anonimo, primo tra tutti la mancanza di coscienza di sé, occupano la sede di norma destinata al destinatario del carteggio, le cornici epistolari, ove Seneca è solito dare conto dei progressi di Lucilio o riportare in forma indiretta i suoi interrogativi. Si tratta di passaggi che sembrano evidenziare un forte regresso all'interno del percorso formativo di Lucilio, o ancora la sua impermeabilità agli insegnamenti senecani.

Colpisce il caso della lettera 44 dove Seneca non lascia margini di ambiguità sull'identità del suo interlocutore di cui è menzionata la condizione di cavaliere romano: si tratta di Lucilio, ma egli si dimostra in balia delle sue debolezze e sembra deludere il suo maestro:

*Iterum tu mihi te pusillum facis et dicis malignius tecum egisse naturam prius, deinde fortunam, cum possis eximere te vulgo et ad felicitatem hominum maximam emergere*<sup>126</sup>.

Di nuovo ti atteggi davanti a me come un uomo che non vale niente e sostieni che prima la natura, poi la Fortuna ti hanno trattato piuttosto male, mentre potresti sottrarti alla massa e innalzarti alla più grande felicità umana.

Seneca continua spiegando che la filosofia non tiene conto dell'albero genealogico e che l'uomo di alto lignaggio corrisponde a colui che la natura ha ben disposto per il raggiungimento della virtù<sup>127</sup>. Ma questo Lucilio giudica ancora secondo i criteri del volgo e, come gli *homines (imperiti)*, compie l'errore di considerare gli strumenti funzionali al raggiungimento della felicità, come la felicità stessa.

Ad uno stadio molto avanzato del carteggio è ancora l'inquietudine a caratterizzare la condizione interiore dell'interlocutore cui si rivolge Seneca nella cornice epistolare della lettera 69:

---

<sup>125</sup> Sen. *epist.* 85.26.

<sup>126</sup> Sen. *epist.* 44.1.

<sup>127</sup> Sen. *epist.* 44.5.



*Mutare te loca et aliunde alio transilire nolo, primum, quia tam frequens migratio instabilis animi est: coalescere otio non potest, nisi desit circumspicere et errare*<sup>128</sup>.

Non voglio che tu cambi residenza e salti da una località all'altra, innanzitutto perché gli spostamenti frequenti sono indizio di un animo instabile: esso non può fortificarsi nel ritiro se non smette di guardarsi intorno e di andare errando.

Si tratta di una debolezza che Seneca individuava già nel suo interlocutore nella cornice epistolare della lettera 28, mentre abbiamo già notato come nella cornice della lettera 2 il filosofo riconoscesse a Lucilio di essersi già liberato da questa angoscia, pur non mancando di segnalargli il rischio di incorrere in un *vitium* simile.

Se è compatibile con un percorso formativo che l'allievo incontri delle difficoltà e che talvolta inciampi, o che sia più esposto ad alcuni *vitia* piuttosto che ad altri, la condizione di questo interlocutore altro, come bloccato in questo suo continuo peregrinare, mal si concilia con la progressività che nonostante tutto è possibile riscontrare nel cammino luciliano. Incapace di maturare, quest'altro da Lucilio somiglia molto al Lucilio del *De Providentia*, sordo agli insegnamenti senecani e ostinato nel chiedere perché, nonostante la Provvidenza, le brave persone siano vittime di una sorte avversa. L'opera si configura come un tentativo di rispondere all'interrogativo lanciato da Lucilio e riportato da Seneca in forma indiretta, nella maniera che sarà usuale all'interno delle cornici epistolari:

*Quaesisti a me, Lucili, quid ita, si prouidentia mundus ageretur, multa bonis uiris mala acciderent*<sup>129</sup>.

Tu mi hai chiesto, o Lucilio, perché mai se il mondo è retto dalla Provvidenza, ai buoni capitino tanti mali.

Nel suo proposito di riconciliare Lucilio con gli dei, Seneca comincia a sviluppare la trattazione, ma in Lucilio non sembra prodursi nessun cambiamento. È infatti lo stesso a domandare ad un punto mediamente avanzato della trattazione:

*«Pro ipsis est» inquis «in exilium proici, in egestatem deduci, liberos, coniugem eferre, ignominia adfici, debilitari*<sup>130</sup>?»

«È per il loro stesso bene» obietti «essere mandati in esilio, essere ridotti in miseria, perdere i figli, il coniuge, essere colpiti da ignominia, essere mutilati?»

---

<sup>128</sup> Sen. *epist.* 69.1.

<sup>129</sup> Sen. *prov.* 1.1.

<sup>130</sup> Sen. *prov.* 3.2.

A più riprese Seneca fa intervenire Lucilio, incapace di modificare le fondamenta dei suoi interrogativi e, in maniera consequenziale, della sua condizione interiore:

*At iniquum est uirum bonum debilitari aut configi aut alligari, malos integris corporibus solutos ac delicatos incedere*<sup>131</sup>.

Ma è ingiusto che il buono venga mutilato, o trafitto, o caricato di catene, mentre i cattivi, incolumi, se ne vanno attorno liberi e spensierati.

Sottoposto ad un graduale processo di spersonalizzazione, che coincide con la perdita della marca *inquis* ad introdurre l'obiezione, questo Lucilio non esita a riproporre lo stesso tipo di interrogativo anche nel principio dell'ultimo capitolo<sup>132</sup>:

«*Quare tamen bonis uiris patitur aliquid mali deus fieri*<sup>133</sup>?»

«Ma perché Dio permette che ai buoni accada qualcosa di male?»

Dinanzi a questa corrispondenza risulta meno arduo definire i caratteri dell'altro da Lucilio, che non è privo di consistenza, presentando obiezioni cui Seneca ritiene di dover dare risposta, ma che non è capace di maturare, non dimostrando un reale avanzamento nella progressione delle interlocuzioni.

*Dicet aliquis* è sicuramente la modalità con cui Seneca dichiara palesemente che è l'interlocutore fittizio ad entrare in scena nelle *Epistole a Lucilio* e si è naturalmente portati a credere che questa formula introduttiva, più di ogni altra, manifesti l'alterità del locutore di turno rispetto al corrispondente legittimo. Essa sembrerebbe chiamare in scena l'uomo qualunque, l'uomo della folla, per rispondere alle esigenze del quale la nota definizione suggerisce che il genere diatriba abbia avuto origine. Ma nel contesto dell'epistolario senecano e più in generale nel reale contesto diatribico non appare possibile stabilire una corrispondenza univoca tra la formula introduttiva ed il ruolo assunto dalla voce anonima: *dicet aliquis* può così introdurre la voce del sentire comune, ma può prestarsi anche a presentare tutta una serie di obiezioni e interrogazioni che contribuiscono alla configurazione di un interlocutore dotato di una personalità che si definisce progressivamente in opposizione a Lucilio.

---

<sup>131</sup> Sen. prov. 5.3.

<sup>132</sup> Vd. anche Sen. prov. 5.9: «*Quare tamen deus tam iniquus in distributione fati fuit ut bonis uiris paupertatem et uulnera et acerba funera adscriberet?*»

<sup>133</sup> Sen. prov. 6.1.

L'epistola 16 si rivela un caso esemplare a questo proposito: in essa Seneca, dopo aver constatato i progressi di Lucilio cui il filosofo riconosce la presa di coscienza della necessità di aspirare alla saggezza per il conseguimento della *securitas*, lascia intervenire la voce anonima:

*Dicet aliquis: «Quid mihi prodest philosophia, si fatum est? Quid prodest, si deus rector est? Quid prodest, si casus imperat? Nam et mutari certa non possunt et nihil praeparari potest adversus incerta, sed aut consilium meum occupavit deus decrevitque quid facerem, aut consilio meo nihil fortuna permittit<sup>134</sup>.»*

Qualcuno dirà: «A che mi giova la filosofia se esiste il fato? A che serve, se governa un dio? Qual è la sua utilità, se domina il caso? Infatti le cose già decise non si possono mutare e non è possibile prepararsi contro le cose incerte, ma o un dio ha prevenuto la mia decisione e ha deciso che cosa io dovessi fare, o la fortuna non ha lasciato niente alla mia decisione».

Le obiezioni veicolate da questa presenza anonima possono difficilmente essere ricondotte ad un unico potenziale locutore reale, ma si distinguono per la loro ferma opposizione alla condizione spirituale che Seneca riconosce a Lucilio. Questo interlocutore dimostra di non avere raggiunto il grado di formazione che le constatazioni iniziali del maestro attribuivano a Lucilio: le considerazioni, gli interrogativi che egli porta alla luce appaiono mettere in discussione il valore stesso della formazione che Seneca si ripromette di veicolare e l'incalzare delle interrogazioni, rivelano l'inquietudine di chi non intravede quella *securitas* che Lucilio sta gradualmente raggiungendo grazie all'esercizio spirituale.

La reazione di Seneca ricrea magistralmente il gioco del discorso diàtribico, all'interno del quale il maestro si muove ambigualmente tra l'interlocutore e gli interlocutori altri che formano l'uditorio<sup>135</sup>: dopo l'obiezione di *aliquis*, che non viene rigettata, ma strumentalizzata per meglio specificare i termini della questione in esame, infatti l'attenzione si sposta nuovamente su Lucilio:

*Quicquid est ex his, Lucili, vel si omnia haec sunt, philosophandum est; sive nos inexorabili lege fata constringunt, sive arbiter deus universi cuncta disposuit, sive casus res humanas sine ordine inpellit et iactat, philosophia nos tueri debet<sup>136</sup>.*

Sia che sussista una qualsiasi tra queste possibilità, o Lucilio, o che sussistano tutte, è necessario praticare la filosofia; sia che il Fato con la sua inesorabile legge ci tenga incatenati, sia che un dio arbitro abbia disposto tutto, sia che il caso muova e agiti senza alcun ordine le cose umane, la filosofia deve tutelarci.

---

<sup>134</sup> Sen. *epist.* 16.4.

<sup>135</sup> Cf. Stowers 1981, 75.

<sup>136</sup> Sen. *epist.* 16.4.

Per cui l'interlocutore mette in campo i dubbi dell'allievo altro da Lucilio, quello con cui Seneca non può felicitarsi per gli obiettivi raggiunti e le cui insicurezze devono essere da monito a Lucilio, che, se non rinsalderà i successi formativi ottenuti con l'esercizio costante della filosofia, lascerà che i dubbi riaffiorino in lui. Contraltare di Lucilio questo interlocutore è funzionale alla sua crescita, esprimendo con le sue debolezze e le sue esitazioni gli ostacoli del discente, i pericoli di devianza che si annidano nel fraintendimento dell'insegnamento filosofico: seduto al fianco di Lucilio l'interlocutore anonimo non riesce al suo pari ad aderire al percorso tracciato dal maestro. Se la formula introduttiva lascia propriamente ipotizzare che ad insinuarsi nello scambio maestro-allievo sia la *vox populi*, il fatto che la posizione del soggetto dubitante non venga censurata, ma in qualche modo incorporata nello sviluppo argomentativo che la segue mette in discussione tale idea: vedremo come Seneca sia solito scagliarsi con forza contro il giudizio della moltitudine giudicandolo il pericolo maggiore per la *securitas* di Lucilio, non ancora pronto a fargli fronte<sup>137</sup>. In epistola 47 ritroviamo la stessa opposizione tra l'atteggiamento riscontrato nell'allievo Lucilio e quello dell'obiettore *aliquis*: a fronte infatti della condotta virtuosa del *proficiens* che intrattiene rapporti di familiarità con gli schiavi<sup>138</sup>, l'interlocutore dimostra invece di aver frainteso gli insegnamenti del filosofo.

*Dicet aliquis nunc me vocare ad pilleum servos et dominos de fastigio suo deicere, quod dixi: «colant potius dominum quam timeant». «Ita» inquit «prorsus: colant tamquam clientes, tamquam salutatores?» Hoc qui dixerit, obliviscetur id dominis parum non esse, quod deo sat est<sup>139</sup>.*

Ora qualcuno dirà che io invito gli schiavi a conquistare il pilleo e che faccio precipitare i padroni dal loro piedistallo perchè ho detto: «Rispettino il padrone piuttosto che temerlo». E aggiungerà: «Proprio così? Lo rispettino come i clienti, come quelli che porgono il saluto al mattino?». Chi parlerà così, avrà dimenticato che non è poco per i padroni, ciò che è abbastanza per una divinità.

Questo intervento però a differenza del precedente viene in una certa maniera censurato dal filosofo che non si limita ad eluderlo, ma ne mette in evidenza la debolezza. Lucilio, reso ancor più saldo dal procedere della sua formazione, rimane estraneo alle criticità che emergono con l'interlocutore anonimo e la sua alterità rispetto allo stesso decreta al contempo il suo stesso successo e quello della sua guida.

*Rectissime ergo facere te iudico, quod timeri a servis tuis non vis, quod verborum castigatione uteris<sup>140</sup>.*

---

<sup>137</sup> Cf. Sen. *epist.* 7.1.

<sup>138</sup> Sen. *epist.* 47.1.

<sup>139</sup> Sen. *epist.* 47.18.

Io giudico che tu agisca in maniera estremamente corretta, perché non vuoi essere temuto dai tuoi servi, perché ricorri alle parole per castigarli.

Come sarà dato ancora di osservare, l'*epistola* 47 è sicuramente una delle lettere più dialogate e polifoniche del carteggio: all'inizio della lettera una voce altra irrompe senza alcuna formula introduttiva e si ripresenta interrompendo l'argomentazione senecana. Con essa Seneca intrattiene un vivace duello iniziale, mentre si limita a replicarle nelle fasi successive. Sull'intervento di questo *aliquis* invece il filosofo esprime un giudizio di merito, così, se non è del tutto possibile escludere che esso miri ad essere funzionale ad una presa di distanza dell'allievo eletto rispetto al giudizio della moltitudine, la maniera dialogante che lo caratterizza, tesa a chiedere un chiarimento su un insegnamento che dimostra di non aver ben compreso, potrebbe permetterne l'attribuzione ad uno studente ancora estraneo ai progressi di Lucilio.

Seneca non cura lo sviluppo di quest'interlocutore anonimo, prende atto della sua debolezza e della sua mancanza di consapevolezza, ed invita Lucilio a prenderne le distanze; così facendo però ne rivela implicitamente la presenza in seno allo sviluppo argomentativo. Dopo aver rivolto a Lucilio una serie di consigli che lo sostengano nel suo confronto con la Fortuna, Seneca è pronto ad accettare che un altro abbia frainteso il suo insegnamento o che non ne abbia tratto alcun beneficio, ma non può ammettere la stessa cosa da parte di Lucilio:

*Alius dicat: «Fortasse non veniet», tu dic: «Quid porro, si veniet? Videbimus uter vincat; fortasse pro me venit, et mors ista vitam honestabit»*<sup>141</sup>.

Un altro dica pura: «Forse non succederà», tu invece devi dire: «E allora, se dovesse succedere? Vedremo chi dei due vinca; forse viene per mia fortuna e una morte del genere onorerà la mia vita.

Forte dell'insegnamento senecano Lucilio dovrà dimostrarsi capace di far fronte alla Fortuna, mentre all'altro da Lucilio, impermeabile alle sollecitazioni del maestro, non resterà che sperare in una sorte favorevole.

L'interlocutore che abbiamo tentato di delineare, presentato da Seneca sfruttando a pieno le modalità messe a disposizione dalla tradizione diatribica, finanche quelle che all'interno di un epistolario dovrebbero spettare esclusivamente al destinatario eletto, trova la sua definizione in una temperata alterità da Lucilio: diversamente da un alter ego, egli fa infatti proprie solo alcune delle

---

<sup>140</sup> Sen. *epist.* 47.18.

<sup>141</sup> Sen. *epist.* 13.14.

fragilità luciliane. Retaggio di una presenza reale all'assemblea degli allievi nella scuola dei filosofi, l'interlocutore è lo stratagemma letterario che consente a Lucilio di sbagliare, è uno dei suoi volti, uno di quei volti che tendono a sbiadire all'interno di un carteggio che si pone l'obiettivo di eternare la relazione tra un maestro di filosofia e il suo allievo eletto.

### *Interlocutore fittizio come un'alterità da combattere*

All'interno dell'epistolario si insinua anche la voce di un'alterità che appare completamente immersa nei *negotia* e per questo portatrice di un punto di vista interno alla società degli uomini, punto di vista da cui Lucilio dovrà prendere le distanze se vorrà progredire nel percorso filosofico. Anch'essa può servirsi di un generico *dicet aliquis* come mostra l'epistola 70 ove la *iunctura*, integrata all'interno di un discorso diretto che riporta una serie di considerazioni giudicate assurde, introduce un punto di vista che appare collettivo, "le chiacchiere degli altri" di cui Lucilio non deve tenere conto.

*Stulte haec cogitantur: «Aliquis dicet me parum fortiter fecisse, aliquis nimis temere, aliquis fuisse aliquod genus mortis animosius». Vis tu cogitare id in manibus esse consilium, ad quod fama non pertinet<sup>142</sup>!*

In maniera sciocca si fa questo genere di considerazioni: «Qualcuno dirà che ho agito con poca fermezza, qualcun altro troppo temerariamente, qualcun altro ancora che ci sarebbe potuto essere un modo più coraggioso di morire». Vuoi convincerti che si tratta di una decisione in cui non bisogna tener conto delle chiacchiere degli altri!

La stessa assimilazione tra il punto di vista dell'indefinito *aliquis* e quello del gruppo degli uomini, estranei allo scambio elettivo maestro-allievo, si verifica in epistola 86 nella quale la *virtus* di Scipione è esaltata in opposizione al giudizio dei molti: si potrebbe sostenere che sia proprio la condanna dei molti al suo stile di vita a sancire la natura virtuosa dello stesso<sup>143</sup>.

*Quas nunc quorundam voces futuras credis? «Non invideo Scipioni: vere in exilio vixit qui sic lavabatur.»[...] Hoc loco dicet aliquis: «Liquet mihi immundissimos fuisse». Quid putas illos oluisse? Militiam, laborem, virum<sup>144</sup>.*

Che cosa credi che mi risponderebbe certa gente? «Non invidio Scipione: è vissuto davvero come in esilio un uomo che si lavava così» [...] A questo punto qualcuno potrebbe dire: «È chiaro che erano molto sporchi». Di che cosa credi che sapessero? Di vita militare, di lavoro nei campi, di uomini.

---

<sup>142</sup> Sen. *epist.* 70.13.

<sup>143</sup> Questa trattazione della *virtus* di Scipione ricalca per opposizione la trattazione del *vitium* di Vazia in *epist.* 55 e quella dal *vitium* di Mecenate di *epist.* 114: il consenso dei molti intorno alla condotta di qualcuno ne rivela la corruzione, al contrario il disprezzo o la derisione della folla indica che si è di fronte ad uno stile di vita virtuoso. Per il caso di Vazia cf. Berno 2006, 159-231. Per il caso di Mecenate vd. Degl'Innocenti Pierini 2013.

<sup>144</sup> Sen. *epist.* 86.12.

La presenza di questa voce non fa venir meno la dinamicità tipica del discorso diatribico: mentre mette a nudo l'incapacità degli "altri" e dell' indefinito *aliquis* di riconoscere la vera *virtus*, Seneca infatti mantiene sempre il contatto con il destinatario prescelto coinvolgendolo nello sviluppo argomentativo con l'impiego dei verbi alla seconda persona singolare. Si ha come l'impressione che insieme al generico *aliquis*, il filosofo voglia colpevolizzare anche Lucilio per la pochezza delle considerazioni espresse dall'interlocutore: forse i dubbi dei molti, le loro debolezze possono insidiarsi anche nell'allievo più promettente. Lucilio condivide la condizione umana e la condivide, oltre che con la comunità degli uomini, anche con il suo maestro: le fragilità umane cui Seneca appare meno vulnerabile, sono ancor insidiose per l'allievo Lucilio. Per questo Seneca collettivizza talvolta il punto di vista di questa voce altra con un generico richiamo al *nos*, correlato agli *homines*:

*Illa sunt, quae nos morantur et detinent: «Quid ergo? Tam magnas spes relinquam? Ab ipsa messe discedam? Nudum erit latus, incomitata lectica, atrium vacuum?» Ab his ergo inviti homines recedunt et mercedem miseriarum amant, ipsas execrantur<sup>145</sup>.*

Sono queste le cose che ci trattengono, che ci fermano: «E allora? Devo rinunciare a speranze tanto grandi? Sarà vuoto il fianco, senza accompagnatori la lettiga, vuoto l'atrio?» Da queste cose gli uomini si allontanano malvolentieri e mentre le disprezzano, si compiacciono delle gratificazioni che danno.

Completamente immerso nei *negotia* questo interlocutore mostra a Lucilio la condizione di chi non ha intrapreso alcun percorso formativo, la condizioni in cui lui stesso, allievo in cammino, può ricadere bruscamente, se non eviterà la folla e si lascerà travolgere dai suoi giudizi. È la condizione di partenza dell'allievo nella scuola di filosofia, uno stato che corrisponde ad una malattia che Lucilio dovrà sforzarsi di combattere. La formazione di Lucilio contempla infatti un vero addestramento alla lotta contro i giudizi comuni.

A Lucilio, molto preoccupato circa l'esito di un processo, dopo aver offerto numerosi *exempla* allo scopo di riconfortarlo e mostrargli l'irragionevolezza della sua angoscia, Seneca rivolge l'invito di volgere l'animo dai suoi interessi privati a quelli di tutti e di tirarsi fuori dallo stato di inquietudine in cui si trova immerso. Di fronte alle difficoltà di Lucilio, Seneca sembra proporsi l'obiettivo di rivelargli esattamente come fare a vincerle e, alla sua presenza, si cimenta in un duello tutto interiore con l'interlocutore fittizio:

---

<sup>145</sup> Sen. *epist.* 22.9.

*Pauper fiam: inter plures ero. Exul fiam: ibi me natum putabo quo mittar. Alligabor: quid enim? Nunc solutus sum? Ad hoc me natura grave corporis mei pondus adstrinxit. Moriar: hoc dicis, desinam aegrotare posse, desinam alligari posse, desinam mori posse*<sup>146</sup>.

Diventerò povero: sarò uno della maggioranza. Diventerò esule: reputerò di essere nato nel luogo in cui mi manderanno. Sarò incatenato: e allora? Forse che ora sono libero? A questo peso del corpo la natura mi ha vincolato. Morirò: è come se tu dicessi non correrò il rischio di ammalarmi, di essere messo in catene, di morire.

In un confronto serrato con il giudizio dei più che tende a ricondurre l'uomo come ad un immutabile punto di partenza, Seneca risponde punto per punto minando le sicurezze dell'uomo comune e dimostrando in maniera consequenziale l'insensatezza delle sue paure<sup>147</sup>. Sfruttando le possibilità messe in campo dalla tradizione diatribica, Seneca mette in scena un dialogo in cui interpreta al contempo se stesso e l'interlocutore fittizio, e lo offre a Lucilio (forse anche a se stesso), come un esercizio spirituale, come una strategia di difesa da impiegare nel contrasto con il giudizio degli altri.

Per questo non si può del tutto escludere che a combattere un duello simile, ad uno stadio più avanzato dello stesso carteggio, sia proprio Lucilio, ormai capace di affrontare i pericoli di un giudizio condiviso dalla società degli uomini.

*Libenter ex iis qui a te veniunt cognovi familiariter te cum servis tuis vivere: hoc prudentiam tuam, hoc eruditionem decet. «Servi sunt.» Immo homines. «Servi sunt.» Immo contubernales. «Servi sunt.» Immo humiles amici. «Servi sunt.» Immo conservi, si cogitaveris tantundem in utrosque licere fortunae*<sup>148</sup>.

Ho sentito con piacere da persone provenienti da te che vivi in maniera familiare con i tuoi schiavi: questo si addice alla tua saggezza, alla tua cultura. «Sono schiavi.» Tutt'altro, sono uomini. «Sono schiavi.» Tutt'altro, vivono nella tua stessa casa. «Sono schiavi.» Tutt'altro, umili amici. «Sono schiavi.» Tutt'altro, compagni di schiavitù, se pensi che la Fortuna ha uguale potere su noi e su loro.

Siamo di fronte alla riproposizione delle dinamiche dell'esercizio spirituale, ma la presenza del discorso diretto, pur introdotto senza alcuna formula, rivela come qui il confronto sia reale, mentre sappiamo che nel caso precedente faceva parte di un monologo "dialogato" atto ad offrire a Lucilio un modello di approccio. Le considerazioni che aprono la cornice epistolare ci rassicurano sul fatto che non siano attribuibili a Lucilio le obiezioni ostinate di questa voce altra che frammenta, con i suoi ripetuti interventi, lo sviluppo argomentativo. Al contrario, il giudizio positivo espresso da

---

<sup>146</sup> Sen. *epist.* 24.17.

<sup>147</sup> Motto-Clark 1975 ritengono che Seneca inserisca la maschera della massa ortodossa e conservatrice le cui obiezioni sortirebbero l'effetto di aumentare la tensione nel contesto dell'argomentazione.

<sup>148</sup> Sen. *epist.* 47.1.



Seneca rispetto alla condotta mantenuta da Lucilio in relazione agli schiavi, permette di ipotizzare che sia lo stesso allievo a replicare con forza, rivelando così l'acquisizione di una certa *securitas*, alle parole, sempre uguali, di questo interlocutore del tutto immerso nei *negotia*, e per questo del tutto schiavo del giudizio dei più. La capacità luciliana di contrapporsi a questa voce, in grado di incarnare le debolezze umane e di ammaliare un allievo fragile, si configurerebbe così come la prova del valore dell'insegnamento senecano e finanche del carteggio stesso, suo spazio di sviluppo privilegiato. Lucilio acquisirebbe così sempre più la perfetta forma di opera senecana e renderebbe il filosofo ancora più orgoglioso nell'affermare: *Adsero te mihi; meum opus es*<sup>149</sup>.

Alternativa a quest'ipotesi è che sia ancora Seneca a combattere la voce obiettante perché, osservando il suo ennesimo duello, Lucilio possa rinsaldare la sua acquisita *securitas*<sup>150</sup>.

### *L'interlocutore senecano in relazione alla tradizione diatribica*

In relazione all'elevato grado di letterarietà che le contraddistingue e alla scelta del genere epistolare, nelle *Lettere a Lucilio* la varietà delle modalità ingressive della voce altra è ridotta e uniformata, soprattutto nella prima parte del testo, quasi esclusivamente alla sola marca *inquis*. Questo tuttavia non implica che con tale marca Seneca lasci spazio solo a Lucilio o che esista un solo Lucilio; se a questo si aggiungono i passaggi in cui l'interlocutore interviene senza marca introduttiva, quelli in cui si cela dietro un generico *aliquis*, quelli in cui fa il suo ingresso per mezzo di un indefinito *inquit* o quelli in cui giunge ad occupare la cornice epistolare, sede deputata allo scambio Seneca Lucilio, sarà possibile constatare come, pur ricreandola artificialmente, Seneca non rinunci alla vivacità che caratterizzava il momento della diatriba e che si trova adeguatamente riprodotta nelle trasposizioni letterarie delle lezioni di Telete, Musonio e Epitteto.

Si noterà come il dominio della marca *inquis* e l'uso maggioritario della seconda persona singolare nell'impiego delle forme verbali che consentono a Seneca di mantenere una relazione costante con il destinatario non allontanino l'opera epistolare dalla tradizione diatribica; al contrario questi elementi, che permettono di avvertire la presenza costante del destinatario in seno al testo, contribuiscono a definire una sorta di situazione dialogica permanente che tempera il monologismo di fatto della prosa senecana<sup>151</sup>. È evidente tuttavia come il testo senecano si basi su equilibri distinti da quelli che reggono i più rappresentativi testi di diatribe e come la presenza di Lucilio, pur fornendo un contraltare determinante per la definizione dell'interlocutore fittizio,

---

<sup>149</sup> Sen. *epist.* 34.2.

<sup>150</sup> Hadot 1981, 63 nota come la conversione interiore che la filosofia permette di ottenere con la pratica costante degli esercizi spirituali, debba continuamente essere riconquistata.

<sup>151</sup> Cf. Hadot 1981, 52: «*Au fond, bien que tout écrit soit un monologue, l'œuvre philosophique est toujours implicitement un dialogue ; la dimension de l'interlocuteur éventuel y est toujours présente.*»

anziché ridurre l'ambiguità che soggiace alla polifonia tipicamente diatribica, contribuisca ad amplificarla. Abbiamo evidenziato infatti come non si possa del tutto escludere che talvolta dietro la maschera di Lucilio si celi una voce altra da quella dell'allievo stesso.

Al di là dei parallelismi di natura formale che è possibile stabilire tra le marche introduttive, le forme esclamative o i connettivi linguistici che caratterizzano l'ingresso della voce altra nei principali testi diatribici e quelli impiegati all'interno dell'epistolario senecano, che peraltro non presuppongono una diretta corrispondenza tra le diverse maschere dell'introduttore, l'opera senecana in esame dimostra di poter essere ascritta alla tradizione diatribica perché si rivela capace di ricreare le dinamiche della relazione maestro-allievo, maestro-interlocutore che interessano i testi riconducibili ai maggiori rappresentanti della diàtriba.

### *L'interlocutore diatribico e l'assenza di consapevolezza*

È proprio dell'interlocutore diatribico come di quello senecano ingannarsi e, fermo in una convinzione errata che deriva da una totale assenza di consapevolezza, fraintendere l'insegnamento del maestro o rimanere impermeabile alle sue esortazioni e alle sue spiegazioni.

Tale situazione è rintracciabile già a partire dal più antico testo di diàtribe, quello riconducibile all'insegnamento del cinico Telete, all'interno di ciò che resta di un discorso intorno all'essere e l'apparire. Proprio alla voce dell'interlocutore è affidato l'esordio della trattazione:

Κρεϊττόν φασι τὸ δοκεῖν δίκαιον εἶναι τοῦ εἶναι<sup>152</sup>.

Si dice che sia meglio avere la reputazione di essere giusti che esserlo realmente.

La voce altra sembra esprimere un sentire comune, ma immediatamente Telete prende ad incalzarla con ripetute domande che stabiliscono una vera relazione maestro-allievo. Se posto di fronte alla prima interrogazione l'interlocutore ricade nello stesso errore, dinanzi al susseguirsi degli interrogativi sembra acquisire consapevolezza e avviarsi verso una graduale trasformazione. Ma presto gli sforzi del maestro si rivelano inutili e si fa palese l'inconsistenza dell'interlocutore, così come la sua tendenza a reagire meccanicamente agli stimoli del maestro, senza trarne reale giovamento. Ad uno stadio avanzato della trattazione l'interlocutore interviene infatti dimostrando di non essere stato toccato dalle parole del maestro:

Ἀλλὰ καὶ ἀνδρείος ἂν μᾶλλον βουλοίμην δοκεῖν ἢ εἶναι<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> Tel. Fr. 1.3.

Ebbene io preferirei anche avere la reputazione di coraggioso, piuttosto che esserlo realmente.

Telete prova nuovamente ad incalzarlo, ma inutilmente perché l'interlocutore si mostra ancora convinto della sua posizione iniziale e rivela la motivazione del suo autoinganno:

τί δὲ βούλει ἀνδρεῖος δοκεῖν εἶναι; — Τιμήσουσί με<sup>154</sup> —.

Ma perché desideri apparire coraggioso? «Mi onoreranno.»

La diàtriba si conclude con la messa a nudo da parte di Telete dell'insensatezza di tali convinzioni. Il legame che l'interlocutore mantiene con il mondo esterno e con le sue false opinioni lo rende infatti del tutto sordo ed impenetrabile al tentativo di trasformazione che il maestro cerca di operare su di lui.

Anche la trattazione sul tema dell'esilio all'interno del terzo frammento delle *Diàtribe* è scandita dagli interventi di un interlocutore che Telete non riesce a persuadere. La voce altra interviene con delle obiezioni e delle domande retoriche inerenti i molteplici disagi dell'essere esiliato, consentendo così una trattazione complessivamente esaustiva della problematica in esame. Gli interventi della voce anonima mettono in rilievo degli aspetti negativi tangibili della condizione di esiliato e per questo Telete reagisce con degli interrogativi e delle considerazioni che non rigettano semplicemente come errate le valutazioni dell'interlocutore, ma che tendono a evidenziarne la parzialità e la banalità. Si dimostrano tuttavia vani gli sforzi del maestro se ad un punto decisamente avanzato della discussione l'interlocutore irrompe con una considerazione che di fatto annulla il progresso che si sarebbe potuto supporre:

Ἀλλ' ὅμως μέγα μοι δοκεῖ τὸ ἐν ἧ ἐγένετό τις καὶ ἐτράφη, ἐν ταύτῃ καταγενέσθαι<sup>155</sup>.

Ma tuttavia a me pare una grande cosa restare sulla terra in cui si è nati e dove si è stati allevati.

L'inadeguatezza dell'interlocutore diatribico, la sua totale assenza di consapevolezza può poi manifestarsi anche in un'erronea comprensione e ricezione dell'insegnamento del maestro.

Così dalle parole di Musonio, intento a dimostrare la necessità che anche le donne conseguano al pari degli uomini la virtù e che a questo scopo anche queste siano educate ed istruite, la voce

---

<sup>153</sup> Tel. Fr. 1.4.

<sup>154</sup> Tel. Fr. 1.4.

<sup>155</sup> Tel. Fr. 3.27.

dubitante potrebbe trarre delle conclusioni che nulla hanno a che fare con le reali intenzioni del maestro:

«τί οὖν; καὶ ταλασίαν» φησί τις ἴσως «ἀξιοῖς σὺ παραπλησίως ἐκμανθάνειν ταῖς γυναιξίν τοὺς ἄνδρας καὶ γυμναστικὴν μετέρχεσθαι τοῖς ἀνδράσιν ὁμοίως τὰς γυναικάς<sup>156</sup>»

Eppure si potrebbe obiettare: «Che cosa? Tu credi sia bene che gli uomini imparino a filare alla stessa stregua delle donne? E che le donne si esercitino nella ginnastica al pari degli uomini?»

La stessa cosa sembra accadere ad Epitteto impegnato, per il tramite di un vivace scontro verbale con un ipotetico tiranno, a comunicare ai suoi interlocutori che i giudizi e la scelta morale di fondo sfuggono al dominio dei potenti; a lui l'interlocutore rivolge un'accusa del tutto infondata, cui il maestro replica con fermezza:

Ἔμεις οὖν οἱ φιλόσοφοι διδάσκετε καταφρονεῖν τῶν βασιλέων; Μὴ γένοιτο<sup>157</sup>.

Dunque voi filosofi, insegnate a disprezzare i sovrani? Assolutamente no!

All'interlocutore incapace di comprendere come il fine ultimo della vita umana sia la contemplazione, a quello che non esita a viaggiare fino ad Olimpia per vedere il capolavoro di Fidia, non curandosi di indagare se stesso e ricordando a sua discolpa le difficoltà della vita, Epitteto replica aspramente. Rammenta poi l'esempio di Ercole, che non sarebbe stato Ercole senza i duri ostacoli che lo attendevano. Inadeguato ad interpretare un tale *exemplum*, l'interlocutore domanda allora a Epitteto se con esso il filosofo volesse intendere che, in assenza del leone, del cinghiale e dell'idra, Ercole avrebbe dovuto fabbricarsi occasioni di difficoltà<sup>158</sup>. Epitteto reagisce di fronte all'insensatezza di una simile interpretazione, ma persuaso di aver ormai condotto a ragione il suo interlocutore lo esorta infine ad un vero esercizio spirituale:

Ἄγε οὖν καὶ σὺ τούτων αἰσθόμενος ἀπόβλεψον εἰς τὰς δυνάμεις ἃς ἔχεις καὶ ἀπιδῶν εἶπε «φέρε νῦν, ὦ Ζεῦ, ἦν θέλεις περιστάσιν· ἔχω γὰρ παρασκευὴν ἐκ σοῦ μοι δεδομένην καὶ ἀφορμὰς πρὸς τὸ κοσμησαὶ διὰ τῶν ἀποβαινόντων ἐμαυτόν.»

---

<sup>156</sup> Muson. 4.16.15.

<sup>157</sup> Epict. 1.19.9-10.

<sup>158</sup> Epict. 1.6.20-36.

Andiamo, anche tu, presa coscienza di ciò, considera le capacità che possiedi, e dopo averlo fatto, di': «Adesso, o Zeus, mettimi di fronte alla circostanza che vuoi. Possiedo infatti le risorse che mi hai dato e gli strumenti necessari per distinguermi attraverso quello che mi capita<sup>159</sup>.»

Di fronte ad un tale interlocutore l'esortazione non può che cadere nel vuoto ed Epitteto non può che constatare l'inefficienza non del solo interlocutore con cui si era fino a quel momento confrontato, ma di una platea di interlocutori:

οὐ· ἀλλὰ κάθησθε τὰ μὲν μὴ συμβῆν τρέμοντες, τῶν δὲ συμβαινόντων ὀδυρόμενοι καὶ πενθοῦντες καὶ στένοντες· εἶτα τοῖς θεοῖς ἐγκαλεῖτε.

No, voi invece, restate seduti, temendo che tali cose possano accadervi, lamentandovi che altre siano accadute, piangendo e gemendo; poi incriminate gli Dei.

L'interlocutore è uno tra gli altri e il maestro estende la constatazione del suo fallimento all'intero gruppo di cui egli fa parte, evidenziando come la diàtriba si configuri quale situazione collettiva da cui difficilmente emergerà qualcuno in grado di progredire sulla via della filosofia<sup>160</sup>.

L'esercizio spirituale è uno strumento centrale per il progresso filosofico<sup>161</sup>, cui il maestro di diàtriba esorta continuamente l'interlocutore: nell'incapacità di praticarlo e di trarne un cambiamento per lo spirito si manifesta la fragilità dell'interlocutore e la sua inadeguatezza alla filosofia.

Dopo aver rimproverato l'interlocutore per non essersi addestrato ad usare i giudizi riguardanti i beni e i mali con un costante esercizio spirituale, Epitteto sviluppa un monologo intorno alla questione della scelta morale quasi volesse estendere la debolezza dell'interlocutore al genere umano. La voce altra interviene ancora con obiezioni che mettono a nudo la sua forte inadeguatezza, ma ancora una volta Epitteto le lancia un grande invito finale che assomiglia all'esortazione ad un esercizio spirituale:

---

<sup>159</sup> Epict. 1.6.37.

<sup>160</sup> Una mediazione cinica a questo proposito è ipotizzabile. Si terrà a mente l'impossibilità per Diogene di trovare un uomo tra la folla. Cf. D. L. 6.40.

<sup>161</sup> Vd. Hadot 1981, 42-43 secondo cui il dialogo socratico apparirebbe come un esercizio spirituale praticato in comune per invitare all'esercizio spirituale interiore e Socrate si configurerebbe come un maestro del dialogo con se stessi, un maestro nella pratica degli esercizi spirituali. Da questo punto di vista l'esortazione stoica e in particolare quella epitetica rimarrebbero socratiche.

ἄνθρωπε [...] ἀνάτεινόν ποτε τὸν τράχηλον ὡς ἀπηλλαγμένος δουλείας, τόλμησον ἀναβλέψας πρὸς τὸν θεὸν εἰπεῖν ὅτι «χρῶ μοι λοιπὸν εἰς ὃ ἂν θέλης· [...] ἐγὼ σοι ὑπὲρ ἀπάντων τούτων πρὸς τοὺς ἀνθρώπους ἀπολογήσομαι· δείξω τὴν ἐκάστου φύσιν οἷα ἐστίν<sup>162</sup>.»

Uomo [...] solleva finalmente la testa come un uomo che si è liberato della servitù, osa levare lo sguardo a Dio e dirgli: «Serviti di me d'ora in avanti, per qualunque cosa tu voglia. [...] Io per parte mia, ti difenderò per tutti questi fatti dinanzi agli uomini; rivelerò qual è la natura di ogni cosa».

L'invito a rivolgersi direttamente a Dio che Epitteto fa al suo interlocutore è in realtà un invito a rivolgersi a se stesso perché attraverso l'esercizio spirituale si liberi dai timori e delle vane opinioni e si faccia guida per gli altri uomini. È un invito finale ad abbracciare la filosofia e ad operare un'autentica conversione di se stesso. Cosciente che quest'esortazione cadrà probabilmente nel vuoto, Epitteto attacca con amara ironia il suo interlocutore:

οὐδ' ἄλλ' ἐν βοῶς ἀυλία καθήμενος ἐκδέχου σου τὴν μάμμην, μέχρις σε χορτάση<sup>163</sup>.

No; ma, seduto in una stalla di buoi, aspetta che la mamma venga a foraggiarti.

All'interlocutore che non si dimostra valente dinanzi alle difficoltà che Dio gli ha messo dinanzi come un giovane e impetuoso avversario da sfidare, e che, mandato in esplorazione a Roma, è tornato spaventato, Epitteto propone l'esempio di Diogene, il filosofo esploratore che si era fatto carico di precedere l'umanità per guidarla. Alla richiesta dell'interlocutore a che gli indichi la maniera di divenire come Diogene, Epitteto mostra come affrontare un duello come una voce altra<sup>164</sup>. Nello scontro con l'altro, l'interlocutore si sottoporrà volontariamente ad un graduale processo di spoliazione che lo avvicinerà al modello diogeneo. Nella scambio dialogico con l'avversario, l'interlocutore eserciterà se stesso e si avvicinerà alla conversione che lo attende.

### *L'interlocutore diatribico e la possibilità del progresso*

Sebbene tra le maschere diatribiche non sia possibile rintracciare qualcuno che somigli a Lucilio, un interlocutore realmente eletto, appaiono talvolta voci interessate a conseguire un reale rivolgimento spirituale o che l'abbiano almeno parzialmente conseguito, con il rischio tuttavia di perderlo. Si rammenti a tal proposito il caso di quell'uomo potente che si era rivolto ad Epitteto dopo aver

---

<sup>162</sup> Epict. 1.16.41-44.

<sup>163</sup> Epict. 1.16.44.

<sup>164</sup> Epict. 1.24.

abbandonato in preda all'angoscia la figlia malata<sup>165</sup>. A quello che credeva di aver agito secondo natura e che lo invitava a dimostrargli il contrario, Epitteto mostra come l'affetto sia cosa naturale, ragionevole e buona, mentre l'abbandonare una figlia malata sia irragionevole. L'interlocutore si dimostra interessato e risponde del tutto positivamente alle sollecitazioni del maestro che allora passa a rivelargli come siano i giudizi degli uomini a condizionare le loro azioni e come stia agli uomini stessi il compito di esercitare il controllo su questi. L'interlocutore interviene allora molto brevemente per confermare di aver compreso l'insegnamento del maestro, a cui alla fine riconosce il merito di averlo persuaso (Πείθεις, ἔφη<sup>166</sup>). La diatriba si conclude con un invito diretto da Epitteto all'interlocutore a farsi scolaro se davvero intende sottoporre ad esame le sue opinioni.

In un discorso consacrato al primato della scelta morale<sup>167</sup> nel conseguimento del bene Epitteto fa intervenire un interlocutore che in un primo momento non riesce a comprendere gli insegnamenti del maestro a proposito dell'importanza dei retti giudizi e che, quasi a volerlo sconfessare, chiama in causa il caso di Socrate, mandato a morte nonostante i suoi giudizi e la sua scelta morale di fondo. Dopo un ulteriore scambio di battute, l'interlocutore sembra essersi convinto e quando domanda a Epitteto se debbano condividere i benefici di questo loro scambio con i profani (Τί οὖν; λέγειν δεῖ ταῦτα πρὸς τοὺς πολλοὺς<sup>168</sup>), il maestro risponde negativamente, limitando la necessità del convincimento a loro stessi e dimostrando di riservare all'allievo una posizione di privilegio rispetto all'uomo comune, nonostante le sue iniziali esitazioni. Nel prosieguo della trattazione Epitteto afferma poi di credere che tra coloro che stanno seduti ad ascoltarlo ci sia qualcuno impaziente di veder messa alla prova la propria costanza e, dopo aver rammentato la necessità per il filosofo di agire in qualità di testimone di Dio e quella di accordare la pratica di vita con le teorie professate, in risposta ad una nuova domanda dell'interlocutore, ribadisce quanto già sostenuto in precedenza a proposito della rivelazione delle verità conseguite ai profani<sup>169</sup>. Negando quest'estensione della conoscenza Epitteto, che pure istruisce i suoi interlocutori sull'atteggiamento da tenere in relazione ai profani, crea di fatto uno spazio condiviso per sé e per le voci che lo interrogano separato da quello in cui vivono i molti (οἱ πολλοί). L'interlocutore che ha il privilegio di relazionarsi al maestro è comunque un eletto, anche se non può considerarsi un filosofo compiuto.

---

<sup>165</sup> Epict. 1.11.

<sup>166</sup> Epict. 1.11.34.

<sup>167</sup> Epict. 1.29.

<sup>168</sup> Epict. 1.29.30.

<sup>169</sup> Epict. 1.29.64.

In un altro discorso Epitteto intende dimostrare che la scelta morale deve essere rinsaldata e che gli sforzi affrontanti nel corso del cammino filosofico possono essere vanificati<sup>170</sup>. Epitteto si confronta con un interlocutore che è cambiato perché si è lasciato travolgere dalla brama delle ricchezze e a questo che gli domanda se davvero abbia perso qualcosa (Καὶ τί, φησίν, ἀπολλύω<sup>171</sup>); il maestro riconosce una svanita condizione di consapevolezza interiore, di dignità e libertà, propria di chi una volta leggeva Crisippo e Zenone, ammirava Socrate e Diogene, di chi si preoccupava di trovare un linguaggio composto, di indossare abiti degni di uomo, di camminare come un uomo, di parlare come un uomo. Di fronte allo smarrimento dell'interlocutore, Epitteto lo esorta all'esercizio spirituale, ad una lotta con se stesso che lo riporti alla sua antica condizione<sup>172</sup>.

### *L'identità dell'interlocutore e le ragioni di una presenza multiforme*

Pur ammesso alla presenza del maestro e godendo del privilegio della sua compagnia e del suo insegnamento, l'interlocutore diatribico dimostra, con i suoi numerosi interventi, rivelatori di un'inconsapevolezza di fondo, di essere ancora del tutto immerso nella condizione umana.

Ad ogni inciampo, ad ogni esitazione, Epitteto glielo ricorda con l'apostrofe ἄνθρωπε<sup>173</sup> e, con maggior forza ed espressività, attraverso l'impiego del meno frequente ἀνδραποδον<sup>174</sup> che allude alla condizione servile, connaturata a l'uomo non ancora educato alla filosofia<sup>175</sup>.

Ma se queste formule contribuiscono ad illustrare la condizione morale dell'interlocutore, nei testi diatribici sono rintracciabili degli elementi, dei riferimenti abbastanza precisi alla condizione reale della voce altra, riferimenti che permettono di individuare le ragioni della sua presenza.

Se già Telete sosteneva di esercitare il proprio ruolo di pedagogo su un piccolo numero di uomini non ancora nel fiore dell'età<sup>176</sup>, l'autore delle *Diàtribe* di Musonio ritrae più volte il maestro impegnato in uno scambio dialogico con un generico νεανίσκος<sup>177</sup> che si alterna alle formule introduttive generiche; lo stesso riferimento alla giovane età dei suoi uditori non è assente neanche

<sup>170</sup> Epict. 4.9.

<sup>171</sup> Epict. 4.9.6.

<sup>172</sup> Epict. 4.9.11.

<sup>173</sup> Epict. 1.23; 2.33; 4.9; 17.21; 18.9-10; 19.26; 21.2; 22.20; 25.27; 29.41; 2.1.35; 4.3; 6.17; 7.6; 14.21; 15.3-7-18; 16.41; 17.27-35; 19.16-17-19; 20.4-9-28; 21.11-21; 23.5-37-42; 24.22; 3.1.23-30; 5.15; 7.21; 8.6; 12.10; 14.2-5; 15.9; 17.6; 19.5; 20.4-5-16; 21.13; 22.51-81; 23.23; 24.77-83; 4.1.134; 4.19; 8.35-39; 9.6; 11.35; 13.10

<sup>174</sup> Epict. 4.14; 6.30; 7.31-32; 9.20; 12.24; 13.3; 24.17; 29.16; 2.7.13; 13.18; 20.3; 22.31; 3.10.10; 21.11; 24.74; 26.19.

<sup>175</sup> Sono più rare le apostrofi che alludono direttamente ad una mancanza di senno, all'infelicità, alla malvagità. Per un quadro completo dei loci epictetei ove ricorrono le apostrofi all'interlocutore cf. Zagrandò 1998, 87-99.

<sup>176</sup> Tel. Fr. 3.24.

<sup>177</sup> Muson. 14.76.12; 16.84.20; 16.86.15.



all'interno dei discorsi di Epitteto<sup>178</sup>, sebbene l'impiego dell'indefinito ἄνθρωπε sia nettamente più diffuso.

L'uditorio a cui il maestro di diàtriba si rivolge appare fisicamente presente: ha abbandonato la sua casa per incontrarlo<sup>179</sup>, siede dinanzi a lui<sup>180</sup> ed intrattiene con lui una relazione segnata dal carattere tipico dell'eteria socratica, la συνουσία<sup>181</sup>. Esso può con ogni evidenza essere assimilato ad un'assemblea di allievi, cui si uniscono talvolta visitatori occasionali, allo scopo di farsi essi stessi allievi, anche se solo per un breve spazio di tempo.

All'interno dei testi diatribici la presenza degli allievi è costantemente percepibile grazie alla capacità dimostrata dal maestro di muoversi agilmente e continuamente tra la seconda persona singolare dell'allievo cui si sta di volta in volta rivolgendo e la seconda persona plurale della platea degli allievi<sup>182</sup>.

Scopo della vita in comune è il progresso interiore degli allievi<sup>183</sup> e per ottenerlo essi interrogano il maestro, cercando di comprendere le ragioni di un insegnamento che li spinge ad una vera conversione, ad un abbandono totale della loro vita precedente<sup>184</sup>. Quello che in un'altra scuola sarebbe considerato ordinario, nella scuola del maestro di diàtriba è ritenuto un'attività vacua: agli allievi che scrivono e credono di dover sottoporre le loro composizioni al maestro, egli suggerisce loro di abbandonare queste occupazioni per concentrarsi esclusivamente sulla scelta morale, sulla maniera di morire, di subire l'esilio, di essere messo in catene<sup>185</sup>.

Nella scuola di filosofia in cui gli allievi si recheranno come in un ospedale e da cui non usciranno se non dopo aver sofferto<sup>186</sup>, essi praticheranno, ad imitazione del maestro e attraverso lo scambio con lo stesso e con altri gli allievi, continui esercizi spirituali<sup>187</sup> ed un vero esame di coscienza<sup>188</sup>. Non tutti riusciranno a pervenire agli stessi risultati e questo dipenderà dalla loro natura, dalla loro

---

<sup>178</sup> Epict. 2.17.30; 3.1.7; 3.1.24; 3.1.36; 4.11.26. Vd. Zagrandò 1998, 87.

<sup>179</sup> Epict. 1.4.22: Εἰ δ' ἐπὶ τὴν ἐν τοῖς βιβλίοις ἔξιν τέταται καὶ ταύτην ἐκπονεῖ καὶ ἐπὶ τοῦτο ἐκδεδήμηκε, λέγω αὐτῷ αὐτόθεν πορεύεσθαι εἰς οἶκον καὶ μὴ ἀμελεῖν τῶν ἐκεῖ «Ma se tutti i suoi sforzi sono rivolti all'acquisizione di ciò che si trova nei libri, se per questo soffre e per questo ha lasciato ha lasciato il suo paese, io gli dico di tornare subito a casa e di non trascurare gli affari che ha lì».

<sup>180</sup> Epict. 1.29.36: ἐγὼ τίνα οἶμαι τῶν καθημένων ἐνταῦθα ὠδίνειν αὐτὸν ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ λέγειν... «Io credo che qualcuno di voi, che state qui seduti, si tormenti dentro di sé e dica... »

<sup>181</sup> Muson. 1.6: Παρώρμα δὲ πρὸς ἄσκησιν τοὺς συνόντας ἐντεταμένως ἀεὶ τοιοῖσδέ τισι λόγοις χρώμενος. «Musonio esortava sempre in maniera veemente i discepoli all'asceti con discorsi di questo tipo.»

<sup>182</sup> Epict. 1.4.10-1.4.13; 1.29.36-1.29.39.

<sup>183</sup> Epict. 1.4.

<sup>184</sup> Vd. Hadot 2002, 226: «Après Platon, dans les écoles stoïcienne, épicurienne et néoplatonicienne, il s'agira moins de convertir la cité que de convertir les individus. La philosophie devient essentiellement un acte de conversion.» Vd. anche Hadot 2002, 290. Cf. Ph. De special. leg. 2.44.

<sup>185</sup> Epict. 2.30-40. Cf. Tel. Fr. 2.9-10.

<sup>186</sup> Epict. 3.23.29.

<sup>187</sup> Vd. Muson. 9.50.1

<sup>188</sup> Epict. 1.10.7-10; 2.21.9-13.

educazione<sup>189</sup> e dalla loro volontà<sup>190</sup>. Per questo alcuni avranno bisogno di molte dimostrazioni, altri di pochissime<sup>191</sup>.

Al maestro spetterà il compito di esortare e confutare l'allievo per mostrargli la contraddizione che lo tiene imprigionato<sup>192</sup> e guidarlo verso la libertà<sup>193</sup>, il fine ultimo del progresso morale. Al discepolo quello di essere attento agli insegnamenti e non dare il proprio assenso a proposizioni false<sup>194</sup>.

### Conclusioni

Il dinamismo che contraddistingue la situazione della scuola di filosofia ove la diatriba è praticata, ove lo scambio tra il maestro e allievo è vivace, ma solo apparentemente paritario, è reso efficacemente nei testi pervenuti dai continui interventi dell'interlocutore anonimo e dalle numerosi apostrofi che il maestro rivolge alla platea, mantenendo con essa un contatto costante.

Quello che nei testi letterari ascrivibili alla tradizione diatribica si configura come l'interlocutore fittizio era in origine un interlocutore reale, della cui presenza le diatribe stesse rendono perfettamente ragione, inquadrandolo all'interno della situazione scolastica. Il diverso grado di consistenza delle posizioni espresse trova legittimazione nelle diverse tipologie di allievo con cui il maestro era pronto a confrontarsi.

Ma all'interno dell'epistolario senecano la presenza di un altro da Lucilio non può giustificarsi come un'emanazione diretta del contesto scolastico: l'opera è pienamente letteraria e consacrata allo scambio tra due soli individui<sup>195</sup>. Per cui l'impiego dell'interlocutore fittizio che pure è eredità di una situazione scolastica dinamica e collettiva in cui la formazione passava attraverso lo scambio tra il maestro e gli allievi, trova un'altra ragione d'essere nel contesto delle lettere. Da un lato sublima la posizione di Lucilio, privilegiato tra le voci diatribiche dall'averne un'identità ed una consistenza spirituale che si evolve, dall'altro lo mette a nudo manifestando le cadute, le debolezze e le contraddizioni di una mente che dubita. Il Lucilio di cui Seneca rende conto nelle cornici epistolari è quello che avanza lasciando indietro tutte le identità corrotte che lo attraversano e che lo

---

<sup>189</sup> Hadot 2014, 285-287.

<sup>190</sup> Hadot 2014, 298 in riferimento al caso senecano pone l'accento sulla centralità della *voluntas*.

<sup>191</sup> Vd. Muson. 1. L'avanzamento nel progresso morale era un criterio di discriminazione tra gli allievi presso le scuole ellenistiche. Hadot 2014, 111 pone l'accento sul caso della scuola di Epicuro.

<sup>192</sup> Epict. 2.26.4.7.

<sup>193</sup> Epict. 1.12.17. Cf. Tel. IV<sup>a</sup> 39-41.

<sup>194</sup> Muson. 1.5.10

<sup>195</sup> Cf. Lévy 2007, 1046 : «*La philosophie s'épanouira à Rome par relation directe de maître à disciple, sans qu'il eût implantation de la structure scolaire, avec une seule exception : l'école des Sextii, née du projet de créer une école philosophique spécifiquement romaine en conjuguant le stoïcisme, le pythagorisme et la tradition ancestrale*».

combattono nei duelli spirituali che egli compie direttamente o per il tramite di Seneca. La diàtriba si rivela così pienamente rifunzionalizzata nel contesto epistolare.

### 3.3 Il discepolo e i profani. Seneca e i maestri di diàtriba

La posizione dominante nell'ambito della tradizione degli studi sulla diàtriba, tuttora quasi indiscussa nel contesto più ristretto della letteratura e della filosofia latina, tende a collocare l'epistolario senecano all'apice di una tradizione letteraria che deriverebbe da una pratica orale tesa a divulgare popolarmente una filosofia di sostanziale natura pratica<sup>196</sup>. Alle origini di tale consuetudine e della diàtriba stessa si collocherebbe la filosofia cinica, diffusamente identificata come "filosofia del proletariato"<sup>197</sup> in ragione della presenza dei filosofi Cinici sulla scena pubblica, della centralità del ruolo della testimonianza all'interno dell'insegnamento cinico, dell'estrema frammentarietà delle fonti sul Cinismo che hanno lasciato intuire l'assenza di un reale impianto teorico.

Supportati da studi critici che mirano a rivedere questa tradizione, abbiamo cercato di porre l'accento su come la mediazione cinica, significativa all'interno dei testi diatribici, segni al contrario il processo educativo che essi testimoniano in maniera marcatamente elitaria perché, se anche il filosofo cinico occupa la scena pubblica, le fonti lo ritraggono deluso dall'incontro con la folla, nella quale egli avrebbe sostanzialmente riscontrato l'assenza dell'uomo; l'unico vero uomo rimane il filosofo cinico e il suo modello, pur legato alla conduzione di una certa vita pratica, si rivela impraticabile in assenza di un'autentica libertà e di una assoluta ἀυτάρκεια spirituale.

Per queste ragioni l'esperienza della formazione diatribica, nella quale il maestro è impegnato in uno scambio con uno o più interlocutori afflitti da un'importante inconsapevolezza di sé, si rivela apparentemente fallimentare: solo in pochi accedono a quell'ospedale che è la scuola di filosofia, ove ad esempio Epitteto, medico al servizio degli allievi, si lascia interrogare, e ancor meno sono quelli che sembrano pronti ad uscirne realmente trasformati<sup>198</sup>. Il valore dello scambio diatribico non è per questo sminuito, e si rivela funzionale, anche laddove non conduca ad un risultato misurabile, al progresso dell'allievo veramente eletto che si avvantaggerà non solo delle proprie cadute, ma anche di quelle degli altri alla stregua di un monito.

Delineando il profilo di un allievo estraneo all'anonimato che contraddistingue la pleora delle voci diatribiche e capace di progredire, nonostante le continue ricadute e i continui errori, l'epistolario senecano certifica attraverso Lucilio l'esistenza, sfuggente all'interno dei maggiori testi diatribici, di un allievo veramente eletto, che condivide con il maestro di filosofia uno spazio privilegiato, separato da quello dei profani. La scuola di filosofia ove la diàtriba è praticata è infatti aperta al

<sup>196</sup> Risultano ancora oggi molto pregnanti le parole di Laurenti 1962, 507: « Le lezioni di Epitteto sono molto spesso la trasposizione su un piano più elevato della diatriba popolare, anzi talvolta sono vere diatribe popolari. »

<sup>197</sup> Soprattutto a partire dagli studi di Dudley 1937.

<sup>198</sup> Cf. Epict. 2.17.1 dove emerge che la condizione del filosofare è la coscienza della propria ignoranza.

mondo esterno, pronta ad accogliere anche gli interrogativi dei visitatori occasionali, ma la relazione maestro-allievo delimita di fatto uno spazio da cui i profani sono esclusi. All'allievo che lo interrogherà sull'opportunità della condivisione delle convinzioni acquisite con i profani, il maestro di filosofia Epitteto<sup>199</sup> replicherà negativamente, invitandolo ad assecondare l'ignoranza dell'uomo che non vuole cambiare o, al limite, a scegliere di tacere; lo spazio del progresso interiore risulterà così limitato a quello intimo condiviso con il maestro<sup>200</sup>.

Prima di Epitteto già Seneca aveva circoscritto lo spazio della sua interazione con l'allievo Lucilio a quello spirituale del *contubernium* a distanza, che si rifletteva in quello fisico della lettera scritta: pur dichiarando l'urgenza di non esasperare la *dissimilitudo* della scelta filosofica dalla vita dell'uomo comune, Seneca considerava il contatto con la folla pericoloso per il progrediente, ancora troppo vulnerabile alla sua influenza negativa.

### *La necessità della temperanza e la distanza interiore*

Richiamandosi alla dottrina zenoniana e all'insegnamento di Aristone di Chio, lo Stoicismo senecano supera l'esperienza paneziana<sup>201</sup> e, recuperando alcuni elementi Cinici, delimita in maniera marcatamente autonoma lo spazio della scelta filosofica in relazione al mondo esterno corrispondente alla comunità degli uomini.

Pur confinando lo spazio della formazione morale di Lucilio nell'intimità del carteggio epistolare, all'allievo, sempre più impegnato nel perseguimento del progresso interiore, Seneca raccomanda di preservare la propria scelta morale, astenendosi dall'esibirla con una condotta di vita che sia eccessivamente distante da quella degli *homines*:

*Illud autem te admoneo, ne eorum more qui non proficere sed conspici cupiunt facias aliqua quae in habitu tuo aut genere vitae notabilia sint; asperum cultum et intonsum caput et neglegentio rem barbam et indictum argento odium et cubile humi positum et quidquid aliud ambitionem perversa via sequitur evita*<sup>202</sup>.

Ti raccomando però di non abbandonarti a stranezze nel modo di vestire o nel tuo stile di vita, come usano fare quelli che non intendono veramente progredire, ma mettersi in mostra. Sciattezza nella persona, chioma da "capellone", barba

---

<sup>199</sup> Cf. Epict. 1.11 ove il filosofo interagisce con un visitatore occasionale che ricopriva una carica pubblica.

<sup>200</sup> Epict. 1.29.30-32.

<sup>201</sup> Cf. Grimal 1989a, 1968-1970 per cui Seneca rifiuterebbe i compromessi introdotti nello Stoicismo da Diogene di Seleucia e da Antipatro all'inizio del II sec. A. C. in risposta alle obiezioni della nuova Accademia. La dottrina di Antipatro, adottata poi da Panezio, avrebbe infatti cercato di conciliare lo Stoicismo con le esigenze della vita sociale, svuotandolo degli elementi cinici. Seneca intenderebbe invece collegarsi direttamente all'antico Portico, recuperando di conseguenza questi elementi cinici.

<sup>202</sup> Sen. *epist.* 5.2.

trascurata ad arte, ostilità dichiarata per qualsiasi oggetto d'argento, un giaciglio collocato sulla nuda terra e ogni altro atteggiamento che per una via distorta si accompagna al desiderio di distinguersi: evita tutto questo.

Condannando la vacuità di una scelta filosofica ostentata, Seneca appare delineare il profilo di quel Cinismo imperiale che sarà descritto in termini simili da intellettuali come Marziale, Epitteto, Dione Crisostomo, Apuleio e Luciano<sup>203</sup>: l'antica filosofia del cane appare svuotata del suo rivoluzionario messaggio filosofico e concentrata sull'esasperazione della *dissimilitudo* esteriore al solo scopo di occupare la scena pubblica.

A Lucilio Seneca non può che prescrivere una decisa presa di distanza che sia funzionale non solo al progresso dell'allievo, ma anche alla preservazione della funzione della filosofia stessa, oltraggiata dalla condotta di questi pseudo-filosofi:

*Satis ipsum nomen philosophiae, etiam si modeste tractetur, invidiosum est: quid si nos hominum consuetudini coeperimus excerpere? Intus omnia dissimilia sint, frons populo nostra conueniat [...] Id agamus ut meliorem vitam sequamur quam vulgus, non ut contrariam: alioquin quos emendari volumus fugamus a nobis et avertimus*<sup>204</sup>.

Già il nome stesso di filosofia, perfino se gestito con moderazione, è piuttosto odioso: che sarà mai se cominceremo a estraniarci dalle abitudini di vita delle persone normali? [...] Nell'intimo ci sia pure discordanza, l'apparenza esterna sia però in armonia con quella degli altri. Comportiamoci in modo da seguire una vita migliore di quella della gente comune, ma non in netto contrasto, altrimenti caceremo e distoglieremo da noi quelli che vogliamo correggere.

Sostenendo la necessità di rifuggire la *dissimilitudo* della forma nel contesto della vita pubblica, perché la filosofia possa dimostrarsi attraente per coloro che potranno un giorno trarne giovamento, Seneca definisce per contrasto lo spazio della vita autentica, quello intimo che l'allievo condivide con il maestro, all'interno del quale la discordanza dalla condotta degli *homines* è non solo ammessa, ma necessaria. Seneca sostiene che la filosofia esiga moderazione, un equilibrio tra i costumi eletti e il comportamento della gente comune, ma all'allievo che lo interroga sull'esistenza di una differenza di fondo tra loro, l'allievo e il maestro, e gli *homines*, egli risponde che ne esiste moltissima e che chi li analizzerà da vicino si accorgerà della distanza che li separa dalla massa<sup>205</sup>.

---

<sup>203</sup> Già Mart. *epigr.* 4.53 sembra fare allusione ad una sorta di contraffazione del Cinismo ad opera di pseudo-cinici di età imperiale. Epict. 3.22.80 invita a distinguere nettamente i "cinici di oggi" da quelli "di un tempo". Dio Chr. XXXII 9 attribuisce ai "cosiddetti cinici" la responsabilità di educare il popolo al disprezzo della filosofia. Ap. *Fl.* 7.10 fa riferimento ad una massa di persone rozze, sordide, ignoranti che, imitando i filosofi solo con l'avvolgersi nel pallio, disonorerebbero la filosofia. La testimonianza di maggior rilievo e maggior chiarezza è quella di Luc. *Fug.* 14 ove Filosofia, ascesa all'Olimpo, lamenta a Zeus che, a causa dei nuovi cinici, gli uomini si tengono a distanza da lei.

<sup>204</sup> Sen. *epist.* 5.2-3.

<sup>205</sup> Sen. *epist.* 5.4-6. Cf. Grimal 1989a, 1977: «...il a discerné, le premier entre les philosophes romains, qu'il n'y avait pas un lien nécessaire entre le genre de vie et l'attitude de l'âme.» ; vd. anche *ivi*, 1980-1981 ove si sottolinea come Seneca, superando le posizioni del Medio Portico, abbia reintrodotta nello Stoicismo il senso dell'interiorità. Al di là della maschera imposta dal ruolo di governo, Seneca avrebbe ritrovato l'indipendenza del suo giudizio nel distacco interiore dalle manifestazioni esteriori del suo potere.

Nel prosieguito del carteggio la situazione appare rovesciata ed è il maestro ad esprimere il desiderio di avere vicino l'allievo per domandare il suo avviso in merito al comportamento da tenere nel contesto delle feste dei Saturnali<sup>206</sup>: se il filosofo debba mantenere le proprie abitudini quotidiane o se, per non entrare in aperto contrasto con le usanze comuni, non debba piuttosto sedersi a tavola in allegria<sup>207</sup>. Immaginando che ormai Lucilio abbia fatto propria la lezione della lettera 5, Seneca ipotizza che l'allievo, elevatosi ad arbitro, gli avrebbe consigliato di assumere una posizione di equilibrio tra l'assimilazione totale alla folla e la *dissimilitudo* assoluta. Stante l'insegnamento senecano, interamente recepito dall'allievo, nel fare le medesime cose della massa, senza farle allo stesso modo, risiederebbe infatti una maggior temperanza che nell'astenersi dai banchetti in mezzo a gente intenta a ubriacarsi e vomitare: *licet enim sine luxuria agere festum diem*<sup>208</sup>.

Seneca rifiuta una *dissimilitudo* che sia volutamente esibita, quella dei falsi Cinici interessati ad essere guardati piuttosto che a progredire realmente, ma non quella autenticamente cinica che praticava un'ascesi fisica per un perfezionamento interiore e che trovava riscontro nel modello di Diogene, così come in quello di Demetrio. Nel medesimo contesto epistolare infatti, dopo aver esaltato il valore della temperanza, Seneca propone al suo Lucilio di mettersi alla prova e intercalare al quotidiano alcuni giorni in cui egli associ un cibo semplice e scarso ad una veste ruvida, per vivere così alla maniera degli schiavi e dei poveri<sup>209</sup>. In una fase molto più avanzata dell'epistolario Seneca attribuirà a se medesimo un'esperienza simile<sup>210</sup>: in seguito ad un naufragio egli avrebbe sperimentato un periodo di involontaria austerità, trovandosi a dover dormire su un materasso steso a terra, a coprirsi con un mantello, a cibarsi di soli pane e fichi. Riconoscendo la felicità e la pace acquisita grazie a questa maniera di vivere, Seneca rimpiangerà di non avere avuto il coraggio di farla propria.

La *dissimilitudo* cinica, mediata anche dall'esperienza della scuola dei Sesti, era quindi ammirata da Seneca e proposta al suo allievo come un esercizio spirituale. Era tuttavia considerata qualcosa di non riproducibile perché si proponeva non di vincere la natura umana come gli stoici, ma di superarla<sup>211</sup>; di questo è prova l'ammirazione più volte palesata per il cinico Demetrio, che Seneca considera un amico eletto e la cui compagnia egli preferisce a quella degli uomini vestiti di porpora<sup>212</sup>. La sua nudità distesa su un pagliericcio<sup>213</sup> e la sua astensione assoluta da ogni genere di

---

<sup>206</sup> Cf. Epict. 1.29.31-32.

<sup>207</sup> Sen. *epist.* 18.2-3.

<sup>208</sup> Sen. *epist.* 18.4.

<sup>209</sup> Sen. *epist.* 18.5-8.

<sup>210</sup> Sen. *epist.* 87.1-5.

<sup>211</sup> Sen. *brev.* 14.2.

<sup>212</sup> Sen. *epist.* 62.2-3.

<sup>213</sup> Sen. *epist.* 20.9

bene materiale<sup>214</sup> non vengono avvertiti dal filosofo come segni di una esasperata *dissimilitudo*<sup>215</sup>, ma come testimonianza fisica della verità<sup>216</sup>. È proprio la sua figura ad incarnare l'ideale senecano della relazione tra il filosofo e gli *homines*: in maniera avversa ai falsi Cinici e ai *circulatores*<sup>217</sup>, la *dissimilitudo* di Demetrio si configura come atto di estrema libertà dalle opinioni della gente, senza per questo accompagnarsi ad un'autoesclusione dalla comunità degli uomini<sup>218</sup>.

Pur astenendosi dal proporre al *proficiens* Lucilio la riproduzione del modello di Demetrio, Seneca sembra però aspirare alla fermezza del filosofo cinico che assimilava il giudizio degli *imperiti* ai crepitii prodotti dal ventre:

*Eleganter Demetrius noster solet dicere eodem loco sibi esse voces imperitorum, quo ventre redditos crepitus. «Quid enim,» inquit «mea, susum isti an deosum sonent<sup>219</sup>?»*

Con arguzia Demetrio è solito dire che per lui le parole degli ignoranti contano quanto i crepitii prodotti dal ventre. «Cosa mi importa» egli dice «se codesti rumori, risuonano dall'alto o dal basso?»

Seneca giudica una debolezza propria della condizione umana associarsi ai giudizi della gente, una condizione che ha tuttavia condiviso e che sente di condividere ancora in parte<sup>220</sup>; menzionando l'episodio del naufragio di cui era stato protagonista, il filosofo condanna la debolezza che egli stesso avrebbe dimostrato non adottando e rivendicando di fronte ai molti quella vita di sottrazione che egli si era, suo malgrado, trovato a dover vivere<sup>221</sup>:

*Parum adhuc profeci: nondum audeo frugalitatem palam ferre; etiamnunc curo opiniones viatorum. Contra totius generis humani opiniones mittenda vox erat: «Insanitis, erratis, stupetis ad supervacua, neminem aestimatis suo<sup>222</sup>...»*

Ho fatto ben pochi progressi: fino a questo momento mi manca il coraggio di portare davanti a tutti la mia semplicità; ancora mi preoccupo delle opinioni dei viandanti. Bisognava invece alzare la voce contro i pregiudizi di tutta quanta la gente: «Siete pazzi, sbagliate, vi stupite per cose superflue, non stimate nessuno per quello che veramente gli appartiene...»

---

<sup>214</sup> Sen. *epist.* 62.3.

<sup>215</sup> Seneca lo considera addirittura il più povero tra i cinici, perché si asteneva non solo dal possedere, ma anche dal chiedere. Cf. Sen. *V. B.* 18.3.

<sup>216</sup> Cf. Delatte 1953, 169 per il quale la vita di Demetrio attesterebbe la verità delle sue parole.

<sup>217</sup> Vd. Degl'Innocenti Pierini 2004.

<sup>218</sup> La Penna 1980, 89 sintetizza in maniera efficace come Demetrio, pur nella sua radicale *αὐτάρκεια*, incarni per Seneca l'ideale del filosofo che riesce a mantenere la sua indipendenza, senza estraniarsi dal mondo degli *homines*: «Demetrio, disprezzando sul serio la fama, non ostenta il suo rigore e non va a predicare in giro per farsi applaudire; vivendo in domestichezza coi grandi (egli fu legato anche con Trasea Peto), conversando con loro di filosofia, egli non si isola dal consorzio umano, non è un emarginato e tanto meno un ribelle.»

<sup>219</sup> Sen. *epist.* 91.19.

<sup>220</sup> Cf. Sen. *epist.* 13.8.

<sup>221</sup> Sen. *epist.* 87.

<sup>222</sup> Sen. *epist.* 87.5.



Esercitando un'innequivocabile fascinazione sugli uomini, una fascinazione tale da interessare anche chi come Seneca aveva già percorso un lungo tratto sulla via del perfezionamento filosofico, la folla e i suoi giudizi costituiscono il pericolo principale per il *proficiens*, troppo esposto agli sconvolgimenti che possono giungere dall'esterno e ancora completamente immerso nella condizione di umana fragilità:

*Quid tibi vitandum praecipue existimes, quaeris? Turbam. Nondum illi tuto committeris. Ego certe confitebor inbecillitatem meam; numquam mores, quos extuli, refero. Aliquid ex eo, quod composui, turbatur; aliquid ex iis, quae fugavi, redit*<sup>223</sup>.

Mi chiedi che cosa tu debba sopra ogni cosa evitare? La folla. Non puoi ancora affidarti ad essa tranquillamente. Quanto a me ti confiderò questa mia debolezza: non riporto mai l'assetto etico con cui sono uscito. Qualcosa di ciò che avevo sistemato ne rimane sconvolto, qualcos'altro di ciò che avevo eliminato ritorna.

Ponendo al centro dell'argomentazione la sua stessa persona e mettendo al servizio del discente la sua battaglia con i giudizi della gente, Seneca assume il ruolo del maestro di diatriba, disposto a dare conto della sua personale condotta. Ma nel contesto dell'epistolario l'insistenza sulla debolezza propria del maestro è più marcata che nel resto della tradizione diatribica: pur restando funzionale al progresso dell'allievo, per il quale Seneca costituisce una guida che gli evita cadute da cui non sarebbe più in grado di rialzarsi, tale ammissione di fragilità mira ad intensificare l'intimità e l'equilibrio delle parti richiesti dal gioco della corrispondenza.

Se dal confronto con la folla anche il filosofo subisce un'autentica e momentanea trasformazione che lo vede acuire le debolezze insite nella sua umana fragilità, debolezze come l'avidità, l'ambizione, l'inclinazione alla sensualità, la crudeltà<sup>224</sup>, colui che sta dando forma al suo assetto etico non potrà proprio permettersi di incontrare la folla, se non correndo il rischio di passare dalla parte dei più e di smarrirsi:

*Subducendus populo est tener animus et parum tenax recti : facile transitur ad plures[...] Unum exemplum luxuriae aut avaritiae multum mali facit.*

È opportuno sottrarre alla folla un animo debole e poco saldo nel bene: passa facilmente dalla parte dei più [...] Un solo esempio di lussuria o avarizia nuoce molto.

---

<sup>223</sup> Sen. *epist.* 7.1.

<sup>224</sup> Sen. *epist.* 7.3.

Poiché di fronte agli attacchi della gente la moralità di un uomo non potrà fare a meno di imitare la massa o di disprezzarla, mentre all'uomo di filosofia spetta invece il compito di mantenersi a distanza dalle due opposte tendenze, Lucilio dovrà cercare l'amicizia di coloro che lo renderanno migliore e astenersi dalle pubbliche letture ove nessuno lo capirebbe<sup>225</sup>. Il suo progresso sarà un'acquisizione da non esibire se non con se stesso<sup>226</sup>.

Solo evitando la folla, traendosi in disparte, pago della propria coscienza, il filosofo potrà impegnarsi in un ozio operoso da cui i posteri trarranno giovamento<sup>227</sup>: nella solitudine di un volontario esilio il maestro di filosofia elaborerà quei precetti salutari che consentiranno ai futuri *proficientes* e a Lucilio, contemporaneo *proficiens*, di accedere alla giusta via<sup>228</sup>. Il primo di questi insegnamenti consisterà proprio nel prendere le distanze dalle inclinazioni del volgo, astenendosi dai beni fortuiti e illusori che esso ama<sup>229</sup>. Colui che si consacrerà alla filosofia manterrà una condotta di vita razionale che concederà al corpo solo quanto necessario alla sua salute, sdegherà gli splendori e gli ornamenti procurati da una fatica superflua e avrà come unico obiettivo la grandezza del proprio animo. Egli troverà nella filosofia un vero rifugio dall'odio, dall'invidia, dal disprezzo generati dai desideri propri del volgo.

Esposto all'influenza degli *homines* il *proficiens* dovrà difendersene e costruire la propria autentica libertà imparando a distinguere il bene ed il male non secondo i criteri del volgo<sup>230</sup>: esso infatti, pur aspirando alla felicità, scambia gli strumenti per conseguirla con la felicità stessa e finisce per non raggiungere mai l'obiettivo, muovendosi come chi si affretta all'interno di un labirinto<sup>231</sup>.

La distanza che l'allievo metterà tra i suoi giudizi e quelli dei molti sarà misura della sua condotta morale.

Colui che cercherà una felicità eterna la troverà solo lontano dall'approvazione del *vulgus*, il peggior interprete della verità<sup>232</sup>: a questa categoria Seneca ascrive i soldati semplici, così come i grandi condottieri, il cui abito non li renderà differenti di fronte alla luce dell'animo, più efficace degli occhi nel discernere il bene dal male. Al *proficiens*, ancora privo di questa capacità di

---

<sup>225</sup> Cf. Epict. 3.23.19-20; 3.23.27-28.

<sup>226</sup> Sen. *epist.* 7.6-9. Cf. Sen. *nat.* 4a, *praef.* 14

<sup>227</sup> Sen. *epist.* 8.1-2. Rivendicando l'abbandono delle *res* per un *negotium* superiore finalizzato al giovamento dei posteri, il maestro di diatriba Seneca si pone nel solco del grande saggio cinico delineato da Epict. 3.22.85. Pur formalmente estraneo agli affari pubblici, è proprio il cinico, secondo il giudizio di Epitteto, ad esercitare la maggior rappresentanza politica e a rivestire la più alta carica: premurandosi della scelta morale degli uomini sarà infatti proprio il cinico ad assolvere al compito più grave.

<sup>228</sup> Seneca ha affrontato personalmente il pericolo della folla e, riferendo a Lucilio delle sue proprie debolezze, gli offre non solo un modello di lotta, ma anche una soluzione per evitare di incorrere nelle medesime sofferenze.

<sup>229</sup> Sen. *epist.* 8.1-3. Cf. Sen. *epist.* 98.1 ove i beni ammirati dal volgo vengono ritenuti effimeri.

<sup>230</sup> Sen. *epist.* 44.6.

<sup>231</sup> Sen. *epist.* 44.7.

<sup>232</sup> Sen. *v. b.* 2.2. Vd. Grimal 1989a, 1973 per il quale Seneca, volendo ristabilire la morale dell'autonomia personale in tutto il suo rigore, rifiuta la gloria che viene dagli *stulti*, la popolarità che Panezio riteneva necessaria alla realizzazione di una vita utile agli uomini. Cf. Sen. *De ira.* 3.41.1.

discernimento e incline a fidarsi dei volti di quelli che gli vengono incontro, spetterà il compito di guardarsi con circospezione dall'uomo:

*...ab homine homini cotidianum periculum. Adversus hoc te expedi, hoc intentis oculis intueri; nullum est malum frequentius, nullum pertinacius, nullum blandius*<sup>233</sup>.

...il pericolo che viene da un uomo nei confronti di un altro uomo è quotidiano. Contro questo devi premuniti, guardarlo con occhi attenti; nessun male è più frequente, più ostinato, più insinuante.

Riflettendo sul pericolo che deriva dall'uomo, il progrediente potrà dedurre il proprio dovere di uomo e mettersi in condizione di condurre comunque un'esistenza in comune con gli altri<sup>234</sup>. Egli potrà rifugiarsi nel santuario della filosofia per sfuggire ai vizi, ma dovrà astenersi dal censurare quelli degli altri e non rifiutare totalmente il comportamento della maggioranza.

Approssimandosi alla conclusione dello scambio epistolare e al perfezionamento dell'educazione di Lucilio, Seneca torna dunque a ribadire la sua «lezione di indistinzione tra gli altri e di distanza nei confronti degli altri<sup>235</sup>»: senza marcare la loro estraneità al mondo degli *homines*, senza utilizzare la filosofia come strumento per giudicarli, il maestro e l'allievo instaurano una relazione che avviene su un terreno ideale interiore estraneo alla comunità umana.

L'urgenza di tracciare i confini di questo terreno è tangibile nell'epistolario, ma oltre ad inserirsi nel quadro più ampio del complesso interrogativo stoico sul ruolo del filosofo nella società, trova particolare riscontro, come vedremo tra poco, all'interno dei discorsi dei maestri di diatriba.

### *Elitarismo diatribico e mediazione cinico-stoica*

La posizione di moderato elitarismo delineata da Seneca trova una profonda corrispondenza nella tradizione diatribica: proponendosi di rovesciare i giudizi di un allievo fragile, completamente immerso nella condizione umana e per questo influenzato dal pregiudizio dei molti<sup>236</sup>, delle cui istanze egli si fa in qualche modo portavoce, il maestro di diatriba mira a creare con lo stesso uno spazio esclusivo di condivisione spirituale che lo isola di fatto dalla condizione di uomo comune da cui proviene. Tale dimensione esclusiva risulterà accessibile a pochi, solo a coloro che saranno pronti a trasformare se stessi e a riconoscere la fallacia dei loro giudizi.

---

<sup>233</sup> Sen. *epist.* 103.1.

<sup>234</sup> Cf. Citroni Marchetti 1994, 4569.

<sup>235</sup> Citroni Marchetti 1994, 4573.

<sup>236</sup> Cf. Tel. Fr. I ove Telete tenta di rovesciare il giudizio comune intorno all'essere e all'apparire. Vd. anche Tel. Fr. 3 dove l'autore tenta di fare la stessa cosa sul tema dell'esilio.

Nelle *Diàtribe* di Epitteto sembra possibile riscontrare un'urgenza prossima a quella senecana: la necessità di definire la posizione della filosofia in relazione alla comunità degli *homines* e di indicare a coloro che ad essa intendono consacrarsi la maniera di preservare la loro scelta morale di fondo.

Per il maestro di diàtriba la scelta filosofica dovrà essere estranea e indipendente dal plauso degli *stulti*, folli della cui ammirazione il filosofo non dovrà curarsi<sup>237</sup>: indifferente alla lode, alla pietà e alla commiserazione, egli si preoccuperà solo di essere filosofo e non di sembrarlo<sup>238</sup>. Il vero filosofo<sup>239</sup> rifuggirà gli strumenti banali impiegati dai sedicenti filosofi, come farsi crescere la barba e prendere il mantello<sup>240</sup>, e sul modello di Eufrate, terrà per sé la scelta del filosofare, per non intaccare, qualora si trovi a compiere un'azione turpe od indecente, il prestigio della filosofia stessa<sup>241</sup>. Imitando Socrate sarà realmente filosofo, senza proclamarlo<sup>242</sup>. Rifiuterà infatti l'attitudine millantatoria di chi afferma pubblicamente la propria imperturbabilità e lascerà manifestare la propria autentica libertà al solo che Zeus abbia eletto re: il Cinico. Solo al cinico spetterà infatti il compito di testimoniare con la sua vita priva di prole e legami, di un giaciglio, di una tunica e di beni di alcun tipo, l'errore in cui gli uomini cadono, rei di cercare la felicità laddove essa non risiede<sup>243</sup>.

I maestri di diàtriba non ancora del tutto liberi, ma impegnati nello sforzo di divenire tali, fungono da tramite tra il progrediente e Diogene e Socrate, modelli di libertà integrale, in quanto liberi dai beni fortuiti<sup>244</sup>. Sottoponendosi agli interrogativi degli allievi, essi testimoniano con la loro vita la loro scelta morale, pur riservando al solo gruppo dei progredienti, la fruizioni di tale testimonianza<sup>245</sup>.

---

<sup>237</sup> Epict. 1.21.3-4.

<sup>238</sup> Epict. 4.23-24.

<sup>239</sup> Laurenti 1962, 503 ritiene che per Epitteto il vero filosofo sia lo stoico capace di mantenere un vivo legame con l'eredità cinica.

<sup>240</sup> Cf. Laurenti 1962, 511 che in riferimento a Epict. 3.22.86 e 4.11.22 nota come il filosofo condanni in egual misura quelli che con l'esibizione del mantello e della barba si atteggiavano a filosofi senza adeguata preparazione, e quelli che trascurano il corpo perché, se non è equilibrato, « l'aspetto distrugge la testimonianza della parola ».

<sup>241</sup> Epict. 4.8.15-20. Cf. Muson. 14.87.10-88.10 per il quale la filosofia si pratica con l'anima. Non sarà quindi necessario indossare un mantello grossolano, vivere senza una tunica, portare i capelli lunghi o trasgredire il costume comune alla maggior parte della gente.

<sup>242</sup> Cf. Laurenti 1962, 504 per cui la distinzione chiara tra un interno ed un esterno risalirebbe a Socrate, sarebbe poi stata ripresa da Antistene e successivamente da Diogene.

<sup>243</sup> Cf. Delatte 1953, 173 che, basandosi su Epict. 4.8.32, sottolinea come anche il cinico si curi di non mostrare di sé niente che possa intaccare il valore della testimonianza che egli ha reso alla virtù.

<sup>244</sup> Epict. 4.1.151-176. Cf. Sen. epist. 104.22. Vd. Laurand 2014, 43: « *Il faut des maîtres, dit Sénèque, précisément parce qu'ils montreront la voie pour se distinguer définitivement de l'horrible orateur* (Sen. epist. 104.22) [...] *le maître devient alors un exemple, vivant ou passé, en ce qu'il a su transformer ses paroles en actes, ou tout simplement poser des actes de bravoure.* »

<sup>245</sup> Cf. Lenta 1999, 314: « Il poter offrire la propria vita come esempio di « vita filosofica » era forse lo strumento più efficace in mano ad un maestro stoico per propagandare con successo il pensiero della scuola. » Cf. Delatte 1953 sulla centralità della testimonianza all'interno della filosofia cinico-stoica.

Ereditando una prerogativa cinica, il maestro di diàtriba si fa esploratore per i suoi allievi<sup>246</sup> rivelando loro il pericolo che viene dai profani e mostrando loro un atteggiamento che li preservi e al contempo non li isoli dalla società umana.

Colui che si avvicina alla filosofia dovrà in primo luogo compiere una scelta di fondo: essere filosofo o profano. La scelta filosofica implicherà infatti per il *proficiens* un'autentica trasformazione della propria vita e del proprio spirito, una netta separazione tra la propria scelta morale e quella degli altri uomini:

Ταῦτα περισκεψάμενος, εἴ σοι δοκεῖ, προσέρχου, εἰ θέλεις ἀντικαταλλάξασθαι τούτων ἀπάθειαν, ἐλευθερίαν, ἀταραξίαν. [...] τοῦτ' ἔστι φιλοσόφου στάσιν ἔχειν ἢ ιδιώτου<sup>247</sup>.

Dopo che avrai ben ponderato la cosa, se ti pare, avvicinarti alla filosofia, se vuoi acquisire, in cambio di tante fatiche, l'impassibilità, la libertà e l'imperturbabilità [...] in altre parole, devi avere l'atteggiamento del filosofo o quello del profano.

La scelta morale del profano e quella del filosofo non appaiono infatti conciliabili: il primo considererà ciò che gli accade causa di fattori esterni, il secondo legherà gli eventi che subisce al suo solo giudizio<sup>248</sup>.

Il *proficiens* dovrà decidere se restare uomo comune o diventare filosofo. Se sceglierà di essere filosofo dovrà mettere una profonda distanza tra sé e la sua vita precedente, tra sé e le persone che lo amavano una volta, tra sé e le sue abitudini di un tempo<sup>249</sup>. Se vorrà veramente progredire, una volta intrapresa la scelta filosofica, non potrà più esitare tra l'essere filosofo e l'essere profano<sup>250</sup>.

Maturata la scelta, il progrediente dovrà fare in modo di preservarla, limitando le proprie relazioni sociali e mantenendosi a distanza dalle opinioni della gente; ancora troppo esposto all'influenza del giudizio comune, il contatto con la folla non potrebbe che inquinare la sua scelta morale:

Τηλικούτου οὖν τοῦ κινδύνου ὄντος εὐλαβῶς δεῖ τοῖς ιδιώταις συγκαθίεσθαι εἰς τὰς τοιαύτας συμπεριφορὰς μεμνημένους, ὅτι ἀμήχανον τὸν συνανατριβόμενον τῷ ἡσβολωμένῳ μὴ καὶ αὐτὸν ἀπολαῦσαι τῆς ἀσβόλης<sup>251</sup>.

---

<sup>246</sup> Cf. Epict. 3.22.24.

<sup>247</sup> Epict. 3.15.12-13.

<sup>248</sup> Epict. 3.19.

<sup>249</sup> Cf. Laurant 2014, 52 per il quale Musonio inviterebbe in realtà ad una nuova forma di socializzazione che passi per la distruzione dei legami di dipendenza altri dalla comune dipendenza degli uomini dalla ragione.

<sup>250</sup> Epict. 4.2.

<sup>251</sup> Epict. 3.16.3. Cf. Laurant 2014, 45: « *S'il faut un maître, c'est que celui-ci, selon Épictète, a la capacité, contrairement au disciple progressant moins avancé (car même si le maître n'a pas encore atteint la sagesse, il est toutefois plus avancé) de reconnaître par simple contact celui qui est mal accordé...* »

Pertanto, poiché il rischio è così rilevante, bisogna essere cauti nello scendere in tal modo a contatto con i profani, ben consci che, se uno si strofina ad un uomo sporco di fuliggine, è impossibile che un po' di fuliggine non rimanga attaccata anche a lui.

Incapace di riconoscere la fallacia dei propri giudizi e di quelli altrui, di fronte ai profani l'allievo rivelerà la fragilità che ancora lo contraddistingue:

Ἔχει τις ὑμῶν παρασκευὴν οἴαν ὁ κιθαριστικὸς τὴν λύραν λαβῶν, ὥστ' εὐθὺς ἀψάμενος τῶν χορδῶν γνῶναι τὰς ἀσυμφῶνους καὶ ἀρμόσασθαι τὸ ὄργανον<sup>252</sup>.

Qualcuno di voi ha forse la preparazione che ha il suonatore di cetra, capace, presa in mano la lira e toccate appena le corde, di riconoscere quelle che sono scordate e di ridare armonia allo strumento?

Il contatto con i profani potrà vanificare ogni sforzo e ogni traguardo raggiunto, pertanto, finché non avrà raggiunto la *securitas* cui aspira, il *proficiens* dovrà guardarsi dall'instaurare rapporti sociali con i profani, come dal pericolo più grave:

Μέχρις ἂν οὖν παγῶσιν ἐν ὑμῖν αἱ κομψαὶ ὑπολήψεις καὶ δυνάμιν τινα περιποιήσηθε πρὸς ἀσφάλειαν, συμβουλεύω ὑμῖν εὐλαβῶς τοῖς ιδιώταις συγκαταβαίνειν· εἰ δὲ μή, καθ' ἡμέραν ὡς κηρὸς ἐν ἡλίῳ διατακῆσεται, ὑμῶν εἴ τινα ἐν τῇ σχολῇ ἐγγράφετε<sup>253</sup>.

Quindi, fintanto che le vostre belle opinioni non saranno ben salde in voi e non avrete acquisito un certo potere onde ottenerne la sicurezza, vi suggerisco di essere cauti nell'aver relazione coi profani; diversamente, quel poco che notate a scuola fonderà ogni giorno come cera al sole.

Finché non avranno maturato un pieno accordo tra l'insegnamento acquisito e la vita<sup>254</sup>, gli allievi dovranno usare una certa cautela nello stabilire nuovi rapporti sociali, salvo dover constatare poi che il tempo speso presso il maestro nella scuola di filosofia sarà trascorso inutilmente e che i progressi compiuti avranno acquisito la consistenza fragile delle loro tavolette di cera. Perché la

---

<sup>252</sup> Epict. 3.16.5.

<sup>253</sup> Epict. 3.16.9.

<sup>254</sup> Cf. Laurand 2014, 43 « *C'est que le progressant ne maîtrise pas ce qui se réduit pour lui encore trop souvent à de simples mots. Pour Sénèque comme pour Épictète la preuve de sa faiblesse, c'est qu'il ne peut mettre en pratique ce qu'il apprend.* »

loro *securitas* sia veramente preservata, dovrebbero ricorrere all'*extrema ratio* di scegliere un esilio volontario che li metta al riparo dai commenti di coloro che li conoscevano prima<sup>255</sup>.

La scuola di filosofia si configura come la prima tappa di questo esilio: lì le acquisizioni che derivano all'allievo dallo scambio che egli intrattiene con il maestro di filosofia si configurano come patrimonio esclusivo di quell'intimo spazio d'interazione. Non sarà necessario tenere al corrente i profani<sup>256</sup>, i quali non comprenderebbero il primato della scelta filosofica e la necessità che condotta di vita trovi una corrispondenza nell'educazione filosofica.

Musonio auspica che lo spazio della formazione si collochi anche fisicamente e visivamente all'esterno della comunità umana<sup>257</sup>. Propone che gli allievi vivano con il maestro alla campagna e che lo osservino lavorare<sup>258</sup>: solo lì, lavorando e filosofando, il filosofo potrà offrire loro un modello di assoluta indipendenza, la testimonianza autentica del pieno accordo tra la vita e le parole:

Νῦν δὲ καὶ μᾶλλον ἄν μοι δοκοῦσιν ὠφελεῖσθαι οἱ νέοι οὐκ ἐν πόλει τῷ διδασκάλῳ συνόντες οὐδ' ἐν τῇ διατριβῇ ἀκούντες αὐτοῦ λέγοντος, ἀλλ'εὐραζόμενον ἐπὶ τῆς ἀγροικίας ὄρῶντες καὶ ἔργῳ ἐωδεικνύμενον ἅπερ ὑφηγεῖται ὁ λόγος, ὅτι χρὴ πονεῖν καὶ κακοπαθεῖν τῷ σώματι μᾶλλον ἢ ἐτέρου δεῖσθαι τοῦ τρέφοντος<sup>259</sup>.

Ora, a me sembra che i giovani ricavano maggiore giovamento non stando insieme al maestro in città, né ascoltandolo parlare a scuola, ma vedendolo lavorare nel podere e mostrare con i fatti ciò che insegna la teoria, vale a dire che bisogna faticare fisicamente e penare, piuttosto che aver bisogno di un altro che ci mantenga.

Lontano dalla città e dai giudizi che possono intaccare la tranquillità dei progredienti, questi costituiranno una comunità alternativa a quella da cui provengono e che avrà come fulcro il maestro di filosofia e la sua relazione con il discente<sup>260</sup>. Ma a questa micro-società solo in pochi vorranno e

---

<sup>255</sup> Epict. 3.16.11. Cf. Muson. 9.43.10 per il quale l'esilio potrebbe perfino contribuire all'acquisizione della virtù, offrendo tempo libero e la possibilità di imparare cose belle, in uno stato di autonomia dall'influenza di supposti amici o parenti che tendono ad allontanare dalle più nobili aspirazioni.

<sup>256</sup> Epict. 1.29.30-31. Cf. Hijmans 1959, 4: « IV 6,5 and 23-24 show very clearly that Epictetus felt it was utterly useless to try and persuade the masses. »

<sup>257</sup> Con questa proposta Musonio si pone di fronte all'educazione tradizionale in linea con l'atteggiamento proprio del Cinismo: rifiuta una scuola che produca un insegnamento avulso dalla vita reale. Cf. Lenta 1999, 311.

<sup>258</sup> Su Musonio e su questa posizione sembra aver agito l'influenza della tradizione romana e della scuola dei Sesti. Lenta 1999, 302 ritiene che Musonio, sostenendo che per un uomo non vi sia mezzo migliore per vivere che il lavoro dei campi, riproporrebbe il motivo tipico della *iustissima tellus* presente in Verg. *georg.* 458ss. e prima in Xen. *oec.* 5.12. Cf. Laurand 2014, 53 : « *l'idéalisation de la campagne et de ses mœurs rudes constitue un topos d'une littérature qui puise dans le mos maiorum des repères que les bouleversements politiques du dernier siècle ont rendus flous.* »

<sup>259</sup> Muson. 11.60.10-60.16.

<sup>260</sup> Lenta 1999, 315 ritiene che la vita di campagna prospettata da Musonio consentirebbe la formazione di una vera comunità filosofica. Cf. Laurand 2014, 50 il quale sostiene che l'ipotesi della vita campestre non avrebbe senso se non al fine di costruire un'altra città. Al centro dei nuovi legami tra gli uomini si collocherebbe il maestro, incarnazione

potranno accedere<sup>261</sup>: solo un numero limitato di giovani si accosta autenticamente alla filosofia e sarà pronto a condividere con il maestro una vita semplice e faticosa, lontana dai mali cittadini. Solo nell'isolamento campestre l'allievo potrà trarre pieno giovamento dal modello di ἀυτάρκεια che il maestro, consacrando al lavoro nei campi, aspira ad incarnare, lì solo potrà trascorrere la maggior parte del tempo con il suo educatore e questo potrà misurare e correggere la sua formazione.

Se non con un esilio fisico, la costruzione della scelta morale coinciderà di fatto con un esilio interiore, con una fuga dal sé precedente la scelta filosofica, con una fuga dai profani.

Pur esclusi dalla comunione della conoscenza filosofica, i profani non dovranno tuttavia essere oggetto delle critiche o della derisione di coloro che hanno scelto di essere filosofi. L'allievo riserverà all'uomo incapace di convertire il suo spirito l'atteggiamento di compassionevole comprensione che i filosofi sono soliti riservare ai ragazzi che festeggiano i Saturnali: applaudirà con lui e, se proprio non vorrà farlo, rimarrà in silenzio<sup>262</sup>. Il filosofo si adatterà al punto di vista dei profani, facendo propria la consapevolezza che il loro errore non deriva dalla loro malvagità, ma dalla loro ignoranza<sup>263</sup>:

Τί οὖν; κηρύσσειν δεῖ ταῦτα πρὸς πάντας;

Οὐ, ἀλλὰ τοῖς ιδιώταις συμπεριφέρεσθαι καὶ λέγειν « οὗτος ὁ αὐτῷ ἀγαθὸν οἶεται τοῦτο κάμοι συμβουλεύει συγγινώσκω αὐτῷ<sup>264</sup>. »

E che? Bisogna proclamare queste verità a tutti?

No; ma accomodarsi al modo di vedere dei profani e dire: « Costui consiglia anche a me ciò che ritiene un bene per sé; lo perdono » .

Tenendosi a distanza dalla pericolosa influenza dei profani, l'allievo riconoscerà la causa della loro deviazione nella loro ignoranza e li comprenderà. Se la sua scelta morale e le sue progressive conquiste si realizzeranno su un piano separato dalla comunità umana, a questa il filosofo non dovrà tuttavia mai venir meno, né dovrà porsi con la stessa in aperto contrasto, ostentando la sua eccezionale condizione filosofica.

Attraverso lo scambio diatribico l'allievo farà proprio il modello della lotta che dovrà poi condurre non con la folla, ma solo con se stesso, con il sé profano da cui egli dovrà emanciparsi, sottraendosi

---

della ragione. L'esilio campestre avrebbe lo scopo di riformare in primo luogo il legame con se stessi e in secondo luogo con l'altro da sé.

<sup>261</sup> Secondo Hijmans 1959, 20 Epitteto riterrebbe ogni uomo capace di raggiungere lo stato di virtù, ma solo alcuni in grado di diventare filosofi.

<sup>262</sup> Epict. 1.29.30-32. Cf. Citroni Marchetti 1994, 4579.

<sup>263</sup> Cf. Epict. 1.18; Muson. 8.34.1-10.

<sup>264</sup> Epict. 1.29.64.



al giogo del giudizio degli *homines*. Così lo spazio che egli appare condividere con il maestro e con gli altri allievi seduti nella scuola di filosofia si configurerà in ultima istanza come lo spazio intimo della propria scelta morale<sup>265</sup>.

---

<sup>265</sup> Cf. Citroni Marchetti 1994, 4574: «Alla scuola di Epitteto è insegnamento fondamentale il determinare lo spazio in cui l'individuo può vivere in sicurezza nei confronti degli altri: questo è lo spazio psichico delle sue propensioni e avversioni...»



## 4. Diàtriba e Satira Latina

### 4.1 Lucilio e la diàtriba: una relazione da ricostruire

La tradizione degli studi critici tende ad assegnare alla diàtriba un ruolo di mediazione tra l'insegnamento delle scuole filosofiche ellenistiche e la satira, un prodotto letterario ben radicato nella società romana: con il suo bagaglio di temi popolari e con la sua strategia comunicativa retoricamente elaborata, la diàtriba, «filosofia popolare tipicamente ellenistica»<sup>1</sup>, avrebbe permesso alla filosofia greca di essere assorbita all'interno del discorso satirico<sup>2</sup>.

Queste considerazioni, oltre che assimilare erroneamente la diàtriba ad una predicazione morale di intonazione popolare<sup>3</sup>, non sembrano tenere nella giusta considerazione l'influenza della letteratura e della filosofia greca sulla formazione delle élites romane, affidata di frequente alle cure di filosofi e maestri greci<sup>4</sup>. Più specificatamente non appaiono dare il giusto peso alla conoscenza dell'Accademia che proveniva a Lucilio da Clitomaco e alla vicinanza del poeta, il primo vero maestro di satire, al circolo filellenico di Scipione Emiliano<sup>5</sup> in seno al quale Cicerone avrebbe successivamente ambientato discussioni filosofiche condotte secondo il modello dei *Dialoghi* platonici<sup>6</sup>. Non tengono inoltre conto dell'exasperata ricerca di marginalità che appartiene al maestro di satira, il quale insiste nel definire la sua condizione in opposizione agli altri, mentre non colgono fino in fondo l'ironia con la quale Lucilio dichiara di rivolgersi ad un destinatario medio<sup>7</sup>.

Lontano dal configurarsi come condivisione di un vasto repertorio di numerosi temi di filosofia popolare, il rapporto di intergenericità tra la satira di Lucilio e la diàtriba deriva dalla diffusione anche a Roma dell'insegnamento della filosofia ellenistica e da una comunanza di intenti che vede inaspettatamente convergere il maestro di filosofia e il poeta di satire: tale rapporto concerne tanto le modalità enunciative, quanto il contesto all'interno delle quali esse si sviluppano. Al fianco di

---

<sup>1</sup> Mayer 2007, 137.

<sup>2</sup> Vd. Mayer 2007, 137-138. Cf. Heinze 1889; Highet 1962, 40ss.; La Penna 1969, 184ss.; Pennacini 1983, 283-284; Bellandi 1980, 9ss.; Labate 1996.

<sup>3</sup> Mayer 2007, 138.

<sup>4</sup> Vd. Terzaghi 1934, 46ss. Cf. Chahoud 2004, 5.

<sup>5</sup> Sul Circolo degli Scipioni la critica si è divisa tra chi gli riconosce una lunga egemonia culturale (Brown 1934) e chi lo considera una finzione letteraria che avrebbe offerto a Cicerone una cornice ideale per i suoi dialoghi filosofici (Strasburger 1966; Zetzel 1972). Tendono oggi a prevalere posizioni di maggior equilibrio che riconoscono a Scipione il merito di aver dato legittimazione all'educazione greca e di averne fatto un punto di forza per lo sviluppo della società latina (Sommer 2013).

<sup>6</sup> Grilli 2000, 190 sostiene che Lucilio costituisca uno strumento per misurare il grado di conoscenza della storia della filosofia presso i ceti colti del tempo: il poeta non avrebbe avuto ragione di nominare Socrate, Aristippo, Polemone, Epicuro, Carneade se questi non fossero stati noti presso i suoi lettori. Per la valutazione della cultura filosofica di Lucilio vd. Lévy 2008, 50-52.

<sup>7</sup> Vd. Lucil. 592-3M; 595-6M; Cic. *de orat.* 2.25.

una mediazione stoica che trova conferma nel dato storico dei contatti avvenuti tra Scipione Emiliano e Panezio di Rodi<sup>8</sup>, sarà inaspettato riscontrare l'esistenza di elementi Cinici a connotare l'atteggiamento del satirico in relazione alla società.

### *Le identità dell'interlocutore luciliano*

Dell'opera di Lucilio rimangono circa 1300 versi suddivisi in 30 libri di satire in versi cui si aggiungono numerose testimonianze. Lo stato frammentario del materiale pervenuto non consente di isolare con certezza i diversi componimenti che costituivano i libri di satire e, all'interno degli stessi, appare arbitraria la ricomposizione di dialoghi o discussioni. Ma è evidente che un certo impianto dialogico interessa numerosi passaggi ed appare di una certa rilevanza che esso sia dominante all'interno del XXVI libro, il primo della più antica raccolta, che può a giusto titolo essere considerato il libro programmatico della satira luciliana.

La condizione testuale rende quanto mai complicato isolare le voci degli interlocutori, ma all'interno del testo programmatico il poeta mantiene con gli stessi un contatto costante, che gli permette di definire con chiarezza il suo pubblico e la funzione della sua poesia.

Ostaggio della sua *stultitia*, l'interlocutore luciliano sembra avere necessità di una guida morale che gli indichi da cosa prendere le distanze e verso dove indirizzare i suoi sforzi:

*Di monerint meliora! Amentiam averruncassint tuam!*<sup>9</sup>

*Quid cavendum tibi censerem, quid vitandum maxime.*<sup>10</sup>

*Quare hoc colere est satius quam illa, studium omne hic consumere*<sup>11</sup>.

Possano gli dei darti miglior consiglio e liberarti dalla tua follia.

Ciò che a mio avviso deve attirare la tua attenzione, ciò che devi evitare di più.

Ecco perché è meglio amare questo piuttosto che quello, e consacrarvi tutti i propri sforzi.

La disposizione dei frammenti proposta dallo Charpin<sup>12</sup> e qui riprodotta appare quanto mai efficace nel delineare le prerogative della relazione tra l'interlocutore anonimo e il maestro di satire; quest'ultimo non esita ad assumervi il ruolo di *praeceptor sapientiae* per un allievo cui, dopo una

---

<sup>8</sup> Cf. Mueke 2007, 50.

<sup>9</sup> Lucil. 26.1 Ch. (653 M).

<sup>10</sup> Lucil. 26.2 Ch. (609 M).

<sup>11</sup> Lucil. 26.3 Ch. (627 M).

<sup>12</sup> Garbugino 1990 propone una successione del tutto alternativa: è interessante la collocazione assegnata 653 M nel contesto di una sezione polemica contro lo stile altisonante della tragedia.

condanna iniziale<sup>13</sup>, appare riservare le cure di un maestro-amico e a cui offre in segno di amicizia i suoi insegnamenti:

*haec tu si voles per auris pectus inrigarier*<sup>14</sup>.

Se vorrai che il tuo animo attraverso quanto ascolti sia imbevuto di questi precetti.

Come un allievo seduto nella classe di Lucilio, l'interlocutore, se vorrà trasformarsi, dovrà compiere un atto di volontà e fare propri in maniera attiva i precetti di Lucilio<sup>15</sup>.

All'allievo eletto alla condivisione dello spazio intimo del dialogo satirico Lucilio consiglia di seguire il suo esempio di rivendicata marginalità, che coincide con una presa distanza dagli altri funzionale alla ricerca della saggezza:

– x – x – x – x *doctor quam ceteri*

*Sis, ab amicis mutes aliquo te, cum satias facta sit*<sup>16</sup>.

Sii più saggio degli altri;

prendi le distanze dai tuoi amici, quando la stanchezza è venuta.

Se sceglierà di aderire al modello di vita proposto dal maestro di satire, l'interlocutore dovrà operare una trasformazione su se stesso che lo condurrà ad un allontanamento dai giudizi degli uomini, anche da quelli di chi riteneva amico. La posizione luciliana sembra richiamare l'insegnamento del maestro di diatribe, il quale consiglia all'allievo che abbia scelto la vita filosofica di abbandonare le sue vecchie abitudini e le persone che facevano parte della vita antecedente la scelta morale<sup>17</sup>.

Come il maestro di diatribe, Lucilio si dimostra attento al progresso dell'allievo, ma, come Seneca con Lucilio, tiene a rimarcare che la sua cura morale rientra nell'ambito di una relazione tra amici:

*tuam provatam mi et spectatam maxume adulescentiam*<sup>18</sup>.

*Porro amici est bene praecipere, tueri, bene praedicere*<sup>19</sup>.

---

<sup>13</sup> In Lucil. 26.1 Ch. (653 M). Grilli 2000, 191 ipotizza che si possa rintracciare un richiamo di Panezio alla *despicientia rerum humanarum*.

<sup>14</sup> Lucil. 26.5 Ch. (610 M)

<sup>15</sup> Garbugino 1990, 220 pone l'accento sul riferimento alla lettura pubblica della satira. Sottolinea poi come *inrigare*, nell'accezione intesa nel passo, risulti solo in Petronio 4: *ut studiosi iuvenes lectione severa irrigaretur*. Risulta particolarmente significativo l'uso in un contesto educativo per un rafforzamento della nostra interpretazione del passo.

<sup>16</sup> Lucil. 26.73 Ch. (673-4 M).

<sup>17</sup> Cf. Epict. 4.2.

<sup>18</sup> Lucil. 26.74 Ch. (617 M).

<sup>19</sup> Lucil. 26.75 Ch. (611 M). La successione è proposta da Charpin.

la tua gioventù che ho messo alla prova e osservato con la più grande cura.  
Infine il dovere di un amico è di consigliare bene, di proteggere, di ammonire.

Anche l'educazione proposta da Lucilio si articola in prove, prove assegnate proprio dal maestro ad un giovane o a qualcuno che è stato giovane<sup>20</sup>. Nell'elencare poi le prerogative che competono all'amico, Lucilio elabora un ideale in armonia con quello proprio dei maestri di filosofia<sup>21</sup>: l'amicizia sarà tale se sarà anche utile, ancor più se lo sarà mutualmente. Tuttavia come l'interlocutore senecano, l'interlocutore luciliano non appare ancora nella condizione di restituire l'aiuto che sembra provenirgli dal maestro. È infatti proprio l'amicizia di un maestro quella che Lucilio appare offrire a questo giovane che ha necessità di essere messo alla prova, di essere consigliato, protetto, avvertito<sup>22</sup>.

A questa figura di interlocutore amico con cui Lucilio appare instaurare una relazione prossima a quella che Seneca costruisce con il destinatario del suo epistolario, si affianca un interlocutore, silente anch'egli, la cui indole si definisce in diretta opposizione a quella del maestro di satire:

*et quod tibi magno opere cordi est, mi vehementer displicet*<sup>23</sup>.  
*summis nitere opibus, at ego contra ut dissimilis siem*<sup>24</sup>.  
*ut ego effugiam, quod te in primis cupere apisci intellego*<sup>25</sup>.

E ciò che tu hai così tanto a cuore, a me risulta molto sgradito.  
Prova con tutti i mezzi, ma io, al contrario, proverò ad essere diverso.  
Come io rinuncio a questi beni che, io lo comprendo, tu vuoi ottenere.

Senza essere oggetto di un aspro attacco da parte di Lucilio, che sembra limitarsi a riservargli solo un'ironica comprensione, questo interlocutore appare in balia dei suoi desideri, completamente immerso nella condizione umana. Egli si configura come lo strumento che consente al maestro di definire la sua posizione e di affermare il suo io polemico, desideroso di rivendicare una superiorità morale, un cammino già intrapreso verso la saggezza. Distinguendosi dal maestro di diatribe, il maestro di satire appare abbandonare l'allievo incapace di progredire e quasi servirsene per esaltare la sua alterità in relazione alla comunità degli uomini.

---

<sup>20</sup> Grilli 2000, 191 sottolinea i toni da discorso tra parenetico e socratico.

<sup>21</sup> Plat. *Lys.* 210c-d; Cic. *Lael.* 20.

<sup>22</sup> Anche il maestro di satira, come quello di diatribe, ma soprattutto come il cinico, si fa esploratore per l'uomo. Garbugino 1990, 218 ritiene con Terzaghi 1934, 124 che il verso si inserisca in una satira di carattere protrettico.

<sup>23</sup> Lucil. 26.55 Ch. (629 M).

<sup>24</sup> Lucil. 26.56 Ch. (630 M).

<sup>25</sup> Lucil. 26.57 Ch. (628 M). La sequenza è proposta da Charpin.

L'interazione diatribica maestro-allievo può trasformarsi nel contesto satirico luciliano in uno scontro aspro, ove l'interlocutore non si limita solo a mettere in discussione l'insegnamento del maestro, ma lo critica a sua volta, obbligandolo a difendersi. Lucilio riporta le sue parole e da queste si muove poi nei versi successivi per riaffermare la sua poetica<sup>26</sup>:

*At enim dicis: clandestino tibi quod commissum foret  
Neu mutires quicquam, neu mysteria efferres foras*<sup>27</sup>.

Tu infatti dici : non dovresti dire “mu” su ciò che ti viene affidato segretamente, né dovresti rivelare segreti.

Strumento del discorso satirico, l'interlocutore avversario si fa portavoce del giudizio critico che colpiva la *libertas* luciliana e offre al poeta l'occasione di rivendicare la sua polemica alterità<sup>28</sup>. Assimilando la funzione satirica a maldicenza e a manifestazione di ostilità, a mediocre espressione di indiscrezione, l'interlocutore dimostra di inconsapevolmente aderire al giudizio di coloro che tentavano di ridurre la portata civile dell'opera satirica. Ostaggio del giudizio dei molti, l'interlocutore con la sua obiezione consente a Lucilio di rivendicare la propria marginalità virtuosa, di prendere le distanze dai gusti popolari e da quegli scrittori che desideravano assecondarli<sup>29</sup>, di palesare, un po' ironicamente, l'identità del pubblico cui intende rivolgere il suo discorso: non gli eruditi, non gli ignoranti<sup>30</sup>.

Così estraneo e indifferente alle motivazioni del poeta, l'interlocutore gli consiglia di dedicarsi ad un genere tradizionale e utile quale l'epica, di riproporre il modello enniano e celebrare le gesta di un grande condottiero al fine di trarne grande vantaggio:

*Percrepa pugnam Popili, facta Corneli cane*<sup>31</sup>.  
*Hunc laborem sumas, laudem qui tibi ac fructum ferat*<sup>32</sup>.

Celebra la battaglia di Popilio, canta le gesta di Cornelio.

Intraprendi quest'opera che ti potrà portare gloria e vantaggio.

---

<sup>26</sup> Tutti gli editori ritengono che Lucilio introduca direttamente l'opinione di coloro che vorrebbero imporre alla satira l'obbligo di discrezionalità. Questo gli consentirebbe di criticarli opponendo loro le sue ragioni poetiche, l'obbligo di denuncia insito nella sua funzione satirica. Vd. Charpin 1982, 272.

<sup>27</sup> Lucil. 26.13 Ch. (651-2 M).

<sup>28</sup> Vd. Harrison 1987, 41-43. Cf. Hor. *sat.* 2.1.28-34.

<sup>29</sup> Lucil. 26.15 Ch.(688-9 M).

<sup>30</sup> Lucil. 26.17 Ch.(695-6 M).

<sup>31</sup> Lucil. 26.26 Ch. (621 M).

<sup>32</sup> Lucil. 26.30 Ch. (620 M).

La risposta di Lucilio è quanto mai aspra e determinata<sup>33</sup>, configurandosi al contempo come risposta ai bisogni dell'interlocutore e a quelli del maestro di satire:

*Publicanus vero ut Asiae fiam, ut scripturarius  
pro Lucilio, id ego nolo, et uno hoc non muto omnia*<sup>34</sup>.

Divenire un pubblicano d'Asia, un appaltatore di imposte, in luogo di Lucilio, io non lo voglio e non cambierei questo bene per tutto l'oro del mondo.

Al primo<sup>35</sup> infatti Lucilio rivela con la sua risposta la mediocrità di scelte letterarie e morali correnti e, nell'offrirgli la testimonianza del suo orgoglioso rifiuto, coglie l'occasione di rivendicare se stesso e la sua indipendenza non solo dai modelli letterari e dai generi tradizionali, ma anche all'interno delle relazioni sociali e politiche, per affermare così la sua autorità morale<sup>36</sup>.

Lo scontro tra Lucilio e l'interlocutore si acuisce e si fa diretto all'interno del libro XXX laddove la voce altrà non si limita a riportare nel discorso satirico un sentimento comune, ma si configura come oggetto e vittima dell'azione satirica stessa, interrogando direttamente il poeta sulle ragioni che lo spingano ad indagare le abitudini intime dell'interlocutore, i luoghi che frequenta e quello che fa<sup>37</sup>. Lontano dal sentirsi eletto dalla considerazione del poeta, l'interlocutore si percepisce come vittima di quella che definisce maldicenza e calunnia:

*Et maledicendo in multis sermonibus differs*<sup>38</sup>.  
e, con le tue maldicenze, mi diffami in numerose satire.

*Gaudes cum de me ista foris sermonibus differs*<sup>39</sup>.  
Tu sei contento quando, nelle tue satire spargi in giro le tue calunnie su di me.

L'incapacità da parte della voce anonima di riconoscere e comprendere il valore del discorso satirico si manifesta nel capovolgimento dell'intenzione satirica: *sermones*, termine con il quale

---

<sup>33</sup> Cf. Hor. *sat.* 2.1.10-20 ove Orazio sviluppa la sua *recusatio* rispondendo all'invito di Trebazio a che celebrasse le gesta di Augusto, così come Lucilio avrebbe, a suo dire, elogiato Scipione Emiliano.

<sup>34</sup> Lucil. Ch. 26.31 (671-2 M).

<sup>35</sup> Christes, 96ss. ritiene che l'interlocutore possa appartenere alla cerchia scipionica.

<sup>36,36</sup> Cf. Zucchelli 1977, 118-119.

<sup>37</sup> Lucil. 30.16 Ch. (1019 M) : *Quid tu istuc curas ubi ego oblinar atque voluter?*; 30.17 Ch. (1020 M) : *Quid servas quo eam, quid agam? Quid id attinet ad te?* Cf. Garbugino 1985 che, seguendo altri, legge i due versi di seguito, considerandoli legati da morivi stilistici e contenutistici. Vd. anche Christes 1971, 150-151 per il quale l'interlocutore di questi versi, che condenserebbero i *vitia* dell'avaro e quelli del prodigo, sarebbe assimilabile ad un personaggio fittizio capace di riecheggiare gli umori del pubblico.

<sup>38</sup> Lucil. 30.18 Ch. (1016 M).

<sup>39</sup> Lucil. 30.22 Ch. (1015 M)



Lucilio aveva scelto di indicare le sue satire<sup>40</sup>, è impiegato in combinazione con il verbo *differo* a costituire una *iunctura* d'uso comune che indica l'azione di divulgare in maniera diffamatoria<sup>41</sup>.

Sentendosi bersaglio della critica luciliana, l'interlocutore non recepisce le correzioni come tali e quindi nel loro valore formativo, ma come tentativo di svilimento totale e manifestazione di estrema ostilità:

*quin totum purges, devellas me atque deuras,  
exultes < et > sollicites*<sup>42</sup>.

(tu non manchi di) correggermi interamente, di farmi a pezzi e di bruciarmi,  
di saltarmi su e di tormentarmi.

I consigli, gli avvertimenti che il maestro di satira rivolgeva all'amico-allievo, sono avvertiti qui come aspra critica, sterile accanimento: essi mirano ad una funzione correttiva, ma la totale assenza di consapevolezza di sé non consente all'interlocutore di recepirle come tali e spinge Lucilio a contrattaccare e difendersi. La stessa assenza di consapevolezza di sé da parte dell'interlocutore genera il comico all'interno del discorso diatribico e obbliga il maestro ad attaccare con forza le debolezze dell'allievo. Ma l'educazione satirica non è una scelta dell'allievo: egli non si è recato volontariamente presso il maestro, abbandonando la sua vita precedente, per cui le critiche gli giungono inaspettate e da qualcuno la cui autorevolezza egli non riconosce. Lo scontro si fa per questo duro e l'interlocutore non manifesta alcun rispetto per la posizione privilegiata del poeta satirico, cui non manca di rivolgere un'apostrofe minacciosa che sembra presagire una ritorsione alle offese subite<sup>43</sup>.

La difesa di Lucilio è altrettanto forte e mira a respingere l'accusa di calunniatore che tende a stravolgere la reale funzione del discorso satirico:

*haec tu me insimulas? Nonne ante in corde volutas*<sup>44</sup>?  
*Omnes formosi, fortes tibi, ego improbus? Esto*<sup>45</sup>!  
*Nolito tibi me maledicere posse putare*<sup>46</sup>!

Queste sono le tue accuse contro di me? Non cerchi prima nel tuo cuore?

---

<sup>40</sup> Lucil. 30.85 Ch. (1039-1040 M) : *cuius vultu ac facie, ludo ac sermonibus nostris / virginis hoc pretium atque hunc reddebamus honorem.*

<sup>41</sup> È Garbugino 1986, 121 a notare l'ambiguità della scelta espressiva.

<sup>42</sup> Lucil. 30.25 Ch. (1037-8 M).

<sup>43</sup> Lucil. 30.20 Ch. (1035 M) : *Nunc, Gai, quoniam incilans nos laedis vicissim.*

<sup>44</sup> Lucil. 30.28 Ch. (1017 M).

<sup>45</sup> Lucil. 30.29 Ch. (1026 M).

<sup>46</sup> Lucil. 30.30 Ch. (1030 M).

Per te tutti sono belli, tutti bravi, solo io sono malvagio? Sia pure così!

Non voglia tu ritenere che io possa diffamarti!

Ma la difesa personale non esime il poeta dal rivolgere un invito all'autoanalisi all'indirizzo dell'interlocutore che con le sue accuse rivela la totale assenza di consapevolezza che gli appartiene<sup>47</sup>. Il punto di vista privilegiato del poeta, anziché essere riconosciuto come tale, come funzionale al progresso umano, appare condannare Lucilio ad un ruolo marginale nel consesso dei suoi interlocutori dal quale viene percepito come un malvagio in mezzo ai belli e bravi. Consapevole del suo straordinario compito, il satirico sembra accettare il suo isolamento quale conseguenza dello stesso, ma tiene a chiarire le sue ragioni e quelle della satira, respingendo l'associazione di questa ad un'intenzione diffamatoria.

Lucilio, *inventor* di un genere mal interpretato e mal recepito, deve progressivamente lavorare alla costruzione dell'autorevolezza dello stesso e della sua azione satirica, e per farlo rivendica per sé un ruolo di controllo, di cura e di guida morale:

*quem scis scire tuas omnes maculasque notasque*<sup>48</sup>.

*Si liceat facere et iam hoc versibus reddere quod do*<sup>49</sup>,

*hoc missum facis, illo me utere libente*<sup>50</sup>.

L'uomo che, tu sai, conosce tutte le tue turpitudini e le tue vergogne.

Se mi fosse permesso di farlo e ormai esprimere nei miei versi ciò che devo dire,

Questo tu lo rifiuterai, di questo ne farai uso con il mio accordo.

L'occhio del satirico è capace di cogliere la vera natura del suo allievo-avversario e investe se stesso del compito di porla davanti agli occhi dello stesso attraverso la sua poesia; se gli sarà concessa la libertà di divulgare il suo discorso satirico, egli saprà farsi guida e medico<sup>51</sup> dello spirito dell'interlocutore.

L'interlocutore non è tuttavia solo strumento programmatico che consente all'autore di satire di definire le sue prerogative, ma si configura come presenza costante e si rivela funzionale alla definizione del contesto reale o simulato della divulgazione satirica.

---

<sup>47</sup> Garbugino 1985, 126 segue Griffith 1970 nell'ipotizzare che in Lucil. 30.28 Ch. (1017 M) sia il contraddittore a parlare nel tentativo di moderare l'indignazione del poeta, cui rivolgerebbe l'invito a non passare il segno.

<sup>48</sup> Lucil. 30.32 Ch. (1033 M)

<sup>49</sup> Lucil. 30.34 Ch. (1036 M)

<sup>50</sup> Lucil. 30.35 Ch. (1059 M)

<sup>51</sup> L'occhio del satirico, come quello del medico, è capace di riconoscere la malattia. Vd. Barchiesi, Cucchiarelli 2007, 151.

A un interlocutore amico sembra rivolto il racconto di un viaggio da Roma a Capua, poi da Capua a Roma che costituisce l'argomento principale del Libro III. Per lo scambio con l'amico assente di cui Lucilio rimpiange la presenza, lo spazio della satira assume la funzione di un *contubernium* a distanza, uno spazio esclusivo attraverso il quale questo interlocutore silente parteciperà della gloria e delle gioie di Lucilio, condividerà per il tramite dell'amico le medesime esperienze<sup>52</sup>.

Come a un novello Idomeneo, Lucilio regalerà al suo interlocutore, tramite la satira, la fruizione di una gloria comune, la stessa che Seneca offrirà a Lucilio nel suo epistolario<sup>53</sup>, e di un viaggio immaginario compiuto a fianco del poeta.

Nello spazio circoscritto di una satira che assume la forma di una lettera, Lucilio può riprendere, in una maniera grave e scherzosa allo stesso tempo, l'amico che lo ha abbandonato nel momento della malattia<sup>54</sup>, l'amico che ha contravvenuto ai doveri morali e filosofici<sup>55</sup>. Ma può servirsi dell'interazione dialogica anche per mettere in scena uno scambio di consigli tra amici che riconoscono l'autorevolezza morale l'uno dell'altro<sup>56</sup> o una disputa tra interlocutori che non esitano ad insultarsi<sup>57</sup>.

Coerentemente con la scelta del *sermo* il ricorso al dialogismo è quindi costante all'interno della produzione luciliana e satirica più in generale; accompagnandosi sovente ad un tono didattico, maggiormente riconoscibile laddove sia possibile isolare la voce del poeta, esso è funzionale alla legittimazione del discorso satirico. Rivolgendosi direttamente ad un interlocutore, cui talvolta la satira concede di prendere la parola, il discorso satirico vuole dimostrare di poter agire sullo stesso, di avere una funzione educativa. Questo aspetto si rivela con particolare forza nel componimento che Lucilio consacra alla definizione della virtù<sup>58</sup>: l'apostrofe all'indirizzo di un imprecisato Albino, l'insistenza sul termine *virtus* posto in anafora ad introdurre la maggior parte dei versi, la declinazione dell'argomento nei suoi vari aspetti, configurano una situazione enunciativa prossima a quella della scuola di filosofia. Lucilio impiega il discorso satirico per veicolare un messaggio coerente con i principi dello Stoicismo paneziano e assume il ruolo di *praeceptor sapientiae* in relazione ad un interlocutore che con la sua presenza legittima questo ruolo.

Proiezione interna al discorso satirico del pubblico ristretto della satira, la presenza dell'interlocutore, oltre a definire i confini di un contesto enunciativo limitato entro i quali il poeta esercita non un'azione diffamatoria, ma rivelatrice, non esitando a confrontarsi direttamente con chi

---

<sup>52</sup> Lucil. 3.1 Ch. (97-8 M); 3.2 Ch. (99-100 M); 3.3 Ch. (102-4 M).

<sup>53</sup> Sen. *epist.* 21.7.

<sup>54</sup> Lucil. 5.1 Ch. (181-8 M).

<sup>55</sup> Cf. Sen. *epist.* 78.4 ove il filosofo spiega a Lucilio che nulla può aiutare un ammalato quanto l'affetto degli amici.

<sup>56</sup> Lucil. 6.13-16 Ch. (233 M; 235 M; 234 M; 230 M).

<sup>57</sup> Lucil. 15.15-17 Ch. (514 M; 496 M; 515-6 M).

<sup>58</sup> Lucil. H 23 Ch. (1236-1338 M).

si percepisce come vittima di una critica vuota e malevola, è strumento centrale nella definizione del progetto satirico luciliano che non vuole limitarsi alla denuncia politico-sociale, ma che ambisce alla trasformazione morale di coloro che si consacreranno volontariamente alla virtù.

Creazione poetica del maestro di satira, la presenza dell'interlocutore luciliano all'interno del discorso satirico ha un'origine distante da quella dell'interlocutore diatribico, mentre il tratto che ne definisce la posizione all'interno dello scambio dialogico e che qualifica la sua condizione esistenziale è il medesimo: l'assenza di consapevolezza di sé. I diversi gradi di quest'incoscienza sono declinati nel discorso satirico, così come in quello diatribico ad individuare interlocutori più o meno disposti e predisposti a seguire gli insegnamenti del maestro; la sua autorevolezza non è riconosciuta come tale dagli interlocutori satirici, così, mentre il discorso diatribico ha il suo cardine nella centralità morale del maestro, la satira di Lucilio mette in poesia la costruzione graduale di questa autorevolezza. Per questo l'intenzione formativa del discorso satirico, ancor più di quella diatribica, rischia di cadere nel vuoto e di limitare la sua azione morale alla sola rivelazione delle fragilità dell'interlocutore<sup>59</sup>.

La durezza, la franchezza e l'ironia impiegate nel rivolgersi ad un interlocutore che non ha scelto di avvicinarsi alla filosofia e con un atto di volontà tentare di trasformare se stesso, provocano una sua decisa reazione e relegano il maestro di satire, incompreso, oltraggiato, attaccato ferocemente, ad una posizione di marginalità che diventa la cifra della sua missione educativa<sup>60</sup>.

### *Il maestro di satire e il privilegio della marginalità*

Alieno dal giudizio dei suoi interlocutori, alieno dalle scelte letterarie dai suoi predecessori, alieno dalle opinioni comuni, Lucilio va definendo la sua immagine e quella della sua azione satirica attraverso la costante ricerca di una esasperata marginalità: egli si qualifica opponendosi<sup>61</sup> e in questa opposizione sta il senso della esistenza umana e letteraria<sup>62</sup>.

Lucilio rivendica la sua alterità di uomo e nel farlo rivendica anche quella di poeta: il rifiuto di essere un appaltatore di imposte e l'orgoglio di essere Lucilio, anche qualora questo dovesse

---

<sup>59</sup> Cf. Serpa 1981, 322: «La forma dialogica crea l'illusione di una naturalezza di rapporti e di interessi, il fantasma di un'integrità di scambi sociali che, come si è appena detto, la satira stessa con suo esistere amaramente nega.»

<sup>60</sup> Cf. Serpa 1981, 322-323: «Il dialogo satirico è la consapevole smentita del dialogo, la contraffazione di un inevitabile soliloquio, di una soggettività appartata e amara.» Lo studioso ritiene che nella relazione con l'interlocutore emerga come l'unica relazione possibile sia quella privata e come l'unica possibilità per il soggetto giudicante di interagire con l'esterno consista in una fantastica proiezione del dubbio.

<sup>61</sup> Vd. Charpin 1982, 124. Cf. Lucil. 26.56 Ch. (630 M): *...at ego contra ut dissimilis siem.*

<sup>62</sup> Vd. Serpa 1981, 316: «Per Hegel la forma dell'antinomia tra i principi intellettuali della singola coscienza soggettiva e la realtà pratica in divenire, la "figura" espressiva dell'opposizione "tra soggettività finita e oggettività degenerata", è la satira.»

comportare l'appartenenza alla più umile delle condizioni umane<sup>63</sup> trova rispondenza nel rifiuto di impiegare la sua scrittura a fini celebrativi così come aveva fatto il suo predecessore Ennio<sup>64</sup>.

La ricerca della *dissimilitudo* nell'ambito della scelta morale, dichiarata con la marcata presa di distanza dal giudizio dell'interlocutore (*ut ego effugiam, quod te in primis cupere apisci intellego*<sup>65</sup>), trova riscontro nel rifiuto di adeguarsi ai gusti del popolo, seguendo gli scrittori che più avevano successo, e nell'aspirazione ad essere apprezzato da un altro tipo di lettori (*nunc itidem populo <placere nolo> his cum scriptoribus; volumus capere animum illorum*<sup>66</sup>), presumibilmente i "pauci ac sapientes"<sup>67</sup>.

Lucilio sosteneva di non scrivere per i troppo dotti, né per gli indotti, di non desiderare essere letto dagli uomini più illustri ed eruditi della città (*nec doctissimis <ego scribo, nec scribo indoctissimis>*<sup>68</sup>), ma è possibile che la sua fosse una dichiarazione ironica, così come poteva suonare ironica l'affermazione di rivolgersi agli abitanti delle province, ai Tarantini, ai Cosentini, ai Siculi<sup>69</sup>: è stato infatti ipotizzato che, dichiarando la sua incapacità ad assecondare il loro gusto letterario, egli intendesse assicurarsi proprio il favore dei migliori, degli uomini di più raffinata cultura<sup>70</sup>. Altri hanno ritenuto che egli aspirasse semplicemente ad "esser letto da pochi né dotti né indotti, in un esiguo cenacolo"<sup>71</sup>, ma è stato anche brillantemente sostenuto che i provinciali eletti da Lucilio trovassero rispondenza nella categoria dei *crassi*, dalla quale dipenderebbero le scelte linguistiche e stilistiche dell'io parlante, presumibilmente Lucilio<sup>72</sup>. I *crassi* si configurerebbero come una terza categoria collocabile tra i dotti e gli indotti a cui apparterrebbero coloro che sono guidati da un'intelligenza del concreto, sapienti di una sapienza che non risponde ai criteri della *doctrina*, ma che non esclude il possesso della stessa, né ne è inficiato<sup>73</sup>.

---

<sup>63</sup> Lucil. 26.31 Ch. (671-2 M); *Publicanus vero ut Asiae fiam, ut scripturarius pro Lucilio, id ego nolo, et uno hoc non muto omnia*. Zucchelli 1977, 83 ritiene che il rifiuto da parte di Lucilio di assumere qualsiasi carica lo collochi in una posizione originale rispetto alla tradizione romana. La scelta troverebbe giustificazione non solo nel carattere di Lucilio, ma soprattutto nell'esigenza di porsi nella posizione più favorevole per farsi soggetto giudicante.

<sup>64</sup> Cf. Lucil. 26.26 Ch. (621 M); 26.30 Ch. (620 M). Cf. Terzaghi 1934, 119. Vd. Pwelma Piwonka 1949, 252; Garbugino 1990, 139.

<sup>65</sup> Lucil. 26.57 Ch. (628 M).

<sup>66</sup> Lucil. 26.15 Ch. (588-9 M).

<sup>67</sup> Charpin 1979, 272.

<sup>68</sup> Lucil. 26.16 Ch. (592-3 M); 26.17 Ch. (595-6 M).

<sup>69</sup> Cic. *fin.* 1.7.

<sup>70</sup> Cf. Mariotti 1960, 21-22; Garbugino 1990, 154-156.

<sup>71</sup> Coppola 1941, 27-29 sottolinea come Lucilio rufugisse la rinomanza presso i più, sia che fossero colti, sia che fossero ignoranti.

<sup>72</sup> Pennacini 1966 adotta per 386 M la congettura e l'interpretazione di Leo 1958 *crassis, ut dixi, scribimus, ante*, mentre Marx legge *crisis ut describimus ante*. Charpin (10.1) segue Marx.

<sup>73</sup> Pennacini 1966, 316-317.

Fiero dell'originalità della sua produzione letteraria che si contrapponeva, con la sua presunta *humilitas* ai modelli letterari correnti<sup>74</sup>, Lucilio afferma di rivolgersi ai *pauci*, a quel gruppo di amici che lo aveva ritenuto capace di comporre le sue *Satire*:

*quod is intellegebar posse < - > ad paucos rettuli*<sup>75</sup>.

Ho trasmesso a pochi ciò di cui, quale io ero, mi credevano capace.

Tale circoscrizione trova rispondenza nel rifiuto dei generi tradizionali apprezzati dal grande pubblico, mentre l'originale operazione luciliana non poteva essere compresa se non da un ristretto seguito. Il poeta disprezza la gloria conseguita presso la massa, opponendo il giudizio di questa, il giudizio cioè degli *stulti*, a quello dei *sapientes*<sup>76</sup>:

*non paucis malle ac sapientibus esse probatum*

ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμέωοισιν ἀνάσσειν<sup>77</sup>?

Chi non preferirebbe ricevere l'approvazione di poche persone, ma di persone sagge, piuttosto che dominare su tutte le ombre consuete?

Scegliendo passivamente di vivere come morti in vita, gli uomini comuni, o almeno la maggior parte di loro, perdono se stessi nelle vane preoccupazioni della vita quotidiana<sup>78</sup>, mentre solo alcuni sono capaci di aspirare ai veri beni<sup>79</sup> o di disprezzarli tutti tranne la virtù<sup>80</sup>.

L'ironia luciliana, lo stato frammentario dei testi e l'incertezza in merito ad alcune ipotesi filologiche impediscono una definizione precisa del pubblico cui effettivamente Lucilio intendesse rivolgersi, ma è ipotizzabile, anche alla luce delle esperienze satiriche successive, che egli facesse riferimento e si aspettasse di esser compreso da un gruppo ristretto di individui e che il loro privilegio non derivasse dal fatto di essere dotti o ignoranti, quanto da un'eccezionale condizione spirituale, una prossimità alla virtù che li rendeva i soli capaci di cogliere il valore autentico della *libertas* luciliana.

---

<sup>74</sup> Lucil. 26.33 Ch. (622 M).

<sup>75</sup> Lucil. 26.77 Ch. (687 M).

<sup>76</sup> Cf. Lucil. 19.9 Ch. (558 M).

<sup>77</sup> Lucil. 14.6-7 Ch. (461-2 M).

<sup>78</sup> Lucil. 1.2 Ch. (9 M).

<sup>79</sup> Lucil. 17.4 Ch. (624 M).

<sup>80</sup> Lucil. 17.4 Ch. (550-1 M).

Nella rivendicazione di una marginalità morale che trova conferma ed espressione nella marginalità letteraria, Lucilio appare non solo dichiarare una prossimità ai *pauci*, ma aspirare alla regalità dei *sapientes*. L'opposizione luciliana non appare infatti rivolta ai soli di cui mette a nudo le perversioni, ai *pares* o alla città intera, su cui è intento a spargere il suo sale purificatore<sup>81</sup>, ma, per il tramite dell'interlocutore anonimo, sembra abbracciare anche quel circolo cui il poeta sostiene di rivolgersi<sup>82</sup>. Parlando ai *pauci*, il richiamo ai quali è funzionale al progetto educativo luciliano che da questo uditorio trae la sua legittimazione, egli si tira fuori, rivendicando un punto di vista privilegiato anche all'interno di questo stesso gruppo.

Lucilio è il solo a vedere le perversioni degli uomini ed è il solo ad avere il coraggio di divulgarle: egli si autoesclude proclamando il suo eroismo filosofico-morale. Prendendo le distanze dagli insegnamenti dello Stoicismo paneziano, Lucilio fa della *dissimilitudo* la marca della sua azione poetica: ponendo ripetutamente al centro se stesso, egli testimonia, con la sua persona, l'alterità della sua scelta morale. Quest'attitudine rivela un'inaspettata prossimità allo spirito cinico, che coniuga un'azione di controllo, esercitata per mezzo della *parrhesia*<sup>83</sup> su chi è del tutto impreparato, con l'esibizione della *dissimilitudo* nel contesto della scena pubblica, in cui il filosofo si trova sempre immerso per offrire una testimonianza. La *libertas* luciliana è profondamente radicata nella cultura repubblicana romana, ma manifestandosi nella *dicacitas* satirica<sup>84</sup>, attraverso la quale si proponeva, avvertendone l'esigenza intima, di esercitare una funzione civile, finisce per isolare il poeta e richiamare inaspettatamente e paradossalmente alcuni codici dell'asocialità cinica<sup>85</sup>.

Tuttavia la circoscrizione dello spazio enunciativo ad uno spazio condiviso con i *pauci* tende a superare i limiti della solitudine cinica, che vede il filosofo isolato, seppur immerso nel contesto cittadino, e a riprodurre una situazione prossima a quella della scuola di filosofia ove oggetto della riflessione diatribica è proprio il comportamento sociale, la giusta norma di condotta, che per colui che scelga la filosofia finisce per configurarsi come una presa di distanza interiore dai giudizi comuni. La *dissimilitudo* luciliana, manifestazione estetica della sua *libertas*, non si limita a palesarsi dinanzi ai giudizi corrotti dei molti, ma ha l'obiettivo di sminuire e denigrare direttamente e pubblicamente i rappresentanti pubblici che incarnano tali giudizi, tali *vitia*<sup>86</sup>: il suo palcoscenico

---

<sup>81</sup> Hor. *sat.* 1.10.3.

<sup>82</sup> Zucchelli 1977, 89: «...trattò da pari a pari i più nobili cittadini; volle però che la sua vita fosse diversa da quella che conduceva la gente del suo ceto sociale; e così scelse di rimanere *homo privatus*, disdegnando la carriera politica in vista della sua missione intellettuale.»

<sup>83</sup> L'attacco diretto e senza riguardi a coloro che meritavano di essere messi alla berlina è da Hor. *sat.* 1.4.1-7 attribuito all'influenza della commedia greca antica, da cui, a suo giudizio, Lucilio deriverebbe tutto.

<sup>84</sup> Cf. Lucil. SP. 12 Ch. (957-8 M) : *mihī necesse est eloqui: / nam scio Amyclas tacendo periisse.*

<sup>85</sup> Lo stesso Lucilio in 30.24 Ch. (1095-6 M) associa l'azione di controllo esercitata per mezzo della sua produzione satirica all'immagine del cane ringhioso: *inde canino ricto oculisque / involem.*

<sup>86</sup> Sono celebri gli attacchi rivolti a Metello e a Lupo. Cf. Hor. *sat.* 2.1.62-69.

non è il solo cenacolo, ma la città tutta, mentre è consapevole che la sua azione educativa difficilmente varcherà le soglie della sua cerchia.

La centralità luciliana recupera dal Cinismo il primato della testimonianza sulla dottrina, ma la rifunzionalizza, così come già il maestro di diatribe, nel contesto educativo del discorso satirico, mettendo al centro del progetto formativo la persona stessa del poeta, che rende conto della sua scelta morale e della sua scelta letteraria dinanzi agli interrogativi degli interlocutori. L'autore e l'opera tendono infatti a coincidere in una costruzione poetica, l'opera satirica, che si fa strumento di un progetto educativo, allorché nel discorso diatribico è il maestro stesso lo strumento della sua azione formativa e non vi è quindi intermediazione tra il filosofo e l'allievo.

Mentre il maestro di filosofia che dirige lo scambio diatribico offre la sua vita, la sua esperienza spirituale ad un uditorio che può mettere in discussione le sue affermazioni, ma mai la sua autorità, il suo punto di vista privilegiato, Lucilio è costretto dall'originalità e dalla novità del genere letterario a una rivendicazione continua del suo ruolo<sup>87</sup>. Tuttavia nella rivendicazione dell'io è possibile riscontrare non solo il segno della precarietà e dell'isolamento di una funzione artistica e civile che stenta a definirsi<sup>88</sup>, ma anche la consapevolezza di una conquistata maturità morale che legittima l'esercizio del controllo. Lucilio si rappresenta come chi ha già portato a compimento la propria scelta morale, come chi ha maturato la consapevolezza delle proprie debolezze e può guidare l'altro nella medesima ricerca. Forte di questa sicurezza il poeta può rivendicare il privilegio del proprio punto di vista e la sua stessa persona, che si identifica con la sua scelta morale. Alla rivendicazione di sé la formazione diatribica guardava come l'obiettivo ultimo per l'allievo che si accostasse alla filosofia: essa coincideva con la conoscenza di sé, la successiva presa di possesso sulla propria persona e quindi la propria liberazione. Al conseguimento di questo traguardo Seneca spingerà Lucilio già dalle prime righe dell'epistolario (*Ita fac, mi Lucili: vindicate tibi*<sup>89</sup>) e allo stesso aspireranno gli interlocutori diatribici epitettei, senza tuttavia mai raggiungerlo.

Il poeta di satire costruisce la propria identità artistica e morale attraverso una continua rivendicazione di sé, espressione di una sicurezza morale conquistata ed è da questa posizione che Lucilio può proporre al suo interlocutore una definizione di *virtus*<sup>90</sup> che, pur affondando le radici nel moralismo romano, da questo prende le distanze, non proponendo, primo a Roma, alcun

---

<sup>87</sup> Lucilio avverte dei diritti e dei doveri nei confronti di chi, la cittadinanza, non è pronto a riconoscerli.

<sup>88</sup> Cf. Serpa 1981, 316: «La satira è dunque la “figura della precarietà sociale e, più generalmente, della transizione rifiutata, è la prima scoperta di un modo problematico di essere nella collettività, di vivere i rapporti civili allorché l'integrità della vita associata si è incrinata e poi si è infranta».

<sup>89</sup> Sen. *epist.* 1.1.

<sup>90</sup> Lucil. H 23 Ch. (1236-1338 M).



*exemplum* utile ad esemplificare il concetto e mirando a fare proprio un certo carattere di universalità<sup>91</sup>.

### Conclusione

La relazione di intergenericità tra la diatriba e la satira di Lucilio non risiede quindi nella trattazione della medesima materia morale, che risulta peraltro declinata in maniera difforme già all'interno dei testi propriamente diatribici, ma nella prossimità dei ruoli all'interno di un discorso che assume in entrambe le forme testuali le sembianze di un dialogo con un interlocutore anonimo<sup>92</sup>. All'interno di tale scambio ritroviamo in entrambi i generi la fissità del maestro contrapposta alla multiformità dell'interlocutore, la sua fragilità contrapposta alla saldezza della guida. Come il maestro di diatriba si identifica con la propria funzione di guida morale, Lucilio ci appare consacrarsi completamente alla funzione formativa, sacrificare l'io alla costruzione di una persona poetica votata all'esercizio del controllo e all'offerta di un modello. L'obiettivo della trasformazione proposta da Lucilio differisce tuttavia dall'obiettivo di totale liberazione della diatriba: esso coincide infatti con l'adesione a quel concetto di virtù che il poeta definisce in H 23 Ch. (1236-1338 M), sintesi felice tra l'universalismo stoico e l'orizzonte limitato dei valori della società romana.

Lo spazio dell'azione di Lucilio appare più dilatato di quello in cui si sviluppa l'interazione diatribica: rivolgendosi ai pochi che potranno veramente comprendere il senso della sua eroica *libertas*, Lucilio sfida i *primores* di fronte alla città intera.

Nella satira luciliana i caratteri propri all'interazione diatribica tendono alla radicalizzazione: il confronto tra l'interlocutore e il maestro assume talvolta i contorni di vero scontro, mentre l'azione di controllo esercitata con veemenza dal maestro di satire rischia di relegarlo in una condizione marginale che potrebbe rivelarsi un ostacolo all'azione educativa. Un rapporto con la filosofia cinica appare così ipotizzabile, mentre è innegabile quello con la scuola stoica. Si sommano i

---

<sup>91</sup> Cf. Grilli 2000, 195-196 per cui Lucilio si dimostrerebbe capace di far coincidere i valori che provengono dalla filosofia, soprattutto dall'insegnamento di Panezio, con quelli della vecchia educazione romana. La definizione proposta si configurerebbe come «esaltazione dell'individuo e della sua capacità di vivere una vita etica sottratta alle imposizioni della nuova condotta romana, nel riconoscimento dei valori universali. Vd. anche Zucchelli 1977, 128 per il quale il frammento sulla *virtus* sarebbe intriso di elementi di filosofia stoica, ma anche radicato profondamente nella tradizione romana; Cf. Lévy 2008, 60-61 per il quale Lucilio pone le basi di un universalismo che non assume però fino in fondo. Gli ultimi due versi del frammento H 23 Ch. (1236-1338 M) tracciano la struttura dei cerchi dell'*oikeiôsis* sociale, partendo dal cerchio della patria per passare a quello dei parenti prossimi fino a quello dell'individuo; rispetto alla costruzione completa manca l'umanità nel suo insieme e l'idea che questa costituisca un'immensa famiglia secondo la ragione. Lucilio non va mai fino all'ultimo cerchio perché non può accettare qualcosa che sia oltre la *res publica*.

<sup>92</sup> Cf. Lévy 2007, 1047: «Pour les Romains, l'école philosophique était un aspect particulier du patrimoine grec qu'il n'était pas possible d'assimiler institutionnellement, mais qu'il convenait d'acculturer en privilégiant cette dimension de la relation entre individus par laquelle l'enseignement philosophique avait commencé».

contatti con l'Accademia, documentati dalla dedica a Lucilio di un libro dell'Accademico scettico Clitòmaco.

Con la satira di Lucilio la filosofia delle scuole dimostrava di esser entrata a far parte della formazione culturale latina<sup>93</sup>: diretta emanazione di quella pratica filosofica, l'adozione della diàtriba ne fu diretta conseguenza.

---

<sup>93</sup> Cf. Grilli 2000, 196; Lévy 2008, 61 per il quale il frammento H 23 Ch. (1236-1338 M) si configura come un vero modello di acculturazione della filosofia ad un mondo che non era il suo e segna l'ingresso di Roma nella filosofia.

## 4.2 Orazio e il rovesciamento della diàtriba

L'esistenza di un rapporto di intergenericità tra la diàtriba e la satira oraziana non è mai stata in discussione: fin dalle origini della formalizzazione del concetto di diàtriba gli studi critici hanno teso a mettere in rilievo una diretta dipendenza di Orazio da Bione di Boristene, mitico fondatore della diàtriba<sup>94</sup>. Sarebbe stato del resto lo stesso Orazio ad esplicitare tale legame qualificando come *Bioneus* il suo *sermo* in un noto passaggio dell'epistolario ove il poeta elenca le tre modalità con cui, durante la sua carriera, ha risposto alle inclinazioni dei lettori<sup>95</sup>. Abbiamo già notato come l'interpretazione del passo sia incerta<sup>96</sup> e forzatamente compromessa dai caratteri sfuggenti della figura di Bione, la cui paternità del genere diatribico è stata ormai messa in dubbio<sup>97</sup>. La critica tuttavia continua ad indagare l'influenza del Boristenita sul Venosino e ad interrogarsi sulla conoscenza diretta dei testi di Bione da parte di Orazio<sup>98</sup>, ma la fluidità della figura di Bione ha fatto sì che, nel determinare i testi satirici sui quali sarebbe possibile riscontrare il peso della sua esperienza filosofica e letteraria, si oscillasse tra posizioni più o meno inclusive<sup>99</sup>.

Se, come si è tentato di dimostrare a proposito della satira luciliana<sup>100</sup>, la relazione di intergenericità tra la satira latina e la diàtriba attiene non solo alle modalità enunciative, allo stile drammatico, o pseudo-drammatico, che, così come nei testi diatribici, trova cittadinanza nel discorso satirico ove intende simulare la proposta di un insegnamento non dogmatico, ma anche al gesto del poeta, alla sua maniera di collocarsi all'interno del discorso satirico in relazione all'interlocutore e al lettore<sup>101</sup>, si potrà ipotizzare di indagare le specificità del rapporto tra la satira oraziana e la diàtriba anche prescindendo dalla relazione con i pochi documenti ascrivibili a Bione di Boristene e riconoscendo al venosino un'ispirazione poetica e filosofica capace di mantenersi più o meno costante per tutta l'opera satirica<sup>102</sup>.

---

<sup>94</sup> Cf. Heinze 1889; Weber 1895 Oltramare 1926, 10ss..

<sup>95</sup> Hor. *epist.* 2.2.59-60: *Denique non omnes eadem mirantur amantque:/carmine tu gaudes, hic delectatur iambis, / ille Bioneis sermonibus et sale nigro.*

<sup>96</sup> Cf. 2.1.

<sup>97</sup> Cf. Kindstrand 1976.

<sup>98</sup> Moles 2007, 165-180; Del Giovane 2015, 36.

<sup>99</sup> Rudd 1966 considera diatribiche le prime tre satire del Primo Libro insieme a 2.2, 2.3 e 2.7. La Penna 1969, LI sostiene che le prime tre satire del primo libro avrebbero un'impostazione diatribica, ma che l'influenza del genere sarebbe maggiore nel Secondo Libro ove questa avrebbe pesato negativamente, attenuando la vivacità del discorso satirico; Codoñer 1975 riunisce nel gruppo delle satire diatribiche 1.1, 1.2 e 1.10, escludendo 1.3; Freudenberg 1993, 7 n.14 considera diatribiche le prime quattro satire del Primo Libro, all'interno delle quali Orazio avrebbe fornito l'immagine di un oratore completamente coerente; Schlegel 2005, 20 riunisce 1.1, 1.2 e 1.3 sotto la denominazione di satire diatribiche perché esse si conformano alla blanda filosofia morale che è propria della diàtriba; De Vecchi 2014, 13 indica Bione di Boristene tra i modelli greci per le Satire di Orazio e ipotizza l'influenza della diàtriba greca sulle satire 1.1, 1.2.1, 1.3, 2.3, 2.7).

<sup>100</sup> 4.1.

<sup>101</sup> Vd. Labate 1996, 426.

<sup>102</sup> Cf. Sharland 2010, 63 che contrariamente a Freudenberg 1993, 198ss. sostiene l'unicità della persona satirica oraziana attraverso i due libri di satire.

### *Analisi del Primo Libro: la polifonia diatribica e il maestro di satira*

L'apertura del primo componimento del Primo Libro di *Satire* con un'apostrofe a Mecenate a che egli condivida un interrogativo retorico che Orazio pare rivolgere ad entrambi, privilegiati all'interno di un genere, quello umano, affetto dalla μεμψιμοιρία, suggerisce per il componimento medesimo un'impostazione dialogica. Ma se tutto lo sviluppo della satira è dominato da un continuo ricorso al discorso diretto, l'equilibrio delle parti che l'*incipit* lasciava presupporre presto si perde ed il poeta prende gradualmente a imporre la sua voce prima su Mecenate, che scompare quasi subito e poi sugli altri interlocutori, qualificati solo dal male di cui appaiono soffrire. Con un'attitudine che lo avvicina ai maestri di diatribe Orazio comincia subito ai muoversi tra i vari interlocutori e già poco dopo la domanda introduttiva si rivolge ad un generico "tu" ( forse ancora Mecenate?) per invitarlo a seguire gli esiti del suo ragionamento<sup>103</sup>.

Dopo aver messo ancor più marcatamente in rilievo l'insoddisfazione dell'uomo comune, aggravata dall'incapacità e dall'assenza di una reale volontà di abbandonare la propria condizione esistenziale<sup>104</sup>, Orazio si appropria della gestione del discorso e, paragonando la sua precedente attitudine, quella di dire la verità ridendo, a quella di un maestro amorevole che offre pasticcini ai fanciulli per invogliarli all'apprendimento dell'alfabeto<sup>105</sup>, scandisce le tappe dell'esposizione, invitando un imprecisato "noi" a passare ad altre più serie questioni.

Sviluppando un discorso sull'insensatezza dell'accumulo di denaro, Orazio chiama direttamente in causa un generico "tu" cui, rivolgendosi direttamente, attribuisce i segni della malattia morale. Le brevi risposte dell'interlocutore alle domande retoriche di Orazio rivelano la sua effettiva appartenenza al novero degli avari, di coloro che sono ossessionati dall'accumulo di denaro, ma nel prosieguo dell'argomentazione poetica, mantenendo il contatto con il generico "tu", Orazio lo invita a prendere le distanze e a giudicare infelice l'uomo che asseconi il giudizio della folla:

*At bona pars hominum decepta cupidine falso*

*«nil satis est» inquit, «quia tanti quantum habeas sis».*

---

<sup>103</sup> L'origine del dialogismo e della polifonia che domina il discorso satirico oraziano non è chiara e se qui si è scelto di valutare l'influenza della diatriba su questo e su altri aspetti che contraddistinguono l'opera oraziana, non si può ignorare e trascurare l'influenza della poesia e della prosa didascalica che non raramente ricorrevano alla presenza di un interlocutore come motore dello sviluppo argomentativo. Cf. Sharland 2010, 55: «*The Satires are dialogic not only in the sense that the main speaker deliberately magnifies other voices, but also in that the orientation of the "diatribe" speaker is explicitly toward his audience*».

<sup>104</sup> Hor. sat. 1.1.15-19: *Siquis deus «En ego» dicat, / «iam faciam, quod voltis: eris tu, qui modo miles, / mercator; tu, consultus modo, rusticus; hinc vos, / vos hinc mutatis discedite partibus. Eia, / quid statis?» nolint. Atqui licet esse beatiss.*

<sup>105</sup> Cf. Freudenberg 1993, 12

*quid facias illi? iubeas miserum esse, libenter  
quatenus id facit.*<sup>106</sup>

Eppure buona parte degli uomini, sviata da un desiderio ingannevole « niente è abbastanza » dice « perché quanto hai, tanto vali».

Che gli vuoi fare a un uomo così? Lascia che sia un miserabile, dal momento che lo fa volentieri!

Altri hanno ritenuto che l'invito ad abbandonare quest'uomo comune alla sua miserabile vita potrebbe suonare alquanto generico o piuttosto richiamare nel discorso l'interlocutore incipitario, quello che appariva condividere una condizione di privilegio con il maestro di satire<sup>107</sup>. Ma il mantenimento del contatto diretto con l'interlocutore avaro nei passaggi che precedono e che seguono la nostra citazione, lascia ipotizzare che Orazio in qualche modo, pur condannandolo, lo privilegi, offrendogli il suo punto di vista per guardare ai *vitia* che affliggono i più e che lui, proprio in virtù della relazione con il poeta, può ancora rifuggire. La questione ha una sua rilevanza perché l'invito all'avarico alla condivisione di un punto di vista altro da quello al quale la sua totale adesione al giudizio dei più pare averlo condannato circoscriverebbe lo spazio che egli condivide con Orazio<sup>108</sup>, uno spazio deputato alla formazione morale e filosofica<sup>109</sup>.

Non passano pochi versi infatti prima che Orazio, dopo aver ricordato l'episodio di Tantalo assetato, inviti l'avarico ad un esame di coscienza, a riconoscere proprio se stesso nella storia che lo fa ridere. Dopo aver tentato, attraverso una serie di interrogativi, di portare ulteriormente alla luce la misera solitudine di chi, come l'interlocutore, pone il denaro davanti a tutti, Orazio sale sulla cattedra del maestro e indica alla voce anonima quale posizione di equilibrio assumere in relazione alle ricchezze per non ricalcare le orme dell'avarissimo Ummidio<sup>110</sup>. L'avarico si dimostra recalcitrante o incapace di comprendere le esortazioni del maestro a cui domanda se non voglia invitarlo a vivere come Nevio o come lo scialacquatore Nomentano («*Quid mi igitur suades? ut vivam Naevius aut sic ut Nomentanus?*<sup>111</sup>»). Orazio critica la sua ostinazione e cerca di chiarire la sua posizione<sup>112</sup>. Dopo aver infine tentato di riannodare i fili del discorso iniziale, Orazio appare abbandonare

---

<sup>106</sup> Hor. sat. 1.1.61-64.

<sup>107</sup> Così Citroni 1993, 117 per il quale questo passaggio, insieme all'*incipit* e alla conclusione del componimento, contribuirebbe a definire uno spazio di sanità da cui osservare le stoltezze umane.

<sup>108</sup> Lo spazio della riflessione oraziana è limitato a pochi, ma non fa della marginalità la sua marca. Egli non esclude dallo spazio di sanità tutti gli uomini, ma solo *bona pars hominum*. Cf. Citroni 1993, 117.

<sup>109</sup> L'ambiguità appare insanabile. Cf. Sharland 2010, 80: «*the satire possesses a plurality of voices, both authorial and otherwise, and also a deliberately exploited ambiguity of audience*».

<sup>110</sup> Hor. sat. 1.1.92-100.

<sup>111</sup> Hor. sat. 1.1.101-102.

<sup>112</sup> Codoñer 1975, 41-45 ritiene che questo interlocutore rappresenti insieme a 1.1.14; 1.2.23, 116; 1.3.19; 1.10.74 un avversario di transizione le cui caratteristiche formali possono essere così sintetizzate: uso di un pronome indefinito da parte dell'autore, alcuna precisazione sul tipo di avversario, introduzione ex abrupto dell'obiezione o dell'interrogativo, proposizione di una domanda che provoca una risposta da parte del poeta. La sua funzione sarebbe quella di operare un cambio dall'approccio concreto al generale.

quest'interlocutore<sup>113</sup>, forse incapace di progredire, di autocensurarsi e correggersi, per ricongiungersi con il "tu" iniziale, cui era legato da un comune punto di osservazione e al quale può confidare l'ironico timore di condividere la prolissità del cisposo Crispino<sup>114</sup>. Orazio si ricongiunge non solo all'interlocutore incipitario, Mecenate o l'altro interlocutore eletto, ma riprende anche l'originale tematica dell'insoddisfazione umana. Scegliendo di impiegare un elitaro "noi", Orazio constata la difficoltà di reperire qualcuno che non sia in balia di questa fragilità umana, rispetto alla quale egli si sente evidentemente estraneo, insieme al suo interlocutore prescelto<sup>115</sup>.

Nella seconda satira del Primo Libro la polifonia appare ridotta, così come lo spazio di sanità, scomparendo l'interlocutore immune dal vizio indagato: laddove, in prima battuta, Orazio impiega la seconda persona si potrebbe ipotizzare che egli si limiti a rivolgere un'apostrofe retorica al lettore, al solo fine di rafforzare le posizioni che va sostenendo in merito a quegli stolti che per schivare alcuni difetti si tuffano in altri<sup>116</sup>. Il poeta tuttavia dimostra di non credere che il lettore condivida fino in fondo questo spazio di sanità e, nel cambiare argomento per volgersi a parlare degli adulteri, ironizza sul suo moralismo, riferendosi allo stesso con l'espressione *procedere recte / qui moechis non voltis* e nel farlo dissacrando un noto verso di Ennio<sup>117</sup>. Solo dopo aver passato in rassegna una serie di aneddoti intorno ad adulteri noti, Orazio si rivolge direttamente ad un interlocutore affetto dal medesimo *vitium* per invitarlo a seguire correttamente i consigli della natura e a desistere dall'andare dietro alle matrone<sup>118</sup>. Orazio si pone nella posizione di un maestro e senza lasciare spazio effettivo alla voce dell'adultero, lo incalza con continui interrogativi, che hanno lo scopo di mettere in rilievo l'irrazionalità della sua condotta. Ma l'autoironia del poeta che si presenta sul finale come maestro d'amore, estraneo, solo per indolenza e per paura, all'adulterio, desacralizza il suo ruolo formativo<sup>119</sup> e lo allontana dal farsi interprete di quella seria spinta parenetica propria della diàtriba.

La terza satira si apre con un'accusa di incostanza formulata dal poeta all'indirizzo dei musicisti: in particolare egli rievoca episodi della vita del noto Tigellio che confermino la valutazione iniziale<sup>120</sup>. Di fronte a tali critiche tuttavia il poeta suppone che qualcuno possa sindacare sul suo stesso comportamento:

---

<sup>113</sup> Cf. Citroni 1993, 115 il quale sottolinea come nell'ultima sezione del componimento si parli dell'avaro in terza persona a evidenziare la variazione di interlocutore.

<sup>114</sup> Citroni 1993, 116 ritiene che questo «tu» rappresenti il ricettore della satira, il lettore «sostanzialmente immune dai difetti rappresentati», cui Orazio offrirebbe «lo spettacolo delle stoltezze umane».

<sup>115</sup> Hor. sat. 1.1.117-119: *inde fit ut raro, qui se vixisse beatum / dicat et exacto contentus tempore vita / cedat uti conviva satur, reperire queamus*. Cf. Gowers 2007, 62 per la quale alla fine della prima satira Orazio parebbe aver raggiunto la giusta misura tra la costante insoddisfazione umana e la condizione del convitato sazio, attraverso un percorso di distacco e autosufficienza.

<sup>116</sup> Hor. sat. 1.2.7; 1.2.19.

<sup>117</sup> Hor. sat. 1.2.37-38.

<sup>118</sup> Hor. sat. 1.2.73-79.

<sup>119</sup> Hor. sat. 1.2.119-134.

<sup>120</sup> Hor. sat. 1.3.1-18.

*Nunc aliquis dicat mihi: «quid tu?  
nullane habes vitia?» immo alia et fortasse minora.<sup>121</sup>*

Ora qualcuno potrebbe dirmi: «E tu? Non hai difetti tu?» Certo, ma altri e forse minori.

Formulando l'interrogativo di un potenziale interlocutore e scegliendo di rispondere, Orazio assume un ruolo prossimo a quello del maestro di diàtriba, collocato al centro della scena e pronto a rendere conto della sua condotta per offrirla quale testimonianza a coloro che sono in formazione. La risposta è spiazzante, ma coerente con lo spirito della satira oraziana, laddove i ruoli stentano a definirsi. Il poeta è guida, ma è anche progrediente, in questo assumendo in parte l'attitudine che Seneca farà propria all'interno dell'epistolario. Dopo aver rimproverato l'interlocutore per l'incapacità di guardare con obiettività alle proprie pecche e per l'attenzione che egli dimostra verso quelle degli altri, Orazio gli dimostra come quest'attitudine lo renda oggetto dei giudizi negativi degli altri e lo invita all'autoanalisi<sup>122</sup>, così come lui stesso ha dimostrato di aver già fatto con la risposta alla domanda del potenziale interlocutore interessato alla sua condotta. L'unidirezionalità della spinta parenetica, tipica del discorso satirico, scompare a questo punto per lasciare spazio ad una riflessione e ad un invito che include attivamente il poeta medesimo<sup>123</sup>. Il cambiamento coincide con un passaggio alla prima persona plurale, che può voler alludere alla designazione di una situazione intima tra il poeta e l'interlocutore, ma anche mostrare l'intenzione di estendere la platea dei potenziali recettori del messaggio ai suoi più intimi amici<sup>124</sup>. Si potrebbe anche ipotizzare un'estensione maggiore che includa l'umanità in generale e veda il poeta rappresentarsi immerso nella condizione umana: nessuno infatti sembra sfuggire alla mancanza di indulgenza verso gli amici e all'eccesso di comprensione per i propri difetti, e l'uso del "noi" non appare in questo caso elitario, ma inclusivo. Tuttavia si ricordi che nel rispondere alla domanda di un potenziale interlocutore, Orazio si è già tirato in parte fuori dal novero dei *vitiosi*, riconoscendo di avere difetti, ma in misura minore in relazione all'interlocutore e ai personaggi precedentemente citati. È ipotizzabile quindi che, pur ricorrendo ad una collettivizzazione del monito ed una estensione della platea interlocutoria, all'interno della quale egli si configura al contempo come locutore e come interlocutore, Orazio non rinunci alla funzione di guida che è proprio del maestro di satire e vi

---

<sup>121</sup> Hor. sat. 1.3.19-20.

<sup>122</sup> Hor. sat. 1.3.34-37.

<sup>123</sup> Hor. sat. 1.3.37.

<sup>124</sup> L'ipotesi è quanto mai cogente insistendo il resto della trattazione satirica proprio sulla necessità di indulgere di fronte alle debolezze degli amici. Cf. Citroni 1993, 119-120.

assolva facendo ricorso alla mimesi totale con un progrediente che avanza con altri progredienti<sup>125</sup>. Inserendosi tra i destinatari del discorso e quindi rivolgendo un invito a se stesso, Orazio vuole dimostrarsi parte attiva in un esercizio spirituale che egli mette al servizio degli altri progredienti. Dopo un passaggio transitorio che vede il poeta passare dall'invocare indulgenza verso i peccati degli amici all'attaccare il principio stoico secondo cui tutti i peccati si eguagliano, Orazio viene allo scontro con uno stoico rigoroso cui il poeta attribuisce la volontà di colpire in egual misura gli autori di grandi e piccole colpe<sup>126</sup>. Incalzandolo Orazio gli domanda perché se, come credono gli Stoici, il saggio possiede tutte le doti possibili, compreso quella del buon ciabattino, egli desideri ciò che già possiede. La risposta dell'interlocutore è stizzita e volta a mettere in rilievo l'ignoranza di Orazio:

*«non nosti quid pater» inquit*

*«Chrysippus dicat: sapiens crepidas sibi numquam  
nec soleas fecit; sutor tamen est sapiens.»<sup>127</sup>*

«Tu non conosci» ribatte «ciò che il padre Crisippo afferma: il saggio non si è mai fatto alcun sandalo né ciabatta; eppure il saggio è calzolaio.

Il passaggio è esemplificativo del complesso gioco di voci costruito da Orazio: prima di dare la parola all'interlocutore il poeta gli si era rivolto direttamente, impiegando la seconda persona singolare dei verbi prescelti, così come del resto egli farà riprendendo la parola nei versi successivi per rispondere all'obiezione dello stoico rigoroso, ma nell'introdurre la battuta dello stoico si serve della marca *inquit*. L'impiego è quanto mai interessante perché, interrompendo lo scambio tra locutore e interlocutore, sembra come voler inserire una finestra sul dialogo, per mostrare ed indicare ad un soggetto terzo, con cui il poeta tiene a mantenere un costante contatto, l'irragionevolezza di quanto detto dell'avversario. Orazio ammicca probabilmente al lettore che sta fuori per richiamarne l'attenzione. Questo ci dimostra come la polifonia del discorso diatribica si arricchisca e si complichino ulteriormente nell'adattamento al discorso satirico, come conseguenza del maggior grado di letterarietà che è proprio di quest'ultimo.

Orazio non si sente toccato dalle rimozioni del suo interlocutore, un interlocutore che il poeta non ha alcuna intenzione di convertire o di consigliare, e, con gli strumenti propri della satira, mette a nudo, ridicolizzandola, la sua etica rigorista<sup>128</sup>:

---

<sup>125</sup> Cf. Seneca Sen. *epist.* 52. 2-4 ove Seneca dichiarerà di collocare se stesso sullo stesso livello del progrediente Lucilio, tra coloro che hanno necessità di una guida, ma che sanno seguire molto bene.

<sup>126</sup> Hor. *sat.* 1.3.95-98; 1.3.120-124.

<sup>127</sup> Hor. *sat.* 1.3.126-128.



Vellunt tibi barbam

lascivi pueri, quos tu nisi fuste coerces,  
urgeris turba circum te stante miserque  
rumperis et latras, magnorum maxime regum.<sup>129</sup>

La barba ti tirano i ragazzi birbanti, che se non li tieni a bada con il bastone, una folla tutta intorno ti incalza e, disgraziato, ti senti scoppiare e latrati, o grandissimo re dei gran re.

Di fronte a un rigorismo esasperato, svuotato di senso, il filosofastro disperderà l'autorevolezza che si deve al vero filosofo e diverrà oggetto di derisione e irriverenza; rimarrà solo, finendo per accompagnarsi con un poetastro come Crispino<sup>130</sup>, mentre il poeta godrà, dopo averla seminata, dell'indulgenza dei suoi amici e, da umile uomo comune<sup>131</sup>, sarà più felice del filosofo che si proclama unico re. La saggia moderazione oraziana si configura come manifestazione di sanità nel confronto con il rigorismo stoico, o meglio con un'adesione acritica allo stesso e l'immagine del personaggio degradato serve ad alimentare questa opposizione.

All'interno della quarta satira l'impianto dialogico è meno percepibile e gli scambi tra il poeta satirico e l'interlocutore interessano solo alcuni passaggi, pur sviluppandosi la maggior parte dell'argomentazione proprio come una lunga replica alla pregnante accusa rivolta all'indirizzo di Orazio e del suo *sermo* dalla voce anonima. Dopo aver preso le distanze da Lucilio, rivendicando un'umile alterità dello stile che lo oppone alla prolissità di cui si fa portavoce Crispino con il primo intervento diretto all'interno del componimento<sup>132</sup>, ed aver manifestato il timore di esporre i suoi scritti alla folla, tendenzialmente incline ai *vitia* e conseguentemente al biasimo ironico che la satira veicola, Orazio sembra pescare dal mucchio dei viziosi il suo interlocutore (*Quemvis media elige turba: / aut ob avarizia aut misera ambitione laborat. / Hic nuptarum insanit amoribus, hic puerorum [...] Omnes hi metuunt versus, odere poetas*<sup>133</sup>) e lasciargli la parola perché si faccia portavoce delle critiche cui i suoi componimenti inevitabilmente lo espongono<sup>134</sup>:

---

<sup>128</sup> Opponendosi alla teoria stoica che uniformava le azioni cattive, così come quelle buone, Orazio sposa forse l'idea del progresso introdotta da Crisippo, così come rivelerebbe la presenza del discorso oraziano di voci che si collocano su piani differenti dal punto di vista dell'avanzamento spirituale.

<sup>129</sup> Hor. *sat.* 1.3.133-136.

<sup>130</sup> Cf. Fedeli 1994, 383.

<sup>131</sup> Hor. *sat.* 1.3.139-142.

<sup>132</sup> Hor. *sat.* 1.4.13-16.

<sup>133</sup> Hor. *sat.* 1.4.25-33.

<sup>134</sup> In apparente contrasto con quanto dichiarato Orazio ripercorre nel mettere in scena questo alterco proprio le orme di Lucilio che si trovava a dover rispondere alle accuse di maldicenza e calunnia. Cf. Lucil. Ch. 30.18 (1016 M). Cf. Fedeli 1994, 385 per il quale Orazio non condanna l'atteggiamento di Lucilio, ma lo stile, gli aspetti formali della sua produzione satirica.

«*Faenum habet in cornu, longe fuge! Dummodo risum  
excutiat, sibi non, non cuiquam parcat amico*<sup>135</sup>,  
*et quodcumque semel chartis illeverit, omnis  
gestiet a furno redeuntis scire lacuque  
et pueros et anus.*<sup>136</sup>»

Hai il fieno sulle corna, fuggi lontano! Pur di strappare risate, né sé, né alcuno dei suoi amici risparmia, e tutto ciò di cui abbia una volta imbrattato una carta, che tutti i bambini e le nonne rincasanti da forni e fontane lo sappiano lui smanierà!

L'interlocutore, introdotto senza alcuna marca, rimprovera a Orazio l'assenza di dignità, la maldicenza e la ricerca spasmodica del consenso, della notorietà. L'attacco si dimostra particolarmente puntuale, quasi a riprendere con acribia le dichiarazioni del poeta e rovesciarle: esso intende smentire non solo quanto confessato dal poeta nelle righe subito precedenti intorno al timore di esporsi alla folla, tendenzialmente ostile al genere satirico, ma anche quanto sottoscritto e auspicato nelle satire precedenti sulla necessità di dimostrarsi indulgenti nei confronti dei difetti degli amici<sup>137</sup>. La risposta di Orazio si rivolge ad un "tu", ma si può ritenere che l'interlocutore esprima e sia rappresentante del sentire proprio di quella folla che si sente biasimata dal voce del poeta satirico.

La reazione oraziana si sviluppa all'interno di un passaggio pressoché monologico<sup>138</sup>: nel corso di una lunga difesa il poeta si tira strategicamente e umilmente fuori dalla schiera dei poeti definendo i suoi componimenti *sermoni propiora*<sup>139</sup>, sminuisce la pericolosità dei suoi versi e ribadisce la volontà di non diffondere i suoi componimenti. Egli conduce l'argomentazione rivolgendosi al "tu" accusatorio, ma dopo una prima fase difensiva giunge da parte di un generico *inquit* un'accusa di malignità, di sadico godimento nella denigrazione dell'altro («*Laedere gaudes*» *inquit* «*et hoc studio pravus facis*»<sup>140</sup>); l'inserimento della terza persona non corrisponde però ad un cambio di interlocutore, o all'aggiunta di un interlocutore<sup>141</sup>, ma qui, come altrove, il poeta intende richiamare all'attenzione il lettore, coinvolgerlo additandogli e presentandogli le posizioni di quell'avversario con cui si affretta a ristabilire un contatto diretto. A questi Orazio domanda la provenienza dell'accusa insinuando il sospetto che egli sia stato informato da qualcuno appartenente alla schiera

<sup>135</sup> Il testo è incerto ed oscilla tra *excutiat sibi, non hic cuiquam* e *excutiat, sibi non, non cuiquam*.

<sup>136</sup> *Hor. sat.* 1.4.34-38.

<sup>137</sup> *Hor. sat.* 1.3.69-72.

<sup>138</sup> *Hor. sat.* 1.4.38-78.

<sup>139</sup> *Hor. sat.* 1.4.42.

<sup>140</sup> *Hor. sat.* 1.4.78-79.

<sup>141</sup> Citroni 1993, 123 ritiene al contrario che la battuta sia da attribuirsi ad «un avversario diverso dal «tu» più neutro di fronte al quale sta procedendo il discorso.» Egli aggiunge che quest'interlocutore più neutro tende a sconfinare nell'interlocutore avversario: egli rappresenterebbe un lettore esterno nemico-amico di Orazio, pronto a fraintendere i suoi propositi.

degli amici del poeta. Su questo sconosciuto Orazio riversa le accuse che l'interlocutore gli ha rivolto e a questi lo addita, invitandolo ad evitarlo (*hic niger est, hunc tu, Romane, caveto*<sup>142</sup>.) Lo spostamento dell'accusa attenua lo scontro tra il satirico e l'interlocutore, che ingannato da un *niger*, finisce per configurarsi come qualcuno che Orazio può correggere e nella cui indulgenza egli può confidare, quasi che lo ritenga all'altezza dell'insegnamento che ha tentato di veicolare nelle satire precedenti. Nell'educazione paterna che tutt'oggi ha un peso determinante nella condotta di Orazio, l'interlocutore troverà la conferma dell'estraneità del poeta ai vizi imputatigli; grazie a una formazione costruita in opposizione a modelli di vita corrotti, Orazio è diventato immune dai *vitia* più gravi. Nel richiamo al modello educativo del padre è possibile rintracciare una giustificazione letteraria della satira: così come il padre non intendeva additare qualcuno, ma solo portare *exempla* negativi da cui prendere le distanze, Orazio non è interessato a criticare le singole persone, ma ad accendere un faro su alcuni atteggiamenti negativi. Il rapporto di didassi paterna, pieno di coinvolgimento, si configura come un modello per la relazione che Orazio intende stabilire con il lettore.

Illuminato dalla guida paterna Orazio sostiene di rimanere ancora esposto solo ai più veniali tra i *vitia*, da cui spera di potersi emancipare attraverso un costante esercizio spirituale. Tra queste erronee inclinazioni permane quella di mettere su carta anche i pensieri rimuginati a denti stretti; se l'interlocutore non si rivelerà capace di accettarla, dimostrando così di aver modificato la sua posizione iniziale, egli sarà costretto da una schiera di sodali di Orazio a divenire poeta.

La decima satira del Primo Libro si ricollega direttamente alla quarta condividendone la natura programmatica. Il poeta non può quindi evitare di riprendere il discorso avviato intorno alla figura del fondatore della satira a cui rimprovera uno stile melmoso, un passo stentato e la collocazione dei vocaboli, mentre gli riconosce un'eccellente *vis comica*.

In difesa dello stile luciliano è la prima obiezione introdotta:

«*At magnum fecit, quod verbis Graeca Latinis miscuit.*<sup>143</sup>»

Ha fatto però una grande cosa, quando a parole latine le greche ha mescolato».

La risposta di Orazio lascia intuire che si tratti un interlocutore collettivo: il poeta gli si rivolge infatti con l'espressione *seri studiorum* e con la seconda persona plurale ironizzando sulla loro passione per lo stile di Lucilio, passione che egli denigra sottolineando come la mescolanza delle lingue riesca bene anche ad un poetastro come il rodiese Pitoleonte. Ma l'interlocutore non desiste

---

<sup>142</sup> Hor. sat. 1.4.85.

<sup>143</sup> Hor. sat. 1.10.20-21.

e, evidenziando l'amabilità dell'eloquio misto, la paragona a quella ottenuta dalla mescolanza di vino italico e greco. A questo punto Orazio si rivolge direttamente ad uno solo dei *seri studiorum* (*te ipsum percontor*<sup>144</sup>), lo incalza e gli domanda se la mescolanza linguistica sarebbe congeniale anche alla composizione poetica o all'oratoria forense. Nel prosieguo dello sviluppo argomentativo Orazio torna ad apostrofare direttamente l'interlocutore con l'aggettivo *doctus* per domandargli se non trovi legittimo rimproverare qualcosa anche ad Omero, così come il poeta ha fatto con Lucilio<sup>145</sup>. Orazio spiega che considera Lucilio fine ed urbano, ma ritiene che se al poeta medesimo fosse dato di essere loro contemporaneo, egli stesso correggerebbe la propria prolissità e la superficialità della *compositio*<sup>146</sup>. Allo scontro con l'interlocutore segue un breve passaggio parenetico in cui Orazio lo esorta a rivedere con cura i suoi scritti e ad accontentarsi di pochi lettori, estraneo al plauso della folla<sup>147</sup>. Un atteggiamento contrario provocherebbe la disapprovazione del poeta, un'accusa di irragionevolezza e la sua ferma opposizione:

*«an tua demens*

*vilibus in ludis dictari carmina malis?*

*Non ego; nam satis est equitem mihi plaudere.*<sup>148</sup>»

O forse, pazzo, preferisci che le tue poesie siano recitate in scuole da nulla?

Io no: mi basta infatti l'applauso di un cavaliere.

Se si rivelasse incapace di fare propria la lezione oraziana, l'interlocutore manifesterebbe la sua pazzia e la sua assimilazione a quei poetastri che rincorrono i gusti del volgo. Di fronte a tale possibilità Orazio non potrebbe che contrapporre il suo esempio di condotta<sup>149</sup>. In questa rivendicazione dell'io poetico potrebbe celarsi l'uso strumentale della presenza altrà, per lo più silente, ma al contempo manifestarsi l'estremo tentativo di convertire l'interlocutore con la messa in campo della sua persona.

Dopo aver passato in rassegna i nomi di coloro che potrebbero criticare la sua opera e quelli di coloro dai quali Orazio spera di ricevere approvazione, il libro si chiude nel rispetto dell'impianto dialogico, così come si era aperto. L'ultima battuta è per una presenza che non ci aspetteremmo, lo

<sup>144</sup> Hor. *sat.* 1.10.25.

<sup>145</sup> Hor. *sat.* 1.10.51-52.

<sup>146</sup> Hor. *sat.* 1.10.64-71.

<sup>147</sup> Hor. *sat.* 1.10.72-74.

<sup>148</sup> Hor. *sat.* 1.10.74-76.

<sup>149</sup> Cf. Codoñer 1975, 46-49 per la quale il passaggio vedrebbe la presenza nelle vesti di interlocutore del vero avversario, caratterizzato in maniera opposta all'avversario di transizione di altre parti (vd. n. 20). I suoi interventi troverebbero solitamente sede in periodi affermativi, mentre l'assenza di definizione sarebbe nelle mani dell'autore che avrebbe il potere di aumentarla o diminuirla, le sue intrusioni non sarebbero improvvise, ma motivate dal narratore grazie ad un'apostrofe diretta alla seconda persona.

schiaivo scrivano che dovrà aggiungere questi versi al *libellus* oraziano: è attraverso questo richiamo squisitamente letterario che il poeta può ricongiungersi con la realtà esterna alla satira e quindi con il lettore, dopo un lungo scontro con l'avversario-allievo tutto interno alla composizione e alla finzione poetica<sup>150</sup>.

### *Considerazioni finali a margine del Primo Libro*

All'interno del Primo Libro di satire l'impianto dialogico è dominante, ma anche simulato, una finzione letteraria ove è un'unica voce a dominare, in un evidente disequilibrio delle parti. La voce satirica guida in maniera autonoma la scena poetica e non ha bisogno di ricorrere in maniera frequente all'intervento di una voce altra per la scansione degli spazi argomentativi, così come invece avviene spesso nei discorsi tenuti dai maestri di diatriba. La relazione tuttavia con il "genere" non sfugge: il carattere polifonico delle composizioni satiriche crea un complesso intreccio di interazioni tra il maestro di satire e i suoi interlocutori che ripropone la complessità degli scambi tra il maestro di filosofia e i suoi allievi. Gli interlocutori della satira oraziana, così come quelli di diatribe, presentano differenti gradi di preparazione, di consapevolezza e quindi di predisposizione al cambiamento, anche se nel caso delle *Satire* quest'ultimo aspetto si riduce talvolta alla sola emendazione di un *vitium*. Qualora gli allievi del discorso satirico si dimostrino recalcitranti, tendendo così a presentarsi più come avversari che come qualcuno che attenda ad una formazione, Orazio non esita a minacciarli o a renderli oggetto di derisione, ma per la maggior parte di loro il discorso satirico sembra proiettarsi verso un esito positivo; questo potrebbe derivare dall'intenzione oraziana a che le satire, nella finzione letteraria, si muovano tutte all'interno della dimensione corrispondente al circolo degli amici del poeta. Questa scelta letteraria tutela l'interlocutore che, se non si vorrà amico del poeta, apparirà nel contesto poetico comunque legato alla schiera degli amici<sup>151</sup>. Verso le sue colpe Orazio dimostrerà una certa dose di indulgenza che egli si aspetterà ricambiata. In questo possiamo osservare l'evaporarsi della rigidità del discorso diatribico e il definirsi graduale di una maniera poetica che cela la sua intenzione formativa.

La complessa architettura del discorso diatribico si complica ulteriormente nelle *Satire* di Orazio ove il maestro di poesia è costretto a stare in equilibrio e a muoversi non solo tra le voci anomime, ma anche tra quelle presenze che restano sempre in silenzio: il destinatario illustre ed il lettore.

---

<sup>150</sup> Hor. *sat.* 1.10.95. Se il rapporto con la diatriba è evidente laddove il poeta affronta tematiche morali, in un caso come questo dove a prevalere è una questione di carattere letterario, la relazione tende a celarsi. Non si può tuttavia non sottolineare come anche la riflessione letteraria di configuri da ultimo come riflessione morale, espressione della convinzione propria degli autori di satire, e non solo, che l'insegnamento morale debba riflettersi in un'adeguata forma letteraria e che vi sia una corrispondenza tra la *vita* e l'*oratio* ( cf. Sen. *epist.* 114). Cf. De Vecchi 2014, 292.

<sup>151</sup> Questo non è certamente valido per il caso dello stoico rigoroso di Hor. *sat.* 1.3.126-142.

Quest'ultimo è un elemento estraneo alla diàtriba che per sua natura non presuppone un uditorio esterno al testo, configurandosi in origine come trascrizione di un discorso tenuto oralmente, un discorso in cui il maestro è impegnato a muoversi con equilibrio tra le diverse voci, ma che non deve tenere conto di una presenza esterna. Al contrario la satira, in quanto prodotto letterario, non può prescindere dall'esistenza di un fruitore che è richiamato dal poeta ad una partecipazione interna allo sviluppo satirico<sup>152</sup> e che si configura come il destinatario ultimo dell'insegnamento satirico. Egli tende quindi a confondersi, a mimetizzarsi nel coacervo delle voci: è possibile che si celi in quegli spazi di sanità<sup>153</sup> in cui Orazio discute con un interlocutore che si dimostra collaborativo e capace di trasformarsi o in cui il poeta collettivizza una certa inclinazione viziosa estendendola alla sua stessa persona; possiamo ipotizzare che il poeta si rivolga al lettore negli improvvisi e momentanei cambi di interlocutore, quando interrompe improvvisamente lo scambio con un "tu" per additare ad un soggetto terzo le successive battute della voce altrà e quindi richiamare attivamente la sua attenzione sulla follia che vi alberga.

L'intrecciarsi delle voci in maniera ambigua all'interno del Primo Libro delle *Satire* nutre un'opposizione che il discorso satirico condivide con il discorso diatribico, quella tra il poeta e gli altri, allievi, avversari o semplici stratagemmi formali, una separazione di prospettive, di giudizio che tuttavia sfuma gradualmente fino a dare l'impressione di perdersi nel Secondo Libro.

#### *Analisi del Secondo Libro: dal maestro di diàtriba al rovesciamento dei ruoli*

La satira di apertura può essere considerata transitoria: riprendendo questioni letterarie già affrontate nel corso del Primo libro, Orazio le tratta in un componimento quasi dialogico, inframmezzato da due monologhi, in cui è possibile riscontrare un sempre maggior equilibrio delle parti, in un confronto con un interlocutore che non è più anonimo, ma che ha un nome ed è un amico verso la cui saggezza Orazio dimostra deferenza. All'interlocutore Trebazio Orazio chiede dei consigli per affrontare le critiche che gli sono state rivolte in seguito alla divulgazione delle satire del Primo Libro e questi lo invita a smettere di scrivere o a consacrarsi all'epica. Mentre Trebazio scompare momentaneamente Orazio, che lo apostrofa con il vocativo *pater optime*, gli rivolge una *recusatio* in cui si pone nella diretta scia di Lucilio<sup>154</sup> di cui non esita a dichiararsi

---

<sup>152</sup> Cf. Coffey 1976, 69: «the discourse gives the impression of being addressed to a listener who is thought of as immediately present.»

<sup>153</sup> Cf. Citroni 1993, 114.

<sup>154</sup> Hor. *sat.* 2.1.10-20. Cf. Lucil. 26.26 Ch. (621 M) ; 26.30 Ch. (620M).

seguace, rivendicando la medesima passione e vocazione per la poesia satirica<sup>155</sup>. Abbandonata la possibilità di convertire il poeta, di farlo desistere, Trebazio ricompare ad una fase avanzata del discorso satirico e da buon amico esprime al poeta, il *puer*, la preoccupazione che la sua poesia non gli sia fatale:

«*O puer, ut sis  
vitalis metuo, et maiorum ne quis amicus  
frigore te feriat*»<sup>156</sup>.

«Oh caro, temo proprio che tu non abbia vita lunga e che uno vicino ai potenti, che oggi ti è amico non abbia a ferirti con la sua freddezza».

L'uso dell'appellativo *puer* in relazione al *pater optime* con cui Orazio si rivolge a Trebazio definisce ulteriormente i ruoli all'interno dello scambio tra i due interlocutori e conferma il carattere di transitorietà che qualifica il componimento. Pur rivendicando la propria scelta e continuando a dominare il discorso satirico, Orazio lascia maggior spazio alla voce altrà e si pone nella condizione di colui che ha bisogno di una guida, di fronte alla quale pur non esita a presentarsi come un allievo recalcitrante. Anche di fronte ai timori, quasi paterni, di Trebazio Orazio non esita a rivendicare la sua condotta richiamando nuovamente l'esempio di Lucilio, rispetto al quale si dichiara inferiore per censo e talento, ma a cui lo accumuna l'aver vissuto sempre con i grandi<sup>157</sup>. Trebazio non può che concordare con Orazio, ma ancora una volta assume una funzione di guida paterna e mette in guardia il poeta perché egli non incorra nella condanna che può colpire coloro che scrivono versi malevoli contro gli altri (*sed tamen ut monitus caveas, ne forte negoti / incutiat tibi quid sanctarum inscitia legum*<sup>158</sup>). La risposta di Orazio è ironica e con un interrogativo all'indirizzo di Trebazio gli dimostra di non aver nulla da temere, avendo egli scritto un carme buono e avendo urlato solo contro chi fosse degno di vituperio. Trebazio chiude la satira assecondando le posizioni di Orazio e gli assicura che dinanzi al suo componimento le leggi si liquefaranno dal riso e lui uscirà assolto<sup>159</sup>. In conclusione i ruoli tornano così a rovesciarsi, o meglio a confondersi ulteriormente, e Trebazio, cui Orazio si era rivolto perché lo guidasse nella difficile situazione in cui era venuto a trovarsi in seguito alla pubblicazione delle prime satire, finisce per lasciarsi convincere della bontà delle

---

<sup>155</sup> Orazio non esita anche a prendere le distanze da Lucilio sottolineando come la sua penna servirà solo per difendersi e non per attaccare. Qualora tuttavia dovesse rendersi necessario Orazio impiegherà lo stilo come arma cruenta. Hor. *sat.* 2.1.39-46.

<sup>156</sup> Hor. *sat.* 2.1.60-62.

<sup>157</sup> Hor. *sat.* 2.1.62-79.

<sup>158</sup> Hor. *sat.* 2.1.80-81.

<sup>159</sup> Hor. *sat.* 2.1.86.

motivazioni del poeta, *puer* recalcitrante che appare impartire una lezione a colui che avrebbe dovuto fargli da maestro.

La seconda satira è per lo più monologica, ma segna un passaggio importante all'interno del percorso satirico oraziano, cedendo il poeta largo spazio al discorso del colono Ofello che si fa maestro in suo luogo e conduce alla sua maniera l'argomentazione. Il suo discorso è connotato infatti da una moderata tendenza al dialogismo: ripetute apostrofi ad un interlocutore che si dimostra incapace di comprendere gli insegnamenti veicolati, interrogativi incalzanti, accuse di *insanitas* e finanche l'inserimento di un'obiezione diretta che ci mostra una voce anonima completamente insensibile alle esortazioni del colono<sup>160</sup>. Dopo un lungo passaggio nel quale Orazio riporta il discorso di Ofello, il poeta sembra riprendere la parola, attraverso lo snodo «*sordidus a tenui victu distabat Ofello iudice*» di cui sono ben note le difficoltà di attribuzione<sup>161</sup>. Sembra comunque certo che, pur nell'eventualità che egli voglia riprendere le fila del discorso, Orazio intende continuare nell'esposizione del punto di vista di Ofello, punto di vista nel quale egli si identifica totalmente rivelando così forse l'intenzione di voler gradualmente abdicare al suo ruolo di guida<sup>162</sup>. Dopo alcuni appelli rivolti dal poeta a un ricco che non intende fare proprio il messaggio di Ofello, Orazio sposta improvvisante lo sguardo satirico su un altro interlocutore a cui, additando il comportamento vizioso dell'altro, domanda retoricamente di scegliere tra il comportamento del ricco sconvolto nella mente e nelle spirito e quello di chi come un saggio si accontenterà di poco e sarà prudente verso il futuro. Chiamandolo direttamente all'interno del discorso satirico con l'appellativo *puer* Orazio esorta questo interlocutore, interlocutore che non è possibile collocare con evidenza dentro o fuori dalla composizione ed assimilare quindi alternativamente ad un interlocutore diatribico o ad un potenziale lettore, ad avere fiducia nelle parole di Ofello riportate direttamente nella conclusione della satira dal poeta che ne fu testimone<sup>163</sup>.

Nella terza satira del Secondo Libro Orazio avvia un percorso che troverà compimento nelle *Epistole*, ma che qui assume la forma di un rovesciamento: smessi gli abiti ufficiali di guida del discorso satirico, Orazio assume il ruolo di un interlocutore cui, come tutti gli interlocutori diatribici, spetta uno spazio argomentativo limitato ed il compito di difendere un'attitudine descritta come sbagliata, la sua cui possibile conversione si configura come il motore dello sviluppo

---

<sup>160</sup> Hor. *sat.* 2.2.39-40.

<sup>161</sup> Alcuni codici secondari tramandano la lezione *distabit* in luogo di *distabat*. Alcuni editori hanno adottato *distabit* per giustificare il mantenimento della parola da parte di Ofello che così chiamerebbe direttamente in causa in qualità di giudice. Cf. Fedeli 1994, 571. La maggior parte degli editori mantiene *distabat* in conformità con i codici più importanti ipotizzando un cambio di voce da Ofello ad Orazio. Cf. Klingner 1939; Labate 1981; De Vecchi 2014.

<sup>162</sup> L'assunzione del punto di vista di «*Ofellus rusticus, abnormis sapiens crassaque Minerva*» potrebbe essere interpretata come il tentativo di ampliare il pubblico della satira oraziana. Cf. Labate 1981, 26-28; De Vecchi 2014, 126.

<sup>163</sup> Hor. *sat.* 2.2.114-136.



argomentativo<sup>164</sup>. Nel contesto delle Feste dei Saturnali, nell'ambito delle quali i ruoli sociali potevano anche invertirsi, Orazio si rende protagonista di un scambio dialogico nel quale egli assume le prerogative dell'allievo di un maestro di filosofia un po' improbabile. Damasippo, convertitosi allo Stoicismo, apre la satira con un discorso che si rivela in seconda battuta rivolto ad Orazio nel quale attacca quelle che giudica sue fragilità, segni della sua incostanza, per poi rivolgergli l'invito a modificare la sua condotta. La replica dell'interlocutore non si fa attendere e nelle poche battute che la diatriba rovesciata gli concede, Orazio tenta di degradare Damasippo e di mostrare l'isolamento dall'ambiente romano di questo maestro la cui autorevolezza appare immediatamente pregiudicata:

«Di te, Damasippe, dea eque  
verum ob consilium donent tonsore. sed unde  
tam bene me nosti<sup>165</sup>?»

Gli dei, o Damasippo, e le dee, per ricompensa di questo retto consiglio ti donino un barbiere. Ma come fai a conoscermi tanto?

Damasippo assume il ruolo del maestro di filosofia<sup>166</sup>, riproducendo probabilmente una tra le situazioni più apparentemente diatribiche del *corpus* satirico, ma è una situazione dissacrante, dove colui che dovrebbe farsi guida morale è degradato nella sua adesione acritica ad un rigorismo stoico dietro il quale si nasconde il vuoto di un *habitus* che non è possibile riconoscere come autorevole<sup>167</sup>. Il ruolo di Damasippo è ulteriormente svilito dal fatto che lui educi il poeta per interposta persona, servendosi di alcuni dei precetti che avrebbe appreso da Stertinio di cui va in seguito a riportare il discorso<sup>168</sup>. È interessante notare come la situazione si presenti in qualche modo speculare a quella della satira precedente nella quale Orazio faceva confluire il suo punto di vista in quello di Ofello che per la maggior parte del componimento parlava in suo luogo; così Damasippo, che pure si scontra direttamente con Orazio, guarda al poeta con gli occhi di Stertinio<sup>169</sup> e, dopo averlo accusato di essere folle tra i folli, riporta i precetti di Stertinio che lo hanno convinto di questo<sup>170</sup>. Il discorso di Stertinio si presenta come un lungo monologo cui non manca una certa dose di

---

<sup>164</sup> Vd. Ferri 1993, 38-39 per il quale Orazio in qualità di interlocutore fittizio si farebbe carico delle colpe di tutti, dell'umanità comune della colpa. Questo cambiamento farebbe mutare anche il rapporto con il modello lucreziano: Orazio non crede più di poter essere Lucrezio e si fa discepolo di maestri diversi.

<sup>165</sup> Hor. sat. 2.3.16-17.

<sup>166</sup> Bond 1987, 4 lo descrive come uno stoico neofita.

<sup>167</sup> Bond 1987, 14 per cui Orazio attaccherebbe l'entusiasmo nel novizio stoico Damasippo e la acritica accettazione delle rigorose dottrine stoiche.

<sup>168</sup> Cf. Bellandi 2002, 170.

<sup>169</sup> Cf. Bellandi 2002, 171 per il quale a Stertinio apparterebbe una dignità filosofica maggiore di Damasippo, cui non sarebbe riconoscibile un contatto diretto con le fonti filosofiche greche.

<sup>170</sup> Hor. sat. 2.3.31ss.

dialogismo della forma, ma esso non deve essere confuso con una diàtriba, non condividendone il fine, la conversione dell'allievo, ma assumendo nei confronti di questo, che pure viene invitato alla filosofia, piuttosto la funzione di una *consolatio*<sup>171</sup>, all'interno della quale Damasippo è invitato non ad auto-trasformarsi, ma a riconoscere nella follia propria e degli altri il segno della propria condizione umana, estranea a quella del saggio. Né deve lasciar pensare ad una prossimità con la diàtriba l'invito rivolto ai viziosi da Stertinio a che questi si radunino intorno a lui e si preparino ad un lungo discorso<sup>172</sup>: Epitteto spiegherà che il filosofo non invita la gente ad ascoltarlo, così come il medico non invita la gente a farsi curare<sup>173</sup>.

Al termine del discorso di Stertinio, Orazio apostrofa Damasippo al quale augura ironicamente di fare mercato di questa sua nuova professione di stoico, in continuità con la sua antica professione di antiquario, ma non esita al contempo ad interrogarlo, quasi si trattasse di un maestro di diàtriba, sulla sua condizione spirituale:

*«Stoice, post damnum sic vendas omnia pluris,  
qua me stultitia, quoniam non est genus unum,  
insanire putas? Ego nam videor mihi sanus»*<sup>174</sup>.

«O stoico, possa tu, dopo il danno, vendere tutto al rialzo, ma dimmi:  
di che genere di irragionevolezza, visto che non ve n'è di un sol genere, credi che io vaneggi?  
Io infatti credo di essere sano.

Di fronte alla replica di Damasippo che evidenzia come nessun pazzo si riterrebbe tale, Orazio ammette la sua fragilità, ma torna ad interrogare il “maestro” sulla natura della sua malattia. Così questo comincia ad elencare i *vitia* di Orazio finché il poeta irritato non tenta di interromperlo per poi rivolgergli l'accusa finale di essere affetto da una follia più grande della sua:

*O maior tandem parcas, insane, minori*<sup>175</sup>!

«Ma infine tu che sei il pazzo più grande, risparmia il più piccolo!»

---

<sup>171</sup> Cf. De Vecchi 2014, 318.

<sup>172</sup> Hor. sat. 2.3.76-81. Cf. Bellandi 2002, 170 n.47 per il quale Stertinio, così come Crispino di 2.7, sarebbe un propagandista latino della diàtriba cinico-stoica.

<sup>173</sup> Epict. 3.23.27

<sup>174</sup> Hor. sat. 2.3.300-302.

<sup>175</sup> Hor. sat. 2.3.326.

Rovesciare su Damasippo l'accusa di follia che questo ha cercato di sostenere lungo tutto lo sviluppo satirico per mezzo della predica di Stertinio può apparire come il tentativo finale operato da Orazio di ripristinare i ruoli<sup>176</sup>.

Nella quarta satira del Secondo Libro i termini del rovesciamento stentano a mostrarsi con evidenza, così come si complica la definizione dei ruoli.

Di fronte a Cazio che sta cercando di memorizzare degli importanti precetti Orazio appare porsi in un'immediata condizione di inferiorità<sup>177</sup>, scusandosi per aver interrotto l'esercizio mnemonico dell'interlocutore e pregandolo di riferirgli il nome del maestro: i toni sono solenni, troppo solenni e la situazione non può che ricordare il precedente di Damasippo, maestro di filosofia per interposta persona, così come Cazio riferisce i precetti di un misterioso maestro<sup>178</sup>. Ai toni più elevati corrisponde peraltro una materia inferiore: lì lo sviluppo di un concetto stoico, qui un'*ars cenandi*.

All'esposizione di Cazio Orazio reagisce con solenne meraviglia, comunicando al suo dotto interlocutore (*Docte Cati*<sup>179</sup>) l'accresciuto desiderio di conoscere la fonte primaria di precetti così utili per una *vita beata*. L'exasperata solennità dei toni associata ad una materia che non li giustifica sembra rivelare un intento parodico<sup>180</sup>: l'atteggiamento e i toni oraziani nei confronti di Cazio ricordano peraltro le maniere ironicamente consolatorie e celebrative di Balatrone nei confronti di Nasidieno in seguito alla clamorosa caduta dei tendaggi<sup>181</sup>.

Si ripropone il tema del rovesciamento della satira precedente e si manifesta più chiaramente la capacità mimetica della rinnovata satira oraziana, così come essa appare all'interno del Secondo Libro. Orazio dissimula la condizione del progrediente per educare non il discutibile maestro di turno, ma per formare il lettore e condurlo all'appropriazione autonoma di un punto di vista altro<sup>182</sup>: è già stato evidenziato come l'ironia che circonda il discorso di Cazio mirasse a fare luce sulle

---

<sup>176</sup> Dichiarando la sua *minor insanitas* Orazio ribadisce un'ultima volta la sua avversione al rigorismo stoico che non avrebbe ammesso la gradazione delle virtù e dei vizi. Cf. Bond 1987, 16 per cui Orazio attraverso le maschere di Damasippo e Stertinio prenderebbe le distanze da un atteggiamento critico verso la società e dalle sue vittime. Il poeta tenderebbe così a ridurre l'ostilità generalizzata che colpisce chi, come il poeta, di satire si pone su un piano morale superiore in relazione ai suoi vicini e ad indirizzare questo sentimento verso Damasippo e Stertinio.

<sup>177</sup> Cf. Ferri 1993, 34 per cui questa posa caratteristica dell'ironia oraziana conferirebbe alla parola poetica una certa dose di ambiguità anche quando questa non vuole essere comica.

<sup>178</sup> Cf. Ferri 1993, 52 per il quale Cazio non si sentirebbe capace di essere un maestro ben preparato e fedele al suo modello, e per questo esiterebbe ad incontrare il suo destinatario.

<sup>179</sup> Hor. *sat.* 2.4.88.

<sup>180</sup> Cf. Labate 1981, 279 per il quale Orazio fingerebbe di credere all'esistenza del meraviglioso maestro di Orazio. Cf. Ferri 1993, 55 per il quale Orazio riconoscerebbe nell'ignoto *auctor* un sapiente lucreziano e ne sottoscriverebbe il discorso.

<sup>181</sup> Hor. *sat.* 2.8.54ss.

<sup>182</sup> Cf. Ferri 1993, 39 secondo cui la satira dimostrerebbe di cercare «un destinatario sofisticato, capace di interpretare una morale alla quale la satira non rinuncia, ma che il poeta vuole sottile, indiretta, sfumata.»

erronee interpretazioni della lezione epicurea e sull'acritica adesione a qualsivoglia scuola filosofica<sup>183</sup>.

All'interno della settima satira del Secondo Libro il rovesciamento dei ruoli interlocutori e sociali giunge a compimento: la sua percezione non è più qualcosa che il poeta lascia all'intuizione del lettore selezionato, ma esso è formalmente dichiarato e avallato da Orazio che di fronte ai timori dello schiavo Davo ad interloquire liberamente con lui, il suo padrone, lo invita ad approfittare delle libertà concesse in occasione delle Feste dei Saturnali:

*«age, libertate Decembri,  
quando ita maiores voluerunt, utere; narra»<sup>184</sup>.*

«Coraggio approfitta della libertà dicembrina, giacché così vollero i nostri antenati: su, parla».

Davo, che da molto aspettava di poter prendere la parola, avvia subito un discorso intorno all'umano costume a dividersi tra chi è costante nell'amore del vizio e chi è incostante e sceglie ora il bene, ora il male, mostrando per ognuna delle due inclinazioni due modelli capace di incarnarle<sup>185</sup>. Quasi che abbia intuito l'obiettivo reale del discorso di Davo<sup>186</sup>, Orazio lo apostrofa con aggressività, un'aggressività che la risposta di Davo non può che accrescere:

*«Non dices hodie, quorsum haec tam putida tendant,  
furfifer?» «Ad te, inquam». «Quo pacto, pessime<sup>187</sup>?»*

«Entro oggi mi dici dove questo sproloquio così rancido va a parare, arnese da forza?»

«Certo: a te». «E in che maniera, furfante?»

L'aspra reazione oraziana potrebbe non volersi limitare alla funzione difensiva di chi sa che le sue fragilità saranno presto palesate, ma essa potrebbe costituire un primo avvertimento per il lettore a non fidarsi di Davo, come non dovrebbe fidarsi di un qualsiasi schiavo della Commedia Romana<sup>188</sup>.

---

<sup>183</sup> Classen 1978, 346-7. De Vecchi 2014, 349 nota tuttavia come il poemetto di Cazio non sia oggetto di critica e come la posizione e alcuni caratteri coerenti con la poesia oraziana potrebbero rivelarne l'autorità.

<sup>184</sup> Hor. sat. 2.7.4-5.

<sup>185</sup> Rudd 1966, 138 sottolinea la centralità del tema in Orazio.

<sup>186</sup> Cf. Bond 1978, 89 per il quale Orazio avrebbe cominciato a sospettare ai versi 13-14 laddove Davo faceva riferimento al desiderio dell'incostante Prisco di vivere da adultero a Roma e da dotto ad Atene. Anche Orazio infatti aveva studiato a Roma e avvertiva i desideri sessuali così come l'uomo comune.

<sup>187</sup> Hor. sat. 2.7.21-22.

<sup>188</sup> Vd. Bond 1978, 88-89 per il quale l'epiteto *putida* farebbe riferimento alla dottrine stoiche mal esposte da Davo nei versi immediatamente precedenti e *furfifer*, impiegato diffusamente nella Commedia Romana per apostrofare gli schiavi, intenderebbe «warns us against taking statements made in this particular poem any more seriously than we would those made by slaves in a comedy of Plautus or Terence».

Davo non si lascia intimorire e prosegue, deciso nello sfruttare la libertà che gli è stata concessa e, come passando in rassegna i precedenti scritti di Orazio, che probabilmente avrà fino a quel momento sentito recitare, rovescia i *vitia* che in quegli scritti erano additati dal poeta come malattie dello spirito da cui era necessario guarire contro il poeta stesso. Così nella prima parte dell'argomentazione Davo mira a colpire l'insoddisfazione esistenziale e l'incostanza di Orazio<sup>189</sup>, quei mali contro cui lo stesso Orazio si era scagliato nella prima satira del Primo Libro attribuendoli genericamente alla condizione umana, condizione all'interno della quale tuttavia il poeta e il suo destinatario, Mecenate, apparivano mantenere un punto di vista privilegiato, quasi estraneo<sup>190</sup>.

Nella fase successiva Davo descrive la contraddizione tra il sollievo che Orazio esprime solennemente quando non è invitato ad una cena e la sua disponibilità ad accettare un invito di Mecenate, anche qualora questo giunga a tarda notte<sup>191</sup>. L'incoerenza tra la predicazione e la condotta è qui ben visibile<sup>192</sup>, ma l'entusiasmo e il servilismo oraziano di fronte alla richiesta di Mecenate svalutano anche quanto Orazio ha espresso nella sesta satira del Secondo Libro laddove egli si presentava desideroso di congedarsi dalla città e dal circolo di Mecenate, l'appartenenza al quale aveva finito per apparirgli come una condanna<sup>193</sup>.

Nonostante il discorso provenga da uno schiavo e si sviluppi nel contesto straordinario dei Saturnali, la puntualità che si manifesta nella ripresa e nel successivo rovesciamento degli insegnamenti oraziani sembrerebbe qualificare Davo come un maestro autorevole e per questo distante dai precedenti Damasippo e Cazio, ma ad un certo punto egli sembra come tradirsi, mentre Orazio invitare il lettore a non prestare fiducia. Nel richiamare l'attenzione di Orazio e nell'ammonirlo dal continuare a lanciargli occhiate, Davo rivela la fonte "autorevole" che avrebbe generato in lui la critica del suo padrone:

*Aufer*

*me voltu terrere; manum stomachumque teneto,  
dum quae Crispini docuit me ianitor edo*<sup>194</sup>.

Smetti di lanciarmi occhiate terribili! Trattieni mani e stomaco, mentre ti espongo ciò che mi ha insegnato il portinaio di Crispino.

---

<sup>189</sup> Hor. sat. 2.7.2-29.

<sup>190</sup> Hor. sat. 1.1.1-27.

<sup>191</sup> Hor. sat. 2.7.29-37.

<sup>192</sup> Cf. Bond 1978, 90 per il quale Davo accuserebbe Orazio di tradire lo Stoicismo, senza che questi vi abbia mai dichiaratamente aderito.

<sup>193</sup> Hor. sat. 2.6.16-62.

<sup>194</sup> Hor. sat. 2.7.43-45.

In conformità con i precedenti maestri di Orazio, anche Davo sarebbe quindi in qualche modo direttore di coscienza per interposta persona e la sua formazione provverebbe dal portinaio di un filosofo che Orazio ha già deriso all'interno del Primo Libro<sup>195</sup>. Il rigore argomentativo di Davo tuttavia non svanisce<sup>196</sup>, mentre è la credibilità delle posizioni precedenti di Orazio a vacillare: il lettore è completamente disorientato, mentre la satira sembra gradualmente perdere le sue prerogative, la funzione morale.

Un lungo passaggio sulle abitudini sessuali di Orazio, descritte come opposte a quelle di Davo<sup>197</sup> ripropongono, rovesciandole, le dinamiche della seconda satira del Primo Libro laddove Orazio rimproverava all'interlocutore la passione per le matrone opponendo la sua propensione ad andare con amanti subito disponibili<sup>198</sup>. Qui è Davo ad evitare i rapporti con le matrone, mentre Orazio li ricerca, come ossessionato da obiettivi irraggiungibili.

Dinanzi a quest'accusa Orazio non può evitare di intervenire, ma lo fa da interlocutore diatribico, un allievo fragile che l'argomentazione del maestro non è riuscito a rendere consapevole della propria condizione esistenziale; la sua inconsistenza trova corrispondenza nelle poche parole che egli pronuncia e che per lo più ci sono restituite dalla voce di Davo, quasi che questi gliela conceda (*“Non sum moechus,” ais*)<sup>199</sup>.

Nei versi che seguono Davo tira come un bilancio e, constatando la schiavitù spirituale di Orazio, soggetto al volere degli uomini e all'incombere degli eventi, mette definitivamente in discussione la distribuzione dei ruoli. Orazio, cui tutti guardano come un maestro, è quanto di più lontano esista dal saggio stoico libero e indipendente, in balia com'è degli uomini e della sorte, mentre quello è dominatore assoluto di se stesso<sup>200</sup>.

Stabilendo poi un articolato parallelismo tra la sua condotta e quella di Orazio, Davo mette in rilievo come una condotta simile generi da parte di chi guarda giudizi opposti e, sviluppando con lucidità e umiltà l'argomentazione, insinua nel lettore il dubbio che il rovesciamento reale sia quello di tutti i giorni, mentre l'autentica verità sia quella che si palesa nei giorni dei Saturnali.

Nelle battute finali i ruoli si sovrappongono e si rovesciano definitivamente: Orazio, vittima dell'accusa più grave<sup>201</sup>, quella di fuggire se stesso, è definito *fugitivus et erro*, attributi normalmente impiegati per indicare e denigrare la condizione servile, cui invece Davo realmente

---

<sup>195</sup> Hor. sat. 1.1.120-121; 1.3.139; 1.4.13-16.

<sup>196</sup> Cf. Bond 1978, 87: «Horace also demonstrates, as the satire develops, that an 'educated' slave can learn of concepts and theories which are capable of seriously undermining the stability of the established social and economic system, however laudable those concepts may be from a purely philosophical or humanitarian point of view».

<sup>197</sup> Hor. sat. 2.7.46-71.

<sup>198</sup> Hor. sat. 1.2.77-134.

<sup>199</sup> Cf. Bond 1978, 90: «This is the 'straw man' technique of diatribe, while the interruption introduces with great neatness the concept of 'intention' in questions of crime and guilt».

<sup>200</sup> Hor. sat. 2.7.81-88.

<sup>201</sup> Bond 1978, 95 ritiene che le considerazioni espresse in questo passaggio intorno all'inquietudine del poeta debbano essere prese in considerazione seriamente perché costituirebbero espressione del punto di vista di Orazio.

appartiene. A questo punto Orazio non sembra più poter tollerare un percorso denigratorio che si conclude con quest'ultima assimilazione e sul finire del componimento lancia un ultimo segnale al lettore affinché egli si approcci consapevolmente ed ironicamente ai contenuti della satira che si sta per chiudere. Dinanzi a Orazio che invoca sassi e saette per colpire Davo di cui non tollera più la libertà che in principio gli aveva concesso in virtù delle celebrazioni per i *Saturnalia*, lo schiavo, come rivolgendosi al lettore, sentenzia:

«*Aut insanit homo aut versus facit*»<sup>202</sup>.

«Quest'uomo o è pazzo o è poeta».

Il richiamo alla finzione poetica esercitata da Orazio e che può apparire *insania*, potrebbe voler rivelare l'infondatezza della nuova distribuzione dei ruoli, ma anche celare l'intenzione poetica di accrescere un'ambiguità che mira a disorientare e al contempo far progredire in maniera autonoma il lettore, ormai abbandonato dalla sua guida satirica che svanirà del tutto nella satira successiva, dedicata alla cena del ricco Nasidieno. Al banchetto saranno presenti molti dei lettori selezionati di Orazio, mentre il poeta non eserciterà né la funzione di maestro, né quella di interlocutore, sostituito definitivamente da Nasidieno, che alcuni hanno addirittura ritenuto il suo doppio<sup>203</sup>.

Le satire del Secondo Libro sono dominate da dinamiche interlocutorie che assicurano loro un rapporto diretto con i discorsi socratici, dimostrando l'interlocutore satirico una maggior consistenza di quello diatribico, con cui tuttavia le convergenze non sembrano esaurirsi. In un rapporto di intergenericità con i due generi, le satire del Secondo Libro anticipano il complesso gioco delle parti proprio dell'epistolario senecano. Se il rovesciamento dei ruoli, come avremo modo di evidenziare in seguito, scardina le rigidità delle funzioni diatribiche e le svuota di senso, in quanto il maestro che decade, Orazio, non è sostituito da un altro che ne uguaglia l'autorevolezza, le satire del Secondo Libro denotano una concentrazione sull'allievo che è prerogativa del discorso diatribico e che è esigua nel Primo Libro.

---

<sup>202</sup> Hor. *sat.* 2.7.116.

<sup>203</sup> Oliensis 1997, 102 lo afferma in relazione alla persona satirica di 1. 10.

### *La persona satirica oraziana: dal maestro di diàtribe alla mimesi del progrediente*

La persona satirica oraziana si definisce lungo un percorso intriso di sempre maggior autobiografismo: essa si rivela progressivamente, mentre sembra invece scomparire<sup>204</sup>. Guida morale per buona parte delle composizioni del Primo Libro, Orazio (o meglio la sua persona satirica) tende gradualmente a ritrarsi nel Secondo Libro fino a mostrarsi come colui che è guidato. Questo passaggio potrebbe tuttavia non implicare l'abbandono effettivo dell'intenzione formativa, ma solo la sua dissimulazione: in questo modo anche la relazione di intergenericità con la diàtriba, che non può che essere constatata nell'ambito del Primo libro, non si esaurirebbe, ma tenderebbe progressivamente ad assumere una funzione mediana tra la satira e un certo tipo di discorso socratico.

All'interno del Primo Libro di satire e nella satira introduttiva del Secondo, che ha una funzione ponte, pur prendendo le distanze da uno stile che giudica melmoso e da una mescolanza di greco e latino che non ritiene più appropriata, Orazio rivendica l'eredità luciliana e con essa il privilegio di un punto di vista altro, il punto di vista del satirico che in virtù di un'estraneità alle comuni fragilità umane può farsi guida all'interno e a partire da un ambito che egli stesso sceglie di delimitare.

L'indicazione di Mecenate quale destinatario della prima satira, interlocutore privilegiato invitato a condividere uno spazio intimo di sanità con il poeta, costituisce una chiara e programmatica definizione di intenti. Orazio la palesa nella sesta satira laddove, rivolgendosi ancora a Mecenate, di cui esalta una certa elezione spirituale indipendente dalle sue nobili origini, Orazio si appresta a circoscrivere con lo stesso un serrato spazio che li isoli dal volgo (*Quid oportet / nos facere a volgo longe longeque remotos?*<sup>205</sup>). L'amicizia di Mecenate e l'appartenenza al suo circolo costituiscono infatti la prova dell'elezione morale di Orazio<sup>206</sup>, che egli deve al padre liberto e ad un'educazione costruita in opposizione alla condotta dei *plerique*. Nella rivendicazione orgogliosa della formazione paterna risiede l'estraneità di Orazio al giudizio del volgo e la sua prossimità al punto di vista privilegiato di Mecenate: solo questi percepisce come segno della sanità del poeta il fatto di preferire la propria umile origine ad una più illustre, condividendo con lui l'opinione che l'origine degli uomini sia irrilevante e che conti solo la loro scelta morale<sup>207</sup>.

---

<sup>204</sup> Cf. Zetzel 1980, 68-69 il quale ritiene che la personalità del satirico si dispieghi gradualmente lungo il Primo Libro: la voce dei primi tre componimenti si presenterebbe spersonalizzata, mentre a partire dal quarto componimento la personalità del satirico andrebbe gradualmente definendosi. «*In a sense, the book is a progressive revelation, a development of a persona, and also a description of the speaker's progress from outside the circle of Maecenas to inside it*». Cf. Freudenberg 1993, 10 per il quale l'assenza di elementi autobiografici non determina l'assenza di personalità per il satirico delle prime composizioni. La persona delle satire diatribiche sarebbe quella più sviluppata e consistente.

<sup>205</sup> Hor. sat. 1.6.17-18.

<sup>206</sup> Vd. Hor. sat. 1.6.97-99.

<sup>207</sup> Hor. sat. 1.6.97-99.



In questo spazio separato che si può considerare condiviso non solo con Mecenate, ma anche con il circolo che intorno allo stesso gravitava, Orazio trova la collocazione ideale dei suoi versi satirici che, colpendo *vitia* condivisi dalla maggior parte degli uomini, possono rivelarsi sgraditi alle orecchie della folla e procurare al poeta l'accusa di maldicenza<sup>208</sup>:

*Nulla taberna meos habeat neque pila libellos,  
quis manus insudet volgi Hermogenisque Tigelli;  
nec recito cuiquam nisi amicis, idque coactus,  
non ubivis coramve quibuslibet*<sup>209</sup>.

Nessuna bottega o pilastro abbia i miei libretti, né sudi su essi la mano del volgo e di Ermogene Tigellio; e non li recito per nessuno se non per gli amici e forzato, non dovunque e davanti a chiunque.

I toni del passaggio, che si colloca nell'ambito di un discorso che Orazio formula in difesa della sua arte satirica, non devono lasciar intendere che la marginalità oraziana sia esclusiva come quella luciliana: la dimensione del circolo degli amici non è opponente, ma accogliente, configurandosi come un rifugio dalle storture degli uomini a cui, sentendosi sicuri, si può guardare con indulgenza<sup>210</sup>. All'interno di questa cerchia Orazio conduce attraverso il discorso satirico la sua ricerca morale<sup>211</sup> sotto gli occhi e, possiamo ipotizzare, con la partecipazione degli aderenti a questo circolo, non estranei, come del resto lo stesso poeta, alle fragilità umane che vengono prese in esame. Il carattere inclusivo del "noi" di alcuni passaggi in cui il poeta si chiama a condividere le debolezze dell'uditorio, rivolgendosi la medesima esortazione, lasciano supporre che quest'uditorio possa partecipare attivamente alla ricerca morale del poeta prestando la propria voce alle obiezioni o alle domande di alcuni interlocutori anonimi. In un contesto enunciativo che si vuole rappresentare più vicino all'eteria socratica che alla scuola di filosofia dove la diàtriba era praticata, tuttavia Orazio conduce l'argomentazione con la posa di un maestro di diàtriba, lontano dal concedere alla voce altrà un'identità, ma soprattutto una certa consistenza delle opinioni<sup>212</sup>. Come il

---

<sup>208</sup> Vd. Hor. *sat.* 1.4.22-25.

<sup>209</sup> Hor. *sat.* 1.4.71-74.

<sup>210</sup> Vd. Citroni 1993, 114; Labate 1996, 437; Cf. La Penna 1969, XLIV-LIV per cui Orazio cercherebbe un equilibrio tra ἀυτάρκεια e μετροιότης.

<sup>211</sup> Vd. Citroni 1989, 330-332 per il quale la ricerca morale ha in Orazio una dimensione privata e la satira è spazio di comprensione del comportamento umano : la cerchia oraziana si configurerebbe così come tramite tra il poeta e la comprensione della società. Cf. Gowers 2007, 67 per la quale la satira avrebbe abbandonato la scena pubblica della commedia antica per affidarsi allo spazio privato. «L'immagine di sé che Orazio presenta al lettore è quella di un moralista imperfetto, un ironico pensatore socratico assai consapevole dei propri (perdonabili) difetti.»

<sup>212</sup> La *persona* satirica di Orazio nel Primo Libro è definita da Anderson 1963, 16-29 come un *Socratic satirist* che avrebbe sostituito la *libertas* luciliana con la *sapientia* socratica dando origine ad uno stile socratico in grado di creare una poesia intellettuale. Questo stile intellettuale avrebbe permesso ad Orazio di assimilare la sua persona satirica ad un modesto e geniale maestro capace di dire la verità con un sorriso. Cf. Freudenberg 1993, 12 per quale l'analogia con Socrate non potrebbe essere estesa a tutte le *personae* satiriche del Primo Libro. Essa potrebbe avere una sua valenza

maestro di diatribe Orazio precede il suo allievo e si fa guida per il conseguimento di una posizione di equilibrio: Orazio non è tuttavia un maestro di filosofia e non è neanche propriamente un discepolo, non avendo giurato fedeltà a nessuna scuola filosofica e rivendicando da ognuna un'autonomia<sup>213</sup>. L'obiettivo del progresso morale, il possesso dell'*aurea mediocritas* che Orazio pare riconoscersi, richiamando alla fine della prima satira l'immagine del *conviva satur*<sup>214</sup>, si configura come l'esito di un percorso di indipendenza e di distacco non solo dal potere, dalle passioni umane, ma anche dalle adesioni rigorose alle dottrine filosofiche. Orazio rivendica una formazione stoica e accademica<sup>215</sup>, modella il suo ideale di *aurea mediocritas* sulla μετριότης paneziana, mentre si richiama alla tendenza cinica di Aristone di Chio<sup>216</sup>; è solo tuttavia con l'Epicureismo che egli avverte una consonanza spirituale, consonanza che non gli impedisce comunque di superare anche le istanze di questa filosofia laddove lo ritenga necessario<sup>217</sup>. La figura satirica oraziana è altro dal maestro di filosofia e «le filosofie gli forniscono prima di tutto gli strumenti per esternare la sua filosofia, che è filosofia del vivere, e comunicarla ad altri con il suo modo di pensare»<sup>218</sup>, ma nel suo gesto satirico l'intenzione formativa propria dello scambio diatribico trova cittadinanza e si orienta nella medesima direzione: la costruzione di un allievo capace di emanciparsi non solo dalle dottrine<sup>219</sup>, ma dal maestro stesso, in grado quindi di rivendicare se stesso.

È in questa prospettiva che può giustificarsi il cambiamento radicale della funzione satirica all'interno del Secondo Libro laddove Orazio si ritrae abdicando progressivamente alla gestione del *sermo*<sup>220</sup>, in un primo momento affidandola a qualcuno che incarna il suo ideale e alla cui prospettiva sente di aderire completamente e nella fase immediatamente successiva lasciandosela quasi strappare dalle mani da Damasippo e concedendola, salvo poi pentirsene, a Davo.

L'abdicazione è un dato che si presta a più letture.

La prima è che essa possa configurarsi come la progressiva constatazione di un fallimento, di un fallimento esistenziale che coincide con un fallimento della satira: così mentre comunica al lettore il

---

per le satire diatribiche, ma in quegli scritti il satirico, contrariamente a Socrate, pontificherebbe e il suo interlocutore mancherebbe di personalità. Inoltre l'inefficienza dimostrata dal satirico lo allontanerebbe da Socrate, Bione e altri filosofi morali.

<sup>213</sup> Hor. *epist.* 1.1.14-19. Vd. Grilli 495-496. Cf Gowers 2007, 62.

<sup>214</sup> Hor. *sat.* 1.1.117-119. Nell'impiego dell'aggettivo *satur* potrebbe celarsi la volontà oraziana di proporre una riflessione sull'etimologia della satira per superare il riferimento alla *varietas* di un piatto ripieno ed introdurre un'allusione alla sazietà formale e morale. Cf. Moretti 2001, 191.

<sup>215</sup> Hor. *epist.* 2.2.424-6.

<sup>216</sup> Vd. Grilli 2000, 507.

<sup>217</sup> Vd. Grilli 2000, 503; 514.

<sup>218</sup> Grilli 2000, 514.

<sup>219</sup> Grilli 2000, 515 : «le dottrine filosofiche sono vere, sono giuste, senza dubbio possono essere un aiuto, ma devono restare fuori da ciò che noi più profondamente siamo: saremo noi ad attingervi, volontariamente, deliberatamente, se giungerà il momento in cui riterremo che esse debbano soccorrere nostre debolezze».

<sup>220</sup> Cf. Labate 1996, 436.

suo disagio umano, la percezione crescente dell'estraneità a quel circolo che gli aveva offerto protezione e che ora gli appare come una prigione da cui fuggire per rifugiarsi in campagna a parlare di filosofia morale circondato da amici autentici<sup>221</sup>, Orazio affida il ruolo di maestro a personaggi discutibili che si autonominano sapienti e si fa allievo, quasi a voler dichiarare l'incapacità sua e dello scritto satirico a guidare l'uomo<sup>222</sup>.

Alla guida sicura che aveva incarnato nel Primo Libro, Orazio sostituisce un sé che ha perso centralità e autorevolezza, e che per questo si lascia e deve lasciarsi indagare e mettere a nudo nelle sue fragilità. L'autobiografismo appare assumere un peso sempre maggiore e si è ipotizzato che la persona satirica gradualmente scompaia per lasciare il posto alla persona poetica dell'epistolario, forse al vero Orazio, che non sembra più riconoscersi nel ruolo di chi mostra la verità a chi lo ascolta<sup>223</sup>.

Se il rovesciamento dei ruoli coincide con una rinuncia reale da parte del poeta è evidente come sfumi la relazione con la tradizione diatribica, ma si può ipotizzare che questa non si esaurisca del tutto e che possa fornire la chiave per un'altra possibile lettura dell'abdicazione oraziana.

Non si deve ignorare che, sebbene l'abdicazione di Orazio appaia graduale e in qualche modo giustificata dal disagio umano che Orazio esprime nella sesta satira del Secondo Libro, il rovesciamento vero e proprio si realizza nel contesto delle Feste dei Saturnali all'interno del quale sono ambientate la satira di Damasippo e quella di Davo. Sono le convenzioni del dialogo saturnale a richiedere il rovesciamento dei ruoli<sup>224</sup> per cui il lettore sa già che quella che gli si presenta è una finzione, un artificio e che la guida satirica non è scomparsa, ma si mimetizza. Orazio sceglie di farsi progrediente e di percorrere, attraverso le accuse dei suoi "maestri", tutte le sue fragilità in un insolito esame di coscienza<sup>225</sup> da offrire a quello che va configurandosi come il vero allievo della satira, il lettore. L'intenzione formativa di Orazio adesso non ha più come riferimento il circolo, da cui il poeta si sente estraneo, ma si proietta fuori da questo e all'esterno del discorso satirico stesso che ora guarda al lettore come ad un interlocutore silente. A questo, che può trovare negli scambi che coinvolgono Orazio ed i presunti maestri un esempio di esercizio spirituale, il poeta offre un

---

<sup>221</sup> Hor. sat. 2.6.39-76. Vd. Oliensis 1997, 90 : «*Horace ceases to be the satirist of his own satire*». A giudizio dello studioso Orazio farebbe i conti con la sua ascesa e con i giudizi che in relazione a questa concernono la sua persona; per questo affiderebbe la guida del *sermo* a satirici vittima della Fortuna che si trovano a confrontarsi con il poeta, un personaggio di uno stato sociale superiore, così come Orazio nel Primo Libro si era confrontato con Mecenate.

<sup>222</sup> Cf. Gowers 2007, 71-73 per la quale le eccessive ambizioni dei nuovi maestri ne comprometterebbero il messaggio. Con il passaggio nelle loro mani della gestione del *sermo* la satira si rivolgerebbe contro se stessa, facendo così scomparire la possibilità dell'insegnamento. Allontanandosi dalla sua funzione educativa la satira diverrebbe bozzetto e caricatura sociale.

<sup>223</sup> Labate 1981, 34-36 per il quale nel Primo Libro Orazio aveva fissato le sue convinzioni, mentre adesso offre disagio e oscillazioni, permettendo agli altri di sezionare la sua vita. Il Secondo Libro anticiperebbe le Epistole dove Orazio dimostra di non sentirsi capace di costruire un modello plausibile per gli altri e rivela un senso di rinuncia e passività del poeta che si espropria della verità. Orazio non si sentirebbe più in grado di governare la satira.

<sup>224</sup> Cf. Bernstein 1987, 452

<sup>225</sup> Vd. Grilli 2000, 514.

modello di libertà e di coraggio<sup>226</sup> e, nell'abbandonarlo con l'abdicazione al ruolo di guida, lo invita a proseguire da solo nel cammino della ricerca morale.

Guardando a questo obiettivo si può avanzare un'ultima ipotesi interpretativa: con il tentativo di disorientare il lettore attraverso il complesso gioco delle parti messo in scena non si può escludere che Orazio intendesse ricollegarsi in maniera più o meno diretta alla tradizione del dialogo aporetico<sup>227</sup>. All'interno dell'opera di Platone i dialoghi aporetici si distinguono per l'assenza di una conclusione risolutiva dell'interazione dialogica, di una virtuosa sintesi delle posizioni dialoganti: la discussione tra Socrate e i suoi interlocutori tende a finire in un vicolo cieco<sup>228</sup> e l'interlocutore a restare all'oscuro, dopo essere stato trascinato ora verso l'una, ora verso l'altra argomentazione<sup>229</sup>. Lontani dal trasmettere un insegnamento che sia immediatamente comprensibile e assimilabile, i dialoghi aporetici costituiscono un ostacolo alla trasmissione meccanica del sapere e consentono al lettore di ripensare ai problemi non risolti per ridiscuterli in gruppo<sup>230</sup>: essi assumono così un'importanza rilevante nel processo di apprendimento, uno stimolo ad una ricerca autonoma<sup>231</sup>. Posto infatti di fronte all'aporia il lettore dovrà fare una scelta, trovandosi come Ercole al bivio<sup>232</sup>. L'abdicazione di Orazio, che coincide con la mimesi del progrediente e l'abbandono ufficiale della direzione morale, pone il lettore di fronte allo stesso bivio: scegliendo di credere a Orazio egli darà credito agli insegnamenti del poeta e dal suo esempio si lascerà guidare salvo poi emanciparsene quando la scelta morale si sarà rinsaldata; credendo a Davo condannerà l'opera satirica alla mediocre funzione di intrattenimento e se stesso al ruolo vittima di un percorso formativo fallimentare.

### Conclusione

All'interno del discorso satirico oraziano segnato da un'evoluzione interna la relazione alla diatriba si modifica di conseguenza. Nel Primo Libro delle *Satire* e nella prima satira del Secondo Libro Orazio assume il ruolo del direttore di coscienza, mentre dal punto di vista dell'architettura testuale crea un elaborato gioco di voci che ripropongono fino ad esasperarla la complessità della polifonia diatribica. Agli interlocutori del discorso diatribico si somma la presenza del lettore che la satira

---

<sup>226</sup> Vd. Stahl 1974, 51-53 per il quale le osservazioni di Davo permetterebbero a Orazio di rispecchiare se stesso nelle sue satire, senza che per questo venga meno la distanza artistica richiesta al satirico.

<sup>227</sup> Il primo a stabilire una connessione tra la persona satirica di Orazio e Socrate è stato Anderson 1963. Egli fa una netta distinzione tra il satirico socratico che Orazio incarnerebbe nel primo libro e il satirico socratico del Secondo Libro (30-31): il primo sarebbe assimilabile al Socrate di Senofonte, il secondo al Socrate di Platone.

<sup>228</sup> Erler 1991a, 129.

<sup>229</sup> Vd. Erler 1991a, 130.

<sup>230</sup> Vd. Erler 1991b, 171.

<sup>231</sup> Cf. Schleirmacher 1855, 16 per il quale un'attenta lettura da parte di un interlocutore intelligente potrebbe risolvere le aporie; Gaiser 1959, per il quale i dialoghi aporetici inviterebbero il lettore inesperto alla filosofia

<sup>232</sup> Vd. Erler 1991b, 173.

presuppone e che è estranea al contesto diatribico. Pur talvolta esitando e ammettendo qualche debolezza Orazio è fedele alla rigidità del ruolo educativo di cui si è investito e lo esercita, come un maestro di diatriba, in un ambito circoscritto che si identifica con il contesto limitato del circolo degli amici e che egli indica anche come l'unico fruitore della sua arte poetica.

All'interno del Secondo Libro la relazione alla diatriba si fa più complicata, ma per certi aspetti più stretta. Orazio si sottrae gradualmente dall'esercizio della guida morale e si lascia apparentemente sostituire all'interno di situazioni piuttosto paradossali in cui non esita a farsi allievo di improbabili maestri di filosofia. Pur essendo noto al lettore egli si comporta come l'interlocutore anonimo del primo libro concedendosi solo brevi repliche agli attacchi di chi intenderebbe, criticandolo, fare il punto della sua condizione morale. Nel venire meno alla funzione di guida e nella messa a nudo delle sue fragilità per il tramite dei "nuovi maestri" di filosofia e di satira, i Damasippo e i Davo, Orazio potrebbe aver voluto dare il segno di un'abdicazione che si realizzerà compiutamente nell'epistolario, ma potrebbe anche aver voluto offrire al vero destinatario, quello a cui, abbandonato il circolo, sente da ultimo di rivolgersi, il proprio esame di coscienza, l'ultimo sostegno verso una conquista autonoma della libertà interiore, libertà cui tuttavia lo stesso poeta non perverrà mai. L'obiettivo della diatriba apparirebbe così mantenuto; tuttavia lo sconvolgimento della forma e dei ruoli dimostra come il discorso satirico oraziano ruoti intorno alla centralità dell'io oraziano e non all'adesione ad un traguardo formativo sulla cui difficile realizzazione il poeta non esita a porre l'accento.

### 4.3 Persio e la crisi della funzione diatribica

Il rapporto di intergenericità tra la satira di Persio e la diatriba non è stato particolarmente indagato all'interno della tradizione degli studi critici: il discorso satirico oraziano ha avuto un ruolo di primo e assoluto piano all'interno della ricerca intorno alle forme latine della diatriba e gli scritti di Persio hanno finito per configurarsi come il risultato della mediazione oraziana. Non sono tuttavia mancati interventi che hanno restituito una certa centralità alla questione, ma su questi appare aver pesato la convinzione che la diatriba corrisponda ad una predicazione filosofico popolare tesa a convertire le masse. Si è ipotizzato che Persio assuma «la posa di un maestro diatribico, indignato e predicatore alle folle» e che egli intenda simulare di esercitare la sua funzione in spazi pubblici. In questi spazi il maestro costruito da Persio si esporrebbe volontariamente al pubblico ludibrio e finanche alla persecuzione, veicolando una verità gridata a pubblici che non conosce<sup>233</sup>. L'assenza di un destinatario omogeneo ha fatto ritenere che Persio si proponesse un proselitismo di massa e che definendosi *semipaganus* egli desiderasse manifestare la volontà di non escludere il pubblico degli *stulti*<sup>234</sup>. Egli avrebbe sostituito l'interlocutore ben riconoscibile di tante satire dialogiche di Orazio con l'irruzione della seconda persona plurale assimilando la sua funzione a quella del predicatore stoico-diatribico e mirando così alla più ampia diffusione del proprio messaggio satirico<sup>235</sup>. Una posizione di maggior equilibrio è mantenuta da chi sottolinea come Persio si appropri, con più radicale strategia terapeutica di Orazio, della funzione di maestro di diatriba al fine di strappare la bella maschera del vizio e di fare della satira «quella lente attraverso cui l'allievo dei filosofi riesce sempre a vedere (e a far vedere) la piaga infetta che si nasconde sotto il balteo»<sup>236</sup>.

#### *Il programma della Satira Prima tra l'interlocutore e la ricerca del destinatario*

La relazione di intergenericità che lega la produzione di Persio alla diatriba emerge fin dall'esordio della prima satira della raccolta. In uno scambio con un interlocutore che non viene presentato, ma che interrompe una breve riflessione del poeta sulla condizione umana<sup>237</sup>, Persio apre una satira programmatica tutta scandita dagli interventi della voce altrà. L'*incipit* è consacrato al problema dei lettori che viene scandagliato attraverso la messa in scena dello scambio con l'interlocutore. Persio

---

<sup>233</sup> Così Ferri 1993, 156.

<sup>234</sup> Vd. Bellandi 1996 25; 55-56.

<sup>235</sup> Mayer 2007, 139; 144-146.

<sup>236</sup> Labate 1996, 432.

<sup>237</sup> Cf. Coffey 1976, 101 : «*The objector in Persius is not a firmly delineated person as in some of Horace's satires or in a Platonic dialogue [...]The quick exchange between speaker and imaginary objector is characteristic of the kind of philosophical discourse often referred to as diatribe; this method of exposition, which is best exemplified by Epictetus, a pupil of Musonius, will have been familiar to Persius from his teacher Cornutus*».

ribadisce più volte che nessuno o al massimo due persone leggeranno i suoi componimenti perché nella condizione attuale non è più possibile esprimere un messaggio satirico diretto<sup>238</sup>. In un primo momento l'interlocutore sembra premurarsi che il poeta abbia successo e non spiegarsi le ragioni della marginalità della sua produzione poetica, ma dopo qualche linea emerge come egli stesso appartenga alla categoria dei poeti che Persio intende screditare, i poeti moderni che prediligevano le *recitationes* e che con il carattere lezioso della loro produzione rivelavano la corruzione delle loro anime. Al poeta non resta che il ripiegamento in un isolamento orgoglioso<sup>239</sup>, ove è permesso solo metter in gioco se stesso<sup>240</sup>, in un ipotetico lungo monologo dialogato<sup>241</sup>:

*Ah, si fas dicere!...Sed fas  
tum cum ad canitiem et nostrum istud vivere triste  
aspexi ac nucibus facimus quaecumque relictis,  
cum sapimus patruos. tunc tunc...ignoscite...nolo...  
quid faciam? Sed sum petulanti plene: cachinno<sup>242</sup>.*

Ah se potessi parlare! Ma è permesso se osservo questa nostra vecchiaia, questa nostra vita priva di significato e tutto ciò che facciamo appena smesso il gioco delle noci, quando prendiamo le arie di zii severi, allora allora...permettete...non vorrei... ma che dovrei fare? Io ho la milza turbolenta, scoppio a ridere.

Persio tuttavia non può sottrarsi alla sua funzione e, al pensiero di coloro che, uscendo dalla fanciullezza, potrebbero sprecare la loro vita e svuotarla di significato, sente la necessità incontenibile di parlare, di sfogare il ribollire della sua milza. Egli non rinuncia con coraggio alla libertà e, da uomo libero, intende condurre all'autentica libertà coloro che sono nell'età ideale per la formazione; a questo stesso tipo di allievi appariva rivolta l'azione formativa del maestro di diatriba, le cui prerogative Persio va gradualmente facendo proprie.

L'interlocutore di Persio, che si manifesta attraverso le obiezioni e gli interrogativi introdotti nel discorso satirico, esprime con forza e con argomentazioni la convinzione che la manifestazione della propria vocazione poetica debba essere divulgata. La risposta di Persio è una condanna di natura non solo letteraria, ma principalmente morale e attribuisce all'interlocutore un *vitium temporis* avvertito come un'urgenza dagli autori di epoca imperiale e in particolar modo dal filosofo Seneca<sup>243</sup>, contemporaneo e vicino all'ambiente del poeta:

<sup>238</sup> Vd. Cucchiarelli 2007, 93.

<sup>239</sup> Cf. Cucchiarelli 2007, 81.

<sup>240</sup> Ferri, 1993, 146 per quale Persio fingerebbe di mettersi in discussione.

<sup>241</sup> Vd. Scivoletto 1956, 3.

<sup>242</sup> Pers. 1.8-11.

<sup>243</sup> Cf. Sen. *epist.* 114.2-4: *talīs hominibus fuit oratio qualis vita [...] Non potest alius esse ingenio, alius animo color [...] Quomodo Maecenas vixerit notius est quam ut narrari nunc debeat quomodo ambulaverit, quam delicatus fuerit,*

*O mores! Usque adeone  
scire tuum nihil est nisi te scire hoc sciat alter?  
«At pulchrum est digito monstrari et dicier “Hic est”.  
Ten cirratorum centum dictata fuisse  
pro nihilo pendes ?<sup>244</sup>»*

O costumi! Così dunque per te niente è il tuo sapere, se altri ignori che tu sai? «Ma è bello essere mostrati a dito e sentir dire: “È lui”. E essere stati un testo di dettato per cento giovinetti ricciuti, lo consideri niente?»

I costumi corrotti, così come l'*oratio* corrotta, acquistano valore solo se possono essere ostentati, se sono utili ad attirare l'invidia o l'ammirazione altrui<sup>245</sup>. Senza un palcoscenico su cui esibirsi anche la cultura, assurta a bene di lusso e quindi mercificabile, non ha più una funzione<sup>246</sup>.

Nei versi che seguono Persio deride i poeti che ricercano il consenso popolare, ma l'interlocutore non fa attendere la sua risposta e, sottolineando l'intransigenza di Persio, evidenzia come sia connaturato all'esercizio poetico la ricerca della notorietà. La replica di Persio, mirando a sminuirne la consistenza delle posizioni dell'altro, rivela inaspettatamente la natura dell'interlocutore e lancia un messaggio al lettore:

*Quisquis es, o modo quem ex adverso dicere feci,  
non ego cum scribo, si forte quid aptius exit,  
-quando haec rara avis est-, si quid tamen aptius exit,  
laudari metuam; neque enim mihi cornea fibra est<sup>247</sup>.*

Chiunque tu sia, tu che fin qui ho fatto mio contraddittore, sappi che se quando scrivo mi esce dalla penna qualcosa di buono ( quando però? È un uccello raro), se finalmente mi esce dalla penna qualche verso venuto abbastanza bene, non temo di essere lodato; non ho infatti un cuore di pietra.

Il carattere artificioso che Persio attribuisce al suo interlocutore rivela come in questo contesto incipitario il poeta privilegi la necessità programmatica all'intenzione formativa: solo un avversario può consentirgli di mostrare la sua alterità poetica e etica, e di mettere in poesia la sua battaglia contro il molle costume vigente e la progressiva assenza di libertà. Al lettore, cui Persio rivela così i

---

*quam cupierit videri, qual vitia sua latere noluerit. Quid ergo? Non oratio eius aequae soluta est quam ipse discintus?*  
Vd. Möller 2004, 183ss; Mazzoli 2002; Labate 2012; Degl'Innocenti Pierini 2013.

<sup>244</sup> Pers. 1.26-30.

<sup>245</sup> Per la corrispondenza tra i costumi corrotti e lo stile vd. il ritratto di Mecenate in Sen. *epist.* 114.

<sup>246</sup> Vd. Sen. *epist.* 27 dedicata al caso di Calvisio Sabino, ricco stolto che, pur essendo incapace di tenere a memoria le nozioni di base della letteratura greca, voleva apparire erudito. Per questo aveva acquistato ad una grossa cifra schiavi che gli suggerissero i versi da citare di fronte ai suoi convitati; cf. *epist.* 70-71.

<sup>247</sup> Pers. 1.44-47.



segreti della sua maniera di argomentare, il poeta non chiede di condurre la medesima battaglia, e riserva alla sua sola persona poetica i caratteri di eroismo che qualificavano la funzione satirica in sé e nello specifico contesto della situazione politica vigente.

Di quel lettore Persio non teme la lode per un'opera ben riuscita, perché gli attribuisce la capacità, estranea invece all'interlocutore, di riconoscere il "bene" e il "bello"<sup>248</sup>.

Persio si ricollega alla tradizione diatribica mantenendo l'anonimato dell'interlocutore, ma la tradisce abbandonando progressivamente la redenzione dello stesso e guardando alla conversione del lettore. Lasciando che la voce anonima in qualche modo si definisca attraverso le sue domande e le sue obiezioni, Persio le conferisce tuttavia una posizione interlocutoria di primo piano, mentre ai più comuni interlocutori diatribici frequentemente spetta il solo compito di muovere l'argomentazione. La satira programmatica è impostata del resto più come un dialogo che come un discorso diatribico e si muove costantemente tra la funzione dichiarativa e quella morale. Così, dopo aver introdotto nello sviluppo argomentativo quella che appare una risposta diretta dell'interlocutore diatribico a una sua domanda sulla natura dei commenti delle persone comuni riguardo ai poeti moderni<sup>249</sup> ed essersi lasciato accusare dallo stesso di voler esaltare i rozzi poeti antichi<sup>250</sup>, Persio si rivendica come poeta e come maestro di morale di fronte all'avvertimento rivoltagli dalla voce altrà a che l'esercizio del *dicere verum*, della funzione di controllo dei *vitia*, non gli chiuda le porte del potere<sup>251</sup>.

Il desiderio di farsi guida morale per Persio non è ancora svanito di fronte alla situazione contingente, sebbene egli si rappresenti completamente isolato, rifiutato anche da coloro che, come i rappresentanti le classi dirigenti, avrebbero gli strumenti per comprendere la necessità della *libertas* connaturata al discorso satirico e invece valutano come oltraggiosa la sua parola. Senza lasciarsi intimorire, come all'interno di una *Ringkomposition*, Persio riprende quindi sul finire della satira i fili del discorso iniziale e approfondisce la riflessione sul problema della divulgazione: dopo aver rivendicato per sé il diritto alla *libertas* dei suoi predecessori, egli esaspera con orgoglio, ma anche forse con profonda disperazione, il carattere marginale della sua poesia<sup>252</sup>. Non sarà più il lettore ad evitare le sue composizioni, ma sarà lui stesso a ricacciarle come segreti nel *libellus*, quasi si trattasse di una buca. Questo stratagemma che lo preserverà gli permetterà altresì di gabbare i censori. Come il canneto che sovrastava la buca del servo di re Mida, il *libellus* farà da cassa di risonanza e le orecchie d'asino, le debolezze degli uomini, potranno forse essere rivelate<sup>253</sup>. Nelle ultime battute, sfumata l'utilità dell'interlocutore, Persio fa quindi appello prima al suo libretto a che accolga i suoi

---

<sup>248</sup> Pers. 1.44-49.

<sup>249</sup> Pers. 1.63-69.

<sup>250</sup> Pers. 1.75-78.

<sup>251</sup> Pers. 1. 108-109.

<sup>252</sup> Pers. 1.110-119.

<sup>253</sup> Cf. Cucchiarelli 2007, 81-82.

segreti, la sua denuncia, come una fossa, poi a qualcuno che abbia letto Cratino, Eupoli e Aristofane affinché si interessi anche delle sue satire. Il poeta dimostra così di non aver completamente abdicato e di credere ancora al valore del discorso satirico e coerentemente nelle battute finali si consacra alla ricerca del lettore che potrà comprenderlo, un lettore già avvezzo alla libertà della commedia attica<sup>254</sup>. Giocando con i piani di destinazione Persio conclude la satira passando da un appello diretto al lettore, a quel lettore che si è formato con le letture dei maestri della commedia attica e di cui ha cercato di richiamare l'interesse, ad un discorso sul lettore medesimo in cui auspica di sfuggire all'interesse di una platea rozza e volgare<sup>255</sup>. La diatriba si rivolgeva in ultima istanza all'allievo che intendeva veramente progredire e alla cui crescita erano funzionali, in quanto monito, i fallimenti dei compagni; la satira si volge al lettore che Persio ha individuato alla fine della prima satira, che è pronto ad accettare gli aspetti più insidiosi della *libertas* satirica e a mettersi in discussione. L'interlocutore non è che uno schermo per il lettore: incapaci di manifestare un segno di avanzamento, le voci della satira di Persio, dimostrano che la possibilità della formazione satirica tende a proiettarsi solo fuori dal discorso stesso. La cerchia del satirico non è più un punto di riferimento nel quale condurre la ricerca morale. Persio appare costituire una nuova cerchia solo con i lettori, quelli ai quali è possibile che egli si rivolga, in alcuni passaggi delle satire successive, attraverso l'impiego della seconda persona plurale che, unito all'epiteto *miseri*, talvolta soppianta l'apostrofe ad un generico "tu"<sup>256</sup>. Si è ipotizzato che l'irruzione della seconda persona plurale costituisca un appello al pubblico più esteso degli uomini e che a questo stesso intento risponderebbe anche la scelta di definirsi *semipaganus*<sup>257</sup> con il quale Persio avrebbe rivelato l'intenzione di rivolgersi anche ad un pubblico di *stulti*<sup>258</sup>. A queste ipotesi si potrebbe replicare che la scelta dell'*hapax* da parte di Persio coincide per lo più con la volontà di rivendicare una orgogliosa esclusione che appartiene al suo discorso satirico<sup>259</sup>, così come al genere nel suo insieme: essa non è estranea ai predecessori, ad Orazio che dichiarava di scrivere *sermoni propiora* tirandosi fuori dal

<sup>254</sup> Pers. 1.123-126. Cf. Ferri 1993, 178 per il quale il lettore tracciato da Persio corrisponderebbe al generico cultore oraziano.

<sup>255</sup> Pers. 1.120-134.

<sup>256</sup> Pers. 3.66-72; 5.64-65.

<sup>257</sup> L'interpretazione dell'*hapax semipaganus* in Pers. *chol.* 6-7 costituisce una *vexata quaestio* su cui gli interpreti si sono divisi per lo più tra la resa "semipoeta" e "semirusticus". Per una visione sostanziale si vedano almeno D'Anna 1964; Ferraro 1970; Wehrle 1992; Moretti 2001. Per un punto esaustivo sulla questione cf. Kißel 1990, 65-99.

<sup>258</sup> Così Bellandi 1996, 54-55 per il quale Persio avrebbe inteso servirsi della rivendicata *rusticitas* per redimere con una violenta terapia d'urto un pubblico di *stulti*. Cf. Pasoli 1982, 232ss..

<sup>259</sup> Vd. Mohrmann 1965 che basandosi sulle attestazioni di *paganus* antecedenti l'uso cristiano propone di leggere l'aggettivo come "estraneo a qualcosa"; Grégoire 1964 per il quale in epoca imperiale *paganus* non avrebbe avuto contorni ben definito e si sarebbe definito in campo sia letterario che militare in opposizione ad un altro termine; Lucarini 2010 per il quale il significato originario di *paganus* "campagnolo, non cittadino" si sarebbe in epoca imperiale evoluto in "non miles" laddove per militia si intenda un generico impegno sia pubblico che privato. Con l'adozione di *semipaganus* Persio avrebbe inteso dichiarare la sua estraneità alla vita letteraria comune ai *vates*, alla pratica letteraria diffusa nella Roma contemporanea. Cf. Moretti 2001, 186 per la quale recuperando a *semipaganus* la connessione con i *Paganalia*, ove sarebbe stata offerta la *lanx satura*, sarebbe possibile rintracciare nell'aggettivo l'allusione alla *rusticitas* dell'opera satirica in contrapposizione alla leziosità della poesia d'apparato.

novero dei poeti e a Lucilio che nell'opposizione estetica e morale trovava la definizione della propria esistenza artistica ed umana.

Non v'è ragion per dubitare delle parole di Persio: il suo pubblico è quello che lui stesso ha individuato tra coloro che comprenderanno il senso della sua *libertas*, la sostanza della sua funzione poetica, che si esprime con un linguaggio oscuro e difficile capace di aderire alla perversità del reale<sup>260</sup>.

### *La Satira Terza e la figura dell'allievo tra satira e diàtriba*

Prova della speranza che ancora Persio ripone nel valore formativo della composizione satirica è offerta dalla terza satira, il cui corpo centrale è dedicato al tentativo di esortare un allievo che si era perso al ritorno alla filosofia. Persio dichiara espressamente la volontà correttiva nascondendosi per qualche istante dietro l'immagine di un giovane precettore: il piano di destinazione tende a sovrapporsi a quello della diàtriba, anche se nel caso della satira esso si colloca dentro e fuori, mentre lì era tutto interno al contesto della scuola di filosofia.

La terza satira può essere considerata la satira ove l'influenza della diàtriba risulta maggiormente percepibile: le modalità diatribiche dominano lo sviluppo del discorso satirico e il contesto di enunciazione ricalca a tal punto il paradigma diatribico da ripresentarsi in epoca successiva e pienamente compiuto in una diàtriba di Epitteto, la nona del Quarto Libro.

La relazione tra Persio e la filosofia è un elemento che lo distingue all'interno della tradizione satirica: l'alterità si palesa nel confronto con Orazio, poeta estraneo ai vincoli della rigida adesione filosofica che lo stesso non si esimeva dal deridere in alcune sue satire. Persio invece aderisce ad uno Stoicismo rigido e senza compromessi<sup>261</sup> ed è in questo ambito che il discorso satirico viene condotto configurandosi non come spazio della ricerca morale, ma come «protrettico ad una verità data e canonizzata<sup>262</sup>». Al racconto dell'educazione oraziana, dominato dalla figura paterna, Persio sostituisce l'orgoglioso ricordo del *contubernium* con Cornuto, il suo maestro di filosofia e la sua fonte di ispirazione morale<sup>263</sup>. Attraverso questa mediazione le modalità argomentative e il contesto enunciativo tipico della lezione di filosofia e, più nello specifico, del momento della diàtriba, trovano

---

<sup>260</sup> Cf. Citroni 1993, 332.

<sup>261</sup> La marginalità di Persio è determinata, oltre che da ragioni politiche, anche da questa diversa considerazione della filosofia greca: Orazio manifestava ancora la tipica diffidenza romana nei confronti della filosofia greca, mentre Persio aderisce fedelmente al modello stoico e reagisce all'irrisione romana. Da una posizione filellenica Persio sembra come mettersi nelle vesti di Damasippo e Davo, degradati quasi al rango di pseudo-filosofi da Orazio, e condividerne l'isolamento. Cf. Citroni 1993, 332.

<sup>262</sup> Bellandi 2003, 198.

<sup>263</sup> Nota tuttavia Zietsman 1991, 97 che impiegando l'espressione *me tibi supposui* Persio sceglierebbe di rappresentarsi come il figlio adottivo di Cornuto, descrivendo così metaforicamente la relazione che lo lega a Cornuto come una relazione padre-figlio.

cittadinanza nella satira di Persio. Il corpo principale della satira terza è consacrato all'educazione di un giovane nobile che aveva iniziato lo studio della filosofia, salvo poi sottrarsi per indolenza. Persio si rappresenta nelle vesti di un giovane precettore<sup>264</sup> che nella prima parte del componimento interagisce attivamente e comicamente con l'allievo che tarda ad alzarsi e accampa scioche scuse per non cominciare a studiare. All'interno del discorso satirico è possibile osservare un campionario degli interlocutori diatribici e un continuo movimento tra differenti piani di destinazione che è proprio della situazione diatribica. Il componimento si apre *in media res* e colloca la scena in un'assoluta tarda mattina. Fin dalle prime righe il poeta gioca con i piani di destinazione confondendoli e dall'uso della prima persona plurale che sembra includere chi parla tra coloro che stanno ancora russando quel tanto che basta a smaltire il vino della sera prima (*Sertimus, indomitum quod despumare Falernum / sufficiat quinta dum linea tangitur umbra*<sup>265</sup>) si passa improvvisamente all'intervento di un *unus comitum*, un giovane precettore che rivolgendosi al suo nobile padrone lo invita ad alzarsi ricordandogli l'ora tarda. Questi si prepara velocemente, ma presto comincia ad accampare delle scuse per evitare di mettersi al lavoro: il discorso è condotto alla prima persona plurale<sup>266</sup> (*Tunc quaerimur, crassus calamo quod pendeat umor*<sup>267</sup>) ed è seguito da un interrogativo retorico in cui il precettore apostrofa il giovin signore, sottolineando la disperata situazione in cui la sua indolenza ha posto entrambi (*O miser inque dies ultra miser, hucine rerum / venimus*<sup>268</sup>). Seguono interrogativi incalzanti all'indirizzo del giovane interrotti da una debole e inconsistente replica. In questi passaggi vanno gradualmente distinguendosi i ruoli e si chiarisce l'uso della prima persona plurale: da un lato abbiamo il giovane precettore, la cui voce tende progressivamente a sovrapporsi a quella del poeta, che non condivide l'indolenza del padrone, ma che la subisce condividendone il peso, dall'altro il giovane allievo, l'allievo tipo della diatriba apostrofato con quel *miser* che ne definisce la condizione spirituale. Nel contesto satirico la necessità di definire il quadro

---

<sup>264</sup> Cf. Hendrickson 1928, 332 «*It is a πρωτοεπιτικός in concrete, imaginative setting. The speaker is in ultimate intention the poet himself. But Persius nowhere makes this identification, and chose rather to treat himself as a dramatic character under the title of unus comitum*»; Housman 1913, 17-18 invece riteneva che Persio tenesse un colloquio con se stesso; Smith 1969, 305 riprende Housman e sostiene che, sul modello di Hor. *sat.* 2.3.1-8, Persio intenderebbe con il ritratto del giovane indolente prendere in giro se stesso; Reckford 1962, 496 ipotizza che la vicinanza dell'autore alla persona corretta piuttosto che a quella che corregge corrisponda ad una «*Horatian indirection*», al tentativo di placare il lettore attraverso un'ironica autocritica; Kibel 1990, 368-370 giudica suggestive le ipotesi di Housman, ma sottolinea la difficoltà di stabilire delle corrispondenze; Hooley 1997, 203-204 a partire dalle stimolanti considerazioni di Housman ipotizza che l'innovazione di Persio possa consistere in uno slittamento del dialogo interno verso una tesa interiore messa in scena. La satira 4 offrirebbe un esempio calzante della manipolazione delle prospettive spostando continuamente l'obiettivo dello sguardo tra il soggetto della poesia e il lettore.

<sup>265</sup> Pers. 3.3-4.

<sup>266</sup> Si tratta di un *pluralis sociativus* o *inclusivus*, che simula l'inclusione del parlante nel rimprovero. Cf. Di Lorenzo 1975, 19.

<sup>267</sup> Pers. 3.12.

<sup>268</sup> Pers. 3. 15-16.

di interazione si impone e ai passaggi interlocutori si alternano dei brevi passaggi narrativi<sup>269</sup>, mentre si assiste alla costruzione dei ruoli; al contrario la natura prettamente orale del discorso diatribico basta a spiegare l'assenza di lunghi inquadramenti all'interno delle *Diàtribe* di Epitteto e più nello specifico della nona diàtriba del Quarto Libro con cui è possibile stabilire un evidente parallelismo. L'interlocutore di Epitteto si definisce attraverso il primo scambio di battute che lo vede interagire con il maestro e sottoporsi al suo giudizio di valore:

Καὶ τί, φησὶν, ἀπολλύω;—Ἄνθρωπε, ὑπῆρχες αἰδήμων καὶ νῦν οὐκέτι εἶ· οὐδὲν ἀπολώλεκας; ἀντὶ Χρυσίππου καὶ Ζήνωνος Ἀριστείδην ἀναγιγνώσκεις καὶ Εὐηνόν· οὐδὲν ἀπολώλεκας<sup>270</sup>;

«E che cosa perdo?» Chiede l'interlocutore. Uomo, eri rispettoso ed ora non lo sei più. Non hai perduto niente? Al posto di Crisippo e Zenone leggi Aristide e Eveno. Non hai perduto niente?

L'allievo di Epitteto aveva perso se stesso rinnegando la sua scelta morale e gli strumenti, ossia le guide morali che gli avevano concesso di perseguirla e rinsaldarla. Invece di Socrate e Diogene preferiva adesso conquistare molte donne e abbigliarsi bene per farlo. Sviluppando un lungo discorso sulla condizione morale del suo allievo, Epitteto tiene a sottolineare la frattura tra il prima e il dopo: prima egli era un uomo, si comportava da uomo, aveva la dignità di un uomo e ora, che si veste elegantemente e si mette il profumo per farsi notare, non può non riconoscere di aver perso qualcosa<sup>271</sup>.

Dopo i primi versi che inquadrano lo spazio di interazione, anche l'allievo protagonista della satira di Persio si presenta attraverso lo scambio di battute che lo vede rapportarsi al suo maestro. L'indolenza è un *vitium* che lo domina e che, conducendolo a trascurare la cura della sua scelta morale, lo pone nella stessa condizione dell'allievo di Epitteto, sebbene lì, come vedremo, si tratti di un processo di allontanamento attivo da parte dell'allievo, mentre qui di un abbandono passivo:

*Tibi luditur. Effluis amens,*

*contemnere. [...]*

*Udum et molle lutum es, nunc nunc properandus et acri*

*fingendus sine fine rota<sup>272</sup>.*

<sup>269</sup> Cf. Hendrickson 1928, 334 per il quale i passaggi narrativi servirebbero a definire la situazione per il lettore o per l'uditore.

<sup>270</sup> Epict. 1.4. 6.

<sup>271</sup> Epict. 4.9.6-9.

<sup>272</sup> Pers. 3.21-24

In gioco ci sei tu. Ti perdi sciocamente: e cadrai nel disprezzo generale. [...] Ora sei ancora argilla umida e molle, devi essere plasmato sul celere tornio, senza perdita di tempo e senza interruzione.

Se il giovane non seguirà il suo invito perderà se stesso, disperdendo sciocamente il momento più indicato per la formazione. A questo punto Persio immagina il tipo di obiezione che potrebbe provenirgli dall'allievo indolente e da questa prende slancio per deridere chi ritiene di potersi accontentare di ricchezza e nobiltà, ignaro del vero bene<sup>273</sup>. Invitando l'allievo a prendere le distanze dalla abitudini del volgo, il poeta ribadisce le prerogative della sua funzione, una funzione di controllo che concilia il ruolo del satirico e quello del maestro di diàtriba (*Ego te intus et in cute novi*<sup>274</sup>). Al suo discepolo Persio non vuole concedere di sprecare il momento ideale per il suo progresso spirituale: a questi, che si sta abbandonando a una condotta che lo avvicina al vizioso Natta, Persio riconosce l'aggravante che mentre quello non aveva mai conosciuto la virtù, lui la trascura, condannandosi al profondo e continuo rimorso di chi ha conosciuto la virtù, ma ha preferito non seguirla<sup>275</sup>. Egli non potrà certo accontentarsi del patrimonio paterno o dei nobili natali, così come l'allievo di Epitteto non potrà credere di non perdere niente non perdendo il denaro<sup>276</sup>.

Come Epitteto tesse un quadro completo della condizione interiore del suo allievo<sup>277</sup>, Persio afferma quindi di conoscere bene cosa si celi dietro l'apparenza di quella condotta che avvicina il suo giovane signore al dissoluto Natta e non manca di fare il punto sulla situazione interiore sull'allievo, un bilancio che riconosce al giovane un certo avanzamento lungo la strada del progresso e che mal spiega il suo stato di attuale abbandono.

Come Epitteto mette al centro dell'insegnamento la sua persona e la tira in ballo per mostrare all'allievo l'irragionevolezza della sua condotta<sup>278</sup>, così Persio, al fine di mettere la sua esperienza al servizio dell'allievo quale conforto e quale stimolo, rievoca le fasi della sua personale formazione e nello specifico il momento in cui fanciullo non riusciva a comprendere l'importanza di iniziarsi alla filosofia<sup>279</sup>: egli vorrebbe in qualche modo dimostrarsi comprensivo di fronte all'indolenza dell'allievo, ma non può non ricordare che, mentre il fanciullo Persio avrebbe potuto a ragione desiderare di sottrarsi alla formazione filosofica, perché, come Natta, non sapeva cosa avrebbe perso, all'allievo di Persio non si potrà riconoscere lo stesso grado di inconsapevolezza<sup>280</sup>:

---

<sup>273</sup> Pers. 3.24-30.

<sup>274</sup> Pers. 3.30.

<sup>275</sup> Pers. 3.24-29. Cf. Hendrickson 1928, 336: «*the lowest level of vice with complete loss of conscience is illustrated by the example of a lay figure, discinctus Natta, who, however, has the saving grace of freedom from blame since he has never known virtue*».

<sup>276</sup> Epict. 4.9.9

<sup>277</sup> Epict. 4.9.

<sup>278</sup> Epict. 4.9.12; Epitteto non si esimeva dal rispondere della sua condotta, dal chiamarsi in causa per confermare la possibilità e la necessità di accordare la vita alle parole. Cf. Epict. 1.10.12-13;1.29.10.

<sup>279</sup> Pers. 3.52-57.

<sup>280</sup> Vd. Scivoletto 1956, 66.

*Haut tibi inexpertum curvos deprendere mores  
quaeque docet sapiens bracatis inlita Medis  
porticus [...]  
et tibi quae Samios diduxit littera ramos  
surgentem dextro monstravit limite collem<sup>281</sup>.*

Ma tu sei in grado, ormai, di riconoscere ciò che non è ben fatto e di comprendere i precetti che impartisce il Portico sapiente, con i suoi affreschi di Medi bracati [...].

tu, a cui la lettera del filosofo di Samo con i suoi rami divergenti ha già mostrato il sentiero che si inerpica alla tua destra.

Allo stesso modo l'allievo di Epitteto, che sarebbe capace di riconoscere e combattere chi obbligasse il maestro a vivere come lui stesso vive, intento a commettere adulterio, a profumarsi, a abbigliarsi elegantemente, sarebbe in grado di correre in aiuto di se stesso e liberarsi, possedendone gli strumenti<sup>282</sup>. Come l'allievo di Persio egli infatti si è volontariamente spinto via dalla condizione precedente in cui erano il rispetto di sé e la dignità a contare e, come quello, che continua a lasciarsi andare vivendo senza un obiettivo<sup>283</sup>, anch'egli sembra indugiare in questa nuova condizione da cui non vuole davvero prendere le distanze: chiedendo ripetutamente al maestro che cosa stia perdendo e da ultimo quale sarà il bene che trarrà dal combattere una dura lotta contro il nuovo sé, egli dimostra di non anelare al ritorno alla virtuosa condizione precedente<sup>284</sup>. All'allievo Epitteto prescriveva infatti un vero esame di coscienza, una presa d'atto della propria deviazione; lo invitava poi a non disperare di sé, a non fare come coloro che, dopo un primo cedimento, si lasciano andare completamente e da ultimo lo spingeva ad una lotta con se stesso che lo avrebbe ricondotto alla compostezza, al rispetto e alla libertà. Ma Epitteto non è sicuro che l'allievo vorrà riconvertire se stesso e di fronte alla sua ultima richiesta sulla natura del bene che questa lotta porterà, il maestro risponde che se cercherà beni superiori alla virtù neanche dio potrà salvarlo<sup>285</sup>.

Dopo aver constatato che l'allievo continua a languire nel torpore che lo sta consumando Persio sembra abbandonare la speranza di risollevarlo: gli domanda da ultimo se abbia intenzione di vivere alla giornata senza obiettivi precisi e lo avverte sui rischi che comporta una tarda cura dei mali, ma poi improvvisamente muta piano di destinazione e rivolge ad un indefinito "voi" l'invito a ad una scelta morale consapevole<sup>286</sup>. Introduce così un destinatario multiplo cui muove l'invito a consacrarsi

---

<sup>281</sup> Pers. 3.52-57.

<sup>282</sup> Epict. 4.9.12.

<sup>283</sup> Pers. 3.60-63.

<sup>284</sup> Epict. 4.9.17.

<sup>285</sup> Epict. 4.9.18.

<sup>286</sup> Pers. 3.65-72.

alla filosofia lasciandosi guidare dai precetti stoici<sup>287</sup>: il lettore appare così l'unico cui resta la possibilità di progredire. Si è ritenuto che l'apostrofe ad un interlocutore collettivo palesasse la volontà di Persio di guardare ad un pubblico più esteso di quello a cui i suoi predecessori avevano dichiarato di rivolgersi<sup>288</sup>, ma si sottovaluta l'influenza che il discorso diatribico può aver avuto su chi come Persio era stato allevato da un maestro stoico e aderiva agli insegnamenti della scuola, distintamente dai suoi predecessori. Era tipico del maestro di diatribe muoversi tra un interlocutore e un altro, tra un interlocutore e la classe, ed anche se la situazione che si intende riprodurre è quella di un intimo colloquio, non si può non ipotizzare che Persio conduca l'argomentazione come un vero maestro di filosofia, come avrà visto condurla durante la sua formazione, una formazione che tra le righe è richiamata a modello della formazione che lui stesso propone al "giovin signore". Infine Persio si rivolge per l'ultima volta all'allievo: se istruirà se stesso ai dogmi della filosofia stoica potrà liberarsi dall'invidia che lo rende servo.

In queste battute che concludono il corpo della satira dominato dall'interazione tra il precettore e l'allievo emerge la profonda distanza che separa l'insegnamento di Epitteto e quello del maestro di Persio: essa coincide con la distanza che separa un filosofo come Epitteto e un adepto di filosofia come Persio, che nel farsi precettore si ispirò probabilmente a quel Cornuto che era stato suo maestro<sup>289</sup>, e coincide anche con la distanza tra gli obiettivi propri dell'interazione diatribica e quelli della satira di Persio. Se nella diatriba l'obiettivo finale della liberazione dell'allievo si configura come una rivendicazione di sé, risultato di una ricerca morale che, seppur condotta al fianco del maestro, è autonoma, nella satira di Persio l'emancipazione dalle passioni coinciderà con la volontaria accettazione del dogma stoico.

Avvicinandosi alla chiusura del componimento Persio muta ancora interlocutore ed attribuisce una serie di ulteriori obiezioni ad un generico *aliquis de gente hircosa* che mira a deridere gli insegnamenti filosofici del maestro.<sup>290</sup> Si tratta di una modalità argomentativa che Persio condivide con Seneca e che è riconducibile alla tradizione diatribica laddove esso tende ad introdurre l'obiezione di un interlocutore che non riesce a fare propri gli insegnamenti del maestro e che, pur ammesso alla sua presenza, rimane completamente immerso della condizione umana. Persio non aderisce tuttavia semplicemente ad un modello, ma lo impiega e lo rivisita nel contesto altro della

---

<sup>287</sup> Cf. Hendrickson 1928, 338.

<sup>288</sup> Cf. Hendrickson 1928, 338: «*the single concrete example of slothful youth is transformed into erring mankind in general*». Vd. Bellandi 1996, 55 per il quale Persio oscillerebbe della tra il ristretto *Freundenkreis* e il pubblico massa manifestando l'intenzione di allargare la destinazione del discorso satirico. Si verificherebbe un divario tra il piano letterario e il programma morale rivolto ai *miseri*. Cf. Pasoli 1976, 68 per il quale l'affermarsi di nuove modalità di comunicazione e di fruizione del prodotto letterario avrebbe influenzato Persio, nella cui scrittura si avvertirebbe il peso della diffusione sempre maggiore delle *recitationes*.

<sup>289</sup> Cf. Coffey 1976, 108 : « *but by comparison with Epictetus his somewhat self-righteous exposition of a Stoic theme, though no doubt pleasing to Cornutus, is somewhat pallid and immature* ».

<sup>290</sup> Pers. 3.77.



satira: così il semplice *aliquis* degli scritti senecani diviene l' *aliquis de gente hircosa* della satira e la serie di osservazioni introdotte non si limita ad esprimere la mancata comprensione di un insegnamento, ma ha l'obiettivo di deridere l'insegnamento stesso, fino a considerarlo espressione della follia del maestro, apostrofato con quel *miser* che Persio aveva rivolto al suo allievo indolente<sup>291</sup>.

### *La Satira Quinta e il fallimento della conversione satirica*

La prima parte della quinta satira è consacrata alla rievocazione in chiave drammatica della formazione di Persio presso il maestro di filosofia Cornuto, un liberto degli Anni riconosciuto dalle fonti antiche come uno degli uomini più colti del suo tempo<sup>292</sup>. A Cornuto la tradizione attribuisce la scrittura di un "Compendio" di esegesi allegorica stoica del mito<sup>293</sup>, composto nella forma di un manuale scolastico e dedicato ad un ragazzo tra i sedici e i vent'anni che avesse già compiuto gli studi presso il *grammaticus* e il *rethor*<sup>294</sup>. Questi doveva configurarsi anche come il destinatario reale delle lezioni di Cornuto ed è in maniera simile che Persio si rappresenta nel contesto satirico in cui esalta in un elogio affettuoso il maestro di filosofia stoica Cornuto.

Proprio per onorare il suo maestro Persio dà l'impressione nelle prime battute del componimento di indugiare sulla necessità di ricorrere allo stile altisonante dei poeti epici e tragici: egli si rappresenta nell'atto di riflettere su questa possibilità quando improvvisamente si fa interrompere da una voce altra. Si tratta probabilmente di Cornuto, che come un pronto direttore di coscienza riconduce l'allievo alla Musa che gli corrisponde, quella che gli suggerisce parole comuni e uno stile equilibrato che gli consenta di colpire con ironia e senza volgarità le debolezze umane<sup>295</sup>.

Come un maestro di diatriba Cornuto dimostra di conoscere perfettamente la condizione del suo allievo, di conoscere le sue inclinazioni ancor meglio dell'allievo stesso e le sue parole suonano come un invito ad un esame di coscienza. Persio ha tentato di esercitare la stessa funzione di controllo e di amorevole pargoli nella terza satira, senza tuttavia ottenere alcun risultato.

Prontamente invece in qualità di allievo egli ha saputo ritrovare se stesso riconoscendosi nelle parole del maestro con il quale rivendica la condivisione di uno spazio altro da quello della gente comune che ama la leziosità della poesia contemporanea (*secrete loquimur*<sup>296</sup>). Tale condivisione richiama inevitabilmente l'immagine di quell'intimo spazio di formazione che Seneca condivideva con

---

<sup>291</sup> Pers. 3.107-109.

<sup>292</sup> Gell. 2.6; Dio. Cass. 62.29.12; Macr. 4.19.3.

<sup>293</sup> Vd. Most 1989.

<sup>294</sup> Cf. Ramelli 2008, 948-949.

<sup>295</sup> Pers. 5.5-19.

<sup>296</sup> Pers. 5.21.

Lucilio attraverso il carteggio, mentre il seno socratico di Cornuto (*teneros tu suscipis annos Socratico, Cornute, sinu*<sup>297</sup>) che accoglie Persio quando, non appena smessa la toga pretesta e gettato uno sguardo sulla Suburra, egli si trovava nell'età dell'incertezza, rievoca l'insegnamento di Musonio e l'ispirazione socratica della sua azione formativa<sup>298</sup> che mirava alla cura della scelta morale dell'allievo e alla sua progressiva emancipazione da sé.

Come il maestro di diàtriba Cornuto accoglieva le tenere menti e si riprometteva di curarne le deviazioni; ma all'interno di questo contesto Persio ci tiene a presentare se stesso come un allievo eletto e rievoca la vita comune condotta al fianco del filosofo (*tecum etenim longos memini consumere soles / et tecum primas epulis decerpere noctes*<sup>299</sup>), quella pratica del *contubernium* che avrebbe concesso all'allievo di imparare al contempo i precetti e la condotta di vita che li accompagnava<sup>300</sup>. Il riferimento alla *συνουσία* valorizza il carattere socratico del contesto formativo, e, trovando una palese corrispondenza in quel riferimento al *sinus Socraticus* di Cornuto<sup>301</sup>, si configura come il tentativo di presentare il percorso formativo di Persio come un percorso di successo. Lontano dal dipingersi come un recalcitrante allievo di diàtriba, Persio si rappresenta ancora fanciullo nell'atto di affidarsi liberamente a Cornuto e anche nel momento in cui scrive si offre alla supervisione di un maestro di cui può fregiarsi di essere l'opera<sup>302</sup>:

*tibi nunc hortante Camena  
excutienda damus praecordia, quantaque nostrae  
pars tua sit, Cornute, animae, tibi, dulcis amice,  
ostendisse iuvat*<sup>303</sup>.

Ed ora a te, o Cornuto, spinto dalla Musa, io offro il mio cuore da esaminare: desidero mostrarti quanta parte della mia anima, o dolce amico, ti appartenga.

La vita in comune con Cornuto nel periodo dell'esistenza più idoneo a modellare lo spirito umano ha permesso a Persio di avvicinarsi al maestro, di chiamarlo amico (*dulcis amice*) e ipotizzare una coincidenza dei loro destini. Il richiamo ad un'amicizia reciproca è particolarmente significativo nell'ambito della filosofia stoica e indica indirettamente che Persio ha compiuto e portato a termine

---

<sup>297</sup> Pers. 5.36-37.

<sup>298</sup> Cf. Ramelli 2008, 961.

<sup>299</sup> Pers. 5.41-42.

<sup>300</sup> Cf. Harvey 1981, 138-139.

<sup>301</sup> Sulle influenze socratiche nel ritratto di Cornuto vd. Bellandi 2003, 197 n. 40.

<sup>302</sup> Cf. Sen. *epist.* 34.2: *Assero te mihi; meum opus es. Ego cum vidissem indolem tuam, inieci manum, exhortatus sum, addidi stimulos nec lente ire passus sum sed subinde incitavi; et nunc idem facio, sed iam currentem hortor et invicem hortantem.*

<sup>303</sup> Pers. 5.21-23. Cf. Pers. 5.37-40: *tum fallere sollers / adposita intortos extendit regula mores / et premitur ratione animus vincique laborat / artificemque tuo ducit sub pollice voltum.*

un percorso di formazione che lo ha reso all'altezza dell'amicizia di Cornuto: scopo della vera amicizia è infatti il *prodesse* reciprocamente e questo potrà realizzarsi solo tra i *boni*<sup>304</sup>. Infatti dopo aver avanzato varie ipotesi di natura astrologica che spieghino le ragioni del coincidere dei loro destini, Persio si definisce simile a Cornuto<sup>305</sup>. Così la contrapposizione che egli istituisce tra il maestro che impallidisce negli studi notturni e che consacra la sua esistenza all'educazione dei giovani alla filosofia stoica, e la volubilità dei gusti e delle passioni degli uomini comuni, riguarda anche Persio stesso che gradualmente assume su di sé la funzione educativa. Lo snodo è costituito dall'invito rivolto ai giovani e ai vecchi a che cerchino presso Cornuto una guida morale<sup>306</sup>. Cambiando improvvisamente interlocutore Persio esce infatti dal *contubernium*, che aveva tentato di ricreare in una sezione che impiegava alcuni moduli epistolari, per rivolgersi ad un interlocutore plurale. I caratteri propri dell'interazione diatribica tornano a manifestarsi con evidenza all'interno della seconda parte del quinto componimento della raccolta.

Dopo essersi confrontato con una voce anonima che indugia nella sua condizione spirituale e, come un allievo recalcitrante, tenta di procrastinare lo studio della filosofia, Persio evoca la necessità della libertà filosofica<sup>307</sup> che coincide con la capacità di discernere rettamente e di emanciparsi dalle passioni. Il poeta, che sembrava essere tornato ancora allievo, assume nuovamente la posa di maestro e, dopo aver evocato la necessità della libertà e aver ben specificato come questa non si identifichi con quella che può concedere il pretore ad uno schiavo affrancato, si scontra con un interlocutore che non accenna a convertirsi e che è convinto, ignaro della vera libertà, di essere libero<sup>308</sup>:

«*An quisquam est alius liber, nisi ducere vitam  
cui licet ut libuit? licet ut volo vivere, non sum  
liberior Bruto?*»<sup>309</sup>»

«O chi altro è libero, se non chi può vivere a suo piacimento? Se posso vivere come voglio, non sono più libero di Bruto?»

<sup>304</sup> Vd. Sen. *epist.* 109.1-3 ove si spiega che gli uomini dabbene si prestano aiuto reciproco e che solo il saggio potrà giovare a un altro saggio.

<sup>305</sup> Pers. 5.51.

<sup>306</sup> Pers. 5.64-65.

<sup>307</sup> Pers. 5.66-73.

<sup>308</sup> Cf. Coffey 1976, 107 : «*The pupil then delivers a sermon of a kind that he will have heard from Cornutus; its theme, the need for liberty, is stated in the first words: libertate opus est (73)*».

Ferri 1993, 171: «Accanto a Cornuto, il Giovane ormai "puro" osserva da lontano e dall'alto tutte le passioni umane. Con sguardo distaccato, egli incontra tutti insieme – fatti piccoli della distanza – i soggetti incorreggibili delle singole satire (ognuno di questi occasione, uno per uno, di un'altra possibile diatriba, che lo prenda ad esempio, moltiplicando le Satire fino ad esaurire tutto lo spettro delle passioni).

<sup>309</sup> Pers. 5.83-84.

L'interlocutore dimostra di non aver fatto proprie le avvertenze del poeta che affida la replica ad uno stoico capace di esprimere un giudizio obiettivo («*Mendose colligis*» *inquit Stoicus hic aurem mordaci lotus aceto*<sup>310</sup>), uno stoico che non attacca colui che dubita, ma tenta di correggerlo. Lo stoico è probabilmente Persio stesso che, così come già avveniva all'interno della terza satira, affida le sue parole e la sua funzione a figure nelle quali si riconosce. Questo lo si deduce dal fatto che anche qui, dopo aver provvisoriamente affidato il ruolo della controparte dell'allievo ad un esemplare soggetto terzo, Persio lo riprende su di sé, replicando con la voce del poeta satirico alla successiva obiezione dell'interlocutore che continua a confondere la libertà morale con la libertà giuridica. A questo punto, invitando l'allievo a prestargli attenzione, Persio si qualifica palesemente, definendo in maniera ironica la sua funzione ( *Disce, sed ira cadat naso rugosaeque sanna /dum veteres avias tibi de pulmone revello*<sup>311</sup>). L'estirpazione dei pregiudizi coincide con l'emancipazione dalla condizione umana in cui l'allievo della diàtriba è ancora immerso quando si accosta all'insegnamento filosofico. Così, come un maestro, quasi a proporre al suo interlocutore un esame di coscienza, Persio lo interroga, incalzandolo con ripetuti interrogativi sulla maturità della sua scelta morale. La risposta rivela l'incapacità di progredire dell'allievo che dichiara di possedere tutte le qualità sul cui dominio il poeta lo ha appena interrogato e, posto di fronte ad un nuovo invito a considerare la sua condizione, egli dichiara orgogliosamente: «*Liber ego*»<sup>312</sup>. Segue una serie di quadri dialogici che vedono l'interlocutore sbattuto tra un *vitium* e un altro, mettendo in scena i quali Persio intende dimostrare all'interlocutore il suo totale assoggettamento alle passioni che sono connaturate all'uomo.

Stupisce la chiusa della satira che pare in qualche modo isolare tutto lo sviluppo argomentativo e trasformarlo in un discorso condotto tra pochi o pochissimi per proteggerlo dalla volgare derisione del *profanum vulgus*:

*Dixeris haec inter varicosos centuriones,  
continuo crassum ridet Pulfenius ingens  
et centum Graecos curto centusse licetur*<sup>313</sup>.

Ma prova a dire ciò fra i centurioni che soffrono di varici, subito l'enorme Pulfenio scoppia in una grossolana risata e offre di comprare cento Greci per una somma di meno di cento assi.

Dopo un percorso difficile, compiuto al fianco di un interlocutore che non ha mai dato segnali di cambiamento, Persio, sembrerebbe rivolgersi un'ultima volta allo stesso e riservargli, nonostante

---

<sup>310</sup> Pers. 5.86.

<sup>311</sup> Pers. 5.91-92.

<sup>312</sup> Pers. 5.124.

<sup>313</sup> Pers. 5.189-191.

tutto, una posizione di privilegio rispetto alla folla degli *homines*. Quest'ipotesi definirebbe un'adesione fedele alla modalità e ai ruoli diatribici, ma non terrebbe conto di un piano di destinazione che appartiene alla satira, ma non alla diatriba. All'interno del discorso satirico il primo a condividere uno spazio di sanità con il maestro di satira è il lettore: se nel *Primo Libro* delle Satire di Orazio il circolo di amici, al pari di un attore satirico, può costituire una mediazione, un filtro attraverso cui il poeta si relaziona al lettore, e lo stesso si può ipotizzare che avvenga in una certa misura anche nelle *Satire* di Lucilio, il caso di Persio ci appare distinto. Nelle sue *Satire* è assente del tutto lo spazio di sicurezza rappresentato dal circolo che permetteva ad Orazio un'attitudine moderata, senza rinunciare alle prerogative della funzione satirica. Nella mutata condizione politica anche quel privilegio che veniva a Persio dal suo censo e che lo accomunava a Lucilio non costituisce più un riparo, il viatico per un'assoluta libertà di espressione: al contrario, Persio, trovandosi vicino all'ambiente dell'opposizione stoica, avvertiva l'insicurezza derivante da una precaria condizione esistenziale e la rabbia di una *libertas* oppressa, di una funzione satirica mutilata. Per questo si ritiene che il poeta dedichi le battute finali della quinta satira al lettore, l'unico per cui appare mantenuta la possibilità del progresso.

Così all'interno dei componimenti di Persio l'unico a dimostrarsi interessato a progredire è il poeta stesso, capace di appropriarsi totalmente dell'insegnamento del maestro e di farsi suo degno interlocutore: in questa condizione di privilegio risiede tuttavia la prova del fallimento dell'educazione satirica che sfruttando i moduli della diatriba si proponeva di condurre l'interlocutore ad una presa di coscienza che fosse utile a questi e di stimolo al lettore. Nella satira di Persio, scomparso lo spazio di sanità interno alla satira, resta solo la speranza di una conversione allo Stoicismo che avvenga fuori dallo spazio satirico e che potrebbe tuttavia non realizzarsi mai.

### *Conclusione*

La satira di Persio intrattiene con la diatriba un'evidente relazione di tipo formale: i componimenti di Persio contengono infatti un vero campionario di voci anonime e Persio si dimostra abile nel muoversi repentinamente tra differenti piani di destinazione. Agli interlocutori diatribici si aggiunge anche il lettore cui Persio si rivolge direttamente. Con Persio il lettore assume a destinatario privilegiato del discorso satirico: scomparsa la dimensione del circolo oraziano e precluso lo spazio pubblico della città, il lettore educato alla libertà della commedia attica rimane l'unico punto di riferimento per la satira di Persio e lo spazio della loro interazione, la satira stessa, il solo spazio di sanità dal quale è possibile osservare con obiettività la condizione umana.

Persio infatti non esita ad investirsi del ruolo di guida morale, a farsi maestro di diàtriba per gli interlocutori interni al discorso satirico, ma le sue esperienze si rivelano del tutto fallimentari, mentre l'unico successo formativo è quello che il poeta riserva a se stesso rievocando il suo discepolato alla scuola di Cornuto. Così Persio si rappresenta come un maestro senza allievi cui non resta che confidare nei pochissimi che leggeranno i suoi scritti. Il fallimento di Persio rappresenta il fallimento di un genere tutto e la constatazione dell'impossibilità per l'intellettuale di giocare ancora un ruolo di guida: l'adesione alla diàtriba si riduce a mero reimpiego formale dei moduli di un procedimento dialettico che si vede svuotato dell'intenzione che lo muove.







## 5. Dalla diàtriba alla predicazione religiosa

La diàtriba si sottrae ai tentativi di chi intenda tracciarne un'evoluzione. Intellettuali di varia formazione, all'interno di differenti generi letterari si spingono ad adottarne i moduli stilistici e a ricrearne il contesto enunciativo, ma, priva di confini di genere stringenti e fedele alla sua originaria forma orale, la diàtriba non si lascia trasformare. Così quello che si può ancora fare è valutare in quale forma e con quale intento i suoi caratteri vengono ad essere impiegati all'interno delle correnti letterarie e filosofiche che si affacciarono nella cultura romano-greca nei primi secoli dell'impero: la Seconda Sofistica e la predicazione religiosa.

### *Dione di Prusa e l'assenza della cura*

La relazione tra Dione di Prusa e la diàtriba si configura come l'espressione di una personalità multiforme che ha inteso richiamarsi alla tradizione delle scuole di filosofia e all'insegnamento di Diogene cinico, senza per questo abdicare ad una funzione pubblica o prendere le distanze dalle modalità che questa richiedeva.

Nel racconto autobiografico che Dione inserisce nel discorso *A Atene sull'esilio*<sup>1</sup> egli intende sublimare, presentandola come una conversione seguita all'esilio, la sua adesione ad una vita filosofica nutrita di forti richiami ad un Cinismo dal volto umano<sup>2</sup> e consacrata alla diffusione del messaggio filosofico presso gli uomini. La testimonianza di Flavio Filostrato individua invece le ragioni dell'allontanamento di Dione proprio nella sua reputazione di filosofo<sup>3</sup>, mentre Frontone scrive che Dione fu allievo di Musonio Rufo insieme a Eufrate, Timocrate e Atenodoto<sup>4</sup>. Ridimensionando i termini della conversione già altri hanno notato che questa si configurò probabilmente piuttosto come una presa di coscienza di un certo ruolo pubblico e sociale di cui il retore-filosofo si sentì investito<sup>5</sup>: nell'esercizio della funzione di cui Dione scelse di farsi carico egli si rivelò capace di coniugare la spinta filosofica, che tradusse in esortazione, morale con una ricercata cura della forma, espressione dei giovanili studi di retorica e della sua naturale vocazione per l'eloquenza politica. Dione riteneva infatti che fosse possibile conciliare la filosofia con la retorica e i suoi discorsi si inseriscono a pieno titolo nella corrente della Seconda Sofistica. Anche

---

<sup>1</sup> D. Chr. 13.

<sup>2</sup> Dümmler 1901 riscontrava nei *Diogenici* un Diogene con i connotati di una persona civile, assai simile ad Antistene; insinuava dunque che i *Diogenici* potessero costituire una fonte buona per il Cinismo dal volto umano di Antistene.

<sup>3</sup> Philostr. VS 1.7 sottolinea come quello di Dione non sarebbe stato né un esilio né un viaggio: egli sarebbe scomparso dalla circolazione per paura della tirannide che perseguitava la filosofia.

<sup>4</sup> Fronto. P. 133 van den Hout

<sup>5</sup> Desideri 1994, 853.

nei testi che provengono dall'esperienza dell'esilio, quelli maggiormente intrisi di cultura filosofica e tra i quali si è ritenuto di poter rintracciare alcuni esempi di diatriba<sup>6</sup>, l'influenza della retorica è evidente e si traduce in un elevato grado di letterarietà che appare inficiare talvolta l'autenticità dell'intenzione formativa<sup>7</sup>. È il caso del discorso *Su Libertà e Schiavitù*<sup>8</sup>, scritto con ogni probabilità durante l'esilio o al rientro dallo stesso, ove l'adesione alla forma diatribica appare lampante, così come il tentativo di ricrearne il tipico contesto enunciativo.

In una perfetta costruzione argomentativa le prime righe dell'orazione introducono all'argomento che si va a sviluppare e l'intenzione che si intende perseguire: le idee comuni sulla libertà e la schiavitù e la loro estirpazione. L'esordio del discorso si conforma in maniera fedele al paradigma diatribico, definendo apparentemente uno spazio di sanità da cui tutti risultano esclusi tranne coloro che godono del privilegio dell'ascolto del maestro:

Οἱ ἄνθρωποι ἐπιθυμοῦσι μὲν ἐλεύθεροι εἶναι μάλιστα πάντων, καί φασι τὴν ἐλευθερίαν μέγιστον τῶν ἀγαθῶν, τὴν δὲ δουλείαν αἰσχιστον καὶ δυστυχέστατον ὑπάρχειν, αὐτὸ δὲ τοῦτο ὅ τι ἐστὶ τὸ ἐλεύθερον εἶναι ἢ ὅ τι τὸ δουλεύειν, οὐκ ἴσασιν<sup>9</sup>.

Gli uomini desiderano essere liberi più di ogni altra cosa, e dicono che la libertà è il più grande dei beni, mentre la schiavitù la condizione più vergognosa e infelice, ma proprio questo, ciò che significhi essere libero o schiavo, questo non lo sanno.

Premesso questo, Dione si ripromette di indagare a fondo la coscienza comune della libertà e schiavitù e immagina di interrogare, fornendo anche le ipotetiche risposte, la massa degli uomini sull'essere liberi. A questo punto egli immagina di confrontarsi con quello che tra questi gli abbia risposto che l'essere liberi significa semplicemente fare ciò che si crede: neanche questi considererebbe schiavi i coreuti perché obbediscono al direttore del coro o schiavi i naviganti che seguono il timoniere o i soldati sottomessi al comandante. Dione intende di dimostrare che, posto di fronte a degli interrogativi che mirino a evidenziare l'inconsistenza delle sue posizioni, anche chi si facesse portatore di un'idea ricevuta potrebbe presto essere condotto verso posizioni di maggior equilibrio. Restringendo ancor più lo spazio della sua interlocuzione Dione introduce un'interrogazione rivolta ad un generico "tu" ed immagina la sua reazione<sup>10</sup>: egli non avrebbe detto

---

<sup>6</sup> Cf. Stowers 1981, 206 n. 332 per un elenco delle orazioni diatribiche.

<sup>7</sup> Stowers 1981, 60 ritiene che i discorsi di Dione possano essere divisi in tre gruppi: sofistico, filosofico e politico; essi corrisponderebbero ai tre periodi della sua carriera.

<sup>8</sup> D. Chr. 14.

<sup>9</sup> D. Chr. 14.1.

<sup>10</sup> D. Chr. 14.8.

schiaivo Dario, affidatosi alle cure dei medici egiziani, o Serse obbediente alle indicazioni del timoniere. Cambiando ancora terreno di confronto Dione inserisce nuovamente le possibili considerazioni degli ἄνθρωποι<sup>11</sup> e a queste replica prima di consacrarsi ad un equilibrato scambio di battute con un interlocutore anonimo la cui prima obiezione è inserita senza alcuna premessa, né alcuna marca linguistica che ne indichi la provenienza.

L'origine della voce interlocutore è per questo incerta: essa potrebbe appartenere a un rappresentante del gruppo degli uomini, quello che ha risposto che esseri liberi significa non essere sottomessi a nessuno e fare ciò che si crede (τὸν δὲ τοῦτο ἀποκρινάμενον ἔάν τις ἐπερωτᾷ<sup>12</sup>) o piuttosto appartenere ad un allievo eletto a condividere uno spazio di sanità con il maestro. Dione non si rivolge mai direttamente al gruppo degli uomini di cui parla e di cui immagina le obiezioni, mentre già in un passaggio precedente si è rivolto ad un generico "tu"; ma, sebbene egli esordisca già sottolineando una netta separazione tra il suo punto di vista e quello degli uomini che anelano alla libertà e temono la schiavitù senza essere consapevoli delle due condizioni, non si può non rimarcare come il filosofo retore sembri credere nella possibilità di estirpare quest'ignoranza e nella capacità degli uomini di lasciarsi condurre ad una graduale presa di coscienza dell'inconsistenza delle loro posizioni. Le dinamiche dello sviluppo argomentativo non permettono tuttavia di valutare con un certo grado di sicurezza se Dione intendesse esprimere una sorta di fiducia nelle capacità degli uomini di correggersi da un punto di vista del tutto estraneo alla loro comunità e condiviso solo con un interlocutore privilegiato o se egli aspirasse a mostrare se stesso nell'esercizio della funzione correttiva. Si rileverà allora che questa ambiguità tra i piani di destinazione è tipica del discorso diatribico ove il maestro si muove velocemente tra i suoi allievi, ma non si può tralasciare di contestualizzare il discorso in esame all'interno di una produzione che si fa altrove palese espressione dell'esercizio di una funzione pubblica nutrita dal contatto diretto con un pubblico numeroso. Il discorso rivolto agli Alessandrini è un caso esemplare di come Dione si facesse carico e credesse alla conversione di un intero gruppo sociale e come nell'esercizio di questa funzione educativa egli sentisse la necessità di distinguersi da altri che sembravano concorrere al medesimo obiettivo, mentre avevano invece aggravato la condizione morale dei cittadini<sup>13</sup>. Dione presentava il suo compito come una diretta investitura divina<sup>14</sup> e lo definiva in contrapposizione a quelli che rifiutavano di presentarsi di fronte alla folla perché non credevano alla possibilità di convertirla, a quelli che si esibivano in un auditorium e che prendevano per auditori i loro allievi più docili, a quelli che si facevano chiamare Cinici mentre mendicavano e corrompevano la gioventù con le loro

---

<sup>11</sup> D. Chr. 14.9.

<sup>12</sup> D. Chr. 14.4

<sup>13</sup> Per un approfondimento accurato dell'orazione vd. Kasprzyk, Vendries 2012.

<sup>14</sup> D. Chr. 32. Egli intendeva presentarsi come un nuovo Cane Celeste. Cf. Epict. 3.22 per il quale non si può divenire cinico senza un aiuto eccezionale di Dio.

battute, il loro parlare incessante e le loro repliche degne di una pubblica piazza, infine a quelli che si presentavano come uomini colti e cantavano discorsi epidittici o poemi con l'unico scopo di accrescere la loro gloria personale<sup>15</sup>. Il retore si presenta come il solo a cui interessi l'utilità e la scelta morale degli Alessandrini e non si può ritenere che in un discorso su un tema centrale quale l'autentica libertà egli potesse veramente prescindere da questo compito e concentrare la sua intenzione formativa su un solo individuo; non si può tuttavia anche del tutto escludere che, pur non avendo una scuola e non tenendo regolarmente lezioni, egli potesse in qualche modo intrattenersi per un certo periodo con piccoli gruppi di allievi e che in certi passaggi dei suoi discorsi potesse celarsi il ricordo di quest'esperienza congiunto, in un'armoniosa sintesi, alla pratica dei discorsi ufficiali<sup>16</sup>. In effetti le due parti in cui il *Discorso sulla libertà e sulla schiavitù* è divisibile appaiono dominate da questa duplice esperienza: la prima parte ricorre a dei moduli diatribici, ma li inserisce in un discorso continuato e monologico che potrebbe configurarsi come una pubblica lezione, la seconda parte è articolata in uno scambio armonioso e perfettamente simmetrico con un interlocutore completamente anonimo<sup>17</sup>. Proprio l'anonimato dell'interlocutore chiama veramente in causa la tradizione diatribica, ma la perfetta simmetria degli scambi interlocutori lascia pensare ad un eccessivo grado di elaborazione letteraria o a una malcelata intenzione di ricollegarsi direttamente al modello socratico attraverso una mediazione antistenic<sup>18</sup>. Attraverso un percorso piuttosto lineare l'interlocutore modifica a piccoli passi la sua posizione iniziale dando l'impressione di conformarsi progressivamente agli insegnamenti del maestro con delle obiezioni di una certa consistenza<sup>19</sup>; segue una parte in cui egli si dimostra assolutamente ricettivo<sup>20</sup> fino alle battute finali in cui si affacciano piccole esitazioni, una richiesta di chiarimento e infine un'obiezione che introduce le conclusioni finali del maestro. Proprio l'obiezione finale, che pure è puntuale e dimostra di tenere il passo della conversazione, restituisce una certa autenticità ad uno scambio interlocutorio che si mostrava poco realistico: questa battuta con cui l'interlocutore dimostra di non aver veramente o saldamente avanzato fa rientrare lo scambio nell'alveo della diàtriba, anche laddove, come è stato giustamente notato, i paragrafi 14-18 sembrano mostrare un legame più diretto con la tradizione del dialogo socratico. Un utile confronto è quello con una diàtriba di Epitteto consacrata al tema dell'affetto<sup>21</sup> di cui è protagonista un anonimo uomo che ricopriva una carica pubblica e che aveva abbandonato, in

---

<sup>15</sup> Cf. D. Chr. 34.2-4 ove Dione attribuisce all'azione dei nuovi Cinici l'irritazione che la folla nutre nei confronti dei filosofi. Nel contesto in cui questi agiscono Dione fatica ad esercitare il compito di cui si sente investito.

<sup>16</sup> Vd. Stowers 1981, 61-62. Cf. D. Chr. 12.13; 32.8; 77-78.15.

<sup>17</sup> L'orazione può essere divisa in una prima sezione che si ferma al paragrafo 8 ed in una seconda sezione che prosegue fino alla conclusione del discorso.

<sup>18</sup> Così Panzeri 2015, 25-29 a proposito di §§14-18 che attingerebbero a Xen. *Mem.* 4.6.10-11. Cf. Brancacci 1990, 119-146 per il quale Dione non si rifarebbe ad generica prassi socratica, ma al metodo di indagine antistenic.

<sup>19</sup> D. Chr. 14.11-14.

<sup>20</sup> D. Chr. 14.15-17.

<sup>21</sup> Epict. 1.11.

preda all'angoscia, la figlia malata. Lo scambio con Epitteto, così come quello con Dione, si sviluppa in un alternarsi regolare delle battute: poche sono le obiezioni e le risposte articolate, mentre la maggior parte degli interventi della voce anonima sono brevi risposte che intendono confermare l'evolversi della condizione spirituale dell'allievo, che nella parte finale del discorso si dichiara persuaso dalle parole del maestro. L'invito di quest'ultimo è a farsi scolaro per sottoporre tutte le sue opinioni ad un accurato esame. Anche la diàtriba di Epitteto ci mostra quindi un interlocutore capace di progredire, ma egli non partecipa, così come quello di Dione, al graduale sviluppo dell'argomentazione medesima. Se lì è quella ad essere in gioco e l'intenzione divulgativa prevale su quella formativa, nel testo che riproduce lo scambio con il maestro Epitteto è l'uomo che voleva progredire ad essere al centro del discorso. L'argomentazione muove dalla sua condizione spirituale che egli affida al maestro e che questi si fa carico di modificare, prendendosene cura. Proprio la cura della scelta morale è infatti prerogativa del maestro di diàtriba che non manca di commentare e fare un bilancio della condizione dell'allievo: questo aspetto è assente nello scambio che Dione intrattiene con il generico "tu" seppure potrebbe in qualche modo celarsi dietro l'assenso o il dissenso che Dione dà alle obiezioni e agli interrogativi dell'allievo. In Dione è presente invece una sorta di analisi della situazione morale del nutrito gruppo degli ἀνθρώποι chiamati direttamente ad interagire e a cambiare se stessi. Lo spazio condiviso dal maestro e dall'allievo sfugge e sembra inserirsi in uno spazio di più larga condivisione per il conseguimento di uno scopo a cui lo scambio diatribico può rivelarsi utile: nello spazio esterno alla scuola di filosofia l'interazione tra il maestro e la voce altrà può configurarsi come modello dell'interazione che Dione potrebbe avere con ogni individuo della folla. È Epitteto, in una diàtriba polemica contro Dione a spiegare quale distanza separasse la sua attività da quella del retore e filosofo: il suo nome ricorre come un punto di riferimento per coloro che leggono e discorrono al solo scopo di essere applauditi senza curarsi di giovare agli altri, ignoranti dei veri beni e dei veri mali. La condotta del vero filosofo per Epitteto si definisce in opposizione a quella di chi, come Dione, si esprimeva in maniera raffinata<sup>22</sup> e si preoccupava nel numero degli uditori<sup>23</sup>:

Φιλόσοφος δ' ἐπ' ἀκρόασιν παρακαλεῖ;—Οὐχὶ δ' ὡς ὁ ἥλιος ἄγει αὐτὸς ἐφ' ἑαυτὸν τὴν τροφήν, οὕτως δὲ καὶ οὗτος ἄγει τοὺς ὠφεληθησομένους; ποῖος ἰατρὸς παρακαλεῖ, ἵνα τις ὑπ' αὐτοῦ θεραπευθῇ<sup>24</sup>;

Un filosofo invita forse della gente ad ascoltarlo? Non è vero che, come il sole da se stesso attrae a sé il nutrimento, così anche il filosofo attrae quelli ai quali gioverà? Quale medico invita la gente a farsi curare da lui?

<sup>22</sup> Epict. 3.23.17.

<sup>23</sup> Epict. 3.23.19.

<sup>24</sup> Epict. 3.23.27.

Nel distinguersi da Dione, Epitteto si rivendica come erede di Musonio Rufo, maestro di entrambi:

εἴωθε λέγειν ὁ Ροῦφος “εὐσχολεῖτε ἐπαινέσαι με, ἐγὼ δ’ οὐδὲν λέγω.” τοιγαροῦν οὕτως ἔλεγεν, ὥσθ’ ἕκαστον ἡμῶν καθήμενον οἶεσθαι, ὅτι τίς ποτε αὐτὸν διαβέβληκεν· οὕτως ἤπτετο τῶν γιγνομένων, οὕτως πρὸ ὀφθαλμῶν ἐτίθει τὰ ἑκάστου κακά<sup>25</sup>.

«Rufo era solito dire: Se avete il tempo di lodarmi le mie parole sono vane». E parlava in modo che ciascuno di noi, lì seduti, pensava che qualcuno gli avesse riferito le nostre debolezze; a tal punto toccava le nostre reali condizioni, a tal punto metteva davanti agli occhi di ciascuno i suoi mali!

Paragonando la scuola di filosofia ad un ospedale Epitteto spiega come lo scopo suo e del filosofo in generale sia la cura dell’allievo e non la lode di questo. Diversamente coloro che, come Dione, saliranno su un palco e rivolgeranno il loro discorso ad un migliaio di uditori, praticando uno stile ostentativo, solo apparentemente protrettico, non condurranno nessuno dei presenti ad interrogare se stesso sulla propria condizione<sup>26</sup>.

*Apuleio: dallo stile ostentativo alla diàtriba*

La figura di intellettuale incarnata da Apuleio si pone in perfetta continuità con quella di Dione: con questa condivide la dimensione pubblica dell’azione morale e l’inclinazione a coniugare l’insegnamento filosofico con gli strumenti della retorica. La sua opera e la sua azione appaiono marcare una certa crisi delle scuole di filosofia, che mantengono il loro prestigio e anche la loro centralità nella formazione delle classi dirigenti, ma che non sembrano più capaci di rispondere alle esigenze nuove di una mutata condizione sociale. Intellettuali come Dione e Apuleio si assumono la responsabilità di colmare lo spazio vuoto lasciato dall’insegnamento socratico con il quale mantengono un costante dialogo, come a volerne giustificare il tradimento. Disinteressato alle piccole platee composte da discepoli, Apuleio, come già Dione, sceglie di rivolgersi, e lo fa con grande successo, ad un uditorio quanto più vasto possibile: l’intera popolazione di una città<sup>27</sup>. I *Florida* costituiscono una testimonianza di questa inclinazione, configurandosi come la silloge di una serie di *laliai* nelle quali l’autore si rivolge direttamente agli abitanti di Cartagine.

---

<sup>25</sup> Epict. 3.23.29.

<sup>26</sup> Epict. 3.23.33-38.

<sup>27</sup> Cf. Rocca 2005, 35.

In questo contesto egli esprime la volontà di insegnare ed esercitare la funzione curativa propria della filosofia<sup>28</sup>, ma avvertendo l'apparente contraddizione insita nella scelta di farlo per un pubblico vasto e stratiforme, Apuleio la esorcizza rivendicando continuamente a sé la funzione di filosofo e alla filosofia il privilegio di configurarsi come una disciplina regale concepita per parlare e vivere bene<sup>29</sup>. Opponendosi ai falsi Cinici cui imputava di imitare i filosofi e profanare la filosofia medesima, Apuleio avoca a sé e a pochi buoni maestri il diritto a coltivare la sapienza<sup>30</sup>. Sentendosi sfidato nel medesimo spazio divulgativo, quello pubblico, fatto di grandi numeri, l'autore degradava l'azione di questi nuovi filosofi a mero insulto e oltraggio dell'ascoltatore e, incalzando il suo uditorio, lo invitava a prenderne le distanze<sup>31</sup>. Proprio nella difformità dell'uditorio Apuleio faceva risiedere il segno della sua alterità dai filosofi impostori, mentre tentava di riconnettersi all'ambito più ristretto del tradizionale insegnamento filosofico e di legittimare la sua funzione educativa: egli eleggeva la comunità cartaginese al rango di uditorio coltissimo<sup>32</sup> e si spingeva a celebrare i suoi rappresentanti con un paradossale rovesciamento dei ruoli. Proprio i Cartaginesi presso cui Apuleio aveva trascorso la prima giovinezza e a cui stava dispensando il suo insegnamento sarebbero stati i suoi maestri e i padri della sua scelta morale<sup>33</sup>. Origini e fine del discorso e dell'azione filosofica di Apuleio, i Cartaginesi sono al centro degli interventi di Apuleio che muovono da un costante contatto con essi<sup>34</sup>. Al mantenimento di tale contatto partecipano esortazioni e interrogativi che, uniti all'investitura di Apuleio a maestro di etica, potrebbero far pensare ad una qualche relazione con la tradizione diatribica. Invece all'interno dei Florida manca la presenza effettiva di una voce altra intorno alla cui cura, alle cui fragilità possa svilupparsi l'argomentazione: sebbene dichiarato infatti l'intento formativo sfuma e, nonostante sottolinei di voler agire in qualità di medico, Apuleio non indica mai ciò che deve curare, non fa mai il punto della condizione morale di quelli a cui rivolge il suo discorso. Il pubblico è percepito come un unico blocco sociale e morale, e la dimensione del rapporto individuale tra maestro e allievo nel quale possa svilupparsi la formazione è assente<sup>35</sup>: Apuleio si presenta proprio come il tipo di filosofo da cui Epitteto prende le distanze e registra con

---

<sup>28</sup> Cf. Apul. flor. 18, 9-20. Vd. Rocca 2005, 39 per il quale Apuleio rivendicherebbe la funzione di consigliere spirituale, presentandosi attento alla salute morale del pubblico.

<sup>29</sup> Apul. flor. 7.36-38.

<sup>30</sup> Apul. flor. 7.30-38. L'attacco di Apuleio a questa nuova forma di filosofia di strada è comune alle fonti letterarie di età imperiale: Dione, Luciano e Seneca ne offrono un saggio rilevante. Apuleio, così come gli altri, ammirava invece il Cinismo antico ed in flor. 22 esalta la figura di Cratete "l'apritore di porte" e il conciliatore delle liti familiari.

<sup>31</sup> Cf. Rocca 2005, 40-41 per il quale Apuleio mirerebbe a svilire e a screditare con il cliché dello "pseudofilosofo" l'azione di filosofi rigoristi di varie scuole filosofiche che rimproveravano all'autore la sua *luxuria*.

<sup>32</sup> Apul. flor. 20.24-26.

<sup>33</sup> Apul. flor. 18.48-62; 129-130

<sup>34</sup> Cf. Apul. flor. 9.18-30. 16.1.10; 18.1.6.

<sup>35</sup> Pernot 1993a, 445 sottolinea il disinteresse di Apuleio per la composizione del pubblico che egli considera una collettività istituzionale. Cf. Rocca 2005, 46: «la reale condizione sociale del pubblico è semplicemente assente, rimossa».

soddisfazione l'affluenza dei Cartaginesi alla sua conferenza<sup>36</sup>; mentre eleva il suo uditorio al livello di un maestro si sottomette al suo giudizio, sperando di incontrarne il favore e così facendo segna definitivamente la distanza dall'ambiente della scuola di filosofia ove gli aspiranti allievi si recavano come in un ospedale e dalla diàtriba, discorso costruito intorno alla autorità riconosciuta del maestro. A questa può tuttavia essere riconducibile un breve passaggio dei capitoli finali del *De deo Socratis* che appare come estraneo al resto dell'orazione tenutasi forse a Roma o probabilmente ancora a Cartagine<sup>37</sup>. Dopo aver sviluppato una teoria generale sui demoni e aver approfondito il caso del demone di Socrate, Apuleio conclude il discorso con un'esortazione alla pratica della saggezza. Si tratta di un discorso condotto attraverso il mantenimento di un costante rapporto con un uditorio multiplo, come è proprio di un discorso tenuto in pubblico, ma esso contiene l'invito a prendere atto dei limiti della propria condizione e a seguire l'esempio di Socrate per emanciparsene:

*Quin potius non quoque Socratis exemplo et commemorazione erigimur [...] et nihil aeque miror quam, cum omnes et cupiant optime vivere et sciant non alia re quam animo vivi nec fieri posse quin, ut optime vivas, animus colendus sit, tamen animum suum non colant*<sup>38</sup>.

Perché piuttosto, sull'esempio e nel ricordo di Socrate, non proviamo anche noi a elevarci [...] E niente mi meraviglia più di questo: tutti gli uomini desiderano vivere nel modo migliore, tutti sanno che solo l'anima è la vera fonte di vita e che è impossibile vivere nel modo migliore senza coltivare la propria anima eppure non la coltivano. (traduzione di Regen 2000)

L'uso della prima persona plurale lascia intendere che l'oratore si sente di condividere lo slancio che muove dall'esempio di Socrate, così come forse non avverte completamente estranea l'irragionevolezza umana che risiede nel conoscere la centralità dell'animo per la vita umana e nel trascurarla. Gradualmente ne prende tuttavia le distanze e sottolinea il suo stupore di fronte all'indolenza degli uomini a perfezionare la loro anima con l'aiuto della ragione<sup>39</sup>. Mentre è possibile trascurare arti come la pittura o la cetra senza provare vergogna, l'interlocutore, un generico tu a cui l'oratore si volge, non avrà il coraggio di rivendicare senza timore di non saper vivere bene come Socrate, Platone, Pitagora. Paradossalmente infatti l'uomo trascura, invece di apprendere, proprio l'arte che non vuole dare l'apparenza di trascurare e mentre accumula ricchezze le esibisce costruendo ville enormi, si circonda di un personale innumerevole e di un mobilio sontuoso<sup>40</sup>, senza comprendere che il valore dell'uomo si calcola senza le ricchezze. Nel

---

<sup>36</sup> Cf. Apul. *flor.* 18.1-7.

<sup>37</sup> Sulla relazione tra le battute finali del *De Deo Socratis* e la diàtriba vd. Regen 2000.

<sup>38</sup> Apul. *Socr.* 21.167-168.

<sup>39</sup> Apul. *Socr.* 22.169.

<sup>40</sup> Apul. *Socr.* 22.171.



giudicare l'uomo il generico tu dovrà eliminare gli elementi estranei, i meriti che provengono dai parenti o dalla fortuna e considerare la persona nello stato di povertà. Le battute finali ripropongono in forma di interrogazione l'invito alla pratica della saggezza, ma questa volta non esso non è rivolto ad un inclusivo "noi", ma ad un anonimo "tu" affinché, seguendo il modello di Socrate, egli non permetta che niente di estraneo alla sua persona contribuisca alla sua lode.

Lontano dalle vivaci dinamiche interlocutorie del gioco diatribico, il passaggio rende possibile un accostamento del genere per la capacità che l'oratore mostra nel muoversi attraverso differenti piani di interlocuzione. L'intenzione formativa dichiarata è rispettata e condotta in base al comune principio che il progresso muove da una presa di coscienza della propria condizione.

### *Paolo di Tarso e il dono dell'ascesi*

Il contesto pubblico e il carattere di ufficialità che contraddistinguono i discorsi dei filosofi-retori della Seconda Sofistica segnano il distacco delle nuove forme di divulgazione filosofica dalla tradizione delle scuole filosofiche ove la diatriba era praticata. Tale distacco si riflette nella forma letteraria e la relazione con la diatriba, anche laddove l'intenzione di riprodurre le modalità enunciative è manifesta, come nel caso di Dione, sfuma di fronte ad un discorso che si piega alle inclinazioni dell'uditorio e non alle sue esigenze morali.

Configurandosi come l'espressione di un'attività morale e filosofica che condivide in alcuni suoi aspetti il contesto enunciativo proprio delle scuole di filosofia, la prima letteratura cristiana intrattiene con la diatriba una marcata relazione di intergenericità che ha alimentato in maniera considerevole il dibattito novecentesco intorno alla "questione della diatriba". Il caso di Paolo e delle sue *Lettere* si è rivelato centrale ed è stato oggetto di numerosi interventi fin dalle origini della teorizzazione sulla diatriba. Il testo critico più frequentato ad oggi è quello di Bultmann<sup>41</sup> che tuttavia è influenzato da Wilamowitz<sup>42</sup> e dalle prime forme di definizione della diatriba: traendo origine dall'incrocio del dialogo filosofico con la declamazione, la diatriba si configurerebbe come l'espressione di una forma di predicazione cinico-stoica e offrirebbe a Paolo la possibilità di riflettere nella forma scritta lo stile orale della sua predicazione filosofica. L'opera di Bultmann costituisce ancora un punto di riferimento<sup>43</sup>, ma gli studi di Stowers sulle modalità e sui luoghi della predicazione in Paolo<sup>44</sup>, gettano nuova luce sulla sua relazione alla diatriba<sup>45</sup>. Basandosi sugli Atti

---

<sup>41</sup> Bultmann 1910.

<sup>42</sup> Wilamowitz 1881, 307-310.

<sup>43</sup> Cf. Marrou 1957, 998-1008 per il quale la diatriba costituirebbe un aspetto popolare della cultura greco-romana.

<sup>44</sup> Stowers 1981; Id. 1984.

<sup>45</sup> Già Malherbe 1977, 50 n. 55 aveva notato la correlazione tra lo stile della diatriba e il contesto sociale della sua divulgazione facendo risalire le differenze tra le fonti diatribiche alle loro distanti funzioni sociali.

degli Apostoli e sulle Lettere di Paolo, Stowers riesce ad individuare i luoghi dell'attività dell'apostolato presso i Gentili e presso i Giudei: presso questi ultimi Paolo, che si considerava ancora un Ebreo, esercitava la sua attività all'interno delle sinagoghe finché non venne definitivamente cacciato. Con questa forzata fuoriuscita coincise l'acuirsi della frequentazione delle case private<sup>46</sup> che rappresentano il centro dell'insegnamento di Paolo all'interno delle *Lettere*. Con questa scelta Paolo si pone in continuità con la tradizione filosofica ellenistica all'interno della quale l'abitazione privata era il luogo di studio deputato alle forme di educazione più elevata, sede delle lezioni e più in generale dell'attività di molti filosofi e retori di età imperiale<sup>47</sup>. L'immagine dell'esercizio dell'insegnamento filosofico all'interno delle abitazioni private non potrà non richiamare alla mente l'immagine di quel filosofo "apritore di porte" (θυροεπανοίκτης): Cratete cinico che entrava in ogni casa per offrire consigli, dirimere le liti familiari e riprendere, senza accusarli, coloro a cui desiderava essere utile<sup>48</sup>. Proprio l'attività filosofica dei Cinici è stata tradizionalmente associata alla predicazione di Paolo che, in base alla tradizione critica che fa riferimento a Bultmann, ricalcherebbe i moduli della filosofia popolare, ossia la diàtriba cinico stoica. Abbiamo già sostenuto altrove come l'obiettivo del Cinismo fosse altro dal diffondere la filosofia presso le masse, come l'atteggiamento dei Cinici fosse respingente nei confronti dei potenziali discepoli e come il carattere estremo dell'ascesi cinica facesse del filosofo il rappresentante di una rivendicata marginalità. Fatte salve queste considerazioni non è possibile prescindere dal rilevare una mediazione cinica per la relazione tra alcuni passaggi delle *Lettere* dell'apostolo e la diàtriba. Dal punto di vista del contesto enunciativo Paolo condivideva con i Cinici le difficoltà di occupare uno spazio pubblico che in quanto spazio di divulgazione era ad appannaggio dei sofisti e dei politici. Se i Cinici lo occupavano con forza, per rivendicare una posizione di marginalità che fosse anche testimonianza, Paolo avvertiva che questo non era il luogo che più si adattava alla sua attività di predicatore. Dal punto di vista dei principi che presiedevano alla direzione di coscienze Paolo condivideva con i Cinici l'insistenza sulla necessità di accordare la vita con il proprio messaggio filosofico e, così come quelli, offriva la sua esistenza e il suo lavoro quale esempio del proprio insegnamento. Basata su queste premesse la mediazione cinica per l'analisi della relazione tra alcuni passaggi delle Lettere ai Romani di Paolo e la diàtriba non può essere trascurata.

La *Lettera ai Romani*, scritta probabilmente nel 58, per annunciare la venuta di Paolo a Roma si apre con un ringraziamento a Dio per la fede dei Romani e con l'espressione del desiderio di incontrarli per far loro qualche dono spirituale. Dopo aver esposto il tema della lettera ed aver

---

<sup>46</sup> *Atti* 17.5; 18.7.

<sup>47</sup> Vd. Lynch 1972, 174-177; Stowers 1984, 66-67.

<sup>48</sup> Cf. Plut. *Mor.* 632 e; Apul. *flor.* 22; D.L. 6.86.

analizzato le ragioni della collera di Dio verso i pagani, Paolo si rivolge ad un generico uomo, un Giudeo, cui rivela che condannando i pagani condanna in realtà se stesso, artefice delle medesime cose che rimproverava loro:

Διό ἀναπολόγητος εἶ, ὧ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων· ἐν γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις, τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων<sup>49</sup>.

Perciò, o uomo, che presumi di giudicare, chiunque tu sia, sei inescusabile; mentre infatti giudichi gli altri condanni te stesso che fai le stesse cose, proprio tu che giudichi.

L'uso del generico ἄνθρωπε è un esplicito richiamo alla tradizione diatribica laddove era impiegato per apostrofare un allievo incapace di progredire di cui si voleva sottolineare il legame ancora molto stretto con le passioni più comuni della condizione umana<sup>50</sup>. Il Giudeo non ha ancora progredito nell'ottica di Paolo e sembra riluttante all'idea di farlo, ignaro dell'inconsistenza del suo comportamento e delle sue opinioni. Al Giudeo, che si ritiene libero dalla colpa, che «si crede superiore alla corruzione pagana<sup>51</sup>» e pensa di godere di un privilegio che gli viene dalla stirpe, Paolo rivolge una serie di interrogativi a che prenda atto che presso Dio non esistono privilegi di razza o di religione<sup>52</sup>. Segue l'ammonizione a non disconoscere la bontà di Dio che può condurlo alla penitenza e a non accumulare collera sopra di sé per il giorno in cui Dio distribuirà a ciascuno secondo le sue opere<sup>53</sup>.

L'improvvisa irruzione di questa presenza anonima cui Paolo si rivolge con ripetute interrogazioni che mirano ad una presa di coscienza della propria condizione morale, unita al richiamo alla necessità di accordare la vita con le parole e a rendere conto della propria condotta, evoca l'insegnamento dei maestri di diàtriba e l'influenza cinica che guidava la loro azione formativa. Sul mancato accordo tra la predica del Giudeo e la sua condotta di vita Paolo torna dopo alcune righe in una lunga apostrofe nella quale in un primo momento sembra ironicamente riconoscere all'interlocutore il privilegio che gli deriverebbe dall'essere Ebreo, come la conoscenza della Legge, della volontà di Dio, la capacità di discernere le cose migliori, salvo poi attaccarlo sull'inadeguatezza a rivestire il ruolo di maestro di cui si è auto-investito senza aver ammaestrato

---

<sup>49</sup> Rom. 2.1.

<sup>50</sup> Stowers 1981, 93 nota la generalizzazione dell'interlocutore con l'uso di πᾶς non è in uso nella diàtriba e come esso serve a Paolo per enfatizzare che chiunque commetta peccato, sia Ebreo o Greco, si trova nella medesima condizione morale.

<sup>51</sup> Cf. Althaus 1970, 46.

<sup>52</sup> Rom. 2.1-4.

<sup>53</sup> Rom. 2.4-7.

prima se stesso (ὁ οὖν διδάσκων ἕτερον σεαυτὸν οὐ διδάσκεις<sup>54</sup>);. Proprio il Giudeo infatti che ha predicato l'astensione da tutta una serie di vizi, si trova ad esserne affetto.

Nel prosieguito della lettera Paolo pone un problema per i neoconvertiti dal paganesimo: se, come ha precedentemente enunciato, laddove si trova il peccato si riscontra anche l'abbondanza della grazia, questi desidereranno restare nel peccato. Di fronte a questa tentazione Paolo sembra offrire loro la parola perché palesino le loro preoccupazioni e perché lui possa rispondere con un "no" risoluto di fronte ad una cattiva interpretazione dell'insegnamento: due interrogativi rivolti ad un inclusivo noi sono seguiti da una breve risposta negativa (Τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; μὴ γένοιτο· οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ; ἢ ἀγνοεῖτε...<sup>55</sup>.) e ancora un interrogativo. Con quest'ultimo Paolo abbandona momentaneamente l'uso della prima persona plurale per rivolgersi all'uditorio e continuare a parlare della condizione che riguarda tutti coloro che hanno scelto di farsi battezzare. Paolo si muove abilmente tra l'uso della prima persona plurale e quello della seconda plurale: senza sottrarsi ad una funzione di guida egli appare più vicino all'uditorio. All'interno della diàtriba il maestro tende a muoversi tra più interlocutori singoli, o tra un interlocutore singolo ed uno collettivo, ma non è escluso che egli talvolta si includa nella condizione umana con il ricorso ad un generico "noi".

Con una struttura argomentativa simmetrica Paolo introduce un'altra questione: se gli uomini che si sono redenti non sono più sotto la Legge, ma sotto la grazia che libera l'uomo e gli dà la forza di restare tale, potrebbero sentirsi liberi anche di peccare (Τί οὖν; ἁμαρτήσωμεν ὅτι οὐκ ἐσμεν ὑπο νόμον ἀλλὰ ὑπο χάριν; μὴ γένοιτο· οὐκ οἶδατε...<sup>56</sup>). Dopo aver espresso i potenziali interrogativi di coloro che si sono convertiti al cristianesimo, Paolo si rivolge direttamente a questi che si sono appena liberati per spiegar loro, con un interrogativo, che se torneranno a peccare, torneranno ad essere schiavi. Segue un ringraziamento a Dio perché coloro che erano nel peccato hanno obbedito volontariamente all'insegnamento e si sono liberati dal peccato.

Si noterà come anche la formazione del cristiano, al pari di quella dell'allievo di filosofia, coincida con una liberazione che deriva dalla scelta volontaria di fare proprio l'insegnamento trasmesso.

Successivamente nel corso dello sviluppo dell'argomentazione, dopo essersi impegnato a difendere Dio dall'accusa di ingiustizia attraverso un'interazione diretta con un interlocutore multiplo, l'apostolo presuppone che un interlocutore anonimo, a cui si rivolge con l'apostrofe ὦ ἄνθρωπε,

---

<sup>54</sup> Rom. 2.21: «Tu dunque che ammaestri gli altri non ammaestri te stesso?».

<sup>55</sup> Rom. 6.1-2: «Che diremo dunque? “Dobbiamo insistere nel peccato perchè abbondi la grazia?” Non sia mai. Come potremo noi, morti nel peccato, vivere anche in esso? O forse ignorate...»

<sup>56</sup> Rom. 6.15-18: «Che diremo dunque? “Pecchiamo perchè non siamo più sotto la legge, ma sotto la grazia?” Non sia mai. Voi non sapete...»

domandi perché Dio che rende protervo e incredulo l'uomo possa poi biasimarlo. Segue la risposta di Paolo a sottolineare l'assurdità di chi chiede conto della condotta di Dio e a dimostrare che il suo interrogativo non merita risposta<sup>57</sup>.

Come un maestro di diàtriba Paolo costruisce l'argomentazione attraverso interrogativi all'indirizzo di chi si è appena convertito e non ha rinsaldato la fede a che prenda atto della sua condizione, e attraverso le risposte che egli stesso dà ai presupposti interrogativi di questi; come un maestro di diàtriba egli mette al servizio di coloro che devono rinsaldare la loro scelta morale la sua personale esperienza, i suoi stessi interrogativi e le risposte che si è dato<sup>58</sup>. L'*incipit* delle esortazioni finali permette di delineare un più chiaro confronto tra l'insegnamento paolino e quello dei maestri di filosofia ove la diàtriba era praticata:

Παρακαλῶ οὖν ὑμας, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰχτισμῶν τοῦ θεοῦ, παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν· καὶ μὴ συχηματίζετε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμας τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον<sup>59</sup>.

Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio ad offrire i vostri corpi come un sacrificio vivente, santo, accetto a Dio: è questo il vostro culto spirituale. E non uniformatevi a questo mondo, ma trasformatevi, rinnovando la vostra mente, sicché possiate conoscere qual è la volontà di Dio, ossia ciò che è bene, ciò che piace a lui, che è perfetto.

L'ascesi fisica per un fine morale che i Cinici praticavano su se stessi e che nella diàtriba si tradusse nell'insistenza sulla necessità di accordare la vita con le parole, si configura qui come un dono che si deve fare a Dio. La liberazione non è più un risultato per sé, ma un'offerta a Dio e l'ascesi fisica non più un processo di sottrazione per un ritorno allo stato di natura, ma una mortificazione del corpo. La trasformazione che coinvolgerà l'uomo che vorrà veramente progredire si configurerà da ultimo non come un'emancipazione da sé ed una consapevole rivendicazione della propria scelta morale, ma come la presa di coscienza di ciò che Dio considera retto.

---

<sup>57</sup> Rom. 9.19-21.

<sup>58</sup> Rom. 11.1-2.

<sup>59</sup> Rom. 12.1-2.

## Agostino e l'offerta della conversione

Proponendosi di lodare Dio e di offrire agli uomini un percorso che li spinga ad incontrarlo<sup>60</sup>, Agostino presenta al lettore e ai fedeli la storia di una conversione “confessata”<sup>61</sup> che si sviluppa attraverso un dialogo interiore con Dio e il mantenimento di una relazione costante con il pubblico. Fin dagli esordi Agostino manifesta la volontà di conoscere Dio e, rivolgendogli somma lode, lo interroga incessantemente, quasi ad incalzarlo, proprio sulla Sua natura e sulla maniera migliore per venire profondamente in contatto con Lui. Con continue invocazioni e apostrofi Agostino rinnova ripetutamente il contatto con Dio cui chiede conto e dà conto della sua condizione morale, dei suoi peccati e della vita che aveva preceduto la conversione: Dio è invitato ad ascoltare e a posare gli occhi su Agostino e a condividere con lui un rapporto esclusivo nell'angusto spazio di interazione che è la casa dell'anima del devoto allievo<sup>62</sup>. È come un allievo infatti che Agostino appare in relazione ad un Dio silente che lo ha guidato fino alla conversione e che continua a guidarlo: è tuttavia un allievo che ha già avanzato e che nel testo delle *Confessioni* si dimostra in grado di riflettere su se stesso, di essere consapevole delle proprie fragilità. In questo contesto che pure tende a ricreare attraverso uno scambio dialettico tra Agostino e Dio stesso, e tra Agostino e Dio l'immagine di un percorso formativo prossimo a quello che lo scambio tra interlocutore fittizio e maestro all'interno della situazione diatribica intende quasi mettere in scena, la diatriba appare come rovesciata o piuttosto superata. Se nel contesto diatribico le obiezioni e gli interrogativi dell'allievo all'indirizzo del maestro ne rivelavano le fragilità e l'inconsistenza morale, nelle *Confessioni* le apostrofi a Dio e le domande che Agostino gli rivolge sono il segno di una maturità morale sopraggiunta. Se nel contesto diatribico è interesse del maestro mettere davanti agli occhi dell'allievo i suoi mali, nelle *Confessioni* l'allievo mette davanti a Dio, nella forma della confessione, le sue colpe, i suoi peccati perché Egli gliene riveli la natura<sup>63</sup>. Non si sottrae e vuole essere condotto alla più profonda conoscenza di sé. L'opera di Agostino del resto intende presentare a Dio la storia di una conversione già compiuta allorché l'allievo di diatriba è qualcuno che ha appena intrapreso un potenziale percorso di trasformazione.

Nelle *Confessioni* Agostino è già maestro di un'umanità che costituisce il destinatario ultimo del racconto:

---

<sup>60</sup> Cf. Pellegrino 1961, 27-35 per il quale i due sensi fondamentali delle Confessioni sarebbero la *confessio laudis* e la *confessio peccatorum*. L'assenza dei termini *confiteri* e *confessio* nelle prime otto sezioni del testo indicherebbe che la *confessio* è prima di tutto la lode. A questo si aggiungerebbe il valore di “confessione dei peccati”. Lo scopo della scrittura sarebbe quello di mettere in comunicazione gli uomini con Dio e procurare loro buoni frutti.

<sup>61</sup> Gasti 2012, 29.

<sup>62</sup> AUG. *Conf.* 5.6.

<sup>63</sup> AUG. *Conf.* 2.9.17.

*Cui narro haec? Neque enim tibi, Deus meus, sed apud te narro haec generi meo, generi humano, quantulumcumque ex particula incidere potest in istas meas litteras. Et ut quid hoc? Ut videlicet ego et quisquis haec legit cogitemus de quam profundo clamandum sit ad te*<sup>64</sup>.

Ma a chi racconto queste cose? Non certo a te, Dio mio: ma rivolgendomi a te racconto queste cose al genere cui appartengo, al genere umano, per minuscola che sia la parte di esso che potrà imbattersi in questo libro. E questo perché? Evidentemente perché io, e chiunque altro legga tali cose, ci rendiamo conto da quali abissi dobbiamo levare a te il nostro grido.

Per questa umanità, sempre presente al colloquio di Agostino con Dio, egli eserciterà, per mezzo del suo libro una funzione di mediazione: quale un filtro tra questa e Dio, Agostino le consentirà di avanzare<sup>65</sup>, di venire in contatto direttamente con Dio e con la Sua volontà<sup>66</sup>. Agostino intende trovare Dio nel suo cuore nello spazio intimo della confessione, ma intende anche trovarLo nel suo libro per offrire questa “verità” a numerosi testimoni<sup>67</sup>. Attraverso Agostino ameranno ciò che Dio insegna ad amare e disprezzeranno ciò che Dio insegna a disprezzare<sup>68</sup>. Alla vista dei suoi beni respireranno, sospireranno alla vista dei mali. La confessione al cospetto di Dio si configurerà da ultimo come una confessione ai credenti, ai figli degli uomini, a coloro che condividono con Agostino la condizione mortale. Questi fratelli, servitori di Dio, che Egli ha fatto suoi figli, sono i padroni che Dio ha gli ordinato di servire se vorrà vivere con Lui di Lui<sup>69</sup>. In questa consacrazione fisica, oltre che spirituale, della persona del maestro alla funzione formativa degli allievi è possibile rintracciare un legame con l’attitudine del maestro di diàtriba, posto al centro della scena a rispondere alle domande degli allievi e a dare conto della sua condotta. Su questa relazione pesa tuttavia una forte mediazione cinica che fa dell’esercizio della testimonianza il segno distintivo del filosofo e della sua azione: in questo mediare tra Dio e gli uomini Agostino si fa infatti testimone della parola di Dio tra questi offrendo loro il racconto nudo della sua conversione. Attraverso la confessione alla loro presenza, intraprende per un loro fine morale attraverso un graduale processo

---

<sup>64</sup> AUG. *Conf.* 2.3.5.

<sup>65</sup> Cf. Consolino 1981, 130-131 : «Il senso delle *Confessioni*, proprio al termine dell’*iter* verso Dio, sembra dunque rispondere ad un duplice scopo: promuovere l’altrui edificazione mediante le prove della misericordia di Dio nella vita dell’autore, e domandare ai lettori l’intervento presso Dio per quelle debolezze che ancora assediano la vita dell’uomo Agostino. Nei confronti del suo pubblico Agostino si qualifica così in modo duplice: egli è insieme peccatore e peccatore pentito». Cf. Gasti 2012, 13: « è infatti attraverso il filtro della coscienza dell’autore che il pubblico deve apprendere la strada da seguire».

<sup>66</sup> Cf. Fontaine 1992, L : «Il movimento di diverse pagine delle *Confessioni* potrebbe essere schematizzato nella formula seguente, insieme parallela e più vicina alle realtà della dialettica platonica : io racconto ciò ai miei discepoli (oppure : io pongo loro tali domande) affinché noi insieme scopriamo ( grazie al dialogo che si è aperto) la verità».

<sup>67</sup> AUG. *Conf.* 10.1.1.

<sup>68</sup> AUG. *Conf.* 10.4.5.

<sup>69</sup> AUG. *Conf.* 10.4.6.

di spoliazione, assimilando la sua azione al processo di sottrazione fisica, oltre che morale, che trova corrispondenza nella nudità cinica<sup>70</sup>.

La conversione dell'allievo cui i maestri di diàtriba consacravano la loro vita è compiuta nell'allievo di Dio Agostino che si rappresenta alla fine di un percorso di formazione di successo che deve comunque essere continuamente rinsaldato. Ancora allievo, già maestro, Agostino considera la propria conversione come una *parturitio novae vitae*<sup>71</sup> : un rovesciamento totale che coincide con l'abbandono di tutto ciò che era prerogativa della vita precedente come le abitudini, i legami sociali e finanche quelli familiari. La stessa presa di distanza era richiesta al *proficiens* che intendesse separarsi dalla condizione umana e farsi filosofo perché la scelta morale effettuata non venisse intaccata dai condizionamenti del giudizio comune.

Giustificando l'esercizio della guida morale con il percorso della conversione che lo ha trasformato, Agostino può consacrare la sua azione alla trasformazione di quella parte del genere umano che si accosterà al suo insegnamento e al suo libro perché questa possa pervenire a quella libertà che coincide con la liberazione dal peccato e con la conoscenza della volontà di Dio. Altra è la libertà filosofica cui intendono condurre gli insegnamenti dei maestri di filosofia: essa corrisponde ad un'emancipazione da sé per la quale la conoscenza del dogma filosofico costituisce non il fine ultimo della liberazione, ma un punto di partenza per una rivendicazione di se stessi e della propria scelta morale.

### *Conclusion*

Nel periodo in cui fioriva l'insegnamento di Epitteto e in cui la pratica della diàtriba persisteva come parte fondamentale della lezione di filosofia in un contesto formativo non rigidamente circoscritto ai soli giovani allievi del maestro, alcuni intellettuali educati agli studi filosofici e impegnati in ruoli pubblici tentano di estendere la divulgazione della filosofia a nuove situazioni enunciative che prevedevano uditori molto estesi. La diàtriba, che era considerata elemento costituente del momento formativo e veicolo eccezionale del messaggio filosofico, viene integrata o rifunzionalizzata all'interno delle opere letterarie che emanavano da questo nuovo contesto divulgativo e che sono espressione dell'attività di quelli che erano considerati filosofi retori, intellettuali che ritenevano di poter operare una sintesi tra la retorica e la filosofia. L'adattamento

---

<sup>70</sup> Sulla relazione tra Agostino e il Cinismo cf. Lévy 2005, 204 per il quale Agostino rinnegherebbe l'alterità cinica assimilando l'impudenza cinica ad uno spettacolo offerto al grande pubblico. Diogene avrebbe solo simulato gli atti osceni che gli vengono attribuiti e la sua tunica avrebbe manifestato il suo rifiuto di provocare in pubblico. Per Agostino infatti la natura offrirebbe una resistenza a coloro che ad essa vogliono richiamarsi in una maniera che egli giudica deviata.

<sup>71</sup> AUG. *Conf.* 8.6.15. Vd. Epict. 3.19; 4.2. Cf. Laurand 2014, 52.



può rivelarsi molto fedele alla forma diatribica che, come si può osservare soprattutto nel caso di Dione di Prusa, detta in maniera stilisticamente armoniosa il procedere dello sviluppo argomentativo; nell'elevato grado di letterarietà della composizione si perde tuttavia il contatto con l'originale situazione orale e la centralità della cura dell'allievo, ragione stessa del momento diatribico in seno alla lezione di filosofia.

All'interno della prima predicazione cristiana è proprio questa cura spirituale al centro dell'azione di maestri come Paolo o Agostino in un quadro enunciativo che non si distanzia molto da quello proprio della diàtriba. Le *Lettere* di Paolo, che emanano da un contesto divulgativo in cui la piazza ha un ruolo di secondo piano rispetto alla sinagoga o all'abitazione privata, affiancano al discorso tenuto per "i fratelli" un discorso rivolto ad un singolo interlocutore per cui Paolo, al pari del maestro di diàtriba, si muove tra più piani di destinazione e mantiene una certa dimensione individuale dello scambio formativo. Anche le *Confessioni* di Agostino, che pure dichiarano di rivolgersi da ultimo alla minuscola parte del genere umano che leggerà il suo libro, non si sottraggono alla rappresentazione di una dimensione individuale dell'interazione formativa: nello scambio con Dio Agostino si fa tramite della relazione che l'individuo appartenente al genere umano può avere personalmente con Dio.

Se nella dimensione divulgativa dei filosofi-retori la relazione del maestro è con un uditorio che costituisce un blocco unico configurandosi da ultimo come un vero pubblico, nel contesto della predicazione cristiana, che pure è indirizzata ai molti, la dimensione individuale dello spazio formativo non si perde e il maestro cristiano, così come il maestro di diàtriba, si trova ad interagire con il singolo in mezzo ai molti.



## Conclusion

La tradizione degli studi critici che ha avuto origine alla fine del XIX secolo ha imposto una categoria letteraria inclusiva e affascinante con una lunga fortuna: la diatriba-cinico stoica. Nata come una pratica orale esercitata da filosofi Cinici e stoici itineranti al fine di divulgare alle masse una filosofia popolare alla portata dell'uomo comune, essa si sarebbe tradotta in una successiva tradizione letteraria capace di esercitare la propria influenza sulla formazione e sullo sviluppo di generi letterari diversi. Questo primo tentativo di definizione, che ha l'obiettivo meritorio di formalizzare e sintetizzare i caratteri comuni ad un certo tipo di opere filosofiche legate da un simile contesto enunciativo e da una certa modalità di condurre l'argomentazione, si basa su premesse sbagliate: l'assimilazione dell'influenza del Cinismo a quella di una filosofia popolare e la corrispondenza del termine διατριβή alla definizione fornita dalla Pseudo- Ermogene<sup>72</sup>.

Il Cinismo non è una filosofia per le masse, non mira al proselitismo e ad essere compreso: esso ha l'obiettivo di sconvolgere e capovolgere le consuetudini della vita sociale e della pratica filosofica, esasperando sulla scena pubblica i caratteri di una visibile e plateale marginalità, propria di un eroismo filosofico che non si considerava e non si voleva riproducibile. Tutto nel Cinismo si definisce in opposizione, ma in un'opposizione che non mira ad essere mera provocazione e che si configura da ultimo come rifiuto della condizione servile che attanaglia l'uomo. In un graduale processo di sottrazione i Cinici offrono la nudità e quindi la tangibilità della loro scelta morale, realizzando l'accordo tra la vita e l'insegnamento.

Il termine διατριβή poteva vantare un largo impiego fuori dall'ambito retorico cui la definizione dello Pseudo-Ermogene lo costringeva: dal più generico significato di "occupazione del tempo", esso assume un certo grado di specificità nell'ambito dell'insegnamento della filosofia ad indicare prima l'attività filosofica e poi lo spazio fisico e istituzionale della scuola di filosofia. Era inoltre presente nelle liste dei titoli di opere di alcuni filosofi menzionati nelle *Vite* di Diogene Laerzio ad indicare una specifica tipologia di testo ed è anche il titolo con il quale i manoscritti riportano i *Discorsi* di Epitteto.

La valutazione dell'illegittimità di queste due premesse ci spinge a sostenere l'esistenza di un mito filologico e ad indagare i fondamenti e l'applicabilità di uno strumento concettuale. Libera dalla sua tradizionale associazione alla filosofia popolare e al procedere frammentato e sentenzioso dell'argomentazione cui la definizione retorica la riduceva, la diatriba trova una decisa rispondenza,

---

<sup>72</sup> Herm. *Meth.* 5, pg. 418, 3-5 Rabe: διατριβή ἐστὶ βραχέος διανοήματος ἠθικοῦ ἔκτασις, ἵνα ἐμμείνῃ τὸ ἦθος τοῦ λέγοντος ἐν τῇ γνώμῃ τοῦ ἀκούοντος «La diatriba è l'estensione di un breve pensiero etico, condotta in maniera tale che la disposizione morale del parlante resti impressa nella mente dell'uditore».

così come già altri hanno dimostrato, nei contesti enunciativi e nelle forme letterarie che intendono riprodurre lo schema scolastico maestro-allievo<sup>73</sup> ove il maestro impiega «*the Socratic method of censure and protreptic*<sup>74</sup>». Basata sullo scambio con un interlocutore anonimo che interroga ed obietta, essa mira ad una presa di coscienza da parte di questo che si traduca in una trasformazione morale. Nel tentativo di porci in continuità con le posizioni di quanti negli ultimi decenni si sono fatti promotori del superamento del mito filologico, riteniamo di poter confermare, proponendoci di integrarla, l'ipotesi che la diàtriba si configuri più specificatamente come l'emanazione letteraria della particolare situazione enunciativa descritta in Gellio 1.26.86 ove con il termine latino *diàtriba* si allude al momento in cui il maestro di filosofia, dopo le consuete letture, lascia la parola a coloro che intendono porgli delle domande<sup>75</sup>. Essa corrisponde quindi a quel particolare momento della lezione di filosofia in cui agli allievi è concesso di intervenire e di manifestare attraverso le loro domande e le loro obiezioni lo stato del loro avanzamento morale. Al maestro, collocato al centro della situazione enunciativa, spetta il compito di misurare la condizione morale dei suoi allievi e di consacrarsi al loro progresso con la messa a nudo e il rendiconto delle proprie scelte morali. Su questo particolare aspetto interviene la mediazione cinica per la quale l'insegnamento acquista valore solo se trova corrispondenza nell'azione concreta, se si configura come esercizio della testimonianza. Messa da parte l'ipotesi di un'associazione tra il Cinismo delle origini e una filosofia per le masse, non viene meno il legame che le maggiori fonti diatribiche intrattengono con i principi della filosofia del Cane. La diàtriba infatti non si lascia inquadrare all'interno di un'unica corrente filosofica, configurandosi come prerogativa della scuola filosofica di stampo post-socratico, ma mantiene un contatto costante con il Cinismo che ne influenza i procedimenti e gli obiettivi da una realtà esterna e non istituzionale che determina la fluidità della situazione scolastica ove la diàtriba è praticata. Essa infatti appare inserirsi nel contesto educativo di una classe di giovani allievi di filosofia cui non mancano di aggiungersi occasionali visitatori: il fulcro infatti non è costituito dall'istituzione scolastica, ma dalla persona del maestro.

Le opere che da questa situazione enunciativa emanano si presentano come un discorso continuo pronunciato da un maestro che viene ripetutamente interrotto da una voce anonima: gli interventi di quest'ultima da un lato sostengono lo sviluppo dell'argomentazione conferendogli nuovo slancio, dall'altro lo costringono a tornare continuamente indietro. L'interlocutore anonimo suggerisce in seno al testo la presenza di quegli allievi che, sotto la guida del maestro, stanno compiendo il loro percorso filosofico e ne esprime le difficoltà, l'incapacità di avanzare e l'im maturità interiore,

---

<sup>73</sup> Fuentes - González 1998, 55.

<sup>74</sup> Stowers 1981, 76.

<sup>75</sup> Già Stowers 1988, 74 sottolineava come questo passaggio si configurasse alla stregua di un campionario delle attività pedagogiche proprie alla scuola di filosofia e come si potesse ipotizzare che tali attività trascritte e pubblicate potessero essere adattate come stile letterario per opere scritte.

presentando le tappe di un processo formativo che per pochi è effettivamente realizzabile. L'interlocutore fittizio infatti manifesta per lo più gli errori degli allievi, le loro cadute, i segni della loro malattia, quella stessa malattia per cui si trovano alla presenza del maestro.

La fonte diatribica più rappresentativa dell'originaria situazione orale sono le *Diàtribe* di Epitteto che intendono presentarsi come una fedele trascrizione dei discorsi tenuti dal maestro stoico senza un'effettiva pretesa letteraria, ma il medesimo contesto enunciativo e le medesime dinamiche argomentative sono evidenti anche nei testi che riportano i più antichi discorsi di Telete e quelli di Musonio, il maestro di Epitteto. Le altre fonti che la tradizione degli studi attribuisce alla diàtriba non sono un'espressione fedele di quell'originale situazione orale e devono essere di volta in volta valutate nel loro grado di letterarietà<sup>76</sup> e nel loro grado di intergenericità.

Su differenti gradi di intergenericità si basa la relazione tra alcune opere della letteratura latina e la diàtriba: non è possibile rintracciare infatti un testo latino che emani direttamente dalla scuola di filosofia e tenti di riprodurre l'interazione maestro – allievo nella forma pura del discorso diatribico. La tradizione degli studi critici sulle forme della diàtriba a Roma si fonda su due presupposti che abbiamo inteso negare: l'esistenza di una corrispondenza diretta di genere tra i *sermone bionei* oraziani e le antiche διατριβαί di Bione di Boristene, e la presenza di una filosofia popolare cinica che spiegherebbe la migrazione a Roma di un genere tipicamente greco quale la diàtriba.

Nell'espressione oraziana non è possibile riconoscere l'intenzione di rifarsi ad un preciso genere letterario greco, ma quella di alludere ad un certo colore del discorso satirico o più probabilmente ad una certa situazione che il testo satirico intende ricreare. In D. L. 2.77 le διατριβαί si configurano infatti non come l'opera di Bione, ma di coloro che erano a questo associati, forse i suoi discepoli che nelle διατριβαί potrebbero aver trascritto le lezioni del maestro, così come farà Ariano per i discorsi di Epitteto. Alludendo a Bione Orazio avrebbe potuto voler far riferimento all'intenzione formativa che presiede ad alcuni suoi componimenti satirici.

La cultura romana intrattenne con il Cinismo antico un'attitudine al contempo respingente ed inclusiva, mentre fu netto e condiviso con intellettuali anche di origine non latina il rifiuto di quella forma di Cinismo o filosofia popolare che effettivamente prese a percorrere le strade di Roma in epoca imperiale. Fenomeno propriamente imperiale, quando la tradizione diatribica si era ormai imposta, esso non può costituire un credibile veicolo per il trasferimento della diàtriba a Roma su cui invece incise già in epoca repubblicana il diffondersi dei primi circoli filosofici.

Le forme e l'ispirazione della diàtriba si inseriscono a Roma all'interno di contesti filosofici e letterari di eccezionale livello, nell'opera di intellettuali che si dimostrano capaci di appropriarsi della forma diatribica e adattarla a differenti generi letterari. Essa si innesta tuttavia in un contesto

---

<sup>76</sup> Cf. Stowers 1981, 76.

culturale altro da quello greco nel quale era fiorita: a Roma la filosofia deve convivere con le istanze e le tradizioni latine che ne influenzano la percezione e progressivamente ne limitano l'espressione. Gli spazi della libertà filosofica e dell'educazione a questa libertà si restringono e si chiudono nell'intimità del *convictus*, del circolo degli amici o della propria marginale solitudine. Ma il ricordo dell'educazione ricevuta alla scuola di filosofia è vivo nella mente dei principali intellettuali che si sono formati presso filosofi greci, presso scuole greche o presso una scuola filosofica romana, come quella dei Sestii, nella quale le istanze ciniche, stoiche e pitagoriche trovavano un'armoniosa sintesi. Traendo ispirazione dal medesimo contesto enunciativo, la diatriba a Roma viene ripresa da intellettuali che non tennero una scuola e che si mescolarono anche al potere, senza per questo rinunciare all'esercizio della direzione di coscienze.

Il più importante è certamente Seneca che seppe adattare la forma e lo spirito della diatriba ad una forma letteraria altra quale quella dell'epistolario. Le *Lettere* infatti circoscrivono in maniera efficace lo spazio dell'interazione tra Seneca e Lucilio da cui muove il percorso di formazione filosofica nel quale entrambi sono coinvolti. La relazione che li lega all'interno del carteggio è segnata dal disequilibrio delle rispettive preparazioni filosofiche: Seneca è ancora in cammino, ma precede Lucilio sulla via che conduce alla liberazione e alla rivendicazione di sé. A questa stessa rivendicazione Seneca, fattosi direttore di coscienza, intende condurre Lucilio e farne un uomo libero, oltre che un degno amico. Al fianco della formazione di Lucilio va infatti in scena la costruzione dell'amicizia tra Seneca e Lucilio stesso, una relazione che sembra presupposto dell'epistolario, ma che ne è fine. Composto di numerose diatribe, lo scambio epistolare può essere inteso come una lunga, eccezionale diatriba che segna le tappe di uno spirito che si modifica e che nel farlo cade ripetutamente. Si potrebbe obiettare che Lucilio non è un interlocutore anonimo e che la sua conversione non è riconoscibile come il risultato di una formazione condotta all'interno di una scuola ove la diatriba è praticata. Si cerca allora di evidenziare come Lucilio irrompa nell'argomentazione filosofica condotta da Seneca proprio come un interlocutore fittizio e come siano solo le informazioni contenute nelle cornici epistolari a permetterci di valutare se le obiezioni e gli interrogativi provengano o meno dalla sua viva voce. Interlocutore fittizio tra tanti, Lucilio si lascia definire ed identificare dalle parole di Seneca che fa il punto continuamente sulla sua condizione morale, marcando i progressi e le ricadute. Nello scambio tra Seneca e Lucilio si incuneano numerose voci anonime la cui presenza dona all'epistolario quel carattere polifonico che contraddistingue la situazione enunciativa propria della lezione di filosofia al momento della diatriba. La scelta letteraria di aderire al paradigma diatribico nel contesto di uno scambio che si presuppone avvenga tra due soli individui per i quali il carteggio supplisce al *convictus* fisico, sublimandolo, permette a Seneca da un lato di esaltare il percorso formativo di Lucilio, mostrandolo

capace di emanciparsi dalle fragilità di cui le voci altre si fanno portatrici, dall'altro di mettere a nudo attraverso le voci medesime le paure e le passioni che ancora deve combattere nei duelli spirituali cui Seneca lo esorta. Queste voci, come fossero degli altri allievi seduti nella classe di Seneca, finiscono così per essere degli altri Lucilio, che il percorso formativo farà gradualmente scomparire lasciando l'unico allievo libero di rivendicare se stesso. Lo spazio di enunciazione comune a Seneca e ai maestri di diatriba coincide dunque non con un ambiente propriamente scolastico, ma con uno spazio di formazione isolato dai giudizi dei profani; esso si configura come lo spazio di una *dissimilitudo* interiore che non si oppone, non si autoesclude, ma si ritrae per tutelarsi.

Se lo spazio dello scambio epistolare si prestava naturalmente a ridisegnare i confini dello spazio formativo diatribico, stupisce come la diatriba venga reimpiegata nel contesto di un genere tipicamente latino quale la satira e come l'evolversi del genere stesso non possa prescindere dall'evolversi della sua relazione con la diatriba.

L'ingresso a Roma della filosofia delle scuole fu determinante per l'adozione delle modalità e delle finalità proprie del discorso diatribico da parte di un intellettuale come Lucilio, formato profondamente agli studi filosofici e la cui esperienza poetica è ritenuta uno spartiacque per la relazione tra la letteratura latina e la filosofia greca. La satira di Lucilio seppe fare della diatriba lo strumento della costruzione e del consolidamento dell'autorevolezza della sua azione poetica e del genere satirico. Adottando la posa del maestro di diatriba egli si rappresenta in non rare occasioni nel momento del confronto con un interlocutore anonimo alla cui fragilità e alla cui volubilità tenta di contrapporre la stabilità e la fermezza della guida morale di cui si sente investito. A questa missione Lucilio consacra se stesso, sacrificando il suo io all'esercizio della funzione formativa e giungendo, come il maestro di diatriba, ad identificarsi con la stessa. Mirando ad un obiettivo morale che muoveva da valori propriamente romani all'universalismo stoico, Lucilio, come il maestro di diatriba, si proponeva la trasformazione dell'interlocutore e del lettore.

Lucilio tuttavia non aderisce fedelmente al paradigma diatribico e radicalizza lo scontro con l'interlocutore anonimo, mentre dilata lo spazio dell'interazione diatribica e, pur rivolgendosi ai pochi che avrebbero veramente potuto comprendere il senso della sua azione, sfida sulla scena pubblica i *primores* della città.

Le *Satire* di Orazio segnano un'evoluzione nella relazione della satira alla diatriba. Nel Primo Libro è possibile osservare un'adesione piuttosto fedele al procedimento argomentativo che si sviluppa da un complesso gioco di interazioni tra più voci per condurre l'interlocutore prescelto ad un obiettivo morale. Pur prendendo le distanze dalle rigidità della posa luciliana, Orazio non si sottrae all'assunzione della supervisione e della direzione di coscienza che sono proprie alla funzione

satirica, così come a quella diatribica. Nel Secondo Libro tuttavia i ruoli dialettici appaiono rovesciati e Orazio non esita a mostrarsi come colui che è indagato e guidato: se la sottrazione alla funzione morale può considerarsi solo apparente e coerente con il gioco satirico, è evidente come il paradigma diatribico ne risulti sconvolto e il lettore, in qualità di discepolo spettatore, avverta un disorientamento che potrebbe pregiudicare il progresso spirituale. Mentre l'impianto diatribico che presiedeva allo sviluppo del discorso satirico del Primo Libro esplose, si impone la centralità dell'io oraziano che non abbandona il suo lettore-discepolo, ma lo pone di fronte ad un'ultima prova di maturità.

Nella satira di Persio dove più forte e percepibile è l'influenza della filosofia delle scuole e il riferimento a quel contesto palesato, la diatriba si configura come lo strumento attraverso cui il poeta mette a nudo il fallimento proprio e del genere cui si riconduce. Adottando con destrezza stilistica il movimento tipicamente diatribico tra i diversi piani di destinazione che corrispondono a diversi interlocutori e gruppi di interlocutori, Persio tenta di farsi guida morale per le voci con cui si confronta, ma queste appaiono completamente disinteressate e insensibili fino a spingere il poeta a scegliere di abbandonarle e di rivolgersi ai pochi allievi che leggeranno i suoi scritti. Lo spazio della formazione si proietta così esclusivamente fuori da un circolo di riferimento, fuori dalla città dove la libertà satirica non può più esprimersi, fuori anche dallo spazio letterario. Per Persio, che si rappresenta come un maestro di morale senza allievi, l'obiettivo diatribico della trasformazione dell'altro sembra impossibile da perseguire. Rimane solo la forma della diatriba a denunciare il fallimento di quel compito di guida e controllo che la satira si era assunta.

Ad un dialogo intenso con la diatriba non si sottrassero neanche la Seconda Sofistica e la predicazione religiosa, le due principali correnti letterarie e filosofiche che si affacciarono alla cultura greco-romana nel fiorire dell'Impero. Intellettuali come Apuleio e Dione Crisostomo, che intendevano divulgare la filosofia di fronte ad un pubblico numeroso, adottarono l'aspetto formale della diatriba, la maniera diatribica di presentare l'argomentazione, ma tradirono l'intenzione che ad essa presiedeva di fronte all'esigenza di rapportarsi ad un uditorio inteso come una collettività istituzionale: la cura e la conversione morale del singolo svaniscono in conseguenza del venire meno della dimensione individuale dello scambio dialogico. Questa dimensione invece non è estranea alla predicazione religiosa dei primi Cristiani che, pur rapportandosi a dei gruppi sociali di diverse dimensioni e finanche al genere umano tutto, non perdono mai il contatto con il singolo. La trasformazione dell'individuo, che coincide con la liberazione dal peccato e con la conoscenza della volontà di Dio, si configura infatti come l'obiettivo principale dell'agire dei primi missionari cristiani e dei primi Padri della Chiesa. Reimpiegando il procedere diatribico dello sviluppo argomentativo, i primi maestri della Cristianità ne piegarono il fine ultimo: alla liberazione dalle



passioni e dalle opinioni comuni che avrebbe consentito di rivendicare autonomamente se stessi e la propria scelta morale, sostituirono la conoscenza e il conformarsi al giudizio di Dio.



## Bibliografia

ALBERTINI 1923 : E. Albertini, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris 1923.

ALTHAUS 1970 : P. Althaus, *La lettera ai Romani: commento di Paul Althaus* ; traduzione italiana di Giovanni Torti ; ed. italiana a cura di Omero Soffritti, Brescia 1970.

ANDERSON 1963 : W. S. Anderson, *The Roman Socrates: Horace and His Satires*, in J. P. Sullivan (ed.), *Critical Essays on Roman Litterature*, vol. 2 (*Satire*), London 1963, 1-37.

BACHTIN 1963 : M. Bachtin, *Dostoevskij, Poetica e stilistica*, Torino 1963.

BANHÖFFER 1911 : A. Banhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen 1911.

BARCHIESI, CUCCHIARELLI 2007 : A. Barchiesi, A. Cucchiarelli, *Il corpo e il poeta. Forme di auto riflessività satirica*, in K. Freudenburg, A. Cucchiarelli, A. Barchiesi (a cura di), *Musa pedestre: storia e interpretazione della satira in Roma antica*, Roma 2007,

BELLANDI 1980 : F. Bellandi, *Etica diatribica e protesta sociale nelle satire di Giovenale*, Bologna 1980.

BELLANDI 1988 : F. Bellandi, *Persio: dai verba togae al solipsismo stilistico. Studi sui Choliambi e la poetica di Aulo Persio Flacco*, Bologna 1988.

BELLANDI 1996 : F. Bellandi, *Persio. Dai 'Verba togae' al solipsismo stilistico*, Bologna 1996.

BELLANDI 2002 : F. Bellandi, *Dogma e inquietudine: Persio, Orazio e la vox docens della satira*, in *Pervertere: Aesthetik der Verkehrung*, Muenchen-Leipzig 2002, 153-191.

BELLANDI 2003 : F. Bellandi, *Anneo Cornuto nelle Saturae e nella Vita Persi*, in I. Gualandri, G. Mazzoli (a cura di), *Gli Annei. Una famiglia nella storia e nella cultura di Roma Imperiale*, Atti del Convegno internazionale di Milano-Pavia 2-6 maggio 2000, Como 2003, 185-210.

- BELLINCIONI 1970 : M. Bellincioni, *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*, Brescia 1970.
- BERNAYS 1879 : J. Bernays, *Lucian und die Kyniker. Mit einer Übersetzung der Schrift Lucians über das Lebensende des Peregrinus*, Berlin 1879.
- BERNO 2003 : F. R. Berno, *Lo specchio, il vizio e la virtù. Studio sulle Naturales Quaestiones di Seneca*, Bologna 2003.
- BERNO 2006 : F. R. Berno, *L. Anneo Seneca. Lettere a Lucilio, libro VI: le lettere 53-57*, Bologna 2006.
- BERNSTEIN 1987 : M. A. Bernstein, "O Totiens Servus": *Saturnalia and Servitude in Augustan Rome*, «Critical Inquiry» 13. 3 (1987), 450-474.
- BILLERBECK 1979 : M. Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*, Leiden 1979.
- BILLERBECK 1982 : M. Billerbeck, *La réception du cynisme à Rome*, AC 51 (1982), 151-173.
- BILLERBECK 1993 : M. Billerbeck, *Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien*, in M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements : actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris 1993, 319-338.
- BILLOT 1993 : M.-F. Billot, *Antisthène et le Cynosarges dans l'Athènes des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles*, in M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements : actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris 1993, 69-110.
- BONANDINI 2010 : A. Bonandini, *Il contrasto menippeo: prosimetro, citazione e commutazione di codice nell'Apocolocyntosis di Seneca*, Trento 2010.
- BOND 1978 : R. Bond, *A Discussion of Various Tensions in Horace, Satires 2.7, «Prudentia»* 19 (1978), 1-21.

- BOND 1987 : R. Bond, *The Characterization of the Interlocutors in Horace, Satire 2.3*, in «Prudentia» 19 (1987), 1-21.
- BOURGERY 1911 : A. Bourgery, *Les Lettres à Lucilius sont-elles de vraies lettres?*, RPh XXXV (1911), 40-55.
- BRANCACCI 1990 : A. Brancacci, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli 1990.
- BRANCACCI 1992 : A. Brancacci, *I κοινῆ ἀρέσκοντα dei Cinici e la κοινωνία tra Cinismo e Stoicismo nel libro VI (103-105) delle Vite di Diogene Laerzio*, ANRW II 36,6 (1992) 4049-4075.
- BRANCACCI 1994 : A. Brancacci, *Cinismo e predicazione popolare*, in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza ( a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, 1.3, Roma, Salerno 1994, 433-455.
- BRAREN 1997 : I. Braren, *Componentes polifonicos en el discurso epistolografico de Seneca*, Auster 1997 (2), 121-128.
- BRINK 1982 : C. O. Brink, *Epistles book 2 : the letters to Augustus and Florus*, Cambridge 1982.
- BRUNT 1977 : P.A. Brunt, *From Epictetus to Arrian*, Athenaeum, N.S., 55 (1977) 19-48.
- BULTMANN 1910 : R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Gottingen 1910.
- CANCIK 1967 : H. Cancik, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae morales*, Hildesheim 1967.
- CAPELLE 1957 : W. Capelle, H. Marrou, *Diatribes*, «Reallexikon für Antike und Christentum» 3 (1957), 990-1009.
- CHAHOU 2004: A. Chahoud, *The Roman Satirist Speaks Greek*, Classics Ireland 11 (2004), 1-46.

CHARPIN 1982 : F. Charpin, *Lucilius. Satires. Livres IX-XXVIII*. Texte établi et traduit par F. Charpin, Paris 1979.

CHRISTES 1971: J. Christes, *Der frühe Lucilius, Rekonstruktion und Interpretation des XXVI. Buches sowie von Teilen des XXX. Buches*, Heidelberg 1971.

CITRONI 1989 : M. Citroni, *Musa pedestre*, in G.Cavallo, P.Fedeli, A.Giardina, *Lo spazio letterario di Roma antica*, I, Roma 1989, 311-341.

CITRONI 1993 : M. Citroni, *Gli interlocutori del sermo oraziano: gioco scenico e destinazione del testo*, in Atti del convegno di studi su Orazio, Torino 1993, 98-127.

CITRONI 1997 : M. Citroni, *Orazio*, in M. Citroni, F.E.Consolino, M. Labate, E. Narducci, *Letteratura di Roma Antica*, Roma-Bari 1997, 355-387.

CITRONI MARCHETTI 1983 : S. Citroni Marchetti, *Forme della rappresentazione del costume*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena» 4 (1983), 41-114.

CITRONI MARCHETTI 1994 : S. Citroni Marchetti, *Il sapiens in pericolo. Psicologia del rapporto con gli altri, da Cicerone a Marco Aurelio*, in ANRW II 36.7, Berlin 1994, 4562-4574.

CODOÑER MERINO 1975 : C. Codoñer, *Precisiones sobre las sátiras diatribicas de Horacio*, *Emérita* 43 (1975), 41-57.

CODOÑER MERINO 1983 : C. Codoñer Merino, *El adversario ficticio en Séneca*, *Helm.* XXXIV (1983), 131-148.

COFFEY 1976 : M. COFFEY, *Roman Satire*, London 1976.

CONSOLINO 1981 : F. E. Consolino, *Interlocutore divino e lettori terreni: la funzione-destinatario nelle Confessioni di Agostino*, *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 6 (1981), 119-146.

CONTE 1965 : G. B. Conte, *Il "trionfo della morte" e la galleria dei grandi trapassati in Lucrezio III 1024-1053*, SIFC 37 (1965), 114-132.

CONTE 1966 : G. B. Conte, *"Υπος e diàtriba nello stile di Lucrezio*, Maia 18 (1966), 338-368.

COTROZZI 2004 : A. Cotrozzi, *La Consolatio ad Helviam matrem con un'antologia di testi*, Roma 2004.

CRISCUOLO 1970-1971 : U. Criscuolo, *Per la fortuna della diàtriba cinica*, AFLM 3-4, 1970-1971, pp. 455-467.

CUCCHIARELLI 2007 : A. Cucchiarelli, *Persio. Il satirico oscuro*, in K. Freudenberg, A. Cucchiarelli, A. Barchiesi, *Musa pedestre, Storia e interpretazione della satira in Roma antica*, Roma 2007, 77-97.

CUCCHIARELLI 2007 : A. Cucchiarelli, *Come si legge la satira romana?*, in K. Freudenberg, A. Cucchiarelli, A. Barchiesi, *Musa pedestre, Storia e interpretazione della satira in Roma antica*, Roma 2007, 167- 202.

CUGUSI 1983 : P. Cugusi, *L'epistolario senecano*, in *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'Impero con cenni sull'epistolografia preciceroniana*, Roma 1983, 195-206.

CUPAIUOLO 1975 : G. Cupaiuolo, *Introduzione al De Ira di Seneca*, Napoli 1975.

DALLE VEDOVE 2011 : E. Dalle Vedove, *Aspetti della presenza del dedicatario nel De beneficiis di Seneca e raffronto con le prefazioni di Seneca Padre*, in G. Picone, L. Beltrami, L. Ricottili ( a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel De beneficiis di Seneca*, Palermo 2011, 97-120.

DANGEL 2007 : J. Dangel, *Intertextualité et intergénéricité dans les « Héroïdes » d'Ovide : la métrique à l'œuvre*, in H. Casanova-Robin, *Amor Scribendi : lectures des « Héroïdes » d'Ovide*, Grenoble 2007, 13-35.

D'ANNA 1964 : G. D'ANNA, Persio 'semipaganus', RCCM 6 (1964), 181-185.

DEGANI 1982 : E. Degani, *Poesia parodica Greca*, Bologna 1982.

DE GIORGIO 2015 : J. P. De Giorgio, *Auditeurs et personnages muets dans le dialogue : quelques remarques sur la définition d'un genre réinvesti à Rome*, in S. Dubel, S. Gotteland (éds.), *Formes et genres du dialogue antique*. Scripta antiqua 71, Bordeaux 2015, 107-126.

DEGL'INNOCENTI PIERINI 2004 : R. Degl'Innocenti Pierini, *Abinna, lo schiavo Massa e la "cultura di strada": a proposito di Petronio 68*, "Paideia" LIX, 2004, pp. 63-78.

DEGL'INNOCENTI PIERINI 2013 : R. Degl'Innocenti Pierini, *Seneca, Mecenate e il ritratto in movimento*, in F. Guasti (a cura di), *Seneca e la letteratura greca e latina. Per i settant'anni di Giancarlo Mazzoli, Atti della IX Giornata Ghisleriana di Filologia Classica, Pavia 22 Ottobre 2010*, Pavia 2013, 45-66.

DELATTE 1935 : L. Delatte, *Lucilius, l'ami de Sénèque*, LEC IV (1935), 367-385; 546-590.

DELATTE 1953 : A. Delatte, *Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique*, BAB 39 (1953), 166-186.

DE VECCHI 2013 : L. De Vecchi, *Orazio: Satire. Introduzione, traduzione e commento*, Roma 2013.

DEL GIOVANE 2015 : B. Del Giovane, *Seneca, la diàtriba e la ricerca di una morale austera : Caratteristiche, influenze, mediazioni di un rapporto complesso*, Firenze 2015.

DESIDERI: P. Desideri, *Dion Chrysostome*, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, Paris 1994, 841-856.

DICK 1996 : A. R. Dyck, *A commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbor 1996.

DI LORENZO : E. Di Lorenzo, *La terza satira*, Napoli 1975.



DODDS 1959 : E. R. Dodds, *Gorgias/Plato ; a revised text with introduction and commentary by E. R. Dodds*, Oxford 1959.

DONZELLI 1970 : G. B. Donzelli, *Il Περί αἰρέσεων di Ippoboto e il κυνισμός*, RFIC 87 (1959) 24-39.

DONZELLI 1970 : G. B. Donzelli, *Un'ideologia "contestataria" del sec. IV a.C.*, SIFC 42 (1970), 225-251.

DORANDI 1982 : T. Dorandi, *Filodemo, Gli Stoici* (PHerc 155 e 339), CErc 12, 1982, 91-133.

DORANDI 1993 : T. Dorandi, *La Politeia de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique*, in M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (ed.), *Le cynisme ancien et ses prolongements : actes du Colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris 1993, 57-68.

DUDLEY 1937 : D.R. Dudley, *The History of Cynicism : from Diogenes to the 6. century A. D.*, London 1937.

DUFF 1961 : J. W. Duff, *Roman Satire*, Berkeley 1936. Reprint. Hamden, Conn. 1961.

DÜMMLER 1901 : F. Dümmler, *Antisthenica*, in *Kleine Schriften*, I, Leipzig 1901, 11-78.

ERLER 1991a : M. Erler, *I dialoghi aporetici di Platone alla luce del nuovo paradigma ermeneutico*, Napoli 1991.

ERLER 1991b = M. Erler, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone: esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, trad. a cura di C. Mazzarelli, introd. di G. Reale, Milano 1991 (= Erler [1987]).

FEDELI 1994 : P. Fedeli, *Q. Orazio Flacco, Le Opere II, Tomo 1&2. Le Satire*. Introduzione di F. Della Corte; testo critico di P. Fedeli ; traduzione di C. Carena ; commento di P. Fedeli., Roma 1994.

FEDELI, CARENA 1997 : P. Fedeli, C. Carena (ed.), *Q. Orazio Flacco, Le Opere II*, Tomi 3&4. *Le Epistole. L'Arte Poetica*. Testo critico di P. Fedeli; traduzione di C.Carena; commento di P. Fedeli., Roma 1997.

FERRARO 1970 : V. Ferraro, *Semipaganus / semivillanus / semipoeta*, *Maia* 22 (1970), 139-146.

FERRI 1993 : R. Ferri, *I dispiaceri di un epicureo : uno studio sulla poetica oraziana delle Epistole, con un capitolo su Persio*, Pisa 1993.

FONTAINE 1992: J. Fontaine, *Introduzione generale*, in *Confessioni*, Sant'Agostino, Vol. I, Libri I-III, Roma 1992, IX-CXXXIV.

FOUCAULT 2009 : M. Foucault, *Le courage de la vérité Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984)*, Paris 2009.

FREUDENBURG 1993 : K. Freudenburg, *The Walking Muse: Horace on the Theory of Satire*, Princeton, New Jersey, 1993.

FREUDENBURG 2011 : K. Freudenburg, *Introduzione-La satira romana*, in K. Freudenberg, A. Cucchiarelli, A. Barchiesi, *Musa pedestre, Storia e interpretazione della satira in Roma antica*, Roma 2007, 13-20 .

FUENTES GONZÁLES 1998 : P.P. Fuentes Gonzáles, *Les diatribes de Télès*, Paris 1998.

FUENTES GONZÁLES 2000 : P.P. Fuentes Gonzáles, *Épictète*, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. III, Paris 2000, 106-151.

FUENTES GONZÁLES 2007 : P.P. Fuentes Gonzáles, *De Cinismo y diàtriba, al margen de una traducción del Euboico de Dion de Prusa*, *Gerion* 25-2 (2007), 71-85.

FUENTES GONZÁLES 2011 : P.P. Fuentes Gonzáles, *Cyniques et autres "philosophes populaires" chez Stobée*, in G. Reydams-Schils ( a cura di), *Thinking Through Excerpts: Studies on Stobaeus*, Turnhout, 2011, p. 387-440.

GAGLIARDI 1991 : P. Gagliardi, *Un legame per vivere ( Sul concetto di amicitia nelle lettere di Seneca)*, Galatina 1991.

GAISER 1959: K. GAISER, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart 1959.

GARBARINO 1979 : G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II° secolo a. C., II : Commento e indici*, Torino 1973.

GARBUGINO 1985 : G. Garbugino, *Il XXX Libro di Lucilio*, Studi Noniani 10 (1985), 45-173.

GARBUGINO 1990 : G. Garbugino, *Il XXVI Libro di Lucilio*, Studi Noniani 13 (1990), 129-236.

GASTI 2012 : F. GASTI, *Storie di conversione : (Confessioni, libro 8.)*, Venezia 2012.

GEIGER 1974 : J. Geiger, *M. Favonius. Three notes*, RSA IV (1974), 161-170.

GERHARD 1909 : G.A. Gerhard, *Phoinix von Kolophon*, Leipzig-Berlin 1909.

GIANNANTONI 1983-85 : G. Giannantoni, *Socraticorum reliquiae / collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit Gabriele Giannantoni*, vol. 4, Napoli 1983-85.

GIANNANTONI 1993 : G. Giannantoni, *Antistene fondatore della scuola cinica?*, in Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet (ed.), *Le cynisme ancien et ses prolongements : actes du Colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris 1993, 15-34.

GIGANTE 1993 : M. Gigante, *Cinismo e Epicureismo*, in Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet (éds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements : actes du Colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris 1993, 159-223.

GLUCKER 1959 : J. Glucker, *Antiochus and the late Academy*, Gottingen 1959, 159-166.

GOTTSCHALK 1982 : H. B Gottschalk, *Diatribes again*, LMC 7.6 (1982), 91-92.

GOTTSCHALK 1983 : H. B Gottschalk, *More on DIÀTRIBAI*, LMC 8.6 (Jun. 1983), 91-92.

GOULET- CAZÉ 1986 : M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique : un commentaire de Diogene Laërce* 6. 70-71, Paris 1986.

GOULET- CAZÉ 1990 : M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme à l'époque imperiale*, ANRW II 36.4, Berlin 1990, 2720-2833.

GOULET- CAZÉ 1993 : M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme est-il une philosophie ?* in M. Dixsaut, (éd.), *Contre Platon, I : Le Platonisme dévoilé, Tradition de la pensée classique*, Paris 1993, 273-313.

GOULET- CAZÉ – LÓPEZ CRUCES 1994 : M.-O. Goulet-Cazé, J. L. López Cruces, *Cercidas de Mégalopolis*, in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, Paris 1994, 261-281.

GOULET- CAZÉ 1999 : M.-O. Goulet-Cazé, *Diogène Laërce .Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris 1999.

GOULET- CAZÉ 2003 : M.-O. Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, Stuttgart 2003.

GOULET- CAZÉ 2005 : M.-O. Goulet-Cazé, *Ménippe de Gadara*, in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. IV, Paris 2005, 467-475.

GOULET- CAZÉ 2013 : M.-O. Goulet-Cazé, *Michel Foucault et sa vision du cynisme dans Le courage de la vérité*, in D. Lorenzini, A. Revel e A. Sforzini (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité 1980-1984*, Paris 2013, 105-124.

GOULET- CAZÉ 2014 : M.-O. Goulet-Cazé, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Paris 2014.

GOWERS 2007 : E. Gowers, *Orazio. Satire di un amico inquieto*, in K. Freudenberg, A. Cucchiarelli, A. Barchiesi (a cura di), *Musa pedestre, Storia e interpretazione della satira in Roma antica*, Roma 2007, 59-75.

GRÉGOIRE 1964 : H. Grégoire, *Les persécutions dans l'empire romain*, Bruxelles 1964.

GRIFFIN 1976 : M.T. Griffin, *Seneca, a Philosopher in Politics*, Oxford 1976.

GRIFFIN 1993 : M. T. Griffin, *Le mouvement cynique et les Romains : attraction et répulsion*, in *Le cynisme ancien et ses prolongements : actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Paris 1993, 241-258.

GRIFFITH 1970 : J. G. Griffith, *The ending of Juvenal's first satire and Lucilius*, Book X, «Hermes» 98 (1970), 64-72.

GRILLI 2000 : A. Grilli, *Politica, cultura e filosofia in Roma antica*, Napoli 2000.

GRIMAL 1955 : P. Grimal, *Caractères généraux du dialogue romain. De Lucilius à Cicéron*, L'Information littéraire 5, Paris 1955, 192-198.

GRIMAL 1989 : P. Grimal, *Martial et la pensée de Sénèque*, ICS 14, 1989, 175-183.

GRIMAL 1989a : P. Grimal, *Sénèque et le Stoïcisme Romain*, ANRW II.36.3 (1989) 1962-1992.

GUERRA 1997 : M. Guerra, *L'infanzia e l'adolescenza in Seneca*, in I. Lana (a cura di), *Seneca e i giovani*, Venosa 1997, 29-54.

GUILLEMIN 1957 : A. Guillemin, *Sénèque, second fondateur de la prose latine*, REL 45, 1957, 265-284.

HADOT 1981 : P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981.

HADOT 2002 : P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, préface d'Arnold I. Davidson. - Nouvelle édition revue et augmentée, Paris 2002.

HADOT 2014 : I. Hadot, *Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris 2014.

HALBAUER 1911 : O. Halbauer, *De diatribis Epicteti*, Leipzig 1911.

HARRISON 1987 : G. Harrison, *The Confessions of Lucilius (Horace "Sat." 2.1.30-34): A Defense of Autobiographical Satire?*, CA 6.1 (Apr., 1987), 38-52.

HARVEY 1981 : R.A. Harvey, *A commentary on Persius*, Leiden 1981.

HEINRICI 1908 : C. F. G. Heinrici, *Der litterarische Charakter der neutestamentlichen Schriften*, Leipzig 1908.

HEINZE 1889 : R. Heinze, *De Horatio Bionis imitatore*, Bonn 1889.

HELM 1906 : R. Helm, *Lucian und Menipp*, Leipzig 1906.

HENDRICKSON 1928 : G. L. Hendrickson, *The Third Satire of Persius*, Classical Philology 23.4 (1928), 332-342.

HENSE 1909: O. Hense (ed.), *Teletis Reliquiae*, Tubingae 1909.

HIGHET 1962 : G. Highet, *The Anatomy of Satire*, Princeton 1962.

HIJMANS 1959 : B. L. Hijmans, *Askesis : notes on Epictetus educational system*, Assen 1959.

HINE 2010 : H.M. Hine, *Form and function of speech in the prose works of the younger Seneca*, in D.H. Berry, A. Erskine (eds.), *Form and Function in Roman Oratory*, Cambridge, 208-224.

HIRZEL 1895 : R. Hirzel, *Der Dialog*, Leipzig 1895.

HOCK 1976 : R. F. Hock, *Simon the Shoemaker As an Ideal Cynic*, GRBS 17 (1976), 41-53.

HOOLEY 1997 : D. M. Hooley, *The Knotted Thong: Structures of Mimesis in Persius*, Ann Arbor 1997.

HORSFALL 1979 : N.M. Horsfall, *Horace Sermones 3 ?*, LCM 4.6 ( Jun. 1979), 117-119.

- HOUSMAN 1913 : A. E. Housman, *Note on Persius*, CQ 7 (1913), 12-32.
- IOPPOLO 1977 : A. M. Ioppolo, *Aristone di Chio*, in G. Giannantoni (a cura di) *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna 1977
- JOCELYN 1982 : H. D. Jocelyn, *Diatribes and sermons*, LCM 7.1 (Jan. 1982) , 3-7.
- JOCELYN 1983 : H. D. Jocelyn, “*Diatribes*” and the Greek book-title Διατριβαί, LCM 8 (Jun. 1983), 89-91.
- KASPRZYK, VENDRIES 2012 : D. Kasprzyk, C. Vendries, *Spectacles et désordre à Alexandrie. Dion de Pruse : Discours aux Alexandrins*, Rennes 2012.
- KINDSTRAND 1976 : J. F. Kindstrand (ed.), *Bion of Borysthenes : a collection of the fragments*, Uppsala 1976.
- KINDSTRAND 1980 : J. F. Kindstrand, *Demetrius the cynic*, Philologus CXXIV (1980), 83-98.
- KINDSTRAND 1986 : J. F. Kindstrand, *Diogenes Laertius and the Chreia tradition*, Elenchos 7 (1986), 217-243.
- KIBEL 1990 : W. Kiβel (hrsg.), *Aules Persius Flaccus, Satiren*, übersetzt und kommentiert von W. Kiβel, Heidelberg 1990.
- KOCH-OESTERREICHER 1985 : P. Koch, W. Oesterreicher, *Sprache der Nähe — Sprache der Distanz. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte*, Romanistisches Jahrbuch 36 (1985), 15-43.
- KUSTAS 1976 : G. L. Kustas, *Diatribes in ancient rhetorical theory: Protocol of the twenty-second colloquy*, 25 April 1976, Berkeley 1976.
- LABATE 1981 : M. Labate, *Orazio, Satire*, Milano 1981.

LABATE 1996 : M. Labate, *Il sermo oraziano e i generi letterari*, in H. Krasser – E. A. Schmidt (a cura di), *Zeitgenosse Horaz. Der Dichter and seine Leser seit zwei Jahrtausenden*, Tübingen 1996, 424-441.

LABATE 2012 : M. Labate, *La satira e i suoi bersagli: dallo spazio della civitas allo spazio della corte*, in M. Citroni (a cura di). *Letteratura e civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero*, Pisa 2012, 269-293.

LABATE 2012 : M. Labate, *Mecenate senza poeti, poeti senza Mecenate: la distruzione di un mito Augusteo*, in G. Bastianini, W. Lapini, M. Tulli (a cura di), *Harmonia. Studi in onore di Angelo Casanova*, Firenze, 2012, 405-424.

LANA 1988 : I. Lana, *Analisi delle Lettere a Lucilio di Seneca*, Torino 1988.

LANA 1991 : I. Lana, *Le "Lettere a Lucilio" nella letteratura epistolare*, con appendice a cura di Maurizio LANA, in *Sénèque et la prose latine. Neuf exposés suivis de discussions*, par B.I. HIJMANS, Karlhans ABEL, Mireille ARMISEN-MARCHETTI, Roland G. MAJER, Gianfranco MAZZOLI, Pierre GRIMAL, Italo LANA, Olof GIGON, Jean SOUBIRAN ; entretiens préparés par Pierre GRIMAL, Genève 1991.

LANA 2001 : I. Lana, *L'amicizia secondo Seneca*, in G. Garbarino e I. Lana (a cura di), *Incontri con Seneca. Atti della giornata di studio, Torino, 26 ottobre 1999*, Bologna 2001, 19-27.

LA PENNA 1969 : A. La Penna, *Orazio e la morale mondana europea*, Estratto monografico dal volume *Tutte le Opere di Quinto Orazio Flacco*, Firenze 1969.

LAUDIZI 2003 : G. Laudizi, *Lettere a Lucilio. Libro terzo (epp. XXII-XXIX), Testo, introduzione, traduzione e commento di Giovanni Laudizi*, Napoli 2003.

LAURAND 2014 : V. LAURAND, *Stoïcisme et lien social - Enquête autour de Musonius Rufus*, Paris 2014.

LAVAGNINI 1947: B. Lavagnini, *Motivi diatribici in Lucrezio e in Giovenale*, *Athenaeum* 25 (1947), 83-88.



LAVERY 1987 : G. B. Lavery, *The adversarius in Seneca's De beneficiis*, Mn XL 1987, 97-106.

LEHMANN 1997 : Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles 1997.

LEJAY 1911 : P. Lejay, Q. Horati Flacci Opera : *Oeuvres d'Horace. texte latin avec un commentaire critique et explicatif, des introductions et des tables*, Paris 1911.

LENTA 1999 : G. Lenta, *L'immagine del filosofo nelle Diatribe musoniane*, Quaderni del Dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica 'A. Rostagni' XIII (1999), 291-316.

LEO 1958 : F. Leo, *Geschichte der römischen Literatur I*, Berlin 1923, rist. 1968.

LÉVY 1993 : C. Lévy, *La conversation à Rome à la fin de la République: des pratiques sans théorie?*, Rhetorica 11:4 (1993:Autumn), 399-414.

LÉVY 2005 : C. Lévy, *L'Académicien et le Cynique : Augustin et la négation de l'alterité*, Pallas 69 (2005), 195-205.

LÉVY 2007 : C. Lévy, *De la Grèce à Rome : l'espace-temps des philosophes antiques*, in Chr. Jacob (éd.), *Lieux de savoir*, Paris 2007, 1019-1049.

LÉVY 2008 : C. Lévy, *L'irruption de la philosophie dans la littérature latine. Le fragment de Lucilius sur la vertu*, in P. Chiron, F. Claudon, *Constitution du champ littéraire : limites-intersections-déplacements*, Paris 2008, 49-62.

LI CAUSI 2011 : P. Li Causi, *Una mediazione conflittuale per una pratica della teoria. Dinamiche e funzioni dell'interlocutore immaginario in alcuni loci del De beneficiis di Seneca*, in G. Picone, L. Beltrami, L. Ricottili (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel De beneficiis di Seneca*, Palermo 2011, 211-231.

LÓPEZ CRUCES 1995 : J. L. López Cruces, *Les Méliambes de Cercidas de Mégalopolis*, Amsterdam, 1995.

LÓPEZ CRUCES 1999 : J. L. López Cruces, *Cercidas composa-t-il vraiment des choliambes?*, *Hermes* 127 (1999), 124-128.

LOTITO 2001 : G. Lotito, «Suum esse»: *forme dell'interiorità senecana*, Bologna 2001.

LUCARINI 2010 : C. M. Lucarini, 'Semipaganus' (*Pers. Chol. 6-7*) e la storia di 'paganus', *RFIC* 138 (2010), 426-444.

LYNCH 1972 : J. P. Lynch, *Aristotle's school: a study of Greek educational institution*, Berkeley 1972.

MACLEOD 1997 : C. W. Macleod, *The Poetry of Ethics: Horace, Epistles I*, *JRS* 69 (1979), 16-27.

MALHERBE 1977 : A. J. Malherbe, *Social Aspects of early Christianity*, Baton Rouge and London, 1977.

MARINI 2007 : N. Marini (ed.), *Demetrio. Lo Stile*, Roma 2007.

MARIOTTI 1960 : I. Mariotti, *Studi Luciliani*, Firenze 1960.

MARROU 1957 : W. Capelle, H. Marrou, *Diatribes*, « *Reallexikon für Antike und Christentum* » 3 (1957), pp. 990-1009.

MASO 2006 : S. Maso, *Le regard de la vérité : cinq études sur Sénèque*, Paris 2006.

MAURACH 1979 : G. Maurach, *Der Bau von Senecas Epistulae Morales Habilitationsschrift*, Heidelberg 1970.

MAYER 1986 : R. Mayer, *Horace's Epistles I and Philosophy*, *AJPh* 107 (1986), 55-73.

MAYER 1995 : R. Mayer, *Horace. Epistles Book I*, Cambridge 1995.

MAYER 2007 : R. Mayer, *Satira e filosofia. Un compromesso difficile*, in K. Freudenburg, A. Cucchiarelli, A. Barchiesi (a cura di), *Musa pedestre : storia e interpretazione della satira in Roma antica*, Roma 2007, 133-149.

MAZZOLI 1989 : G. Mazzoli, *Le "Epistulae Morales ad Lucilium" di Seneca. Valore letterario e filosofico*, ANRW II 36. 3 (1989), 1823-1877.

MAZZOLI 1991 : G. Mazzoli, *Effetti di cornice nell'epistolario di Seneca a Lucilio*, in A. Setaioli (a cura di), *Seneca e la cultura*, Atti del convegno, Perugia, 9 e 10 novembre 1989, Napoli 1991, 67-87.

MAZZOLI 1997: G. Mazzoli, *Seneca, Dialogi: la forma della crisi*, in M. Rodriguez Pantoja (ed.), *Séneca. Dos mil años después*, Cordoba 1997, 343-353.

MAZZOLI 2000: G. Mazzoli, *Le "voci" dei dialoghi di Seneca*, in P. Parroni ( a cura di), *Seneca e il suo tempo*, Atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino, 11-14 novembre 1998, Roma 2000, 249-260.

MAZZOLI 2000 : G. Mazzoli, *Seneca, Augusto e il vitium temporis*, in L. Castagna, G.Vogt-Spira(éd.), *Pervertere: Ästhetik der Verkehrung. Literatur und Kultur neronischer Zeit und ihre Rezeption*, München-Leipzig, 2002, 129-137.

MICHEL 1964 : A. Michel, *Éclectisme philosophique et lieux communs : à propos de la « diatribe romaine»*, in M. Renard & R. Schilling ( a cura di), *Hommages à Jean Bayet*, coll. « Latomus » 70, Bruxelles 1964, 485-494.

MIRALLES 1970 : C. Miralles, *Los cinicos, una controcultura en el mundo antiguo*, Estudios Clásicos 14 (1970), 347-377.

MODRZE 1934 : A. Modrzejewski, «Theodoros» 34, RE V A 2, 1934, col.1831-1833.

MOHRMANN 1965 : C. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens, Latin chrétien et liturgique*, Roma 1965.

MOLES 1983 : J. L. Moles, *Honestius quam ambitiosius ? An exploration of the Cynic's attitude to moral corruption in his fellow men*, JHS CIII (1983), 103-123.

MOLES 2007 : J. L. Moles, *Philosophy and Ethics*, in S. Harrison (ed.), *The Cambridge Companion to Horace*, Cambridge, pp. 165-180.

MORESCHINI 1994 : C. Moreschini, *Aspetti della cultura filosofica negli ambienti della Seconda Sofistica*, ANRW II.36.7 (1994) 5101-5133.

MORETTI 2001 : G. Moretti, *Coscienza di genere ed evoluzione del genere: note preliminari sulla satira menippea e le sue trasformazioni fra letteratura antica e tardoantica*, in P. Gatti, L. de Finis (a cura di), *Dalla tarda latinità agli albori dell'Umanesimo: alla radice della storia europea*, Trento 1998, 123-154.

MORETTI 2001 : G. Moretti, *Allusioni etimologiche al genus satirico: per una nuova esegesi di Persio, choliambi 6-7 (e una tradizione della satira latina)*, *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 46 (2001), 183-200.

MORRISON 2007 : D. Morrison, *Didacticism and Epistolarity in Horace's Epistles 1*, 107-131 in R. Morello and A. D. Morrison (eds), *Ancient letters: classical and late antique epistolography*, Oxford 2007, 107-131.

MOST 1989 : G. W. Most, *Cornutus and Stoic Allegoresis : A preliminary Report*, in ANRW II 36.3, Berlin-New York 1989, 2014-2065.

MOUSSY 1996 : C. Moussy, « Oratio », « sermo », « contentio » dans *Les structures de l'oralité en latin : colloque du Centre Alfred Ernout, Université de Paris IV, 2, 3 et 4 juin 1994*, Paris 1996, 35-44.

MUECKE 1993 : F. Muecke, *Horace; with an introduction, translation and commentary by Frances Muecke*, Warminster 1993.

MUECKE 2007 : F. Muecke, *Ennio e Lucilio. La doppia nascita della forma satirica*, in K. Freudenberg, A. Cucchiarelli, A. Barchiesi (a cura di), *Musa pedestre, Storia e interpretazione della satira in Roma antica*, Roma 2007, 37-57.

NARDUCCI 1989 : E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989.

NARDUCCI 2004 : E. Narducci, *Le Tusculanae: un percorso di lettura*, in *Cicerone. Tuscolane*, Milano 2004, 5-44.

NARDUCCI 2005 : E. Narducci, *Introduzione a Cicerone*, Roma- Bari 2005.

NIEHUES-PROBSTING 1979 : H. Niehues-Probsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Munchen, 1979.

NORDEN 1898 : E. Norden, *Die Antike Kunstprosa*, Leipzig 1898

NOUSSIA 2004 : M. Noussia, *Παρρησία e filosofia in Cratete Tebano*, in R. Pretagostini, E. Dettori (a cura di), *La cultura ellenistica: l'opera letteraria e l'esegesi antica*, Roma 2004, 127-135.

NOUSSIA 2006 : M. Noussia, *Fragments of cynic tragedy*, in M. A. Harder, R. F. Regtuit, G. C. Wakker (eds.), *Beyond the canon*, Leuven 2006.

NOUSSIA 2007 : M. Noussia, *La preghiera del filosofo: Cratete Tebano, SH 359*, in R. Pretagostini, E. Dettori (a cura di), *La cultura letteraria ellenistica. Persistenza, innovazione, trasmissione*, Roma 2007.

NUSSBAUM 1998 : M. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Milano 1998.

OLIENSIS 1997 : E. Oliensis, *Ut arte emendaturus fortunam: Horace, Nasidienus, and the art of satire*, in T. Habinek & A. Schiesaro (eds.), *The Roman Cultural Revolution*, Cambridge 1997, 90-104.

- OLTRAMARE 1926 : A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne 1926.
- PANZERI 2011 : A. PANZERI, *Su libertà e schiavitù ; Sugli schiavi : discorsi 14 e 15 / Dione di Prusa*, Pisa; Roma 2011.
- PALUMBO 2013 : L. Palumbo, *Socrate, i Socratici e la parrhesia*, in F.de Luise, A.Stavru (a cura di), *Socratica III Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature*, Sankt Augustin 2013, 252-260.
- PASOLI 1982 : E. Pasoli, *Tre poeti latini espressionisti: Propertio, Persio, Giovenale*, a cura di G. Giardina e R. Cuccioli Melloni, Roma 1982.
- PELLEGRINO 1961 : M. Pellegrino, *Les Confessions de Saint Augustin : guide de lecture*, Paris 1961.
- PELLETIER 1967 : A. Pelletier, *Notes sur les mots διατριβή, ἱερὸν, διάθησις*, in P. Gen. inv.108, RecPap 4 (1967), 175-186.
- PENNACINI 1966 : A. Pennacini, *Docti e crassi nella poetica di Lucilio*, Atti della Accademia delle Scienze di Torino 100 (1965-1966), 293-360.
- PENNACINI 1983 : A. Pennacini, *Retorica, diàtriba cinica e satira romana*, Vichiana 12 (1983), 282-288.
- PERNIOLA 1992 : M. Perniola, *Presentazione*, in P. Sloterdijk, *Critica della ragioni cinica*, Milano 1992.
- PERNOT 1993 : L. Pernot, *Un rendez-vous manqué*, *Rhetorica* 11, 4 (1993), 421-434.
- PERNOT 1993a : L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, I-II, Paris 1993.
- PERUTELLI 1993 : A. Perutelli, *Destinazioni delle Epistole*, in R. Uglione (a cura di), *Atti del Convegno nazionale di studi su Orazio : Torino, 13-14-15 aprile 1992*, Torino 1993, 205-218.

PIAZZI 2004 : L. Piazza, *Elementi diatribico-moralistici negli epigrammi di Marziale*, Atene e Roma 49 (2004), 54-82.

PIAZZI 2008 : L. Piazza, *Atomismo e polemica filosofica: Lucrezio e i Presocratici*, in M. Beretta, F. Citti ( a cura di), *Lucrezio, la natura e la scienza*, Firenze 2008, 11-26.

PUELMA PIWONKA 1949 : M. Puelma Piwonka, *Lucilius und Kallimachos : zur Geschichte einer Gattung der hellenistisch-römischen Poesie*, Frankfurt 1949.

PRATO-MICALELLA 1988: C. Prato, D. Micaella, *Giuliano imperatore, Contro i Cinici ignoranti*. Edizione critica, traduzione e commento, Lecce 1988.

RAHN 1969 : H. Rahn, *Morphologie der antiken Literatur : Eine Einführung*, Darmstadt 1969.

RAMELLI 2008 : I. Ramelli, *Stoici Romani Minori*, Milano 2008.

RECKFORD 1962 : K. J. Reckford, *Studies in Persius*, Hermes 90 (1962), 476-504.

REGEN 2000 : F. Regen, *Il « De deo Socratis » di Apuleio (II parte)*, Maia 52 (2000), 41-66.

RELIHAN 1993 : J.C. Relihan, *Ancient Menippean satire*, Baltimore 1993.

RIIKONEN 1987 : H. K. Riikonen, *Menippean satire as a literary genre with special reference to Seneca's Apocolocyntosis*, Helsinki 1987.

ROCA FERRER 1974 : J. Roca Ferrer, *Kynikòs trópos: Cinismo y subversión literaria en la antigüedad* (= BIEH 8), Tesis Barcelona 1974.

ROCCA 2005 : A. La Rocca, *Il filosofo e la città: commento storico ai Florida di Apuleio*, Roma 2005.

ROGERS 1952 : R.S. Rogers, *A Tacitean pattern in narrating treason-trials*, TAPhA LXXXIII (1952), 279-311.

ROSATI 1981 : G. Rosati, *Seneca sulla lettera filosofica. Un genere letterario nel cammino verso la saggezza*, Maia XXXIII (1981), 3-15.

ROSSETTI 1976 : L. Rossetti, *Il momento conviviale dell'eteria socratica e il suo significato pedagogico*, Ancient Society VII (1976), 29-77.

ROSSETTI 1991 : L. Rossetti, *Logoi Sokratikoi anteriori al 399 a.C.*, in L. Rossetti, O. Bellini (a cura di) *Logos e Logoi*, Napoli 1991, 21-40.

ROSSETTI 2008 : L. Rossetti, *I Socratici della prima generazione: fare filosofia con i dialoghi anziché con trattati o testi paradossali*, in L. Rossetti, A. Stavru ( a cura di), *SOCRATICA 2005 Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*, Bari 2008, 39-76.

ROSSETTI 2012 : L. Rossetti, *Riflettendo sulle vostre osservazioni*, in *Foro de discusión. Reflexiones en torno a un libro reciente: Le dialogue socratique de Livio Rossetti*. Nova Tellus 30.2 (2012), 307-319.

RUCH 1958 : M. Ruch, *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron*, Paris 1958.

RUDD 1966: N. Rudd, *The satires of Horace: a study*, Cambridge 1966.

SCANU 1999 : P. Scanu, *I metodi pedagogici nelle Lettere a Lucilio di Seneca*, Quaderni del Dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica 'A. Rostagni' XIII (1999), 265-290.

SCARPAT 1975 : G. Scarpato, *Lettere a Lucilio. Libro primo (epp. I-XII), testo, introduzione, versione e commento di Giuseppe SCARPAT*, Brescia 1975

SCHLEIERMACHER 1855 : F. Schleiermacher, *Einleitung*, in *Platon: Sämtliche Werke*, I, Berlin 1855<sup>3</sup> (1818<sup>1</sup>), 5-36.

SELLARS 2003: J. Sellars, *Simon the Shoemaker and the Problem of Socrates*, Classical Philology 98, 3 (July 2003), 207-216.



SERPA 1981 : F. Serpa, *La figura della satira (ipotesi per una storia generale della satira latina)*, in *Letterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore di E. Paratore*, Bologna 1981, 313-323.

SETAIOLI 1988 : A. Setaioli, *Seneca e i Greci: citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna 1988, 165-170.

SHARLAND 2010 : S. Sharland, *Horace in dialogue: Bakhtinian readings in the Satires*, Bern/Oxford/New York 2010.

SCHENKL 1894 : H. Schenkl, *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae, ad fidem codicis Bodleiani rec. H.S., accedunt fragmenta, Enchiridion ex rec. Schweighäuseri, Gnomilogiorum Epictetorum reliquiae, indices (editio maior)*, coll. BT, Leipzig 1894.

SCHENKEVELD 1997 : D. M. Schenkeveld, *Philosophical prose*, in S. E. Porter (ed.), *Handbook of classical Rhetoric in the Hellenistic period, 330 B.C.-A.D. 400*, Leiden 1997, 195-264.

SCHMELLER 1987 : T. Schmeller, *Paulus und die "Diatriben": eine vergleichende Stilinterpretation*, München 1987.

SCHMIDT 1966 : E. G. Schmidt, *Diatriben und Satire*, WZRoStock 15 (1966), 507-515.

SCHOULER 1973 : B. Schouler, *Libanios : Discours moraux*. Introduction, texte et traduction, par B.S. coll. «Université Lyon II – U. E. R. des sciences de l'Antiquité, Institut F. Courby, E. R. A.» 60, Paris 1973.

SCHWARTZ 1943 : E. Schwartz, *Charakterköpfe aus der antiken Literatur*, rist. Leipzig. 1943.

SENS 2006 : A. Sens., "*τίπτε γένος τοῦ μὸν ζῆτεῖς;*" *The Batrachomyomachia, Hellenistic Epic Parody, and Early Epic*, in F. Montanari, A. Rengakos (éds.), *La poésie épique grecque : métamorphoses d'un genre littéraire*, Vandoeuvres 2006, 215-248.

SETAIOLI 1985 : A. Setaioli, *Seneca e lo stile*, ANRW II 32.2 (1985), 776-858.

SETAIOLI 1988 : A. Setaioli, *Seneca e i greci: citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna 1988.

SINKO 1916 : T. Sinko, *O t. zw. Diatrybie cyniczno-stoickiej* ( Sulla diàtriba cinico-stoica in polacco), *Eos* 21 (1916), 21-63.

SLOTERDIJK 1992 : P. Sloterdijk, *Critica della ragion cinica* (edizione italiana a cura di A. Ermano e M. Perniola), Milano 1992.

SOMMERS 2013 : M. Sommers, *The mighty and the sage. Scipio Aemilianus, Polybius and the quest for friendship in second century Rome*, in B. Gibson, T. Harrison (eds.), *Polybius and his World: Essays in Memory of F. W. Walbank*, Oxford, New York 2013, 307-318.

SOUILHÉ 1945 : J. Souilhé, *Introduction*, in *Entretiens / Épictète ; texte établi et traduit par Joseph Souilhé*, Paris 1945, XX-XLII.

STAHL 1974 : H. P. Stahl, *Peinliche Erfahrungen eines kleinen Gottes: Horaz in seinen Satiren*, *A&A* 20 (1974), 25-53.

STOWERS 1981 : S.K. Stowers, *The diatribe and Paul's letter to the Romans*, Chico 1981.

STOWERS 1984 : S.K. Stowers, *Social Status, Public Speaking and Private Teaching: The Circumstances of Paul's Preaching Activity*, *Novum Testamentum* 26.1 (Jan. 1984), 59-82.

STOWERS 1986 : S.K. Stowers, *Letter writing in Greco-Roman antiquity*, Philadelphia 1986.

STOWERS 1988 : S.K. Stowers, *The diatribe*, in D.E. Aune (edit), *Greco-Roman Literature and the new Testament*, Atlanta 1988, 71-83.

STOWERS 1989 : S.K. Stowers, c.r. di Schmeller 1987, *JBL* 108 (1989), 538-542.

STRASBURGER 1966 : H. Strasburger, *Der "Scipionenkreis"*, *Hermes* 94 (1966), 60-72.

SUSEMIHL 1891 : F.Susemihl, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, t. I, Leipzig 1891.

TASINATO 2014: M. Tasinato, *I filosofi Cinici e il mito dell'autosufficienza*, Comunicazione tenuta il 7 Marzo 2014 presso la Libreria Pangea via San Martino e Solferino, 106 – Padova.

TERZAGHI 1934: N. Terzaghi, *Lucilio*, Torino 1934.

THROM 1932 : H. Throm, *Die Thesis*, Paderborn 1932.

TOMASSI 2011 : G. Tomassi, *Luciano di Samosata. Timone o il misantropo*, Introduzione, traduzione e commento, Berlin-New York 2011.

TRAINA 1970 : A. Traina, *La brevità della vita, commento di Alfonso Traina, con un'antologia di pagine senecane sul tempo*, Torino 1970.

TRAINA 1974 : A. Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna 1974.

USENER 1887 : H. Usener, *Epicurea*, Lipsiae 1887.

VALETTE 1940 : P. Valette, *Lucrece et la diatribe*, REA 42 (1940), 532-541.

VAN ROOY 1965 : C. A. van Rooy, *Studies in classical satire and related literary theory*, Leiden 1965.

VEGETTI 2006 : M. Vegetti, *La letteratura socratica e la competizione tra generi*, in F. Roscalla (a cura di), *L'autore e l'opera: attribuzioni, appropriazioni, apocrifi nella Grecia antica: atti del convegno internazionale* (Pavia, 27-28 maggio 2005), 119-131.

WALLACH 1974 : B. P. Wallach, *A history of the diatribe from its origin up to the first century B.C. and a study of the influence of the genre upon Lucretius III 830-1094*, Ann Arbor 1976

WALLACH 1976 : B. P. Wallach, *Lucretius and the diatribe against the fear of death: De Rerum Natura III 830-1094*, Leiden 1976.

WALLACH 1980 : B. P. Wallach, *Epimone and Diatribe: Dwelling on the point in Ps. – Hermogenes*, RhM 123, 1980, 272-322

WEBER 1887 : E. Weber, *De Dione Cynicorum sectatore*, Leipziger Stud. 9, Leipzig 1887.

WEBER 1895 : H. Weber, *De Senecae philosophi dicendi genere Bionio*, Diss. Marpurgi Cattorum 1895.

WEJHRLE 1992 : W. T. Wehrle, *Persius semipaganus?*, Scholia 1 (1992), 55-65.

WENDLAND 1895 : P. Wendland, *Philo und die Kynisch-stoische Diatribe*, in P. Wendland und O. Kern, *Beitrage zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*, Berlin 1895, 3-67.

WENDLAND 1907, 1912<sup>2</sup> : P. Wendland, *Die hellenistische-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Coll. «Handbuch zum Neuen Testament» I 2, Tübingen 1907, 1912<sup>2e3</sup>.

WILAMOWITZ 1881 : U. von Wilamowitz-Moellendorff, Excursus 3 in *Antigonos von Karystos*, Berlin 1881, 292- 319.

WISSE 2008 : J. Wisse, *M. Tullius Cicero De oratore libri III. 5., A commentary on Book III*, 96-230, Heidelberg, 2008.

ZAGRANNO 1998 : V. Zagrandò, *L'espressione colloquiale nelle "Diatribe" di Epitteto: contatti con lo stile della predicazione diatribica*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica 59. 2 (1998), 81-108.

ZELLER 1923 : Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, V ed., Leipzig 1923.

ZETZEL 1972 : J. E. G. Zetzel, *Cicero and the Scipionic Circle*, Harvard Studies in Classical

Philology 76 (1972), 173-179.

ZETZEL 1980 : J. F. G. Zetzel, *Horace's Liber Sermonum: the Structure of Ambiguity*, «Arethusa» 13 (1980), 59-127.

ZIETSMAN 1991 : J. C. Zietsman, *Persius, Saturn and Jupiter*, *Akroterion* 36 (1991), 94-103.

ZUCHELLI 1977 : B. Zucchelli, *L'indipendenza di Lucilio*, Firenze 1977.



Résumé de la thèse : *La diatribe cynico-stoïcienne: un instrument conceptuel ou un mythe philologique? Analyse du dialogisme diatribique et du rôle de l'interlocuteur fictif dans la philosophie romaine.*

Notre thèse a comme point de départ la discussion critique d'un concept donné pour acquis par les spécialistes de la littérature et de la philosophie antiques. Il s'agit de la diatribe cynico-stoïcienne, ainsi nommée parce qu'elle ferait coexister des motifs cyniques et des thèmes stoïciens.

Nous analysons le passage à la latinité de ce genre littéraire controversé, d'origine notamment grecque, et nous concentrons la recherche, parmi les procédés définis comme diatribiques, sur la seule caractéristique qui ne semble pas connaître de détracteurs et qui pour cela pourrait soutenir l'existence du genre même : le dialogisme et la présence d'un interlocuteur fictif. L'étude s'articule en cinq parties : la première est consacrée à l'histoire de l'idée de diatribe et à l'évaluation des idées reçues qui la concernent; la deuxième partie introduit l'analyse du passage à la latinité en abordant d'abord le problème terminologique, ensuite celui du cadrage philosophique et finalement celui de l'intergénéricité ; la troisième partie examine le cas de Sénèque et de ses *Lettres à Lucilius* ; la quatrième partie est dédiée au cas des satiriques latins Lucilius, Horace et Perse ; la cinquième partie cherche à fournir un aperçu sur les relations entre la diatribe, la Seconde Sophistique et la prédication religieuse, conduisant à la formulation des conclusions globales.

### *I – Histoire et Contre-histoire de la diatribe*

Le concept de diatribe évoque non seulement une tradition, mais un genre littéraire bien défini, consacré dans sa fonction par le nécessaire repérage d'un *πρώτος ευρετής*, habituellement identifié avec Bion de Borysthène. En effet on lit généralement que la diatribe indiquerait une tradition d'argumentations de philosophie morale vulgarisatrice qui tire son origine de la prédication, souvent itinérante, de certains philosophes qui parcouraient les rues des villes hellénistiques et par la suite, celles de Rome, en entamant des prédications et des sermons, et en tenant même des discussions avec les personnes les plus humbles et modestes. L'inspiration philosophique aurait été Cynique bien que contenant de nombreux motifs stoïciens; les philosophes prédicateurs se seraient proposé en effet de diffuser une philosophie consolatrice offrant l'espoir du bonheur à tous, en tant que résultat de la perte de sens volontairement décidée, des conventions sociales qui attribuaient une valeur à la richesse, au luxe et au pouvoir. C'est de cette pratique

essentiellement orale qu'aurait pris naissance une littérature philosophique-vulgarisatrice qui reprenait sous forme écrite les modes typiques de la diatribe et qui reconnaissait Bion de Borysthène comme son fondateur, philosophe dont les écrits sont toutefois perdus. Le cadre que nous venons de tracer commence à se définir vers la fin du dix-neuvième siècle, quand la philologie allemande semble découvrir ou construire le genre de la « diatribe » : Wilamowitz, qui ne parle jamais de diatribe, ouvre toutefois la voie à cette construction philologique et littéraire dans son *Der Kynische Prediger Teles (Der Kynische Prediger Teles, Excursus 3 in Antigonos von Karystos, Berlin 1881, 292- 319)*, où il soutient que Télès aurait été un maître et que les fragments qu'on lui attribue auraient été des cours ou des discours de nature scolaire. Il aurait été le premier prédicateur itinérant et le représentant d'un genre qui aurait été le résultat du mélange entre le dialogue philosophique et l'ἐπίδειξις rhétorique.

C'est seulement à partir de l'affirmation d'Usener « *Bio Borysthenita sermonibus suis (διατριβαί nomen erat) genus cynicum severitate risuque mixtum perfecit* », contenue dans son *Epicurea* (H. Usener, *Epicurea, Lipsiae 1887*) que la philologie a commencé à associer la *Gattung* dont parlait Wilamowitz à la diatribe, en allant probablement plus loin que l'intention réelle d'Usener.

Après ces deux études on commence à parler de la diatribe comme genre littéraire et on cherche à retracer son histoire et à définir ses caractéristiques : Wendland (P. Wendland, *Philo und die Kynisch-stoische Diatribe*, in P. Wendland und O. Kern, *Beitrage zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*, Berlin 1895, 3-67) , Norden (E. Norden, *Die Antike Kunstprosa*, Leipzig 1898), Bultmann (R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Gottingen 1910) et beaucoup d'autres savants interviennent dans le débat et participent à la construction de la notion qu'on utilise couramment, mais certains chercheurs qui leur sont contemporains ne croient pas à l'existence du genre de la diatribe. Halbauer par exemple, en analysant le sens du mot διατριβή chez les Anciens, affirme qu'il trouve sa collocation idéale au sein du milieu scolaire et qu'il ne peut pas désigner un genre littéraire. Le trait distinctif de la διατριβή serait qu'elle trouve son application seulement par rapport à l'élève, et jamais par rapport au maître, dont l'activité devrait plutôt recevoir le nom de διάλεξις.

C'est l'ouvrage d'Oltramare, paru pendant la première moitié du siècle dernier, *Les origines de la diatribe romaine* (A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne 1926), qui semble avoir consacré définitivement la diatribe en tant que genre littéraire : avant cette œuvre le débat était ouvert, après il s'est un peu réduit aux positions qui y sont exprimées; l'ouvrage d'Oltramare semble avoir joué le rôle d'un manuel, probablement à cause de la systématique de l'argumentation. Le travail d'Oltramare explique ce que serait cette diatribe en affirmant que son histoire correspond à celle de la littérature moralisante populaire qui inclurait des tendances cyniques, stoïciennes et



hédonistes. Elle serait caractérisée par l'emploi du dialogue et donc le débat avec un interlocuteur fictif, par l'utilisation répétée des trucs de la rhétorique, par la grossièreté et l'obscénité du vocabulaire, l'effort de concision, le mélange du plaisant et du sérieux. Après avoir dressé la liste des principaux thèmes diatribiques, il se propose de parcourir la littérature latine jusqu'à Sénèque, en comparant les textes romains avec le résultat qu'il affirme avoir trouvé.

La recherche d'Oltramare se pose à la fin d'un parcours de découverte ou de création et elle le fait sans montrer au lecteur la complexité du domaine qu'il est en train d'étudier ; par exemple elle parle beaucoup de philosophie populaire, la catégorie dans laquelle la diatribe devrait être contenue, sans jamais expliquer ce qu'est la philosophie populaire, ou au moins ce qu'il faut entendre par philosophie populaire tout au long de l'enquête.

La discussion sur la question de la diatribe a repris surtout dans les années quatre-vingt avec les études de Stowers (S.K. Stowers, *The diatribe and Paul's letter to the Romans*, Chico 1981) et Schmeller (T. Schmeller, *Paulus und die "Diatriben" : eine vergleichende Stilinterpretation*, Munchen 1987, 1-54). Stowers affirme que le concept de diatribe peut être sauvé à condition qu'il soit utilisé dans un sens le plus proche possible du sens ancien : c'est-à-dire un terme utile pour indiquer l'activité scolaire, une imitation littéraire de la même activité ou des textes qui emploient des escamotages rhétoriques et pédagogiques propres aux diatribes scolaires.

Schmeller de son côté soutient que l'utilisation moderne du mot diatribe n'est qu'une « simulation » terminologique, car διατριβή chez les Anciens n'indiquait pas un genre littéraire, mais seulement une œuvre qui était tirée du domaine de l'enseignement oral : aucune διατριβή n'aurait donc été composée pour avoir une existence écrite et les œuvres connues sous un tel nom auraient été le reflet d'une performance orale. Toutefois, même si Schmeller confirme que la diatribe est une construction philologique, il affirme que tout ce qu'elle représente ne l'est pas et que le terme est donc à conserver.

Récemment une étude de Fuentes Gonzáles (P.P. Fuentes Gonzáles, *Les diatribes de Télès*, Paris 1998, 44-78), qui a fait revivre les thèses de Stowers et Schmeller et qui a pris parti presque totalement pour celles du premier, a confirmé que la question n'est pas close : on continue à s'interroger sur la nature de la diatribe en cherchant à évacuer toutes les constructions qu'il n'est pas possible justifier. Fuentes Gonzáles soutient en effet que le concept de diatribe, comme genre littéraire ancien d'origine grecque, serait né d'une construction philologique tout à fait moderne, qui n'a rien à voir avec le sens originnaire du mot grec διατριβή et qui aurait été inventé en Allemagne à la fin du XIXe siècle. Il affirme la nécessité d'éliminer de la conception moderne de diatribe tout ce qui est étranger à son sens ancien : cela consisterait à remplacer d'une part l'idée de propagande pour les masses par celle d'enseignement scolaire, et d'autre part la philosophie populaire cynique-

stoïcienne par la tradition socratique. Il met également en question l'idée de la diatribe comme philosophie populaire en affirmant que pour ce qui concerne les fragments de Télès, dont il s'occupe, on ne peut pas parler d'une philosophie conçue pour le peuple ou suivie par le peuple, mais que par philosophie populaire il faut entendre un vaste *corpus* de manifestations littéraires, uni par une certaine tendance vulgarisatrice, qui dérive de l'esprit universel de l'époque hellénistique-romaine.

Même si la problématique liée à la diatribe grecque n'est pas tout à fait éclairée, il faut remarquer que le travail de Fuentes Gonzáles a redonné au sujet sa complexité, mais personne ne l'a fait pour la diatribe romaine et l'hypothèse qu'elle soit opérante dans les œuvres de Sénèque et d'Horace a obtenu avec le temps un consensus presque unanime, probablement à cause de l'étude d'Oltramare. Grimal (P. Grimal, *Sénèque et le Stoïcisme Romain*, ANRW II.36.3 (1989) 1962-1992) a été le seul, à notre connaissance, à s'exprimer à propos de ce travail et du concept de diatribe latine en soutenant une opinion un peu différente : sans mettre en discussion l'existence d'une prédication populaire grecque, il nie que la philosophie se soit « popularisée » à Rome et pour renforcer sa thèse il cite un passage d'Horace (Hor. *carm.* 3.1.1) où le poète déclare ouvertement s'adresser à une certaine élite et se méfier des *stulti*; il rappelle aussi que Sénèque, dans la *Lettre 52*, interdit à Lucilius d'écouter les prédicateurs populaires et établit une distinction bien marquée entre les spectacles de ces philosophes itinérants et l'enseignement scolaire. Grimal reproche à Oltramare d'avoir décomposé la pensée de Sénèque en thèmes diatribiques et de les avoir rapprochés des argumentations similaires que l'on peut trouver dans les textes d'Horace, Marc Aurèle, Dion Chrysostome. D'après Grimal la pensée de Sénèque et en général la pensée de l'Antiquité, seraient ainsi fragmentées dans une série de lieux communs.

Cette histoire de l'idée du concept de diatribe nous permet de constater la vivacité du débat au sein des études grecques et une certaine fixité dans les études latines, et de passer à l'analyse des idées acquises qui sont à la base de la définition de la diatribe. La première est l'association entre le Cynisme et la philosophie populaire qui a rattaché la diatribe à une forme de propagande pour les masses : elle n'apparaît plus vraiment pertinente puisqu'on peut vérifier que, bien qu'il exerce sa fonction de contrôle et de bouleversement sur la place publique, le Cynisme se définit comme une philosophie de l'opposition, du renversement et d'une marginalité qu'on ne peut pas vraiment considérer comme populaire. Cette évaluation nous pousse à la recherche d'une nouvelle définition des relations entre la diatribe et cette philosophie que nous cherchons à mettre en relief tout au long de l'exposé. De la même manière le rattachement de la diatribe à la définition rhétorique de διατριβή fournie par le Pseudo-Hermogène (Herm. *Meth.* 5, pg. 418, 3-5 Rabe) –

διατριβή ἐστὶ βραχέος διανοήματος ἠθικοῦ ἔκτασις, ἵνα ἐμμείνη τὸ ἦθος τοῦ λέγοντος ἐν τῇ γνώμῃ τοῦ ἀκούοντος – qui a fait retenir aux critiques modernes que les Anciens considéraient la diatribe comme un genre marqué par un développement fragmentaire et sentencieux de l'argumentaire, se montre tout à fait partiel en négligeant la relation du mot au domaine scolaire et philosophique, et son emploi comme titre d'ouvrages qui découlent de l'activité de certains maîtres de philosophie.

Une fois que la diatribe s'est détachée de son association traditionnelle à la philosophie populaire et qu'elle s'est libérée des bornes que la définition rhétorique lui imposait, elle peut se rattacher au domaine de l'interaction entre maître et disciple au sein des écoles philosophiques. Nous choisissons donc d'accepter d'une manière critique, en cherchant à les intégrer, les positions de Stowers et de Fuentes Gonzáles : en se rattachant au cadre décrit par Aulu-Gelle dans ses *Nuits Attiques* (Gell. 1.26.89) où le mot latin *diatriba* est employé, la diatribe nous semble désigner le moment, au sein d'un cours de philosophie, où le maître laisse la parole aux élèves qui l'interrogent en lui montrant d'une manière involontaire l'état de leur progrès spirituel qui se révèle être finalement l'objet premier de l'action du philosophe ; la tradition littéraire qui à partir de là se développe a adopté la modalité de l'interlocuteur fictif comme héritage de l'ancienne présence des élèves et elle en a fait l'instrument de la mise en scène de la formation philosophique et de l'affirmation de l'exemplarité du maître et de son rôle de guide en fonction d'un but moral qui peut aller au-delà de l'espace proprement littéraire.

Dans cette nouvelle perspective nous nous consacrons à l'analyse du passage de la diatribe à la latinité en privilégiant l'approche que le même Fuentes Gonzáles suggère à partir des pages de son étude intitulée *Les Diatribes de Télès* : «*Les spécialistes doivent aujourd'hui entreprendre systématiquement l'épuration des matériaux diatribiques accumulés depuis plus d'un siècle. Dans chaque cas, il leur appartient de vérifier si les ouvrages définis comme « diatribes » ou comme « diatribiques » présentent bien un contexte d'énonciation pédagogique [...] lorsque on constate le contexte pédagogique de la diatribe, il faut essayer de le définir avec le plus de précision possible*» (P.P. Fuentes Gonzáles, *Le genre littéraire : la question de la « diatribe »*, in *Les Diatribes de Télès*, Paris 1998, 55-57).

## *II – La diatribe à la rencontre de Rome*

Dans ce chapitre, qui se veut une étude préalable à l'analyse détaillée des cas sélectionnés des formes de la diatribe à Rome, nous évaluons la légitimité des idées acquises sur le passage de ce genre controversé d'origine grecque à Rome. Nous abordons d'abord le problème terminologique et

l'idée selon laquelle Horace, qui avait nommé une partie de sa production *sermones bionei*, aurait voulu se rattacher directement à la diatribe de Bion de Borysthène selon une correspondance de genre.

Pour les études latines concernant la diatribe un problème terminologique n'aurait pas dû se poser car le latin a intégré dans son système phonologique le mot grec διατριβή dont l'emploi est attesté dans quatre passages des *Nuits Attiques* d'Aulu-Gelle où le latin *diatriba* est rattaché au domaine d'école de philosophie désignant l'institution aussi bien que l'activité d'enseignement. Toutefois la présence du mot *diatriba* dans les seules *Nuits Attiques* d'Aulu-Gelle et le caractère relativement tardif de l'attestation ont empêché les spécialistes de lui reconnaître une centralité dans la réflexion sur la diatribe romaine.

D'ailleurs l'identification du πρώτος ευρετής de la diatribe avec Bion de Borysthène a fait retenir que Horace, en déclarant dans ses *Épîtres* *Denique non omnes eadem mirantur amanti: / carmine tu gaudes, hic delectatur iambis, / ille Bionis sermonibus et sale nigro* (Hor. *epist.* 2.2.57-60), ait voulu se rattacher directement à la diatribe de Bion de Borysthène selon une correspondance de genre. Nous nous consacrons donc à l'analyse des éléments de l'expression *ille Bionis sermonibus et sale nigro*. Nous constatons que le mot *sermo* manque d'une construction théorique dans le domaine rhétorique et qu'il peut être considéré comme une forme de l'*oratio* qui ne correspond pas à un genre littéraire, mais à une allure stylistique marqué par l'absence de tension expressive. Ensuite nous examinons l'emploi du mot dans les *Satires* de Lucilius et dans celles d'Horace pour parvenir finalement à la négation de l'identification entre le genre satirique et le *sermo* : ce dernier se définit par opposition à la poésie élevée de la tragédie et de l'épique, celle aimée par la foule qui négligeait la satire, considérée moins comme poésie que comme prose.

Pour ce qui concerne l'adjectif *Bionis* nous retenons que la rareté des témoignages sur Bion empêche d'aller au-delà de suppositions très générales. De toute façon nous formulons une hypothèse basée sur le passage de Diogène Laërce où le philosophe de Borysthène est mis en relation avec certains discours diatribiques qui nous paraissent pouvoir coïncider avec la transcription de ses discours de la part de ses élèves (D. L. 2.77 ὡς φασιν οἱ περὶ τὸν Βίωνα ἐν ταῖς Διατριβαῖς) : en employant l'adjectif *Bionis* pour qualifier ses *sermones*, Horace pourrait faire allusion à un contexte d'énonciation déterminé par la présence d'un maître et d'un groupe de disciples, « ceux qui lui sont associés ».

La tradition des études critiques par contre a privilégié l'opinion qu'Horace aurait évoqué l'agressivité de l'esprit Bionéen en accord avec l'expression « *sal niger* » qui suit et qui reflète le ton piquant de la satire horatienne. Nous retenons que le *sal niger* pourrait aussi faire allusion à

l'action purificatrice accomplie par Lucilius dans ses *Satires* (Hor. *sat.* 1.10.3) où il avait frotté avec du sel toute la ville.

En se rattachant à Bion, Horace pourrait donc faire allusion au contexte d'énonciation établi entre le maître et le disciple qui est typique de la diatribe et qui a été repris par la satire, comme l'on verra après, tandis qu'avec la *iunctura* « *sal niger* » il pourrait vouloir établir un lien lisible avec la tradition satirique inaugurée par Lucilius.

Ensuite nous conduisons l'analyse de la relation entre la culture romaine et le Cynisme afin d'évaluer la légitimité de l'idée selon laquelle la présence d'une philosophie populaire à Rome aurait justifié la migration d'un genre grec comme la diatribe.

On peut distinguer deux phases dans le rapport entre le Cynisme et Rome : celui de la réception et celui de la renaissance à l'époque impériale. Les premiers témoignages sur le Cynisme dans la littérature latine se trouvent dans le domaine comique et même si, comme Billerbeck l'a remarqué, les allusions sont de caractère strictement littéraire, on peut tout de même les considérer comme un indice de la popularité du phénomène philosophique et du pouvoir évocateur qu'il avait déjà acquis. Déjà au premier siècle av. J.-C. nous assistons à l'apparition de la satire ménippée de Varron, un genre d'inspiration cynique qui a été capable de mêler d'une manière un peu paradoxale des éléments gréco-cyniques à des formes romaines.

Dans l'œuvre de Cicéron les dynamiques du débat philosophique autour du Cynisme au sein des cercles intellectuels sont visibles: à Rome on avait la conscience des origines communes qui rattachaient le Cynisme au Stoïcisme, mais on percevait aussi l'exigence de mettre une certaine distance entre ces anciennes origines et le Stoïcisme qui avait été accueilli à Rome grâce aux changements apportés à la doctrine par Panetius. Le Cynisme apparaît donc comme une orientation dégénérative possible au sein du Stoïcisme, mais il garde aussi son indépendance : alors qu'il critique les Stoïciens qui furent presque Cyniques, Cicéron peut aussi rejeter totalement la doctrine Cynique sans toucher le Stoïcisme.

L'attitude de Sénèque face au Cynisme est différente de celle tenue par Cicéron : sceptique face à l'excès de liberté de parole démontré par les Cyniques, le philosophe ne condamne ni ne refuse jamais le Cynisme, il célèbre l'exemple de Diogène et exalte l'image cynique de Demetrius. Diogène et Demetrius représentent un avertissement pour l'humanité, qui en regardant leur conduite peut prendre conscience de ses faiblesses. Au *proficiens* la vie cynique est inaccessible et à son Lucilius Sénèque propose de garder un équilibre entre l'intérieur et l'apparence extérieure. Sénèque reconnaît à Demetrius une attitude tout à fait cynique qui exerce une fonction de témoignage, mais qui ne peut pas être reproduite. Le rôle de témoin enlève à Demetrius la possibilité d'être un modèle : en effet Sénèque considère qu'il n'est pas possible de pratiquer la conduite de Demetrius

et affirme que la nature l'a généré exprès dans cette époque-là et l'a fait surgir devant les yeux des contemporains pour qu'il apparaisse clairement qu'ils n'auraient pas pu le corrompre et qu'il n'aurait pas pu les corriger (Sen. *benef.* 7.8)

Parallèlement à une réflexion sur le Cynisme des premiers maîtres et d'une interaction avec le Cynisme vivant de Demetrius, Sénèque se trouve devoir faire face aussi à une forme de philosophie populaire qui a été traditionnellement associée au Cynisme, même si lui-même ne l'y a jamais associée.

L'Empire semble en effet avoir produit un phénomène philosophique ou social nouveau : des groupes de présumés philosophes populaires, venant donc de classes humbles, s'entassaient au croisement des rues et, prenant l'habitue cynique, qui comprenait le bâton, la besace et le pallium, se consacraient à la quête et à l'injure sans distinction. Toutefois l'aversion unanime des sources littéraires nous empêche de comprendre vraiment ce phénomène qui, par opposition au Cynisme des origines, a été considéré comme étranger à la philosophie. Si, comme elles témoignent, on ne peut pas exclure que ces nouveaux philosophes aient été des parasites qui ne vivaient pas la pauvreté comme un choix volontaire, mais comme une condition qu'il fallait abandonner à travers la simulation de la conduite philosophique et surtout cynique, on ne peut pas ignorer qu'ils manifestaient une capacité de bouleverser commune aux anciens Cyniques. Cependant il faut remarquer que le Cynisme des origines refusait l'association entre philosophes, exaltait la marginalité du héros philosophique et ne s'intéressait pas au prosélytisme.

Nous retenons que ce phénomène spécifiquement impérial a influencé l'interprétation du Cynisme ancien et qu'il est indirectement responsable de l'association entre la philosophie populaire et la diatribe. Cette dernière aurait dû, dans les intentions des premiers spécialistes du genre, être le véhicule d'une série de τὸπτοι de philosophie populaire. Mais nous devons constater qu'au moment où cette philosophie populaire s'épanouissait au sein de l'Empire, la diatribe trouvait un point d'arrivée dans l'œuvre de Sénèque et d'Épictète, deux philosophes stoïciens influencés par le Cynisme ancien refusant le nouveau Cynisme populaire.

Dans la section finale du chapitre nous nous consacrons au problème de l'intergénéricité qui a intéressé la diatribe dès ses origines et pendant toute son histoire.

En reproduisant le moment de l'échange dialogique entre le maître et les disciples au sein d'un cours de philosophie dans un contexte scolaire plutôt fluide, la diatribe, en tant que genre littéraire, se présente comme la transposition dans l'écrit d'une tradition fondamentalement orale. En tant que transcription d'un savoir philosophique saisi dans le moment de sa transmission, même si elle adopte le dogmatisme des Περί Φύσεως, ou, plus probablement, des traités et des dialogues

aristotéliens, où le maître se chargeait du rôle de dépositaire d'un «savoir accrédité», la diatribe entretient des relations d'intergénéricité intenses avec les Λόγοι Σωκρατικοί et c'est probablement dans leur sillon qu'elle trouve son origine.

La diatribe a repris des Λόγοι Σωκρατικοί l'intention de reproduire un processus de pensée en train de se dérouler à travers un échange dialectique. Elle prend toutefois ses distances avec la possibilité, acceptée par les discours socratiques, de ne jamais parvenir à une conclusion, à une leçon déterminée, et refuse même de se conformer aux intentions paradoxales du sage de la sophistique qui se proposait l'égarement de l'auditoire. La diatribe radicalise le dialogisme socratique et accentue le caractère décousu de la communication, mais surtout elle avive le déséquilibre entre le maître et l'élève-interlocuteur : la diatribe remplace le manque de détermination à l'emporter des interlocuteurs socratiques au sein de l'*agôn* philosophique par la dépersonnalisation totale de l'interlocuteur et l'inconsistance de ses interventions. Mais les maîtres de diatribe partagent avec Socrate l'objectif final du procédé dialogique : ils se proposent non pas d'inculquer des doctrines, mais de mettre en question les fausses certitudes de l'interlocuteur afin de le transformer.

Les principales sources diatribiques partagent avec les Λόγοι Σωκρατικοί le fait de relever de la réception : comme les discours socratiques elles ont été composées par les élèves du maître de philosophie en tant que témoignage de son action morale, les *Diatribes* d'Épictète et de Musonius Rufus sont les produits d'une formalisation littéraire accomplie par un élève de leur cours de philosophie. Le problème de la réception est différent pour ce qui concerne les *Diatribes* de Télés, l'exemple le plus ancien du genre, car la tradition manuscrite ne les rattache à aucun élève du maître et elles sont le produit de plusieurs processus d'*epitomation*.

Si nous pouvons donc supposer une relation directe, concernant les procédés stylistiques, entre la diatribe et les Λόγοι Σωκρατικοί, le même type d'interaction n'est pas évident entre la diatribe et les genres littéraires cyniques, et dans les cas où l'on peut la supposer, elle apparaît relever de l'héritage socratique. Cependant le Cynisme exerce une médiation dans la transmission du contexte d'énonciation des discours socratiques à la diatribe. La dimension publique qui est propre au Cynisme a eu une influence sur la définition de ce contexte en élargissant les limites de la situation scolaire à une assemblée qui, à côté des élèves habituels, prévoyait la présence d'élèves occasionnels. On ne peut pas aller jusqu'à considérer la diatribe comme une prédication populaire, mais il faut souligner qu'elle intègre dans son microcosme les voix de la rue, les opinions communes, discordantes, inconsistantes afin de leur faire une guerre à proposer comme un exercice spirituel pour le *proficiens*, et cette réception se reflète dans la polyphonie du discours diatribique.

La même dimension publique qui se traduisait dans la manifestation physique de son adhésion à la vérité et qui révélait la centralité du témoignage dans l'enseignement cynique a influencé la manière pédagogique du maître de diatribe. En se proposant de montrer à chacun de ses élèves ses faiblesses et de répondre à ses questions, il n'hésitait pas à mettre en jeu sa personne, sa conduite afin de montrer, à travers son exemple, la possibilité et la nécessité d'accorder la vie à l'enseignement.

Après avoir analysé les relations d'intergénéricité qui sont à l'origine de la diatribe, nous en venons à la recherche sur l'influence qu'elle a pu exercer sur les formes littéraires de la philosophie latine.

Les *Dialogi* de Sénèque, contrairement à ce que leur titre semble suggérer, manquent d'un réel système dialogique et se rattachent à la tradition du traité : les formes du dialogisme diatribiques qu'on peut y reconnaître visent moins à la transformation d'un sujet qu'à l'affirmation de la doctrine.

Les *Lettres à Lucilius* au contraire sont liées à la diatribe par un rapport d'interaction qui met en valeur l'origine socratique du genre. En tant que reproduction littéraire d'un *conuictus* à distance, elle représente une situation d'énonciation proche de l'hétairie socratique : tel un interlocuteur socratique, Lucilius ne manque pas d'une identité et le choix du genre épistolaire révèle l'intention de dissimuler le déséquilibre qui marque la relation entre Sénèque et son ami-élève. Mais Lucilius nous apparaît assez différent d'un interlocuteur socratique : les interventions qu'on peut lui attribuer avec certitude sont concentrées dans l'encadrement des lettres, là où Sénèque fait le compte-rendu de la lettre que son élève lui aurait au fur et à mesure adressée et des questions qu'il lui aurait posées, tandis que dans le corps de la lettre la présence de Lucilius s'estompe et se fond dans celle de l'interlocuteur anonyme.

Le fait de concentrer l'attention sur l'élève révèle l'adhésion des *Lettres à Lucilius* au contexte d'énonciation qui était caractéristique de la diatribe : le développement de l'argumentation se plie aux doutes et aux rechutes de Lucilius et rend visible la priorité que le philosophe donne au progrès de l'élève par rapport à l'exposition des doctrines.

Malgré cela, Lucilius peut être considéré comme l'élève-type de l'école où l'on pratiquait la diatribe : du point de vue du progrès philosophique, Lucilius vit une condition spirituelle de nature transitoire que Sénèque n'hésite pas à comparer à celle d'une âme puérile, esclave de peurs irrationnelles et du désir de choses inutiles.

Pour ce qui concerne l'aspect formel, l'espace de la lettre semble correspondre parfaitement à celui de la diatribe, mais cependant on peut remarquer des différences : l'emploi fréquent de l'interrogation indirecte qui rend compte de *amicorum conloquia absentium* et la prédominance de



la deuxième personne du singulier dans le cas de l'interrogation directe atténuent la polyphonie du texte diatribique, tout en affaiblissant la vivacité de l'argumentation.

Nous en venons ensuite à l'analyse des relations entre la diatribe et la satire, qui manifeste la réception de la philosophie des écoles au sein d'un genre typiquement latin.

Le rapport concerne le contexte d'énonciation aussi bien que les procédés du développement de l'argumentation. Les représentants les plus illustres du genre de la satire nous apparaissent circonscrire d'une manière volontaire leur public à une élite cultivée douée d'une certaine préparation philosophique. Mais si, dans la diatribe, celui qui bénéficie de l'enseignement se place à l'intérieur du développement de l'argumentaire dont il est le protagoniste anonyme, dans la satire on a deux plans de destination : le plan interne qui se manifeste dans la forme de l'interlocuteur fictif et le plan externe du lecteur. Placé devant ses faiblesses, le lecteur de la satire se présente comme un progressant potentiel, parmi les interlocuteurs satiriques qui animent le discours satirique et qui sont parfois sa cible. Comme l'élève de la diatribe, l'interlocuteur satirique n'est pas conscient de soi et de ses faiblesses, et il vit une condition spirituelle de nature transitoire.

Sur la relation entre la satire et la diatribe une médiation cynique nous apparaît avoir pesé : la marginalité du satirique va au-delà de la distance des profanes qui sauvegarde l'espace d'interaction entre le maître et les élèves au sein de la diatribe et peut être assimilée à celle du sage cynique qui, en s'opposant, exerce la fonction du contrôle. Mais tandis que le cynique se proposait courageusement de bouleverser la société et ses normes, le satirique se limitait à l'opposition et parfois à une opposition qui se cache.

Les dernières pages de cette section sont consacrées à l'étude du cas des *Épîtres* d'Horace où nous constatons une relation moins stricte à la diatribe par rapport aux *Lettres à Lucilius*, alors que plus forte est l'adhésion aux caractères du genre épistolaire.

### III – *Diatribes entre philosophie et rhétorique. Le cas des Lettres à Lucilius.*

Les échanges dialogiques entre Sénèque et les interlocuteurs qui animent l'épistolaire reproduisent assez fidèlement le paradigme diatribique en attribuant à l'argumentaire un rythme analogue à celui des modèles grecs et en particulier aux *Diatribes* d'Épictète, mais l'insertion de ces procédés dans le contexte des lettres apporte une variation significative par rapport à ces mêmes modèles : un destinataire-interlocuteur qui participe à la construction de l'argumentation et de sa formation.

La première partie de ce chapitre est dédiée à Lucilius et à la mise en valeur de son parcours philosophique au sein des trois premiers livres des *Lettres*, là où l'élève est sans contexte le protagoniste de l'argumentation.

Lucilius est un homme cultivé, un politicien et lors de la composition des premières lettres il est procureur impérial en Sicile, mais il manque d'une formation philosophie complète : sur ces prémisses est basé l'échange philosophique qui vise à accompagner le progressant tout au long du chemin qui peut le conduire à la sagesse. À Lucilius Sénèque propose un repliement sur soi-même nécessaire à la philosophie, un parcours intérieur accompli à côté du maître, un *conuictus* à distance qui se réalise à travers l'épistolaire, et surtout la nécessaire séparation de la Sicile qui correspond à l'abandon des *negotia* propédeutique au progrès philosophique.

Le rôle de Lucilius au sein de la tradition diatribique est tout à fait singulier : il n'est pas anonyme, mais au contraire on le connaît déjà en tant que destinataire du *De Providentia* et des *Naturales Quaestiones* où il est présenté comme un ami fidèle. Même si sa conversion ne se déroule pas au sein d'une école philosophique, en présence d'autres élèves, on ne peut pas négliger qu'il intervient dans le discours du maître à la manière d'un interlocuteur fictif. Cependant on ne peut pas le considérer comme un interlocuteur parmi les autres, bien qu'il soit difficile de discerner sa voix de celle des interlocuteurs fictifs du texte sénéquan. L'insertion du dialogisme diatribique dans le genre épistolaire empêche en effet de comprendre avec certitude si la marque *inquis* introduit les objections et les interrogations du destinataire ou bien celles de l'interlocuteur anonyme. Face à la difficulté de dissiper cette ambiguïté, une solution d'équilibre consiste à penser que la personnalité de Lucilius et les caractéristiques du rôle dont il se fait charge doivent être recherchées dans l'encadrement épistolaire, là où il parle indirectement par la voix de Sénèque qui s'exprime à propos de sa conduite et communique les réflexions que Lucilius aurait faites dans la missive précédente en nous transmettant ses doutes, ses provocations et ses questions. Dans ce même encadrement nous retrouvons aussi la vive voix de Lucilius qui parfois s'adresse directement à son maître pour l'interroger sur son enseignement, sur l'efficacité de ses leçons et sur l'accord entre la morale et la conduite de vie. Il est évident que Lucilius est toujours présent au sein des lettres, mais quand les interventions d'un interlocuteur font irruption à l'intérieur du corps de la lettre il faut en évaluer à chaque fois l'attribution.

À travers l'interaction entre le maître et le disciple, Lucilius se définit et manifeste son changement progressif de manière à ce que l'échange épistolaire, composé par de nombreuses diatribes, puisse être interprété comme une longue exceptionnelle diatribe qui marque les étapes du parcours d'un esprit qui se modifie et qui, en se modifiant, tombe souvent.

Cette interaction entre maître et élève se transforme progressivement en un rapport entre amis: dans l'intimité de l'échange épistolaire Sénèque précède Lucilius sur le chemin qui le conduira à la libération et à la revendication de soi-même, et enfin à jouir d'une amitié entre *sapientes*. Le rapport d'amitié entre Sénèque et Lucilius est à l'origine de l'échange épistolaire, mais en constitue aussi le but: le chemin de Lucilius aboutira au *prodesse* réciproque qui est la base de l'amitié philosophique.

Le choix de Lucilius, un élève élu au sein d'une formation diatribique, n'exclut pas la présence de l'interlocuteur fictif qui est structurellement liée au développement de la relation de maître à élève et à la conversion de Lucilius qui en constitue le but. À cet interlocuteur est dédiée la deuxième section de ce chapitre.

Dans l'échange entre Sénèque et Lucilius de nombreuses voix anonymes se glissent et l'épistolaire gagne ainsi le caractère polyphonique qui marque la situation d'énonciation du cours de philosophie au moment de la diatribe. La variété des formules d'introduction qui était propre aux *Dialogi* est réduite, mais les interventions des voix de l'altérité gardent leur capacité de rythmer le développement de l'argumentation. L'interlocuteur fictif se manifeste à travers ses objections dépourvues de marque d'introduction, se laisse introduire par *inquit*, ou se cache derrière un *aliquis*, ou plus souvent fait irruption dans le discours à travers les interrogations que Sénèque lui attribue. Dans un contexte d'énonciation maître-disciple Sénèque a recréé la situation diatribique où le maître circule entre l'élève qui l'interroge et le reste de l'auditoire, qui peut être rattaché à une classe d'élève: l'attitude des interlocuteurs sénéquéens est proche de celle des étudiants assis dans la salle de cours avec Aulu-Gelle (Gell. 1.26.89). «*It is as if Lucilius were present in the school of Seneca*»- Stowers utilise cette formule pour expliquer le contexte que l'épistolaire vise à recréer. Cependant le choix du genre épistolaire permet à Sénèque d'isoler un élève élu et de mieux définir l'auditoire de la diatribe, avec lequel Lucilius entretient un rapport d'altérité.

Dans la première partie de l'épistolaire, où la formation de Lucilius occupe une position prioritaire, la formule d'introduction *inquis* domine comme instrument pour l'insertion d'objections et d'interrogations à l'intérieur du discours du maître: bien qu'elles soient formellement rattachables à la voix de Lucilius, on ne peut pas ignorer que parfois Sénèque semble jouer avec l'ambiguïté du discours diatribique et que, tout en utilisant *inquis*, il pourrait finalement vouloir faire monter sur scène un autre Lucilius.

À partir du Livre VII, la présence de Lucilius s'estompe et à côté de la formule d'introduction *inquis* s'impose l'*inquit* qui correspond au grec φησί largement employé dans les *Diatribes* d'Epictète. Cette présence dans le contexte épistolaire introduit un interlocuteur qui est avec

certitude un autre par rapport au destinataire élu. Il peut donner la voix à un sentiment commun, mais aussi à des élèves qui diffèrent seulement d'une manière partielle de Lucilius. Héritage d'une présence réelle dans l'école des philosophes, l'interlocuteur est l'escamotage littéraire qui permet à Lucilius de se tromper, il est l'un de ses visages, l'un de ces visages qui ont tendance à disparaître tout au long du parcours de formation.

Le discours direct en absence d'une formule d'introduction et celui qui est introduit par un *dicet aliquis* peuvent être employés pour laisser la parole à une altérité totalement plongée dans les *negotia* qui exprime un point de vue avec lequel Lucilius devra prendre ses distances s'il voudra vraiment progresser. Avec cet interlocuteur Sénèque entretient une confrontation soutenue, une lutte dialectique qu'il offre à Lucilius en tant qu'exercice spirituel et en tant que stratégie de défense des opinions courantes.

En confrontant l'interlocuteur sénéquéen et l'interlocuteur des principales sources diatribiques nous constatons qu'ils partagent certains caractères : le manque d'auto-conscience, la tendance à mal comprendre la leçon du maître et à ne pas se laisser pénétrer par ses exhortations. Même si parmi les interlocuteurs des diatribes il est difficile de retrouver quelqu'un comme Lucilius, un interlocuteur qui soit vraiment élu, pourtant on ne peut pas négliger la présence de quelques voix qui apparaissent s'intéresser réellement à un changement spirituel ou qui l'ont déjà atteint. Mais bien qu'il soit admis à la présence du maître et qu'il joue du privilège de sa compagnie et de son soin moral, l'interlocuteur diatribique, bien plus que Lucilius, garde son lien profond avec la condition humaine. À chaque obstacle, à chaque hésitation Épictète n'hésite pas à le souligner par l'apostrophe ἄνθρωπε et par le plus expressif et moins courant ἀνδραποδον qui fait allusion à la condition servile qui concerne celui qui n'est pas encore initié à la philosophie.

Mais si ces apostrophes nous révèlent la condition morale de l'interlocuteur, au sein des sources diatribiques il est possible aussi de retrouver des références précises à la condition réelle des voix anonymes et de comprendre les raisons de leur présence.

L'auditoire du maître de diatribe paraît être présent physiquement : il a abandonné sa maison pour le rencontrer, il est assis devant lui et il vit avec lui. Cet auditoire peut être considéré comme une classe d'élèves, auquel parfois des visiteurs occasionnels s'unissent, afin de se faire ses élèves, même si ce n'est que pour un bref espace de temps.

Au sein des sources diatribiques, la présence des élèves est toujours perceptible à partir du mouvement du maître entre la deuxième personne du singulier qui correspond à l'élève avec qui il est en train de parler et la deuxième personne du pluriel de l'assemblée des élèves. Le but de vie en commun est le progrès de ces élèves qui, pour cette raison, interrogent le maître en cherchant à

comprendre les raisons d'une leçon qui les pousse vers une vraie conversion, et un abandon total de leur vie antérieure. À l'école de philosophie où les élèves se rendront comme dans un hôpital et d'où ils ne sortiront qu'après avoir souffert, ils pratiqueront à l'aide du maître et en suivant son exemple des exercices spirituels et un examen de conscience. Au maître reviendra le rôle d'exhorter et de réfuter l'élève afin de lui montrer les contradictions qui l'emprisonnent, et de le conduire vers la liberté, le but du progrès moral. À l'élève reviendra le rôle d'être attentif et de refuser son approbation aux propositions fausses.

L'interlocuteur fictif de la diatribe était à l'origine un interlocuteur réel actif en tant qu'élève au sein du contexte scolaire et les niveaux différents des positions exprimées trouvent leur justification dans les différentes typologies d'élève.

En revenant au contexte sénèqueen et plus spécifiquement aux *Lettres à Lucilius*, on ne peut pas considérer la présence d'un autre que Lucilius comme une véritable émanation du contexte scolaire : l'œuvre est tout à fait littéraire et elle est consacrée à échange entre deux individus. La présence de l'interlocuteur fictif au sein des *Lettres* trouve donc une autre raison d'être : elle a la fonction d'une part d'exalter le parcours philosophique de Lucilius qui se débarrasse des faiblesses incarnées par les autres voix et d'autre part de révéler à travers ces mêmes voix les peurs et les passions qu'il doit encore combattre dans les batailles spirituelles que Sénèque lui propose. Ces voix, telles celles des élèves assis dans la classe de Sénèque, se révèlent ainsi d'autres Lucilius qui vont progressivement disparaître en laissant le disciple libre de revendiquer soi-même. Le Lucilius dont Sénèque parle dans les encadrements épistolaires est celui qui progresse et qui abandonne graduellement toutes les identités corrompues qui l'habitent et qu'il combat dans ses exercices spirituels. La diatribe est donc pleinement fonctionnalisée dans le contexte épistolaire.

L'espace de l'énonciation commun à Sénèque et aux maîtres de la diatribe ne coïncide pas avec un contexte proprement scolaire, mais avec un espace de formation. Au sein de cet espace, Sénèque et Lucilius prendront leurs distances par rapport aux jugements communs, tout en refusant d'exhiber à l'extérieur leur *dissimilitudo*. La philosophie pour Sénèque exige une modération, un équilibre entre une attitude élue et la manière d'agir des *homines*, mais au fond, dans son esprit, celui qui voudra se consacrer à la philosophie devra être tout à fait différent de la foule. Cette dernière représente un vrai danger pour le *proficiens* qui aura tendance à s'accorder à elle ou à la mépriser, alors que le philosophe doit prendre ses distances avec ces deux tendances opposées.

Lucilius aura à chercher ses amis parmi ceux qui pourront le rendre meilleur et il aura à s'abstenir des lectures publiques où personne ne le comprendrait. Son progrès sera une acquisition à n'exhiber qu'avec soi-même. Vulnérable face à l'influence des *homines*, le *proficiens* aura à s'en protéger et il

devra construire sa liberté authentique en apprenant à distinguer le bien et le mal indépendamment des jugements du peuple.

La distance que l'élève mettra entre ses jugements et ceux des profanes sera la mesure de sa conduite morale.

La position de Sénèque est proche de celle des représentants de la diatribe grecque : en se proposant de bouleverser les jugements d'un élève fragile qui est plongé dans la condition humaine, le maître de diatribe vise à créer avec lui un espace exclusif de partage spirituel. Cette dimension sera accessible seulement à celui qui sera prêt à se transformer et à reconnaître l'absurdité de ses jugements. Son choix philosophique devra être indépendant de l'adhésion des *stulti* : indifférent à la louange, à la pitié et à la commisération, l'élève s'occupera moins d'apparaître que d'être philosophe. Il devra accomplir un choix de base : être philosophe ou profane. S'il voudra être philosophe, le *proficiens* devra accomplir une transformation totale de sa vie et de son esprit pour aboutir à la séparation entre son choix moral et celui des autres personnes. La construction de ce choix coïncidera avec une fuite de son identité précédente et avec un exil intérieur du monde des profanes. Tout en étant exclus de la connaissance philosophique, les profanes ne devront néanmoins pas faire l'objet du mépris de ceux qui ont choisi d'être philosophes. À celui qui n'a pas su convertir son esprit l'élève accordera la même compréhension qui est due aux jeunes qui fêtent les Saturnales, en considérant que l'erreur du profane est moins la conséquence de sa malveillance que de son ignorance.

Sénèque et les maîtres de diatribe proposent à leurs élèves une *dissimilitudo* qui ne s'oppose pas, qui ne s'exclut pas, mais qui s'éclipse pour se protéger.

#### *IV – Diatribe et Satire Latine*

Dans ce chapitre nous cherchons à montrer l'évolution des relations entre la diatribe et la satire latine en parcourant les œuvres de Lucilius, Horace et Perse.

Le rapport d'intergénéricité entre la diatribe et la satire de Lucilius ne peut plus être rattaché au partage d'un vaste répertoire de thèmes de philosophie populaire, comme la tradition critique qui tire son origine de l'œuvre d'Oltramare le voudrait, mais relève de la diffusion à Rome de la philosophie des écoles. Lucilius s'était probablement lié au cercle des Scipions et il avait eu des contacts avec l'Académie.

La relation à la diatribe pour l'œuvre de Lucilius tient tant aux modalités de l'argumentation qu'au contexte d'énonciation.

D'une manière cohérente avec le choix du *sermo*, l'emploi du dialogisme est fréquent à l'intérieur de la production satirique latine et de celle de Lucilius ; il accompagne souvent un ton didactique et il participe à la légitimation du genre satirique. En s'adressant directement à un interlocuteur et en lui laissant parfois la parole, le discours satirique vise à se démontrer capable d'exercer sur lui une influence, une fonction éducative. Lucilius se sert du discours satirique afin de véhiculer un message qui soit cohérent avec à la fois le stoïcisme de Panetius et la culture latine, et il assume le rôle de *praeceptor sapientiae* par rapport à un interlocuteur qui, par sa présence, légitime ce rôle.

Projection du public limité de la satire, l'interlocuteur définit les bornes d'un contexte d'énonciation circonscrit à l'intérieur duquel le poète exerce une fonction révélatrice et n'hésite pas à se confronter directement à celui qui se sent victime d'une critique vide et malveillante. L'interlocuteur est un instrument fondamental pour l'accomplissement du projet satirique lucilien qui ne se limite pas à une critique morale, mais qui a l'ambition de transformer ceux qui se consacreront volontairement à la vertu.

La présence de l'interlocuteur dans la satire de Lucilius a une origine différente de celle de l'interlocuteur diatribique car il est une création poétique du maître de satire. Néanmoins le caractère qui détermine sa position à l'intérieur de l'échange dialogique et qui établit sa condition existentielle est le même : le manque d'auto-conscience. Les différents degrés de cette inconscience sont déclinés dans le discours satirique de la même manière que dans le discours diatribique afin de reconnaître des interlocuteurs plus ou moins enclins à suivre les enseignements du maître ; mais l'autorité de ce dernier n'est pas reconnue comme telle par les interlocuteurs satiriques. Ainsi, si le discours diatribique a son pivot dans la centralité morale du maître, la satire de Lucilius met en scène la construction graduelle de son poids moral. Pour cette raison l'intention formative du discours satirique, même plus que celle diatribique, risque de manquer à son devoir et de limiter son aboutissement à la seule révélation des fragilités de l'interlocuteur.

La dureté, la franchise et l'ironie que Lucilius emploie en s'adressant à un interlocuteur qui n'a pas choisi de s'approcher de la philosophie et de se transformer, provoquent la réaction négative de celui-ci et relèguent le maître de satire, dont l'intention n'est pas bien comprise et qui est outragé et attaqué violemment, à une position de marginalité qui devient le signe de sa mission éducative. La relation d'intergénéricité entre la diatribe et la satire de Lucilius ne relève pas de la réflexion sur la même matière morale, mais des rôles au sein d'un discours qui, dans les deux genres, assume la forme d'un dialogue avec un interlocuteur anonyme. Dans le cadre de ces échanges dialogiques

nous retrouvons la fixité d'esprit du maître qui se heurte à la multiformité de l'interlocuteur, la fragilité de celui qui s'oppose à la fermeté du guide.

Tel le maître de diatribe, qui s'identifie avec sa fonction de guide moral, Lucilius nous semble se consacrer entièrement à sa fonction formative, sacrifier le moi à la construction d'une personne poétique vouée à l'exercice du contrôle et à l'offre d'un modèle de conduite. L'objectif de la formation proposée par Lucilius diffère toutefois de l'objectif de libération totale poursuivi par l'éducation diatribique : il coïncide avec l'adhésion à ce concept de *virtus* que le poète définit dans le fragment H 23 Ch. (1236-1338 M) et qui est la synthèse entre l'universalisme stoïcien et l'horizon plus étroit des valeurs de la société romaine.

L'espace de l'action de Lucilius nous apparaît plus élargi que celui de la diatribe : en s'adressant à un petit cercle qui pourra vraiment comprendre le sens de sa liberté héroïque, Lucilius défie en même temps les *primores* face à la ville entière.

Dans la satire de Lucilius, les caractères de l'interaction diatribique tendent à la radicalisation : la confrontation entre l'interlocuteur et le maître se transforme parfois en une véritable altercation, alors que l'exercice véhément de l'action de contrôle de la part du maître risque de le reléguer dans une marginalité qui pourrait empêcher l'intention formative. On peut donc supposer une relation avec la philosophie cynique.

La section suivante est dédiée à l'analyse du cas des *Satires* d'Horace, cas tout à fait intéressant car il permet d'observer une évolution interne qui se reflète dans la relation avec la diatribe.

La relation d'intergénéricité entre la diatribe et la satire d'Horace tient aussi bien aux modalités d'énonciation, donc au style dramatique ou pseudo-dramatique, qu'au geste poétique, à la manière qu'il a de se rapporter à l'interlocuteur et au lecteur.

Dans le premier livre des *Satires* le cadre dialogique est dominant, même s'il se présente comme une fiction littéraire où la voix du poète est tout à fait dominante en créant un fort déséquilibre entre les parties. La voix satirique guide de manière autonome le développement poétique et elle ne se sert pas, à la différence de ce qui se passe dans les sources diatribiques, d'une voix anonyme pour donner un certain rythme à la composition. La relation à la diatribe n'est pas pour autant estompée : le caractère polyphonique des compositions satiriques crée une trame d'interactions très complexe entre le maître de satire et ses interlocuteurs qui se rattache aux dynamiques du contexte d'énonciation typiquement diatribique. Les interlocuteurs de la satire d'Horace, comme ceux de la diatribe, ont différents degrés de préparation, d'auto-conscience et d'inclination au changement de soi. Quand ils se révèlent obstinés et ont tendance à se présenter moins comme ceux qui attendent la formation que comme des adversaires, Horace n'hésite pas à les menacer et à en faire des objets de dérision, mais pour la plupart d'entre eux le discours satirique semble déboucher sur une issue



positive. Cela pourrait cacher la volonté horatienne de délimiter l'espace de la satire au cercle des amis où la conversion pourra se réaliser. Ce choix protège l'interlocuteur de l'agressivité satirique d'Horace qui hésite sur la critique de ses fautes.

Par rapport au paradigme diatribique, le jeu des interactions se complique dans la satire d'Horace où le poète doit garder un certain équilibre non seulement parmi les voix anonymes, mais aussi face aux présences qui restent toujours silencieuses: celles du destinataire illustre et du lecteur. Ce dernier est un élément étranger à la diatribe qui par nature ne suppose pas un auditoire externe au texte, étant donné son origine de transcription d'un discours oral, un discours où le maître circule parmi ses élèves, mais où il ne doit pas tenir compte d'un potentiel lecteur. Au contraire la satire, en tant que produit littéraire, ne peut pas négliger l'existence d'un sujet tiers qui est le destinataire final de la leçon satirique. Il a tendance à se fondre, à se camoufler dans la foule des voix : il est possible qu'il se cache dans les « espaces de santé » ( Citroni 1993, 114) où Horace se confronte à un interlocuteur collaboratif et voulant se transformer, ou dans les espaces où le poète se représente comme quelqu'un qui partage une certaine condition vicieuse ; finalement nous pouvons supposer que le poète s'adresse au lecteur lorsqu'il change à l'improviste et momentanément d'interlocuteur, abandonnant le « tu » auquel il était en train de parler pour indiquer à un sujet tiers l'absurdité des positions adversaires.

Dans la complexité exacerbée du cadre dialogique des *Satires*, Horace nourrit une opposition que le discours satirique partage avec le discours diatribique, c'est-à-dire celle entre le poète et les autres, les élèves, les adversaires ou de simples interlocuteurs fictifs avec lesquels il semble prendre ses distances pour revendiquer son altérité morale. Mais si cette revendication est la marque de l'action satirique de Lucilius, dans les satires d'Horace elle va graduellement s'estomper et semble se perdre dans le second livre.

Au sein du second livre la relation à la diatribe se complique, mais, d'une certaine perspective, elle peut se révéler plus étroite. Horace se soustrait de manière graduelle à l'exercice du rôle de guide moral et se laisse apparemment remplacer dans un contexte un peu paradoxal pour se faire élève de maîtres peu crédibles. Même s'il n'est pas méconnu au lecteur, Horace prend la pose de l'interlocuteur anonyme du premier livre en se laissant aller à de brèves répliques à l'adresse de quelqu'un, le nouveau maître, qui voudrait, tout en le critiquant, faire le point sur sa condition morale. Horace nous semble donc abandonner la direction de conscience et se mettre à nu à travers l'interaction avec Damasippe et Dave tout en préparant son abdication de la fonction de maître qui sera accomplie dans sa correspondance.

Mais nous supposons que derrière cette apparente renonciation Horace a voulu mettre son examen de conscience au service de son destinataire (celui auquel, après avoir abandonné le cercle des amis, il sent devoir s'adresser), et lui offrir le dernier soutien vers une conquête autonome de la liberté spirituelle, liberté à laquelle cependant le poète lui-même ne parviendra jamais.

L'objectif de la diatribe pourrait ainsi être gardé ; néanmoins le bouleversement de la forme et des rôles révèle que le discours satirique horatien est fondé finalement sur la centralité du moi du poète et non sur l'adhésion à un but formatif, sur la difficulté de la réalisation duquel Horace n'hésite pas à mettre l'accent.

La troisième section est consacrée à la satire de Perse qui à notre avis marque un point d'aboutissement dans la relation entre la diatribe et la satire latine.

Dans la satire de Perse où l'influence de la philosophie des écoles est plus forte et visible, la diatribe semble à première vue exercer un rôle tout à fait dominant dans la construction de la poétique du satirique, alors qu'au contraire elle va progressivement se révéler être l'instrument qui lui permet de mettre à nu son échec et celui du genre auquel il se rattache.

La satire de Perse entretient avec la diatribe une évidente relation concernant les modalités stylistiques : les compositions satiriques présentent en effet un véritable échantillon de voix anonymes et Perse circule avec souplesse parmi les différents plans de destinations. Aux interlocuteurs diatribiques il faut ajouter le lecteur, à qui Perse s'adresse directement. Dans l'œuvre du poète, le lecteur devient le destinataire privilégié du discours satirique : face à la disparition de la dimension du cercle qui était typique du discours horatien et à celle de l'espace public, qui était inévitablement compromis, le lecteur nourri à la liberté de la comédie attique reste le seul point de référence pour Perse et l'espace de leur interaction, la satire même, le seul espace de santé d'où il est possible d'observer avec objectivité la condition humaine.

Perse n'hésite pas en effet à se faire maître pour des interlocuteurs internes au discours satirique, mais ses expériences se révèlent désastreuses, alors que le seul succès formatif est celui que Perse se réserve lui-même en évoquant son apprentissage auprès de Cornutus. Perse se représente donc comme un maître sans élèves auquel il ne reste plus qu'à faire confiance aux rares lecteurs de ses écrits. La possibilité de la formation se projette ainsi exclusivement hors d'un cercle de référence, hors de l'espace public où la liberté satirique ne peut plus s'exprimer et finalement hors de l'espace littéraire.

L'échec de Perse représente l'échec d'un genre et la constatation de l'impossibilité pour l'intellectuel d'exercer encore un rôle de guide moral : l'adhésion à la diatribe en est réduite à un réemploi des modalités d'un procédé dialectique vidé de son intention formative.

## V - De la diatribe à la prédication religieuse

La dernière partie de notre étude est consacrée à l'analyse des relations entre la diatribe, la Seconde Sophistique et la prédication religieuse. Elle se propose de donner un aperçu des relations que la diatribe a entretenues avec deux phénomènes oraux et littéraires qui ont marqué la culture impériale : la Seconde Sophistique et la prédication religieuse.

Dans la période où l'enseignement d'Épictète s'épanouissait et la pratique de la diatribe gardait sa centralité au sein d'un cours de philosophie dans un contexte formatif qui n'était pas strictement limité aux seuls jeunes élèves du maître, certains intellectuels élevés aux études philosophiques et exerçant des rôles publics essayaient de divulguer la philosophie dans des contextes d'énonciation nouveaux et élargis. La diatribe, qui était considérée comme un constituant essentiel du moment formatif et comme véhicule exceptionnel du message philosophique, est intégrée et fonctionnalisée au sein d'œuvres littéraires qui découlent de ce nouveau contexte de divulgation diffusion et qui sont l'expression de l'activité de ceux qui étaient considérés des philosophes rhéteurs, intellectuels qui considéraient qu'il était possible de réaliser une synthèse entre la rhétorique et la philosophie.

L'adaptation peut se révéler très fidèle à la forme diatribique qui, comme on peut l'observer surtout dans le cas de Dion Chrysostome, dicte d'une manière stylistiquement harmonieuse le développement de l'argumentation ; le degré de l'élaboration littéraire est très élevé et il a pour conséquence que le rapport avec la situation orale originelle s'estompe aussi bien que la centralité du soin de l'élève.

Au sein de la première vulgarisation chrétienne au contraire, ce qui prime c'est le soin spirituel qui est au centre de l'action de maîtres comme Saint Paul ou Saint Augustin dans un contexte d'énonciation qui n'est pas très éloigné de celui de la diatribe.

Les *Lettres* de Paul, qui se rattachent moins à la place publique qu'au milieu de la synagogue ou de l'habitation privée, combinent un discours tenu pour les « frères » avec un discours qui s'adresse à un individu particulier de manière à ce que Paul, tel un maître de diatribe, circule souvent parmi différents plans de destination et garde une certaine dimension individuelle de l'échange formatif.

Les *Confessions* d'Augustin aussi, tout en déclarant s'adresser à la minuscule partie du genre humain qui les lira, ne se soustraient pas à la représentation d'une dimension individuelle de l'interaction formative : dans l'échange avec Dieu, Augustin sert d'intermédiaire de la relation que chaque individu peut avoir avec la divinité.

Si donc dans la vulgarisation des philosophes-rhétieurs, le maître s'adresse à un auditoire qui constitue un bloc unique et peut être considéré à juste titre comme un véritable public, au sein de la vulgarisation chrétienne, la dimension individuelle de l'espace formatif ne s'estompe pas et le maître chrétien, tel le maître de diatribe, dialogue parfois avec un seul interlocuteur en présence de nombreuses personnes.

Les premiers maîtres chrétiens ont donc repris les procédés de la diatribe, tout en se proposant, de la même manière que la diatribe, de transformer l'individu, mais alors que la conversion diatribique visait à la libération des passions et des idées acquises afin de pouvoir se revendiquer soi-même et revendiquer son propre choix moral, la conversion chrétienne aspirait à connaître Dieu et à se conformer à sa volonté.

### *Conclusion*

La littérature latine ne nous a pas transmis une œuvre proprement diatribique comme les *Diatribes* de Télès, celles de Musonius et surtout celles d'Épictète qui puissent enregistrer la tentative plus ou moins réussie de reproduire l'originale situation orale où le maître se mesure aux questions des élèves et cherche, à travers cette interaction, de les transformer. À Rome, nous nous confrontons à des textes qui relèvent de genres littéraires différents et qui entretiennent des relations d'intérogénéricité avec la diatribe : ils peuvent être considérés comme les sources d'une tradition diatribique dont il faudra redéfinir les bornes, mais qui se révèle déjà capable de se projeter au-delà de Rome et de la culture gréco-romaine.







## **La diatribe cynico-stoïcienne: un instrument conceptuel ou un mythe philologique?**

### ***Analyse du dialogisme diatribique et du rôle de l'interlocuteur fictif dans la philosophie romaine***

#### Résumé

Notre thèse a comme point de départ la discussion critique d'un concept donné pour acquis par les spécialistes de la littérature et de la philosophie antiques. Il s'agit de la diatribe cynico-stoïcienne, ainsi nommée parce qu'elle ferait coexister des motifs cyniques et des thèmes stoïciens.

Nous commençons par évaluer l'exactitude de la définition largement admise qui met la diatribe en relation avec toute une tradition d'argumentations relevant de la philosophie morale vulgarisatrice. Puis nous justifions notre choix d'accepter, en cherchant à les intégrer, certains acquits scientifiques récents, visant à défendre la diatribe comme un genre relevant de la méthode de direction spirituelle à l'intérieur des écoles philosophiques d'origine socratique, avec un accent particulier sur la situation d'énonciation maître-disciple. De ce genre littéraire controversé, d'origine grecque, nous analysons le passage à la latinité en examinant tout d'abord le problème terminologique, puis celui du cadrage philosophique. Parmi les procédés, définis comme diatribiques, nous nous intéressons à la seule caractéristique qui ne paraisse pas être mise en question et qui pour cette raison précisément pourrait servir de fondement à l'existence du genre même : le dialogisme et la présence d'un interlocuteur fictif.

Nous concentrons ensuite notre attention sur l'œuvre de Sénèque, et notamment sur *Les Lettres à Lucilius* où la situation d'énonciation maître-disciple est intensément visible et dans laquelle la présence de l'interlocuteur fictif est structurellement liée au développement de cette relation. Nous passons ensuite à l'étude des formes diatribiques de la satire romaine afin d'aborder les cas de Lucilius, Horace et Perse. Un bref exposé est finalement consacré à l'analyse des relations entre la diatribe, la Seconde Sophistique et la prédication religieuse.

**Mots-clés :** diatribe ; cynisme ; stoïcisme ; philosophie populaire ; école philosophique ; interlocuteur fictif ; dialogisme ; Epictète ; Sénèque ; *Lettres à Lucilius* ; satire ; Lucilius ; Horace ; Perse ; Dion Chrysostome ; Apulée ; Paul de Tarse ; Saint Augustin.

## ***The Cynic-Stoic diatribe: a conceptual instrument or philological myth?***

### ***Diatribic dialogism analysis and the role of the fictitious interlocutor in Roman philosophy***

#### Summary

The starting point of our thesis is the critical discussion of a concept taken for granted by literary and ancient philosophy scholars. This is the cynic-stoic diatribe, so named because cynical themes would coexist with Stoic ones.

Our first step is assessing the accuracy of the widely accepted definition, which makes the connection between the diatribe and a tradition of topics relating to moral popular philosophy. Then we explain our choice to accept and to try to integrate recent scientific acknowledgments which accept the diatribe as a literary genre relating to the spiritual guidance method of the Socratic philosophical schools, with a particularly attentive focus on the relationship between master and disciple.

Starting from this controversial genre of Greek origin, we analyze the transition to the Roman period, by first examining the terminological aspect and then the philosophical framing. Among the methods, defined as diatribic, we focus on the only feature which does not appear to be challenged and that for this exact reason could be the basis of the existence of the genre itself: dialogism and the presence of a fictitious interlocutor.

We then focus our attention on Seneca's work, and particularly on *Letters to Lucilius*, where the attempt to create a master-disciple relationship is intensely visible, and in which the presence of a fictitious interlocutor is structurally related to the development of this relationship.

Then we discuss the diatribic forms of Roman satire, to reach Lucilius', Horace's and Persius' cases.

A brief presentation is finally devoted to the analysis of relations between the diatribe, the Second Sophistic and the religious preaching.

**Keywords:** diatribe; cynicism; stoicism; popular philosophy; philosophical school; fictitious interlocutor; dialogism; Epictetus; Seneca; *Letters to Lucilius*; satire; Lucilius; Horace; Persius; Dio Chrysostom; Apuleius; Paul of Tarsus; Saint Augustine.

UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

#### **ÉCOLE DOCTORALE :**

ED 1 – Mondes anciens et médiévaux

Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

**DISCIPLINE :** Études latines