

*Seneca, De superstitione. Un'idea in
frammenti.*

Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Scienze dell'antichità
Corso di laurea in Lettere classiche

Natalia De Luca
Matricola 1949896

Relatore
Prof.ssa Francesca Romana Berno

A.A. 2022-2023

“Ci sono cretini che hanno visto la Madonna e ci sono cretini che non hanno visto la Madonna. Io sono un cretino che la Madonna non l’ha vista mai. Tutto consiste in questo, vedere la Madonna o non vederla. San Giuseppe da Copertino, guardiano di porci, si faceva le ali frequentando la propria maldestrezza e le notti, in preghiera, si guadagnava gli altari della Vergine, a bocca aperta, volando. I cretini che vedono la Madonna hanno ali improvvise, sanno anche volare e riposare a terra come una piuma. I cretini che la Madonna non la vedono, non hanno le ali, negati al volo eppure volano lo stesso, e invece di posare ricadono come se un tale, avendo i piombi alle caviglie e volendo disfarsene, decide di tagliarsi i piedi e si trascina verso la salvezza, tra lo scherno dei guardiani, fidenti a ragione dell’emorragia imminente che lo fermerà. Ma quelli che vedono non vedono quello che vedono, quelli che volano sono essi stessi il volo. Chi vola non si sa. Un siffatto miracolo li annienta: più che vedere la Madonna, sono loro la Madonna che vedono. È l’estasi questa paradossale identità demenziale che svuota l’orante del suo soggetto e in cambio lo illude nella oggettivazione di sé, dentro un altro oggetto. Tutto quanto è diverso, è Dio. Se vuoi stringere sei tu l’amplesso, quando baci la bocca sei tu”.

(Estratto di un monologo di Carmelo Bene, da "Nostra Signora dei Turchi", 1968)

INDICE

Introduzione

CAPITOLO 1: *Superstitio*

1.1 Cenni di etimologia e semantica

1.2 L'evoluzione della nozione di "superstizione" nelle varie occorrenze letterarie

1.2.1 Occorrenze letterarie nella tradizione greca

1.2.2 Occorrenze letterarie nella tradizione latina

CAPITOLO 2: Il *De superstitione* di Seneca

2.1 Introduzione

2.2 Lo stoicismo di Seneca: la superiorità della *theologia naturalis* sulla *theologia civilis*

2.3 L'accusa stoica allo statuto ambiguo della *fabula* dei poeti

2.4 Culti orientali e misterici: la nuova spiritualità d'età imperiale

2.4.1 *Superstitio* e il *vanus furor* della castrazione rituale

2.4.2 Il valore soteriologico dei culti misterici orientali: la morte della libertà etica dell'uomo

2.4.3 Il sincretismo dei culti orientali con il mondo romano

2.4.4 *Superstitio* e idolatria: il valore della statuaria nella prima età imperiale

2.5 *Superstitio* come devianza rispetto al credo ufficiale dell'Impero: una semantica dal forte connotato giuridico e politico

2.5.1 L'antigiudaismo di Seneca

2.5.2 Gli Ebrei a Roma dalla fine dell'età repubblicana alla prima età imperiale

2.5.3 L'opposizione pagana ai Giudei tra il II a. C e il I d.C.: *excursus* nelle fonti letterarie

2.5.4 Stoicismo ed ebraismo: Seneca e Filone Alessandrino

CAPITOLO 3: *Conclusioni*

Bibliografia

Ringraziamenti

Introduzione

Il termine *superstitio* possiede un potere evocativo dirompente, alla stregua di tutto ciò che si staglia sull'orizzonte culturale umano come qualcosa di irremovibile, intrinseco al nostro sentire più puro, eppure, per questo stesso motivo, attraversato da correnti torrentizie di popoli e culture, caratterizzato da una natura proteiforme, le cui trame appaiono insondabili, oscure, per l'universalità della loro radice prima. Il punto di partenza di questo studio è volto, appunto, a ricercare nell'etimo del lessema *superstitio* la sua caratterizzazione prima, al fine di comprendere le singole specificità semantiche che la tradizione letteraria greca e latina testimoniano con raffinate occorrenze testuali, ingegnose per l'uso metaforico del lessema. Attraverso una breve presentazione dello studio del 1976 del glottologo Walter Belardi¹, porrò quest'ultimo come posizione accolta a fondamento dell'intero lavoro di tesi. Egli sveste il termine di tutte le connotazioni formali, costituisce in un lungo processo evolucionistico, fino a rendere vane le odierne strutture di pensiero con i corrispettivi mezzi verbali, fissandole alla sola cultura corrente. *Superstitio*, in origine si impone, dunque, con un significante e un significato coerenti nel loro relazionarsi, stando ad indicare un generico "conoscere", infatti, come evidenzia Belardi, la matrice del termine è puramente noetica. Belardi interpreta il suffisso *-tio* di stato, come una collocazione spaziale del soggetto rispetto ad un oggetto, indifferentemente astratto o concreto, collocazione che per lo spirito indoeuropeo corrispondeva al possedere una qualche conoscenza di questo stesso. Dunque, *super*, indicava dapprima una collocazione neutra rispetto ad un generico oggetto di conoscenza, di seguito, invece, va ad acquisire il valore di superamento, "devianza", perlopiù negativo, in ambito strettamente religioso. Procederò, nel primo capitolo, evidenziando, appunto, come da tale origine indoeuropea lo spirito umano d'età storica abbia potuto correlare il termine in questione a quello di *religio*, dapprima in un rapporto di affinità semantica fino alla netta opposizione. Farò questo analizzando le varie occorrenze letterarie del termine *deisidaimonia* nella tradizione greca, corrispondenti a quelle di *superstitio* nel mondo latino, occorrenze che testimoniano la medesima evoluzione della rispettiva parabola semantica. Tutto

¹ Belardi, 1976.

lo studio si concentrerà, di seguito, unicamente sulla dialettica oppositiva *superstitio-religio*, al fine di far emergere le cause della scissione tra lo spirito e la fede, quest'ultima non come sentire primordiale e spontaneo, bensì come sentimento implicato dalla religione istituzionalizzata e pubblica. L'obbiettivo è di trovare organicità nella fenomenologia superstiziosa tracciando le dovute direttive storico-sociali, necessariamente premesse a qualsiasi fenomeno particolare. Questa prima parte della ricerca mira a creare una tradizione letteraria e storica il più possibile autentica e funzionale ad approcciarci, nel secondo capitolo, al testo madre di questo studio: il *De superstitione* di Seneca, pervenuto parzialmente fino ai nostri giorni, grazie alle frammentarie citazioni agostiniane, conservate nel VI libro del suo *De civitate dei*. L'analisi linguistica di Belardi unita alla tradizione delle occorrenze storico-letterarie del termine *superstitio*, anteriori a Seneca, offrirà uno scheletro su cui si muoverà la totalità di questo studio nel suo tentativo di esegesi dei frammenti senecani: "ciò che la superstizione può rappresentare è ben distinto da una qualche fissità concettuale, essa muta in base alla sensibilità del soggetto come parte integrante di un sistema culturale, politico e istituzionale, dal quale è plasmato anche qualora vi si discosti più o meno consapevolmente". Questo sistema si esplica come sostrato contenutistico del tema *-tio*, rendendolo normativo, dunque, indicante dove è giusto "collocarsi", in termini metaforici, a livello noetico. *Super*, di contro, connota tutto quello che va "al di là" del particolare riflesso noetico del tema, come "devianza", "superstizione", "atteggiamento contrario alla norma". Questo gruppo di dieci frammenti offrirà immagini vivide circa la fenomenologia superstiziosa del I d.C., attraverso le quali mi pongo l'obbiettivo di ripristinare il possibile significato di *superstitio* nella prima età imperiale, sebbene si debba privilegiare l'occhio dell'autore, occhio dalla sensibilità epistemica estremamente sviluppata verso complesse prospettive filosofico-razionalistiche, dunque, rappresentante una sola fascia della popolazione. La totalità di questa, invece, sarà individuata mediante le direttive storiche tracciate dai frammenti, per tramite delle quali il pensiero di Seneca verrà ricondotto il più possibile alla sensibilità religiosa di un uomo del I d.C, perfettamente integrato nel sistema sociale, dal piano culturale a quello politico e religioso, anche solo nella posizione di un neutrale osservatore. Procederò cercando all'interno dei frammenti dei nuclei

tematici, i quali, nella mia trattazione, forniscono degli standard contenutistici circa la *superstitio*, ad esempio: l'idolatria, la castrazione rituale, l'approccio soteriologico orientale, standard utili a creare un'affinità tra Seneca e la tradizione precedente, affinità che, di contro, farà emergere l'aspetto rivoluzionario e atipico del pensiero senecano. Proprio quest'ultimo si realizza nella formale critica alla cultura tradizionale, critica dai toni fortemente aspri, non conciliabile con il suo operato attivo testimoniato dalle fonti storiche. Il mio argomentare procederà proprio verso questa direzione, cercherà di redimere Seneca riportandolo ai confini e ai limiti presenti nel tempo da lui vissuto, inconcepibile per i nostri sistemi di pensiero odierni. Dunque, partirò, nel primo capitolo, con l'analizzare *superstitio* dal punto di vista linguistico, per ricercare l'universale semantico. Rintracciato quest'ultimo nella cultura indoeuropea, dimostrerò come l'esito storico della semantica del lessema, dall'accezione sempre più negativa, nonché indicante "il porsi su posizioni eccessive sia rispetto ai canoni della verità che a quelli della fede", sia direttamente dipendente dall'istituzionalizzazione di una norma, sia essa noetica o culturale, consuetudinaria o giuridica, oltre la quale si va a generare la "devianza". Di seguito, nel secondo capitolo, presenterò il frammentario trattato senecano per tramite di vari blocchi tematici che ingloberanno progressivamente gruppi di frammenti, fino ad ottenere l'effetto contrario di compattare la materia di discussione in un unico grande ragionamento, mediante rimandi interni al *De superstitione* e riferimenti rintracciati in altre opere dello stesso Seneca. Il fine è di dimostrare che per Seneca la norma per delineare tutto ciò che è *super*, al di là, eccessivo, è puramente epistemica e teologica, concerne i soli canoni della verità. Per affermare questo dimostrerò condizioni preliminari, quali, ad esempio: la distinzione tra teologia e religione nella Roma del I sec. d.C. e la funzione eminentemente pratica e politica della religione romana e di tutta la ritualistica ad essa connessa. Dal momento che Seneca discute la fenomenologia superstiziosa come insita nella ritualistica della *religio* pubblica e, al pari, come fondamento di culti stranieri, non ammessi dalla normativa religiosa, mi porrò l'obiettivo di dimostrare come questo livellamento sia possibile proprio per il sostrato filosofico che Seneca sottende all'accezione semantica di *superstitio*, il quale astrae rispetto alla praticità della normativa culturale verso prospettive teologiche. Di seguito,

invece, rintraccerò nei frammenti un fondamento storico e concretamente legato all'attualità del vissuto di Seneca, sebbene ugualmente corroborato dalla coscienza filosofica stoica dell'autore, per cui la religione tradizionale sia comunque da prediligere ai culti stranieri, per quanto posta sul medesimo piano di questi nella critica filosofica, poiché ha anch'essa una portata normativa ed epistemica, inferiore alla *theologia naturalis*, mediata da immagini concrete, corrispondenti ad astratti valori atavici tradizionali. Al termine del secondo capitolo punterò a valorizzare la posizione di Seneca rispetto ai culti estranei alla cultura romana, perlopiù orientali, caratterizzata da un forte fervore tradizionalistico, che rende Seneca, contrariamente a qualsiasi pregiudizio odierno, estremamente coerente con le sue dissertazioni filosofiche, nel suo agire politicamente e socialmente. Questa posizione moderata ci porterà ad analizzare il rapporto di Seneca con la tradizione, poetica e religiosa, per dimostrare come esso sia duplice: di accettazione del valore astratto e simbolico dei prodotti culturali e di negazione dell'aspetto formale di questi, qualora contaminino l'intimo sentimento dell'uomo, offuscando il suo potenziale di astrazione razionale. Quest'ultimo concetto troverà concretizzazione nella critica di Seneca al culto delle statue. Ma il volto tradizionalista dell'autore emerge proprio in contrasto con i culti stranieri, orientali, dei quali porrò in evidenza la prospettiva soteriologica connessa al carattere misterico di questi. Analizzerò, per questo, la complessa dialettica del binomio "mistico-misterico", per tramite del filtro stoico, fino a portare la questione verso l'urgenza con cui Seneca pone in rilievo la necessità del raggiungimento della libertà etica dell'uomo, l'unica realizzabile, centrale in un'opera dal forte connotato teologico. Porrò a confronto la libertà etica dello stoicismo di Seneca come conseguenza dell'assimilazione al Dio, principio razionale, per tramite della conoscenza di questo e la schiavitù implicata dai culti misterici, i quali mirano a rendere l'uomo vittima di un'illusoria e irrazionale identificazione con il Dio, estremamente complessa e tormentata, semplificata in maniera vile, attraverso l'attribuzione al Dio di caratteristiche umane. La condizione preliminare del mio argomentare circa quest'ultimo aspetto sarà che teologia stoica mira a far sì che l'uomo somigli al Dio, il culto misterico, di contro, semplifica il processo epistemico, facendo sì che il Dio somigli il più possibile all'uomo. Dimostrerò, in conclusione, come la teologia stoica, nello

specifico quella senecana, fondandosi sulla libertà etica dell'uomo come condizione ontologica, escluda totalmente e perentoriamente la mera formalità rituale, vuota e irrazionale, e valorizzi, di contro, la condizione preliminare necessaria al culto, nonché la coscienza razionale dell'individuo rispetto a ciò che compie e a ciò in cui crede. Proprio questa sarà la posizione concettuale con cui affronterò l'ultimo grande nucleo tematico, quello relativo alla natura dell'antigiudaismo di Seneca, rispetto alla quale propenderò verso una valorizzazione della componente moderata di questa. Il fine ultimo è di dimostrare come Seneca non voglia criticare alcun culto particolare tra i molti, bensì il vuoto formalismo della totalità di questi, dilagante sia per l'*ignorantia* delle masse, sia per la strumentalizzazione di questa stessa *ignorantia* da parte del potere.

CAPITOLO 1: *SUPERSTITIO*

1.1 Etimologia e semantica

Ad introduzione di questo mio studio sui frammenti del *De superstitione* di Seneca mi propongo di indagare, per quanto possibile, la natura del lessema *superstitio*, andando a valorizzare l'accezione semantica più vicina all'autenticità del pensiero di un autore del I sec. d.C. e svestendola da qualsiasi tipo di contaminazione implicata dalla nostra sensibilità odierna. Le fonti coeve e antecedenti all'uso senecano testimoniano una pluralità di accezioni semantiche connesse al termine, ricostruibili sulla base della contingenza contestuale dell'uso, difficilmente riconducibili ad un'unica matrice chiara e stabile. Questa diffrazione della semantica del termine *superstitio* è evidente anche all'interno della stessa produzione letteraria di Seneca e all'interno del suo sistema filosofico. Dunque, ritengo di estrema urgenza la presentazione, per svestire la nostra percezione di qualsiasi lettura ingenua unidirezionale, di uno studio attuato dall'illustre glottologo romano Walter Belardi, dell'istituto di glottologia dell'Università di Roma, del 1976. Propongo come traccia che funga da guida di questa mia introduzione concettuale, proprio quel titolo che si ritrova nella sua pubblicazione: "il dissidio tra forma e sostanza"². Nel termine *superstitio*, da lui stesso analizzato, emerge come la semantica si sia differenziata in una pluralità di riflessi noetici, rintracciabili nell'esito ormai compiuto in età storica, il quale è insondabile in maniera unitaria alla luce del valore etimologico della forma. Il termine appartiene all'ambito intellettuale e ha avuto una grande fortuna nel lessico sacro, per questo l'astrazione della sua semantica detiene una complessità cospicua, non percepibile da uomini del nostro tempo poiché estranei alle esigenze religiose della cultura che l'ha prodotta. Il termine nella romanità si manifesta in netta opposizione con *religio*. Nello studio di Belardi si evidenzia la corrispondenza con il sostantivo greco ἐπιστήμη, traducibile con "conoscenza", connesso col verbo ἐπί-σταμαι "sapere". Il collegamento sarebbe avvalorato dalla forte affinità tra il significato delle particelle, la latina *super* corrispondente alla greca ἐπί nel significato di "sopra" ed anche dalla medesima base radicale στα/στη, in latino *sti* per apofonia, del verbo ἵστημι.

² Belardi, 1976, pp. 11-15 e 83-97.

Attraverso una fine disamina degli usi arcaici e delle parentele linguistiche indoeuropee, lo studioso affermava poi che lo “stare sopra, sotto, intorno o davanti è un modo di rappresentare il porsi del soggetto al suo oggetto, sacro o profano, nel processo del conoscere, dell’intendere, del credere e del venerare”³. Da ciò deriverebbe “che la chiaroveggenza e la preveggenza, da cui la superstizione, la scienza, la testimonianza manifesta nel sostantivo *superstes*, avente valore giuridico di testimone nel mondo romano, la fede e l’adorazione sono, nelle lingue e nelle forme esaminate, riflessi noetici diversificati, e in buona parte stabilizzati formalmente, di una matrice noetica comune”⁴. Tale matrice difficilmente è esplicabile dal sistema di pensiero e di linguaggio moderno; si tratta, ad ogni modo, di una condizione per cui allo stare in qualche posizione rispetto all’oggetto intuito corrisponde una relazione conoscitiva con esso, seppur elementare rispetto all’astrazione attribuita alla medesima attività in tempi odierni, puramente intellettuale e distinta dalla percezione sensibile dell’oggetto. Nel caso specifico di *superstitio*, il fatto che lo “stare sopra”, il “sovrastare” un qualcosa ne implichi una qualche conoscenza, per la sensibilità arcaica questa doveva essere certamente un’intuizione immediata, non veicolata da alcun intento metaforico, poiché anche il “saper fare” coincideva con una specifica forma di conoscenza, dunque, non era distinto da un sapere astratto. Per questa ragione la relazione locativa con l’oggetto del sapere potrebbe derivare proprio da una relazione viva con questo stesso, un contatto, per tramite del quale lo “stare sopra” indicava una certa capacità di manipolazione, espressione del possedere, per conseguenza, una conoscenza. Nello studio antropologico che sottostà a quello dei sistemi linguistici d’Europa e d’Asia, si è denotato che accanto alla nozione di “stare sopra” vi sono anche altre collocazioni “intorno, sotto, davanti” sempre correlate alla nozione del “conoscere”. È lungimirante notare come il “conoscere”, essendo un requisito peculiare umano si delinei nel “movimento”, tratto distintivo nell’opposizione con il mondo inanimato. Nell’elaborazione concettuale della semantica del termine *superstitio*, cui sarebbe poi corrisposto un significante che lo rendesse a tutti manifesto, avvenuta per tramite di implicazioni psicologiche di uomini d’età

³ Belardi, 1976, p. 96.

⁴ *Ivi*, p. 97.

preistorica e protostorica, non è plausibile, stando agli studi della cultura indoeuropea, che si venisse a distinguere un sapere autenticamente laico e uno autenticamente afferente alla sfera religiosa, poiché non era ancora avvenuto quel processo di specializzazione metafisica e spirituale. Dunque, è proprio questa assenza, nella genesi del significato di *superstitio*, di strutture sociali e antropologiche proprie dell'età storica, che ha implicato il conseguente uso diversificato del termine in base alla coscienza noetica del tempo che ne fa uso. Di conseguenza, l'accezione di *superstitio*, come eccessivo contegno religioso e irrazionale timore del divino, nella piena età storica, appare ben inquadrata su un piano noetico e religioso. Ma come può la particella *super* aver progressivamente acquisito un'accezione negativa? Se l'originaria semantica concerneva solo il conoscere, non essendovi distinzioni tra la condizione astratta di questo, pragmatica e spirituale, di seguito, la sua connotazione entra nella sfera del sacro assestandosi in un'affinità, evidente nell'uso, con il termine *religio*. Da questo stesso si dissocerà per la progressiva specializzazione della natura della stessa *religio* in ambito giuridico, e per la nascita di un valore noetico puro e astratto del "conoscere", appannaggio delle correnti di pensiero di tendenza razionale. Questa nascente normativa, concernente ciò che fosse il vero "sapere" in ambito sacro, va a caratterizzare il valore locativo indicato dalla particella *super* mediante un approccio metaforico. La risposta al precedente quesito, evitando la rischiosa opera di addentrarci nelle questioni semantiche, si risolve nel caso preso in considerazione, considerando la preposizione *super* non corrispondente necessariamente al greco ἐπί, nel significato di "sopra", ma piuttosto al suo omografo ὑπέρ, quindi con pieno rispetto etimologico, cioè "al di là". Secondo questa specifica lettura la *superstitio* equivarrebbe quindi allo "stare al di là", definendo l'attestarsi, grazie al suffisso *-tio* di stato, su posizioni eccessive, e integrando così il concetto di "devianza" come "superamento", e quindi "salto" o "allontanamento" dalla regola e dal canone condiviso⁵. Questa interpretazione, pienamente supportata dall'analisi etimologica, porta a legittimare gran parte degli usi letterari sopravvissuti del termine, poiché questi differiscono nell'attribuzione di una specifica semantica proprio sulla base di quel "canone condiviso", della

⁵ Maiuri, 2019, p. 69.

norma preposta all'argomentare rispetto alla quale il soggetto deve andarsi a collocare. In conclusione, il dissidio tra la forma e la sostanza del termine *superstitio* ha implicato un uso libero, per la plasticità del lessema, a seconda di cosa fosse corrispondente a "quello stare", a quella corretta collocazione nelle varie fasi dell'età storica, rispetto al quale la particella *super* indicava il superamento deviante. È plausibile che alla genesi del significante del sostantivo *superstitio*, il significato non fosse connotato nel "particolare", poiché nella fase preistorica e protostorica il processo di specializzazione in ciascun ambito del sapere era solo potenziale e non manifesto, dunque, religione, divinazione, adorazione, capacità pratiche concernevano un unico grande piano di sapere generico e universale, in cui il confine tra astratto e concreto era impossibile da rintracciare per quel tipo di sensibilità: proprio per questo la particella *super* doveva necessariamente indicare un semplice "star sopra" per capacità. La progressiva differenziazione degli ambiti del sapere con le rispettive normative ha generato un uso della particella *super* come indicante una posizione eccessiva rispetto ai vari ambiti in cui quella sostanza, quella giusta collocazione nello spazio, si veniva a connotare. Il lavoro di ricerca dei vari usi e significati del termine è estremamente complesso poiché è da rintracciare proprio quello specifico valore della sostanza, la quale funge da norma ed è molto spesso connotata per via astratta e metaforica, dunque, insondabile senza i giusti dati per la ricerca. Nel caso specifico dell'occorrenza semantica del termine in Seneca, la sostanza, la norma, di cui si serve è ben evidente poiché conosciamo ciò che per l'autore è il vero piano noetico coincidente con quello teologico, essendo il suo stoicismo un'espressione dello stesso. Inoltre, altri autori, in merito ai quali farò un approfondimento in seguito, si sono serviti del lessema *superstitio* esulando da dimensioni epistemiche, dunque, aiutano ad individuare anche la sostanza di questo dal punto di vista della sfera religiosa pubblica, nella quale l'oggetto rispetto al quale ci si colloca al di là, al di sopra, è proprio la normativa religiosa.

1.2 L'evoluzione della nozione di “superstizione” nelle varie occorrenze letterarie

Procederò, a questo punto, alla presentazione in sequenza cronologica, dapprima delle principali occorrenze greche e di seguito delle più esigue latine, delle nozioni delineatesi nella coppia di opposti religione-superstizione. Il fine è quello di rintracciare una matrice comune di questa nozione d'età storica, la quale “non è potuta nascere se non in una civiltà e in un'epoca in cui lo spirito poteva allontanarsi abbastanza dalle cose della religione per apprezzare le forme normali e le forme esagerate della fede o del culto”⁶. La nozione di superstizione, dall'universale significato di “collocarsi in una particolare posizione rispetto ad un generico oggetto di conoscenza”, vede diverse qualificazioni di quest'ultimo con i rispettivi usi metaforici della particella *super*. Si dimostra, in tal modo, come l'oggetto del sapere si connota, nelle prime occorrenze letterarie, come “sacro”. Infatti, esso coesisteva alla *religio*, la norma a livello istituzionale. È opportuno inserire un riferimento, prima degli specifici esempi, proprio all'importanza dell'istituzionalizzazione della cosa sacra come condizione preliminare per la caratterizzazione semantica del termine *superstitio*. L'istituzionalizzazione della religione, che dovrebbe regolare le anime: *Soulcraft*, diviene il primo strumento per la realizzazione del sistema di controllo che esercita la politica per mezzo degli organi di potere implicati, attraverso i quali si realizza il “controllo del vivere comune”: *Statecraft*. Il comportamento fuori dalla norma, *super*, “al di là” di questa, va esacerbando nel continuo raffronto con ciò che diviene sempre più “politicamente religioso”, distaccato dalle manifestazioni spontanee del legame con il divino. Quel sentire primo viene progressivamente filtrato da una conoscenza del sacro che attiene a ciò che è “giusto” per la vita del “potere”. In *Religioni e Politica*⁷, Bryan S. Turner dice che la politica sia guidata dagli interessi e per questo la normativa ha fondamenti tutt'altro che epistemici, bensì legati all'influenza sul corpo sociale. Quindi, la religione piegata alla politica confluisce nell'interesse del controllo e della regolamentazione dei fatti quotidiani. Ora se in un primo momento *superstitio* come

⁶ Benveniste, 1976, p. 491.

⁷ Turner, 2018, pp. 33-51.

“stare sopra” rispetto all’oggetto sacro, conoscerlo, poteva coincidere con il sapere autentico della *religio* pubblica, in seguito al modificarsi delle esigenze del potere, la conoscenza doveva essere solo ciò che apparteneva alla norma. Ora, bisogna chiarire preliminarmente che nell’antichità la teologia era un ambito concretamente distinto da quello della religione ufficiale. Così, da un’altra prospettiva, l’oggetto sacro verrà progressivamente posto al centro di dibattiti epistemologici che sanciranno canoni di verità di stampo razionale, per cui il superamento, lo stare “al di là” di questo, caratterizza il termine *superstitio* anche come una devianza da canoni epistemici e non più solo istituzionali. Proprio a questi processi storici e sociali si deve la caratterizzazione metaforica della particella *super* come indicazione di una locazione troppo distante dall’oggetto, dunque, inconsistente, da rigettare.

1.2.1 Occorrenze letterarie nella tradizione greca

In Omero, *Od.* 14,388 s., vediamo il porcaio Eumeo rivolgersi a Odisseo con tali parole:

Οὐ γὰρ τοῦνεκ' ἐγὼ σ' αἰδέσσομαι οὐδὲ φιλήσω, ἀλλὰ Δία ξένιον δείσας αὐτόν
τ' ἐλεαίρων.

“Non per questo voglio ospitarti e averti riguardo, ma per timore di Zeus ospitale e compassione di te”. (traduzione italiana di R. Calzecchi Onesti).

Qui, infatti, l’espressione greca corrispondente a *superstitio*, è divisa in Δία (ξένιον) δείσας ed è evidente il significato neutro, sinonimo di εὐσεβής, “devoto”. Si tratta di un timore del Dio equilibrato dal rispetto di quanto la divinità stessa rappresenta, rispetto al suo valore simbolico, il quale è fondamentale dal momento che il sistema religioso si struttura proprio sulle immagini del mito, dunque sull’identità del popolo, sui valori di questo. A seguito di tale preliminare attestazione omerica, traccia di una matrice noetica del termine già in età arcaica, abbiamo riferimenti più maturi in Aristotele e Senofonte. Il termine greco corrispondente è, quindi, composto da δείδω, temere, e δαίμων, dio. Il sostantivo δαίμων fino al IV sec. a. C. è analogo nell’uso a θεός, dunque, il termine δεισιδαίμων indicava un uomo timorato di dio, al pari di εὐσεβής. Il corrispettivo greco di *superstitio* non possiede l’ambiguità tra significante e significato propria di questo e ci aiuta, così, a rintracciare una più

chiara connotazione della semantica latina per la coincidenza dei due termini in contesti letterari analoghi. In Aristotele leggiamo⁸ di un tiranno che deve essere devoto agli dèi, estremamente zelante nel culto, δεισιδαίμων, al fine di ottenere ordine e dare longevità al suo potere per mezzo del consenso delle masse. In tale accezione, certamente, il termine non è ancora totalmente alterato rispetto alla matrice noetica neutra di conoscenza dell'oggetto sacro ma già si inizia ad insinuare una deformazione a causa dell'istituzionalizzazione della *religio*. Questa non è altro che un sistema di controllo, uno strumento al servizio del potere, indice di una silente riduzione della semantica di *superstitio*, da libera conoscenza dell'oggetto sacro ad una conoscenza che va "al di là" di quanto la legge ritiene essere giusto e sacro. In Senofonte, *Ages.* 11,8 e *Cyrop.* 3,3,58. l'uso prevende ancora l'accezione positiva di "timorato di Dio". Al termine di questa parabola della semantica del termine, l'accezione è con ogni evidenza negativa, non più in simmetria con *religio* ma in netta opposizione. Tale processo degenerativo presumibilmente "ha una radice proprio nella diatriba cinica e forse già anche della critica mossa dai Sofisti alle vane credenze della religione popolare"⁹, quindi in una coscienza religiosa differente e distinta dal piano istituzionale. Il deterioramento trova la sua prima, manifesta attestazione in Teofrasto¹⁰: allievo di Aristotele. Egli fu il primo a mettere in luce nel termine la componente negativa di ciò che egli percepiva come un "eccesso di εὐσέβεια": "il δεισιδαίμων teofrasteo sarebbe affetto, cioè, da una δειλία πρὸς τὸ δαιμόνιον, in sostanza un vile e meschino contegno ritualistico nei confronti della divinità, una depressione angosciosa dettata da un innato senso di colpa di un culto vuoto ed egoistico"¹¹. In conclusione, per Teofrasto la superstizione non riguarda un allontanamento illecito dai canoni della verità razionale, come la intendiamo oggi, bensì una distanza dall'interesse collettivo, dall'ossequio nei confronti della religione ufficiale. Il superstizioso, δεισιδαίμων teofrasteo è da escludere moralmente poiché strumentalizza la relazione con gli dèi per finalità personali e fa di questa un culto privato. Anche gli epicurei discutono il concetto di superstizione attribuendolo all'ingenuo interesse per la provvidenza ed il fato proprio degli stoici.

⁸ Aristotele, *Politica*, V, 11, 1315a-b.

⁹ Maiuri, 2019, p. 66.

¹⁰ Theophr. *charact.* 16, 1.

¹¹ Maiuri, 2019, p. 66.

In quest'ultima occorrenza, però, l'uso del termine *superstitio* esula dalla relazione con la *religio* pubblica e concerne il solo piano epistemico, filosofico. L'accezione negativa di questa relazione con il dio caratterizzata da estremo timore era così diffusa e interiorizzata nella coscienza dei più, a tal punto che lo stesso Menandro utilizzò il termine per nominare una sua commedia, della quale attualmente si conservano solo i frammenti¹². Polibio, invece, segue la semantica politica e giuridica del termine, sostenendo che l'utilità della superstizione risiede nell'essere un *instrumentum regni* (VI, 56), identificandola con ogni religione ufficiale e traccia i confini topici della personalità superstiziosa attraverso la figura di Nicia. È evidente come l'uso teofrasteo abbia oscurato l'originale assimilazione δεισιδαιμών-εὐσεβής, ponendo la semantica del primo attributo come un'estremizzazione di quanto delineato dal secondo. Nella tradizione giudaico-ellenistica, infatti, Filone ritiene l'εὐσέβεια un concetto mediano, equilibrato quello, dunque, da prediligere come via di mezzo tra αθεοτές e δεισιδαιμονία¹³, l'ultima attribuibile solo al popolo incolto. Flavio Giuseppe¹⁴, invece, utilizza il termine per delineare in maniera positiva il sentimento religioso ebraico e le usanze rituali di questo, aspramente criticate dagli intellettuali pagani. In conclusione, è di estrema importanza citare l'unico trattato interamente dedicato al tema della superstizione, che sia pervenuto integrale, in tutta la letteratura sia greca che latina: il trattato sulla superstizione di Plutarco, inserito in un *corpus*, i *Moralia*, dal bizantino Massimo Planude, in cui comparivano scritti dal contenuto etico-filosofico. Il genere dell'opera in questione è quello diatribico, un vero e proprio trattato composito, dalla mera dissertazione filosofica alla vera e propria predica popolare¹⁵. L'autore segue la linea concettuale di Teofrasto, andando però ad accentuare la valenza negativa, attribuendo alla superstizione anche il significato di “contaminazione delle pratiche della religione ufficiale per tramite di culti orientali”. Si dimostra estremamente legato ai costumi patri pur discostandosi da questi nel rigettare l'antropomorfismo e il culto delle immagini, rilegando questi comportamenti ad un'irrazionalità superstiziosa implicata dall'ignoranza rispetto alla vera conoscenza della divinità. Infine, ritorna

¹² Fragm. 97-99 Koerte-Thielfelder.

¹³ *de spec. Leg.* IV, 147.

¹⁴ *Ant. Iud.* X, 42; XII, 56.

¹⁵ Abbate, 1993, pp. 9-22.

anche in Plutarco il valore politico della superstizione, nell'unica interpretazione positiva che egli dà della nozione, ossia il fatto che questa generi un ritegno moralistico nelle coscienze di coloro che sono naturalmente disposti a compiere il male, essendo timorosi di ricevere un castigo dalla divinità.

1.2.2 Occorrenze letterarie nella tradizione latina

Per quanto riguarda la nozione di superstizione nel mondo romano, la questione si complica proprio per il dissidio tra forma e sostanza del termine *superstitio* di cui discute Belardi, già approfondito nel paragrafo 1.1. Presento le occorrenze fino al I d.C. per contestualizzare al meglio il piano culturale in cui scrive un autore quale Seneca, sul quale porrò tutta l'attenzione nel capitolo 2. La prima occorrenza del termine, che riscuoterà molto più successo della *δεισιδαιμονία* greca, stando a tutta la tradizione letteraria latina è attestata in Cicerone. Egli nel *De natura deorum*, I, 117, definisce la *superstitio* come un *timor inanis deorum*, un timore irrazionale della divinità e, di seguito, la connota ulteriormente distinguendola dalla *religio*:

*non enim philosophi solum, verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt (...) ita factum est in superstitioso et religioso alterum vitii nomen alterum laudis*¹⁶.

Del resto, non furono solo i filosofi ma anche i nostri antenati a distinguere la superstizione dalla religione (...) Così superstizioso e religioso diventarono rispettivamente titoli di biasimo e di lode¹⁷.

È evidente come un intellettuale romano, quale Cicerone, riconosca l'assenza di *ratio* all'interno di alcune manifestazioni della *religio* pubblica proprio nella misura in cui possiede una formazione epistemica e filosofica tale da comprendere il valore strumentale della religione pubblica e prediligere la valenza simbolica e antropologica che fa da sostrato a questo stesso strumento. Dunque, la scissione tra superstizione e religione nasce sia in seno a movimenti razionalistici di personalità di spicco sul piano culturale, come in tal caso, sia per pure questioni di normativa religiosa pubblica, per cui ciò che non è ammesso è "al di là", *super*. Come sottolinea

¹⁶Cic. *nat. deor.* II, 71.

¹⁷ Traduzione a cura di: Calcante, 1992, pp. 214-217.

puntualmente Dionigi Vottero: “L’intellettuale romano che avesse responsabilità politiche o tenesse comunque conto delle esigenze dello Stato, non poteva non accettare la necessità pratica della *religio*, vale a dire delle istituzioni e delle pratiche religiose insieme con i riti che comportavano; tuttavia, sul piano della meditazione personale o delle dotte conversazioni tra amici, le sue riflessioni potevano tranquillamente negare e ridicolizzare tutti quegli aspetti che contrastassero con i principi speculativi che ciascuno professava e con le deduzioni che se ne traevano nelle discussioni filosofiche”¹⁸. Nel *De divinatione*¹⁹, 44 a.C., Cicerone afferma che la divinazione sia una vera e propria manifestazione di *superstitio*, sebbene nel *De haruspicum responso* del 56 a.C., aveva utilizzato i responsi degli aruspici per strutturare la difesa, argomentando puntigliosamente il valore attribuito a questi. Nel 53-52 a.C. egli stesso accede al collegio degli àuguri. Il piano pubblico della religione romana implicava necessariamente tale dicotomia, essendo la teologia appannaggio della filosofia e resa indipendente dalle finalità pratiche del culto ufficiale. I canoni della verità dovevano necessariamente essere sacrificati alla luce dell’*utilitas* dell’ossequio formale. È bene, però, sottolineare che l’aggettivo corrispondente al termine *superstitio*, fosse già presente in Plauto ed Ennio. Nel primo leggiamo:

CURCULIO: “*superstitiosus hic quidem est, vera praedicat; nam illae catapulae ad me crebro commeant*”²⁰

“Quest'uomo è un indovino! Dice cose vere. Molto spesso si volgono verso di me catapulte di questo genere”²¹.

SOSIA: “*illic homo superstitiosus*”²²

“Quest'uomo è un indovino”.

GRIPPO: “*Quid si ista aut superstitiosa aut hariolast atque omnia quidquid inerit vera dicet?*”²³

¹⁸ Vottero, 1998, p. 48.

¹⁹ Cic. *div.* II, 76. 81. 83. 85. 100. 129. 136. 148-149.

²⁰ Plauto, *Curculio*, 398.

²¹ Ove non indicato la traduzione è personale.

²² Plauto, *Amphitruo*, 322.

²³ Plauto, *Rudens*, 1139 sgg.

“e se fosse una strega o un’indovina, e dicesse realmente tutto ciò che c’è dentro?”.

Per comprendere l’uso dell’aggettivo *superstitiosus*, però, vi è un ulteriore stadio da analizzare prima di arrivare al conseguente uso astratto del sostantivo *superstitio*. Questo stadio implica la presenza nell’uso del sostantivo *superstes*, da intendere non nel significato dell’esito romano di “sopravvissuto” bensì nell’accezione giuridica arcaica di “testimone”²⁴. Tra gli innumerevoli studi per cercare di comprendere la relazione tra i due termini, cito il più emblematico e compiuto, quale quello di E. Benveniste. Egli ritiene che la genesi dei due termini, l’astratto *superstitio* e il concreto *superstes*, sia la medesima, ossia il “conoscere”. Questa matrice noetica riguarda la relazione tra soggetto e oggetto di conoscenza, dunque, *superstes*, per tramite della particella *super*, al di là, possiede l’idea di un sopravvivere. Benveniste, comparandolo alla semantica attestata dell’aggettivo *superstitiosus* indicante l’indovino, ipotizza possa trattarsi della sopravvivenza di colui che attraversa un evento e sussistendo al di là di questo ne diviene testimone²⁵. L’aggettivo *superstitiosus* sembra emergere nella commedia arcaica proprio con tale semantica, poiché l’indovino ha una conoscenza legata ad un’esperienza superiore che lo rende “testimone” davanti a coloro che sono soggetti all’oscura passività rispetto al fato. Ritornando al sostantivo *superstitio*, in Lucrezio avviene un nuovo ribaltamento dell’uso con una semantica fortemente connotata dalla sua formazione filosofica. Nel *De rerum natura* fa confluire l’atteggiamento superstizioso in quello del “religioso”, dunque, il “canone” è l’epicureismo che fa da conoscenza di riferimento per porre “al di là”, *super*, una posizione non accolta, da stigmatizzare. Quest’ultima è per Lucrezio qualsiasi forma di culto, la *religio* è aberrante in sé. Da questo ne consegue la ridefinizione del significante dell’aggettivo *religiosus*, attuata dal filosofo e grammatico Nigidio Figulo, avendo perso questo, secondo lui, l’originaria connotazione semantica positiva di “devoto, osservante” e a seguito della trattazione lucreziana era confluito nel significato negativo di *superstitiosus*. Nigidio Figulo, contemporaneo di Cicerone e Lucrezio, testimonia così, indirettamente, una certa stabilità semantica di *superstitiosus*, ossia di aggettivo

²⁴ Cic. *Mur.* 26. In tale passo emerge il nesso *superstitibus praesentibus*.

²⁵ Benveniste, 1969, p. 495.

che qualifica chi possedeva scrupoli religiosi eccessivi. Da grammatico, così, caratterizza nuovamente, a livello linguistico, l'autentico sentimento religioso collettivo valorizzando la tradizione e il valore istituzionale della *religio*, introducendo nell'uso corrente il termine arcaico *religens*, estrapolato da un antico carne saturnio. Varrone, invece, trattando il problema religioso segue la posizione filosofica di Panezio, II a. C., il quale aveva elaborato una distinzione tra tre tipi di teologia: *mythice*, nonché la teologia poetica, riguardante gli dèi del mito; *physice*, la teologia dei filosofi riguardante principalmente le forze naturali e infine *politice*, costituita dagli dèi della religione pubblica, la quale è una vera e propria istituzione. Varrone, nelle *Antiquitates rerum humanarum*, critica aspramente la *theologia fabulosa*, nonché quella dei poeti, come testimonia Agostino nel *De civitate dei*²⁶, nella sua discussione “un chiaro privilegio veniva accordato alla conoscenza, in quanto requisito essenziale per una valida comprensione del sistema complesso del *pantheon* politeistico e dei rituali connessi sul piano istituzionale: per converso, il male peggiore veniva identificato nell'ignoranza, come fonte diretta dei comportamenti aberranti e superstiziosi”²⁷. Scrivono sulla questione pochi altri autori, non li presento di seguito, poiché non viene apportato alcun salto significativo nella parabola semantica del termine e nell'uso concreto di questo. Ora giungiamo proprio all'opera centrale della mia trattazione, cui dedicherò l'intero capitolo 2, ossia il perduto trattato senecano sulla superstizione, di cui possediamo solo frammenti traditi da Agostino nel *De civitate dei*, VI, 10. La posizione di Seneca sul tema della *superstitio* è una sorta di sunto, difficile da districare, di tutte le posizioni precedenti. Chiaramente ogni occorrenza del termine, nell'uso che ne fa Seneca, si rifà ad un sostrato intellettuale e razionale che caratterizza la formazione dell'autore. Dunque, la prospettiva è puramente epistemologica, si tratta di un vero e proprio trattato-dialogo filosofico. Il canone di riferimento per delineare il corretto sentimento religioso premesso al culto non è quanto promosso dalla *religio* pubblica, la quale viene abbattuta da Seneca di contro alla valorizzazione varroniana dell'istituzione, bensì lo stoicismo, oltre il quale vi è la superstizione, come egli la intende. Ma nel trattato senecano si indagano anche atteggiamenti superstiziosi in

²⁶ Aug. *civ.*, VI, 9.

²⁷ Maiuri, 2016, p. 256.

seno alla stessa religione pubblica, quasi accettando il valore istituzionale purché alla base vi sia una conoscenza che fornisce l'unica libertà di cui l'uomo gode autenticamente, ossia la libertà etica. Inoltre, circa la tradizione per cui, *superstio* coincida con il mero culto straniero, non ufficiale, vi sono due posizioni: la prima per cui questa assimilazione sia da ascrivere in maniera matura ed evidente solo al II d.C.; la seconda per cui sia, invece, da subito inglobata nelle varie devianze rispetto al culto ufficiale. In conclusione, i due filoni che si possono tracciare nella semantica del termine *superstitio* dal I a.C. al I d.C. sono: il primo inerente all'atteggiamento deviante rispetto tutto ciò che rappresenta la religione ufficiale, dunque, il culto straniero e il culto privato ed egoistico; il secondo inerisce, invece, l'atteggiamento deviante rispetto ai canoni della verità teologica, dunque, irrazionale e ascientifico. Il discorso filosofico sulla teologia è da distinguere sin da subito dalle ragioni della religione ufficiale, poiché, nell'antichità, esso chiarisce questioni epistemiche ben più complesse e rigorose rispetto al puro sentimento fideistico.

CAPITOLO 2: IL *DE SUPERSTITIONE* DI SENECA

2.1 *Introduzione*

I frammenti del *De superstitione* di Seneca sono dieci in totale e sono stati tramandati da un'unica fonte: il *De civitate dei* di Agostino d'Ippona, che li contiene all'interno del VI libro, ai capitoli 10-11. Procederò, di seguito, alla presentazione di una serie di ipotesi funzionali a immaginare una potenziale struttura²⁸ del perduto trattato senecano che li conteneva. Il *De superstitione* è un'opera filosofica in forma di dialogo, come si può ipotizzare dal F75 dell'edizione Vottero:

Sunt quaedam verba quae, cum ceteram declinationem habeant plenam, tempore perfecto deficiunt, et sunt fere haec verro, meto, furis. Horum verborum non facile reperimus tempus perfectum, et tamen ab eo quod est verro in passiva declinatione perfectum reperimus, quasi verro versus, ut apud Senecam in dialogo de superstitione: «versa templa»²⁹.

Esistono alcuni verbi che, pur presentando per il resto una coniugazione completa, mancano del tempo perfetto, e sono press'a poco questi: *verro* (spazzo), *meto* (mieto), *furis* (sei furioso). Di questi verbi non ci è facile trovare il tempo perfetto, e tuttavia per quanto riguarda *verro* troviamo il perfetto nella coniugazione passiva, come se fosse *verror*, *versus*, come leggiamo nel dialogo di Seneca sulla superstizione: «i templi spazzati»³⁰. (traduzione di Dionigi Vottero).

Si tratta però, con ogni probabilità, di un dialogo con la funzione divulgativa ricercata da Quintiliano, nonché esplicito nei contenuti al pari di un trattato pedagogico. Il titolo originale si ipotizza, per tramite di un'ipotesi ben fondata, fosse *De superstitione*, poiché la particella *de*³¹ era alquanto tradizionale nell'uso e rimandava al contenuto di questo genere di trattati, così come per gli autori cristiani le opere dal tono dissacrante e di invettiva erano introdotte da *adversus*, *contra*, dapprima seguite da nomi propri e di seguito da sostantivi che indicavano il tema.

²⁸ Sulla questione rimando a: Vottero, 1998, pp. 52-56.

²⁹ Diomede, *Grammatica latina*, I.

³⁰ Vottero, 1998, pp. 192-193.

³¹ Scarpat, 1983, p. 93.

L. Hermann³², per tramite di una comparazione con le occorrenze più frequenti di titoli affini, dunque, aventi il tema all'interno, nota che la particella *de* sia seguita in egual modo dai singolari e dai plurali ma non dubita nel caso in questione se debba ipotizzare il titolo: *De superstitione*, sia per raffronto con il trattato plutarco sul medesimo tema intitolato *Peri deisidaimonias*, sia per la maggiore occorrenza, nei frammenti, del termine *superstitio* al singolare³³. L'opera, come si evidenzia nell'introduzione che fa Agostino F65³⁴, constava di un unico libro, *Nam in eo libro quem contra superstitiones condidit...*, la cui estensione non è tracciabile neppure per ipotesi, poiché gli autori che danno indicazioni che parrebbero utili per determinarla finiscono per definire il loro pensiero come riguardante la profondità di analisi nelle argomentazioni, ad esempio nel F65 si legge: *multo copiosus atque vehementius*³⁵; mentre nel passo relativo dell'*Apologeticum* di Tertulliano, 12, 6 (T64): *pluribus et amarioribus de vestra superstitione perorantem probetis*³⁶. I testi presi in analisi al fine di rintracciare dei passi utili alla ricostruzione del *De superstitione* di Seneca, derivanti da una lettura consapevole del testo sono: i dieci frammenti traditi dal *De civitate dei* di Agostino, contenuti nel VI libro dell'opera, la testimonianza di Tertulliano nell'*Apologeticum* e la locuzione che il grammatico Diomede riferisce al testo senecano. Vi sono inoltre innumerevoli rimandi e assonanze ai frammenti di tradizione agostiniana in altri autori ma bisogna analizzarli con cautela poiché la critica degli autori cristiani alle divinità pagane è estremamente antica e si ripropone con elementi standardizzati, dunque, rintracciare dei legami diretti con l'opera di Seneca appare fuorviante per i risultati poco incisivi e generici. La personalità di Tertulliano è, invece, di particolare interesse poiché l'*Apologeticum* insieme all'*Ad nationes*, del 197 d.C., sono le opere principali con cui si indica convenzionalmente l'inizio della letteratura cristiana, dunque, la presenza di un esplicito riferimento al *De superstitione* testimonia l'estrema fortuna di cui il testo poté godere. Al di là del già citato frammento T64 dell'*Apologeticum*,

³² Hermann, 1970, pp. 386-396.

³³ Scarpat, 1983, p. 93.

³⁴ Sen. F65 = Aug. *civ.* VI, 10.

³⁵ Vottero, 1998, p. 181: "con attacchi molto più frequenti e più violenti". Traduzione a cura di Dionigi Vottero.

³⁶ Vottero, 1998, p. 181: "quando tratta a fondo il tema della vostra superstizione in termini ben più vasti e più aspri". Traduzione a cura di Dionigi Vottero.

in un altro luogo dell'opera Tertulliano sembra rifarsi ad una specifica espressione di Seneca, presente nel F65 del *De civitate dei* VI, 10, riguardante la critica all'idolatria e al culto delle statue proprio dei pagani: Seneca parla di una *materia vilissima atque immobilis*, in Tertulliano sulla medesima questione troviamo, *statuae et imagines frigidae, mortuorum vestrorum simillimae* (*Apol.*, 12, 7). Il testo da prendere in maggior considerazione è, però, il *De civitate Dei* di Agostino, in cui i frammenti del trattato senecano sulla superstizione sono collocati nel VI libro ai capitoli 10-11. Agostino scrisse tale opera intorno al 416 d.C., strutturando tutta la sua trattazione su ventidue capitoli organizzati in cui si rintraccia il seguente schema: nei primi dieci si occupa di difendere il cristianesimo dalle accuse dei pagani andando a scandagliare questioni sociopolitiche proprie del suo tempo; nei restanti dodici discute il tema della salvezza dell'uomo. Dunque, tra i primi dieci libri, dalla forte invettiva contro la cultura pagana, figura il VI libro, interamente occupato da argomentazioni sulla *religio* e sulla *superstitio* di pagani quali: Varrone e Seneca. In tale libro Varrone occupa i capitoli 2-9, Seneca i capitoli 10-11. All'inizio del capitolo vi è una prefazione funzionale a generare un collegamento tra i primi cinque e i successivi cinque libri. Il primo capitolo, invece, riguarda l'inutilità del culto pagano, descritto come folle e non proficuo per la vita umana presente e futura, tema dal forte connotato dottrinale che carica la critica di una portata ben più vasta rispetto a quello ipotizzabile dall'uso dei frammenti senecani, i quali vengono strumentalizzati per una finalità eminentemente apologetica. I frammenti del perduto dialogo senecano³⁷ occupano i capitoli preposti nell'interezza e in maniera continuativa seppur vi si individuano due interruzioni: una in cui si palesa l'accusa che Agostino muove a Seneca dai toni fortemente topici, quale l'incoerenza tra il suo dire, professare a livello filosofico e il suo concreto agire, distinto e in opposizioni con i dettami della sua precettistica stoica; un'altra interruzione nella presentazione dei frammenti riguarda dei collegamenti intertestuali fatti da Agostino con alcune delle sue opere sulla questione dei *sacramenta Iudaeorum*. Circa l'ipotetica datazione del *De superstitione*, vi sono posizioni varie e distinte: L. Hermann³⁸ pone un'ipotesi bizzarra per tramite della

³⁷ Vottero, 1998, p. 53.

³⁸ Hermann, 1970, pp. 390-396.

quale si doveva far capo in maniera perentoria al 31 d.C., data del ritorno a Roma di Seneca dopo la sua permanenza in Egitto e della morte di Seiano. Questa stessa datazione è sostenuta da Giuseppe Scarpat³⁹, poiché egli sostiene che il trattato fosse da ascrivere ad un periodo in cui Seneca fosse separato dalla vita politica, in quanto i temi da lui proposti non avrebbero potuto essere coerenti con eventuali e necessarie finalità propagandistiche della corte imperiale. R. Turcan⁴⁰ ipotizza il 40-41 d.C. sostenendo lo stile del *De superstitione* sia da ricondurre ad un periodo della giovinezza, poiché la critica è aspra e senza alcuna misura di ritegno. Si oppone a quest'ultima posizione Dionigi Vottero, ritenendo che l'espressione: "l'ardore della giovinezza che non si piega a transazioni" del Turcan, comunichi un'analisi esagerata e fuorviante⁴¹, poiché non tiene conto del fatto che anche in altre opere della maturità si ritrovino attacchi molto aspri e che questi appartengano al genere diatribico. Inoltre, Vottero evidenzia che, stando ad un'ipotetica nascita di Seneca nel 5 a.C., nel 40-41 a.C. avrebbe avuto 45 anni, età ben lontana da un sentire giovanile. Di contro, Turcan ottiene un mero assenso da studiosi quali L. Bocciolini Palagi⁴² e H.W. Attridge⁴³. Sono concordi sul 63 d.C. o più genericamente su una datazione più tarda⁴⁴, K. Münscher⁴⁵ e J-M André, il quale discute anche di un'ipotetica contemporaneità con le *Epistulae* e, infine, G. Mazzoli⁴⁶. Quest'ultimo ritiene che la scelta dei frammenti da parte di Agostino, scelta coerente con l'intento apologetico di un autore cristiano, sia dovuta ricadere, per necessità, su frammenti dal tono in maggior misura dissacrante, polemico e diatribico, quindi, solo all'apparenza sono da ritenere propri di un temperamento e di uno spirito giovanile e, invece, al contrario, celano una consapevolezza autoriale ben più matura. Anche Scarpat, rintraccia un'affinità con la produzione più matura di Seneca, sottolineando una coerenza con le argomentazioni sulla religione pubblica delle *Naturales quaestiones*, scritto mentre Seneca era ormai lontano e deresponsabilizzato dalle questioni della corte, in cui i toni sono ancor più sfumati

³⁹ Scarpat, 1983, p. 95., n. 10.

⁴⁰ Turcan, 1967, pp. 11-14 e 37-38.

⁴¹ Vottero, 1998, p. 56, n. 271.

⁴² Bocciolini Palagi, 1981, p. 155, n. 14.

⁴³ Attridge, 1978, p. 67.

⁴⁴ Scarpat, 1983, p. 95.

⁴⁵ Münscher, 1922, pp. 80-83.

⁴⁶ Mazzoli, 1984, pp. 986-987.

non essendovi più il necessario tentativo di trovare una logica compromissoria con le forme tradizionali ed esteriori del culto romano. M. Lausberg⁴⁷, invece, ritiene sia più prudente non datare l'opera a causa dell'esiguità dei dati certi a livello metodologico. Dionigi Vottero propende, al contrario, per la necessità di effettuare ipotesi, stando alla maggioranza di indizi che richiamano la produzione matura di Seneca. Ad esempio, il maggior numero delle occorrenze del termine *superstitio* nella produzione letteraria di Seneca, si ritrova nelle *Epistulae*, dalla 95 alla 123. Quest'ultime, facendo riferimento alla cronologia seguita da Vottero, sono da collocare nella seconda metà del 64 d.C. Vottero sottolinea come sia del tutto naturale, a livello psicologico, che chi stia scrivendo o progettando un'opera su uno specifico tema, utilizzi una terminologia affine anche in altre occorrenze⁴⁸. In conclusione, non è chiaro se l'ordine dei frammenti proposto da Agostino possa rispettare quello autenticamente senecano e neppure se rispetti una mera coerenza di argomentazione dell'originale. Si potrebbe evidenziare, con la dovuta cautela, sia la possibilità che Agostino abbia alterato l'autentica contestualizzazione dei frammenti, per tramite dell'intento apologetico con cui li propone, testimoniato dalle sue introduzioni a questi; sia la presenza di forti segnali di autenticità contenutistica nei frammenti per comparazione con altri passi di Seneca sulla questione, citati in precedenza, in corrispondenza del singolo frammento. Punterò nei seguenti paragrafi a valorizzare l'autenticità del pensiero di Seneca, prediligendo rimandi storici e filosofici, piuttosto che di pura analisi filologica.

⁴⁷ Lausberg, 1989, p. 1898.

⁴⁸ Vottero, 1998, p. 56.

2.2 Lo stoicismo di Seneca: la superiorità della *theologia naturalis* sulla *theologia civilis*

La trattazione da me prevista in questo capitolo parte dai frammenti: F65, F71, F72, F74, che definiremo concernenti sia la *theologia naturalis* sia la *theologia civilis*, al sol fine di porre ordine all'interno della trattazione, servendomi della celebre tripartizione varroniana, pur non essendo, questa, organica ed esplicita in Seneca. Tali frammenti, nello specifico, sembrano essere specchio del sostrato ideologico da cui parte Seneca, in quanto i riferimenti alla teologia naturale e a quella civile sono strettamente interconnessi e individuano i limiti dell'argomentazione dell'autore e al contempo dipingono a chiaroscuro la sua stessa identità, filosoficamente e politicamente impegnata, da sempre tacciata di incoerenza per l'apparente distanza tra il suo dire, in termini di precetti moralistici ed etici ed il suo agire nella vita attiva. La *theologia naturalis*, secondo il mio personale apporto esegetico al testo, appare il sostrato dell'intera opera senecana, sostrato di natura epistemologica intorno al quale tutto si declina. La teologia naturale si pone come il vero, mira alla conoscenza dell'ordinamento divino del cosmo, dunque, si identifica come ricerca e preesiste a qualsiasi prodotto umano che viene, di contro, dall'oggetto divino cui si mira a livello epistemico, regolato nelle trame più insondabili e oscure del reale. Pur non essendoci un'esposizione programmatica della dottrina stoica, appare interessante caratterizzare l'opera come più propriamente filosofica e solo di riflesso legata alla contingenza della situazione politico-sociale. L'aspro e violento biasimo mosso alla teologia civile è direzionato verso una pluralità di personalità della società a lui coeva, non chiaramente connotate, racchiuse in un plurale che ne acuisce maggiormente il tono sentenzioso. Tale plurale non connotato si risolve in una generica accusa verso l'*ignorantia* superstiziosa di coloro che non si dedicano alla ricerca filosofica, dunque ai non saggi, a coloro che non hanno competenze tecniche e scientifiche per rivestire ruoli di impegno politico e civile con il loro operato evidentemente diseducativo. *Superstitio*, di fatti, come lessema nella fase più evoluta della parabola semantica e dunque come struttura mentale che lo identifichi nella sostanza ad esso connessa conosce la prima attestazione concettuale proprio dal IV sec a. C, quando nella catena epistemologica filosofica avviene l'assestamento a metà tra dogmi e

annientamento di questi dovuto alla valorizzazione sofisticata del relativismo e tale punto mediano era, appunto, il metodo confutatorio socratico-platonico che si esplicava nella critica alla cultura tradizionale. La consuetudine dapprima funzionava come legge perché naturalmente connaturata agli individui come soggetti senzienti e ispirati intuitivamente prima che agli individui come corpo sociale politicamente definito. Di seguito, la nuova coscienza intellettuale, frutto del progresso, specchio di sistemi politico-sociali sempre più complessi, progressivamente ribalta la tradizione nella sua reale portata educativa e formativa così da escludere potesse essere un sistema regolatore e di controllo. La tradizione è messa in crisi proprio perché si evince un sapere che sta al di là dell'accordo, al di là dell'interesse della comunità, inarrivabile ma perfezionabile nella ricerca continua, dunque nello stesso fare filosofia. Lo stoicismo, nel suo carattere militante e scientifico, è estremamente aderente ad un esito di tal genere, centralizza il "conoscere" più che il "conoscere qualcosa", un conoscere secondo una razionalità connaturata all'uomo, autentica e divina. Questo nuovo modello epistemologico appare per i filosofi stoici come l'unica via possibile per la nascita di una nuova città quanto più possibile vicina a quella universale, giusta. Partendo dal passo tratto da *Vitae philosophorum*, VII,119 di Diogene Laerzio⁴⁹: "venerate i grandi, perché sono esperti nelle leggi di Dio, sono la scienza divina della guarigione", punto a mettere in rilievo i tratti peculiari dell'etica stoica per avvalorare la superiorità del discorso epistemologico incarnato dalla teologia naturale. Quest'ultima offrendo l'accesso ad una verità divina fa derivare da sé medesima la corretta etica, etica come conoscenza del bene e del male in ogni ambito e nello specifico in quello religioso qui esaminato. Dunque, una così "autentica" conoscenza premessa all'etica diviene, per uno stoico quale Seneca, competenza necessaria per calibrare la normativa della teologia civile, lungi dall'essere una sterile imposizione di plastici e vuoti atti e culti e per calibrare la conseguente condotta morale dell'individuo, promossa a partire dalla sua reale natura e dalla natura del cosmo. Così etica e religione pubblica si disarticolarono nel pensiero stoico, ogni individuo è un soggetto autonomo nella ricerca razionale, il cui esito non può che essere

⁴⁹ D.L. 7, 119: "θεοσεβεῖς τε τοὺς σπουδαίους· ἐμπείρους γὰρ εἶναι τῶν περὶ θεοῦ νομίμων".

comunque il Dio, solo a seguito di tale esito l'uomo può prendere parte alla comunità religiosa e politica in maniera consapevole, pura ed autenticamente religiosa. Da Diogene Laerzio è interessante estrapolare la qualificazione di "scienza divina della guarigione", τὴν εὐσέβειαν ἐπιστήμην θεῶν, attribuita alla disciplina di competenza del sacerdote saggio, poiché esperto nelle leggi di Dio. Tale immagine del sacerdote sembra essere anelata nel *De superstitione* nei continui e serrati riferimenti alla stoltezza con cui i più adempiono ai riti pubblici. Egli, al di là dello specifico ruolo, è proprio l'uomo saggio, detiene una pietà religiosa a metà tra intellettualismo e religione tradizionale, poiché questa pietà si fonda sulla conoscenza razionale dei riti, sullo studio dei sacrifici, delle purificazioni, delle preghiere e di tutte le altre regole proprie degli dèi. Ma questa figura è priva di consistenza nella trattazione storica senecana e nel tempo a lui coevo, come vediamo dal F74⁵⁰, in cui Seneca spiega attraverso la critica alla plasticità dei gesti rituali dei seguaci di un culto giudaico, come la superstizione si celi, prevalentemente, nell'*ignorantia* rispetto alle ragioni di quanto si compia piuttosto che nell'azione in sé. Il monito che ne emerge, dunque, è di motivare ogni azione mediante un saldo fondamento conoscitivo:

Mirabatur haec dicens et quid divinitus ageretur ignorans subiecit plane sententiam, qua significaret quid de illorum sacramentorum ratione sentiret. Ait enim: "Illi tamen causas ritus sui noverunt; maior pars populi facit quod, cur faciat, ignorat".

Così dicendo si mostrava sorpreso e, ignorando i piani della divina provvidenza, aggiunse apertamente un suo pensiero, per manifestare cosa pensasse sul significato delle istituzioni religiose. Infatti, affermò: "Essi, tuttavia, conoscono le ragioni del proprio culto, mentre la maggior parte dei loro seguaci compie dei riti, ma ignora il motivo per cui li compie"⁵¹ (traduzione di Dionigi Vottero).

Ignorare la ragione sottesa alla ritualità sacra appare per Seneca la principale causa del mutamento dal reale sentimento religioso verso aberranti forme di superstizione. Quel significato profondo ignorato porta ad una contaminazione della purezza

⁵⁰ Sen. F 74 = Aug. *civ.* VI, 10.

⁵¹ Vottero, 1998, p. 193.

dell'anima oscurata dal formalismo. Per Seneca, rivolgendoci a lui come autore stoico di tale trattazione, l'anima appare così lontana da Dio pur essendo strettamente connessa in termini ontologici. Il F74 sembra riecheggiare il “principio di competenza” tipicamente platonico, quando nell'*Eutifrone*⁵² descrive il sacerdote omonimo come incapace di reggere la sferzante dialettica socratica che lo sollecita a definire cosa sia propriamente il “sacro”. Eutifrone è il sacerdote tradizionale, il quale definisce il sacro nelle sue innumerevoli accezioni particolari, senza discutere propriamente quel principio assoluto ed universale che contiene e spiega il plurale ed è nella sua assolutezza più propriamente conforme alla sapienza divina. Eutifrone accusa il padre per l'uccisione di un servo ma il suo contravvenire al diritto familiare, tipico dell'Atene del IV secolo, non ha un fondamento intellettuale bensì un movente personale, ossia la necessità di purificare sé e il padre dal *miasma*, dalla macchia del peccato. La purificazione di Eutifrone avverrà, dunque, non per un percorso interiore di coscienza etico-morale alla ricerca della natura della colpa per ovviare ad essa, bensì mediante un atto formale replicabile e la conseguente possibilità di redimersi ogni qualvolta la medesima colpa si ripresenti esclude qualsiasi limite effettivo al compiere la stessa. Ed è proprio il platonismo che offre la prima grande critica sistematica alla cultura tradizionale evidenziando una pietà filosofica nettamente superiore a quella tradizionale, associando la prima alle nozioni di etica e giustizia. Seneca nel *De superstitione* sembra esitare tra la negazione e l'accettazione dei riti civili. L'esitazione è necessaria poiché entrambe le prospettive trovano ragione proprio nei principi teologici dello stoicismo. La teologia stoica, infatti, trova il suo punto di partenza nel definire l'anima umana come divina, costitutiva di una parte del divino, facendo così del corretto uso della ragione il reale culto degli dèi. Seneca in quanto stoico, correla pietà filosofica ed etica poiché la pietà è definita come retta ragione, strumento per perseguire il “giusto” e finisce per creare un piano assoluto che nella sua universalità abbraccia tutto il complesso produrre umano, costituito da religione tradizionale, politica e diritto. A fondamento di tutto vi è la conoscenza autentica che è divina, dunque, la religione si tramuta in una religione razionale. Come afferma sottilmente Pià

⁵² Trabattoni, 2020, pp. 48-56.

Comella⁵³, la trattazione stoica sulla religione giunge al bivio per la paradossalità dell'affermare che solo i saggi siano pii. Questo stesso paradosso è emblematico in Seneca, la sua produzione letteraria collide con le mosse del suo operato di vita attiva e specificamente politica. Tale contrasto si evidenzia poiché il livello della trattazione filosofica descrive un saggio dai confini sfumati nell'assenza di una corrispettiva identificazione storica. Questo perché gli stoici fondarono la religione sui valori definiti non dalla città umana ma dalla città cosmica, con il risultato che solo l'uomo saggio ha accesso a tale piano universale conformandosi con le leggi divine ed accettando l'ordine stabilito dal Dio, ben distinto dall'ordine umano della cosa religiosa. Il piano universale della città cosmica porta alla luce un modello, un parametro, a contatto con il quale il singolo e di conseguenza la comunità trovano giovamento per il miglioramento delle condizioni della città particolare con tutti i suoi ambiti di competenza. Una legge razionale e divina che funga da sostrato per qualsiasi legge, norma, uso o costume umano, è il movente principale di una critica mossa da un filosofo stoico alla tradizione, poiché, come evidenzia Paul Veyne⁵⁴ è bene distinguere la filosofia dalla religione. Il discorso teologico è strettamente filosofico e nasce dall'esigenza di rispondere a quelle domande che appaiono moderne per la loro portata esistenziale e che, di contro, verranno inglobate dalla religione e fatte proprie della dottrina cristiana: "Chi siamo? Qual è il nostro fine e cosa possiamo modificare nella nostra esperienza di vita?". La religione antica era pressappoco separata dalle idee sulla morte e sull'aldilà, dunque, la sottrazione dell'individuo dalle inquietudini dell'esistenza diventa pura essenza della filosofia. Nascono sette filosofiche come lo stoicismo e l'epicureismo, proprio, in contemporanea al problematizzarsi della vita intellettuale a contatto con grandi evoluzioni scientifiche, tecnologiche e culturali. Per gli antichi, regole di vita ed esercizi spirituali erano di dominio filosofico e portano questa stessa disciplina ad insinuarsi dappertutto dovendo fornire un modello di alta moralità declinabile in ogni campo. Fornisco tali premesse per contestualizzare l'opera di Seneca come un prodotto intellettualmente elevato, lungi dal limitarsi ad una trattazione sul piano strutturale della *religio* a lui coeva, al contrario propone una disamina del fenomeno

⁵³ Comella, 2014, pp. 51-56.

⁵⁴ Veyne, 2010, pp. 201-202.

della *superstitio* utilizzando un filtro da uomo dotto, spostando la critica della *superstitio* su un piano di “necessità” filosofica più che di pura “contingenza” storica, di fatti, i destinatari sembrano alternarsi: da una parte abbiamo il volgo in un plurale indistinguibile dedito a compiere culti senza avere coscienza delle ragioni sottese ad esso (F74), dall’altra abbiamo i sapienti (F71):

Hanc libertatem Varro non habuit; tantum modo poeticam theologian reprehendere ausus est, civilem non ausus est, quam iste concidit. Sed si verum adtendamus, deteriora sunt templa ubi haec aguntur quam theatra ubi finguntur. Unde in his sacris civilis theologiae has partes potius elegit Seneca sapienti, ut ea s<cilice>t in animi religione non habeat, sed in actibus fungat. Ait enim: “Quae omnia sapiens servabit tamquam legibus iussa, non tamquam diis grata”.⁵⁵

Varrone non ebbe questa libertà di parola; egli osò criticare soltanto la teologia dei poeti, mentre non osò toccare quella civile, che Seneca ha fatto a pezzi. Ma se badiamo alla verità, i templi in cui si celebrano questi riti sono peggiori dei teatri in cui si rappresentano nella finzione scenica. Perciò a proposito di queste cerimonie sacre prescritte dalla teologia civile, Seneca ha preferito riservare al sapiente una parte ben precisa: egli le deve escludere naturalmente dal proprio intimo sentimento religioso, fingendo invece di aderirvi quando si tratta di atti di culto esterni. Dice infatti: “E tutte queste prescrizioni il sapiente le osserverà in quanto comandate dalle leggi, non in quanto gradite agli dèi⁵⁶” (traduzione di Dionigi Vottero).

La critica mossa da Agostino a Seneca, affermando egli abbia fatto a pezzi la *theologia civilis*, è comprensibile e legittima dal momento che Agostino è voce del cristianesimo in cui il piano filosofico-dottrinale e di pratiche rituali sono strettamente legati. Seneca teorizza da filosofo ed è così tutelato dall’indipendenza di questo tipo di trattazione, la quale propone requisiti premessi a qualsiasi fenomeno religioso, politico, culturale e in conclusione comunitario, senza mai coincidervi a livello “legale”. La prospettiva filosofica bersaglia la *theologia civilis* con il suo formalismo culturale verso gli dèi del *pantheon* poiché, se il canone della trattazione è la vera conoscenza del divino, è teologico, allora la *theologia naturalis*

⁵⁵ Sen F71= Aug. *civ.* VI, 10.

⁵⁶ Vottero, 1998, p. 189.

rappresenta il massimo livello epistemologico ed ha tutta la legittimità confutatoria. Ciò che Seneca parrebbe voler dimostrare è che il culto tradizionale con le sue divinità non è biasimabile nella sua interezza ma è un livello epistemico del divino nettamente inferiore, che genera una suggestione ed un rigorismo morale ma unicamente nelle vesti di strumento di controllo da parte del potere. La religione razionale del saggio stoico è, invece, propria dell'uomo libero che non aspira alla morale come prodotto necessario ad un sistema politico ma ad una morale libera ed individuale basata sulla conoscenza del divino che è accessibile per tramite della coscienza razionale, mediante l'osservazione esteriore ed interiore del *logos*. Il nucleo dell'argomentazione da me proposta in tale paragrafo è proprio questo: il rito civile è oggetto della critica di Seneca perché la base della sua trattazione è epistemologica e questo fa sì che il culto della città particolare deve necessariamente essere subordinato al culto del Dio della città universale stoica ma non escluso del tutto. Nel F71 si dice infatti: *Quae omnia sapiens servabit tamquam legibus iussa, non tamquam diis grata*, in sostanza è l'intimo sentimento religioso del sapiente che crea un contatto tra l'universale, nonché le leggi divine stoiche ed il particolare, ossia la normativa della *religio* pubblica e che genera un equilibrio in quest'ultima facendo sì che il devoto faccia un buon uso della ragione preservando un rapporto di ammirazione nei confronti del divino universalmente inteso, sia che sia incarnato dalle divinità tradizionali, sia che sia il dio stoico. Il sapiente rispetta le leggi poiché gode di una morale salda che gli permette di comprendere razionalmente il valore storico, tradizionale, simbolico e politico di queste, declinandole sulla propria morale e non utilizzandole come strumento per attuare uno scambio con il dio, per avere giovamento personale. Di ciò parleremo in seguito quando portando a compimento l'argomentazione sulle differenze tra *theologia naturalis* e *civilis* discuterò del punto di contatto tra queste, fondamentale per dare una qualche omogeneità storico-culturale al fenomeno filosofico e religioso, dal momento che sono coesistiti cronologicamente. Tornando al F71, la descrizione di un necessario rapporto tra sapiente e religione tradizionale rivela come nel *De superstitione* senza la *theologia naturalis* come sostrato non sarebbe stata possibile alcuna critica direttamente rivolta al culto pubblico dell'Impero e quest'ultima finisce per essere esplicita unicamente rispetto alla figura del sapiente. Solo

quest'ultimo può accogliere la verità e al contempo abbracciare la tradizione, attuando così un progresso tangibile in essa. Testimonianza di ciò è il fatto che il solo precetto noto dal F71, con la cautela necessaria per il limite dei frammenti traditi, è rivolto al sapiente, il resto dei devoti alla religione tradizionale, manifesti in un plurale privo di un'identità caratterizzante, è descritto come attore di scenari superstiziosi ma non vi è alcun intervento diretto su di essi che vada al di là della mera descrizione puntuale. La *superstitio*, che il volgo incarna nella trattazione senecana, emerge sia poiché esso è chiuso nei limiti strutturali della religione tradizionale, non ampliabili senza la *theologia naturalis*, sia per un erroneo approccio ad essi, esulando dal piano filosofico della trattazione. Dunque, mi sembra di estrema urgenza esegetica connotare la *superstitio* per Seneca come dotata di una semantica in primo grado intellettuale e solo conseguentemente storica. Seneca dimostra, nelle sottili trame argomentative, come non sia il paganesimo ad avere in sé la connotazione di fenomeno superstizioso, né la *religio* tradizionale genericamente intesa bensì è l'*ignorantia* rispetto alla nuova verità epistemica, della quale lo stoicismo è emblema, ad essere il concreto problema nell'evoluzione storica, politica e sociale, poiché la sola tradizione religiosa non ha un piano teologico che preesista al formalismo precettistico ed è questo stesso che plasma la morale dell'individuo. È questo il motivo, per cui, una crisi dell'istituzione religiosa appare insuperabile senza un ausilio esterno alle coscienze dei singoli fedeli, in quanto il "giusto" in esse si traduce nel puro ossequio acritico al potere religioso, senza poterne discutere la validità. Nel F71 Seneca mostra la volontà di voler radicare la pietà razionale stoica nella religione pagana. Ora, riprendendo quanto precedentemente rinviato a tal punto dell'argomentazione, il punto di contatto tra *theologia civilis* e *theologia naturalis* in Seneca è considerato necessario anche a livello dottrinale, non si può prescindere dal seguire ciò che "è", in quanto concatenazione di cause volute dal fato. Si ammette un necessario realismo storico che sposta l'interpretazione della critica senecana alla *religio* tradizionale, alla contingenza della stessa da lui esperibile. Nei frammenti si leggono esiti manifesti, dunque, non solo teorizzati, anche nel realismo del potere e della società da lui vissuta, ne consegue l'accettazione, nonché l'accettazione delle leggi che li determinano. Accettazione che non esclude un miglioramento di

questa per tramite di una condotta virtuosa del singolo, tale condotta, però, può plasmare la struttura sociopolitica solo fin dove risulta possibile farlo. Ma perché Seneca vuole proporre una qualche rinascita istituzionale per tramite della morale stoica? Poiché Seneca, pur nella tutela del filtro filosofico, in realtà guarda e identifica il problema della religione tradizionale non in termini strutturali ma di corruzione delle fondamenta di questa, non percepibili ad occhio nudo ma solo per tramite dell'occhio dell'anima razionale dell'intellettuale stoico. Seneca rappresenta proprio un nuovo sguardo sul silenzio generale, su quell'obbedienza al culto tradizionale imperiale. Quel silenzio generale del popolo emerge in forme stridenti di superstizione che, nel loro particolare manifestarsi saranno analizzate nei paragrafi seguenti e che qui possono essere sintetizzate in una condizione dell'uomo di privazione di qualsiasi forma di ragione a vantaggio di una forza istintuale, fortemente comunicativa di un'angoscia esistenziale, angoscia che si sedimenta in un abuso della *religio*, reso manifesto nel timore della divinità. È per questo che Seneca discute il fenomeno nei termini della filosofia stoica, perché è la sola che possa compensare il tarlo di un grado di coscienza intellettuale e religiosa inferiore. Seneca, per cui, contrariamente a quanto si creda, appare ben distante dall'empio rigetto della religione pubblica poiché essa è inglobata nei tre stadi stoici della conoscenza⁵⁷: stadio delle pre-nozioni, le quali non sono altro che segni premonitori rintracciabili dal singolo nella realtà tutta, poi abbiamo il secondo stadio, nonché costitutivo dell'insieme delle rappresentazioni comprensive, qualificabili come nozioni comuni ed infine lo stadio della scienza propria del saggio, il quale fa un'analisi razionale delle intuizioni assimilate nel primo stadio, andando a rievocare per tramite del *logos* una spiegazione scientifica che le legittimi e le avvalori come oggetti di autentica conoscenza. La filosofia stoica appartiene al grado della scienza mentre la religione tradizionale a quello delle nozioni comuni, entrambe sono costitutive del percorso della conoscenza divina ma solo gli intellettuali stoici, essendo su uno stadio superiore, ultimo e assoluto per le potenzialità umane, possono andare in soccorso al decadimento della religione pubblica promuovendo un rinnovamento morale della città particolare e ripristinando, così, il raziocinio costitutivo della religione tradizionale. Anch'essa,

⁵⁷ Comella, 2014, p. 63.

infatti, possiede nella sua forma più pura una ragione, una ragione come equilibrio interno alle sue parti nel costituirsi e nel realizzarsi al di là dei singoli casi di contingenza storica. In conclusione, per Seneca *superstitio* è assenza di ragione ma questa ragione ha più gradi, la ragione del saggio stoico è quella che gode del massimo grado epistemico e l'accezione semantica di *superstitio*, nella sua diffrazione continua, posta in antitesi alla vera natura del saggio è, appunto, assenza di quella specifica ricerca del *logos*, della verità divina, come testimonia il F71. Poi vi è la ragione dell'uomo non dotto che non gode di quel grado epistemico e che si serve della ragione sottesa alle nozioni comuni, come la *religio*. Queste nozioni comuni altro non sono che un'immagine riflessa dell'oggetto della verità del saggio, immagine estremamente sintetizzata e semplificata in prodotti culturali umani, di un grado inferiore rispetto alla verità divina, al *logos*, insito in ogni uomo in termini potenziali. La *superstitio* connessa al volgo a livello semantico ha per Seneca una duplice gradazione, quella di assenza di conoscenza della legge divina cosmica e quella di assenza della *ratio* sottesa al grado epistemico inferiore della *religio*, per utilizzare la terminologia dottrinale. In Seneca, dunque, la semantica di *superstitio*, così neutra se si pensa al significante, trova una condensazione di tutti gli usi particolari in un ripristino di quel valore etimologico primario, di "conoscere collocando sé stessi al di là nello spazio rispetto all'oggetto di quella specifica conoscenza" sia essa divina come per il saggio, oppure una semplice immagine evocativa come per l'uomo comune. La *theologia naturalis* e la *theologia civilis* in quanto conoscenze, hanno entrambe una *ratio*, per Seneca il porsi al di là di essa è *superstitio*. Per concludere esistono due tipi di *superstitio* in base ai due gradi epistemologici. Quella del saggio è manifesta nel precetto del F71: è superstizioso il sapiente che contamina il suo intimo sentimento religioso, privandosi della sua libertà e ponendosi in uno stato di schiavitù rispetto al volere del dio tradizionale. Quella del popolo è solo descritta nella quasi totalità dei frammenti traditi, un intervento intrusivo, da parte di Seneca, nella normativa sarebbe stato di fatto empio e alternativo al diritto vigente. Ma poiché la conoscenza è assoluta e coincide con le leggi divine stoiche, pur concependo una gradazione di essa, il tutto si risolve per Seneca nella connotazione di *superstitio* come *ignorantia* epistemica, priva di qualsiasi connotazione particolare. La critica che Agostino muove a Seneca

nell'introduzione al F71, accusandolo di osare facendo a pezzi la *theologia civilis* è ben lontana dal realismo storico della società e della cultura della Roma di Seneca. Quest'ultimo non abbatte la struttura, il sistema della *religio* tradizionale bensì ne critica la sua realizzazione coeva con un profondo sentimento nostalgico rivolto al costume degli avi. È proprio il decadimento etico-morale, per Seneca, la causa della *superstitio*. Dalla sottile disamina dell'etica stoica si evince la piena coscienza da parte di Seneca della perdita di quei valori che caratterizzano il "buon tempo antico", riconosciuto unicamente nella coscienza umana riflessa nel mito, mi curerò della questione nel paragrafo seguente. Inoltre, ritengo opportuno concludere che se il piano filosofico della trattazione del *De superstitione* da una parte distingue la *theologia naturalis* dalla *theologia civilis*, dall'altro le comprende e le vede perfettamente coesistenti. Come evidenzia Paul Veyne⁵⁸, il paganesimo è ben distante dalla nostra percezione della divinità, la quale si esplica, per noi, come una freccia che punta verso l'alto, direzionalità indubitabilmente disposta verso l'infinito. Per il paganesimo, invece, Veyne propone l'immagine analitica di uno spazio articolato in tre gradini orizzontali, una sorta di scala. La zona più bassa è occupata dagli animali, il secondo gradino dagli uomini e il primo dagli dèi. Per passare al livello superiore non c'è quindi bisogno di salire così in alto, poiché gli dèi del *pantheon* sono giusto al di sopra degli uomini, a tal punto che sia in latino, sia in greco ci conviene tradurre con "sovrumano" la parola che significa "divino". Anche lo stoicismo riconosce nel cosmo stesso effetti sovrumani di cui l'uomo non sarebbe affatto incapace. È questa la chiave interpretativa del fenomeno religioso nell'antichità e può spiegare come Seneca nel criticare i riti pubblici, critichi, in realtà l'uso di questi, poiché una relazione con il Dio era plausibile ma un abuso irrazionale di questa faceva confluire l'individuo nel grado ontologico delle belve, a dispetto del privilegio d'essere umano, dotato di *logos*. Soprattutto in età imperiale questa disposizione dell'uomo su un solo gradino inferiore a quello divino, con la possibilità di accedervi, spiega da un lato la divinizzazione dei re e degli imperatori e dall'altro una ritualistica pubblica sempre più fondata sull'identificazione con il dio, apparentemente empia per la nostra sensibilità razionale odierna. Usando l'espressione di Veyne, si tratta di "un'iperbole

⁵⁸ Veyne, 2010, pp. 203-204.

ideologica” ma non di una cosa assurda, era un salto di gradino e non un tentativo di inseguire l’infinito e come la *religio* anche sette filosofiche, quali stoicismo ed epicureismo hanno potuto, per tale ragione, proporre agli individui di diventare, sotto l’appellativo di “saggi”, il corrispondente mortale dell’essere degli dèi, di diventare “superuomini”. Dunque, contrariamente alla critica mossa da Agostino al F65⁵⁹, che da intellettuale cristiano assimila lo sguardo filosofico a quello delle norme religiose e getta Seneca nell’onta del filosofo che non vive di quanto professa, affermando egli fosse stato libero nel criticare la teologia civile e politica in maniera frequente e violenta, propongo, quindi, di riabilitare la trattazione del *De superstitione* come propria di uno scritto filosofico stoico perfettamente coerente con i dettami di una setta filosofica ben integrata e accolta dallo stesso potere imperiale. La *theologia civilis* è per Seneca uno strumento valido per la vita spirituale dell’uomo, non è apertamente contro di essa, la critica, per cui, è ben fondata su un piano etico-morale, nutrita di uno stile fortemente diatribico. Essa è un prezioso occhio sulla società imperiale d’età neroniana, occhio che non esclude dietro la legittimità filosofica del testo un attacco ben più aspro al potere, poiché la vera causa della *superstitio* per Seneca è la decadenza morale, sebbene gli stoici premettano a questa un difetto dell’intelletto. La decadenza morale non può essere eliminata da sistemi interni al culto in quanto tale poiché esso non si fonda sul “vero” e Seneca è ben attento ad evidenziare ciò nel F72:

*Omnem istam ignobilem deorum turbam, quam longo aevo superstitione congegit, sic -inquit- adorabimus ut meminerimus cultum eius magis ad morem quam ad rem pertineret.*⁶⁰

⁵⁹Sen. F65 = Aug. *civ.* VI, 10: *Libertas sane quae huic defuit, ne istam urbanam theologian theatricae simillimam aperte sicut illam reprehendere auderet. Annaeo Senecae, quem nonnullis indicibus invenimus apostolorum nostrorum clarisse temporibus, non quidem ex toto, verum ex aliqua parte non defuit: adfuit enim scribenti, viventi defuit.* Traduzione a cura di Dionigi Vottero: “Certo la libertà che mancò a Varrone e non gli diede il coraggio di criticare apertamente questa teologia politica, così come aveva fatto invece per quella del teatro che le è del tutto simile, non mancò ad Anneo Seneca che, come riscontriamo da taluni indizi, fu celebre all’epoca dei nostri apostoli; questa libertà non fu però completa, ma solo parziale, perché l’ebbe nello scrivere ma non nella vita”.

⁶⁰ Sen. F72 = Aug. *civ.* VI, 10.

“Noi quindi adoreremo tutta codesta ignobile folla di dèi, accumulata per una lunga serie di anni da una superstizione inveterata, tenendo ben presente che il loro culto appartiene alla tradizione ma è privo di contenuto reale”⁶¹.

Questo frammento evidenzia come per il nuovo sapere proposto dallo stoicismo e dalla maggior parte delle filosofie post-platoniche, la tradizione non ha alcun valore di tipo educativo e conoscitivo, essa non spiega le ragioni che avvalorano la normativa culturale, obiettivo che, al contrario, ha in sé la ricerca filosofica. Se la tradizione manca di una portata educativa, l’equilibrio morale può essere garantito solo dalla piena identificazione tra la sempre nuova società e quanto viene espresso dalla tradizione inveterata, chiaramente impossibile in termini storico-evoluzionistici qualora quest’ultima non venga plasmata sul nuovo condensato di esigenze contingenti e spirituali. Ed è proprio in tale scenario di decadenza quasi apocalittica che si erge tra le parole di Seneca la necessità di introdurre il valore epistemico della *theologia naturalis* stoica, l’unica in grado di portare l’uomo sul gradino più alto dell’essere, che coincide con la ricerca razionale di cosa si celi dietro ogni gesto, culto, norma tradizionale ed ha come fine ultimo l’etica e la morale dell’uomo libero secondo la sua natura razionale. Seneca fu davvero libero, ancor più libero poiché lo fu nel limite, egli plasma il testo su tutte le limitazioni sociopolitiche, le riconosce per garantire al suo testo la libertà di circolazione e la dirompente potenza comunicativa ed espressiva. Propongo di rintracciare la vera libertà del pensiero di Seneca nel *De superstitione* nel suo aver storicizzato un piano ricco di trame filosofiche, distanti dal realismo presente per l’astrazione utopica propria del livello stilistico-argomentativo in questione. Seneca, dal mio punto di vista, nel *De superstitione*, attaccherebbe davvero la realtà politico-culturale prodotta dall’Impero di Nerone ma lo farebbe in un modo meno esplicito rispetto a quello evidenziato da Agostino e questo renderebbe la critica ancor più dirompente, perché riesce a leggere tra le righe solo chi è dotto e ha il medesimo filtro intellettuale. Questa critica implicita escluderebbe che la causa della corruzione della *religio*, che Seneca vuole presentare con maggiore urgenza, risieda in un errore dell’intelletto dei singoli uomini, come formalmente appare e deve apparire dai frammenti e, invece, sia l’esito di uno studio estremamente politico e antropologico

⁶¹ Vottero, 1998, p. 191.

dell'autore. Questo sarebbe comprensibile alla luce dell'analisi antropologica di Veyne⁶², nella quale la disinvoltura liberare della relazione con la divinità, propria dei pagani greco-romani, dipenderebbe da un aver concepito le relazioni con gli dèi sul modello delle relazioni politico-sociali. Si assimilerebbe così il piano religioso e quello politico nel loro reciproco realizzarsi. In una società come quella imperiale, in cui dietro un'apparente serena obbedienza si celano delle vere e proprie temperie spirituali e istintuali dell'individuo, Seneca è la voce del buon senso di quella *theologia civilis* che solo in apparenza appare rigettare, stando al primo livello contenutistico del *De superstitione*. Su un livello più profondo Seneca è, contrariamente all'esegesi cristiana di Agostino, un baluardo di quell'antico culto pubblico che prevedeva l'esplicarsi della relazione tra gli uomini e le divinità in un accordo reciproco, analogo a quello che si ha con gli uomini potenti, re o patroni, poiché gli dèi si trovano su un solo gradino ontologicamente superiore, dunque, è ammissibile un contatto di tal genere. “Se il fedele offre un dono al dio Esculapio per essere guarito da una malattia spera il dio metta nel contratto che conclude con lui la stessa buona fede che un uomo dabbene deve portare nelle sue transazioni”⁶³. Ciò che i pagani moralmente ed intellettualmente sostenuti, tra cui Seneca, biasimano è la riduzione di tale relazione sottoposto-potente in una relazione servile. Quest'ultima condizione è implicata dallo stretto legame tra *religio* e potere, per cui la normativa religiosa è uno strumento politico. Così si conclude che se la relazione con il dio è affine nel suo costituirsi alla relazione sociopolitica del popolo con il vertice del potere, allora la prima si potrebbe realizzare di riflesso alla seconda. In età neroniana, il popolo ha al vertice del potere un patrono tirannico e crudele, dunque, la *religio* in un connaturato e potenziale gioco di riflessi con il coevo culto della personalità dell'imperatore finisce per tradursi in un oscuro e puerile travestimento religioso di quella che in realtà è una sudditanza. Seneca, in conclusione, nei vari esempi di atteggiamenti superstiziosi esemplificati dai frammenti, parrebbe criticare la forma esteriore di questi ma ad una lettura più attenta critica proprio la perversione di quella relazione con il dio contaminata dal modello politico-governativo che gli è sotteso nel suo attuarsi e che implica

⁶² Veyne, 2010, p. 205.

⁶³ *Ivi*, p. 204.

sudditanza, servilismo e infine terrore. Terrore che confluiva in pratiche religiose in cui il fedele si autoproclama schiavo, servo di un dio, di contro alla relazione classica con gli dèi che è caratterizzata da libertà e ammirazione, esemplata su una corretta e ideale relazione di patronato. Se lo scambio di doni con gli dèi è accettato dal culto pubblico ed è accettato concepire con loro un'amicizia fra partner di livello diverso, come enunciato nel modello analitico della scala ontologica di Veyne, è, però, ritenuto essere un gesto di un'ingenuità rozza spingere più in là tale familiarità. Tale eccessivo contatto tra il gradino della condizione umana a quello del divino, non elevandosi a quest'ultimo ma abbassandolo e svalutandolo, porta l'uomo nel suo dualismo a perdere quella razionalità coesistente all'istinto, propria del suo grado ontologico, divenendo preda di passioni aberranti, finendo per confluire al gradino delle belve. La scala ontologica di Veyne vede la vera natura umana e il suo realizzarsi in una definizione in "negativo", ossia negando sia un'identità assoluta tra uomo e dio sia tra uomo e belva, dunque, ponendo l'uomo nel mezzo ed è proprio quella approssimazione ai due estremi a renderlo potenzialmente mutevole e grande. Esempio di tale rozzezza culturale tra schiavitù ed eccessiva familiarità con il dio è descritto da Seneca, rispettivamente, con fenomeni come l'eunuchismo e le cerimonie che si svolgevano sul Campidoglio, di cui, discuterò più approfonditamente nel paragrafo 2.5, in cui mi soffermerò sugli esempi concreti dei riti pubblici descritti da Seneca come evidentemente superstiziosi, cercando di analizzarne il tutto con un filtro storico, limitatamente attendibile, sulla vita religiosa pubblica e privata nell'impero d'età neroniana. In conclusione, con la sua trattazione dalla base filosofica Seneca oltrepassa qualsiasi evidenza letterale del suo testo, evidenziando proprio l'instabilità del gradino ontologico che Veyne attribuisce all'uomo. Dunque, per Seneca la tradizione non è autonoma sul piano razionale ed egli con tono sentenzioso mira ad illuminare le coscienze dei dotti sulla necessità di un sistema politico che nella giustizia della relazione con i civili proponga nel suo realizzarsi un continuo e dinamico modello di rapporto libero e fecondo, sia moralmente che spiritualmente, con il Dio. Di fatti, quando il potere si presenta con un volto illiberale e tirannico plasma l'agire ed il sentire umano su forme parossistiche delle passioni umane, le quali nel loro equilibrio sono ontologicamente necessarie, insite come controparte di quella

goccia divina razionale donata all'uomo. Le passioni senza la ragione, genericamente intesa, risolvono l'uomo in una sua sola parte costitutiva, privandolo di quella libertà che risiede proprio in quel dualismo ontologico e nella perfetta collocazione su quel gradino mediano tra belve e dèi. "Seneca offre una forma estrema di impegno filosofico nel contesto politico ed esistenziale più drammatico: era certamente necessario avere questa devozione fino all'eccesso per resistere all'oppressione del potere"⁶⁴. Seneca è ben conscio del fatto che se il *logos*, per gli stoici d'età imperiale, diviene sempre più affine al demone socratico-platonico, non può funzionare autonomamente con i non dotti, ecco perché cercherebbe di sfruttare genericamente il fervore religioso proprio dell'uomo come potenziale strumento capzioso al fine di proporre un vero e proprio corso di terapia spirituale. Seneca ritiene che la concezione naturale di Dio possa essere contaminata da pregiudizi, da letture erronee sociali e culturali, come l'antropomorfismo. Lo stoicismo, come liberazione dell'anima razionale dal giogo dell'acriticità, può correggere queste idee. L'ambiguità della teologia stoica si genera a partire da un gioco di rimandi tra la cosmologia stoica e la visione comune degli dèi, poiché valuta l'esperienza sensibile sia come punto di partenza della scienza sia come elemento fragile di conoscenza. L'incoerenza di Seneca, sottolineata in chiave topica da Agostino, non è rintracciabile fra teoria e pratica dello stesso ma tra teoria e teoria, proprio nel tentativo degli stoici di integrare la pietà razionale su una tradizione con ogni evidenza non assimilabile al grado di scienza.

⁶⁴ Berno, Extra-Ordinary Knowledge (Berlino, 25-26 novembre 2022).

2.3 L'accusa stoica allo statuto ambiguo della *fabula* dei poeti

In tale paragrafo mi proporrò, contestualmente al 2.2, che innalza la *theologia naturalis* come unica garante di un sapere autenticamente divino, di approfondire la tensione evidente che il saggio stoico vive nel sondare le trame della tradizione, per ripristinare in queste quell'autentico spazio intuitivo proprio dell'uomo privo di qualsiasi contaminazione sociopolitica, spazio ove porre la radice sacra della religione razionale, nell'auspicio di un futuro rinnovamento intellettuale e morale. Limite a tale missione di Seneca, in quanto emblematico referente della saggezza stoica è la produzione letteraria e genericamente culturale coeva, che non è altro se non un raddensamento di rappresentazioni del vero che corrompono e sono corruttibili per il loro incerto e finzionale approssimarsi all'intuizione primitiva. In merito a questa, il Seneca stoico è ben conscio del fatto che l'uomo non ne sia responsabile a livello intellettuale ma ne gode come "baciato da una dea bendata", essa è ontologicamente necessaria alla generazione ed evoluzione della stessa natura umana. Prima fra tutte queste produzioni storico-culturali è per Seneca e per gli stoici, in generale, la poesia⁶⁵. Essa, nel suo fondarsi sul mito, è accusata di essere una via fallace per perseguire il vero, in quanto altera e attualizza, senza un fondamento epistemico saldo, la purezza del sapere oscuro e meraviglioso vivificante l'irrazionalità del mito. Il mito, per gli stoici, pur nella sua irrazionalità ha in sé una densità simbolica che incarna, nel senso più stretto di "fornire una materialità", le forze della natura e gli innumerevoli volti della condizione umana entrando in diretto contatto con essi. Per comprendere il centro della critica stoica alla *fabula* è necessario puntualizzare⁶⁶ che la critica alla religione tradizionale, di cui Seneca si fa responsabile, non può essere distinta con facilità dalla critica ai poeti e ai loro prodotti letterari, dal momento che nell'antichità non vi è un margine tra letteratura sacra e letteratura profana a tal punto che il sapere religioso ha trovato la sua fonte primitiva proprio nei testi poetici principali, primi fra tutti la vastissima produzione omerica e quelli esiodei. Questa fonte del sapere religioso è stata a lungo reclamata come prova della validità dell'azione sociale di un'istituzione pubblica come la *religio*, che ha dal suo costituirsi l'obiettivo di guidare la vita spirituale e

⁶⁵ Comella, 2014, pp. 191.201.

⁶⁶ Trabattoni, 2020, pp. 56-57.

pubblica degli individui come corpo sociale prima che come singole entità. Mi premuro di puntualizzare che la nascita di un sentimento religioso intimistico, corroborato dall'istituzione religiosa, sia ben posteriore rispetto al periodo in questione. Vorrei partire da una premessa che spieghi il punto nevralgico della trattazione del *De superstitione*, nonché il suo dialogo poco manifesto, stando all'esiguità dei frammenti, con la *fabula*, dialogo necessario per il preesistere di questa alla *theologia civilis*, la quale indiscutibilmente è il primo oggetto cui mira la critica di Seneca. Questa critica, solo a livello collaterale e strumentale si serve, sia della *theologia naturalis*, in quanto antitetica autentica conoscenza, sia della *fabula* come origine, da rivelare infondata e priva di rigore scientifico, del sapere sotteso alla *religio*. Propongo una semplice proporzione regolativa, a livello esegetico, di questi raffronti intertestuali tra i vari frammenti, raffronti che si rivelerebbero, così, più che volti alla differenziazione terminologica e concettuale varroniana, piuttosto disposti in modo tale da generare un'organicità contenutistica dell'opera. La proporzione è la seguente: la *theologia naturalis* sta al mito come la *theologia civilis* sta alla *fabula*. Dunque, mostrando la fallacia della *fabula* rispetto al mito, si sottopone la religione tradizionale ad una violenta distruzione, mirando alle sue stesse fondamenta. I frammenti presi in analisi sono: F65, F66, F67, F69 del *De civitate dei*, VI, 10, sebbene siano funzionali, nella loro esiguità, unicamente a mostrare l'aspetto rivoluzionario della critica di Seneca alla religione tradizionale, la quale oltrepassa i limiti posti da Varrone rispetto alla teologia dei poeti, come testimonia Agostino. Nel F65 del *De civitate dei*, VI, 10 si legge:

*Sacros - inquit - immortales, inviolabiles in materia vilissima? atque immobili dedicant; habitus illis hominum ferarurque et piscium quidam vero mixtos ex diversis corporibus induunt: numina vocant quae, si spiritu accepto subito occurrerent, monstra haberentur.*⁶⁷

“Consacrano gli dèi Augusti, immortali ed inviolabili nella materia più spregevole e immobile, li raffigurano in veste di uomini, di bestie e di pesci talora poi danno loro un corpo commisto di elementi diversi, umani e ferini,

⁶⁷ Sen. F65 = Aug. civ. VI, 10.

chiamano numi quelli che, se tutt'a un tratto ricevessero la vita e ci comparissero davanti, sarebbero presi per mostri⁶⁸.

La critica di Seneca dimostra un rapporto di filiazione tra la *fabula* e la *theologia civilis*, del quale appare conscio lo stesso Agostino, fruitore diretto del testo senecano, nel suo utilizzare convintamente l'aggettivo "*simillimam*" per definire l'affinità contenutistica tra la teologia politica e quella radicata nei teatri. Di fatto, Seneca fa confluire entrambe in un unico grande processo di regressione rispetto alle intuizioni razionali di cui l'uomo dispone per natura, manifeste nel buon tempo antico, custode della genesi del pensiero mitico. L'intuizione divina, propria dell'uomo è, per gli stoici, puro contatto con l'unica grande divinità cosmica, contatto riassumibile in una visione intuitiva dell'oggetto intellegibile. Tale visione, rispetto al platonismo, di cui è forte il richiamo, è sì intellettuale ma non approssimativa poiché la realtà non è solo un'immagine fisica del vero essere ideale e metafisico, bensì è essa stessa l'unico dio tangibile, ontologicamente superiore ma non distinto dal campo esperienziale umano. Proprio a proposito, al termine del F65, Seneca si lascia andare ad un'affermazione che appare un pieno e assoluto rifiuto della statua come oggetto di culto⁶⁹ definendola: "*materia vilissima*", ma prima di discutere del tema dell'idolatria e del culto delle immagini, che rimando al paragrafo seguente, vorrei evidenziare come la statua rappresenti uno strumento culturale inadeguato, un limite a quella visione diretta di dio nel cosmo, cui abbiamo appena accennato. Tale limite è un vero e proprio oscurare la propria vista intellettuale: la statua è il corrispettivo prodotto materiale di quello letterario generato dai poeti, dunque distante per ben due gradazioni dal vero, immanente nel cosmo. Sia artisti che poeti forniscono uno strumento che possa sostituirsi in via esplicativa all'istinto, nonché alla visione di quegli uomini artefici delle immagini profetiche ed enigmatiche del mito. Tali strumenti, quali componimenti poetici, statue e simulacri non hanno alcunché di legittimo a livello epistemico, non dispongono di un valore in sé medesimi ma essendo delle rappresentazioni dell'intuizione prima sono una verità incrostata di favole superstiziose⁷⁰. Sono

⁶⁸ Vottero, 1998, pp. 180-181.

⁶⁹ Scarpat, 1983, p. 109.

⁷⁰ Comella, 2014, pp. 204-205.

mezzi superstiziosi nell'ottica del Seneca filosofo e non propriamente definibili in tal modo sotto il filtro storico da esso adoperato, il quale è funzionale a trovare una logica compromissoria con la tradizione. La *fabula* dei poeti e la narratività insita nelle statue e nei simulacri possono essere dette superstizioni se si considera il valore etimologico e la base semantica primaria del termine *superstitio*, nonché puramente epistemica. Seneca ripristinando quest'ultima, considera la narratività della produzione dei poeti e degli artisti come una rappresentazione che esclude la possibile e diretta esperibilità del *logos* razionale che realizza le leggi divine cosmiche e al contempo le riconosce, e la considera come posta al di là, *super*, rispetto a quel vero sapere. Dal punto di vista storico-realistico, invece, per Seneca e gli stoici, questi prodotti artistici, comprese le statue, attivano la loro funzione in base al grado di coscienza razionale del singolo e dunque, in base alla sua capacità esegetica rispetto al valore simbolico di questi. Anche in tal caso, il rapporto che l'uomo sancisce con l'oggetto posto come conoscenza ha più valore della natura dell'oggetto stesso. A conclusione di ciò, contrariamente a ciò che appare dai frammenti, per Seneca la vera superstizione è da sradicare a livello mentale, poiché è lì che si cela e non distruggendo concretamente la funzione pratica della religione pubblica. Seneca e gli stoici integrano le rappresentazioni comprensive come nozioni comuni della tradizione nei tre gradi della conoscenza e pur nell'ambiguità di tale ammissione, essa è comprensibile alla luce di una necessaria mediazione realistica con una tradizione poetica e religiosa che è comunque portatrice di valori identitari della società romana, i quali pur nella non completa aderenza alla verità assoluta godono di un'efficacia nell'applicazione. La *fabula* media rispetto al piano contenutistico del mito attraverso un'inadeguata esegesi letterale. In conclusione, gli strumenti di mediazione rispetto al vero mitico sono tacciabili di essere manifestazioni di *superstitio* solo se si torna nuovamente sul livello filosofico-dottrinale e non strettamente storico e politico del *De superstitione*. Di quest'ultimo livello di analisi, infatti, abbiamo discusso nel paragrafo 2.2, in cui la superstizione era per Seneca un erroneo approccio alla religione pubblica, nel rapportarsi in maniera servile con gli dèi a causa di un modello politico autoritario corrotto nella relazione suddito-tiranno. La teologia poetica non avendo un fondamento epistemico rende gli uomini passivi e privi di giudizio, contrariamente al Dio degli

stoici, che offre all'uomo il libero arbitrio sotto forma di libertà etica. La tradizione si presta, così, a divenire uno strumento del potere, poiché manipolabile in base alla necessità contingente. Nel F65, invece, la causa della *superstitio* parrebbe essere insita nella struttura stessa della *theologia civilis*, nel suo aspetto particolare delle prescrizioni di culto delle statue e dei simulacri, ma a livello filosofico il rifiuto dei *simulacra* era atteggiamento normale di chi si dava alla filosofia⁷¹, poiché *vilissima*⁷² del F65 ha una connotazione ontologica che separa la materia dallo spirito. Si chiarisce la questione nella *Lettera* 90, in cui ponendo sul medesimo piano il culto delle immagini al culto esterno, Seneca ricorda che l'unico tempio è il mondo⁷³ da contemplare con l'occhio dell'intelletto, per il limite costitutivo dello stesso, come organo di senso, dinnanzi a visioni eccessivamente elevate, divine. Riassumendo il riferimento ontologico di Seneca sulla materia propria del prodotto artistico, esso è più ampio di quanto si possa credere per la concezione stoica poiché: "le rappresentazioni iconografiche, i gesti rituali così come gli oggetti sacri per il loro carattere simbolico, arcaico e descrittivo rientrano nella categoria del mito"⁷⁴. Dunque, anche la statua, in quanto prodotto artistico da porre sul piano delle rappresentazioni comprensive stoiche, ha una portata epistemologica e necessita di una corretta esegesi razionale. In merito al mito, il giudizio di Seneca, parte integrante di un dibattito stoico complesso e che vede articolarsi al suo interno posizioni dalle sfumature concettuali disparate, è estremamente chiaro nella trattazione del *De superstitione*. Seneca critica aspramente la *theologia civilis* poiché essa rappresenta l'involuzione dell'autentica intuizione arcaica celata nel mito, avendo tramutato questa in uno strumento di stimolazione irrazionale, in un modello di corruzione, partendo dai prodotti letterari per arrivare alla funzione scenica e iconografica di tutta la normativa rituale. L'obiettivo che Seneca rintraccia nella *fabula* dei poeti è immaginativo e legato al senso estetico e non a categorie morali ed epistemiche proprie della verità simbolica mitica. Per gli stoici la valorizzazione del mito passa per tramite della loro dottrina teologica, esso ne diviene simbolo per tutta la critica sottesa alla tradizione coeva, agli usi contingenti

⁷¹ Scarpat, 1983, p. 108.

⁷² Vottero, 1998, p. 302.

⁷³ Scarpat, 1983, p. 106.

⁷⁴ Comella, 2014, p. 192.

del tempo corrente. Tale critica è un esito necessario poiché ha come sostrato una pessimistica visione stoica del progresso, qualora questo non sia accompagnato da un atto libero da parte del singolo, atto di adesione alla verità delle leggi celate nelle trame della natura seguendo la disposizione divina dell'anima. Seneca essendo conscio del fatto che non tutti dispongano di una naturale predisposizione alla conoscenza ha ben chiaro l'andamento del processo evolucionistico della società umana orfana di virtù e ne riconosce gli effetti dirompenti e disastrosi nel tempo a lui coevo. Dunque, la *fabula* come esito corrente di un processo di lettura dei miti da parte di più generazioni di uomini, conserva in sé un errore di interpretazione di questi. Quest'ultima, nella forma più autentica è, invece, tutelata dall'esegesi stoica mediante la pratica allegorica. "L'allegoresi mitica si fonda sulla concezione stoica del mondo secondo la quale l'intuizione razionale è presente nella sua forma più puramente divina alla nascita dell'universo, quando è fatto di fuoco"⁷⁵. Tale profondità del mito, facendo riferimento alla *Lettera 90*, risulta essere oscurata da una ben radicata corruzione sociale esperibile nell'opinione dei più, i quali non avendo una ragione adeguatamente forgiata dall'osservazione dell'immanenza divina nel mondo, ne hanno ostacolato la verità con letture troppo letterali di una narrazione solo apparentemente irrazionale, andando ad acuire questa irrazionalità piuttosto che ritornare all'universale che vi si celava dietro. È la necessaria allegoresi stoica del mito ad essere il centro della critica di Seneca alla *fabula* dei poeti e di conseguenza alla *theologia civilis* che su di essa si fonda, avendo assimilato in sé tutto il significato della finzione scenica in quella rituale e tutta la struttura narrativa dei poemi omerici a fondamento dei propri dogmi. Nella *Lettera 90*⁷⁶, Seneca sotto la forte influenza di Posidonio presenta il vivere degli uomini primitivi in armonia con la natura, utilizzando la potente formula *freschi di dio*:

*Sed quamuis egregia illis vita fuerit et carens fraude, non fuere sapientes,
quando hoc iam in opere maximo nomen est. Non tamen negaverim fuisse alti
spiritus viros et, ut ita dicam, a diis recentes.*

⁷⁵ Pohlenz, 1959.

⁷⁶ Sen. *Ad Lucil.* 90, 36-46.

“Non negherei tuttavia che siano stati uomini di spirito elevato e, per così dire, appena usciti dall’atto creativo degli dèi”⁷⁷ (Traduzione italiana a cura di F. Solinas).

Ho citato tale espressione *freschi di dio* poiché conserva in sé, nel concetto di freschezza, l’idea della temporalità, tempo che nel suo procedere ha portato allo smarrimento e al mancato riconoscimento, da parte dei moderni, di quell’intuizione antica sull’ordine divino delle cose del mondo. Dapprima tale verità era rintracciabile nella mera fruizione della narrazione del mito, in quanto vi era un rapporto di identità tra l’uomo della narrazione e l’uomo della società che l’aveva prodotta. Di seguito, con la genesi del pensiero razionale, per il Seneca stoico, nulla può dirsi e farsi del mito senza che questo sia veicolato a livello strumentale dal ruolo della filosofia. La funzione di questa è di mediare rispetto all’impossibilità delle nuove generazioni di vedere direttamente la verità divina con gli organi di senso illuminando, di contro, la visione dell’occhio intellettuale. Per chiarire questa immagine della conoscenza della verità come atto visivo è bene porre, seppur con la dovuta cautela, un parallelismo con la *seconda navigazione platonica*, dalla quale Seneca e gli stoici si discostano per quanto concerne la collocazione ontologica dell’oggetto di conoscenza. Approfondirei la questione partendo dal F66⁷⁸:

*Deinde aliquanto post, cum theologiam naturalem praedicans quorundam philosophorum sententias digessisset, opposuit sibi questionem et ait: “Hoc loco dicet aliquis: credam ego caelum et terram deos esse et supra lunam alios, infra? alios? ego fera aut Platonem aut Peripateticum Stratonem quorum alter fecit deum sine corpore, alter sine animo?”*⁷⁹.

Poi, un po’ oltre, dopo aver passato in rassegna le opinioni di alcuni filosofi tessendo l’elogio della teologia naturale, si pose un’obiezione formulata in questi termini: “A questo punto qualcuno dirà: e io dovrei credere che il cielo e la terra sono dèi e che ve ne sono alcuni al di sopra della luna e altri sotto? E io dovrei accettare Platone o il peripatetico Stratone, dei quali l’uno ha teorizzato un dio senza corpo, l’altro un dio senza anima?”⁸⁰.

⁷⁷ Trad. it. Solinas, 1995.

⁷⁸ Vottero, 1998, pp. 182-183.

⁷⁹ Sen. F66 = Aug. civ. VI, 10.

⁸⁰ Vottero, 1998, pp. 182-183.

Seneca nel *De superstitione*, come testimonia Agostino, tessendo l'elogio della *theologia naturalis* pone un'obiezione alla filosofia platonica ed aristotelica. Nello specifico dell'obiezione a quella platonica, con cui lo stoicismo possiede contemporaneamente grandi punti di contatto, possiamo affermare che, per Seneca, essa si fonda sulla concezione ontologica dell'oggetto di conoscenza che per Platone è metafisico mentre per gli stoici è immanente nel mondo. Ulteriore differenza con il platonismo è da rintracciare sul piano gnoseologico, l'uomo platonico dispone di un'intuizione divina ma essa rimane approssimativa, nonché una "lettura umana" del divino. Per gli stoici, invece, l'intelligenza divina che permea il mondo è nello stesso, essa gode di una qualche corporalità, di una qualche materialità esperibile nella sua totalità. Sul medesimo piano ontologico vi troviamo la stessa anima umana, in un rapporto di partecipazione di quel fuoco attivo, potendo così sperimentare il vero nella sua forma più elevata, attuando un processo di assimilazione a Dio esente da qualsiasi forma di approssimazione. Tale riflessione epistemologica è di fondamentale importanza per la trattazione del *De superstitione*, poiché porta a individuare nell'età del mito un reale fondamento conoscitivo e fa in modo che Seneca ponga la filosofia stoica come unico strumento legittimo per ripristinarlo. Probabilmente al di là della pura questione filosofico-epistemologica potrebbe essere rintracciabile la volontà di Seneca di contrapporsi alla realtà corrotta incarnata dalla *religio* tradizionale, cercando nel mito, poiché fondamento primo della *fabula* e della stessa *religio*, lo strumento per radicare la teologia stoica nella tradizione, per promuovere un miglioramento etico della società corrente. La *fabula* viene presentata da Seneca come un'ingenua lettura dei simboli di cui il mito si caratterizza, simboli solo apparentemente irrazionali, poiché anche il fondamento del sapere da essi incarnato, costitutivo dell'uomo, è irrazionale, è pura visione intellettuale. La portata innovativa della filosofia rispetto al sapere poetico è riassumibile nel definire questa come una vera fonte di progresso, progresso visto come ritorno al principio originario della pura ragione, riassumibile "in un passaggio dall'identico all'identico, perché nulla agli occhi degli stoici è conquistabile che, in un certo senso, non ci sia dato in anticipo"⁸¹. Il passaggio dall'identico all'identico non è altro che una riconquista della medesima, identica

⁸¹ Comella, 2014, p. 193.

saggezza antica per tramite di una spiegazione razionale, non essendo più possibile rintracciare la verità attraverso l'immediatezza esperienziale dei sensi. Seneca, è esponente di quel ramo dello stoicismo che vede gli antichi come non dotati di una forma intellettuale eccezionalmente superiore⁸², bensì di una forma pura e non contaminata di contatto con il dio cosmico, nella loro interiorità e per contatto con la realtà esterna. Dunque, per Seneca, le immagini e i simboli del mito non vengono costruite dai primi uomini mediante un sostrato razionale che li renda allegorici, bensì come diretta attribuzione di nomi e di conseguenza immagini narrative perfettamente aderenti al reale. Questa concezione del linguaggio è affine a quella del *Cratilo* platonico⁸³, per cui le parole sono adeguate al reale per la stessa veridicità epistemica che intercorre tra i sensi e l'esperienza dell'oggetto che è correlata loro. I primi uomini godono di una condizione di innocenza, ma questa è naturalmente disposta, non è una conquista come, invece, si definisce per Seneca la virtù dell'uomo saggio. Dunque, l'accusa alla *fabula* nel *De superstitione* evidenzia la contaminazione operata da questa al vero valore del mito, con un sotteso invito da parte di Seneca a perseguire la virtù filosofica come unico strumento che può rendere l'uomo libero, libero da qualsiasi realismo storico contaminato e in decadenza, per tramite di una forza etico-morale che deriva dall'universalità della città cosmica. Interessante, a proposito, la posizione di C. Lévy⁸⁴, per cui il rapporto che stabilisce Seneca tra la perfezione dei primi uomini e quella cui ambisce il filosofo stoico può essere posta in parallelo a quello tra il mito e l'allegoresi stoica di questo. Partendo da un'identità tra *fabula* e *theologia civilis* si comprende l'atipica caratterizzazione di una critica aspra e violenta mossa da Seneca ad un sistema tradizionale interno ad una Roma dalle fosche tinte imperiali in cui l'assenso fa da padrone a vantaggio della tutela individuale. L'urgenza esegetica dell'allegoresi del mito è manifesta nel tono fortemente diatribico della trattazione del *De superstitione* e si lega a due specifiche teorie stoiche concernenti le verità enigmatiche del mito che possono dirsi le seguenti: la teoria della temporalità e la teoria del linguaggio⁸⁵. In merito alla prima, al fine di esprimerla nel miglior modo,

⁸² Si veda Gourinat, 2008, pp. 66-67.

⁸³ Trabattoni, 2020, pp. 153-154.

⁸⁴ Lévy, 2004, p. 231.

⁸⁵ Comella, 2014, pp. 192-200.

è bene associarle un'ulteriore teoria stoica, nello specifico senecana, concernente il progresso, teoria ben esplicita nell'*Epistola 90*, secondo cui gli antichi vivevano in armonia con la natura, inconsapevoli della brutalità del vizio e dell'ingiustizia poiché nel seguire il corso degli elementi naturali concepirono la divinità come causa di tutto, fonte del beneficio ottenuto e del perfetto ordine⁸⁶. Dunque, per Seneca, i primi uomini possedevano una corretta visione della divinità, in quanto dotati di un *logos* interiore puro, traducibile in via esplicativa con meri processi mentali di analisi e sintesi non contaminati dall'evoluzione sociale, la quale nel suo complicare il procedere del *logos* con una lucida visione interiore dello stesso, volge alla strumentalizzazione di quei processi oscurando l'evidenza degli stessi. I primi uomini concepiscono il divino con una proiezione più sbilanciata verso il *logos* immanente nella realtà cosmica, lo traggono dall'osservazione delle stelle visibili e dal concepire il loro corso come eterno, dall'armonia che li lega alla terra, dai raccolti che essa partorisce per il loro nutrimento, dalla luce del sole come motore della vista. Dunque, gli antichi assimilano il dio alla causa invisibile, in via intuitiva, malgrado possiedano il limite intellettuale di poter consapevolizzare solo ciò che è visibile, in via descrittiva. Esempificazione di tale limite è la loro stessa terminologia divina, che introduce la questione della seconda teoria stoica sul mito, quella concernente il linguaggio. Come sottolinea Balbo⁸⁷ nel *De natura deorum*, gli Antenati davano il nome ai beni degli dèi e non agli stessi principi divini che li hanno prodotti, come “quando chiamiamo il grano Cerere e il vino Liber”. Possiamo affermare che i primi uomini percepissero intuitivamente la causa e proprio per il diretto contatto con essa, traducibile in un'evidenza della loro visione sensibile ed intellettuale, dovuto alla purezza del loro *logos*, non problematizzavano in merito a ciò che non fosse direttamente percepibile con i sensi, poiché non vi era l'esigenza di ripulire il pensiero da schemi e costruzioni fosche e oscuranti, frutto dell'artificio dell'uomo socialmente evoluto. Gli stoici partendo dalla teoria del linguaggio del mito come espressione della pura razionalità dell'uomo antico pongono estrema attenzione su di esso, sostenendo una posizione affine a quella del *Cratilo* platonico per cui all'origine le parole sono in totale adeguatezza alle cose

⁸⁶ Comella, 2014, p. 193.

⁸⁷ Cic. *nat. deor.* II, 60.

in un rapporto naturale. Tale rapporto viene progressivamente ad oscurarsi, portando ad una distorsione, una rottura, tra significante e la realtà che esso riproduceva ed è proprio per tale errore di lettura delle generazioni successive rispetto all'espressività del linguaggio mitico che gli stoici pongono la necessità della mediazione della loro *theologia naturalis*. Seneca, così, esprimendo una critica stoica al piano della *religio* e al sostrato valoriale di questo, ossia alla *fabula* dei poeti, criticerebbe molto più di quanto si possa comprendere dai frammenti, in cui si delineano in via descrittiva le varie forme di fenomenologia superstiziosa senza analizzarle dal punto di vista dottrinale. Ma considerando l'esiguità della tradizione non si può escludere un'eventuale formalizzazione più cospicua di quei pochi frammenti concernenti la *theologia naturalis*, al fine di chiarire la matrice epistemica del suo sguardo critico sulla tradizione dei poeti, che stando alla formazione stoica di Seneca non può essere facilmente distanziata dall'esegesi del trattato in questione. Una matrice contenutistica legata all'epistemologia stoica creerebbe una consequenzialità logica tra l'evoluzione del mito in *fabula* e della *fabula* in sostrato ideale dell'istituzione governativa e permetterebbe di vedere ogni prodotto culturale, sia di tipo letterario che di tipo artistico, come un mezzo inadeguato di interpretazione delle verità primitive su un piano di esegesi razionale più che di abbattimento *in toto* del valore della tradizione. Seneca parrebbe descrivere il *furor* del sentimento religioso del popolo al fine di evidenziare si tratti di un vero e proprio errore dell'intelletto. Ma se stilisticamente un uomo non dotto potrebbe leggervi una sollecitazione alla moderazione per l'impatto emotivo di uno stile aggressivo; un altro, quale un intellettuale stoico vedrebbe su un piano dottrinale, la descrizione di un'involuzione culturale prodottasi in antitesi ad un'evoluzione della capacità di rappresentazione ed astrazione dell'intelletto umano. La società imperiale gode di una coscienza più complessa in termini evolucionistici rispetto a quella degli antichi, tale complessità si genera anche solo come riflesso di sistemi politici e sociali sempre più complessi e non necessariamente per un'elevata formazione culturale che la renda autonoma nell'operare. Dunque, l'involuzione ristà nei mezzi che l'evoluzione porta con sé, poiché da un lato la coscienza razionale intuisce per astrazioni intellettuali, dall'altro nel rappresentare le stesse usufruisce di una componente narrativa che si

dirama in vari prodotti dal forte potenziale espressivo, dunque emotivo: immagini, statue, componimenti letterari, nuovi piani semantici e corrispettivi nuovi termini. Tutto questo progresso crea il velo del vivere sociale, necessario a comunità evolute, il quale si frappone ad una lettura immediata della realtà naturale. L'intellettuale stoico gode della competenza di un utilizzo autonomo del potenziale conoscitivo del *logos* come puro ragionamento per districarsi tra le varie immagini della tradizione e trarre l'armonia operante del fuoco tecnico; gli uomini incolti, invece, percepiscono il potere evocativo delle immagini e non ne indagano le cause, subendo il depotenziamento della loro purezza a causa di strutture di controllo politico-culturale così complesse da divenire un ostacolo, un velo su qualsiasi contatto diretto con il vero, il quale non è escluso del tutto ma garantito solo da un adeguato sistema di mediazione. È proprio il senso di frustrazione nel tentativo di comprendere la realtà naturale, realtà dalle manifestazioni eccezionali ma in realtà necessarie, che genera l'angoscia esistenziale dell'uomo con tutte le manifestazioni superstiziose descritte nel trattato senecano che, di contro, appaiono necessarie ma in realtà estremamente innaturali⁸⁸. La grande divaricazione culturale, in una comunità, genera una crisi a livello strutturale, venendo meno quell'equilibrio tra le parti che si traduce in sistemi di controllo da parte di chi si erge a guida. Se la guida non possiede l'interesse autentico del bene comunitario e del vivere civile, dunque, non è ben disposto alla giustizia, seguendo il falso bene dell'immediato vantaggio personale, che è per natura irrazionale, finisce per usufruire della propria superiore capacità di astrazione mentale, che è il proprio *logos*, per generare una prospettiva narrativa di tipo finzionale, utile ad ammansire il popolo. Per uno stoico come Seneca è proprio la *fabula* ad avere generato la prima instabile mediazione della verità, prediligendo dapprima lo sviluppo del potenziale immaginativo umano con la produzione di opere grandi e belle e solo di seguito, per tramite del potere persuasivo di queste, acquisendo un notevole prestigio dal punto di vista del sapere, dell'educazione e in generale dei sistemi normativi che regolano la società⁸⁹. L'esegesi del mito, rintracciata da Seneca nella *fabula* dei poeti, si manifesta nella sua fallibilità solo ed esclusivamente nel momento in cui coopera come sostrato

⁸⁸ Berno, Extra-Ordinary Knowledge (Berlino, 25-26 novembre 2022).

⁸⁹ Trabattoni, 2020, pp. 56-61.

contenutistico con il piano teologico e normativo pubblico e non come esercizio di stile fine a sé stesso. Il poeta non può ergersi al ruolo pedagogico poiché il vero poetico, innegabile dal momento che genera un sistema di valori validi nell'evidenza storico-sociale, è prodotto da una specie di ispirazione e di favore divino. "L'ispirazione del poeta è quella felice contingenza di chi riesce bene per doti naturali"⁹⁰. È innegabile l'influenza del platonismo sulla critica stoica alla *fabula* dei poeti, condividendo il biasimo verso gli atteggiamenti eccessivi proposti dai tipi umani rappresentati dagli dèi e dagli eroi, schiavi delle passioni più oscure, tipizzazione costruita per ignoranza rispetto alla vera natura dell'uomo, del dio e della relazione che intercorre tra di loro. Ma tale visione della *fabula* come prodotto di poeti di dubbia natura primitiva, avendo loro corrotto con un'esegesi favolistica e finzionale il vero mitico, è necessaria, dovendo rintracciare la credibilità del pensiero di un uomo del I d.C., ad una speculazione puramente filosofica. La produzione letteraria di Seneca può essere fraintendibile alla luce dello stile composito che utilizza nelle speculazioni filosofiche sulla questione religiosa. Se da una parte condanna con coraggio la religione ufficiale dall'altra la considera un tradizionale e venerabile strumento di stato⁹¹ ed è questo il punto focale che ci porta a vedere e distinguere in Seneca un duplice genere argomentativo, quello storico e quello filosofico. Mi servo dell'intervento di Giuseppe Scarpato sulla questione per avvalorare una complessità stilistica nel linguaggio teologico-religioso di Seneca, genesi di una pluralità di fraintendimenti e di esegesi anacronistiche. "Seneca indulge a termini ed immagini della religiosità popolare, i quali devono essere intesi secondo la chiave che egli ripetutamente fornisce"⁹². Dunque, lo stile non può dirsi, con ogni evidenza, indicativo di un puro questionare letterario sul problema della religione pubblica, bensì potrebbe trattarsi di un sistema stilistico estremamente arguto, espressivo e sprezzante, per identificare simbolicamente quest'ultima nel realismo storico dell'istituzione e conseguentemente discostarsene a livello contenutistico, approfondendo questioni teologiche e filosofiche. Pongo sotto analisi il F67 del *De civitate dei*, VI, 10:

⁹⁰ Trabattoni, 2020, p.58.

⁹¹ Scarpato, 1983, p. 26.

⁹² *Ivi*, p. 27.

*Et ad hoc respondens: "Quid ergo tandem? - inquit - Veriora tibi videntur Titi Tatii aut Romuli aut Tulli Hostilii somnia? Cloacinam Tatius' dedicavit deam, Picum Tiberinumque? Romulus, Hostilius Pavorem atque Pallorem', taeterrimos hominum affectus, quorum alter mentis territae motus est, alter corporis ne morbus quidem, sed color. Haec numina potius credes et caelo recipies?"*⁹³.

E rispondendo a questa domanda soggiunse: "Che dire dunque alla fin fine? Quali sogni ti sembrano più rispondenti a verità: quello di Tito Tazio, quello di Romolo o quello di Tullo Ostilio? Tazio divinizzò e tributò culto a Cloacina, Romolo a Pico e a Tiberino, Ostilio alla Paura e al Pallore, due fra i sentimenti umani più disgustosi, di cui il primo è l'impulso di un animo atterrito, l'altro non è neppure un'infermità fisica, ma solo un colorito naturale. E arriverai a credere che queste sono divinità e le accoglierai in cielo?"⁹⁴.

La religione delle origini risente di quel processo immaginativo e finzionale inaugurato dalla *fabula* e mette in evidenza come la lettura estremamente antropologica del mito da parte dei poeti abbia generato un terreno fecondo per il monopolio culturale necessario ad un'istituzione monarchica nascente. Seneca parla di Cloacina, dea della Cloaca Massima, poi identificata con Venere; di Pico, divinità agricola e di *Pallor et Pavor*, due divinità che gettano terrore e sbigottimento⁹⁵. La costituzione di culti antropomorfici per un corrispettivo astratto è nella speculazione filosofica senecana riflesso dell'esegesi erronea del mito, la quale si sarebbe poi trasferita nella narrazione della religione tradizionale. Seneca mira a descrivere come la poesia abbia costruito un'erronea struttura allegorica sul simbolo concreto e materiale proprio del mito, che gode di tale concretezza in quanto conoscenza naturale che non necessita di una disamina razionale proprio per la sua evidenza. Quest'ultima percepisce l'astratto potere causale della divinità ma lo descrive a livello proposizionale con l'immagine dell'oggetto esperibile prodotto da quella specifica causa. Il poeta tramuta il simbolo, che ha in sé una forma per il vero contenuto rievocabile, in una metafora finzionale continua. Questo nella sua natura semantica dualistica, genera sulla lunga distanza un affievolimento della

⁹³ Sen. F67 = Aug. *civ.* VI, 10.

⁹⁴ Vottero, 1998, pp. 182-183.

⁹⁵ *Ivi*, p. 306.

netta demarcazione tra immagine letteraria e realtà. Dunque, la metafora poetica è pura retorica poiché costruisce un nuovo livello espressivo sul linguaggio della narrazione mitica e non scioglie l'idea congetturata dietro ad esso. L'idea congetturata dietro il simbolo del mito non è consapevole nei primi uomini, poiché l'intuizione intellettuale avendo dinanzi a sé l'esperienza dell'oggetto intellegibile ha la medesima evidenza della mera esperienza sensibile priva di coscienza razionale, ma è pur sempre rintracciabile per mediazione del *logos* come dialogo introspettivo dell'anima con sé medesima, da parte di uomini socialmente e intellettualmente evoluti. Dunque, rispetto all'allegoria dei poeti della *fabula*, gli stoici prediligono l'allegoresi, approccio ermeneutico al simbolo che lo sveste di qualsiasi filtro di rappresentazione, fino alla pura intuizione intellettuale, che per la logica immanentistica stoica coincide contemporaneamente con la stessa realtà fisica. Seneca, stando al F67, riferendosi alla religione propria delle origini del potere, attribuisce al processo di istituzionalizzazione di un culto il medesimo processo di creazione finzionale dell'allegoria poetica, assimilando la critica alla *fabula* a quella della *theologia civilis*, rendendole quasi indistinguibili. La politicizzazione della religione, processo che per gli antichi si esprimeva per tramite di testi indistinguibilmente commisti di sacro e profano, passa proprio per tramite della narratività della *fabula*, la quale offre la libera possibilità di comunicare valori e ideali astratti nelle vesti più appetibili e persuasive generate da una retorica immaginativa ed estetica. La *fabula* è, a livello strutturale, uno strumento di diffusione di massa per il fascino espressivo e comunicativo insito, ma perché essa sia tale, essa ha da sempre ricorso ad un sostrato concettuale estremamente antropologico, dunque anche irrazionale, passionale e identitario. Ma al di là della discutibile concezione stoica del mito a livello epistemico, Seneca parrebbe voler comunicare l'instabilità della portata normativa dell'istituzione religiosa poiché fondata su uno strumento fortemente scenografico e immaginativo come la *fabula*, la quale si presta alla possibilità di generare, dietro metafore e allegorie, idee e congetture, molto spesso distanti da una visione razionale della realtà, l'ideologia culturale e conseguentemente politica ricercata di volta in volta dall'alto. In ultima istanza questa è una posizione propria del platonismo, validata in Seneca, solo in alcune particolari occorrenze o per tramite di un'interpretazione indiretta della

relazione che intercorre, nel suo pensiero, tra la critica alla *fabula* e quella alla *theologia civilis*. La *fabula* ha in sé gli strumenti del *logos*, per cui si fonda su meccanismi logici costitutivi dell'anima razionale quali l'analogia e la sintesi, dunque, può costituire in sé un'apparente razionalità che è, però, solo compromissoria. È questa la paradossalità della *fabula*, il fatto che abbia in sé una struttura formale razionale ma imbevuta e incrostata di una narratività favolistica e ingenua. Il *logos*, però è per natura un ragionamento che non gode di una fissità tradizionale, dunque, l'uso politico della *fabula* è la morte stessa della libertà che caratterizza la ragione umana. La *fabula* si piega ad un'interpretazione soggettiva poiché tessuta su categorie antropologiche, dunque, essa porta in sé il dramma di un apparente statico e irremovibile formalismo dietro cui si cela la possibilità di un uso estremamente personalistico che chiude l'uomo nell'arbitrio più opprimente. Seneca svelando il limite strutturale della *fabula* vuole evidenziare la mera fallibilità della stessa e tale interpretazione è avvalorata anche da una condizione storica a lui coeva che ne manifesta il concreto fallimento, poiché la produzione poetica e, in generale, artistica risulta piegata, nel suo potere persuasivo, alla logica propagandistica di un potere tirannico, non riuscendosi ad imporsi sul piano etico poiché intrisa di un'irrazionalità che distoglie l'attenzione dal problema concreto, mediante il palliativo della catarsi. La tradizione poetica e religiosa non riesce a fornire le adeguate risposte risolutive ad un popolo che la interroga in preda ad una crisi sociopolitica estremizzata in una pura crisi esistenziale e identitaria della società romana. Cito, a proposito, l'esegesi fisica delle divinità pagane attuata da Balbo nel *De natura deorum*⁹⁶, in cui emerge come l'attività dei poeti abbia generato la capacità di invenzione e di falsificazione del vero, ormai troppo oscuro rispetto alla visione degli Antichi, e abbia legittimato, per tramite del *consensus omnium*, ottenuto a vantaggio di una narrazione troppo umana e descrittiva, il diritto di essere una norma consuetudinaria. Questo è il punto cruciale dell'uso politico della tradizione che la *fabula* rappresenta, ossia il suo legittimare una libertà anche nell'operato governativo, disposto maggiormente verso l'ottenimento di un

⁹⁶ Cic. *nat. deor.* 2, 63-64...70.

consenso il più possibile cospicuo, piuttosto che verso la scientificità del principio di giustizia. Dalla posizione di Balbo comprendiamo che, da una prospettiva intellettualistica, la produzione poetica ha un'origine fisica che confluisce in una narrativa mendace rispetto alla sua stessa genesi, mendace non nell'ammettere l'irrazionalità della natura umana ma nel legittimarla canonizzando le passioni umane in figure divine, le quali nella scala ontologica della filosofia stoica devono fungere da modelli di perfezione razionale, quindi etico-morale. A confermare la visione senecana della portata diseducativa della *fabula*, cito il *De brevitae vitae* 5, 16, 5⁹⁷ in cui Seneca accusa i poeti d'essere folli nell'alimentare con le proprie favole gli errori umani.

Inde etiam poetarum furor fabulis humanos errores alentium, quibus visus est Iuppiter voluptate concubitus delentis duplicasse noctem; quid aliud est vitia nostra incendere quam auctores illis inscribere deos et dare morbo exemplo divinitatis excusatam licentiam? Possunt istis non brevissimae videri noctes quas tam care mercantur? Diem noctis exspectatione perdunt, noctem lucis metu.

“Di qui anche la pazzia dei poeti, che alimentano con le favole gli errori umani: a loro parve che Giove sedotto dall'amplesso, abbia raddoppiato la durata di una notte. Cosa altro è accrescere i nostri vizi che associare ad essi gli dèi quali autori e dare al male giustificata licenza attraverso l'esempio della divinità? Possono a costoro non sembrare brevissime le notti che acquistano a così caro prezzo? Perdonano il giorno nell'attesa della notte, la notte per paura del giorno”⁹⁸.

Inoltre, porrei attenzione su un passo immediatamente precedente al paragrafo in questione:

*Aliunde enim alio transfugiunt et consistere in una cupiditate non possunt. Non sunt illis longi dies, sed invis; at contra quam exiguae noctes videntur, quas in complexu scortorum aut uno exigunt!*⁹⁹

“Infatti, passano da un posto all'altro e non possono trattenersi in un'unica passione. Per essi non sono lunghi i giorni, ma odiosi; al contrario come

⁹⁷ Sen. *brev. vit.* 5,16,5.

⁹⁸ Ove non indicato la traduzione è di mia mano.

⁹⁹ Sen. *brev. vit.* 5,16,4.

sembrano brevi le notti che trascorrono nel vino o nell'amplesso delle meretrici!”.

Questo passo evidenzia come le passioni umane che poco dopo vengono attribuite ad una legittimazione divina per tramite della produzione poetica, sono specchio di una dimensione etica eudemonistica che mira al conseguimento del piacere immediato, inadeguato per la natura dell'uomo razionale concepito dallo stoicismo. L'appagamento irrazionale, per Seneca, è un prodotto dall'etica tradizionale e conduce l'uomo ad uno svilimento di tutto il tempo, contrapposto alla puntualità e fugacità dell'attimo, tempo come uomo, il quale, invece, trova la sua vivificazione effettiva nella ricerca filosofico-razionale. L'etica stoica è ben descritta nella *Lettera* 88, dove discutendo sul valore delle arti liberali, tra le quali la poesia, Seneca ammette la necessità della loro esistenza ma le subordina alla virtù poiché senza di essa queste sfociano nel puro guadagno immediato. L'etica proposta dalla *fabula* spiega la strumentalizzazione politica della stessa mediante l'uso propagandistico. Prendendo come riferimento il F68¹⁰⁰, in cui appare evidente la filiazione tra *fabula* e *theologia civilis* nell'assimilazione tra il dio tiranno e la tirannide come tipologia di governo, si può concludere come la critica alla poesia sia, in prevalenza, su base etica per lo stretto rapporto che detiene con istituzioni normative quali la religione pubblica e il governo, sostituendosi alla virtù che dovrebbe essere, al suo posto, propria di qualsiasi guida istituzionale. Nel F69 contestualmente al F68, vediamo in che modo la *fabula*, come generica narrativa favolistica, venga utilizzata dal potere assoluto e sia a questo estremamente necessaria. Nella parte conclusiva del frammento emerge una figura emblematica:

*Doctus archimimus, senex iam decrepitus, cotidie in Capitolio mimum agebat, quasi dii libenter spectarent quem [illi] homines desierant. Omne illic artificum genus operatum diis immortalibus desidet.*¹⁰¹

“Un esperto capocomico di una compagnia di attori mimici, ormai vecchio decrepito, offriva ogni giorno in Campidoglio una sua rappresentazione, come se gli dèi seguissero di buon grado uno spettacolo di cui gli uomini si erano

¹⁰⁰ Vottero, 1998, pp. 184-185.

¹⁰¹ Sen. F69 = Aug. *civ.* VI, 10.

stancati. Si trovano lì tutte le categorie di artisti che lavorano oziosamente per gli dèi immortali”¹⁰².

Archimimus è un termine di conio senecano e indica colui che nella rappresentazione mimica, detiene il ruolo di capocomico. Stando alla valutazione del frammento, quanto compiuto da tale figura insieme alla pluralità di quelle descritte, è definito da Seneca: “un lavorare oziosamente per la divinità”, dunque, anche l’azione dell’*archimimus* rientra nella categoria della *superstitio* su base epistemica, poiché presenta uno spettacolo al dio sperando di giovargli, contro la corretta e razionale relazione con il divino. Ma stando alla critica della *theologia civilis* che traccia orizzontalmente la linea tematica di tutti i frammenti traditi, questo riferirsi al mimo ha più sfumature di quanto il significato letterale del testo presenti ad una prima lettura. L’attività di tale capocomico di una compagnia di attori mimici viene posta in parallelo a quella delle cerimonie canoniche, a livello religioso, nella Roma del tempo; dunque, pare manifestarsi ancora una volta la filiazione della *theologia civilis* rispetto alla *fabula*, filiazione esplicita nel comune trattamento dell’elemento finzionale. Altro riferimento, parte dell’analisi storico-culturale e sociale della trattazione del *De superstitione*, che emerge da tale F69 è quello relativo alla fruizione del mimo da parte della società coeva a Seneca, si afferma che: *quasi dii libenter spectarent quem [illi] homines desierant*. La precisazione in merito al fatto che gli uomini fossero stanchi di quel genere di spettacolo, può essere compresa ma è necessario specificare cosa sia il mimo, nonché: “la rappresentazione reale della vita umana, piena di cruda verità, di spontaneità e d’umorismo, indifferente ad ogni convenzione, preoccupandosi soltanto di rappresentare l’uomo così com’è in natura, riboccante di debolezza e di grotteschi difetti”¹⁰³. Proprio per tale realismo, in realtà, il mimo ha uno sdoppiamento nel suo qualificarsi e di conseguenza nell’essere fruito, da un lato suscita un riso fortemente spontaneo, non trattenibile poiché emerge senza necessità di alcun ragionamento proprio di un prodotto artisticamente ricercato; dall’altro il carattere realistico e anticonvenzionale in età imperiale generava confusione, assenza di un reale punto di riferimento. A proposito di quest’ultimo aspetto, il

¹⁰² Vottero, 1998, pp. 186-187.

¹⁰³ Pinto, 1925, p. 47.

disinteresse popolare per l'interpretazione del capocomico, è dovuto proprio a questa sincerità del mimo, stridente con l'ansia sotterologica d'età imperiale, la quale è frutto di una "sfiducia nella propria disposizione e capacità razionale, rigettata a causa di un vero e proprio trapasso culturale, che, come tutti, porta il desiderio e l'orgoglio di un'ascensione"¹⁰⁴. L'ascensione culturale del popolo nel periodo a lui coevo viene descritta come folle e ridicola, in sostanza, poiché non sostenuta da una adeguata conoscenza del divino; si traduce in una corsa del tutto irrazionale verso un obiettivo apparentemente divino ma in realtà specchio dell'uomo stesso. Non si può negare che il *De superstitione*, avendo una base teologica, dunque, filosofica possiede in tale passo anche un accenno esistenziale al tema etico del benessere e della felicità dell'individuo. Il *senex* capocomico alla ricerca di attenzioni da parte degli dèi, comunica a livello topico quel sentimento di solitudine e isolamento esistenziale tipico della vecchiaia, colmato unicamente da uno vuoto slancio rituale, un urlo indistinto di debolezza e dolore rivolto a divinità che appaiono a lui vicine poiché concepite come troppo umane. Questa condizione emotiva del *senex*, per Seneca, è il frutto di una condizione di *ignorantia* rispetto alla reale natura umana. Quest'ultimo passaggio è evidente nell'accostamento, operato da Seneca, tra la ritualità culturale e la rappresentazione mimica del capocomico, entrambe sono definite essere espressione dell'anima popolare, evidentemente in crisi nella ricerca di una *ratio* nel proprio operato che, agli occhi di un'intellettuale come Seneca, appare un movimento tumultuoso di un'anima sconvolta dalle passioni. D'altra parte, però, è bene fare un appunto in merito alla funzione che il mimo possiede come rappresentazione artistica veicolata dal potere in età imperiale, avendo già descritto il legame che, per Seneca, intercorre tra *fabula* e *theologia civilis*, dunque, tra *fabula* e politica. Infatti, i fenomeni letterari sono profondamente legati ai fenomeni storici, quest'ultimi devono essere analizzati necessariamente per poter comprendere i primi. "Uno dei grandi ostacoli, che si opponeva al cambiamento dello spirito repubblicano in monarchico, era appunto il teatro, che, per mezzo delle magnifiche sentenze delle tragedie imitate dal greco, teneva sempre vivo nel popolo il sentimento della indipendenza e della libertà. Sostituire alle forme drammatiche il mimo era come allontanare un grave pericolo

¹⁰⁴ Pinto, 1925, pp. 45-64.

di rivendicazioni liberali”. “Augusto per togliere la parola agli attori assecondò allora il pantomimo, nel quale la mimica, i gesti sostituirono completamente il discorso. In questo fatto si può trovare la vera spiegazione dell’enorme popolarità e della prodigiosa diffusione del pantomimo in tutta l’epoca imperiale”. In conclusione, nel F69 il mimo coincide con l’appagamento irrazionale, il quale viene rigettato da quegli uomini che ricercano, a livello spirituale e morale, un costante formalismo rituale in cui placare le proprie coscienze atterrite, poiché esso è rappresentazione estremamente cruda delle debolezze umane, debolezze che la morale tradizionale, manifesta nella *religio*, cerca ad ogni costo di evitare senza, però, sradicarle del tutto. Ma nonostante l’inserimento di tale specificazione del rigetto popolare dell’attività dell’*archimimus*, Seneca è ben conscio che la contemporaneità vedesse la fioritura del mimo come rappresentazione artistica prediletta dal potere. Tale consapevolezza parrebbe essere la base per una ricercata descrizione a foschi contrasti tra l’aspetto esteriore della morale propria del popolo non dotto, manifesta nell’ossequio ritualistico, mentre la vera anima interiore di questo, è rappresentata simbolicamente dalla performance dell’*archimimus*, intrisa di un realismo irrazionale, vivo, crudo, amorale, indifferente ad ogni convenzione. Concludo tale paragrafo affermando che la critica alla *fabula* di cui Seneca si fa fautore, in quanto filosofo, può avere una qualche ripercussione critica sulla realtà culturale e politica coeva ma essa non può essere una radicale esclusione della tradizione poetica e culturale sottesa alla stessa. In via mediana l’occhio razionale di Seneca sulla *fabula*, se dal punto di vista filosofico la esclude del tutto, dal punto di vista storico invita a tornare in sé, configurandosi come un incitamento all’interiorità, alla scelta, intimando di abbandonare qualsiasi forma di passività nello svolgimento del culto, la quale è presentata come una pericolosa deresponsabilizzazione morale. Questa posizione mediana e cauta nell’interpretare la critica di Seneca alla produzione poetica in quanto tale e per il fatto che fosse sostrato della religione pubblica, è necessaria poiché lo sguardo dell’oggettività storica non può coincidere con i termini di una trattazione filosofica. Cito a proposito un passo di Polibio¹⁰⁵ nella traduzione di Giuseppe Scarpato, grande studioso del pensiero religioso di Seneca: “La superiorità dello stato romano mi

¹⁰⁵ Polyb. 6, 56, 6-15.

pare che consista nella sua concezione religiosa. Ciò che negli altri popoli è riprovevole mi sembra sia quanto tiene insieme lo stato romano, intendo dire la superstizione religiosa. Questo atteggiamento presso di loro è tanto esaltato e diffuso, sia nella vita privata sia negli atti pubblici, da superare ogni limite. Certo questo potrà destare meraviglia in molti, ma io credo che essi tengano questa condotta per riguardo alla massa. Se si potesse mettere insieme uno stato di soli saggi, forse tale atteggiamento non sarebbe per nulla necessario, ma poiché la massa è sempre leggera e piena di passioni contrarie alla legge, incline a ira irragionevole, a impulsività violenta, non resta altro da fare che tenerla a freno con oscuri timori e con tutta questa messinscena. Mi sembra quindi che gli antichi, inculcando nelle masse le idee sugli dèi e le concezioni sul mondo degli inferi, non abbiano agito alla leggera o a caso, ma alla leggera e senza logica agiscono piuttosto i contemporanei che se ne vogliono sbarazzare”. Lo sguardo esterno di Polibio rispetto alla religiosità romana ne evidenzia il carattere fortemente popolare e per questo efficace sul piano politico-istituzionale. La *fabula* viene qui presentata come prodotta e promossa in maniera consapevole in una forma così sinceramente popolare per garantirsi il maggior numero di seguaci, dunque, è volta al *consensus omnium*, principio strettamente politico. In conclusione, la produzione poetico-letteraria è descritta come “politica” nel suo stesso prodursi, poiché mira all’apprezzamento del fruitore, al suo consenso. Per quest’ultimo motivo è rigettata radicalmente sul piano teoretico da Seneca nel *De superstitione*, contestualmente alla *Lettera* 88, poiché mira al guadagno, come tutte le arti liberali, e non alla virtù. Ma, a mio avviso, la lucida visione di Polibio sull’impossibilità di generare un potere e una società di soli saggi non può essere lontana dalla visione storica di Seneca-uomo, prima che intellettuale, poiché l’obiettivo della morale filosofica è ben disgiunto da quello della morale tradizionale e tale scissione ne implica la coesistenza necessaria come espressione di due realtà culturalmente distinte. Seneca sembra collocarsi con il *De superstitione* a metà tra l’accettazione e il rifiuto della tradizione, immagine ambigua ma autenticamente comunicativa di tali contrasti interni al tessuto sociale e culturale. Con tale posizione Seneca sviluppa un nuovo piano semantico corrispondente al termine *superstitio*, che si sovrappone a quello di “*ignorantia* rispetto alle leggi cosmiche razionali” e coincide con un

atteggiamento passivo e di deresponsabilizzazione morale rispetto al piano della morale pubblica, traibile dalla tradizione. Questa nuova accezione semantica nasce con Seneca, poiché è proprio il suo tempo a generare una crisi evidente all'interno della tradizione, con il passaggio definitivo da una vecchia Roma, austera e tranquilla, ad una Roma civettuola e ricolma di elementi culturali importati dalla Grecia e dal Vicino Oriente, che ha perso, così, il carattere identitario garante dell'efficacia normativa della tradizione.

2.4 Culti orientali e misterici: la nuova spiritualità d'età imperiale

In tale paragrafo mi propongo di affrontare il tema della superstizione a Roma come lento introdursi di una serie di elementi culturali orientali, prediligendo, in primo luogo, un cauto approccio storico e antropologico, pur conservando il filtro filosofico stoico e autoriale del *De superstitione*, garante di una più autentica attinenza al realismo del testo. Per far ciò mi servirò di tali frammenti: F68, attraverso l'analisi del quale discuterò il fenomeno della castrazione rituale connesso sia al culto della *Magna Mater* Cibele e del suo paredro Attis, sia a quello della Dea Siria, o Atargatis, analizzando anche i rapporti che intercorrono tra i due; F69, in cui vi è una cospicua descrizione del fenomeno dell'idolatria connesso alla statuaria e dei culti misterici egiziani per lo smarrimento di Osiride svolti sul Campidoglio, utile ad approfondire il valore dello stesso attributo "misterico" di tali cerimonie, esplicativo di una nuova tendenza consuetudinaria e dunque identitaria della spiritualità del popolo. Proporrei, dapprima, una dettagliata introduzione che legittimi il confluire, per lo stesso Seneca, dei culti orientali nel *mare magnum* delle accezioni semantiche del termine *superstitio*, altrimenti non conciliabili. In Seneca, attraverso i frammenti presi in analisi nei paragrafi e frammenti precedenti, appare evidente la matrice filosofica che connota la *superstitio* come *ignorantia* rispetto alle leggi razionali cosmiche, ma questo è solo il piano più ampio e indiscutibile della sua trattazione che altrimenti, in una prospettiva totalizzante di questo, finirebbe per escludere totalmente la legittimità della stessa *religio* tradizionale, posizione da prendere con le dovute cautele se si parla di un autore dall'ideologia aristocratica come Seneca e soprattutto perfettamente immerso nel suo tempo. Vediamo, invece, come ripristinando il valore etimologico del termine *superstitio*, Seneca stia analizzando tutti i vari atteggiamenti e approcci alla cosa sacra tacciando quelli erronei come superstiziosi, non solo dal punto di vista epistemologico ma anche conciliando, là dove risulta possibile nella trattazione, il realismo storico della pluralità di questi, costituito sia dal piano tradizionale della normativa culturale sia dalle libere manifestazioni estranee e personali rispetto a quest'ultima. A conclusione di questa precisazione introduttiva, affermerei che Seneca voglia connotare la *superstitio* come *ignorantia* per stabilire la matrice noetica del termine, proponendosi poi di scandagliare i vari riflessi noetici più o

meno vicini alla matrice. Se il piano normativo tradizionale viene valutato come plausibile, seppur non aderente alla pura razionalità del dio stoico, purché si preservi la *ratio* interna rispetto all’oggetto stesso del culto, Seneca, di contro, attacca senza remore ogni atteggiamento contaminato da quella *insania* sorta per contatto con una spiritualità estranea al mondo romano, dunque, si presenta come un tradizionalista. L’identità culturale propria della religione tradizionale è legittimamente garante di immagini del vero, come ad esempio il quadro composito dei valori del *mos maiorum*, pur essendo quest’ultimi semplici strumenti di mediazione rispetto ad una diretta visione del vero dio. Nei paragrafi precedenti abbiamo analizzato come per Seneca la *superstitio* fosse, quindi, anche un fenomeno interno alla stessa *religio*, considerando essa come un fatto sociale affine ad un morbo, in grado di penetrare nelle trame più insondabili della società, morbo non diagnosticabile facilmente per la plasticità gestuale del rituale tradizionale che non permette di individuare il grado di coscienza e di conoscenza che vi si pone a sostrato. *Superstitio* è, quindi, dal punto di vista storico, una vera e propria “devianza”, un’infrazione di norme, ma il tratto dirompente della trattazione senecana è la visualizzazione di norme socialmente connotate e non propriamente canonizzate dal punto di vista legislativo; dunque, “superstizioso non è solo l’illecito sanzionabile ma anche il mero atto da stigmatizzare poiché contrario a canoni comunitari, convenzioni che delineano la fisionomia di una società”¹⁰⁶. Proprio per questo il culto orientale a Roma, inevitabilmente si connota come superstizioso se visto dall’alto, dall’occhio di un uomo che appartiene all’ordine filosenatorio o comunque da un fervente difensore della fisionomia atavica della società romana, come Seneca; se però ci spostiamo su un piano che supera anche lo stesso trattato senecano e cerchiamo di guardare al dinamismo strutturale del piano socio-culturale, l’alterazione di quest’ultimo per contatto e fagocitazione di tutto quanto sia rispondente alle nuove esigenze individuali e comunitarie è ben lungi dall’essere superstizione come “infrazione di norme”, bensì è proprio il processo

¹⁰⁶ Si veda Maiuri, *Mythos* [Online], 10 | 2016, p. 255. URL: <http://journals.openedition.org/mythos/550>; DOI : <https://doi.org/10.4000/mythos.550>.

che porta alla costituzione di una nuova forma rispetto alla quale tutto il resto si definirà come “*super*”, al di là, della stessa. Quindi chiarirei che Seneca, come uomo coinvolto in quel dato contesto storico e sociale caratterizza i culti orientali come superstiziosi sia sul piano epistemico poiché irrazionali, sia sul piano storico poiché infrazione di norme culturali e sociali appartenenti, però, ad una realtà ormai trascorsa, superata. Quindi, la nostra analisi si sposta anche a comprendere come la superstizione nel trattato senecano, se dissociata da indubbie prospettive epistemiche che radicalizzano l’antitesi filosofia-*religio*, sia, anche, un vero e proprio fatto sociale e la devianza rispetto alla norma vigente si qualifica diversamente se la si guarda dall’alto di chi dispone e organizza la normativa oppure dal basso di chi la fruisce. Un uomo come Seneca che protende verso la normativa dell’ordine filosenatorio risponde, chiaramente, con accuse sprezzanti rispetto all’emergere di una nuova forma di questa proposta da un nuovo potere, perlopiù imperiale. Quest’ultimo riferimento storico ci porta dinnanzi ad una visione opposta rispetto a quella dell’occhio di Seneca, che seppur rilevante rimane comunque specchio di una sola fetta della coscienza del tempo, la restante parte di questa iniziava a sentire manifesto e legittimo un mutamento radicale dell’atteggiamento verso la cosa sacra di tipo orientalizzante, insinuatosi già da molto tempo e non, come si crede, solo a partire dal tardo periodo ellenistico. “Con la definizione, “culti orientali”, si fa tradizionalmente riferimento ad un insieme di manifestazioni religiose rivolte a divinità originarie dell’Egitto e del Vicino Oriente Antico diffuse in momenti diversi e con diversi esiti in quelli che saranno i territori dell’impero di Roma, soprattutto durante il secondo ellenismo, periodo che va, convenzionalmente, dalla battaglia di Azio del 31 a. C. fino alla promulgazione dell’editto di Teodosio avvenuta a Tessalonica nel 380 d.C.”.¹⁰⁷ Nella totalità delle manifestazioni il penetrare della cultura orientale dell’Egitto e del Vicino oriente rappresenta un fenomeno unitario. Mi servo ora della lungimirante intuizione di Cicerone che mi è sembrata rintracciabile a seguito di una personale lettura del II libro del *De Legibus*, per cui egli, come eminente e singolare esponente di un lento processo codificazione di norme religiose nella tarda Repubblica, contempla un bisogno di universalizzazione della religione romana in funzione della nascita della

¹⁰⁷ Sanzi-Sfamini, 2009, p. 73.

natura proteiforme e stratificata dell'*imperium Urbis*. “Per Cicerone le divinità non venivano individuate e riconosciute solo nella loro cogenza religiosa, ma soprattutto nella loro imponente qualità simbolica ed esemplare di immagini della stessa sovranità, all’interno di quel quadro storico che vedeva Roma elevarsi a potenza egemone dell’*oikoumene*”¹⁰⁸. Cicerone appare un tradizionalista dal forte connotato progressista, descrive “il progredire per regressione”, per un ritorno agli antichi *mores*. Ma proprio nell’analisi e ricerca di quelle virtù prime, egli individua nella cultura romana un’identità tra uomo e dio per somiglianza di virtù e facendo ciò va a scandagliare sull’aspetto strutturale della religione dei Romani, offrendoci la chiave di lettura, funzionale in tal contesto, a comprendere perché il politeismo romano si permeasse così facilmente di elementi di spirito e stile orientale e semplicemente sovranazionale.” Cicerone afferma che il politeismo romano si serva di rappresentazioni divine per inquadrare l’esperienza umana, queste si potrebbero definire “divinità astratte” o “personificazioni”: quelle di maggior rilievo sono *Fides, Mens, Pietas* e *Virtus*¹⁰⁹. Il sistema politeista, dunque, offre possibilità, potenzialità illimitate, ma le divinità pur nell’ammissibile pluralità devono godere di un riconoscimento politico e sociale di tipo morale. Ritorna, dunque, il binomio *religio*-potere nei loro reciproci riflessi a fornirci una risposta di natura storico-antropologica al problema della superstizione a Roma e a chiarire come lo sguardo di Seneca avesse una connotazione sociale, culturale e politica tale da identificare come atteggiamento superstizioso anche ciò che stava per divenire strettamente identitario e conforme a norma. La posizione ciceroniana sul valore antropologico delle divinità spiega la possibile connessione tra la natura del politeismo, fortemente identitario dal punto di vista morale e comunitario, e quella delle religioni orientali sia al positivo, per la neutralità dei valori astratti romani associabili ad un *pantheon* composito e proteiforme, sia al negativo, evidenziando come all’introduzione di culti dal connotato etico troppo alieno dai *mores* romani debba coincidere inevitabilmente una rovinosa caduta di questi. Il nuovo potere imperiale poté così legittimarsi mediante forme molteplici e disparate culturali e ritualistiche, tutte afferenti al mondo dei potentati orientali, mutando in maniera

¹⁰⁸ Cic. *leg.* II.

¹⁰⁹ Si veda Bevilacqua, 2016, pp. 128-136.

radicale l'identità governativa e del popolo sottoposto con le sue esigenze, per tramite della strumentalizzazione della religione tradizionale, garante di qualsiasi legittimazione utile, nella quale si insinuavano nuove istanze etiche e morali manifeste anche nel semplice e solo assumere la condizione di sudditanza all'interno della società. Il testo senecano appare, dunque, in particolare attrito, per la sua statica e silente rivendicazione dei valori tradizionali, con la dirompente evoluzione storico-culturale della società ad esso coeva. Seneca non era conscio, da uomo immerso nel suo tempo, dei reali mutamenti che si sarebbero verificati ma pare inquadrare tutto quanto fosse già in atto con sguardo vigile, fecondo per qualsiasi ipotesi propria di un odierno studio storico-antropologico del periodo. Nonostante quanto appena affermato, Seneca preserva la coerenza argomentativa sul tema della superstizione per tramite della filosofia stoica, al di là di vari rimandi di maggiore coerenza storica più o meno chiari e identificabili, tacciando il culto orientale come superstizioso, poiché massima forma di ignoranza, estremizzazione di un atteggiamento irrazionale, prima che antitradizionale, qualifica che non dobbiamo, però, negare del tutto dalla posizione del Seneca come personaggio storico. La filosofia stoica rappresenta proprio il grado culturale più elevato del tempo, dal maggior rigore epistemico anche solo per il fatto che si configuri come ricerca, dunque, è più insensibile al fascino delle suggestioni emozionali. Prima di analizzare i frammenti del *De superstitione* che discutono gli esempi cogenti di cerimonie e atteggiamenti superstiziosi mutuati dall'Oriente, proporrei una premessa, al fine di fissare definitivamente le direttive per la conciliazione di questi specifici culti con la natura del potere imperiale al tempo di Nerone. Abbiamo appena visto come la *religio* romana sia strutturalmente disposta ad essere proteiforme per il suo forte valore antropologico, essendo modellata sulle relazioni sociopolitiche, al mutare delle quali appare evidente la necessità di un mutamento speculare nel rapporto con il divino. Aggiungerei, anche, un'osservazione rivolta alle divinità orientali, per analizzare la parte costitutivamente opposta della relazione. "Lo *specimen* di queste divinità ristà nella loro capacità di manifestarsi come maggiormente disposte a rispondere ai bisogni dell'uomo come singolo dilaniato da paure relative alla vita e alla morte"¹¹⁰. Più semplicemente non hanno

¹¹⁰ Sanzi-Sfamini, 2009, p. 74.

solo una funzione regolamentativa ma eminentemente esoterica, misterica ed iniziatica. Questa caratterizzazione cela una particolare propensione verso bisogni del singolo più che comunitari, ad esempio nell'offrire buone e dolci speranze sul piano escatologico individuale. Il culto misterico orientale è una vera propria manipolazione delle forze intra-cosmiche per costituire un equilibrio nel microcosmo individuale. Vediamo così come la filosofia stoica e la religione misterica sono in forte dialogo e contemporaneamente in attrito per la nota dialettica ordine-caos. La filosofia sfrutta legittimamente le interconnesse forze cosmiche, mentre i culti orientali ed orientalizzanti si caratterizzano di un esoterismo manipolatorio di queste, artefice del caos più temibile, il quale può essere a tal punto interiorizzato dal singolo da insinuarsi nelle fondamenta della tradizionale ritualistica romana fino a consumarla interiormente, pur rimanendo esteriormente intatta. Seneca, essendo conscio di questo mutamento culturale, in altre parole, probabilmente pensava di poter stimolare con tono polemico e con il contenuto eminentemente filosofico del suo scritto, la classe dominante affinché assolvesse ai suoi tradizionali doveri verso la *res publica* attraverso un avvicinamento di questa alla verità del *logos* interiore, alla verità stoica e divenisse così incorruttibile dinanzi alla necessità di strutturare un equilibrio con le istanze di ammodernamento. Seneca desiderava costituire una morale adeguata a contrastare e compensare l'irrazionalità dei culti non-romani, non identitari, dunque neppure immagini, simboli di virtù tradizionali romane. Dietro la vicenda intellettuale di Seneca, infatti, si profila una società attraversata da spinte contrastanti, spesso laceranti: l'afflusso di ricchezze dai paesi conquistati, anche culturalmente distanti, aveva reso anacronisticamente improponibile la rigida morigeratezza delle origini. Proprio a proposito la critica alla *superstitio* di Seneca si colloca a metà tra legittimazione della religione tradizionale e critica della corruzione interna ad essa. Seneca individua come dietro alla *religio* vi è una potenziale validità solo ed esclusivamente se questa coincide con una salda morale. La *religio*, dunque, se sostenuta da un piano morale ed etico saldo può compensare con l'immagine tradizionale del divino, senza mai poterla però uguagliare, la vera conoscenza di questo, ottenibile solo per tramite della filosofia stoica.

2.4.1 *Superstitio* e il *vanus furor* della castrazione rituale

Nella critica di Seneca, che vedremo nel frammento proposto di seguito, la vicinanza di un culto orientalizzante non chiaramente identificato è biasimabile principalmente poiché specchio di un veloce distacco dalle virtù e dai valori che avevano fatto la grandezza di Roma, dunque, tutte le eventuali disamine raffinate dal punto di vista filosofico ed epistemico vengono ad affievolirsi, nelle parole di Seneca, per l'evidenza della sconcezza del rituale di autocastrazione, prova di un piano storico concreto nel quale Roma non è più né politicamente né in termini religiosi in una condizione di equilibrio etico e morale ma appare affetta da una follia dilagante che presagisce già la conseguente deflagrazione interna. Questo presupposto ci porta a leggere tutti i frammenti inerenti ai culti orientali come rivolti da Seneca alla realtà coeva mediante uno sguardo critico più propriamente storico e politico. Propongo, allora, per visualizzare al meglio ciò, il primo dei frammenti selezionati, F68¹¹¹:

De ipsis vero ritibus crudeliter turpibus quam libere scripsit! "Ille inquit - viriles sibi partes amputat, ille lacertos secat. Ubi iratos deos timent, qui sic propitios merentur? Di autem nullo debent coli genere, si hoc volunt. Tantus est perturbatae mentis et sedibus suis pulsae furor, ut sic di placentur, quem ad modum ne homines quidem saeviant taeterrimi et in fabulas tradita crudelitatis. Tyranni laceraverunt aliquorum membra, neminem sua lacerare iusserunt; in regiae libidinis voluptatem castrati sunt quidam, sed nemo sibi, ne viresset, iubente domino manus adtulit. Se ipsi in templis contrucidant, vulneribus suis ac sanguine supplicat. Si cui intueri vacet quae faciunt quaeque patiuntur, inveniet tam indecora honestis, tam indigna liberis, tam dissimilia sanis, ut nemo fuerit dubitaturus furere eos, si cum paucioribus furerent: nunc sanitatis patrociniū est insanientium turban".

Con quanta libertà scrisse poi proprio a proposito dei riti noti per la loro crudeltà e sconcezza! "L'uno dei devoti si amputa gli attributi maschili, un altro si lacera le braccia. Coloro che si guadagnano in tal modo la benevolenza degli dèi, hanno forse qualche motivo per temere la loro ira? Ma non si deve tributare nessuna forma di culto agli dèi, se pretendono questo. La furia di una

¹¹¹ Sen. F68 = Aug. *civ.* VI 10.

mente sconvolta e completamente fuori di sé è così grande da pretendere che gli dèi vengano placati con una ferocia cui non giungono neppure gli uomini più bestiali, la cui crudeltà è diventata leggendaria. I tiranni hanno fatto straziare le membra di alcune loro vittime, ma non hanno comandato a nessuno che se le straziasse da sé, alcuni sono stati castrati per soddisfare la lussuria di un re, ma nessuno schiavo è mai stato obbligato ad evirarsi con le proprie mani per obbedire al suo padrone. Costoro invece, nei templi, fanno a gara nel dilaniarsi da sé stessi: con le ferite che si infliggono e col sangue che ne sgorga elevano suppliche. Se uno avesse tempo di osservare le loro azioni e le loro sofferenze, troverebbe cose talmente indecorose per le persone oneste, talmente indegne di uomini liberi, talmente insolite per chi è sano di mente, che nessuno esiterebbe a dichiararli pazzi furiosi, se avessero meno compagni di pazzia: ora invece garanzia di assennatezza è la folla di forsennati¹¹²”. (Traduzione di Dionigi Vottero)

Per inquadrare il punto della mia esegesi in merito a tale frammento, riprenderei il modello della scala ontologica di Veyne¹¹³, che descrive il tradizionale rapporto, nell’antichità romana, tra uomini e dèi come quello tra potenti, re o patroni e i loro sottoposti, per vedere come rispetto ad esso, i culti orientali, riflesso di altre strutture di potere, altre culture, simbologie e istanze etiche, ne hanno portato un radicale rovesciamento. La disinvoltura liberale nell’approccio al dio tradizionale del paganesimo romano derivava dall’aver strutturato questo sul proprio modello delle relazioni politiche e sociali. Dunque, anche i romani, come intera comunità dotata di una propria identità culturale avevano una più generica caratterizzazione di ciò che fosse superstizione, al di là di specifiche speculazioni filosofiche, nonché: il rendersi schiavi del dio provando un timore irrazionale rispetto ad esso, al posto di ammirarlo nobilmente e attuare una libera *fatigatio deorum*, fiaccando a forza di preghiere la loro altera indifferenza. Il rituale orientale dell’eunuchismo implica una condizione di sudditanza rispetto al Dio, in cui la sofferenza e la frustrazione celano la consapevolezza di un futuro riscatto per tramite della stessa divinità cui ci si sottomette. Proprio tale frammento va a rintracciare il forte connotato storico-sociale del *De superstitione*, poiché se dal punto di vista filosofico Seneca accusa

¹¹² Vottero, 1998, pp. 184-185.

¹¹³ Veyne, 2010, pp. 202-208.

in toto la relazione con il dio della religione pubblica e dei culti stranieri, irrazionali per natura, ad esempio negli aspetti costitutivi: la frequentazione dei templi, il rendere un saluto ogni mattina e particolari onori, il caratterizzare la divinità con tratti, costumi e bizzarrie umane; dal punto di vista storico ammette solo la religione tradizionale romana, poiché allegoricamente immagine delle virtù che egli stesso riconosce come le sole plausibili, quali quelle degli esemplari *cives* romani della tradizione, caratterizzati dall'equilibrio e dalla morigeratezza. Seneca, a mio avviso, attua una critica evidente all'Impero poiché il culto orientale in questione, nel F68, è specchio nella sua ritualistica di una relazione di sudditanza reale e concreta, a livello storico, propria del potentato di Nerone. Quest'ultimo è rievocato dalle figure tiranniche, non identificate nel testo, ma naturalmente riconosciute dal lettore, che le avrebbe ascritte a figure leggendarie e per questo simboliche a capo dell'Oriente rozzo, aspro nei costumi e lussurioso nello spirito. Quindi oltre alla stringente presentazione descrittiva del culto orientale, l'accusa del F68 è rivolta, seppur non direttamente, al sistema di governo coevo, per una necessità insita nel binomio ideologico e dottrinale di *religio*-potere, che un intellettuale come Seneca non poteva trascurare. Il modello, quale il potere centrale, in tal caso l'Impero, ha la necessità di declinare il suo operato sul piano delle *leges de religione*, piano che nelle società antiche non può essere scindibile dal pragmatismo della vita comunitaria e civile, fondamentale per l'operato governativo. Alla luce di questa dialettica, l'ammissibilità di un culto caratterizzato da *insania* e *furor* implica, per Seneca, la necessaria presenza di un governo corrotto moralmente, tale da garantire la legittimità dello stesso. Il potere assoluto di Nerone, vicino alle monarchie orientali contro il tradizionale occidente repubblicano implica una connotazione di ciascun individuo non più come libero cittadino ma come suddito, il quale è ben lontano da un'integrazione in un sentimento comunitario. A motivare il conseguente isolamento dello stesso è chiaramente l'impianto personalistico dell'operato dell'imperatore, rispetto al quale l'individuo non può in alcun modo né mostrare opposizione e neppure una mera valutazione. La necessità di un ossequio e assenso privo di consapevolezza lasciano il suddito in una frustrazione priva di una via d'uscita razionale e cosciente sul piano pragmatico, proprio della vita attiva, portandolo verso la valorizzazione di una componente più astratta, irrazionale e

spirituale del proprio microcosmo, l'unico controllabile direttamente. Chiaramente i culti orientali e, tra questi, l'eunuchismo rituale descritto nel F68, agiscono proficuamente su tali esigenze dei fedeli con la loro chiara prospettiva soteriologica dal forte connotato personale, iniziatico ed esoterico, in grado di garantire una sorte speciale agli iniziati. Su tale isolamento porrei una particolare attenzione poiché Seneca vede in esso la vera e propria perdita dell'equilibrio morale ed etico, per preservazione di un equilibrio nella propria interiorità umana, piena di desideri deleteri per l'interesse comune, poiché morbosi e irrazionali, cause di conflitti e acerbità, fine del concetto di Stato, comunità e cittadinanza. Egli, infatti, nella sua sottile disamina del mutamento dei valori nel tempo a lui coevo, pone in rilievo l'eccesso dei desideri, non più limitati nella loro portata dalla preminenza dell'interesse comunitario nella vita politica del cittadino, bensì propri del singolo, in quanto umano privo di qualsiasi connotazione. Questi desideri convergono sul piano esistenziale, come per esempio il timore della morte, e non strettamente pragmatico. Il fatto che la *religio* tradizionale fosse commista di culti orientali, caratterizzati dall'ansia soteriologica individuale, è per un intellettuale stoico la morte della stessa istituzione religiosa, poiché essa è un mero strumento di potere, essa veicola un equilibrio morale solo ed esclusivamente relativo alle relazioni sociali e comunitarie. Per uno stoico la *religio* muore quando si rilega alle esigenze del microcosmo esistenziale del singolo, poiché quello è ambito autenticamente proprio della filosofia, al tempo nettamente distinta nel suo singolare operato. Questa prospettiva, a mio avviso, appare evidente in tale passo del F68:

*Tyranni laceraverunt aliquorum membra, neminem sua lacerare iusserunt; in regiae libidinis voluptatem castrati sunt quidam, sed nemo sibi, ne viresset, iubente domino manus adtulit*¹¹⁴.

“I tiranni hanno fatto straziare le membra di alcune loro vittime, ma non hanno comandato a nessuno che se le straziasse da sé, alcuni sono stati castrati per soddisfare la lussuria di un re, ma nessuno schiavo è mai stato obbligato ad evirarsi con le proprie mani per obbedire al suo padrone”. (Traduzione di Dionigi Vottero)¹¹⁵.

¹¹⁴ Sen F68= Aug. *civ.* VI, 10.

¹¹⁵ Vottero, 1998, p. 185.

Seneca evidenzia così come la *religio* commista di sentimenti propri dei culti orientali è ormai ben lungi dalla cooperazione con il sistema politico, unico suo autentico fine riconosciuto dai tre gradi della conoscenza di matrice stoica. La tirannide, dunque, frattura l'equilibrio del binomio *religio*-potere poiché è contraria a qualsiasi legittimità governativa snaturando il valore attivo del singolo, il quale finisce per rintanarsi in una religione dal forte connotato esistenziale e non più comunitario, da sempre proprio del sistema religioso romano. Ma le risposte fornite da questa religiosità sono inadeguate e irrazionali, poiché la stessa *religio* è inadeguata rispetto ad un piano esistenziale che è strettamente appannaggio della filosofia. Si ponga attenzione all'espressione "furia di una mente sconvolta", *perturbata mens*, prova evidente di quell'assenza di equilibrio cosmico garantito dal processo naturale, per cui, la politica nasce in seno all'agire attivo della comunità e la *religio* è un sistema regolatore dei valori interni ad essa. Si può dire, a conclusione di tale concetto, che la tirannide, descritta nel F68, sia la morte della politica, poiché esclude il valore della vita comunitaria mentre i culti orientali e in generale la nuova religiosità imperiale, siano la morte della *religio*, vanificando il valore regolamentativo della stessa, di promozione di un'etica connessa all'applicazione nella cosa pubblica. Per Seneca, da stoico, se la *religio* assurge a equilibrio interiore dell'individuo in quanto tale, la sua portata epistemica è necessariamente fallimentare ed esclude qualsiasi legittimazione della stessa per il suo strutturale fine politico e non filosofico. Il culto in questione all'interno del F68, dati i riferimenti ad atti autolesionistici su braccia e spalle e alla castrazione iniziatica e rituale, potrebbe essere riferibile sia a quello della *Magna mater* Cibele e del suo pardo Attis, oppure a quello della Dea Siria, Atargatis, venerata dallo stesso Nerone¹¹⁶. La castrazione rituale descritta da Seneca nel F68 come *furor*, non essendoci stato tramandato il culto specifico cui attenesse nella contingenza dell'esposizione senecana, è da ascrivere, ai fini di questa trattazione, ad un generico ingresso di elementi ritualistici tipici dell'Oriente. Il riscontro maggiore di questo specifico rito di autocastrazione è compreso tra la penisola anatolica e la Siria e non prende in considerazione solo i sacerdoti castrati della *Magna Mater* Cibele ma anche quelli delle divinità siriane Astarte ed Atargatis, gli eunuchi che

¹¹⁶ *Ivi*, p. 306.

servivano una dea tradizionalmente identificata con Ecate presso Lagina, in Caria ed infine gli addetti al culto nel tempio di Artemide ad Efeso. “L’interpretazione più accreditata circa l’evirazione sacrale vede il devoto sacrificare la propria virilità ad una divinità femminile come atto funzionale a sublimare l’amore nei confronti di questa stessa. Ma questa sublimazione portava un perfezionamento nella condizione del fedele, poiché produceva in questo una sorta di femminilità, seppur artificiale, che lo assimilava alla dea fino a renderlo più potente dal punto di vista spirituale ed extrasensoriale. L’eunuchismo è tacciabile di essere *vanus furor* proprio perché punta all’identificazione con la divinità per trarre giovamento da questa, supera il libero rapporto con il Dio promosso dal paganesimo romano, monopolizzandolo per un beneficio esistenziale personale e non più comunitario. Il riferimento all’eunuchismo, nel F68, privo di una corrispondenza culturale definita nel testo, è ben coerente, nel suo essere generico, con la complessità del rituale lungi da una connotazione unitaria. Infatti, era forte l’affinità sostanziale tra le due divinità aventi devoti dediti alla castrazione rituale nella prima età imperiale, rispettivamente Atargatis e Cibele, affinità che giunge al punto tale che la prima venga assorbita dalla consolidata consuetudine culturale della seconda¹¹⁷. A confermare ciò viene in soccorso anche la testimonianza epigrafica, un esempio mirabile della quale, ci porta nell’area di Brindisi, dove è stata rinvenuta, nel 1881, una stele in calcare¹¹⁸ che attestava nell’epigrafe che un certo Lucio Pacilio Tauro avesse ricoperto il sacerdozio della *Magna Mater* Cibele contemporaneamente a quello della Dea Siria e che fosse stato in precedenza uno dei fedeli di Iside. Poiché la datazione della stele è da ricondurre al I secolo d.C. inoltrato, inizi II secolo, è interessante, porre l’attenzione sulla realtà locale del porto brindisino in quel periodo, strettamente legata agli influssi culturali provenienti dall’Oriente mediterraneo. Dal momento che un’unica persona aveva assunto il sacerdozio delle due dee, la stele testimonia la necessaria esistenza di un rapporto dei devoti di queste due divinità in un’unica comunità culturale. Ad ogni modo Brindisi si presenta, per tramite dell’epigrafe, come testimone di un esito ben maturo di tutto quel lento assorbimento di elementi culturali orientali alla fine del I secolo d.C.,

¹¹⁷ Silvestrini, 2000, p. 181.

¹¹⁸ *Ivi*, pp. 175-185.

dall'esistenza in essa di una comunità di fedeli di Iside ai culti collegati di Cibele ed Atargatis. Il culto di Cibele, come è noto, fa capo ai *sacra publica*, dunque, il sacerdozio ad essa connesso aveva carattere ufficiale, con reclutamento locale, a carattere vitalizio. Nella stele, essendo testimoniato che i sacerdoti dediti al culto della Dea Siria abbiano assorbito la prassi rituale della *Magna Mater*; si dimostra come questi siano divenuti progressivamente ben differenti rispetto alle figure tradite da Apuleio¹¹⁹ e da Luciano¹²⁰, di sacerdoti mendicanti. L'accostamento delle due divinità orientali è evidenziato, in ultimo, anche dalle testimonianze iconografiche che le raffigurano come affini, entrambe associate alla terra, dunque, dee madri.

2.4.2 Il valore soteriologico dei culti misterici orientali: la morte della libertà etica dell'uomo

Darei inizio a questa sezione servendomi di una definizione data gradualmente in varie occorrenze testuali da Ugo Bianchi¹²¹, per cui con l'attributo "mistico" si indica un atteggiamento religioso caratterizzato da un'identificazione della propria condizione nelle esperienze vissute da alcuni dèi, atteggiamento proprio della Grecia antica e dunque, della religione romana a seguito della fase di ellenizzazione. Bianchi delinea la semantica dell'attributo "misterico" come creazione di una vera e propria struttura rituale di tipo esoterico per tramite della quale gli uomini sono certi di assicurarsi benefici in questa vita e per la vita nell'aldilà. Con questa premessa posizione del Bianchi, si dimostra come i due sistemi religiosi, romano-occidentale e orientale, fossero conciliabili nella comunanza di un misticismo strutturale e in continuità per l'apporto misterico dei culti iniziatici che la tradizione orientale aveva lasciato ai fruitori romani, processo naturale che appare ben maturo nella descrizione attuata da Seneca nel *De superstitione*. Dunque, la mia esegesi dei frammenti 68 e 69 prevede di caratterizzare la critica di Seneca ai culti orientali, come un'accusa rivolta proprio alla caratterizzazione "misterica" di questi. Il modello oppositivo, ordine cosmico, dèi tradizionali contro disordine, culto magico

¹¹⁹ Apul. *Met.* 8, 24-31.

¹²⁰ Luciano, *De Syria dea*, 35-41.

¹²¹ Ad es. si veda: Bianchi-Vermaseren, 1979, pp. 5-6.

orientale, è pressoché inevitabile. Questo deriva dalla certezza filosofica di Seneca e di altri intellettuali coevi, per cui la divinità fosse simbolo dell'ordine razionale ed è proprio alla luce di questa visione che emerge sia la loro accusa agli imperatori che assumono comportamenti irrazionali rispetto al ruolo che occupano, sia a coloro che praticano culti nuovi, esoterici e magici o più semplicemente stranieri¹²². L'uso erroneo e più propriamente l'abuso della magia, dunque, è il principale capo di accusa che un intellettuale stoico può muovere ai culti orientali. La magia è ben presente nel culto iniziatico e misterico che Seneca descrive nel F68, poiché si tratta di un gesto rituale, che sia l'autoevirazione o l'autoflagellazione, proteso a corrompere la divinità e ad alterare le regole cosmiche forzando l'equilibrio interno ad esse. Nelle opere di alcuni filosofi neoplatonici e stoici vi sono valutazioni sulla magia correlate al principio della simpatia cosmica, un qualcosa come azione e reazione nell'universo¹²³. Molte correnti filosofiche sostenevano che gli elementi presenti nell'universo fossero uniti da un legame e che quindi ciascun elemento fosse in grado di influenzare un altro. L'influsso magico, dunque, è, per uno stoico quale Seneca, fondamento dottrinale della filosofia stoica¹²⁴, fattore equilibrato dalla religione tradizionale romana e abusato nei culti misterici orientali. Nel culto di Attis o della Dea Atargatis e più genericamente nei culti misterici, la posizione per cui il microcosmo riflette per reazione il macrocosmo, viene inconsciamente sfruttata dall'iniziato per ottenere potere sulle forze cosmiche. Già in Plotino¹²⁵ questo tipo di intervento era tacciato di essere magia nera poiché finalizzata a scopi malvagi, la quale ad un certo punto sarebbe stata punita dall'agire magico dello stesso universo. "L'universo, infatti, al di là di qualsiasi intervento umano rimane in quiete, privo di qualsiasi tipo di alterazione o danno"¹²⁶. In un altro passo Plotino

¹²² Sanzi-Sfameni, 2009, p. 57.

¹²³ Luck, 1997, p. 6.

¹²⁴ Plot. IV, 4, 40 (ed. e tr. Luck 1997, 210-211): "Ma come spiegare le forze magiche? Mediante la simpatia: fra le cose affini regna naturalmente un accordo e fra le dissimili un contrasto; eppure, nella loro varietà le molteplici potenze contribuiscono all'unità dell'organismo universale. E infatti, anche senza alcuna pratica magica, molte cose nascono come per magico incanto: poiché nell'universo la vera magia sono l'amore e la contesa".

¹²⁵ Plot. IV, 4, 41-42 (ed. e tr. Luck 1997, 212-215): "Il sole, o un altro astro non avverte la preghiera e la preghiera viene esaudita perché una parte dell'universo è in simpatia con un'altra, come in una corda tesa, nella quale la vibrazione dal basso si trasmette in alto... si deve ammettere che sia con preghiere, sia senza preghiere, qualcosa discenda dalle stelle, poiché anch'esse sono parte dell'unità cosmica".

¹²⁶ Si veda Sanzi-Sfameni, 2009, pp. 58-60.

afferma: “Soltanto la contemplazione ci resta, non esposta a magia; nessuno che si rivolga a sé stesso subisce l’incantesimo”¹²⁷, mediante il quale rivendica come il saggio debba porsi rispetto a questa simpatia universale, nonché rivolgendosi a sé stesso. Per Seneca la condizione dell’uomo che persegue i dettami della filosofia stoica è la medesima, nonché di assoluta libertà rispetto a tale lotta interna all’universo, poiché la libertà dell’uomo è nello stesso, sta nella sua conoscenza, la quale lo rende un tutt’uno con la vita universale, perfettamente aderente alla sua identità ontologica nel cosmo. La massima forma di libertà, dunque, ristà, per paradosso nel servile ossequio al proprio *logos*. Proprio al fine di preservare questa libertà rispetto al potere che l’uomo detiene di agire e veder conseguire una reazione universale. Seneca ritiene, di contro, che la gestualità rituale esterna sia un mero atto formale che non deve contaminare l’intimo sentimento religioso, ma deve attenere unicamente al bene dello stato, dunque, alla funzione pratica di costruzione di un equilibrio sociale e politico. Ciò è ben evidente nel F71:

*Ait enim: “Quae omnia sapiens servabit tamquam legibus jussa, non tamquam diis grata”*¹²⁸.

Dice infatti:” E tutte queste prescrizioni il sapiente le osserverà in quanto comandate dalle leggi, non in quanto gradite dagli dèi”.¹²⁹ (Traduzione di Dionigi Vottero).

In Seneca, a questo proposito, sembrano farsi strada due piani, quello della ragione, nonché del *logos* e quello dell’azione. La necessità umana di alterare e propiziare il fato mediante azioni concrete è quello che per Seneca è il vero fondamento della superstizione. Il *logos*, invece, dovrebbe dominare il vero e proprio intimo sentimento religioso, il solo in grado di entrare in una sorta di complicità con il Dio, complicità che si traduce in accettazione di quanto si manifesta nella propria esperienza di vita concreta. Seguendo il *logos* l’uomo entra in sintonia con le leggi universali e ne segue il flusso fino ad emanciparsi nella razionalità di queste, assimilandosi a tal punto da divenire libero. Nel F68 Seneca definisce i rituali di autoflagellazione ed autoevirazione: *tam indigna liberis*, “cose indegne di uomini

¹²⁷ Plot. IV, 4, 44 (ed. e tr. Luck 1997, 218-219).

¹²⁸ Sen. F71 = Aug. civ. VI, 10.

¹²⁹ Vottero, 1998, p. 189.

liberi”. L’adoperare la magia misterica è una vera propria dipendenza dal desiderio irrazionale, creando uno sbilanciamento strutturale dell’uomo, il quale nonostante sia ontologicamente posto a metà tra dio e belva, finisce per propendere verso un vero e proprio stato bestiale. Su tale scia sono da porre in parallelo le *epist.* 121,4 e 22,15 ove l’argomentare sulla *superstitio* centralizza un binomio concettuale, quello *cupiditates-timores*, riassumibile nell’espressione dell’*epist.* 121,4, *minus cupiam, minus timeam*. La necessità di tramutare l’azione concreta in un intervento sul fato, per una particolare relazione strutturata con il Dio della *religio* tradizionale, a favore della propria condizione, è un vero e proprio abuso delle forze cosmiche, illecito. Ma dal momento che, per gli stoici, tutto avviene secondo il fato allora anche l’azione del superstizioso avrebbe dovuto essere legittimata da Seneca? E soprattutto come si può conciliare la visione stoica del fato con il libero arbitrio umano e con il potere proprio dell’uomo di interferire per il principio di simpatia cosmica? Presento il passo del F68 in cui con ogni evidenza si denota come l’atto concreto della lacerazione delle carni debba coincidere con la necessità di corrompere la divinità al fine di averne vantaggi personali.

*Se ipsis in templis contrucidant, vulneribus suis ac sanguine supplicant.*¹³⁰

Costoro, invece, nei templi, fanno a gara nel dilaniarsi da sé stessi. Con le ferite che si infliggono e col sangue che ne sgorga elevano suppliche¹³¹.

(Traduzione di Dionigi Vottero).

Questo parossismo rituale di tradizione orientale implica proprio quella contaminazione del sentimento religioso, finendo per tramutare questo in un impulso irrazionale illecito poiché si oppone alla giustizia propria del fato, giusta in quanto necessaria. Per Seneca l’unica libertà di cui dispone l’uomo è quella morale. Il significato essenziale della dottrina stoica del fato è tracciato da Seneca in più luoghi delle sue opere ed in tutti si mostra cosciente delle ambiguità interne alla stessa dottrina, prendendo in considerazione anche le obiezioni ricevute. In generale questa dottrina prevede che il fato¹³² si fondi sulla perfetta coincidenza della felicità umana con il bene. Il bene si identifica con il corso razionale del *logos*

¹³⁰ Sen. F68 = Aug. *civ.* VI, 10.

¹³¹ Vottero, 1998, p. 185.

¹³² Sulla preghiera e il fato in Seneca si veda Scarpato, 1983, pp. 44-58.

universale, distinto dalle questioni individuali regolate dal *logos* umano. Se l'uomo segue l'attuarsi del fato, segue anche l'attuarsi del bene che, in ultimo, coincide con la sua felicità. Questa felicità è l'unica ritenibile tale, per l'uomo, in termini ontologici, al di là di ciò che appare essere la condizione migliore per il soggetto. Ora procedo con l'integrare il problema della libertà umana in Seneca, altrimenti estremamente corposo e da rinviare ad una trattazione singolare, nella necessità dell'uomo di attuare preghiere e gesti rituali. Seneca si oppone alle preghiere e ai sacrifici che vorrebbero influire sulla volontà divina poiché il fato ha già predeterminato tutto e solo un folle potrebbe credere di avere un qualche potere su di esso per tramite di una puerile richiesta al Dio. L'uomo, per Seneca, può essere protagonista unicamente del contingente, spazio lasciato dal Dio all'uomo proprio mediante l'applicazione del *logos* interiore di ciascuno. Con quest'ultimo l'uomo può studiare il fato e ubbidire alla natura. Vediamo, in merito, il seguente passo delle *Naturales Quaestionis*:

*Quid ergo? expiationes procurationesque quo pertinent, si immutabilia sunt fata? Permite mihi illam rigidam sectam tueri eorum, qui excidunt ista et nibil esse aliud quam aegrae mentis solacia existimant. Fata aequaliter ius suum peragunt nec ulla commoventur prece; non misericordia flecti, non gratia sciunt: cursum irrevocabilem ingressa ex destinato fluunt. Quemadmodum rapidorum aqua torrentium in se non recurrit ne moratur quidem, quia priorem superveniens praecipitat, sic ordinem fati rerum aeterna series rotat, cuius haec prima lex est, stare decreto. Quid enim intellegis fatum? existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat. Hanc si sacrificiis aut capite niveae agnae exorari iudicas, divina non nosti: sapientis quoque viri sententiam negatis posse mutari; quanto magis dei, cum sapiens quid sit optimum in presentia sciat, illius divinitati omne praesens sit?*¹³³

Ma come? Che funzione hanno i sacrifici espiatori e propiziatori, se i fati sono immutabili? permettimi di attenermi alla scuola severa di coloro che bandiscono radicalmente queste pratiche e le ritengono null'altro che consolazioni di una mente ammalata. I fati perseguono imperturbabili i propri diritti e non si lasciano scuotere da preghiere; non sanno piegarsi né per misericordia né per favore, percorrono come è stato stabilito la via irrevocabile

¹³³ Sen. *nat. quaest.* 2, 35-36.

che hanno intrapreso. Come le acque torrentizie non possono rifluire contro la corrente e neppure rallentare la corsa, perché si susseguono accavallandosi e incalzandosi, così l'eterno succedersi delle cose fa ruotare incessantemente il fato, la cui prima legge è quella di portare a compimento ciò che è stato da sempre determinato. Che cos'è infatti il fato se non la necessità ferrea e assoluta con cui tutte le cose e le azioni si attuano? Se tu pensi che questa necessità possa essere scongiurata da sacrifici o dal capo di una bianca agnella, non conosci le cose divine: voi affermate che il parere dell'uomo saggio non può cambiare, tanto meno cambia quello di Dio, dal momento che il saggio sa ciò che è il meglio nel momento presente, mentre per la divinità ogni momento è presente. (traduzione Giuseppe Scarpat).¹³⁴

All'ineluttabilità e alla necessità propria di tutto ciò che si verifica l'uomo deve rispondere con l'unica forma di libertà ammissibile, il *praebere se fato*, nonché l'inserirsi nel corso fatale degli eventi lasciandosi trasportare. Ma anche Dio ubbidisce al fato pur avendone determinato il corso ed è per questo che l'uomo gode di una libertà contingente che oscilla tra il bene e il male ed il male si determina nell'irremovibilità della natura del vero bene, nonché il reale corso naturale delle cose, l'unico in cui l'uomo può rintracciare la condizione ontologica della propria felicità e della propria libertà. "Scegliere il male è molto facile, basta cedere alle passioni, mentre scegliere il bene (che significa anche accettare serenamente il corso degli eventi decretato dai fati) è difficile e faticoso, e gli dèi certo sono sordi ai gemiti di chi vorrebbe sottrarsi al dolore di quella scelta"¹³⁵. Le leggi del fato e dell'universo devono essere studiate poiché non sono solo quelle manifeste, come nelle leggi dello stato ogni atto giusto non è sempre prescritto in maniera formale. Non è nel fato solo ciò che si verifica ma anche ciò che potenzialmente potrebbe verificarsi, dunque, se l'uomo comprende l'ordine intrinseco al di là del contingente può avere la libertà di seguire quell'ordine anche quando non è visibile nel presente, poiché questo seppur già stabilito, potrebbe non verificarsi. Per esempio, è giusto essere coraggiosi e lottare per la giustizia, ma questo non è necessariamente stabilito dalla legge, altrimenti i vili dovrebbero essere sanzionati. Così l'universo ha un suo corso ordinato, scorgere le leggi permette all'uomo di partecipare a quell'ordine e

¹³⁴ Scarpat, 1983, pp. 51-52.

¹³⁵ *Ivi*, p. 50.

liberarsi dalla condizione di schiavitù implicata dall'*ignorantia* rispetto a quelle stesse. Seneca però in più occasioni indulge sulla funzione della preghiera e del tradizionale rapporto con gli dèi della *religio* pubblica, riconoscendo in queste le manifestazioni di quell'inesprimibile intuizione per cui tutti percepiscono, anche solo irrazionalmente, che l'universo sia essenzialmente buono e traggono vantaggio da tale bene. Per Seneca le manifestazioni esteriori della *religio* pubblica non sono tutte da attribuire esclusivamente al *furor*, dovendo convenire che la fiducia nella preghiera e nei culti dipende dalle esperienze dei benefici che ciascuno ha tratto dal Dio, talvolta attraverso i gesti esteriori rivolti alla divinità, talvolta da quest'ultima liberamente concessi. Ciò viene a chiarirsi nel passo del *De beneficiis*, 4, 4, in cui Seneca distingue la necessità del fato stoico dall'indifferenza degli dèi teorizzata dagli epicurei, affermando che se l'unico vero Dio, l'universo, fosse davvero disinteressato agli uomini non si potrebbero spiegare le voci di coloro che pregano e che alzano le mani al cielo, altrimenti dovrebbero essere repute, per questo, affezioni incomprensibilmente comuni a tutto il genere umano. Le manifestazioni esteriori, dunque, sono per Seneca una vera e propria sensazione del divino, testimonianza della sua esistenza, mentre la conoscenza di questo è una condizione conseguente e propria di un livello epistemico nettamente superiore alla *religio* tradizionale. Ma se la libertà dell'uomo è morale gli interventi misterici ed esoterici di una ritualità tutta orientale sono il caos più temibile, la perversione di uomini vili che demandano al dio le proprie responsabilità. Dunque, l'Oriente rappresenta la corruzione dei costumi romani prima che della religiosità romana. L'atteggiamento sanguinario e tirannico dei personaggi, Nerone, in questo caso, di cui è intuibile il richiamo velato nel F68, innesca la trasformazione del cosmo in caos con il conseguente sovvertimento delle cause naturali, dunque, ogni possibile attuarsi del principio di *sympatia* cosmica si vanifica nel parossismo dei sentimenti umani più viscerali.

2.4.3 Il sincretismo dei culti orientali con il mondo romano

Ora procederò con una breve descrizione di entrambi i culti, potenzialmente presi in analisi dal F68, mediante il riferimento alla castrazione rituale, quali: il culto di Cibele ed Attis e della dea Syria. Porrò attenzione sul carattere misterico di questi ma anche su quanto ci è noto dell'aspetto formale del rituale una volta riadattato alla realtà romana. Fonderò, dunque, le argomentazioni dei sottoparagrafi 2.4.1 e 2.4.2. Di seguito il passo inerente del F68:

*Ille inquit - viriles sibi partes amputat, ille lacertos secat.*¹³⁶

“L'uno dei devoti si amputa gli attributi maschili, un altro si lacera le braccia”.

(Traduzione di Dionigi Vottero).¹³⁷

Integrerò, a proposito della ritualità misterica, il sunto attuato da Agostino rispetto a quanto dovesse essere antecedente rispetto al F69, nel *De superstitione*, nonché la critica di Seneca ai misteri egiziani di Iside ed Osiride. Di seguito la parte introduttiva al F69 del *De civitate dei* di Agostino:

*Iam illa quae in ipso Capitolio feri solere commemorat et intrepide omnino coarguit, quis credat nisi ab inridentibus aut furentibus fieri? Nam cum in sacris Aegyptiis Osirim lugeri perditum, mox autem inventum magno esse gaudio derisisset, cum perditio ius inventioque fingatur, dolor tamen ille atque laetitia ab eis, qui nihil perdiderunt nihilque invenerunt, veraciter exprimatu...*¹³⁸

“Egli ricorda e condanna con coraggio e senza mezzi termini le cerimonie che si svolgono solitamente proprio sul Campidoglio: ebbene, come non credere che sono opera di buffoni o di dementi? Infatti, dopo aver messo in ridicolo che nei misteri egiziani si piangesse lo smarrimento di Osiride e che subito dopo ci si rallegrasse vivamente per il suo ritrovamento, poiché il suo smarrimento e il suo ritrovamento sono una finzione, mentre invece i fedeli, che non hanno smarrito e non hanno ritrovato assolutamente nulla, manifestano realmente il loro dolore e la loro gioia aggiunge...”¹³⁹

¹³⁶ Sen. F68 = Aug. *civ.* VI, 10.

¹³⁷ Vottero, 1998, p. 185.

¹³⁸ Sen. F69 = Aug. *civ.* VI, 10.

¹³⁹ Vottero, 1998, p. 187.

La trattazione contigua di questi tre culti non vuole ridurre le peculiarità specifiche di ciascuno a caratteri astratti e generali bensì rafforzarne le differenze mediante un approccio comparativo che valorizzi la vera relazione che il culto misterico implicava, per un romano d'età neroniana, con il fato. La critica di Seneca ai culti orientali è, appunto, direzionata al carattere misterico di questi, il quale offriva agli iniziati l'ingenua speranza di poter interferire con il corso naturale del fato. "Misterico si distingue perché, sulla comune base di "mistico", implica in più la presenza di un rituale iniziatico, graduato ed esoterico, all'interno di santuari a ciò destinati, in vista di una beatitudine anche extra-mondana di cui l'iniziato riceve promessa e anticipazione assistendo o associandosi alla vicenda e al destino del dio misterico"¹⁴⁰. Il primo dei culti in questione è quello di Cibele e del suo pardo Attis. La dea d'origine frigia¹⁴¹ sarà dapprima ospitata nel tempio della Vittoria e in seguito, nel 191 a. C. avrà il suo tempio sul Palatino, mostrando da subito la corrispondenza diretta tra l'applicazione del culto e le implicazioni reali grazie all'evidente effetto propiziatorio. La dea mostrò da subito il proprio favore nei confronti del popolo romano, infatti, in quell'anno si ebbe un raccolto meravigliosamente abbondante e nel 202 a. C., la vittoria su Annibale. In onore della dea furono istituiti i *Ludi Megalenses*, durante i quali dal 4 al 10 aprile si apriva il santuario, i cittadini offrivano alla dea varie primizie e piatti specifici del rituale e avevano luogo anche rappresentazioni teatrali e giochi circensi. Già a fine marzo si era svolta la processione che portava la statua della Dea oltre Porta Capena fino all'Almone, affluente del Tevere, al termine della quale avveniva la cerimonia della *lavatio*, durante la quale si aspergevano con l'acqua lustrale tutti gli oggetti rituali e l'immagine sacra della Dea. Chiaramente il richiamo al F69, inerente alle speciali cerimonie sul Campidoglio, che vedremo di seguito è ben evidente e avvalorata l'ipotesi di un analogo presupposto sentimentale, un comune misticismo, tra religione tradizionale e culti orientali; infatti, l'atteggiamento idolatrico nel F69 è descritto, per quanto di ascendenza orientale, in un rituale rivolto alle tradizionali divinità del *pantheon*. Di seguito, la relativa parte del F69:

¹⁴⁰ Bianchi-Vermaseren, 1979, pp. 5-6.

¹⁴¹ Sanzi-Sfamini, 2009, pp. 91-95.

*Huic tamen - inquit - furori certum tempus est; tolerabile est semel anno insanire? In Capitolium perveni: pudebit publicate dementiae, quod sibi vanus furor adtribuit officii. Alius nomina] deo subicit, alius horas lovi nuntiat, alius lictor est, alius unctor, qui vano motu brachiorura imitatur unguentem. Sunt quae Iunoni ac Minervae capillos disponant (longe a templo, non tantum a simulacro stant, digitos movent ornantium modo), sunt quae speculum teneant...*¹⁴²

“Per questa pazzia sono tuttavia stabilite delle ricorrenze precise ed è sopportabile uscir di senno una volta all’anno? Ma tu spingiti fin sul Campidoglio: ci sarà da vergognarsi di quella demenza esposta in pubblico e di ciò che una frenesia insensata si attribuisce come un dovere. Uno suggerisce al dio i nomi, un altro annunzia a Giove le ore, uno gli fa da littore, un altro lo massaggia e con l'inutile movimento delle braccia imita i gesti di chi spalma l'unguento. Alcune donne accomodano la pettinatura di Giunone e di Minerva (ritte in piedi, pur essendo lontane dal santuario e non solo dalla statua, muovono le dita come vere acconciatrici) ed altre sorreggono lo specchio...”¹⁴³

Nel F68, inoltre, potrebbe esservi un riferimento a quella parte del culto della *Magna Mater* che inerisce alla vicenda mitica di Attis¹⁴⁴, patero di Cibele, nonché all’eunuchismo rituale ad esso connesso. I sacerdoti della *Magna mater* si chiamavano “galli”, riflesso della personalità mitica di Attis comprovato dalla coroplastica relativa al culto. Il mito di Attis è narrato sia da Pausania¹⁴⁵ che da Arnobio¹⁴⁶ e in entrambi i casi si parla dell’autoevirazione del protagonista, della morte di questo sotto un pino e del fatto che le sue *vires* sono state raccolte e seppellite da Cibele. Questo intervento della dea garantisce al corpo del suo patero la liberazione salvifica, la purificazione da qualsiasi forma di corruzione. In epoca repubblicana Attis fu escluso dal culto ufficiale, mentre quello di Cibele si preservò nella conformazione più antica e originaria, all’interno del Palatino. L’aspetto tradizionale del culto della *Magna Mater* prevedeva la presenza di un gruppo

¹⁴² Sen. F69 = Aug, *civ.* VI, 10.

¹⁴³ Vottero, 1998, p. 187.

¹⁴⁴ Sanzi-Sfamini, 2009, pp. 94-96.

¹⁴⁵ Paus. VII 17, 9-12.

¹⁴⁶ Arn. *Adv. nat.* V 5-7.

sacerdotale devoto a tal punto alla propria divinità da arrivare ad attuare l'autoevirazione in suo onore. Il fattore della superstizione è caratterizzante di entrambi i sentimenti religiosi, romani e orientali, esso genera un'adeguata affinità preliminare e ne permette la commistione ma l'intensità dell'atteggiamento superstizioso muta in base al contesto sociopolitico contingente. Augusto è l'esponente di una nuova concezione del potere, principio del conseguente strutturarsi dell'Impero, e alla luce di quanto detto precedentemente non sorprende abbia tentato di conferire al culto di Attis un carattere nazionale. L'imperatore Claudio, infatti, avendo ben compreso l'effetto che esercitava un culto di ascendenza orientale su una popolazione ormai cosmopolita finì con l'introdurre delle cerimonie specifiche legate al culto di Attis. Secondo la datazione tratta dal calendario di Filocalo, queste si sarebbero svolte tra il 15 e il 27 marzo. Le fasi interne prevedevano: l'apertura del rituale con una processione dei sacerdoti appartenenti al collegio dei canofori, i quali portavano delle canne nel tempio della *Magna Mater*, il giorno seguente era quello noto come *castus Matris deum*, in cui i devoti si astenevano dal mangiare i cibi vietati e dalle pratiche sessuali. Tutte queste privazioni rientravano nella volontà di partecipare al dolore della dea per la morte del suo pater. Il periodo di astinenza terminava il 22 marzo, giorno in cui avveniva la cerimonia dell'*arbor intrat*, questa prevedeva il trasporto da parte dei dendrofori di un albero di pino adornato di viole, immagini sacre del dio e tutti gli oggetti connessi al suo culto nel santuario. L'albero veniva scelto e tagliato prima del sorgere del sole e rimaneva esposto nel santuario sul Palatino per un anno intero, al termine del quale veniva bruciato. Il periodo di esposizione doveva essere accompagnato da cerimonie cruenti per partecipare all'atmosfera luttuosa connessa con la vicenda mitica e divina. Il culmine avveniva proprio il 24, giorno del *dies sanguinis*, in cui i galli si autoeviravano al termine di una cerimonia basata sull'autoflagellazione. Il 25 con gli *hilaria*, si gioiva dopo tutta la contrizione passata al fine di celebrare la rinascita di Attis per poi procedere alla *requietio*, nonché ad un giorno di vero e proprio riposo prima di attuare il 27 la cerimonia della già citata *lavatio*. Ma l'aspetto dirimente del culto, esposto nel F68, pur non essendo consci di cosa effettivamente fosse legittimato dalla normativa delle *leges romane*, è proprio il rituale dell'autoflagellazione fino al culmine dello stesso con

l'autoevirazione. L'aspetto parossistico di questo culto e di quelli affini è presentato con molta insistenza dalle fonti, seppur in larga misura polemiche, queste insistono sui caratteri orgiastici dei riti metroaci, sulla presenza di musiche ossessivamente conturbanti prodotte da timpani e tamburelli, sulle danze smodate e sullo spargimento di sangue. La descrizione dell'autoflagellazione e dell'autoevirazione ritualistica diviene necessaria nell'intera economia del *De superstitione* per far emergere come il culto orientale si sviluppa a Roma in seno ad un riadattamento alla luce della sensibilità religiosa propizia del territorio in cui veniva a penetrare. Questo aspetto è traibile dal fatto che Seneca non adotti uno stile differente nel rivolgersi agli aspetti della religione tradizionale rispetto ai culti stranieri. Entrambi sono posti sul medesimo piano implicato dall'*ignorantia* rispetto alla reale conoscenza delle leggi dell'unico Dio stoico. Ma ad una lettura più attenta, esulando dall'unidirezionalità dell'analisi filosofica, si comprende come l'approccio di Seneca al parossismo rituale orientale sia del tutto differente e singolare. Quest'ultimo, infatti, viene distrutto nella sua legittimità sia come *ignorantia* che come fattore antitradizionale. Il culto di Attis implicava nel fedele iniziato un'assimilazione con la condizione di contrizione di Cibele, mitica e divina, per la morte del suo paredro e in seguito un sentimento di gioia per la rinascita dello stesso. Il nucleo concettuale del culto, per comprendere ciò che per Seneca è propriamente contro l'ordine cosmico, ristà proprio nella possibilità per tramite di questo, di nutrire speranze di salvezza dopo la morte, "speranza giustificata, appunto, da un mito che presenta Attis che si salva o che è stato salvato, che ha sperimentato, personalmente, vittoriosamente, quella che poi sarà la vicenda di ciascun uomo"¹⁴⁷. Il problema del destino dopo la morte è in qualche modo primario in ciascun periodo storico e in questo specifico appare strettamente legato alla componente individualistica implicata dalla condizione di sudditanza politica, completamente aliena dallo spirito tradizionale romano. Il culto di Cibele ed Attis ha avuto un'evoluzione specifica, a partire dalla sua introduzione, in ogni periodo particolare della storia di Roma a tal punto che risulta complesso scindere cosa caratterizzasse il rito istituzionale rispetto alla vicenda mitica di tali divinità. A proposito di ciò il frammento di Seneca complica in maniera notevole la questione

¹⁴⁷ Così, 1976, p. 55.

per il tratto fortemente polemico della trattazione e per la prorompente connotazione intellettuale e sociale dell'autore e della tradizione che lo tramanda. Ciò che appare evidente rimanendo nei limiti del testo tradito è che Seneca testimoni un rituale concreto, reale, di tipo misterico in quello specifico momento storico. Le altre fonti tacciono circa le attese soteriologiche di questo tipo di iniziazione ma stando al F68, con le dovute cautele, è lecito ipotizzare che gli iniziati al culto misterico di Attis, o di Atargatis, chiedessero prospettive di successo in questa vita e benefici in quella a venire. Tale evoluzione del culto in età imperiale, però, va intesa in un'ottica sincretistica con un'interpretazione di quanto narrato da Seneca come esito di un processo di romanizzazione di un culto, da sempre ritenuto alieno e non come un processo intrusivo e violento di questo nella cultura tradizionale. La speranza di una salvezza tramite l'osservazione scrupolosa della plastica ritualità del culto si fonda sull'identificazione con Attis, consequenziale ad un'attenta rilettura allegorica delle facoltà di una dea che, solo a questo punto, poteva garantire beneficio e soccorso come poté fare nella sua personale vicenda. Ma aveva i suoi castrati anche la Dea di Siria, o Atargatis, venerata anche dallo stesso Nerone. Il richiamo a tale culto nel F68 è implicato, oltre che dalla castrazione rituale, anche dal rituale di lacerazione delle braccia e della spalle. Il contributo della Siria e dei suoi culti ai concetti di salvezza che si diffusero nel mondo romano fu notevole¹⁴⁸. In età repubblicana il culto era strettamente legato alle masse servili provenienti dalla Siria, senza particolare penetrazione nei vari strati sociali¹⁴⁹. Circa tale culto è interessante porre l'attenzione sul primo rilievo con pompa funebre, ascrivibile all'età repubblicana, ritrovato ad Amiternum, città italica fondata dai Sabini. Su tale rilievo, il più antico di arte funeraria in cui siano rappresentati dei motivi astrali, rinvenuto circa un secolo fa, è stato fatto un profondo lavoro di esegesi che è terminato con l'identificazione del rituale con quello della Dea Atargatis. Lo studio si è, dunque, soffermato sulle credenze escatologiche del rituale raffigurato, soprattutto circa il destino immortale dell'anima. Il monumento è dedicato ad un defunto appartenente all'ordine militare, forse un reduce delle campagne d'Oriente, egli è raffigurato disteso sul fianco e

¹⁴⁸ Sul simbolismo funerario nelle religioni palmirene, Drijvers, 1982, pp. 709-794.

¹⁴⁹ Segenni, 1979, pp. 39-42.

circondato dalle stelle e dalla falce di luna. La raffigurazione trova corrispondenza nelle tessere di Palmira. Tutti i templi avevano luoghi dove si svolgevano i pasti "sacri" ai quali si accedeva proprio per tramite di quelle specifiche tessere. Il concetto di vita ultraterreno fu introdotto dai primi mercanti, soldati e schiavi siriani, i quali portarono la propria identità religiosa in Occidente. Il nucleo della loro dottrina era il concetto dell'aldilà dell'anima umana. L'anima nell'aldilà era simboleggiata dall'aquila, uccello del Sole e a sua volta era una parte stessa di quest'ultimo: "A questo fa ritorno dopo la morte per la vittoria finale, viene incoronata dall'aquila e gode del riposo eterno"¹⁵⁰. Mediante questa dottrina si giunge nel mondo romano ad un particolare esito, quello del monoteismo astrologico di cui il culto del *Sol Invictus* fu il risultato più evidente. L'apoteosi dell'imperatore trae la sua origine concettuale proprio da questa nuova identità religiosa, motivo per cui il culto della Dea di Siria Atargatis ebbe il culmine del suo realizzarsi a livello ufficiale durante l'Impero di Nerone. Passo ora all'introduzione al F69 attuata da Agostino, la quale riassume in breve quanto avesse scritto Seneca prima del frammento in questione, ossia la critica ai misteri egiziani di Iside ed Osiride a riprova dell'irrazionalità di questa categoria di fedeli dediti ai culti iniziatici e misterici. Secondo l'esegesi agostiniana, Seneca si insinua nel criticare il rito, a tal punto da far emergere l'aspetto fittizio e finzionale di questo. Agostino precisa ciò e la citazione puntuale del dialogo di Seneca confluisce in una continuità tale da far emergere come la finzione, dal momento che opera su elementi della realtà, mobiliti ugualmente delle forze interne a questa stessa e può portare il fedele ad entrare nell'errore di non riuscire più a vedere la demarcazione netta tra finzione e realtà cedendo a reazioni fisiche quali il pianto e la frenesia gioiosa senza che sia realmente accaduto alcunché. Per uno stoico questo non può che essere un pericoloso allontanamento dal vero che porta l'individuo a perdere completamente il proprio raziocinio, naturale e strutturale, fino ad apparire affetto da un vero e proprio morbo, da quello stato di percezione alterata tipica del pazzo, ciò è chiarito nel testo con l'espressione qualificante il culto: *huic furori*. Il sunto agostiniano di quanto preceda il F69 fa riferimento, nello specifico, alla critica senecana rivolta ad un particolare culto pubblico, ossia quello dell'*inventio Osiridis*, affine per natura

¹⁵⁰ Drijvers, 1982, p. 709.

a quello di Cibele ed Attis, basato sull'assimilazione dell'iniziato alla condizione del Dio per poter godere di benefici nella vita terrena e in una prospettiva escatologica. Ma l'affinità vera e propria è interna, ossia fa capo alla logica che contrappone le due fasi tipiche del rito iniziatico, quella di dolore e disperazione superata dalla gioia del buon esito della vicenda. Queste due fasi del rito iniziatico, di caduta e di restaurazione, di *kathodos* e di *anodos*, forniscono all'individuo un modello comportamentale da ricercare nella logica di causa-effetto della realtà tutta, per tramite di un rinvigorito senso di speranza dinnanzi ad essa e rispetto alla sorte dell'uomo, sorte il cui agire appare all'individuo d'età imperiale come imprevedibile e distruttivo. Dunque, il culto misterico di Iside e del fratello e marito Osiride, nella sua connotazione pubblica si diffonde a Roma per l'accezione iniziatica ed esoterica connessa ad esso, accezione ben rispondente al nuovo sentimento religioso secondo il quale l'iniziato aspira ad evadere dalla realtà contingente. Lo slittamento rispetto all'aspetto mistico della religione tradizionale ristà proprio nel tentativo irrazionale di controllare l'operato della divinità, con tutta la dimensione fatalistica ad esso connessa. Tale questione fa sì che Seneca porti la generica ritualistica cultuale sul medesimo piano critico della *fabula*, finendo per assimilare la finzione dei teatri a quella dei templi, descrivendo nel F69 una parodia scenica. È forte a questo punto il richiamo al F71, nello specifico all'introduzione, assimilabile ad un vero e proprio commento, che ne fa Agostino, in cui si rintraccia la posizione da me sostenuta.

*Sed si verum adtendamus, deteriora sunt templa ubi haec aguntur quam
theatra ubi finguntur.*

“Ma se badiamo alla verità i templi in cui si celebrano questi riti sono peggiori dei teatri in cui si rappresentano nella finzione scenica”¹⁵¹.

Tutta la discussione e critica che i filosofi stoici muovono alla *fabula* è la medesima che rivolgono alla vuota ritualistica, la quale risulta esacerbata qualora il culto si connoti come “misterico”, poiché non è altro che un'interpretazione estremamente letterale del mito, priva di qualsiasi intervento di astratta allegoresi. Il culto di Iside e Osiride è, appunto, proveniente dall'Egitto ed è legato alla legittimazione del

¹⁵¹ Vottero, 1998, p. 189.

potere del faraone¹⁵². Il rito misterico è un vero e proprio sistema di integrazione dell'uomo in un progetto più grande, che lo valica e trascende, quale quello governativo imperiale. Quest'ultimo si serve del rituale misterico poiché maggiormente legato all'uomo naturale rispetto all'uomo politico, finendo per dare al popolo un culto che indubbiamente lo ammansisce mirando alla componente più concupiscibile e ai timori atavici e rilegando la parte razionale ad un tacito assenso ed isolamento. Il culto di Iside ed Osiride, infatti, in Egitto era connesso anche, come la maggior parte dei rituali misterici, alle pratiche funerarie e alle prospettive escatologiche. La figura di Iside e la connessa relazione con Osiride all'interno del mito, vive prima di giungere nell'Impero Romano, un forte processo di ellenizzazione, per tramite del quale essa in una prospettiva enoteistica¹⁵³, ha assunto il ruolo di regolatrice del cosmo, della vita di tutti gli esseri viventi e nello specifico dell'uomo. Le principali prerogative legate alla sfera umana fanno capo a: promozione della fecondità, a tal punto che viene interpretata come Demetra, poi abolizione dell'antropofagia, istituzione di riti religiosi, promozione delle norme etiche e invenzione della navigazione. In merito alla sfera cosmica, "Iside regola il grande cosmo, la separazione della terra dal cielo e la definizione delle vie degli astri"¹⁵⁴. Il culmine del processo di ellenizzazione della Dea egizia avviene con l'assimilazione Iside-Tyche, secondo la quale la Dea gode di un potere provvidenziale in grado di contrapporsi all'agire capriccioso della *tyche* poiché reggitrice del superiore destino astrale. Conseguentemente a ciò la Dea conosce una fortuna eccezionale a Roma in età imperiale, come conferma il commento agostiniano al F69, poiché il sentimento religioso del singolo comincia lentamente a discostarsi dalla prospettiva politica e diviene un sentimento troppo umano del divino, una proiezione della paura. L'uomo si affida così alle forze magiche propuguate dal culto misterico al fine di demandare ad esse, per un'impotenza legata alla propria *ignorantia*, il proprio senso di responsabilità rispetto ad una contingenza tumultuosa e fallimentare. Questa visione, chiaramente, è contraria

¹⁵² Si veda sul mito e culto di Iside e Osiride: Sanzi-Sfamemi, 2009, pp. 81-87.

¹⁵³ L'enoteismo è una tendenza religiosa ellenistico-romana attraverso la quale le prerogative di norma attribuite a divinità diverse confluiscono in un'unica divinità, senza implicare la perdita di queste nelle altre.

¹⁵⁴ Sanzi-Sfamemi, 2009, p. 83.

all'autonomia dell'arbitrio razionale stoico ed è il centro dell'opposizione di Seneca alla magia e al valore dei culti misterici. “A Roma vi sono stati diversi tentativi di allontanare il culto di Iside ed Osiride, tentativi operati dal Senato e da Augusto nel 52, 48, 28 e 21 a. C., mentre, probabilmente l'ufficializzazione del culto è da attribuire già a Caligola e a Caracalla la promozione di Iside a divinità ufficiale dell'Impero”¹⁵⁵. L'introduzione di Agostino riassume il contenuto di quanto fosse antecedente al F69 nella trattazione del *De superstitione*, ossia la descrizione della già citata cerimonia dell'*inventio Osiridis*, di contro, la citazione frammentaria potrebbe, con le dovute cautele, far riferimento all'aspetto quotidiano di questo stesso culto misterico, svoltosi sul Campidoglio. Questo al di là di quello di cui realmente potesse costituirsi prevedeva una serie di azioni rituali giornaliere come l'aprire al mattino il tempio, la venerazione delle statue degli dèi e nel pomeriggio una cerimonia conclusiva¹⁵⁶. Un'altra cerimonia pubblica connessa a quella dell'*inventio Osiridis*, che avveniva alla fine di ottobre e nei primi giorni di novembre, era quella antecedente del *navigium Isidis* o *plaiaphesia*, che prendeva luogo il 5 marzo. Entrambe erano connesse alle due fasi principali della vicenda mitica di Iside ed Osiride, in una puntuale rilettura di queste che prevedeva la compartecipazione degli iniziati al vissuto degli dèi. È di cruciale importanza narrare un sunto della vicenda mitica, nota grazie a Plutarco e al suo *De Iside et Osiride*¹⁵⁷, attraverso la quale si può comprendere di cosa si caratterizzasse il sentimento religioso connesso al culto, poiché i tratti dei miti che convergono in questa specifica resa rituale di tipo misterico, presentano delle profonde affinità strutturali. Il mito di Iside ed Osiride, analogamente al già citato mito della *Magna mater* Cibele e del suo pater Attis, consta di due fasi antitetiche cui si connettono i due corrispettivi momenti rituali, quella di rottura dell'equilibrio della narrazione a causa di una vicenda drammatica relativa ai due protagonisti e quella di ricostituzione per mezzo dell'intervento salvifico della divinità principale tra le due. Nel mito di Iside ed Osiride tradito da Plutarco, che presento di seguito, la struttura è la medesima. Durante i giorni epagomeni nacquero i figli dell'unione illecita di Kronos e Rea, il primo dei quali fu Osiride, seguito da Aroueris, Tifone, Iside,

¹⁵⁵ Sanzi-Sfamini, 2009, p. 82.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 87.

¹⁵⁷ Plut. *Is.* 12-19.

Neftis, Afrodite ed infine Nike. Il primo regno fu, dunque, quello di Osiride, il quale si presenta dapprima come il dio civilizzatore del popolo egizio. Osiride partì per compiere tale opera per tutta la terra e nella sua assenza lasciò spazio alle perfide trame del fratello, bramoso di sottrargli il potere. Quando Osiride fece ritorno, Tifone lo fece rinchiudere in un'arca che fu lasciata andare con la corrente del Nilo. Il corpo giunse a Biblo dove fu ricoperto dall'erica fino a divenire un vero e proprio albero che Tifone ordinò di tagliare per ottenerne una colonna che desse lustro al suo palazzo. Iside, venuta a conoscenza di ciò, parte alla ricerca del corpo del fratello e marito, giunge a Biblo e sotto false vesti diviene nutrice del figlio del re del posto. Proprio durante il suo tentativo di rendere immortale il fanciullo nel fuoco fu costretta a rivelarsi sotto le grida di spavento della madre di questo. Fu dato lei il cadavere di Osiride e l'arca con cui partì per un luogo deserto al fine di nasconderli. Proprio in quel luogo si imbatté Tifone, ritrovò il corpo di Osiride, lo smembrò in 14 parti e le disperse. Alla conseguente fase del mito si ascrive la finzione rituale della cerimonia pubblica del *navigium Isidis*, nonché il viaggio compiuto dalla dea, stremata dal dolore e sempre vestita a lutto, per ritrovare ogni singolo pezzo del corpo di Osiride. Ogniquale volta ne trova uno dà a questo una degna sepoltura, mentre il figlio Horus, nato dall'unione con Osiride, difende la memoria del padre continuando la lotta con Tifone per difendere la legittimità del regno. Dopo guerre continue, il tribunale degli dèi dichiarò Horus legittimo erede del padre e Tifone finì in catene. La vicenda culmina nell'inattesa liberazione di questo da parte di Iside, prova della sua estrema benevolenza poiché il suo dolore non poteva essere fatto venir meno neppure dalla vendetta. Ma Plutarco fornisce anche la parte del mito che maggiormente ne implica la conversione in chiave misterica con la celebrazione dell'*inventio Osiridis*, nonché quella in cui si dice che la dea non volendo far sì che le sue peregrinazioni e i suoi dolori cadessero nella dimenticanza, "istituì cerimonie sacre in cui si legittimava la presenza di imitazioni, allegorie raffigurazioni del suo patire per dar conforto a uomini che si trovassero in condizioni analoghe e per rendere la sua esperienza oggetto della più degna venerazione"¹⁵⁸. Agostino attua un vero e proprio sunto del passo del *De superstitione* inerente al culto pubblico, soffermandosi sul connotare questo come

¹⁵⁸ Plut. *Is.* 27.

una vera e propria finzione e a proposito vorrei evidenziare l'attendibilità dello stesso rintracciando, di seguito, due passi di opere di Seneca in cui l'argomentare dell'autore sul tema della finzione è ben evidente e coerente con il F69 e l'esegesi agostiniana di quanto fosse a questo precedente. L'ultimo dei due passi lo richiama apertamente in chiave allusiva. Nel *De vita beata*, 26, 8, si legge:

Cum sistrum aliquis concutiens ex imperio mentitur, cum aliquis secandi lacertos suos artifex brachia atque umeros suspensa manu cruentat, cum aliqua genibus per viam repens ululat laurumque linteatus senex et medio lucernam diem praeferens conclamat iratum aliquem deorum, concurritis et auditis ac divinum esse eum, invicem mutuam alentes stuporem, affirmatis.

“Quando uno sconosciuto va gridando menzogne dietro comando, agitando un sistro, quando un imbrogliatore esperto nel ferirsi le membra, s'insanguina con mano accorta e leggera le braccia e le spalle, quando una donna, strisciando sulle ginocchia lungo la via, urla come un'ossessa, oppure un vecchio coperto di lino e coronato d'alloro, e con in mano una lucerna in pieno giorno, grida che qualche dio è adirato, allora, sì, voi correte a frotte ad ascoltare, e, passando di stupore in stupore, giurate che quella tale persona è ispirata dagli dei”¹⁵⁹. (Traduzione di Mario Scaffidi Abbate).

In tale passo del *De vita beata* vediamo come l'espressione *ex imperio mentitur*, chiarisca la finzione che nel *De superstitione* è rilegata, prevalentemente all'*ignorantia*, dimostrando come questa emerge proprio per la caratterizzazione politica, normativa e strumentale della *religio*, mancante di qualsiasi funzione pedagogica legittima che possa garantire consapevolezza ai gesti rituali per tramite della coscienza del fedele. L'espressione *ex imperio mentitur* indica che la falsità si generi in seno alla condizione passiva di chi patisce il comando senza comprenderne le ragioni, condizione propria della massa incolta, soprattutto in un sistema di potere basato sulla violenza, quale quello imperiale. Nell'economia generale del *De vita beata* tutti i parossismi cultuali dei frammenti 68 e 69, sono associati ad un eccesso di desideri concreti e materiali più che spirituali, desideri che implicano atteggiamenti incontrollati e irrazionali pur di rendere immutabile la propria fortuna materiale, questi comportamenti fanno parte anche del complesso rituale romano,

¹⁵⁹ Abbate, 1995, p. 143.

oltre che dei culti orientali, e sono delle vere e proprie forme di controllo della sorte sfruttando il sistema di *sympatheia* cosmica in maniera erronea essendo questa già ontologicamente disposta, nella forma corretta, nel *logos* dell'uomo. A questo binomio *voluptas-insania* Seneca contrappone la fermezza sapienziale del saggio, il quale è ben conscio di quanto tutto ciò di cui si circonda, dotato di un valore materiale, abbia una caducità necessaria e che, dunque, la vera ricchezza, il vero possesso imperituro è la conoscenza della vera natura del Dio, la sola garante di un sentimento etico-morale in equilibrio con la realizzabilità del desiderio di felicità dell'uomo. Giungo ora a citare un punto dell'*Apokolokyntosis*¹⁶⁰ che richiama esplicitamente il sunto di Agostino rispetto a quanto fosse immediatamente antecedente al F69, garantendone l'autenticità. Il punto in questione vede Seneca narrare in termini satirici l'accoglienza gioiosa riservata a Claudio, dopo la sua assunzione in cielo, dalle sue stesse vittime. La satira del passo dell'*Apokolokyntosis*, 13, 4 si fonda proprio su un richiamo alla finzione misterica dell'*inventio Osiridis* ma il rovesciamento parodico sta nel fatto che "ciò che per Osiride era una resurrezione, per Claudio è una minaccia di una seconda morte"¹⁶¹. Leggiamo il passo in questione nella traduzione di Alessandro Ronconi: Avanzano gli altri fra gli applausi: "Lo abbiamo ritrovato; facciamo festa". Quest'ultima frase, propria del discorso diretto delle vittime è, infatti, proprio il grido rituale dei cultori di Iside quando celebravano il ritrovamento del marito e fratello Osiride reincarnato in un nuovo bue Apis, che nasceva e moriva ogni anno. Procedendo con l'analisi del F69, sappiamo che Seneca discuta del rituale quotidiano che si svolgeva sul Campidoglio presentandolo con uno stile fortemente descrittivo e derisorio. La polemica è l'unica arma di cui Seneca si può servire e questa, nel frammento in

¹⁶⁰ Sen. *Apokol.* 13, 4: *Cum plausu procedunt cantantes: εὐρήκαμεν, συγχαίρομεν. Hic erat C. Silius consul designatus, Iuncus praetorius, Sex. Traulus, M. Helvius, Trogus, Cotta, Vettius Valens, Fabius equites R. quos Narcissus duci iusserat. Medius erat in hac cantantium turba Mnester pantomimus, quem Claudius decoris causa minorem fecerat. Ad Messalinam cito rumor percrebuit Claudium venisse convolant: primi omnium liberti Polybius, Myron, Arpocras, Amphaeus, Pheronactus, quos Claudius omnes, necubi imparatus esset, praemiseraat. Deinde praefecti duo Iustus Catonius et Rufrius Pollio. Deinde amici Saturninus Lusius et Pedit Pompeius et Lupus et Celer Asinius consulares. Novissime fratris filia, sororis filia, generi, soceri, socrus, omnes plane consanguinei. Et agmine facto Claudio occurrunt. Quos cum vidisset Claudius, exclamat πάντα φίλων πλήρη quomodo huc venistis vos?" Tum Pedit Pompeius: "Quid dicis, homo crudelissime? Quaeris, quomodo? Quis enim nos alius huc misit quam tu, omnium amicorum interfector? In ius eamus, ego tibi hic sellas ostendam.*

¹⁶¹ Vottero, 1998, p. 309.

questione, è antimitologica e contro l'antropomorfismo degli dèi, seppur nel testo Agostiniano sia valorizzata, dal punto di vista cristiano, come più genericamente antipoliteistica, ben lungi da essere conforme al realismo della trattazione senecana per i motivi espressi nei paragrafi precedenti.

2.4.4 *Superstitio* e idolatria: il valore della statuaria nella prima età imperiale

In relazione al F69 approfondirei, a questo punto, la questione dell'atteggiamento idolatrico, criticato in maniera ben evidente ed esplicita da Seneca, creando un raffronto con il F70. Seguono i due frammenti nella traduzione Vottero.

F69:

*Huic tamen - inquit - furori certum tempus est; tolerabile est semel anno insanire? In Capitolium perveni: pudebit publicate dementiae, quod sibi vanus furor adtribuit officii. Alius nomina] deo subicit, alius horas lovi nuntiat, alius lictor est, alius unctor; qui vano motu brachiorura imitatur unguentem. Sunt quae Iunoni ac Minervae capillos disponant (longe a templo, non tantum a simulacro stantes, digitos movent ornantium modo), sunt quae speculum teneant; sunt qui ad vadimonia sua deos advocent, sunt qui libellos offerant et illos causam suam doceant...*¹⁶²

“Per questa pazzia sono tuttavia stabilite delle ricorrenze precise ed è sopportabile uscir di senno una volta all'anno? Ma tu spingiti fin sul Campidoglio: ci sarà da vergognarsi di quella demenza esposta in pubblico e di ciò che una frenesia insensata si attribuisce come un dovere. Uno suggerisce al dio i nomi, un altro annunzia a Giove le ore, uno gli fa da littore, un altro lo massaggia e con l'inutile movimento delle braccia imita i gesti di chi spalma l'unguento. Alcune donne accomodano la pettinatura di Giunone e di Minerva (ritte in piedi, pur essendo lontane dal santuario e non solo dalla statua, muovono le dita come vere acconciatrici) ed altre sorreggono lo specchio; alcuni chiamano gli dèi a comparire come loro avvocati in giudizio all'udienza fissata, altri presentano loro un memoriale scritto con cui li informano del processo in cui sono coinvolti”.¹⁶³

¹⁶² Sen. F69 = Aug. *civ.* VI, 10.

¹⁶³ Vottero, 1998, p. 187.

F70

*Et paulo post: "Hi tamen - inquit - etiamsi supervacuum usum, non turpem nec infamem de promittunt. Sedent quaedam in Capitolio, quae se a love amari putant: ne lunonis quidem, si credere poetis velis, iracundissimae respectu terrentur"*¹⁶⁴.

E poco dopo aggiunge: "Costoro tuttavia offrono al dio un servizio che, per quanto superfluo, non è né vergognoso né infamante. Invece alcune donne siedono in Campidoglio perché convinte di essere amate da Giove: non si spaventano neppure al pensiero di Giunone] che, se si vuol credere ai poeti, è la dea più iraconda"¹⁶⁵.

Questo collegamento permette di analizzare l'idolatria sia come un fenomeno interno al paganesimo, ma soprattutto strettamente legato, nell'estremizzazione di cui Seneca è testimone, al contatto con la cultura egizia, come vedremo di seguito. Seneca nel F69 descrive il comportamento dei fedeli come superstizioso poiché trasferisce alla divinità atti quotidiani e umani e soprattutto attribuisce loro il ruolo di magistrati. Nello specifico, Seneca introduce sia la figura del *nomenclator*, ossia colui che durante la "*salutatio matutina*" annuncia i nomi di coloro che si sono recati per attuare tale omaggio e saluto a Giove sia quella di colui che annuncia a voce alta le ore proprie del rituale. In merito al *lictor*, la questione è più delicata dal punto di vista delle lezioni e congetture variamente proposte a sostituzione¹⁶⁶, ma in tal contesto seguo la lezione appena citata, accolta da Vottero, poiché trova raffronto e appoggio nel *De idolatria*¹⁶⁷ di Tertulliano. Inoltre, il littore aveva il ruolo di amministrare la giustizia affiancando il magistrato, dunque, poiché Seneca descrive la sollecitazione da parte dei fedeli del patrocinio degli dèi nelle cause giudiziarie, la lezione *lictor*-littore appare la più coerente con il contesto. In conclusione, i littori erano assegnati anche a varie categorie di sacerdoti. Tutte queste figure elencate da Seneca prendono vita in una gestualità che egli presenta in una chiave parodistica evidenziando come "quel Campidoglio, simbolo della pia

¹⁶⁴ Sen. F70 = Aug. *civ.* VI, 10.

¹⁶⁵ Vottero, 1998, pp. 188-189.

¹⁶⁶ Sulla questione si veda Vottero, 1998, pp. 309-310.

¹⁶⁷ Tertulliano, *De idolatria*, 18, 3: *cum praeterea ipsis etiam idolis induantur praetextae et trabeae et laticlavi, fascēs quoque et virgāe praeferantur.*

devozione dei *maiores*, sia ormai divenuto un luogo alla stregua di un teatro ricolmo di *publicata dementia*, ove il culto agli dèi s'immiserisce nel senso di una parodistica toeletta"¹⁶⁸, vi è chi massaggia e spalma unguenti alla divinità con l'inutile movimento delle braccia, chi le sorregge lo specchio o finge di acconciare i capelli. Il F70 integra la descrizione di tali cerimonie aventi luogo sul Campidoglio con la descrizione che Seneca fa dell'uso delle donne di sedere in Campidoglio, convinte di essere oggetto dell'amore di Giove. Seneca presenta loro come prive di senno al punto tale da contraddire la *fabula*, origine della loro stessa follia, nel mancare di rispetto a Giunone, la gelosia della quale era topica e proverbiale. "La convinzione di tali donne dipendeva da sogni ricevuti nel recinto del santuario, dunque, connessa alle teofanie oniriche antiche"¹⁶⁹. Avendo presentato queste cerimonie in chiave descrittiva, vorrei dimostrare come Seneca abbia coscienza del fatto che si tratti di un atteggiamento idolatrico, ma la sua critica al fenomeno va ben oltre. Questa avendo un sostrato filosofico, in una visione complessiva di tutti i frammenti traditi, mira alla struttura stessa della religione pagana, come per esempio il costituirsi di questa con connotazioni antropomorfe delle divinità, finendo con il contestualizzare il progressivo immiserimento del rituale in chiave idolatrica come radicato nelle erronee premesse della stessa *religio*. L'assimilazione *fabula-religio*, alla luce dell'intera trattazione del *De superstitione*, appare una premessa alquanto evidente per leggere il F69 come estremamente attinente a quel piano argomentativo e non distinto in una critica concreta e indipendente al culto delle statue e delle immagini. Seneca critica, per tramite di un'argomentazione dal filtro strettamente teologico e filosofico, un nuovo approccio al culto delle statue descrivendolo come una vera e propria deformazione e corruzione a causa di quella stessa erronea lettura autoreferenziale della verità mitica, da lui ampiamente trattata nei frammenti traditi. In sostanza, ciò che voglio evidenziare è la presenza di un duplice piano: quello agostiniano, proprio di tutta la cultura cristiana, in cui l'argomentazione di Seneca circa i *simulacra* viene strumentalizzata per bersagliare a livello polemico gli "idoli" pagani come statue di "altri"; e, infine, quello di Seneca che è, sì, premesso alla lettura polemica dei

¹⁶⁸ Vottero, 1998, p. 310.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 311.

Cristiani ma vede il simulacro sottoposto ad una condanna ben differente. La distinzione di questo duplice piano mira a ripristinare una qualche ipotetica autenticità contenutistica e storica del F69. La polemica di Seneca circa i *simulacra* appare comprensibile se rapportata al condizionamento dell'ideale filosofico stoico, dunque, inserita in un piano più ampio in cui convergono anche la critica all'antropomorfismo e alla stessa *fabula*. Lo stoicismo di Seneca sebbene sembri escludere la *religio*, l'antropomorfismo e il culto delle statue, in realtà li legittima come rappresentazioni approssimative del vero Dio. La critica all'atteggiamento idolatrico nel F69 è, però, indubbiamente molto più aspra rispetto a quella rivolta agli elementi tradizionali della *religio*, poiché l'idolatria per un intellettuale stoico è un atteggiamento totalmente alieno dal controllo del *logos* e quindi inconcepibile secondo una prospettiva più impersonale e portata all'astrazione filosofica¹⁷⁰. La statua nel F65¹⁷¹ è definita materia spregevole contrapposta ontologicamente alla vera essenza del Dio, ossia immortale ed inviolabile. Dunque, l'esegesi del F69 deve sottintendere la premessa del F65 come essenziale per tenere le distanze dalla più generica critica cristiana alle statue dei pagani, la quale è ben distinta e posteriore. Seneca, si lascia andare ad una lettura antropologica della relazione del fedele con l'oggetto di culto, criticando non la statua in sé, sebbene sia illegittima in termini filosofici ed epistemici per rappresentare il vero Dio, ma la nuova relazione strutturata con essa, specchio di una corruzione del corretto sentimento religioso. Per Seneca la premessa critica filosofica a tutto il sistema della *religio* è essenziale per dimostrare come, sebbene questa sia accettabile nel suo valore tradizionale e storico, è ad ogni modo un sistema precario se non è sorretto da una corretta conoscenza razionale del Dio e della realtà tutta, come per esempio il sapere che la statua abbia un valore simbolico e materiale. Il nuovo approccio alle statue, descritto e criticato nel F69, si rifà al primo e autentico significato della parola *idolatria*, lontano dall'uso cristiano di Agostino per mezzo del quale si abbatteva *in toto* il paganesimo e le sue manifestazioni innaturali. Per comprendere l'uso senecano del termine bisogna ritornare al suo valore etimologico: da *éidolon*, immagine e *latréuo*, adorare, venerare. Un greco non avrebbe mai utilizzato il

¹⁷⁰ Maiuri, 2019, p. 72.

¹⁷¹ Sen. F65 = Aug. *civ.* VI, 10: *Cum enim de simulacris ageret: "Sacros- inquit- sacros, immortales, inviolabiles in materia vilissima atque immobili dedicant..."*.

termine per connotare il culto che dedicava alle statue¹⁷². *Éidolon*, infatti, non indica alcuna immagine concretamente connotata e tantomeno la statua di culto, i Greci e di seguito i Romani, definivano in tal modo l'immagine vana, ingannevole, al pari di quella onirica, simile ad un'ombra inafferrabile dalla vista, fuggitiva e soprattutto fallace. La strategia linguistica che porta all'uso polemico di matrice cristiana del termine *idolatria*, come culto di immagini e statue "altrui", deriva da quella originaria e specifica accezione negativa dell'*éidolon*, come immagine fallace e ingannevole, finendo per connotare le rappresentazioni delle divinità dei pagani nel segno di una condanna, basata sulla falsità ed incoerenza di queste. L'uso di *éidolon* per connotare la statua deriva dalla civiltà ebraica, ossia dalla traduzione greca della Bibbia ebraica da parte dei Settanta, nel III sec a. C., questi tradussero l'oggetto di culto vietato, ad esempio tutte le immagini degli dèi, con il termine *éidolon*, dunque assimilando la condanna di falsità insita nel termine greco con lo specifico oggetto ritenuto inadeguato per il culto ebraico. Il simulacro di cui parla Seneca, invece, risente solo dell'assimilazione con la semantica negativa dell'originario termine greco *éidolon* e non della coincidenza di questo con la posizione cristiana di negazione assoluta del culto delle statue degli dèi pagani. Seneca, nella critica all'atteggiamento idolatrico, sembrerebbe far convergere il significato originario di *éidolon*, pur non esplicito nel testo, solo all'atto specifico della vista, alla relazione visiva con la statua, propria dell'originario valore di questo. Il simulacro di Seneca diviene oggetto di superstizione, qualora il fedele non guardi ad esso preservando il suo valore materiale e simbolico, finendo per alterare il proprio atto percettivo con un sentimento irrazionale che inganna, al pari dell'immagine onirica greca, dell'ombra fuggitiva, facendo credere che la statua possa avere una qualche vitalità, un'essenza divina in grado di intercedere nella propria vita. Dunque, Seneca analizza perfettamente l'occhio del fedele, il quale corrompe il suo sentimento religioso essendo in preda ad una follia, figlia dalla realtà sociopolitica cui è sottoposto, fatta di contraddizioni laceranti, dalla presenza di una ricchezza estrema al corrispettivo decadimento etico-morale; dalla caducità della vita politica in cui viene meno il ruolo attivo del cittadino, all'isolamento e al timore della morte.

¹⁷² Sulla questione dell'idolatria si veda Bettini, 2015, pp. 129-132.

L'uomo descritto da Seneca, tra atti autolesionistici e atteggiamenti idolatrici, sente il bisogno di intervenire per modificare la propria condizione ma persegue la via fallace di avvicinare la divinità alla sua condizione senza perseguire la reale conoscenza della stessa, la sola che, secondo Seneca, può portare alla felicità ontologica dell'uomo. Attuando ciò l'uomo cerca disperatamente la divinità finendo per trovare sé stesso in quella, vanificando il proficuo sentimento religioso, sprofondando nell'esorcizzazione del proprio dolore per tramite di atti plastici, svolti con compulsività, i quali sfruttano in maniera illegittima il meccanismo di simpatia cosmica, restando pur sempre vuoti e inefficaci. Seneca così, parrebbe descrivere maggiormente la corruzione del sentimento religioso dei *maiores*, più che rigettare *in toto* la ritualistica della *religio*. Cito un passo lungimirante di Arduino Maiuri circa l'atteggiamento idolatrico, utile per l'esegesi del F69: "Le immagini, filtrate dalla vista, si oggettivano nella percezione specifica dell'osservatore secondo un approccio di natura squisitamente semiotica, con la conseguenza che è lo sguardo stesso del devoto a produrre un fatto sociale¹⁷³". A mio avviso, Seneca vuole evidenziare la corruzione della società mediante la corrispettiva decadenza del sistema religioso, dunque, lo sguardo che venera la statua come fosse la divinità stessa è un vero e proprio fatto sociale e racconta molto più di una mera irrazionalità della religione tradizionale contrapposta alla conoscenza del Dio stoico. Lo sguardo del fedele che vede una vita nella statua è, dunque, una devianza vera e propria causata non solo da una presa di distanza dalla verità ma soprattutto dall'antica fede dei *maiores*. Ovviamente questo non esclude che per Seneca la devianza sia implicata dalla precarietà epistemologica della *religio*. Ma perché la statua implica questo errore dell'intelletto? Proprio a proposito inserisco un riferimento allo studio di Maurizio Bettini, intitolato *Pupa*¹⁷⁴ circa il ruolo e la funzione della bambola nella cultura greca e romana, in cui si rintraccia una relazione tra le implicazioni emotive suscitate dalla bambola e quelle implicate dalla statuaria. L'antichità ci ha concesso un'evidenza archeologica che sembra essere databile addirittura dal terzo millennio avanti Cristo, con bambole provenienti dall'antico Egitto. "La bambola rispecchia in uno specchio piccolo un

¹⁷³ Maiuri, 2015, p. 73.

¹⁷⁴ Bettini, 1991, pp. 1-14.

mondo grande”¹⁷⁵. Non è una semplice metafora poiché *pupa* e *kore*, sono sostantivi che indicano, in greco e latino sia la “pupilla” sia la “piccola fanciulla”. La mia argomentazione tratta una sola dalle varie posizioni interpretative del fenomeno presentate da Bettini, tra di loro divergenti, quella a mio avviso più plausibile. Questa posizione, appunto, dimostra come sia la reale miniaturizzazione della fanciulla vivente nel riflesso della pupilla di chi la guarda che implica l’esito pratico della produzione di piccole bambole come oggetti che generano e patiscono un’interazione a metà tra realtà e finzione. Si può ipotizzare ciò dal momento che anche nel linguaggio omerico una stessa parola *gléne* indicava la pupilla e la fanciulla ma il significato primario di questa era di “oggetto prezioso, brillante”, questo avvalorava maggiormente l’ipotesi che il processo metaforico abbia funzionato al contrario: non dal nome della fanciulla-bambola a quello della *pupilla* dell’occhio, ma dalla pupilla, piccolo specchio brillante, la luce preziosa degli occhi, alla fanciulla-bambola. Le piccole fanciulle plasmate nella materia riproducono una realtà mediata poiché manipolabile, si pensi alla dinamicità degli arti connessi per tramite di giunture, essa è reale poiché riproduzione di ciò che, se anche nella realtà del referente sia più grande, è comunque delle dimensioni di una bambola una volta contenuto nello specchio dei propri occhi che lo osservano, una volta posseduto nella propria interiorità. Questa miniaturizzazione nella propria pupilla, durante l’atto visivo, genera una forma di possesso e manipolazione di ciò che si osserva, questo si svincola dalla sua concreta connotazione e diviene ciò che è per il soggetto senziente, ciò che produce l’emotività di questo. Dunque, il riflesso nei propri occhi comunica al soggetto il controllo di quanto guarda, questo si esplica in un’interazione soggettiva e autoreferenziale, legittimata dal fatto che ciò che viene osservato al contempo gli si riflette dentro. Quel piccolo riflesso che si fa bambola, nello specifico dello studio del Bettini, è metafora di un’interazione emotiva, di un processo psicologico dell’osservatore ben più complesso. La finzione di un’interazione con la bambola-oggetto, si esplica su vari livelli dalle differenti complessità, dalla mera esperienza sentimentale vissuta ad un dinamismo comportamentale nell’interagire con l’oggetto, espressione di una parte della propria realtà individuale, della propria vita. Tale relazione del soggetto con

¹⁷⁵ Bettini, 1991, p. 5.

l'oggetto-bambola, stando a tutta la metafora che gli è sottesa, porta ad un'alterazione del confine tra finzione e realtà, poiché la bambola è reale nei sentimenti del soggetto e grazie a quegli stessi, è una parte della vita di questo che la manipola. Basta che la si guardi con più attenzione, in un momento puntuale e inafferrabile ed i suoi occhi divengono "tristi" e "malinconici", come li definisce Bettini, e appaiono "irrimediabilmente fermi, immobili, già morti". Circa il duplice significato di *pupilla*, quello di fanciulla e di pupilla dell'occhio, specchio lucente, io sostengo, dunque, che la coincidenza si generi a partire dal processo psicologico di un generico primo osservatore, il quale ha maturato l'idea di riprodurre materialmente la realtà osservata, poiché ha sentito che il riflesso di quanto osservato nei propri occhi vitrei abbia una qualche consistenza, sia la stessa realtà oggettiva ma ormai imprigionata in sé stesso e proprio per questo motivo sente come legittimo che questa stessa potesse prendere forma materiale e vita nell'interazione con il creatore. La bambola a questo proposito finisce per essere la propria visione della fanciulla, la propria idea della relazione con questa. Il problema di questa argomentazione, per il fine che si propone, ossia di dimostrare che la statua e il simulacro suggeriscano nel I d. C al fedele che le osserva la medesima interazione autoreferenziale che vi è tra il soggetto che interagisce con l'oggetto-bambola, sta proprio qui: la bambola, a livello strutturale, suggerisce un'interazione assai diversa da quello che si richiede nei confronti di statue o altri tipi simulacro, essa suggerisce vitalità e facilita l'illusione del relazionarsi con essa al pari di un essere vivente. "Non è soltanto questione di aggiungere alcuni tratti esteriori alla statua, giunture mobili, corredo di vestiti. etc., essa rappresenta un referente diverso, umano, il quale implica anche un differente modello comportamentale, alla bambola si risponde in un modo che non è quello con cui si risponde alla statua sacra"¹⁷⁶. Ma nel I d.C. la sacralità della statua, data l'evidenza della descrizione di Seneca nel frammento in questione, era ben diversa da quella arcaica manifesta nell'impossibilità di contaminarla, nella statua che "atterrisce" poiché muove il fedele verso "terra", ne impedisce un'elevazione indegna della sua condizione, condizione esaltabile solo per tramite di una sincera *devotio*, la quale non è altro se non la piena consapevolezza del proprio limite dinnanzi alla divinità,

¹⁷⁶ Bettini, 1991, p. 7.

della propria reale condizione ontologica. A questo punto possiamo dire che il confine del modello comportamentale applicabile ad una bambola umana rispetto ad una statua divina viene ad affievolirsi, per poi corrompersi nella totale umanizzazione del soggetto sacro rappresentato e anche del mero oggetto sacro. Se diamo per vero che è dalla pupilla-specchio che si passa alla bambola-fanciulla, per paradosso, psicologicamente, nell'atto visivo, "qualsiasi immagine sacra o profana può trasformarsi in *pupa*, anche senza bisogno di rendere mobili suoi arti: basta che ci si comporti in modo tale da interagire con lei"¹⁷⁷. L'immagine si fa bambola nell'atto percettivo ogni qualvolta la si considera alla stregua di una cosa viva, di una persona o di una qualsiasi cosa con cui è possibile interagire. Com'è noto Erone e Vitruvio ci hanno lasciato testimonianza di figurine, *sigilla*, che si muovono per impulso idraulico o che danno l'impressione di star bevendo e di altre creazioni di questo tipo. Dunque, alla volontà di generare una realtà automatizzata non deve necessariamente corrispondere una tecnica di costruzione affine alla bambola, essa ne rappresenta la testimonianza più compiuta solo perché è ben rintracciabile nella sua evidenza strutturale l'uso e il referente, il gioco che implica. Nel caso specifico della bambola, il referente, il possessore, può identificarsi con l'oggetto fittizio per similarità strutturale ma laddove è l'oggetto sacro a necessitare di un movimento "umano", come viene descritto nel F69, ecco che questo processo finzionale ed illusorio prodotto dalla vista, si svela nella suo essere un mero gioco puerile. Nel F69, Seneca descrive proprio quel movimento dei fedeli che con il loro sentimento animano le statue delle divinità, ma la meccanica nella sua concretezza non può pretendere di sostituire la fantasia. "L'imitazione della vita per via meccanica, raggiunge il risultato contrario, sottolinea il carattere inanimato e morto di ciò che pretende di animare"¹⁷⁸. I fedeli descritti da Seneca sono così disperatamente desiderosi di un intervento salvifico delle divinità a tal punto da superare la difficoltà di individuare la via procedurale del corretto rapporto con il Dio, sostituendola con uno sguardo, un vero e proprio fatto sociale, per cui il Dio si fa uomo, diviene specchio dei propri desideri e timori, elimina il pudore della colpa, giustifica e perdona, punisce e ordina, realizza quanto richiesto in cambio di un

¹⁷⁷ Bettini, 1991, p. 7.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 11.

comando puntuale. Al problema qui trattato, ossia se anche la statua ed il simulacro possono essere soggetti al medesimo processo psicologico avvalorato da una metafora tradizionale, fa luce Lattanzio. Egli polemizzando con i pagani criticava le immagini dei loro dèi e la relazione con la materialità di queste, servendosi anche di autorevoli fonti latine, quale quella di Persio, che egli riteneva in accordo con la sua posizione. Seguono le parole di Lattanzio:

*quas ille ob minutiem fortasse contempserit. Non videbat enim simulacra ipsa et effigies deorum Polveleti et Euphronoris et Phidiae manu ex auro atque ebore perfectas uihil oliud esse quant grandes pupas non a virginibus, quarum lusibus venia dari potest, sed a barbaris hominibus consecratas...*¹⁷⁹

“Forse il poeta disprezzava le bambole a motivo della loro piccolezza. Non si accorgeva che anche i simulacri e le immagini degli dèi fatte, con oro e avorio dalle mani di Fidia, di Eufanore o di Policeto, altro non sono che grandi bambole: consacrate non da fanciulle, ai cui giochi si può concedere indulgenza, ma da uomini con tanto di barba.”
(Traduzione di Maurizio Bettini).

Questo nuovo sentimento religioso, per cui l'uomo avvicina la divinità a sé a tal punto da identificarsi con essa, in realtà trova un'ulteriore chiave di lettura, più propriamente storica, nella descrizione pittorica della società neroniana attuata da Petronio nel *Satyricon*¹⁸⁰. Petronio mediante il valore emblematico del personaggio di Abinna comunica la vocazione mimetica di tutta la categoria dei liberti, ossia il loro peculiare uso di immagini, di nuovi linguaggi, nuove scritte. I nuovi modelli, letterari, paraletterari e legati alle arti figurative, proposti dai liberti vanno ad “aggredire i modelli canonici della cultura e della società tradizionale”¹⁸¹. Petronio presenta un fattore di analisi dirompente, quale l'uso del sistema delle arti figurative da parte dei liberti come una vera e propria predeterminazione delle loro azioni e non unicamente a fine estetico. Nelle immagini vengono trasposte intere scene della vita dei liberti, dalla nascita, alla giovinezza, alle scene del loro successo futuro, fino alla morte con il *monumentum* preposto. L'ossessione mimetica è, dunque,

¹⁷⁹ Latt. *de div. inst.* 2, 4, 12 sgg.

¹⁸⁰ Sulla questione si veda Cucchiarelli, 1996, pp. 737-753.

¹⁸¹ Cucchiarelli, 1996, p. 749.

congenita al ceto dei liberti e per la loro presenza estremamente dirompente nella società neroniana non sorprende di rintracciare nell'arte figurativa imperiale un certo gusto iconomimetico e per certi versi iconoclasta. La capacità mimetica dei liberti prende di mira anche i tratti estetici caratterizzanti le raffigurazioni delle divinità. Punto focale di questa trattazione è l'origine orientale della maggior parte dei liberti, dunque, il loro impatto culturale sulla tradizione romana, descritto da Petronio, non è ben distante dalla crisi del sistema religioso enucleato da Seneca nel *De superstitione*, a causa dell'irrompere dei culti orientali. A partire dalla tarda età giulio-claudia, i primi liberti d'origine orientale iniziarono a farsi raffigurare nei monumenti funebri secondo schemi iconografici propri delle divinità. È interessante, a questo punto, come la prima attestazione di questo fenomeno venga proprio dal *Satyricon* di Petronio. Quest'ultimo registra mediante operazioni simboliche, emblemi ed immagini, l'avvento di una società pericolosamente diversa, causa di tutta la corruzione propagatasi in ogni ambito, da quello economico a quello politico per finire a quello etico-morale e religioso. Petronio e così, anche, Seneca, devono essere identificati ed interpretati come ultimi depositari di quanto resta della cultura tradizionale-aristocratica ed è questo l'aspetto singolare che genera innumerevoli contrasti contenutistici e stilistici nei loro scritti. Seneca, nello specifico, dimostra come ad essere messo in discussione non è solo il principio di verità, che uno scritto di filosofia stoica può identificare, ma il fondamento di una cultura intera, di una società intera, a tal punto che tutto ciò che appare nuovo, sembra essere distorto e inaccettabile in sé proprio per il suo sovrapporsi a questa. Nel *De superstitione* emerge con tono polemico una forza epifanica che connota l'oggetto di critica come simbolo, dunque, riconoscibile, per far sì che il lettore lo eviti nel processo di contatto con elementi di culture straniere, ormai non visibili ad occhio nudo e in maniera indipendente, poiché divenuti identitari della nuova società d'età imperiale. Su tutta questa tensione storico-politica e parentica rintracciabile, con la dovuta cautela, nel *De superstitione*, si erge luminosa e immutabile la filosofia stoica, la sola in grado di garantire un'incorruttibilità dinnanzi a qualsiasi contingenza storico-sociale.

2.5 *Superstitio* come devianza rispetto al credo ufficiale dell'Impero: una semantica dal forte connotato giuridico e politico

In questo paragrafo mi propongo di affrontare la questione della superstizione a Roma come una generica presa di distanza dal canone e dalla norma condivisa, dunque, l'approccio alla semantica del termine *superstitio* è più propriamente storico-giuridico che epistemico. Di fatti partendo da questa premessa anche la sottile speculazione stoica di Seneca è ritenibile una pericolosa presa di distanza dalla verità e dalla fede propugnata dall'apparato imperiale. La sensibilità odierna, derivante dall'esito romanzo del termine, porta a fissare l'accezione semantica della superstizione come pura distanza dalla verità scientifica e razionale, in parte vicina alla posizione razziocinante di un filosofo come Seneca. Al contrario, in una realtà storica come la prima età imperiale, dal momento che la religiosità romana si fondava, a livello normativo e tradizionale, sulla superstizione come la intendiamo attualmente, la devianza superstiziosa era la pura infrazione di norme, al di là del sostrato epistemico, concerneva prettamente l'aspetto giudiziario¹⁸². Si attribuiva l'accusa di atteggiamento deviante a qualsiasi atto potesse essere ritenuto eversivo e potenzialmente dannoso per l'ordine pubblico e per il destino del potere della *domus* imperiale. Questo tipo di analisi ripristina il reale valore del termine nel I d. C. e ci fa comprendere anche la scelta che fa Agostino di utilizzare la trattazione del *De superstitione* come occasione per gettare un'aspra accusa alle manifestazioni di ignoranza del paganesimo, snaturando la vera portata filosofica dell'opera senecana. Per Agostino il paganesimo è criticabile in relazione alla verità del cristianesimo, il quale rappresenta la norma al di là della quale tutto il resto si definisce *superstitio*. L'atteggiamento deviante come "un collocarsi al di là della norma per tramite di una scelta consapevole" è da distinguere rispetto alla *superstitio* insita nella *religio* tradizionale di cui discute Seneca, poiché la prima implica la preminenza del piano giuridico ed è una scelta, la seconda è un mero atteggiamento irriflessivo e irrazionale, violazione relativa ai canoni della verità e solo in maniera consequenziale a quelli della fede. Il *De superstitione* essendo un

¹⁸² Maiuri, 2016, p. 257.

trattato il cui autore riesce a conciliare, contrariamente alle accuse di cui è stato tacciato, il razionalismo del saggio stoico con la venerabilità della tradizione, nello specifico religiosa, è un'opera ben completa da questo punto di vista che riassume tutti gli esiti noetici del termine *superstitio* in un'unica critica mossa ad un comportamento amorale. Il centro del *De superstitione* di Seneca è la libertà etica dell'individuo, essa garantisce sia di non cedere alle passioni umane irrazionali sia di non negare la normativa giuridica del credo ufficiale. In questo paragrafo si discute proprio della *superstitio* come allontanamento dal credo per tramite di una scelta ponderata, *àiresis*, che dilaga durante l'Impero del I d.C. Su questo piano giuridico-normativo i culti orientali e il proselitismo ebraico, di cui discuterò a breve, sono da disprezzare e da evitare prevalentemente perché contrari all'identità e alla tradizione romana e non per il sostrato epistemologico delle loro dottrine. Seneca, ad esempio, durante la sua giovinezza aveva aderito all'astensione dal mangiare alcuni cibi¹⁸³, prescritta dalla setta filosofica dei Pitagorici, questa scelta era caratterizzata da estrema coscienza, era un atto consapevole e ponderato, basato su personali studi compiuti grazie al maestro Sozione, il quale gli aveva spiegato le reali ragioni per cui Pitagora e Sestio si fossero astenuti dal consumare carne. Dunque, proprio su tale esperienza personale di Seneca si denota il duplice piano semantico del termine *superstitio*. L'atto in sé di seguire questa pratica ascetica non implicava una mancanza di raziocinio, Seneca sentiva di essere mosso da valide ragioni. Di conseguenza sul piano epistemico non ritiene di aver ceduto ad una qualche superstizione, poiché per lo stoicismo *superstitio* è un mero culto senza teologia, pura plasticità gestuale che trascina l'uomo verso le passioni più aberranti, laddove la *religio* pubblica si ammetta nei tre gradi della conoscenza per l'importanza normativa che detiene in una realtà politica e sociale. Al contrario la giurisdizione, le leggi, gli impedirono di continuare a perseverare nella sua scelta ascetica, in quanto contraria all'ordine stabilito.

Nel F71: *Quae omnia sapiens servabit tamquam legibus iussa, non tamquam diis grata*¹⁸⁴.

¹⁸³ Scarpat, 1982, pp. 98-100.

¹⁸⁴ Sen. F71= Aug. *civ.* VI, 10.

“E tutte queste prescrizioni il sapiente le osserverà in quanto comandate dalle leggi, non in quanto gradite agli dèi”.

Seneca esplicita la necessità da parte del vero sapiente di tenere in considerazione entrambi i piani, quello giuridico e quello epistemico, dimostrando che il vero sentimento religioso stoico sebbene sia superiore alla *religio* tradizionale, deve sottostare a quest'ultima per rispetto al comune sentimento della comunità, la quale conserva in esso un equilibrio etico e morale. Seneca valorizza l'aspetto *civilis* e *urbanus* della *religio* di stato, dunque al di là di questioni filosofiche, tutela il valore storico del termine *superstitio* attribuendolo anche semplicemente al mero culto straniero, al di là della legittimità o meno del sentimento religioso che gli è sotteso. Proprio per questa ragione egli non pone resistenza rispetto alla normativa che gli impedì di continuare a seguire tali pratiche ascetiche Pitagoriche. Egli stesso ne parla nell'*Ep.* 108, 22:

Quaeris quomodo desierim? In primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat. Alienigena tum sacra movebantur, sed inter argumenta superstitionis ponebatur quorundam animalium abstinentia. Patre itaque meo rogante, qui non calumniam timebat sed philosophiam oderat, ad pristinam consuetudinem redii nec difficulter mihi ut inciperem melius cenare persuasit.

“Vuoi sapere come io abbia smesso? Il tempo della mia giovinezza coincise con l'inizio del principato di Tiberio. Allora si bandivano da Roma i culti stranieri, ma fra le prove che uno era seguace di una religione straniera si poneva l'astinenza dalla carne di alcuni animali. Su richiesta di mio padre, il quale non temeva che io venissi sospettato, ma aveva in odio la filosofia, tornai alle abitudini di prima e senza fatica mi convinse a riprendere a mangiare meglio”.¹⁸⁵

In tale epistola si fa riferimento all'editto dell'imperatore Tiberio, il quale doveva colpire le sette religiose, tra cui i pitagorici, gli ebrei e i seguaci della religione isiacca tacciandole di essere *externae superstitiones*. L'ostracismo che ne sarebbe derivato una volta che fosse stata constatata l'appartenenza a queste vedeva

¹⁸⁵ Traduzione Scarpat, 1982, p. 98.

l'assimilazione dei superstiziosi a dei veri e propri banditi che minavano l'equilibrio ormai precario della *religio* tradizionale romana con la loro organizzazione settaria.

2.5.1 L'antigiudaismo di Seneca

Il frammento da prendere in analisi è il seguente:

F73: *Hic inter alias civilis theologiae superstitiones reprehendit etiam sacramenta Iudaeorum et maxime sabbata, inutiliter eos facere adfirmans, quod per illos singulos septenis interpositos dies septimam fere partem aetatis suae perdant vacando et multa in tempore urgentia non agendo laedantur. Christianos tamen iam tunc Iudaeis inimicissimos in neutram partem commemorare ausus est, ne vel laudaret contra sua patriae veterem consuetudinem, vel reprehenderet contra propriam forsitan voluntatem. De illis sane Iudaeis cum loqueretur, ait: "Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit ut per omnes iam terras recepta sit: victi victoribus leges dederunt".*¹⁸⁶

Fra le altre superstizioni della teologia civile Seneca critica anche il culto dei Giudei e soprattutto la festività del sabato, sostenendo che essi si comportano in modo infruttuoso, poiché con quella pausa del settimo giorno ricorrente ogni settimana perdono nell'inattività più o meno la settima parte della loro vita e subiscono un danno trascurando di fare al momento giusto molte cose urgenti. Tuttavia, dei Cristiani, considerati già fin da allora dai Giudei come avversari irriducibili, non osò parlare né in bene né in male, o per non lodarli, perché avrebbe violato un'antica consuetudine della sua patria, o per non criticarli, poiché sarebbe andato contro quella che era, probabilmente, la propria volontà. Certo è che, parlando dei Giudei, affermò: "Frattanto le usanze di questa razza maledetta si sono consolidate e diffuse a tal punto che sono state ormai accolte in tutte le regioni della terra: i vinti hanno imposto le loro leggi ai vincitori".¹⁸⁷ (traduzione di Dionigi Vottero).

Vorrei approfondire la questione relativa al rapporto di Seneca con i Giudei analizzando tutte le possibili posizioni, letture critiche ed esegetiche, anche antitetiche tra loro. Partendo dall'analisi letterale del frammento in questione si

¹⁸⁶ Sen. F73 = Aug. *civ.* VI, 10.

¹⁸⁷ Vottero, 1998, pp. 190-191.

denota un'ostilità nei confronti dei Giudei dal sostrato fortemente storico e politico, dunque, l'attribuzione della denominazione *sceleratissima gens*, è da ascrivere, a differenza di tutta l'economia dell'opera del *De superstitione* dal forte connotato filosofico e teologico, ad una mera opposizione rispetto a ciò che era contrario alla tradizione romana, estremamente fragile al tempo di Seneca. Paradossalmente, rispetto alla tradizionale opposizione contro le comunità ebraiche a partire dalla loro diffusione capillare nel II a.C., la posizione di Seneca appare moderata ed “esprime una certa preoccupazione per l'impatto che la religione ebraica può avere sulla società romana”¹⁸⁸, scrivendo in un periodo di grande diffusione di questa nel Mediterraneo. Il frammento però è privo dell'autentico contesto e viene introdotto da Agostino con riferimenti dal chiaro intento apologetico. Agostino attribuisce a Seneca i motivi tipici dell'accusa ai Giudei da parte degli autori pagani, nelle cui opere attribuiscono al culto dei Giudei la connotazione superstiziosa, per un intento puramente culturale e politico, dunque, per timore del peso politico che i Giudei stavano progressivamente acquisendo poiché il vero e proprio problema a Roma era proprio il proselitismo ebraico. Gli Ebrei rappresentavano una forza politica, economica, religiosa estremamente temibile per il fragile equilibrio dell'identità della Roma imperiale. Seneca, appare, all'interno di tale frammento, inserirsi nel filone giuridico della semantica di *superstitio*, come un andare “oltre”, rispetto alla norma, rispetto all'identità culturale e religiosa romana. Ma l'introduzione che ne fa Agostino se da una parte sembra confermare questa posizione tradizionalista di Seneca, per cui egli reputa *externa superstitio* semplicemente un culto “non romano” dall'altra in relazione al conseguente F74 sembra aprire la nostra analisi ad una differente chiave di lettura, nuovamente teologica, che si uniforma, per questo, all'esegesi prevalentemente filosofica della totalità dei frammenti traditi. Dunque, nella contestualizzazione del F73 che fa Agostino si delineano motivi tradizionali, uno dei quali ad esempio era l'accusa rivolta ai Giudei di essere perdigiorno a causa del riposo sabbatico, eppure, in realtà stando al F74, la critica di Seneca nei confronti del costume religioso ebraico è ben lungi da essere dotata di una fissità topica e sembra essere proiettata, piuttosto, su un piano teologico.

¹⁸⁸ Piccioni, 2022, p. 36.

F74:

*Mirabatur haec dicens et quid divinitus ageretur ignorans subiecit plane sententiam, qua significaret quid de illorum sacramentorum ratione sentiret. Ait enim: "Illi tamen causas ritus sui noverunt; maior pars populi facit quod, cur faciat, ignorat"*¹⁸⁹

Così dicendo si mostrava sorpreso e, ignorando i piani della divina provvidenza, aggiunse apertamente un suo pensiero, per manifestare cosa pensasse sul significato delle istituzioni religiose. Infatti, affermò: "Essi, tuttavia, conoscono le ragioni del proprio culto, mentre la maggior parte dei loro seguaci compie dei riti, ma ignora il motivo per cui li compie"¹⁹⁰.
(Traduzione di Dionigi Vottero)

Il fatto che in tal caso Seneca si stia rivolgendo ai Giudei con l'uso di *illi* è avvalorato dal precedente *de illorum sacramentorum ratione*, utilizzato da Agostino per introdurre il F74 e ripreso al termine del capitolo, dopo il frammento in questione con *sed de sacramentis Iudaeorum*¹⁹¹. Il riferimento al *populus* include la massa dei pagani convertitisi o semplicemente simpatizzanti, che avevano accolto gli usi rituali giudaici, quali il riposo sabbatico, l'astinenza dalle carni, il culto senza le immagini, la concezione monoteistica e la circoncisione, senza una particolare coscienza delle ragioni teologiche sottese. Seneca, dunque, in tal modo se da un certo punto di vista appare seguire la tradizionale critica delle masse pagane ai Giudei, proprio con il riferimento ai vari costumi religiosi di questi, ne disprezza perlopiù l'aspetto formale dell'essere compiuti con incoscienza rispetto all'autentico sentimento religioso proprio dei sacerdoti Giudei, sentimento del quale Seneca sembra essere particolarmente consapevole. Dunque, l'introduzione di Agostino che pone Seneca nella posizione di affrontare i principali capi di accusa ai Giudei viene chiarita dal F74, in cui i culti dei Giudei vengono posti sul medesimo piano di quelli dei pagani, essendo entrambi sottoposti al vaglio della coscienza filosofica stoica, per cui, il culto si risolve totalmente nella teologia. Alla luce di ciò, nel *De superstitione* l'accusa al formalismo rituale della *theologia civilis* romana è la medesima che viene rivolta ai costumi giudaici, avendo le stessa

¹⁸⁹ Sen. F74 = Aug. civ. VI, 10.

¹⁹⁰ Vottero, 1998, pp. 192-193.

¹⁹¹ *Ivi*, 316-317.

premesse filosofica e teologica. Questo è testimoniato dal fatto che in ogni occorrenza critica nei confronti del culto dei Giudei, “Seneca li accomuna ad altri usi superstiziosi che trova diffusi tra i pagani”¹⁹². Nel F74 Seneca, al contrario, ritiene che i veri Giudei conoscano le ragioni teologiche, dunque, la posizione anti giudaica di Seneca appare estremamente moderata. L’antigiudaismo di Seneca è profondamente dilaniato dalle contraddizioni insite all’interno di tutto il *De superstitione*, contraddizioni concernenti il suo rapporto con le forme di culto, “da un lato si presenta come radicale e razionalistico di fronte a tutto ciò che è inutile e vuoto rituale, dall’altro è d’illuminato e comprensivo rispetto per il sentimento religioso comune”¹⁹³. L’antigiudaismo mostrato da Seneca, di fatti, nel F73 appare assolutamente tradizionale e rispettoso della cultura e del sentimento religioso romano, dichiarando *sceleratissima gens* i Giudei per il sol fatto di minare l’assetto politico e religioso romano mentre nel F74 appare estremamente moderato nel livellare la critica ad un culto straniero, quale quello ebraico, con quella relativa all’aspetto esteriore e formale della ritualistica romana tradizionale. La complessiva accusa ai Giudei appare, quindi, in Seneca, esulando dall’introduzione agostiniana, più propriamente filosofica che tradizionale e politica dal momento che tutto il *De superstitione* offre un nuovo impiego della semantica del termine *superstitio*, che non è più solo l’illecito sanzionabile, ciò che è estraneo alla normativa tradizionale, ma è un vero e proprio culto privo di coscienza teologica, una vera e propria forma di *ignorantia* che dilania tanto la *religio* dei pagani quanto il culto ebraico. A riprova di ciò cito un altro passo della produzione letteraria di Seneca in cui critica i culti dei Giudei, nello specifico *Epist. Mor.* 95, 47.

quomodo sint di colendi solet praecipit. Accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus, quoniam nec lumine di egent et ne homines quidem delectantur fuligine. Vetemus salutationibus matutinis fungi et foribus adsidere templorum: humana ambitio istis officus capitur: deum colit qui novit.

“Per solito si danno precetti sulle forme di culto. Sia proibito accendere le lucerne di sabato, perché gli dèi non hanno bisogno di lume e nemmeno gli uomini godono del fumo. Si vieti l’abitudine delle visite mattutine e di

¹⁹² Scarpat, 1983, pp. 90-91.

¹⁹³ *Ivi*, p. 98.

assediare le porte dei templi: sono devozioni che possono irretire solo l'ambizione umana: venera Dio chi lo conosce". (Traduzione di Giuseppe Scarpat)¹⁹⁴.

È del tutto evidente a seguito di un'attenta lettura di tale passo come Seneca livelli il culto ebraico a qualsiasi forma esteriore in cui si manifesti il sentimento religioso comune, l'epistola continua proprio con una critica a manifestazioni superstiziose della religione romana. L'aspetto esteriore del culto può celare in sé il rischio di far perdere il proprio naturale legame con la divinità, riducendolo ad un mero scambio di doni e di attenzioni che possano vivificare il rapporto, dare concretezza e materialità all'essere divino per tramite di una menzogna. In sostanza l'atto svolto al sol fine di compiacere la divinità è funzionale a ricevere vantaggi da questa, andando a rinvigorire il bisogno umano più irrazionale, nell'Epistola 95, infatti, si legge: *humana ambitio istis officus capitur*. Ciò che si legge nel passo appena citato, che il Dio non abbia bisogno della luce prodotta dalle lanterne, le quali venivano accese dai Giudei ogni sabato, va ad evidenziare l'ignoranza rispetto alla vera natura del Dio e non un attacco di tipo tradizionale al giudaismo. La vera relazione con il divino che Seneca difende è in contrasto con tutta la *theologia civilis* ed è quella per cui la divinità la si conosce nel profondo, dal punto di vista razionale. Per Seneca il *Logos* è sempre l'unico punto di contatto con il divino: *deum colit qui novit*. Questo fa sì che il suo legame con la religione tradizionale sia rintracciabile solo sul piano etico, sui valori ad essa sottesi. Si può far riferimento, a vantaggio dell'esegesi più moderata dei frammenti del *De superstitione* in cui Seneca è contrario al culto dei Giudei, all'evidenza storica per cui anche Seneca abbia aderito durante la giovinezza a pratiche ascetiche suggerite dai Pitagorici, la legittimazione circa tale scelta è rintracciata da Seneca proprio nella sua estrema consapevolezza delle ragioni teoretiche sottese. La vera accusa mossa da Seneca nel *De superstitione* concerne proprio l'abuso della precettistica religiosa da parte del volgo, incolto, rozzo.

¹⁹⁴ Scarpat, 1983, p. 92.

2.5.2 Gli Ebrei e Roma dalla fine dell'età repubblicana alla prima età imperiale

Per una più chiara contestualizzazione di tale espressione del F73: *victi victoribus leges dederunt*, citazione oraziana ben manifesta¹⁹⁵, propongo, di seguito, un breve *excursus* storico che spieghi l'opposizione dei Romani ai Giudei¹⁹⁶. Questa deriva dapprima da pure questioni egemoniche, territoriali e belliche e solo di seguito il contrasto è sopraggiunto a livello ideologico e religioso. L'acquisizione di un territorio con la forza e la conseguente civilizzazione di questo secondo i costumi romani è tipico dell'agire di Roma nella sua opera di conquista e di creazione dell'*imperium urbis*, dunque, l'espressione di Seneca manifesta proprio un sovvertimento di tale sistema, sovvertimento che fa luce sulla crisi insita nel potere a lui coevo, pregno di istanze culturali proprie dei vinti nelle campagne belliche contro l'Oriente nemico, barbaro e rozzo. Roma, all'indomani della terza guerra macedonica (171-168 a.C.), fresca della propria vittoria mirava ad un dominio completo sull'Oriente, seppur basato inizialmente, non su un controllo diretto, bensì su *foedera* proficui con tutte le entità politiche implicate. I primi contatti con la Giudea e dunque con gli Ebrei di quest'area, si rendono evidenti con la lettera del 164 a. C., in cui i Romani manifestavano loro un appoggio presso la corte Seleucide, contro la quale la Giudea rivendicava un riconoscimento politico al fine di costituire uno Stato indipendente. Per tutto il II secolo a.C. i rapporti romano-giudaici furono piuttosto equilibrati mentre nel I secolo a.C. la fine dell'indipendenza della Giudea, con l'affrancamento dal regno seleucide, avvenne proprio in concomitanza con la nuova stagione egemonica di Roma in Oriente e con l'ingresso di questa nelle questioni interne ebraiche. A proposito Marco Emilio Scauro, legato di Gneo Pompeo Magno, si inserì nella contesa dinastica tra i figli della defunta regina Alessandra Salomè: Ircano II, con il suo *factotum* Antipatro e Aristobulo II, con i figli Alessandro e Antigono. Scauro favorì Aristobulo. Con il comando straordinario in Oriente concessogli dalla *Lex Manilia* del 66 a.C., Gneo Pompeo Magno sconfisse il re del Ponto Mitridate VI e mirò così al dominio nel

¹⁹⁵ Hor. *ep.* 2, 1, 156: *Graecia capta ferum victorem cepit.*

¹⁹⁶ Floris, 2022, p. 13-27.

Vicino Oriente e nel Mediterraneo orientale. Ircano e Aristobulo gli si rivolsero per risolvere la questione ma nel frattempo a Damasco una folla di maggiorenti ebraici chiesero di allontanare i due fratelli dalla Giudea. Pompeo decise, così, per un attrito venutosi a generare con Aristobulo, di invadere la Giudea nel 63 a.C. Durante questo assedio si ipotizza una prima distruzione del Tempio di Gerusalemme. Aristobulo negli anni seguenti si contrappose più volte ai Romani, i quali favorivano Ircano e Antipatro finché il governatore di Siria, Aulo Gabinio, riuscì a contrapporsi a questo con successo pur mantenendo la tradizionale predilezione per Ircano. Nel 55-54 a.C. la Siria e la Giudea furono parte del controllo proconsole di Marco Licinio Crasso, il quale viene descritto dalle fonti come l'autore di un saccheggio del Tempio di Gerusalemme per sovvenzionare la sua spedizione contro i Parti. Dopo la vittoria dei Parti a Carre, Aristobulo, fervente di nuove speranze di liberazione della Giudea dal controllo romano, riprese le armi. Cesare sembrò dapprima favorire Aristobulo ma dopo aver ottenuto gli sperati vantaggi nella guerra civile, per l'appoggio di quest'ultimo, continuò la tradizionale linea di interessi romani e nominò Sommo sacerdote ed etnarca Ircano. I figli del *factotum* Antipatro, Fasaele ed Erode, furono ben presto coinvolti nelle questioni politiche che andarono progressivamente ad aggravarsi a seguito di una rapida successione eventi quali: la morte di Cesare, la guerra civile tra Cesariani e Cesaricidi e poi tra Marco Antonio e Ottaviano. Nel 40 a.C. il senato di Roma attribuisce il titolo di Re di Giudea ad Erode, figlio del defunto Antipatro, essendo venuto meno anche suo fratello Fasaele. Erode fu poi detto il Grande e rimase padrone incontrastato della Giudea per un trentennio, in cui riuscì ad avere ottimi rapporti con i Romani e probabilmente ebbe una forte opposizione interna sia tra gli aristocratici che tra le masse per il suo potere dispotico, per le innovazioni introdotte in ambito religioso e soprattutto per il fatto che non fosse di origini ebraiche. Sorvolando sulle successive contese dinastiche tra i figli di Erode il Grande, la figura che emerse tra queste fu quella di Erode Antipa, il quale governava la Galilea nel periodo in cui si svolsero le predicazioni di Gesù. Antipa ebbe un buon rapporto con l'imperatore Tiberio ma fu conseguentemente esiliato e depresso da Caligola, il quale attribuì un quantitativo cospicuo di territori giudaici al nipote di Erode il Grande, Erode Agrippa I, con il quale aveva rapporti proficui. Durante l'impero di Caligola il

rapporto con i Giudei si andò ad aggravare progressivamente. Nel 38 d.C. ad Alessandria d'Egitto si ebbe una violenta ribellione della popolazione greca contro la comunità ebraica¹⁹⁷ stanziata nella città. Il governatore d'Egitto, Aulo Avillio Flacco, dovendo inserirsi nella contesa per stringente necessità, si ritrovò ad entrare in contrasto con gli Ebrei proprio per ordine dell'imperatore Caligola, il quale ordinò lui di porre nelle sinagoghe locali ritratti con il suo volto. La situazione venne ad esacerbarsi nel 40 d.C., quando Caligola ordinò di porre il suo simulacro proprio nel Tempio di Gerusalemme. Il tutto si placò essenzialmente per l'assassinio dello stesso Caligola. La contesa romano-giudaica, nella zona di Alessandria, assunse connotazioni fortemente ideologiche e culturali. L'imperatore Claudio, invece, seguì la posizione moderata di Augusto favorendo gli Ebrei, non mostrando la necessità di imporre in maniera coatta il culto della sua persona e ampliando i territori di Agrippa aggregando ad essi anche la provincia di Giudea. Durante gli ultimi anni dell'Impero di Claudio e per tutto quello di Nerone, l'auspicata normalizzazione dei rapporti andò in declino finché nel 66 d.C. esplose la prima vera e propria rivolta giudaica, la quale fu causata sia dall'odio verso il trattamento ricevuto sotto governatorato romano, sia dal radicalizzarsi di alcune correnti rispetto ad altre nel mondo ebraico, alcune delle quali esacerbate da aspettative messianiche. Il motivo manifesto della rivolta fu, però, l'insofferenza verso i massacri ordinati dal governatore di Giudea Gessio Floro. I ribelli ottennero la vittoria nella battaglia di Beth Horon. A seguito di tale quadro storico con finalità meramente introduttive e di contestualizzazione, proporrei di porre l'attenzione sulla questione di Alessandria d'Egitto, la quale risulta essere di particolare interesse per enucleare i principali motivi di contrasto tra pagani ed ebrei, dei quali Seneca doveva, con molta probabilità, essere al corrente e che dunque, rappresentano la base nozionistica su cui muove la sua critica o semplicemente il suo giudizio rispetto ai costumi delle comunità ebraiche presenti nell'*Urbe*. Gli ebrei di Alessandria erano detentori di un forte senso di rivendicazione e di isolamento rispetto alla pluralità degli usi e dei costumi pagani e questo atteggiamento è stato definito di *amixìa*, nonché di riluttanza rispetto ad un'integrazione con altri gruppi etnici. A maggior ragione gli Ebrei sentono come

¹⁹⁷ Floris, 2002, pp. 18-19.

ostili rispetto ai propri dettami e principi dottrinali, i vizi dei pagani, primo fra tutti l'idolatria e il più generico culto delle statue. Il monoteismo ebraico si poneva a sostrato di tali ostilità motivate a livello religioso e appare affine, in termini teologici con le innumerevoli argomentazioni stoiche presentate da Seneca nel *De superstitione*, con l'unica differenza che quest'ultimo passi al vaglio della sua critica anche i costumi della ritualistica ebraica, essendo preminente il piano epistemologico della *theologia naturalis*. Questa ostilità da parte degli Ebrei fu letta dalla popolazione indigena come un vero e proprio fondamento per legittimare la nascita di una sempre più cospicua corrente antisemita, rivestendola di motivi ideologici ed etnici seppur ve ne fossero ben maggiori e variegati. Nel 30 a.C. l'arrivo dei Romani aveva placato una persecuzione, seppur mai ufficialmente indetta, ai danni degli Ebrei di Alessandria. Una delle famiglie ebraiche maggiormente legate a Roma era quella di Filone¹⁹⁸, il fratello del quale riscuoteva tasse in Alessandria per conto di Roma. La popolazione egiziana iniziò per cui a manifestare insofferenza per la cospicua forza acquisita dalla componente ebraica anche per i sottili legami con i Romani. La situazione si aggravò quando, come abbiamo già detto in precedenza, Caligola richiese onori divini agli Ebrei, a seguito del rifiuto dei quali iniziò una sorta di persecuzione ai danni di questi, della quale abbiamo testimonianza in Filone. Claudio emanò un editto, del quale parla nella lettera che inviò agli Alessandrini nel 41 a.C., a favore degli Ebrei, poiché dice di non voler punire chi non gli rivolga un culto con onori divini accettando anche solo che si erigano statue e si rispettino le occasioni di devozione per la figura dell'imperatore, ma al contempo ammonisce circa la possibilità che si manifestino nuovamente dei disordini. Claudio concede agli Ebrei anche l'*isopoliteia* come atto di estrema gratitudine verso Agrippa, il re giudeo che l'aveva aiutato per la sua elezione all'Impero. Ora la figura di Filone di Alessandria come promotore di un proficuo legame nel rapporto tra romani e giudei è fondamentale per l'esegesi dei frammenti 73-74 di Seneca poiché si deve proprio a lui l'ingresso di una matrice culturale e ideologica di stampo ellenistico-alessandrina nell'impero di Claudio e conseguentemente di Nerone, la quale potrebbe aver influenzato la percezione alquanto moderata che Seneca poté avere rispetto agli Ebrei e al culto di questi. È

¹⁹⁸ Sulla questione espressa di seguito si veda Scarpat, 1983, pp. 59-94.

bene analizzare la più sottile contingenza storica dei frammenti 73-74, poiché questi sono del tutto decontestualizzati, ed è estremamente complesso distinguere in essi i motivi di continuità con la tradizionale opposizione antisemita dei pagani dalle evidenti differenze presenti nell'approccio di Seneca alla questione. Proprio queste premesse storiche ci permettono di comprendere ciò a cui Seneca poté assistere da vicino al suo ritorno dall'esilio in Corsica, quando si dovette, inevitabilmente, interfacciare con i problemi delle minoranze ebraiche a seguito dell'operato folle da monarca orientale di Caligola, in aspra opposizione con queste. Probabilmente sarà proprio l'odio e il risentimento verso Caligola a renderlo più comprensivo nel giudicare questioni a lui coeve concernenti gli Ebrei. Sotto il regno di Nerone era ormai manifesto come accanto ai veri e propri proseliti, nonché a coloro che avevano attuato la circoncisione vi fosse una cospicua parte della popolazione pagana che avesse accolto il monoteismo ebraico pur senza abbandonare la ritualistica del culto pagano. Sarà proprio Poppea a simpatizzare per l'ebraismo e ciò è testimoniato da Flavio Giuseppe, il quale, inviato dalla autorità di Gerusalemme, poté interfacciarsi direttamente a lei e alle sue idee durante il suo soggiorno a Roma per chiedere la liberazione di alcuni sacerdoti. Sarà proprio grazie alla mediazione di Poppea che Nerone concesse, nel 61 a.C., al gran sacerdote di Gerusalemme Ismaele di separare con un gran muro il palazzo di Erode Agrippa II dal tempio. Durante l'impero di Nerone, questo generico assenso rispetto al manifestarsi di forme di devozione orientale, suscitò lo stupore dei più convinti tradizionalisti quando "Poppea rifiutò di essere cremata e volle essere imbalsamata e sepolta"¹⁹⁹.

¹⁹⁹ Scarpat, 1983, p. 89.

2.5.3 L'opposizione pagana ai Giudei tra il II a.C. e il I d.C.: *excursus* nelle fonti letterarie

Al fine di rintracciare ciò che distingue Seneca da un anti giudaismo d'occasione, proprio dei pagani, per mero assenso alla propria identità culturale e per preservazione dell'equilibrio sociopolitico, propongo un *excursus* di fonti letterarie²⁰⁰ che tacciano il culto ebraico di essere eminentemente superstizioso e vizioso secondo i toni della classica satira etnica che colpisce indistintamente tutto ciò che non è romano. Per tramite di queste emerge, in contrasto, la semantica teologica e filosofica del termine *superstitio*, introdotta da Seneca, la quale si discosta a tal punto dall'uso corrente da colpire indistintamente il culto pubblico pagano e quello ebraico. Non è azzardato scorgere nella sequenza di fonti che citerò di seguito una sorta di burle tipizzate contro gli stranieri, più o meno sarcastiche, le quali nascono per un forte tradizionalismo. Per questo è del tutto inevitabile che rituali ebraici come la circoncisione, l'astinenza dalle carni, il riposo sabbatico con l'accensione delle lucerne e l'isolamento, appaiano ad un romano "stranezze incomprensibili per la mancata assimilazione alla società romana"²⁰¹, più che per la natura irrazionale di questi, assimilazione estremamente difficile da ottenere per il forte senso identitario ebraico e per le motivazioni religiose sottese all'isolamento. La prima testimonianza è quella di Cicerone, il quale parla di una presenza cospicua di Ebrei a Roma riferendosi al peso politico di cui questi, ormai, godevano in assemblea. Nel 59 a.C. Cicerone dovette difendere il propretore della provincia d'Asia, Flacco, soprattutto riguardo la principale accusa rivoltagli, ossia di aver confiscato l'oro giudaico, tributo che annualmente le comunità ebraiche sparse in vari territori inviavano al tempio di Gerusalemme. Seguono i passi di Cicerone sulla questione:

*Huic autem barbarae superstitioni resistere severitatis, multitudinem Iudaeorum flagrantem non numquam in contionibus pro re publica contemnere gravitatis summae fuit*²⁰²

²⁰⁰ Piccioni, 2022, pp. 39-41.

²⁰¹ *Ivi*, p. 41.

²⁰² Cic. *Flac.* 67.

“Ma resistere a questa barbara superstizione è stato segno di fermezza, disdegnare per il bene dello stato la folla di Ebrei che talvolta si accalora nelle nostre assemblee è stato un atto della massima serietà”²⁰³.

*scis quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeat in contionibus. Sic submissa voce agam tantum ut iudices audiant me*²⁰⁴

“Sai di che gran folla si tratta, come sia compatta, quanto influiscano nelle assemblee. Quindi parlerò a bassa voce, in modo che solo i giurati possano sentire”²⁰⁵.

È, evidente, come l’antigiudaismo di Cicerone sia d’occasione e dipende da pure questioni politiche e giuridiche, a differenza del F74 di Seneca in cui si discute solo la differenza tra l’ignoranza delle masse e le motivazioni religiose note ai veri Giudei. Dunque, Cicerone affronta la questione da una prospettiva più propriamente politica, culturalmente connotata per il noto binomio stato-*religio*, mentre Seneca ha lo sguardo neutrale proprio di una trattazione epistemologica lontana dalla religione come strumento di potere. La posizione di Cicerone è, però, da prendere in considerazione con cautela essendo il difensore di colui che gli Ebrei accusavano. Procediamo, infatti, per avere una visione complessiva degli elementi topici dell’accusa pagana ai Giudei, con una serie di passi del primo libro dei *Sermones* di Orazio, pubblicato nel 35 a.C., in ognuno dei quali si fa riferimento agli Ebrei con tono ironico e allusivo. La comunità ebraica, infatti, era ormai ben conosciuta e strutturata, a tal punto che tutti avrebbero riconosciuto i sottili riferimenti del Venosino. Leggiamo di seguito il *fulmen in clausola* del *Serm.* 1, 4, 142-143:

nam multo plures sumus, ac veluti te / Iudaei cogemus in hanc concedere turbam.

“Giacché siamo la maggioranza e, come usano gli Ebrei, costringeremo anche te ad entrare nel nostro sodalizio”²⁰⁶.

Orazio si sta difendendo da coloro che criticano la sua poesia e lo fa affermando che coloro che la apprezzano sono la maggioranza e che, dunque, avrebbero potuto

²⁰³ Traduzione Piccioni, 2022, p. 28.

²⁰⁴ Cic. *Flac.* 67.

²⁰⁵ Traduzione Piccioni, 2022, p. 28.

²⁰⁶ Traduzione Colamarino e Bo, 2002.

aggregare, con la forza, gli oppositori al proprio circolo poetico. L'immagine dell'attirare gli adepti con la forza offre ad Orazio l'occasione per inviare una stoccata agli Ebrei, il cui proselitismo era ormai dirompente e lo era altrettanto quello di costituzione delle loro forze di coesione interna. Un altro riferimento agli Ebrei, nella produzione letteraria oraziana, è su un vero e proprio stigma dell'accusa ai Giudei, quale quello relativo alla credulità, in *Serm.* 1, 5, 100-101, *credat Iudaeus Apella, non ego*. In tale passo l'epicureo Orazio discute sull'impossibilità di credere al miracolo propugnato dai sacerdoti di Cibele di far bruciare l'incenso senza fuoco e pone la condizione, quasi per antonomasia, per cui, a credere ad una tale stoltezza può essere solo un Ebreo. Nella satira "del seccatore", 1, 9, 60-78, invece, Orazio chiude il quadro delle sue accuse topiche ai Giudei con l'associazione Ebrei-circoncisi e il riferimento al sabato. Quest'ultimo è presente anche in Tibullo, 1, 3, 15-18. In età neroniana, una testimonianza di rilievo è offerta da Persio, nella satira 5, vv-176-184, nella quale distinguendo tra la libertà formale data dalle leggi e quella del proprio intimo sentimento che si dissocia dalla schiavitù delle passioni e dalle superstizioni, cita, come esempio di un atteggiamento irrazionale che priva della libertà sostanziale, ciò che si compiva durante le feste giudaiche. Persio propone un quadretto per tramite del quale parla con tono sarcastico dello scrupolo religioso che coglie un aspirante alla carica edile durante le feste giudaiche, egli si ritrova a pregare sottovoce contro l'usanza romana e ad impallidire dinnanzi al sopravvenire dei sabati di coloro che erano circoncisi. Gli Ebrei avevano, dunque, la fama di essere superstiziosi e Persio a fine esemplificativo descrive dettagliatamente l'usanza di accendere le lucerne piene di ghirlande di viole, similmente all'epistola senecana citata in precedenza. Anche in tal caso si crede possa essere un *topos* letterario poiché il riferimento agli Ebrei è posto a chiusura della Satira. Petronio nella *Cena Trimalchionis*, 68,8 fa apprezzare al liberto Abinna il suo schiavo, in maniera entusiastica ad esclusione, però, dei suoi due difetti, il fatto che sia circonciso e che russi. *Recutitus*, circonciso, è composto da *re* + *cutis* che significa letteralmente "senza pelle"²⁰⁷, per cui, per un romano si tratta di una vera e propria menomazione fisica, una mancanza. Sebbene gli Ebrei non siano gli unici a far uso di tale pratica, l'associazione di questi con la circoncisione è

²⁰⁷ Piccioni, 2022, p. 35.

distintiva, identitaria e topica. Se tutti questi autori appena citati sembrano rifarsi ad un vero e proprio standard satirico, Seneca irrompe nel frammento 74 con un riferimento temperato ai Giudei, la critica dei quali appare assimilabile a qualsiasi altro formalismo culturale, anche della stessa *religio* tradizionale romana. È proprio questa posizione che impone una nuova semantica al termine *superstitio*, nonché di *ignorantia* causata dall'adoperare un culto senza conoscere la teologia che lo regge nelle fondamenta.

2.5.4 Stoicismo ed ebraismo: Seneca e Filone Alessandrino

Inserirei al termine di questa argomentazione circa il rapporto tra Seneca e gli Ebrei un importante studio attuato da Giuseppe Scarpat²⁰⁸. Egli, senza particolari forzature che mirino a rintracciare un movimento unitario tra i due sistemi teologici, rispettivamente stoico ed ebraico, ha unicamente valorizzato quei punti di contatto indiscutibili che avrebbero potuto influenzare Seneca nel rivolgere al sistema religioso degli Ebrei delle critiche moderate e temperate rispetto al tradizionale standard satirico degli autori pagani. Il primo punto da analizzare è la possibile circolazione a Roma delle idee proprie dell'ebraismo per il tramite di Filone di Alessandria. Questo giunse a Roma nel 41 a.C., per un'ambasciata funzionale a difendere gli Ebrei di Alessandria dai soprusi del legato Flacco, a sostenerlo vi fu probabilmente Erode Agrippa. Caligola domandò loro cosa pensassero circa il progetto di erigere una sua statua nel Tempio di Gerusalemme, ne conseguì la coraggiosa risposta di Agrippa in opposizione all'imperatore, la quale è stata tramandata dallo stesso Filone. Proprio durante questo soggiorno a Roma, che al tempo poteva durare per molti anni, Filone acquisì un notevole prestigio culturale. Seneca al tempo si trovava in esilio in Corsica ma certamente al suo ritorno poté essere informato sull'accaduto, entrando in contatto con le idee di una personalità così influente come fu al tempo quella di Filone. Come osserva sottilmente Scarpat, la contesa tra Ebrei e la popolazione di Alessandria, con il conseguente attrito nei confronti dell'autorità romana, fu essenzialmente circa il fenomeno dell'idolatria. In una trattazione eminentemente filosofica come quella testimoniata dai frammenti del *De superstitione* di Seneca, questa contesa ideologica tra paganesimo ed

²⁰⁸ Scarpat, 1983, pp. 67-110.

ebraismo, non può non fare da sostrato. Seneca almeno sulla questione dell'idolatria e del culto rivolto alle statue fu certamente concorde con la posizione dell'ebraismo, contro il quale si rivolge unicamente circa le forme esteriori del loro culto mostrando di avere le idee chiare sul fondamento teologico dello stesso. Egli afferma, infatti, nel F74: *Illi tamen causas ritus sui noverunt*, dunque, pare sottolineare non abbia idee vaghe sulla teologia ebraica, essendo egli stesso a giudicare la differenza tra l'agire delle masse e il vero sentimento religioso dei sacerdoti ebrei, deve, per cui, avere delle competenze. Ma dove si può rintracciare l'origine prima della diffusione della teologia ebraica nel mondo romano? Circa la diffusione delle forme di culto esterno ebraico, la risposta è evidentemente da ricercare nel proselitismo, ma su questioni eminentemente teologiche e filosofiche l'analisi è più sottile e difficile da individuare nelle fonti letterarie in maniera del tutto omogenea ed univoca. I centri di maggiore contatto tra la cultura ebraica e quella greca pagana erano quelli di Alessandria e Tarso. Nello specifico di Tarso, luogo natio di Paolo all'inizio dell'era cristiana, il contatto fu più evidente, nonostante fosse limitato dall'isolamento ebraico sancito dalle stesse motivazioni religiose sottese al loro culto. Proprio sulla formazione di Paolo si denota la vivacità culturale di questa città, egli fu specchio di una cultura profana-greca e religiosa-ebraica. Gli studiosi del centro culturale di Tarso si dedicano a studi filosofici, umanistici, retorici con grande fervore. La città diede i natali a numerose personalità di filosofi stoici ai quali si unì un cospicuo numero di discepoli. Tra questi filosofi: Zenone di Tarso, discepolo di Crisippo e maestro di Panezio; il bibliotecario di Pergamo Atenodoro, condotto a Roma da Catone l'Uticense; Atenodoro figlio di Sàndone, discepolo di Posidonio. "Atenodoro fu certamente una delle letture dirette di Seneca"²⁰⁹ e si recò personalmente a Roma accompagnato da Ottaviano suo discepolo. Alla luce di questo primo quadro si può denotare un necessario contatto tra lo stoicismo di Tarso e l'ambiente culturale romano anche solo per i flussi migratori delle varie personalità implicate. Ma proprio nella città di Tarso il contatto tra Ebrei, Siri e Greci fu estremamente evidente anche sul piano dello studio filosofico. "Vi sono tracce di stoicismo nella letteratura canonica ebraica, infatti, le stesse idee panteistiche e fatalistiche appaiono mitigate a contatto con l'ambiente

²⁰⁹ Scarpat, 1983, p. 78.

ebraico, accordandosi con il monoteismo e l'idea di provvidenza"²¹⁰. La cultura ebraico-ellenistica di tali centri poté giungere nella città di Roma per tramite di innumerevoli flussi migratori di cui la storia ci lascia tracce evidenti. Su larga scala, dunque, è ammissibile una contaminazione tra teologia ebraica e stoicismo ma andando a scandagliare sulla stretta conoscenza che Seneca poté avere della teologia ebraica, derivante da un diretto contatto con essa, è da prendere in considerazione solo la personalità di Filone di Alessandria, già precedentemente presentato dal punto di vista storico. Le affinità che andremo ad enucleare tra queste due personalità così distinte sono da prendere in considerazione solo se si pensa ad una contaminazione avvenuta per via indiretta, ossia per il tramite della produzione letteraria di Posidonio. Si suppone, dunque, che Filone abbia conosciuto le medesime opere di Posidonio di cui si era servito Seneca. Seneca e Filone scrissero rispettivamente un *De providentia*, entrambi sono stati studiati a livello comparativo da P. Wendland, il quale ha potuto individuare delle affinità stilistiche e strutturali²¹¹. Queste affinità sono innumerevoli tra i due sistemi di pensiero tramandati da due autori così distanti culturalmente, sebbene lo stesso Filone fu in stretto contatto con l'ambiente pagano, poiché il fratello esercitava il ruolo di banchiere per conto dei Romani ad Alessandria e il figlio di quest'ultimo Tiberio Alessandro, nipote di Filone fu un seguace di scuole filosofiche pagane, soprattutto l'epicureismo. In II, 15 del *De providentia* di Filone si legge un pensiero di chiara origine stoica, conseguentemente rivisitato in ambito religioso ebraico nel senso stretto. Si descrive di un Padre, indubbiamente si tratta del principio razionale primo, l'intelligenza del *Logos*, il quale si cura indistintamente di tutti gli uomini, non solo dei giusti ma anche e soprattutto dei reprobis. Questa posizione viene esposta da Filone creando un parallelismo tra la *virtus* dei genitori terreni, che agiscono allo stesso modo con tutti i figli, mostrando particolare apprensione per i dissoluti e per coloro che recano il maggior numero di preoccupazioni e problemi. Un passo molto affine a questo filoniano lo si ritrova nell'epistola 66, 26-27 di Seneca, ove si legge: *sed parentum bonorum more magis complectitur ac fovet*, per tramite del quale Seneca espone il medesimo pensiero per cui i genitori si curano

²¹⁰ *Ivi*, p.79.

²¹¹ Wendland, 1892, pp. 17 ss.

maggiormente dei figli che meritano pietà, sebbene l'affetto sia il medesimo per tutti indistintamente. La figura del genitore terreno, in entrambi i passi, è il riflesso dell'operato del *Logos*²¹², del vero Dio dello stoicismo in Seneca e del Dio ebraico in Filone. Nel *De opificio mundi*, 69 si legge una caratterizzazione conferita al Dio, quale "reggitore dell'universo" e al contempo "della mente" dell'uomo, la quale ricorda da vicino il passo dell'epistola 65, 24 di Seneca in cui si legge: *quem in hoc mundo locum deus obtinet, hunc in homine animus*. Al di là, dunque, di una evidente rilettura dello stoicismo in chiave ebraica, preme evidenziare come tale processo abbia portato delle evidenti affinità concernenti il pensiero religioso di Filone, di tradizione ebraica e di Seneca, di tradizione pagana. Il punto di contatto è chiaramente il monoteismo filosofico e l'influenza che questo può aver avuto su due culture, occidentali e orientali, rispettivamente di Seneca e Filone. È interessante osservare ciò per distinguere la peculiarità del sistema religioso senecano rispetto alla totalità del culto pagano e alla stessa filosofia stoica. Il pensiero religioso di Seneca si risolve inequivocabilmente nella teologia ma quest'ultima è vittima di una serie di distorsioni che generano una flessibilità nella struttura del suo stoicismo, una delle quali è l'ambiguità nell'identità tra Dio e la Natura stessa dal punto di vista ontologico. Il Dio trascendente, come nel sistema religioso giudaico, non è mai definito chiaramente in Seneca, eppure l'eco costante di un fine umano prevalentemente morale, pur nelle implicazioni epistemiche sottese, lascia spazio il più delle volte ad un potenziale superamento per l'uomo della dimensione fisica e corporea. A questo si aggiunga l'invito a ritornare in sé medesimi, che spesso si presenta come una sollecitazione ad elevare l'anima affinché diventi degna di essere partecipe del cielo nell' Ep. 65, 20 di Seneca, cioè di trascendere il mondo sensibile per congiungersi al mondo spirituale. Questo il messaggio che Seneca sembra volerci comunicare, anche se mai i termini sono così espliciti, dato che si tratta pur sempre di esigenze interiori più che di effettivi guadagni teoretici"²¹³. Molto probabilmente Seneca ha potuto assorbire parte di quell'influsso culturale ebraico-alessandrino, rielaborato nella sua produzione letteraria in mere suggestioni terminologiche e concettuali. In Seneca, nella

²¹² Scarpat, 1983, p.72.

²¹³ Natali, 1994, p. 443.

produzione letteraria più tarda, oltre a tale “fuga dal mondo” si rintracciano anche i restanti due motivi che costituiscono il concetto di “assimilazione a Dio”, quali la contemplazione e l’imitazione. L’assimilazione a Dio è l’ideale proposto dal platonismo che ha come assunto la gradazione dell’Essere e l’irraggiungibilità della conoscenza perfetta del mondo delle Idee, di contro, lo stoicismo si caratterizza di un’identità perfetta in termini ontologici tra Dio e Natura, la quale permette all’uomo di aspirare ad una perfezione assoluta, quasi divina. Nelle *Naturales Quaestiones*, ascrivibile ad una produzione matura, va progressivamente a ridursi il riferimento alla natura in favore di un richiamo al Dio soltanto²¹⁴. Queste osservazioni non ci permettono di ipotizzare alcun tipo di rielaborazione teoretica da parte di Seneca ma, di certo, testimoniano un’incrinatura all’interno del suo pensiero religioso, che non adopera più solo indiscutibili precetti stoici ma anche ambigue e particolari rielaborazioni di questi. E sono proprio tali chiaro-scuri²¹⁵ dottrinali a rendere stimolante e proficua l’individuazione di fonti di contaminazione, dal più generico platonismo corrente al forte influsso della cultura ebraico-alessandrina a lui coeva. Ad ogni modo non è certo ipotizzabile alcuna affinità che vada al di là della mera contaminazione di sistemi teologici, per alcuni specifici fattori storici e culturali, fattori che si rivolgono verso una direzione così simile da generare un forte equivoco, dal momento che la stessa teologia cristiana punterà a rintracciare nello stoicismo di Seneca alcune premesse utili alla propria dottrina. Proprio a proposito, propongo di temperare le lungimiranti ipotesi di affinità tra Filone e Seneca, ponendo come contraltare le ipotesi di C. Lévy²¹⁶, volte ad evidenziare delle cospicue differenze, ipotesi altrettanto legittime. La presenza di affinità perfettamente bilanciate da fattori di diversità ci portano a trattare la questione con la dovuta cautela. Lévy, se da una parte conferma la possibile contaminazione del pensiero di Seneca a seguito al passaggio di Filone a Roma, durante il quale egli tenne delle conferenze con l’intento di far conoscere l’ebraismo agli ambienti dominanti del potere imperiale; dall’altra dimostra come Filone e Seneca divergano circa l’integrazione del concetto madre di *prokoptôn* greco nei

²¹⁴ *Ivi*, p. 442.

²¹⁵ Per uno studio approfondito sulla questione rimando a Natali, 1994, pp. 427- 447.

Sull’ontologia del pensiero filosofico-religioso di Filone si veda: Martin, 1990, 146-165.

²¹⁶ Sulla questione si veda C. Lévy, 2021, pp. 1-33.

loro rispettivi sistemi di pensiero. Se si pensa allo stoicismo medio *prokoptôn*, indica il concetto filosofico del “progredire in termini morali”, sebbene sia ad esso anteriore l’uso letterario in tragedia per indicare una specifica azione: “l’andare avanti in una situazione in cui permangono perenni difficoltà”. Il termine viene tradotto in latino in vari modi: *procedens*, *progrediens* e *proficiens*, quest’ultimo è da ritenere il più interessante per questa trattazione poiché differisce di molto dall’originale semantica greca ed è proprio il modo con cui Seneca indica il progredire del saggio stoico, un progredire che vede un vantaggio puntuale e costante, un vero e proprio profitto. Gli stoici, come sottolinea Lévy, hanno sfruttato l’assenza di questa immagine del progredire in termini etici, rispettivamente in Platone ed Aristotele, per creare dietro un significante dall’originaria semantica concreta, quale la metafora della potatura dei cespugli attuata in progressione per poter avanzare verso una determinata meta, un nuovo significante che, di contro, diviene il caposaldo della loro dottrina etica. Proprio sulla questione della progressione morale le due personalità di Filone e Seneca divergono, ponendo, così, i loro sistemi di pensiero in netta e inequivocabile opposizione, poiché la divergenza si rintraccia proprio sul piano ontologico. Seneca traduce il concetto filosofico del *prokoptôn* come progresso morale con il verbo *proficio*, il quale contrariamente all’immagine originaria greca del “progredire in negativo, ossia eliminando gli ostacoli, pur permanendo in un contesto tortuoso”, presenta un progredire con l’idea di ottenere un vero e proprio aumento, un profitto, qualcosa di nuovo. Certamente Seneca può aver scelto il verbo *proficio* per pura necessità di differenziarsi dall’uso di Cicerone di *progredior* e *procedo*, ma è innegabile nelle occorrenze testuali, in cui lo adopera, che egli abbia una notevole consapevolezza circa questa visione positivista del progresso etico, un positivismo che trova legittimazione proprio nell’ontologia del suo sistema di pensiero, seppur i suoi scritti manifestino ampie e variegiate trattazioni etiche dai toni pessimistici e aspri. Per Filone la metafora del *prokoptôn* è quella di un cammino tortuoso, faticoso, solo a volte in salita, il quale vede la progressione solo per tramite dell’eliminazione degli ostacoli e genera esso stesso il problema della propria meta. La differenza tra l’alessandrino e Seneca, come abbiamo evidenziato circa la questione del progresso morale, è netta ed è traibile da specifici confronti di passi sulla questione, delle loro rispettive opere, ma

l'esemplificazione di questi è alquanto ampia e complessa a tal punto da necessitare di un lavoro di ricerca a sé stante, dunque, mi limiterò a presentare l'esito dello studio di Lévy. Quest'ultimo ritiene che la differenza sostanziale circa tali due visioni del progresso etico-morale sia da rintracciare sul piano ontologico. Per Filone il progresso morale non è quello del filosofo che ha come fine il perfezionamento delle proprie virtù e la ricerca costante di queste, bensì è quello che si realizza con l'atto stesso della potenza divina, la quale osservando l'ultimo sforzo possibile nel tortuoso cammino di perfezionamento, decide di rendere quest'ultimo perfetto. Nello stoicismo, invece, e nello specifico di quello di Seneca, si considera il progresso come un profitto derivante dall'atto puntuale del far coincidere la propria volontà razionale con la ragione universale e non come uno sforzo che deve giungere al culmine massimo del riconoscimento da parte di una volontà estranea al soggetto, poiché il divenire saggio avviene mediante un atto istantaneo, puntuale, in cui la ragione dell'individuo muta in maniera irreversibile. Di contro, per l'alessandrino il progresso è incluso nella volontà del Dio poiché la stessa natura, per tramite del quale questo si attua e concretizza, è una delle potenze del Dio, laddove per gli stoici e, dunque, per Seneca, la sola natura è principio e fine della vita etica. Enucleate queste due posizioni, è innegabile che l'esistenza divina, una volta presa in considerazione dal sistema teologico di Filone e di Seneca, sancisce nell'etica di ciascuno due differenti ordini, sebbene non si infranga alcuna unità di questa, rispettivamente: l'ordine della trascendenza e l'ordine dell'immanenza. Ed è proprio quest'ultima la differenza sostanziale tra il sistema teologico dell'alessandrino e di Seneca, poiché se, da una parte, entrambi vedono limitante la visione del progresso come mero accumulare atti virtuosi, i quali non garantiscono alcuna perfezione etica insita nel concetto di progresso filosofico, dall'altra questa discontinuità nella visione della linea del progresso morale, per lo stoicismo è radicata in seno allo stesso ordine naturale, per Filone si spiega con la necessità dell'intervento trascendentale. Quest'ultimo è fondamentale per spiegare l'altrettanto necessaria condizione di decadenza e declino ontologicamente legata alla condizione del corpo. Dunque, per concludere tale confronto tra Filone e Seneca, le affinità enucleate in prima occorrenza, sembrerebbero riconducibili solo ad una base affine, ossia uno stoicismo d'ispirazione che ciascuno adatterà al

proprio sistema sulla base della tradizione che gli è propria, mentre le differenze sono inequivocabilmente concernenti le basi fisiche o metafisiche del progresso morale, la struttura e la natura dell'anima e, infine, la concezione del ruolo della volontà. Inserisco un'ultima considerazione che, invece, riguarda il Cristianesimo: Agostino suppone, per il silenzio di Seneca, una qualche forma di assenso. Eppure, è ben evidente l'intento apologetico del teologo d'Ippona, se sappiamo quasi con certezza che le fonti pagane non consideravano i Cristiani come distinti rispetto ai Giudei. "Il cristianesimo nasce come una setta scismatica all'interno delle stesse sinagoghe, dunque, o Seneca non li distingueva dai Giudei oppure li avrebbe considera al pari, *sceleratissima gens*"²¹⁷.

²¹⁷ Vottero, 1998, p. 315.

CAPITOLO 3: CONCLUSIONI

Al termine di questa ricerca possiamo affermare che l'universale semantico di matrice noetica sotteso al termine *superstitio* possa, legittimamente, fornire un argomento plausibile per giustificare la pluralità degli esiti noetici testimoniati dalla tradizione letteraria, inglobando anche la sensibilità dell'uso odierno. Dunque, il punto culminante della parabola semantica del termine *superstitio* coincide perfettamente con la sfumatura peggiorativa di "devianza" in ambito teologico-religioso. Proprio a questo proposito, alla luce della totalità delle testimonianze letterarie circa l'uso del termine *superstitio*, possiamo porre ordine alla totalità della trattazione, frammentaria per le varie urgenze esemplificative, affermando sia logicamente ammissibile l'esistenza di due cause generiche. Queste sono rette da specifiche direttive storico-sociali, prima fra tutte l'istituzionalizzazione della religione, causa dell'emergere del comportamento superstizioso visto, però, come risultato della fruizione di un nuovo volto giuridico della religione. Volto caratterizzato, a livello strutturale, da una *ratio* fondata su un'intensa componente "consuetudinaria", che lega l'uomo ai valori tradizionali della comunità, sintetizzati nel *mos* (o *habitus*). Ma, di seguito, dai valori si passa anche ad elaborazioni culturali più complesse, valide come una riflessione collettiva che genera la produzione di nuove regole sociali in termini di come sarebbe "vantaggioso". Il comportamento fuori dalla "norma" va esacerbando nel continuo raffronto con ciò che è alla radice tradizionale ma nell'esito diviene sempre più "politicamente religioso", nonché normativo; dunque, in esso quel sentire tradizionale viene filtrato dal senso di ciò che è "giusto" per la vita del "potere" e non dei cittadini nella comunità. La normativa va incontro all'esigenza delle istituzioni di rimanere salde; dunque, si potenzia con l'evoluzione della particolare forma di potere, la quale macchia coloro che si differenziano dall'ordine istituito a livello culturale come "superstiziosi", ritenendo opportuno dichiarare la devianza religiosa come un illecito sanzionabile. Dunque, abbiamo evidenziato come in termini logici lo stare al di là di qualcosa, *super*, prevede che quella stessa cosa imponga una limitazione da poter eventualmente superare. Con tale prima causa rintracciabile alla genesi della fenomenologia superstiziosa, abbiamo ricavato il presupposto storico-sociale

di quest'ultima, proprio nella normativa religiosa, che intrappola snaturando il più autentico sentimento religioso, dando vita a forme di culto parossistiche da una parte, come le vivide immagini dei comportamenti superstiziosi legati a prospettive sotterriologiche e misteriche orientalizzanti, proposte da Seneca, e silenti, intimistiche dall'altra. Ma in tale prima accezione di *superstitio* come devianza sanzionabile giuridicamente si inglobano per la maggiore, con evidenza storica, i culti stranieri. La seconda causa è proprio la nascita di una nuova razionalità dovuta ad un'evoluzione intellettuale e più strettamente delle strutture mentali per adattamento ai repentini mutamenti naturali e storici. Il termine *superstitio*, come struttura mentale che identifichi la sostanza ad esso connessa, di fatti, conosce la genesi, legata a prospettive razionalistiche, quando nella catena epistemologica filosofica avviene l'assestamento a metà tra dogmi e annientamento di questi dovuto alla valorizzazione sofisticata del relativismo e tale punto mediano si esplica nella critica alla cultura tradizionale e genera, di fatto, una crisi nella vita politica attiva, da sempre forgiatasi sulla consuetudine. Questa stessa consuetudine dapprima funzionava come legge perché naturalmente connaturata agli "individui" prima che "agli individui come corpo sociale". Di seguito, la nuova coscienza intellettuale frutto del progresso, specchio di sistemi politico-sociali sempre più complessi, progressivamente ribalta la tradizione nella sua reale portata educativa e formativa così da escludere potesse essere un sistema regolatore. La tradizione è messa in crisi proprio perché si evince un sapere che sta al di là dell'accordo, al di là dell'interesse della comunità, inarrivabile ma perfezionabile nella ricerca continua, dunque nello stesso fare filosofia. Si centralizza il "conoscere" più che il "conoscere qualcosa", un conoscere secondo una nuova razionalità. È interessante vedere come, nello studio dei frammenti del *De superstitione* di Seneca, queste due cause, agli albori della fenomenologia superstiziosa, si permeano in una frammentaria, ma ben consapevole, trattazione dal carattere eminentemente filosofico e teologico, seppur sempre rivolta al realismo della religione pubblica istituzionalizzata e al valore antropologico ad essa sotteso, in grado di tracciare tutte le direttive utili per comprendere la natura della superstizione nel I d. C. Possiamo concludere affermando come la critica di Seneca alla religione tradizionale romana e alla ritualistica annessa non abbia alcun intento di vanificare la portata culturale e

pratica di questa, bensì mira a valorizzarne il valore sociale e politico, accusando tutte le distorsioni superstiziose generate da culti vuoti ed egoistici. La religione pubblica è considerata, da uno stoico quale Seneca, inadeguata dal punto di vista epistemico, di un grado inferiore rispetto alla conoscenza razionale stoica dell'unico Dio universale e cosmico, eppure valida come strumento sociale per organizzare la morale pubblica dietro immagini concrete e fruibili con maggiore facilità dal popolo nella sua interezza, corrispondenti a concetti astratti, insiti nella coscienza culturale e tradizionale di un popolo. Dunque, la religione a livello istituzionale non mira, per Seneca, al "vero" epistemico ma a costituire la morale e l'identità di un popolo per tramite di un rigore normativo in grado di regolare la componente spirituale del corpo sociale. Dunque, se Seneca critica formalmente, con toni aspri: il culto delle statue, la cruda e aspra ritualistica orientalizzante, l'eunuchismo rituale, l'ingenuità della preghiera e il rapporto del fedele con i luoghi sacri, i culti delle comunità ebraiche; in realtà, nella sostanza, la sua trattazione è ben più complessa, è propria di un autore dalla vena critica indubbiamente più tradizionalista che reazionaria. Seneca critica il sentimento umano sotteso alla ritualistica e non la portata giuridica e normativa di questa stessa, critica il formalismo culturale non sostenuto da un'adeguata coscienza razionale. Quest'ultima induce il fedele a compiere ogni gesto rivolto al Dio con consapevolezza, mediante la conoscenza diretta della vera natura di questo e del valore che lo stesso gesto può avere in termini contingenti. Seneca propone una vera e propria rivoluzione etica che possa liberare l'uomo dai timori esistenziali derivanti dall'*ignorantia*, la stessa che strumentalizza la religione e il rapporto con la divinità nella speranza di ottenere benefici e vantaggi personali, la stessa che attenua i timori umani nel sonno della coscienza. Seneca è conscio del limite strutturale presente nella società, costituita da più gradi sociali e culturali, dunque, con una trattazione eminentemente teologica ma sostenuta da vivide immagini che narrano gli errori della ritualistica corrente, potrebbe mirare a scuotere le coscienze dei più, rivolgendosi, però, direttamente ed in maniera esplicita con un vero precetto, al solo saggio, intimandogli di seguire la religione pubblica nella sua componente legislativa senza contaminare la coscienza razionale circa il vero Dio. Ed è questo che redime Seneca dalla canonica accusa di incoerenza da sempre rivoltagli da una tradizione posteriore, specchio di una

sensibilità culturale differente e per questo inadeguata dal punto di vista esegetico, poiché egli segue quello stesso precetto che propone nel *De superstitione*: “il sapiente comprende il valore antropologico della religione romana e la rispetta nella sua portata legislativa ma sarà sempre ben lungi dal temere l’ira di una divinità o dallo svolgere atti ossessivi per compiacerla, dal rivolgersi ad una statua come fosse un umano e dal credere nella stessa natura antropomorfa delle divinità”. Seneca stigmatizza tutto ciò, figlio del suo tempo ma estremamente lungimirante nell’osservare le dinamiche sociopolitiche e culturali quasi ne fosse estraneo, con rigore e fermezza. Comprende la relazione tra il potere e la religione, dimostrando, in maniera indiretta, come la relazione con il vertice governativo contaminati di riflesso quella con il divino, se la prima vede un sistema suddito-tiranno, la seconda risente di quei ruoli sociali fino a generare una diffidenza e un timore generalizzato che culmina nel parossismo culturale sotteso a rituali in cui l’uomo si auto-infligge pene per compiacere un Dio irato, per ottenere la salvezza e la liberazione da una realtà storica sempre più asfissiante. In conclusione, “superstizioso” è, per Seneca, non il rituale in sé ma la fiducia sottesa allo stesso, l’ingenua valorizzazione dell’oggetto sacro e del rituale rispetto all’intimo sentimento religioso, rispetto al vero ed unico rapporto con il divino cui l’uomo può aspirare. Per Seneca è plausibile sacrificare ad un Dio, compiere cerimonie sacre, adorare una statua, ma è da stigmatizzare l’assenza di razionalità nel comprendere i tratti di gesti, rituali e oggetti sacri che non possono in alcun modo avere un valore in sé stessi, poiché prodotti culturali, prodotti dell’uomo, dunque, inadeguati ontologicamente a garantire una relazione con l’unico vero Dio. Il Dio stoico è il principio razionale del tutto ed è direttamente legato al *logos* umano, alla natura razionale dell’individuo e si realizza nella libertà etica di cui l’uomo può disporre seguendo il naturale e necessario corso delle cose, accettandone la natura divina. Tutto è nel fato, ma non tutto avviene secondo il fato, l’uomo può liberarsi da questa impossibilità di mutare il proprio destino in termini ontologici, modificando, in parte, il proprio contingente corso personale, scorgendo quel principio razionale dietro al quale si nasconde l’unica vera libertà cui può aspirare. Non scorgere la vera natura delle cose porta ad un’ingenua e apparente libertà, ad esempio la fiducia nel potere divino di una statua, la fiducia nella promessa di salvezza fornita da un

rituale misterico e la fiducia in un Dio dai connotati umani. Questa apparente libertà porta ad illudersi di poter mutare ciò che non può essere modificato, escludendo completamente l'unico modo con cui l'uomo può intercedere, ossia mediante la libertà etica garantita dalla propria componente razionale. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*²¹⁸, "Il fato conduce colui che vuole lasciarsi guidare, trascina colui che non vuole". L'unica grande consapevolezza traibile da uno scritto frammentario come il *De superstitione* è che Seneca risolva totalmente il culto nella teologia, preservando intatta la funzione eminentemente pratica della religione pubblica, con tutto il sostrato morale ed etico ad essa sotteso per tramite delle sue immagini concrete, simbolicamente coincidenti con i valori atavici del popolo romano. Superstizioso è colui che ignora quest'ultimo aspetto, strumentalizzando il culto per ottenere la liberazione da sentimenti umani generati dalla propria *ignorantia* per tramite di questa stessa. L'unica grande e manifesta accusa è rivolta da Seneca al fedele che attua l'oggettivazione di sé nel rituale sacro fino all'ingenua identificazione della divinità attraverso i propri tratti umani al fine di renderla più reale e raggiungibile, ottenendo l'effetto contrario alle proprie speranze, trovando in esse sempre e solo dolore, sofferenza e timore. Gli occhi delle statue in un momento quasi impercettibile possono divenire malinconici, disperatamente fermi, la vita che sembrava aleggiare nella pietra si risolve nel flebile ansimare del fedele, in cerca di una condizione migliore per sfuggire all'eterno, disperato, intimo urlo umano, bisognoso di salvezza.

²¹⁸ Sen. *Ad. Lucil.* 107, 11, 5.

Bibliografia

H. W. Attridge, "The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire", in: ANRW, II. 16. 1 (1978), pp. 45-78.

W. Belardi, *Superstitio*, Roma, 1976.

E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it. 2° ed. a cura di M. Liborio, Torino, 1976 (Ed. or. 1969).

E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Parigi, 1969.

F. R. Berno, *Extra-Ordinary Knowledge* (Berlino, 25-26 novembre 2022).

M. Bettini, "Pupa", *Centro internazionale di Semiotica e di Linguistica* (1991), pp. 1-22.

M. Bettini, "Ídolo, idolatría, fetiche", *CIC Cuadernos De Información y Comunicación*, vol. 20 (2015), pp.129-132.

L. R. Bevilacqua, "Un pantheon per le virtù: antropologia delle divinità 'ideali' a Roma", *I Quaderni del Ramo d'Oro* [Online] n. 8 (2016), pp. 128-161. <(99+) Un pantheon per le virtù: antropologia delle "divinità ideali" a Roma | Laura R Bevilacqua - Academia.edu> (Consultazione in data 20 ottobre 2023).

U. Bianchi, "Lo studio delle religioni di mistero" in: U. Bianchi and M.J. Vermaseren (edd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leida, pp. 1-17.

L. Bocciolini Palagi, "La polemica anti giudaica di Seneca: temi e problemi" in: AA. VV., *Cultura e ideologia da Cicerone a Seneca*, Firenze, 1981, pp. 149-175.

- J. P. Comella, *Une piété de la raison. Philosophie et religion dans le stoïcisme imperial: des lettres à Lucilius De Sénèque aux pensées de Marc Aurèle*, Turnhout, 2014.
- M. Cosi, “Salvatore e salvezza nei misteri di Attis”, *Aevum*, 50 1/2 (1976), pp. 42-71. [Online]: URL: <https://www.jstor.org/stable/25821511>.
- A. Cucchiarelli, “L’entrata di Abinna nella ‘Cena Trimalchionis’ (Petron. ‘Satyr.’ 65)”, *Annali Della Scuola Normale Superiore Di Pisa. Classe Di Lettere e Filosofia* 1, n. 2 (1996), pp. 737–53. [Online]: URL:<http://www.jstor.org/stable/24308193>.
- H. J. W. Drijvers, “After life and funerary symbolism in palmyrene religion”, in <https://brill.com/previewpdf/book/edcoll/9789004295704/B9789004295704-s038.xml>. (Consultazione in data 30 settembre).
- P. Floris, “Roma e gli Ebrei tra il II secolo a. C. e il II d. C.”, in: G. Scroccu (ed.), *Antigiudaismo e antisemitismo dall’età antica all’età contemporanea. Un percorso di riflessione fra filosofia e storia*, Cagliari, 2022, pp. 13-26.
- J. B. Gourinat, “Cornutus: grammairien, rhéteur et philosophe stoïcien” in: B. Pérez-Jean, M. Griffe (éds.), *Grammairiens et philosophes dans l’Antiquité gréco-romaine*, Montpellier, 2008, pp. 53-92.
- L. Hermann, “Sénèque et la ‘superstition’”, *Latomus*, XXIX (1970), pp. 389-396.
- M. Lausberg, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, Berlin, 1970.
- C. Lévy, “Sur l’allégorèse dans l’ancien Portique” in: B. Pérez-Jean, P. Eichel-Lojkine (éds.), *L’Allégorie de l’Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2004, pp. 221-233.
- C. Lévy, “La notion de progressant chez Philon et Sénèque: des différences essentielles”, *The Studia Philonica Annual* vol. 33 (2021), pp. 1–33.

G. Luck, "Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism" in: J. Neusner, E.S. Frerichs, P.V. McCracken Flesher (edd.), *Religion, Science and Magic in Concert and in Conflict*, New York-Oxford, 1989, pp. 185-228.

A. Maiuri, "Jörg Rüpke, *Superstitio*. Devianza religiosa nell'Impero Romano", *Mythos* [Online], n. 10 (2016), online dal 24 settembre 2019. URL: <http://journals.openedition.org/mythos/550>. (Consultazione in data 25 settembre 2023).

A. Maiuri, "Agostino testimone di Seneca. Alla radice del rapporto tra furor haereticorum e spazi sacri", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 85/1 (2019), pp. 65-76.

J. P. Martin, "Ontologia e creazione in Filone alessandrino: dialogo con Giovanni Reale e Roberto Radice", *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, 82 n. 1 (1990), pp. 146-165. [Online]: URL: <http://www.jstor.org/stable/43062015>.

G. Mazzoli, "Il problema religioso in Seneca", *Rivista storica italiana*, XCVI (1984), pp. 953-1000.

K. Munscher, "Senecas Werke. Untersuchungen zur Abfassungszeit und Echtheit", *Philologus*, Suppl. 16,1 (1922), pp. 80-83.

M. Natali, "Tra stoicismo e platonismo: concezione della filosofia e del fine ultimo dell'uomo in Seneca", *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, 86 n. 3 (1994), pp. 427-447. [Online]: URL: <https://www.jstor.org/stable/43062339>.

F. Piccioni, "Gli Ebrei nelle fonti letterarie latine tra *superstitio* e *vitium*" in: G. Scroccu (ed.), *Antigiudaismo e antisemitismo dall'età antica all'età contemporanea. Un percorso di riflessione fra filosofia e storia*, Cagliari, 2022, pp. 27-44.

A. Pinto, *Il mimo latino come espressione dell'anima popolare*, Salerno, 1925.

M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vols., Göttingen, 2009.

E. Sanzi, C. Sfameni, “Magia e culti orientali. Per la storia religiosa della Tarda Antichità” in: G. Sfameni Gasparro (ed.), *Hierá, Collana di studi Storico Religiosi*, Cosenza, 2009.

M. Scaffidi Abbate (a c. di), *Seneca, L'arte di essere felici e vivere a lungo*, 1° ed., Roma, 1992.

M. Scaffidi Abbate (a c. di), *Plutarco, Il fato e La superstizione*, 1° ed., Roma, 1993.

G. Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano*, Brescia, 1983.

S. Segenni, “Credenze orientali ad Amiternum: la *pompa funebris* e la dea Syria”, *Prospettiva*, n. 19 (1979), pp. 39-42.

M. Silvestrini, “Culti orientali a Brindisi: *CIL IX, 6099*”, *Ricerche e Studi* n. 13 (1980-1987), pp. 175-185.

F. Solinas (a c. di), *Seneca, Lettere morali a Lucilio*, prefaz. di C. Carena, Milano, 1995.

F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, Roma, 2020.

R. Turcan, “Sénèque et les religions orientales”, *Latomus*, XCI (1967), pp. 11-14; 37-38.

B. S. Turner, *Religione e politica. Una sociologia comparata della religione*, trad. it. a cura di E. C. Del Re, M. Ruzzeddu, Roma, 2018 (Ed. or. 2013).

P. Veyne, *La vita privata nell'Impero Romano*, trad. it. a cura di M. Garin, Roma-Bari, 2010.

D. Vottero, Seneca, *I frammenti*, a cura di D. Vottero, Bologna, 1998.

P. Wendland, *Philos Schrift über die Vorsehung. Ein Beitrag zur Geschichte der nacharistotelischen Philosophie*, Berlino, 1892.

Ringraziamenti

Ringrazio la mia relatrice per l'estrema dedizione riservata al mio lavoro, per la cura dimostrata in ogni singolo aspetto di questo, seppur dovuta, è stata genuinamente singolare e degna di uno speciale riconoscimento. Ogni singola parola ha generato in me un sentimento di sincera stima, la più pura, la più nobile. La sua passione è manifesta, la ringrazio per aver potuto far esperienza di questa, ha lasciato un segno in me dal primo momento, dal mio primo esame che vedeva lei come professoressa, sono, dunque, grata di averla conosciuta e di aver potuto collaborare con lei in questo percorso verso il mio primo, piccolo traguardo. I contatti umani non sono mai rilegabili al puro formalismo laddove si genera la condivisione di pensieri, figli del medesimo, seppur singolare, interesse vivificante:

*Ma sono un uomo
uno fra milioni
e come gli altri ho il peso della vita
e la mia strada
lungo le stagioni
può essere breve, ma può essere infinita.*

(Il vecchio e il Bambino, Francesco Guccini).