

Due letture della cornice della lettera 64 di Seneca. 2. Il banchetto che non c'è

Francesca Romana Berno



Abstract – This article offers an analysis of Seneca's *Ep.* 64.1-3, with particular attention to the thematic element of the banquet. The epistle tackles the topic of *convivium* with both reticence (for instance, there is no reference to specific foods or guests) and a satirical overtone (as signaled by the smoke, the joke with firefighters, and the guests' inconclusive speeches). This purposely understated description contrasts with the chief model for all philosophical banquets, that is Plato's *Symposium*. And yet, Seneca's presentation of Sextius' recalls in many ways Socrates' eulogy made by Alcibiades, precisely in Plato's dialogue. In fact, Sextius is quoted for his literary achievement: something Plato would have looked upon with suspicion. In turn, such emphasis on philosophical writing foreshadows Seneca abandoning dialogues for reading and writing (cf. *Ep.* 67). Thus, the banquet at *Ep.* 64 stands out as a distancing maneuver from Plato's themes and literary genre, to favor instead authors and practices which prove more beneficial to Seneca's ethical targets.

Il contesto: le lettere 'dialogiche'

La lettera 64¹ si inserisce in un gruppo che comprende le lettere dalla 58 alla 67, ed è accomunato da una cornice dialogica, cioè allusiva a discorsi che Seneca presenta come realmente avvenuti tra sé ed alcuni amici. Al dialogo a distanza instaurato dalla lettera si sovrappone dunque la narrazione di un dialogo vissuto, di cui Lucilio diventa uditore e talvolta partecipe. L'originalità di questi esordi, inediti nel genere epistolare, può trovare una ragion d'essere nell'avvicinamento al grande modello platonico, non a caso in epistole in cui Seneca, discostandosi

¹ Su cui cfr. Maurach (2014); Edwards (2019) 204-212. Per un resoconto dettagliato di contenuto e struttura della lettera cfr. *supra*, Gazzarri, 9-11.

dal suo uso abituale, si sofferma esplicitamente e lungamente su temi e questioni cari al grande filosofo ateniese.² A sua volta, la lettera 64 si caratterizza per una ulteriore specificità, ovvero il riferimento ad un banchetto; anche in questo caso – e sarà questa la tesi del presente lavoro – non è eludibile la suggestione di un modello platonico, ovviamente quello del *Simposio*. Il banchetto qui descritto, però, è del tutto privo di riferimenti al cibo, nonostante il ruolo simbolico non indifferente che esso riveste nella filosofia senecana.³ A questa peculiarità formale si accompagna uno scarto contenutistico rispetto al nucleo 58-67: non più argomenti teoretici e platonici, ma etici e ispirati al filosofo romano Quinto Sestio.⁴ Come spero di dimostrare, questo elemento, insieme al riferimento al testo scritto e alla presenza insistita del destinatario Lucilio, segnano una presa di distanza dal modello greco.

Ep. 64.1-2: il banchetto che nega se stesso

La lettera 64 è l'unico caso, nell'opera senecana, in cui *convivium* ricorre in accezione positiva,⁵ e riferito al filosofo stesso. Questo dettaglio induce a soffermarsi sulla scarna e reticente descrizione offerta da Seneca in proposito, che si configura da un lato come autoapologetica rispetto ai bagordi dei suoi contemporanei, dall'altro come propedeutica alla valorizzazione del nucleo autentico della lettera, ossia, come vedremo, la lettura di un volume di Sestio.

Altrove, laddove si sofferma sui suoi pasti frugali, Seneca non cita altri partecipanti e dunque non utilizza questo lessema, ma d'altra parte si sofferma sui cibi prescelti, sottolineandone la sobrietà. In particolare, mi sembra degna di nota a questo proposito la scena offertaci da un'altra lettera (87.3):⁶

² Per la cornice in generale Mazzoli (1991); per il caso specifico delle lettere 'platoniche', Berno (2018a) 59-66.

³ Gourevitch (1974); Torre (1997); Del Giovane (2015) 277-305; Courtil (2018); cfr. anche *infra*, n. 11.

⁴ Su cui cfr. Lana (1973) e (1992), di cui 110-115 specifiche su Sestio padre; Di Paola (2014); Sellars (2014) 99-102; quello citato da Seneca nella lettera 64 è il T 1 Garbarino.

⁵ Le altre ricorrenze del termine si riferiscono ai banchetti perversi dei viziosi, su cui cfr. Torre (1997); Stein-Hölkeskamp (2002) 6-17; *supra*, Gazzarri, 11 (n. 6). In generale, sugli usi e sul significato simbolico del banchetto, Gowers (1996); Garnsey (1999) 128-143.

⁶ Gourevitch (1974) 328. Sull'esperimento di povertà messo in atto in questa lettera, cfr. Allegri (2004) 15-29; Inwood (2010) 239-240; Del Giovane (2015) 248-260; Pià

De prandio nihil detrahi potuit [...] nusquam sine caricis, numquam sine pugillaribus: illae, si panem habeo, pro pulmentario sunt, si non habeo, pro pane.

Nulla si potè sottrarre al pranzo [...] in nessun luogo senza fichi, mai senza le tavolette per scrivere: quelli, se ho il pane, mi servono da companatico; se non ne ho, da pane.

In questo caso, gli alimenti ‘poveri’, pane e fichi, sono mangiati in solitudine, e accompagnati dalla scrittura, che, non meno delle scelte alimentari, si configura come il nutrimento migliore per l’animo. Ben diversa è la situazione del banchetto della lettera 64, in cui Seneca ci offre una descrizione assolutamente sommaria e reticente, senza alcuna indicazione precisa né sui commensali, né sul cibo. Pochi i punti fermi: la presenza di Lucilio; la moderazione ‘oraziana’ del convivio stesso; la varietà degli argomenti (64.1-2):

Fuisti here nobiscum. Potes queri, si here tantum; ideo adieci ‘nobiscum’; mecum enim semper es. Intervenerant quidam amici propter quos maior fumus fieret, non hic qui erumpere ex lautorum culinis et terrere vigiles solet, sed hic modicus qui hospites venisse significet. 2. Varius nobis fuit sermo, ut in convivio, nullam rem usque ad exitum adducens sed aliunde alio transiliens. Lectus est deinde liber Quinti Sextii patris, magni, si quid mihi credis, viri, et licet neget Stoici.

Ieri sei stato con noi. Se fosse capitato solo ieri, potresti lamentarti; per questo ho aggiunto ‘con noi’; infatti, con me lo sei sempre. Erano arrivati alcuni amici, di quelli per cui si fa un fuoco più grande: non quello che divampa dalle cucine dei ricchi e mette in allarme i pompieri, ma quello moderato che indica che ci sono ospiti. 2. Come capita nelle cene, abbiamo parlato di vari argomenti senza trattarne nessuno fino in fondo, ma passando da una cosa all’altra. Poi è stato letto un libro di Quinto Sestio padre: un grand’uomo, se ti fidi di me, e Stoico, anche se lo nega.

La presenza di Lucilio, sottolineata dalla triplice ripetizione del pronome personale con *cum* enclitico (64.1 *nobiscum, nobiscum, mecum*), si rifà al frequentato luogo comune epistolare per cui la presenza del destinatario è invocata dalla lettera stessa;⁷ Seneca lo declina in modo intimo e originale, come inclusione di Lucilio tra i partecipanti al banchetto di casa

Comella (2019) 409-411; sulla dieta senecana, Mortillaro (2012). Lettere e dialoghi senecani sono citati secondo l’edizione di Reynolds (rispettivamente, 1965 e 1977). Ove non altrimenti segnalato, le traduzioni sono mie.

⁷ Sul passo specifico, Maurach (2014) 59; sul motivo in generale, Wilcox (2012) 139-142; Edwards (2015).

sua, e sottolinea il suo ruolo primario rispetto agli altri con un generico *amici* (64.1). Anche altrove Lucilio viene esplicitamente considerato ad un livello superiore rispetto agli altri amici;⁸ in questo caso, la sua presenza insistita in primo piano è siglata dall'antitesi *here/semper* precisata, o meglio annullata da quella *nobiscum/mecum* e dal poliptoto del verbo essere alla seconda persona singolare che apre e chiude il primo periodo (*fuisti/es*). Tale rilievo riveste a mio avviso una funzione precisa in relazione all'argomento della lettera, giustificandone il tema squisitamente etico e parenetico in quanto congruente con gli interessi del destinatario, che spesso mostra insofferenza di fronte ad argomentazioni metafisiche o comunque troppo astratte.⁹ Infatti, alla varietà professata in esordio segue un approfondimento specifico sulla filosofia di Sestio e sulla sua esortazione al perfezionamento morale (64.2-6), poi generalizzato sull'opportunità di onorare i grandi che ci hanno mostrato la strada (64.7-10).

Il banchetto viene non a caso definito *modicus*, quindi espressione della misura opposta all'eccesso, ma già questo risulta problematico: salvo rare eccezioni non esenti da perplessità (114.27), infatti, la larghissima maggioranza delle ricorrenze di questo attributo ricorre in Seneca a proposito delle passioni, che di fatto, pur se moderate, sono malattie e come tali da estirpare alla radice; come Seneca chiarisce nel dettaglio nel *De ira*, infatti, una passione moderata è come un male moderato: impossibile (*Ir.* 1.10.4):¹⁰

'Ita' inquit 'utilis adfectus est, si modicus est.' Immo si natura utilis est. Sed si inpatiens imperii rationisque est, hoc dumtaxat moderatione consequetur, ut quo minor fuerit minus noceat; ergo modicus adfectus nihil aliud quam malum modicum est.

'L'affezione – si dice – è utile a patto che sia moderata.' No, a patto che sia utile per natura. Ma, se non ammette di lasciarsi dominare dalla ragione, al più con la moderazione avrà questo effetto: di nuocere di meno, quanto meno intensa sarà; dunque un'affezione moderata non è altro che un male moderato. (trad. Ramondetti 1999).

Ancor più esplicita in proposito la lettera 85.9:

⁸ Cfr. *infra*, 31.

⁹ Cfr. ad es. 58.25: *'Quid ista' inquis 'mihi subtilitas proderit?'*

¹⁰ Sul concetto di *modus* in Seneca cfr. Scheidle (1993) 188-202; sul rifiuto della *metriopatheia*, Wildberger (2021).

Falsa est itaque ista mediocritas et inutilis, eodem loco habenda quo si quis diceret modice insaniendum, modice aegrotandum.

Pertanto questa via di mezzo è inutile e fallace, e va tenuta nella medesima considerazione di uno che dicesse che bisogna impazzire con moderazione, o ammalarsi con moderazione.

Sul piano etico, infatti, la moderazione, nella filosofia stoica, viene rifiutata, in nome di un radicalismo assoluto. E il banchetto, non solo in Seneca ma in generale per la letteratura romana specie satirica, ben prima di essere occasione di discorso filosofico è luogo di manifestazione degli istinti e dei desideri più morbosi e vili:¹¹ la gola, il sesso, l'ignavia, ma anche, nel caso del banchetto tirannico, la sopraffazione e la crudeltà. Nella letteratura moralistica romana, il banchetto è la scenografia del desiderio sfrenato.

Dunque la moderazione esibita nella lettera 64 che si inserisce in un contesto altrove regolarmente qualificato come vizioso, appare fin da subito sospetta. Un ulteriore tentativo di apologia del banchetto che apre la lettera da parte di Seneca avviene per negazione: esso viene presentato come antitetico a quelli dei *lauti* che fanno accorrere i vigili – bozzetto comico, arricchito da un inedito e raro uso sostantivato del plurale maschile di *lautus*.¹² Questa immagine rende evidente l'allusione, che già poteva essere adombrata nell'attributo *modicus*, al pasto fra amici oraziano, e in particolare alla narrazione di *Ep.* 1.15.37-41.¹³ La scelta del termine *culina* e il riferimento ai fuochi, entrambi tratti propri di un registro stilistico non elevato, sono adatti al contesto ironico, e non inusuali in Seneca, sempre nell'alveo della critica moralistica agli eccessi del lusso (104.6; 114.23).

¹¹ *Supra*, n. 5. Sull'attitudine satirica di Seneca intorno ai banchetti, Motto (2001); Richardson-Hay (2009); Del Giovane (2015) 305-316.

¹² *ThL* VII 2, 1054, 35-59, s.v. A parte il passo citato, possiamo ricordare *Ep.* 95, 26; *Plin. Nat.* 18-108; *Mart.* 7.48.4, tutti in contesti legati a banchetti lussuosi. Cfr. anche *Ep.* 114.9 (*lautitia*). Sull'immagine dei vigili cfr. *supra*, Gazzarri, 12-14.

¹³ [...] *Idem*, [sc. *Bestius*]/ *quidquid erat nactus praedae maioris, ubi omne/ verterat in fumum et cinerem, 'non hercule miror',/ aiebat, 'siqui comedunt bona, cum sit obeso/ nil melius turdo, nil volva pulchrius ampla'*. "Il medesimo, qualunque preda più grossa avesse tra le mani, appena tutta in fumo e cenere l'avesse mandata: 'Per Ercole, non mi sorprendo' diceva 'che certi si mangino il patrimonio, perché nulla è meglio di un grasso tordo, niente è più bello di una grossa vulva di scrofa.'" (Trad. Cucchiarelli (2020), con 433 *ad l.*) Al tono oraziano della lettera 64 accenna genericamente Edwards (2019) 204; cfr. *supra*, Gazzarri, 14-17.

D'altra parte, l'elemento caratterizzante del fumo, se da un lato viene definito come moderato, dall'altro è di per sé denotativo delle *popinae* nella letteratura satirica.¹⁴ Lo stesso Orazio, nella satira nota come *iter Brundisinum*, narra di aver rischiato di finire bruciato in una taverna, affumicato in un'altra (*Sat.* 1.5.71-81). Dunque, l'aver citato questo dettaglio, sia pure per negare le conseguenze dell'eccesso di cibo cucinato, configura già il *convivium* senecano come ben poco filosofico. Nei corrispondenti testi filosofici a tema simposiale, infatti, Platone o Senofonte si guardano bene dal fare riferimento ad un dettaglio triviale quale quello del fumo della cucina.

Infine, la reticenza assoluta sulle portate del banchetto stesso contribuisce da un lato a ridimensionarne l'importanza come esperienza filosofico-esistenziale, dall'altro a caratterizzarlo agli antipodi del banchetto lussuoso e della descrizione maniacale delle portate che caratterizza i gaudenti del suo tempo (si pensi a Trimalcione, ma anche agli stessi anonimi protagonisti delle lettere senecane, in particolare la 95).¹⁵

Anche l'espressione riferita alla varietà degli argomenti, *varius sermo* (64.2), è istruttiva. Di primo acchito, è di certo un riferimento alla varietà degli argomenti di per sé propria della satira, in questo coerente con l'allusione oraziana del fumo moderato. Si possono poi fare ulteriori osservazioni in proposito. Si tratta di una *iunctura* relativamente frequente, anche in contesti conviviali;¹⁶ in questo caso *sermo*, nello specifico, indica il livello stilisticamente basso appropriato non solo al discorso tra amici, ma anche alla discussione filosofica;¹⁷ tuttavia, Seneca specifica che durante il pasto sono stati trattati molti argomenti, senza esaurirne nessuno (64.2 *nullam rem usque ad exitus adducens sed aliunde alio transiliens*). La notazione è tutt'altro che positiva, e taccia l'intero contesto di superficialità, come evidenzia il verbo *transiliens* "saltare di palo in frasca": un atteggiamento che altrove Seneca bolla come dimostrazione di leggerezza (*levitas*, *Ben.* 7.26.4).¹⁸

¹⁴ Le Guennec (2020).

¹⁵ *Supra*, n. 1.

¹⁶ Ad es. Varro *Men.* 103 *dum sermone cenulam variamus*; cfr. Cic. *Att.* 2.15.1; Edwards (2019) 208 *ad l.*, che rileva anche l'antitesi rispetto al *sermo* propriamente filosofico. Cfr. *supra*, Gazzarri, 13 (n. 8); *infra*, 32-33.

¹⁷ 38.1; v. nota prec.

¹⁸ Cfr. *Ep.* 20.4; 23.7.

Quid contumaciam dicam in perversa nitentium, quid levitatem semper aliquo transilientem?

Che dire di coloro che si ostinano nel male, o dei superficiali che sempre trascorrono da una cosa all'altra?

Un tale atteggiamento non può certo portare al progresso morale, che al contrario richiede un impegno costante e mirato: svolgere un compito, assolvere un ruolo fino in fondo, è segno di serietà e coerenza (120.22 *hoc ergo a te exige, ut qualem institueris praestare te, talem usque ad exitum serves* "pretendi questo da te stesso, che come hai deciso di presentarti, tale rimarrà fino alla fine"). Queste caratteristiche sono garantite dalla lettura del testo di Sestio, che interrompe le chiacchiere per convogliare l'attenzione sul vigore (*vigor*) e sulla grandezza d'animo (*animus*) di un filosofo degno di essere annoverato fra gli Stoici (64.2-3).

In breve, la descrizione a prima vista innocua e bozzettistica di un incontro fra amici, anche grazie ad alcuni tratti propri del genere letterario satirico (il fumo delle cucine, la varietà degli argomenti, l'uso sostantivato di *lautus*)¹⁹ rivela un potenziale pericoloso, e viene redenta solo dall'abbandono dei discorsi in favore della lettura, per di più di un filosofo austero e rigido come e più degli Stoici, Sestio. Un personaggio – e, possiamo immaginare, un testo – agli antipodi dalla varietà e dalla leggerezza delle conversazioni da banchetto. Si noti che anche il solitario pranzo ideale della lettera 87.3, citato sopra, comprendeva un testo scritto, in questo caso da Seneca stesso.

Una simile valutazione del discorso torna anche nella lettera successiva, in cui Seneca si lamenta che gli amici, intervenuti senza preavviso, lo hanno distolto da un lavoro di scrittura impegnativo e fruttuoso, evidentemente per dirottarlo su attività molto meno utili per il suo spirito (65.1-2):

Aliquid scripsi et quidem intentius quam soleo, dum cum materia difficili contendere et vinci nolo, donec intervenerunt amici qui mihi vim adferrent et tanquam aegrum intemperantem coererent. 2. In locum stili sermo successit, ex quo eam partem ad te perferam quae in lite est. Te arbitrum addiximus.

Ho scritto qualcosa, e anche con più concentrazione del mio solito, come avviene quando lotto con un argomento difficile e non voglio essere vinto, finché non sono arrivati degli amici che mi hanno fatto violenza, e

¹⁹ Cfr. *supra*, n. 12.

mi hanno costretto a smettere, come un malato riottoso 2. Alla scrittura si è sostituito il dialogo, di cui ti riferirò la parte che è in discussione. Ti abbiamo scelto come giudice.

In questo caso, la successione è invertita rispetto alla lettera 64, e tuttavia trova conferma il giudizio di priorità dello scritto sul parlato: il Seneca solitario si dedicava con costrutto (*intentius quam soleo*) a un argomento complesso (*materia difficilis*), mentre gli amici inaspettati lo strappano inopinatamente alle sue meditazioni, e dallo strumento scrittorio (*stilus*) si passa al discorso (*sermo*): una questione controversa sulle cause in cui la teoria aristotelica si intreccia con quella platonica, e in particolare si fa rilevante l'influsso del *Fedone*.²⁰ Non si tratta certo di questioni di second'ordine, e tuttavia dalla cornice traspare il fastidio di Seneca per essere stato distratto dai suoi studi, a cui si dedicherà finalmente solo nella lettera 67 (*infra*, 32).

Ancora su *varius sermo*: da Seneca, a Cicerone, a Platone

La *iunctura varius sermo*, che come abbiamo visto assume in Seneca un'accezione non propriamente positiva (*supra*, 30-31), non è sconosciuta a contesti filosofici; Cicerone la utilizza per fare riferimento ai dialoghi platonici in un passo del *De oratore* (3.60):²¹

Cuius [sc. Socratis] ingenium variosque sermones immortalitati scriptis suis Plato tradidit, cum ipse litteram Socrates nullam reliquisset.

Le opere di Platone consegnarono all'immortalità il genio e le svariate dissertazioni di Socrate, poiché egli non aveva lasciato niente di scritto. (Trad. Cettuzzi).

I discorsi di Socrate sarebbero stati tramandati e perciò resi immortali dagli scritti di Platone; *varios* farà riferimento, come di norma, alla diversità degli argomenti. Ora, come si è accennato e si vedrà in dettaglio, il modello platonico ha un rilievo notevole in questa lettera, come in quelle ad essa contigue; un richiamo di questo tipo potrebbe alludere al fatto, esplicitato dallo stesso Seneca nella lettera 21,²² che la

²⁰ Oltre che del Timeo: Scarpat (1970) 103-169; Inwood (2010) spec. 142-144 e 149-151. Sulle connessioni fra *Ep.* 64 e 65, con specifico riferimento al tema della speculazione filosofica, cfr. Maurach (2014) spec. 64-65.

²¹ Come pure in *Orat.* 12.

²² *Ep.* 21.5: *quod Epicurus amicus suus potuit promittere, hoc tibi promitto, Lucili: habebo*

sua raccolta epistolare rende immortali le vicende e i personaggi – Lucilio *in primis* – che trovano spazio in essa. Un altro passo significativo al nostro proposito è sempre in Cicerone, a proposito dei sobri piaceri della vecchiaia illustrati da Catone il censore nel *De senectute* (46):

Me vero et magisteria delectant a maioribus instituta et is sermo qui more maiorum a summo adhibetur in poculo, et pocula sicut in Symposio Xenophontis est, minuta atque rorantia [...]; quae quidem etiam in Sabinis persequi soleo conviviumque vicinorum cotidie compleo, quod ad multam noctem quam maxime possumus vario sermone producimus.

A me, anzi, piacciono i magisteri conviviali istituiti dai nostri antenati; e quel conversare, che, secondo il loro uso, comincia dal posto d'onore, con la coppa in mano, e le coppe, come nel *Simposio* di Senofonte, piccole e stillanti [...]; cose che io sono solito praticare anche in Sabina, e ogni giorno m'empio di vicini il convito, che in vario conversare prolunghiamo fino a notte inoltrata. (Trad. Saggio).

Anche in questo caso abbiamo un banchetto (*convivium*) con non meglio precisati vicini, allocato comunque in campagna (*in Sabinis*), dunque lontano dalle tentazioni lussuose di Roma (come sarà anche in Orazio), benché accompagnato da *varius sermo* protratto fino a tardi, non senza l'apporto di vino (*pocula*) e sul modello di un *Simposio* socratico, stavolta quello di Senofonte. Il Catone ciceroniano fa molte più concessioni di quante ne farà Seneca ai piaceri del corpo: il vino, il cibo, il contesto bucolico, la durata fino a notte fonda: si riscatta giustificandosi con la tradizione, attraverso il richiamo al *mos maiorum*, ma tutto, compresi i suoi stessi riferimenti, punta piuttosto ad un modello greco. Appunto, Socrate, e nello specifico il *Simposio* che lo vede protagonista sia in Platone che in Senofonte. Ora, Platone e i suoi dialoghi sono indubbiamente presenti, come si è visto, alla memoria di Seneca, e in particolare il modello dialogico informa di sé le cornici delle lettere intorno alla 60. I passi ciceroniani consentono di indirizzare anche la lettera 64 sulle tracce di un modello di questo tipo.

apud posteros gratiam, possum mecum duratura nomina educere. “Quello che Epicuro poté promettere al suo amico, io lo prometto a te, Lucilio: avrò un riconoscimento presso i posteri, posso portare con me nomi destinati a durare.”

Sestio vs Platone

Si è appena visto come alcune espressioni della lettera sembrano fare allusioni ad un ipotesto platonico, il che come si è detto (*supra*, 25-26) si riallaccia ad un motivo comune al gruppo di lettere 58-67. Rispetto a questo nucleo tematico, la lettera 64 si caratterizza per l'argomento squisitamente etico – e dunque la sostituzione del greco Platone, interlocutore privilegiato delle altre lettere, con il romano Sestio²³ – e per il contesto del convivio, assente nelle altre cornici. Stante il substrato platonico delle altre lettere, cui si fa perlomeno cenno in questo contesto (Socrate e Platone sono infatti citati fra i saggi in 64.10, insieme ad esempi romani e ai primi scolarchi stoici), viene da pensare che in questo caso specifico Seneca stia alludendo al *Simposio*, seppure in modo tutt'altro che neutro. A questo dialogo si rifà sicuramente la lettera 66, che rimanda alla celebre comparazione fra Socrate e i simulacri degli dei.²⁴

Anche fra l'esordio del *Simposio* e la lettera 64 si possono riscontrare elementi in comune, seppure piuttosto labili, nella presenza/assenza di un personaggio (Lucilio per Seneca, evocato ma di fatto assente al banchetto; Glaucone per Platone, che ascolta la narrazione del banchetto fatta da Apollodoro),²⁵ nella natura di narrazione anziché mimesi di un discorso (*Symp.* 173e-174a; 178a), nell'esplicita asserzione di sobrietà, relativa alla decisione di non bere troppo (*Symp.* 176a-d),²⁶ infine nella concentrazione sui discorsi (*logoi*, 176e) anziché sulla musica. La varietà dei discorsi accennata da Seneca si ritrova in Platone nella diversità di approcci ad un unico tema; identica la mancata conclusione del ragionamento, che in Platone si deve all'irruzione di Alcibiade (*Symp.* 212d).

Il discorso senecano si distacca nettamente da quello platonico nel momento in cui parla del libro di Sestio, fondatore di una nota scuola filosofica romana, caratterizzata da rigore etico simile a quello stoico e

²³ Citroni Marchetti (1991) 43-45.

²⁴ *Symp.* 214a-b; cfr. Berno (2017) 267-269.

²⁵ Anzi, Apollodoro narra del simposio non da testimone, ma avendone sentito da un tale Aristodemo, anch'egli non altrimenti noto (*Symp.* 173b), quindi in questo caso c'è un ulteriore elemento di mediazione. Sulla complessa architettura del dialogo cfr. Blanckehagen (1992).

²⁶ Sul desiderio di bere e la sua simbologia in Platone, Palumbo/Motta (2020) 123-136; sulla misura nel bere durante i banchetti greci cfr. Catoni (2010) 94-96. Il Socrate del *Simposio* di Senofonte invita ad ubriacarsi, seppure gradatamente (*Xen. Symp.* 2.24-27).

molto apprezzata da Seneca:²⁷ *lectus est deinde liber Quinti Sextii patris* (Ep. 64.2). Ovviamente questa opzione non è presente in Platone, di cui è nota la diffidenza verso i testi scritti;²⁸ si tratta peraltro di una sorta di preludio alla fine del ciclo di lettere incentrato sulla filosofia platonica: come si è accennato, nella lettera 67 Seneca ostenterà con un certo sollievo il suo “parlare solo con i libri”, evitando, grazie ad una malattia che lo costringe a letto, gli incontri con gli amici (*cum libellis mihi plurimus sermo est* 67.2). Questa predilezione per lo scritto sul parlato è un evidente segno di distacco nei confronti di Platone, che viene così relegato ad una sorta di parentesi superficiale, discorso fra amici, rispetto alle occupazioni serie come quelle del grave Sestio: un distacco che si realizzerà definitivamente, appunto, con la lettera 67. Inoltre, l’argomento etico costituisce uno scarto netto rispetto alle discussioni teoretiche delle altre lettere di questo gruppo.

In fondo, dunque, la valutazione senecana della forma dialogica che emerge da questa lettura non è dissimile da quella della dialettica, esposta in particolare nelle lettere 45-48, ma anche in 65.14 e 16: un’attività erudita, che può essere divertente, ma risulta un’inutile perdita di tempo a fini etici.²⁹ Non a caso, il testo di Sestio protagonista della lettera 64 viene confrontato precisamente con questo genere di letteratura (64.3):

Quantus in illo, di boni, vigor est, quantum animi! Hoc non in omnibus philosophis invenies: quorundam scripta clarum habentium nomen exanguia sunt. Instituunt, disputant, cavillantur, non faciunt animum quia non habent: cum legeris Sextium, dices, ‘vivot, viget, liber est, supra hominem est, dimittit me plenum ingentis fiduciae’.

Dei buoni, quanto vigore c’è in lui, quanto coraggio! Questo non lo trovi in tutti i filosofi: gli scritti di alcuni, che pure hanno chiara fama, sono asfittici. Enunciano sentenze, discussioni, sofisticherie, ma non possono

²⁷ *Supra*, n. 4.

²⁸ *Phaedr.* 274c-275b, il celebre mito di Theuth, di cui riporto la parte più significativa al nostro proposito, ossia la replica del Faraone all’invenzione della scrittura: “[275a] Perché esso [sc. l’alfabeto] ingenererà oblio nelle anime di chi lo imparerà: essi cesseranno di esercitarsi la memoria perché fidandosi dello scritto richiameranno le cose alla mente non più dall’interno di se stessi, ma dal di fuori, attraverso segni estranei [...] Né tu offri vera sapienza ai tuoi scolari, ma ne dà solo l’apparenza perché essi, grazie a te, potendo avere notizie di molte cose senza insegnamento, si crederanno d’essere dottissimi, mentre in realtà non sapranno nulla.” (Trad. Zadro). Sulla posizione platonica in merito cfr. Rowe (1986).

²⁹ Armisen-Marchetti (2020); Berno (2020); specifico sulla 65, Scarpat (1970) 171-204; cfr. nota successiva.

infondere coraggio, perché non ce l'hanno: quando avrai letto Sestio dirai: 'vive, è forte, è libero, è al di sopra della condizione umana, mi lascia pieno di una grande fiducia.'

Sestio, uomo forte e vigoroso (concetto ripetuto insistentemente: *vigor, animus, vivit, viget*), il cui effetto trascinate sul lettore rappresenta l'ideale che si poneva Seneca stesso,³⁰ è agli antipodi dei filosofi dagli scritti anemici (*exanguia*),³¹ privi di carattere (*animus*) perché ricchi solo di dissertazioni astratte e inessenziali (*instituunt, disputant, cavillantur*). In particolare, *cavillor* è il verbo tecnico delle dispute dialettiche, dette appunto *cavillationes* (45.5),³² la cui definizione ricalca precisamente quella presente (111.2):

Quibus [sc. cavillationibus] quisquis se tradidit quaestiunculas quidem vafras nectit, ceterum ad vitam nihil proficit: neque fortior fit neque temperantior neque elatior.

Chiunque si affida ad esse, intreccia astute questioncine, per il resto non ottiene nulla per la vita: non diventa né più valoroso né più temperante né più elevato.

La terna di verbi *instituo, disputo, cavillo* costruisce una sorta di *climax* della discussione inutile, che può riferirsi anche alle discussioni teoretiche riportate nelle lettere 'platoniche' contigue alla 64. Il bersaglio polemico di Seneca, in questo caso, sono i filosofi di gran nome (*clarum habentium nomen*, 64.3), a cui Sestio non appartiene: possiamo pensare che si tratti degli scolarchi stoici, a cui già Cicerone rivolgeva analoghe accuse sull'inefficacia di uno stile eccessivamente volto alle sottigliezze,³³ ma fors'anche di Platone stesso,³⁴ o perlomeno il Platone apprezzato dagli amici di Seneca, quello (peraltro mediato dalla

³⁰ Wilcox (2012) 174.

³¹ Cicerone riferirà questa qualifica addirittura ad Aristotele e Teofrasto, rispetto alla ricchezza e fluidità di parola degli oratori (*de or.* 1.57). Cfr. anche *supra*, Gazzarri, 16.

³² Cfr. *supra*, Gazzarri, 17-18. In *Ep.* 111.1, Seneca attribuisce a Cicerone il merito di aver reso con questo termine il greco *sophismata*. Per *disputo* v. anche 26.6. Cfr. Wildberger (2006) 133-146; Edwards (2019) 209 *ad l.*

³³ Moretti (1995) 107-138 (il lessico qui analizzato non menziona però i termini utilizzati da Seneca).

³⁴ Moretti (1995) 47-52 sottolinea i punti di corrispondenza fra la dialettica del Socrate platonico e quella degli Stoici.

manualistica)³⁵ delle distinzioni teoretiche e delle definizioni ontologiche. L'elogio di Sestio da parte di Seneca potrebbe riecheggiare quello pronunciato da Alcibiade nel *Simposio* e rivolto a Socrate (215d-216a; 221e-222a): anche in questo caso, c'è un parallelo fra i discorsi ben congegnati ma poco efficaci degli altri e quelli trascinati del personaggio, e si sottolinea che questi discorsi, soli fra tutti, "si estendono alla massima parte di quello – anzi a tutto quello – cui deve mirare colui che vuol divenire nobile ed eccellente" (222a, trad. Colli;³⁶ come Seneca definisce Sestio "al di sopra della condizione umana" (*supra hominem*, 64.3), così Alcibiade afferma "è il fatto di non essere simile a nessuno degli uomini, né degli antichi né di quelli ora viventi, che è degno della più grande meraviglia" (221c);³⁷ come Seneca si sofferma sul vigore di Sestio, così Alcibiade elogia le virtù militari di Socrate e il suo comportamento virile e coraggioso in battaglia (221b), anche se l'effetto di Socrate su di lui, decisamente poco avanzato sulla strada della filosofia, anzi in fuga da essa, è di farlo vergognare della sua scarsa attitudine filosofica, più che di spronarlo ad affrontare le avversità come avviene a Seneca grazie a Sestio. Anche su questo piano, la lettera 64 sembra testimoniare che le scelte filosofiche di Seneca, pur se meno blasonate di quelle dei suoi amici convenuti a banchetto, si rivelano più efficaci.³⁸ A ben vedere, la relazione Sestio/Seneca potrebbe anche somigliare a quella fra Diotima e Socrate, in quanto, come nel *Simposio* il discorso di Socrate si risolve nella narrazione di un dialogo fra questi e la donna sapiente (*sophē*) di Mantinea (201d-212c) che quasi si astrae dal contesto del banchetto, così, al netto della differenza nei mezzi di comunicazione, la lettura del testo di Sestio comporta uno scarto dal dialogo a più voci a quello a due fra Seneca e il libro stesso.

³⁵ Inwood (2010) 107-111.

³⁶ Plato *Symp.* 222a: καὶ ἐπὶ πλείστον τείνοντας, μᾶλλον δὲ ἐπὶ πᾶν ὅσον πρὸς ἑαυτῷ σκοπεῖν τῷ μέλλοντι καλῶ καγαθῶ ἔσεσθαι.

³⁷ Plato *Symp.* 221c: τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων ὁμοίον εἶναι, μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων, τοῦτο ἄξιον θαύματος. Sulle qualità eccezionali del personaggio di Socrate nel *Simposio* cfr. White (2008) 77-79; sull'immaginario militare nella lettera 64, *supra*, Gazzarri, 19 e n. 26.

³⁸ Si può inoltre aggiungere che, come la lettera 64 si rifà alla scienza medica, e precisamente all'oculistica (64.8-9), così nel *Simposio* troviamo un medico, Erissimaco, a cui si deve proprio l'argomento del discorso (177a-d), e che nel suo discorso si rifà a sua volta al fondatore della sua arte, il mitico Asclepio (186e), pur senza riferimenti alla vista. Anche i Sestii avevano spiccati interessi medici, tanto che alcuni studiosi riconducono anche Celso nell'alveo di questa scuola. Cfr. Capitani (1991). Sul motivo dell'oculistica nella lettera, *supra*, 10 e nn. 3; 18.

Platone e Socrate tornano in un elenco di grandi spiriti da onorare, nella conclusione della lettera (64.10).³⁹ Insieme ad essi, non troviamo Sestio, forse perché presupposto dal discorso precedente, ma vi sono, oltre ai fondatori dello Stoicismo, Zenone e Cleante, tre personaggi romani non strettamente qualificabili come filosofi, ma collegabili a vario titolo con lo Stoicismo: i due Catoni e Lelio. L'elenco dunque associa alla scuola filosofica di Seneca, lo Stoicismo appunto, la sua attualizzazione nella cultura romana, nonché il contesto platonico di questo nucleo di lettere, che evidentemente deriva dai discorsi e fors'anche dagli interessi degli *amici* capitati a casa di Seneca. Non a caso, mentre Socrate ricorre piuttosto spesso tra gli *exempla*, anche in abbinamento con Catone, al contrario l'accostamento di Socrate e Platone è piuttosto raro in Seneca, unico se consideriamo anche gli esempi romani.⁴⁰ D'altra parte, la polemica precedente contro chi porta un *clarum nomen* (64.3), e che come si è visto sembra diretta ad un tempo contro i patriarchi dello Stoicismo e contro Platone, getta un'ombra su questi *magni viri* (64.9), il cui elogio è comunque mirato a sottolineare la necessità di superare i loro risultati (64.9 *multum egerunt qui ante nos fuerunt, sed non peregerunt*). I partecipanti al sobrio banchetto, con l'eccezione di Lucilio, la cui presenza era solo spirituale, non erano stati nominati in esordio, e di fatto vengono ignorati; i veri commensali con cui Seneca intende instaurare un dialogo sono in primo luogo Sestio, che assurge al ruolo privilegiato di Socrate o addirittura di Diotima; poi, i grandi filosofi e i grandi romani del passato. Anche la vicenda del *Simposio* viene raccontata come avvenuta molto tempo prima (172c-173a), ma i protagonisti, con l'eccezione di Socrate, sono tutt'altro che venerabili. Sembra proprio che Seneca intenda sostituire alla raccolta di tecnici di Platone (un medico, un commediografo, un politico...) un gruppo di filosofi e uno di amici di buone speranze (perché concordi sulla sobrietà del banchetto), ma comunque relegati, di fatto, al silenzio, in quanto della congerie dei *vari sermones* viene riportato solo quello cruciale, di Sestio, con ciò siglando la superiore utilità parenetica dello scritto sul parlato, della filosofia squisitamente morale sulla teoresi, del filosofo 'nostrano' e vicino nel tempo sui grandi nomi del passato. L'unico banchetto filosofico senecano si riduce dunque alla negazione di esso: non

³⁹ Su questo elenco cfr. Edwards (2019) 212 *ad l.* Seal (2021) 83-86.

⁴⁰ In 44.3 troviamo Socrate, Cleante e Platone; altrove Socrate e Platone sono citati con altri filosofi greci (6.6; *Tranq. an.* 7.5) o da soli (*Ben.* 3.32.3; 5.7.5). Sull'esempio di Socrate in Seneca, cfr. Döring (1979) 18-42; von Albrecht (2004) 53-67.

c'è cibo espressamente citato, non c'è vino, non c'è dialogo, ma solo una lettura che avrebbe potuto essere privata, di fatto viene presentato come tale, e si risolve in una lezione di etica tipica delle lettere senecane, che sacrifica la varietà e il godimento estetico platonico in nome dell'urgenza e dell'utilità delle istanze etiche. La sobrietà alimentare si estende dunque al rigore dei contenuti, che non ammettono più distrazioni o eccezioni, assillati come sono dall'incombere della morte.

Conclusion

La lettera 64 rappresenta dunque una sorta di prima tappa di un processo graduale di distacco dalla modalità dialogica 'platonica' e dai contenuti teoretici, che trova definitivo compimento nella 67. Questa modalità, e in particolare la specifica esperienza del banchetto, vengono considerati come una parentesi non spiacevole, ma importuna rispetto al perfezionamento spirituale del soggetto. Sono lontani i tempi in cui, come nel *De tranquillitate animi*, Seneca consigliava all'amico Anneo Sereno, cortigiano di Nerone,⁴¹ di bere per rilassare l'animo affaticato (*Tranq. an.* 17.4-8):

Cato vino laxabat animum curis publicis fatigatum [...] 8. Aliquando vectatio iterque et mutata regio vigorem dabunt convictusque et liberalior potio. Non numquam et usque ad ebrietatem veniendum, non ut mergat nos sed ut depurimat; eluit enim curas et ab imo animum movet et ut morbis quibusdam ita tristitiae medetur...

Catone ristorava con il vino l'animo spossato dagli impegni politici [...] 8. Talvolta [...] il viaggiare e il cambiare luoghi gli [*sc.* all'animo] daranno vigore, come pure un banchetto, e una bevuta più abbondante. Talora bisogna anche arrivare fino all'ubriachezza, per immergerci in essa senza farcene affogare; essa, infatti, lava via gli affanni e muove l'animo dal profondo e cura non solo certe malattie ma anche la tristezza... (trad. Ramondetti).

In quel caso, Seneca citava a supporto proprio Platone (*Tranq. an.* 17.10);⁴² un discorso non dissimile avrebbe condotto nella lettera 58,

⁴¹ RE I-II, 2247 s. v. *Annaeus* 18 [P. v. Rhoden]; Berno (2018b) 15-16. Sui banchetti alla corte di Nerone cfr. *infra*, n. 43.

⁴² *Nam siue Graeco poetae credimus 'aliquando et insanire iucundum est', siue Platoni 'frustra poeticas fores compos sui pepulit' [...]: non potest grande aliquid et super ceteros loqui nisi mota mens. "Giacché, sia che crediamo al poeta greco: 'Talvolta anche perdere la ragione è piacevole', sia a Platone: 'Invano chi è padrone di sé bussa alla porta della*

laddove, dovendo giustificare dinanzi allo scettico Lucilio i suoi momentanei interessi per l'ontologia platonica, ricorre ad un argomento analogo, con la celebre immagine del cesellatore (58.25):

'Quid ista' inquis 'mihī subtilitas proderit?' Si me interrogas, nihil; sed quemadmodum ille caelator oculos diu intentos ac fatigatos remittit atque advocat et, ut dici solet, pascit, sic nos animum aliquando debemus relaxare et quibusdam oblectamentis reficere.

'A che mi servirà' dici 'questa sottigliezza?' Se me lo chiedi, a niente; ma, come il cesellatore riposa e distrae gli occhi a lungo intenti e affaticati e, come si suol dire, li rifocilla, così noi ogni tanto dobbiamo rilassare l'animo e ristorarlo con alcune piacevoli distrazioni.

Si noti la ricorrenza, in entrambi i casi e con terminologia pressoché identica, dell'opposizione tra l'animo affaticato da un lato (*animum* [...] *fatigatum* nel dialogo, *oculos* [...] *fatigatos* nella similitudine della lettera), il suo opportuno rilassamento dall'altro (*laxabat* nel dialogo, *relaxare et* [...] *reficere* nella lettera). La forma dialogica, e i contenuti che essa veicola, sono paragonabili al banchetto, o meglio all'ubriachezza che da questo deriva: un piacevole diversivo, talvolta anche utile, ma inopportuno quando, giunti alla vecchiaia, ci si deve affrettare il più possibile verso la virtù.

Una ulteriore citazione confermerà questa ipotesi: l'anonimo accusatore di Seneca citato da Dione Cassio osserva, trattando della sua austerità dei primi tempi, come il questi adducesse i suoi studi filosofici come scusa per evitare i banchetti neroniani (DC 61.10.5):⁴³

Καὶ τοῦτου μὲν καὶ πρόφασίν τινα ἔσχεν, ἵνα δὲ καὶ φιλοσοφεῖν ἐπὶ σχολῆς δύνηται, μηδὲν ὑπο τῶν δείπνων αὐτοῦ ἐμποδιζόμενος.

poesia' [...] soltanto se è scossa la mente può dire qualcosa di grandioso e al di sopra di tutti gli altri." (trad. Ramondetti 1999, mod.; cfr. Plato *Phaedr.* 245a). Su questa celeberrima apologia dell'*enthousiasmos* e sul suo contraddittorio inserimento nella poetica senecana, Giusti (2017).

⁴³ Banchetti esemplari per eccessi e sregolatezze, come attestano tutte le fonti, ad es. DC 61.4.3: "in ogni caso Nerone, mentre inizialmente manteneva un certo contegno nelle cene che organizzava, nei festini che dava, nelle sbornie e nelle passioni amorose, in seguito, visto che nessuno lo rimproverava [...] cominciò a credere che la sua era una buona condotta di vita e che poteva continuare a comportarsi di conseguenza."; cfr. Stein-Hölkeskamp (2002).

Quanto ai pranzi, aveva avanzato anche un pretesto, dato che così aveva la possibilità di coltivare i suoi studi filosofici tranquillamente, senza essere interrotto dai banchetti di Nerone. (trad. Stroppa)

L'accusatore rimproverava a Seneca di aver abbandonato del tutto il suo iniziale rigore, e anzi di possedere "cinquecento tavole in legno di cedro con le gambe d'avorio, tutte uguali, che utilizzava per servirvi banchetti" (DC 61.10.3); Seneca sembra volerlo smentire, rinunciando non solo ai banchetti di evasione offerti dal giovane imperatore, ma anche a quelli con pretese filosofiche, in virtù del perseguimento quasi ascetico della perfezione morale: un percorso che si affida, non a caso, ad un sostenitore del vegetarianesimo radicale come Sestio.⁴⁴

Francesca Romana Berno
Sapienza Università di Roma
francescaromana.berno@uniroma1.it

Riferimenti bibliografici:

- AA.VV. *Actas del Congreso internacional de filosofía en conmemoración de Séneca, en el xix centenario de su muerte. Ponencias y conferencias para las sesiones plenas*. 2 Voll. Madrid, 1966.
- AA.VV. *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à P. Boyancé. Collection de l'École Française de Rome, XII*. Rome, 1974.
- ALBANESE, B. "Tacito, i cristiani e l'incendio neroniano. *Ann.* 15,44." *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 48 (1982): 455–470.
- ANDRÉ, J.-M. "Sénèque et le problème philosophique de la guerre." In Aa.Vv. 1966: 81–89.
- ANDREONI FONTECEDRO, E. "Intelletuali e politica: Cicerone e Seneca per la storia di un percorso delle idee." *Aufidus* 45 (2001): 7–21.
- ARMISEN-MARCHETTI, M. "Sapientiae Facies." *Étude sur les images de Sénèque*. Paris, 1989.
- ARMISEN-MARCHETTI, M. "La syllabe qui ronge le fromage: nature et limites de la dialectique selon Sénèque." In Aygon/Courtill/Ripoll 2020: 209–224.
- ARMISEN-MARCHETTI, M. "Fortifications, sièges et prises de villes chez Sénèque le philosophe." *Technai* 2 (2011): 67–84.

⁴⁴ Sen. *Ep.* 108.18. In questa lettera Seneca racconta di aver abbracciato questa scelta alimentare ma di averla abbandonata per motivi di salute (108.22). Sul vegetarianesimo di Sestio cfr. Capitani (1991) spec. 96-97; Lana (1992) 115.

- AYGON, J.-P./Courtil, J.-C./Ripoll, F. (éds.) *M. Seneca saepe noster. Articles de Mireille Armisen-Marchetti sur l'œuvre de Sénèque (1981-2013) réunis en son honneur*. Bordeaux, 2020.
- BARTSCH, S./Schiesaro, A. (eds.) *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge, 2015.
- BEAUJEU, J. "L'incendie de Rome en 64 et les chrétiens." *Latomus* 19 (1960): 65–80.
- BEEKES, R. *Etymological Dictionary of Greek*. Voll. 1, 2. Leiden/Boston, 2009.
- BERNO, F.R. "Claranus, Héraclès, Mucius Scaevola. Paradigmes de persuasion dans la letter 66 de Sénèque." In Gavouille/Guillaumont 2017: 265–281.
- BERNO, F.R. "Il tredicesimo libro dei *Dialoghi* di Seneca: le lettere 58-66. Con un'analisi del modello platonico sotteso alla lettera 58." *Pan* 7 (2018): 59–78.
- BERNO, F.R. (ed.) *L. Annaeus Seneca. De constantia sapientis – La fermezza del saggio*. Napoli, 2018.
- BERNO, F.R. "The Importance of Collecting Shells: Intertextuality in Seneca's *Epistle* 49." In Garani/Michalopoulos/Papaioannou 2020: 142–160.
- BERTHET, J.-F. "Sénèque lecteur d'Horace d'après les Lettres à Lucilius." *Latomus* 38 (1979): 940–954.
- BERTI, E. *Scholasticorum Studia. Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*. Pisa, 2007.
- BERTI, E. "In margine ai frammenti del filosofo Papirio Fabiano: osservazioni e integrazioni." *Philologus* 158 (2014): 358–367.
- BLANCKENHAGEN, P.H. von "Stage and Actors in Plato's *Symposium*." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 33.1 (1992): 51–68.
- BOCCHI, G. *Philosophia medica e medicina rhetorica in Seneca*. Milano, 2011.
- BOHM, R.K. "Nero as Incendiary." *CW* 79 (1986): 400–401.
- BRAUND, S.M./Gill, C. (eds.) *The Passions in Roman Thought and Literature*. Cambridge, 1997.
- BRINK, C.O. *Horace on Poetry. The 'Ars Poetica'*. Cambridge, 1971.
- BUSCH, G. "Fortunae resistere in der Moral des Philosophen Seneca." *A&A* 10 (1961): 131–154.
- BYWATER, I. (ed.) *Eracliti Ephesii Reliquiae*. Oxford, 1977.
- CANDIOTTO, L./Renaut, O. (eds.) *Emotions in Plato*. Leiden/Boston, 2020.
- CAPITANI, U. "I Sesti e la medicina." In Mudry/Pigeaud 1991: 95–123.
- CASAMENTO, A. "Sen. *Contr.* 2, 1, 10: una *narratio* del retore Fabiano fra suggestioni letterarie ed echi tragici." *Pan* 20 (2002): 117–132.
- CASTAGNA, L./Vogt-Spira, G. (eds.) *Pervertere. Ästhetik der Verkehrung. Literatur und Kultur neronischer Zeit und ihre Rezeption*. München/Leipzig, 2002.
- CATONI, M.L. *Bere vino puro. Immagini del simposio*. Milano, 2010.
- CETTUZZI, G. (trad.) *Cicerone. Dell'oratore*, a c. di E. Narducci. Milano, 2010 (1994¹).
- CITRONI, M. (ed.) *Letteratura e civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero*. Pisa, 2012.

- CLOSS, V. *Neronianis Temporibus: The So-Called Arae Incendii Neroniani and the Fire of A.D. 64 in Rome's Monumental Landscape.* *JRS* 106 (2016): 102–123.
- COLLI, G. (trad.) *Platone. Simposio.* Milano, 1991 (1979¹).
- CORBEILL, A. "Education in the Roman Republic: Creating Traditions." In Lee Too 2001: 261–287.
- COURTIL, J.-C. "Le goût de la sagesse: Sénèque et les assaisonnements." *Pallas* 106 (2018): 119–135.
- CROISILLE, J.-M./Martin, R./Perrin, Y. (éds.) *Neronia 5, Néron: histoire et légende: actes du Ve colloque international de la SIEN (Clermont-Ferrand et Saint-Étienne, 2-6 novembre 1994).* Bruxelles, 1999.
- CUCCHIARELLI, A. (ed.) *Orazio. Epistole, libro I.* Pisa, 2020.
- DAMSCHEN, G./Heil, A./Waida, M. (eds.) *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist.* Leiden, 2014.
- DE FRANCO, U. *L'incertezza di Tacito e la ipotesi sull'incendio Neroniano.* Catania, 1946.
- DE VAAN, M. *Etymological Dictionary of Latin and Other Italic Language.* Leiden/Boston, 2008.
- DEGL'INNOCENTI PIERINI, R. "Cicerone nella prima età imperiale. Luci e ombre su un martire della repubblica." In Narducci 2003: 3–54.
- DEGL'INNOCENTI PIERINI, R. "Modelli etici di società da Cicerone a Seneca." In Citroni 2012: 211–229.
- DEL GIOVANE, B. *Seneca, la diatriba e la ricerca di una morale austera. Caratteristiche, influenze, mediazioni di un rapporto complesso.* Firenze, 2015.
- DI PAOLA, O. "The Philosophical Thought of the School of the Sextii." *Epekeina* 4.1-2 (2014): 327–339.
- DIANO, C./Serra, G. (eds.) *Eraclito: I frammenti e le testimonianze.* Milano, 1987.
- DÖRING, K. *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum.* Wiesbaden, 1979.
- DINGEL J. *Seneca und die Dichtung.* Heidelberg, 1974.
- EDWARDS, C. (ed.) *Seneca. Selected Letters,* Cambridge 2018.
- EDWARDS, C. "Absent Presence in Seneca's *Epistles*: Philosophy and Friendship." In Bartsch/Schiesaro 2015: 41–53.
- FISKE, G.C. "The Plain Style in the Scipionic Circle." *University of Wisconsin Studies in Language and Literature* 3 (1919): 62–105.
- GALIMBERTI, A. "Seneca e la guerra." In Sordi 2001: 195–207.
- GAMBET, D.G. "Cicero in the Works of Seneca *Philosophus*." *TAPhA* 101 (1970): 171–183.
- GARANI, M./Michalopoulos, A./Papaioannou, S. (eds.) *Intertextuality in Seneca's Philosophical Writings,* London/New York 2020.
- GARBARINO, G. *Philosophorum Romanorum Fragmenta usque ad L. Annaei Senecae aetatem,* coll. Ioanna Garbarino. Bologna, 2003.

- GARBARINO, G. "Lo stile del filosofo secondo Seneca: una rilettura dell'epistola 100." In Gasti 2006: 57–74.
- GARNSEY, P. *Food and Society in Classical Antiquity*. Cambridge, 1999.
- GASTI, F. (ed.) *Il latino dei filosofi a Roma antica*. Pavia, 2006.
- GAVOILLE, É./Guillaumont F. (éds.) *Conseiller, diriger par lettre*. Tours, 2017.
- GAZZARRI, T. *The Stylus and the Scalpel: Theory and Practice of Metaphors in Seneca's Prose*. Berlin/Boston, 2020.
- GIUSTI, E. "The Metapoetics of Liber-ty. Horace's Bacchic Ship in Seneca's *De tranquillitate animi*." In Stöckinger/Winter/Zanker 2017: 239–263.
- GOURÉVITCH, D. "Le menu de l'homme libre. Recherches sur l'alimentation et la digestion dans les œuvres en prose de Sénèque le Philosophe." In Aa.Vv. 1974: 311–344.
- GOWERS, E. *The Loaded Table. Representations of Food in Roman Literature*. Oxford, 1996.
- GRAVER, M.R. "The manhandling of Maecenas." *AJPh* 119 (1998): 607–632.
- GRAY-FOW, M.J.G. "Why the Christians? Nero and the Great Fire." *Latomus* 57.3 (1998): 595–616.
- GRIMAL, P. (éd.) *La langue latine langue de la philosophie* Roma, 1992.
- GUERRA, M. "L'infanzia e l'adolescenza di Seneca." In Lana 1997: 29–54.
- HADOT, I. *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin, 1969.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, 1981.
- HAHN, J. "Neros Rom: Feuer und Fanal." In Stein-Hölkeskamp/Hölkeskamp 2006: 362–384.
- HOLSON, P.A. "Nero and the Fire of Rome. Fact and Fiction." *Pegasus* 19 (1976): 37–44.
- HUELSENBECK, B. *Figures in the shadows: The speech of two Augustan-age declaimers, Arellius Fuscus and Papirius Fabianus*. Berlin/Boston, 2018.
- HUSNER, F. *Leib und Seele in der Sprache Senecas*. Basel, 1924.
- INWOOD, B. *Seneca, Selected Philosophical Letters*. Oxford, 2010 (2007¹).
- LANA, I. (ed.) *Studi sul pensiero politico classico*. Napoli, 1973.
- LANA, I. "Sextiorum nova et Romani roboris secta." In Lana 1973: 339–384.
- LANA, I. "La scuola dei Sestii." In Grimal 1992: 109–124.
- LANA, I. (ed.) *Seneca e i giovani*. Venosa, 1997.
- LAVERY, G.B. "Metaphors of War and Travel in Seneca's Prose Works." *G&R* 27 (1980): 147–159.
- LE GUENNEC, M.-A. "La fumée des cuisines et le chant des buveurs. L'auberge romain et ses nuisances." *MEFRA* 132.2 (2020): 313–326.
- LEE TOO, Y. (ed.) *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden/Boston/Köln, 2001.
- LEEMAN, A.D. *Orationis Ratio*. 2 Voll. Amsterdam, 1963.
- LUGLI, G. "La vecchia città incendiata da Nerone." *Capitolium* 22 (1947): 41–50

- MAURACH, G. "Seneca, *Epistel* 64 – Ein literarischen Selbstzeugnis." *Eos* 101 (2014): 59–65.
- MAZZOLI, G. *Seneca e la poesia*. Milano, 1970.
- MAZZOLI, G. "Effetti di cornice nelle *Lettere a Lucilio*." In Setaioli 1991: 69–87.
- MAZZOLI, G. "Guerra e pace in Seneca." In Uglione 1991: 211–226.
- MORESCHINI, C. "Cicerone filosofo fonte di Seneca." *RCCM* 19 (1977): 527–534.
- MORETTI, G. *Acutum dicendi genus. Brevità, oscurità, sottigliezze e paradossi nelle tradizioni retoriche degli stoici*. Bologna, 1995.
- MORTILLARO, M.C. "La dieta del saggio: una lettura antropologica delle prescrizioni alimentari senecane." *Quaderni del ramo d'oro* 5 (2012): 123–136.
- MOTTO, A.L. *Further Essays on Seneca*. Frankfurt am Main, 2001.
- MOTTO, A.L. "Seneca's Culinary Satire." In Motto 2001: 169–183.
- MUDRY, P./Pigeaud, J., (éds.) *Les écoles médicales à Rome*. Genève, 1991.
- MURGATROYD, P. "Tacitus on the Great Fire of Rome." *Eranos* 103.1 (2005): 48–54.
- NARDUCCI, E. (ed.) *Aspetti della fortuna di Cicerone nella cultura Latina. Atti del III Symposium Ciceronianum Arpinas (Arpino 10 Maggio 2002)*. Firenze, 2003.
- OLTRAMARE, A. *Les origines de la diatribe romaine*. Lausanne, 1926.
- OTTO, A. *Die Sprichwörter und Sprichwörtlichen Redensarten der Römer*. Leipzig, 1890. (Ristampa, Hildesheim 1971)
- PALUMBO, L./Motta, A. "On the Desire for Drink in Plato and the Platonist Tradition." In Candiotti/Renault 2020: 123–146.
- PIÀ COMELLA, J. "Quand un milliardaire fait l'éloge de la pauvreté. Les cynismes de Sénèque dans les *Lettres à Lucilius*." *RThPh* 151 (2019): 393–420.
- RAMONDETTI, P., (ed.) *Seneca. Dialoghi*. Torino, 1999.
- REYNOLDS, L.D. (ed.) *L. Annaei Senecae Ad Lucilium Epistulae Morales, t. I-II*, Oxford, 1965.
- REYNOLDS, L.D. (ed.), *L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim*. Oxford, 1977.
- RICHARDSON-HAY, C. "Dinner at Seneca's Table: The Philosophy of Food." *G&R* 56.1 (2009): 71–96.
- ROWE, C.J. "The Argument and Structure of Plato's *Phaedrus*." *PCPhS* 32: 106–125.
- RUDD, N. *Horace, Epistles Book II and Epistle to the Pisones ('Ars Poetica')*. Cambridge, 1989.
- SAGGIO, C., (trad.) *Cicerone. La vecchiezza*, a c. di E. Narducci. Milano, 1983.
- SEAL, C. *Philosophy and Community in Seneca's Prose*. Oxford, 2021.
- SELLARS, J. "Context: Seneca's Philosophical Predecessors and Contemporaries." in Damschen/Heil/Waida 2014, 97–110.
- SETAIOLI, A., (ed.) *Seneca e la cultura*. Perugia, 1991.
- SETAIOLI, A. *Facundus Seneca: Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*. Bologna, 2000.
- SETAIOLI, A. "Seneca e Cicerone." In Narducci 2003: 55–78.
- SETAIOLI, A. "Philosophy as Therapy, Self-Transformation, and 'Lebensform'." In Damschen/Heil/Waida 2014: 239–256.

- SCARPAT, G. (ed.) *La lettera 65 di Seneca*. Brescia, 1970 (1965¹).
- SHARPLES, R.W. "On fire in Heraclitus and in Zeno of Citium." *CQ* 34 (1984): 231–232.
- SOLIMANO, G. *La prepotenza dell'occhio: riflessioni sull'opera di Seneca*. Genova, 1991.
- SOMMER, A.U. "Vivere militare est, Die Funktion und philosophische Tragweite militärischer Metaphern bei Seneca und Lipsius." *ABG* 43 (2001): 59–82.
- SOMMER, A.U. *Zur militärischen Metaphorik im Stoizismus*. Bern, 2002.
- SORDI, M. "L' incendio neroniano e la persecuzione dei Cristiani nella storiografia antica." In Croisille/Martin/Perrin 1999: 105–112.
- SORDI, M. (ed.) *Il pensiero sulla guerra nel mondo antico*. Milano, 2001.
- STEIN-HÖLKEKAMP, E. "Tödliches Tafeln. *Convivia* in neronischer Zeit." In Castagna/Vogt-Spira 2002: 3–28.
- STEIN-HÖLKEKAMP, E./Hölkeskamp, K.-J. (eds.) *Erinnerungsorte der Antike: Die römische Welt*. München, 2006.
- STÖCKINGER, M./Winter K./Zanker, A.T. (eds.) *Horace and Seneca. Interactions, Intertexts, Interpretations*. Boston/Berlin, 2017.
- STROPPA, A. (trad.) *Cassio Dione. Storia romana, volume sesto (libri LVII-LXIII)*, intr. di M. Sordi. Milano, 2018 (1999¹).
- TORRE, C. "Il banchetto di *luxuria* nell'opera in prosa di Seneca." *Paideia* 52 (1997): 377–396.
- TRAINA, A. *Lo stile drammatico del filosofo Seneca*. Bologna, 2000 (1974¹).
- UGLIONE, R. (ed.) *Atti del convegno nazionale di studi su 'La pace nel mondo antico', Torino 9–11 Aprile 1990*. Torino, 1991.
- VON ALBRECHT, M. *Vort und Wandlung. Senecas Lebenskunst*. Leiden/Boston, 2004.
- WEBER, H. *De Senecae philosophi dicendi genere Bioneo*. (Diss.) Marburg, 1895.
- WHITE, F.C. "Beauty of Soul and Speech in Plato's *Symposium*." *CQ* 58.1 (2008): 69–81.
- WILCOX, A. *The Gift of Correspondence in Classical Rome. Friendship in Cicero's Ad Familiares and in Seneca's Moral Epistles*. Madison, 2012.
- WILDBERGER, J. *Seneca und die Stoa. Bd. 1: Der Platz des Menschen in der Welt*. Berlin/New York, 2006.
- WILSON, M. "The subjugation of grief in Seneca's *Epistles*." In Braund/Gill 1997: 48–67.
- ZADRO, A. (trad.) *Platone. Opere complete, 3. Parmenide, Filebo, Simposio, Fedro*. Roma/Bari, 1985 (1966¹).