

**Barbara Del Giovane**

*Tra moralismo diatribico e sal niger oraziano:  
per l'esegesi dell'epistola 119 di Seneca*

**Abstract**

This article proposes an examination of the letter 119 by Seneca. This text has to be considered as a proper “manifesto” of the ascetic vocation that marks Seneca’s last years. The aim of my analysis is to emphasise how the model of satirical Horace works as a poetic filter for Seneca’s reworking of the diatribic topics. Furthermore, a quote from the *Satires* (*Sat.* I 2, 27) is included in a rhetorical construction in which it seems to emerge an attempt to produce a stylistic imitation that is very close to the satirical model.

Il contributo propone una lettura dell’epistola 119 di Seneca come testo da considerare alla stregua di un vero e proprio “manifesto” della vocazione ascetica, che caratterizza gli ultimi anni di vita del filosofo. L’analisi intende mettere in luce il complesso intreccio tra la rielaborazione senecana di *topoi* diatribici e la presenza di un filtro poetico oraziano relativamente al *genus bioneum*. La citazione oraziana dalle *Satire* (*Sat.* I 2, 27) è infatti sapientemente inserita in un tessuto retorico in cui pare emergere anche un tentativo senecano di “mimesi” stilistica satirica.

L’epistola 119 offre a mio parere un importante esempio di come l’adesione a una morale austera e radicale, vicina allo stoicismo “cinicheggiante” delle origini<sup>1</sup> e professata da Seneca anche attraverso il reimpiego di immagini e motivi tradizionali della cosiddetta “diatriba”<sup>2</sup>, trovasse una valida *σφοδράγῃς* poetica anche nel *sermo* oraziano<sup>3</sup>.

Agli anni della «riscoperta delle proprie origini, del ritrovamento della fede», per usare le parole di Lana<sup>4</sup>, quando riaffiorano anche i ricordi dei maestri di gioventù<sup>5</sup>, sembra sia infatti da ascrivere anche una rilettura delle *Satire* oraziane, citate da Seneca tre volte e sempre nelle lettere più tarde dell’epistolario (*Ep.* 86; 119; 120).

Già nell’*incipit* della lettera 119, quella “scorciatoia” per la massima ricchezza, da intendere *naturaliter* su un piano morale, che Seneca dichiara di mostrare a Lucilio (§ 1

---

<sup>1</sup> Cf. il discepolato di Zenone presso Cratete e la sua opera giovanile – *La Repubblica* – scritta “sulla coda di un cane”, *SVF* 1, 2; per i rapporti tra stoicismo e cinismo, vd. il recente studio di RADICE (2000).

<sup>2</sup> Per una sintetica panoramica dei più significativi studi sulle relazioni tra Seneca e la cosiddetta “diatriba”, cf. HENSE (1909<sup>2</sup>, *passim*); WEBER (1895); OLTRAMARE (1926, 252-95); CASTIGLIONI (1931, 535-50); CUPAIUOLO (1975, 64 n. 15); TRAINA (1987<sup>4</sup>, *passim*); GIANOTTI (1979, 101-43); BELLANDI (1980, 11ss.); SETAIOLI (1988, 165ss.).

<sup>3</sup> Per i rapporti tra Seneca e Orazio, gli studi fondamentali sono MAZZOLI (1970, 236-38 e 1998, 62-64); BERTHET (1979, 940-54); WEBER (1895, 1-6).

<sup>4</sup> LANA (2010, 52s.).

<sup>5</sup> Per una rapida, generica rassegna sui maestri di Seneca – I Sestii, Papirio Fabiano, Attalo –, si vedano GOULET-CAZÉ (1990, 2720-2833); TIETZE LARSON (1992, 49-56); MANNING (1994, 4995-5026); GUERRA (1997, 29-54).

*ad maximas te divitias conpendiaria ducam*) sembra invocare e programmaticamente alludere al retroterra “cinico”, che caratterizza l'intera epistola. Che la filosofia cinica<sup>6</sup> fornisca in primo luogo un sostegno pratico, un'utilità concreta nel facilitare e “accorciare” il percorso verso la *sapientia*, emerge dalla celebre definizione, riportata da Diogene Laerzio e attribuita ad Apollodoro di Seleucia, che associa il Cinismo a una «scorciatoia verso la virtù»<sup>7</sup> (σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν). A sancire l'insegnamento cinico che semplifica e “abbrevia” il *profectus virtutis*, troviamo anche la figura di Demetrio<sup>8</sup>, che, se pur marginalmente presente nel *De vita beata*, acquista importanza nelle *Epistole*, fino a divenire protagonista nel settimo libro del *De beneficiis*. In *Ep.* 62, 3, il filosofo Cinico mostra la via più breve per la ricchezza, che consiste, con la medesima inversione paradossale operata nell'epistola 119, nel disprezzo delle *divitiae*: *brevissima ad divitias per contemptum divitiarum via est*.

Con un linguaggio mutuato dalla sfera finanziaria e una citazione di Catone<sup>9</sup> (119, *2 paratum tibi creditorem dabo Catonianum illud, a te mutuuum sumes*)<sup>10</sup>, si esorta a non considerare come creditori altri che se stessi, individuando nell'autosufficienza la sola possibilità per salvaguardare quel limite da imporre ai nostri bisogni: *quantulumcumque est, satis erit si, quidquid deerit, id a nobis*. L'adesione a un'αὐτάρκεια, in cui traspare la prerogativa cinica del μηδενὸς δεῖσθαι, è chiarita appena dopo con l'affermazione che mette sullo stesso piano la mancanza di desiderio e di possesso: *nihil enim, mi Lucili, interest utrum non desideres an habeas*. Nel *De tranquillitate animi* 8, 8<sup>11</sup>, in un contesto in cui l'esortazione a rinunciare ai patrimoni è corroborata da una citazione di Bione<sup>12</sup>, e in cui protagonista assoluto è Diogene Cinico, ritroviamo il medesimo appello a dipendere esclusivamente da se stessi: *quanto ille felicior, qui nihil ulli debet nisi cui facillime negat, sibi!* In tutto il capitolo *de patrimoniis*, Seneca aveva insistito sulla condizione di beatitudine vissuta da Diogene, con il ricorrere di un lessico tratto dalla sfera semantica della felicità (4 *putabo hunc non esse felicem, si quem mihi alium inveneris cui nihil pereat; 5 si quis de felicitate Diogenis dubitat...; 6 feliciores tu...; 8 quanto ille felicior; 3 laetiores videbis...*), e, anche nell'epistola 119, se da una parte

<sup>6</sup> Sul cinismo, rimane ancora un lavoro imprescindibile DUDLEY (1967<sup>2</sup>); utile anche BRACHT BRANHAM – GOULET-CAZÉ (1996).

<sup>7</sup> Cf. Diog.Laert. 6, 104 ὅθεν καὶ τὸν κυνισμὸν εἰρήκασι σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν; 7, 121 εἶναι γὰρ τὸν κυνισμὸν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν.

<sup>8</sup> Sulla figura di Demetrio, basti citare la monografia di BILLERBECK (1979); per la presenza di Demetrio nell'opera senecana, cf. *Prov.* 3, 3; 5, 5; *Vit. beat.* 18, 3; *Ep.* 20, 9; 62, 3; 67, 13; 91, 19; *Ben.* 7, 1, 3-7; 7, 2, 1; 7, 8, 2-11; *Nat.* 4a, *Praef.* 7.

<sup>9</sup> Sulle citazioni di Catone, riportate da Seneca come «efficaci esempi di precetti morali», cf. MAZZOLI (1970, 182).

<sup>10</sup> Cf. Sen. *Ben.* 5, 7, 6 (= fr. 13 J.) *quod tibi deerit a te ipso mutuare*.

<sup>11</sup> Per un commento al passo, cf. CAVALCA SCHIROLI (1981, 91).

<sup>12</sup> Cf. Sen. *Tranq.* 8, 3 (= fr. 44 Kindstrand); per la citazione di Bione si veda KINDSTRAND (1976, 252-54); SETAIOLI (1988, 165ss.).

l'*infelix luxuria* provoca torture quasi fisiche (§ 14 *infelicis luxuriae ista tormenta sunt*), la conseguenza del non desiderare e del non possedere rappresenta invece l'affrancamento da ogni sofferenza (§ 2 *summa rei in utroque eadem est: non torqueberis*). Al § 11, dopo la descrizione delle ricchezze che abbagliano il popolo, la *felicitas* esteriore dei ricchi è contrapposta a chi è *beatus introsus*, sottratto alla moltitudine e protetto dai colpi della fortuna, a voler esaltare, grazie all'impiego dell'avverbio *introsus*, la dimensione interiore come unico spazio possibile per la realizzazione della *virtus* (*omnium istorum felicitas in publicum spectat: ille quem nos et populo et fortunae subduximus beatus introsus est*). Con una risemantizzazione applicata ai concetti di povertà e ricchezza, attraverso il rovesciamento delle affermazioni dell'*adversarius fictus*, Seneca definisce veramente ricco chi, privo di bisogni, si sottrae alla possibilità di perdere le *divitiae* (§ 5 *ita tu pauperem iudicas cui nihil deest? "Suo" inquis "et patientiae suae beneficio, non fortunae". Ideo ergo illum non iudicas divitem quia divitiae eius desinere non possunt?*) e anche in *Tranq.* 8, 4, dopo l'*exemplum* di Diogene «che fece in modo che nulla potesse essergli strappato», la *securitas animi* del filosofo, agli occhi del volgo, viene confusa e associata a uno *status* di povertà: *vidit hoc Diogenes, vir ingentis animi, et effecit ne quid sibi eripi posset. Tu istud paupertatem, inopiam, egestatem voca, quod voles ignominiosum securitati nomen impone*. Citando ancora l'*Ep.* 62, 3<sup>13</sup>, Seneca dichiara di ammirare Demetrio Cinico, presentato qui *seminudus*, proprio per aver autopicamente constatato che a lui «non manca nulla»: *quidni admirer? Vidi nihil ei deesse*, con la medesima espressione – *nihil alicui deesse* – impiegata in *Ep.* 119, per descrivere la condizione di chi appare povero agli occhi dello stolto. Centrale nell'epistola è il ruolo rivestito dalla natura, definita *contumax*, nel segnare pervicacemente il discrimine tra i bisogni necessari e i *supervacua*<sup>14</sup>. Con il ricorrere di *satis*<sup>15</sup>, «l'avverbio del *modus*»<sup>16</sup> e della tradizione satirica, a partire da Lucilio<sup>17</sup>, Seneca ammonisce sull'importanza di accontentarsi di «ciò che basta», identificando questo ideale di moderazione con le esigenze della natura: § 8 *quod naturae satis est homini non est*.

Se, in una delle prime epistole senecane – la 2, 6 –, Seneca individuava il limite della ricchezza (*divitiarum modus*) in primo luogo in ciò che è necessario, e poi in ciò

<sup>13</sup> Sen. *Ep.* 62, 3 *Demetrium, virorum optimum, mecum circumfero et relictis conchyliatis cum illo seminudo loquor, illum admirer*.

<sup>14</sup> Cf. *Ep.* 119, 3 *nec illud praecipio, ut aliquid naturae neget – contumax est, non potest vinci, suum poscit – sed ut quidquid naturam excedit scias precarium esse, non necessarium*.

<sup>15</sup> Cf. *Ep.* 119, 6 *utrum mavis habere multum an satis? Qui multum habet plus cupit, quod est argumentum nondum illum satis habere; qui satis habet consecutus est quod numquam diviti contigit, finem; ... 7 Numquam parum est quod satis est, et numquam multum est quod satis non est. ... Quod naturae satis est homini non est. ... 12 Nihil ergo monuisse te malim quam hoc, quod nemo monetur satis, ut omnia naturalibus desideriis metiaris, quibus aut gratis satis fiat aut parvo*.

<sup>16</sup> Così CITTI (2000, 78).

<sup>17</sup> Cf. Lucil. 203s.; 558 M.

che basta (*primus [scil. modus] habere quod necesse est, proximus quod sat est*), in una composizione più tarda, che riflette una programmatica *austeritas*, come l'epistola 119, il *necessarium* e il "sufficiente" non rappresentano più due fasi conseguenti dell'apprendimento morale, ma sono in perfetta coincidenza.

Questa riflessione sull'importanza di non *excedere* i limiti della natura, induce Seneca a plasmare un sapiente costruito stilistico in cui l'esortazione ad assecondare lo stimolo naturale e fisiologico della fame e della sete è sviluppata attraverso il ripercorrere con grande sintesi espressiva i più comuni *topoi* diatribici di frugalità<sup>18</sup>. Tra le possibilità proposte per placare la fame, l'opposizione tra il pane *siligineus* e *plebeius* ci porta a seguire le tracce di una dicotomia alimentare divenuta topica e presente soprattutto nel moralismo di Varrone<sup>19</sup>.

Il catalogo dei modi con cui si può estinguere la sete, invece, ricalca dapprima l'immagine dell'acqua attinta da un lago, e poi dell'acqua raffreddata e diluita con la neve, motivo, questo, che, presentato in coppia con la focaccia ricoperta di miele, è presente nelle parole della Povertà personificata, in un passo di Bione, tramandatoci da Telete p. 7, 10 Hense ἡ πεινᾷ τις πλακοῦντα ἡ διψᾷ χιόνα; ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τρυφήν ζητοῦσιν ἄνθρωποι, ma è rintracciabile anche nella tradizione socratica<sup>20</sup>. Un famoso passo degli *Annales* di Tacito (XV 45) ci tramanda l'immagine di Seneca negli ultimi anni di vita, che, privato della possibilità di ritirarsi in campagna, si rinchioda nella propria stanza, sospettoso e angosciato dalla paura di essere avvelenato, e, a riprova della *formido* nutrita dal filosofo, Tacito ne descrive la dieta, costituita da un *persimplex victus* e dagli *agrestia poma*.

La *profluens aqua*, l'acqua corrente, costituiva invece per Seneca il rimedio agli stimoli della sete (*profluente aqua vitam tolerat*), e la protasi *si sitis admoneret*, con velata ironia, potrebbe alludere all'esortazione senecana ad assecondare il severo monito degli stimoli naturali, rappresentati quali entità quasi personificate. Basti citare l'enunciato *fames me appellat* presente nell'epistola 119, 3, cui Seneca risponde con l'intenzione di allungare la mano a quanto è più vicino (*ad proxima quaeque porrigatur manus*). Ritengo che il passo di Tacito rivesta grande importanza nel dimostrare che il dato storico, i moti e gli ondeggiamenti biografici costituiscano un elemento fondamentale per comprendere come l'adesione di Seneca a una morale più austera, ai

<sup>18</sup> Cf. Sen. Ep. 119, 3 *esurio: edendum est. Utrum hic panis sit plebeius an siligineus ad naturam nihil pertinet: illa ventrem non delectari vult sed impleri. Sitio: utrum haec aqua sit quam ex lacu proximo excepero an ea quam multa nive clusero, ut rigore refrigeretur alieno, ad naturam nihil pertinet. Illa hoc unum iubet, sitim extinguere; utrum sit aureum poculum an crystallinum an murreum an Tiburtinus calix an manus concava, nihil refert. Finem omnium rerum specta, et supervacua dimittes. Fames me appellat: ad proxima quaeque porrigatur manus; ipsa mihi commendabit quodcumque conprendero. Nihil contemnit esuriens.*

<sup>19</sup> Cf. ad esempio Varro *Logistorici* fr. 28 Bolisani *vel maxime illic didici, esse sitiendi theriacam mulsum <et> esurienti panem cibarium siligineum et exercitato somnum suavem.*

<sup>20</sup> Cf. anche Xen. *Mem.* II 1, 30; Sen. *Nat.* 4b 13; OLTRAMARE (1926, 50, tema 31 f.).

precetti e ai *topoi* di uno stile di vita improntato sull'ἄσκησις<sup>21</sup> – l'esercizio espresso specialmente nella pratica di povertà – potesse rappresentare un rimedio al fallimento del proprio *officium* politico e civile, una radicalizzazione di pensiero, una “scorciatoia verso la virtù” che non rinnegava certamente l'apostolato stoico, ma che semmai ne esaltava le radici “ciniche”.

Tornando al passo dell'epistola 119, anche la chiosa sull'*esuriens* che non disprezza nessun cibo (§ 4 *nihil contemnit esuriens*) rientra nel motivo proverbiale della fame capace di rendere le pietanze appetitose e della fame come miglior condimento<sup>22</sup>. Il tema, che era probabilmente di origine socratica<sup>23</sup> e aveva un posto di grande rilievo nel repertorio diatribico<sup>24</sup>, trova la sua più icastica rappresentazione nei dettami di moderazione formulati dall'Ofello<sup>25</sup> oraziano. L'epistola senecana 78, 22 offre una lapidaria versione del *topos* (*magis iuvat bibere sitientem, gravior est esurienti cibus*), mentre la lettera 123 registra un episodio di vita vissuta in cui Seneca, giunto a notte fonda nella villa albana, affronta l'emergenza di non trovare altro cibo che il pane offertogli dai suoi sottoposti. Alla *vox ficta* che si oppone affermando *malum panem* (§ 2), il filosofo risponde con il motivo della fame che renderà il pane di qualità eccellente, cioè *siligineus*: *Expecta: bonus fiet; etiam illum tibi tenerum et siligineum fame reddet*. Anche in questo caso, l'ammonizione è a mangiare quando sarà la fame a comandarlo, con la rappresentazione personificata della *fames* che chiarisce la perentoria necessità con impeto parenetico: *ideo non est ante edendum quam illa [scil. Fames] imperat*. La chiosa *necessarium est parvo adsuescere* (§ 3), pone un ulteriore “sigillo oraziano” al contesto di frugalità.

Nell'epistola 119, ai calici e alle coppe preziose, di cui si citano precise tipologie care al moralismo romano (*aurea, crustallina, murrea pocula, Tiburtinus calix*<sup>26</sup>) e significativamente presenti anche nel discorso *in Luxuriam* di Demetrio Cinico in *Ben.* 7, 9, 3 (*video istic crustallina ... video murrea pocula*), viene contrapposta la *manus concava*. Quest'ultimo dettaglio rievoca ancora la figura di Diogene e l'aneddoto narrato proprio da Seneca, nell'epistola 90, 14<sup>27</sup>, dove si legge che il cinico, avendo

<sup>21</sup> Sull'ἄσκησις in Seneca, ma anche sul motivo dell'“esercizio” in generale, rimando a GOULET-CAZÉ (1986); fondamentale è anche HADOT (2005<sup>2</sup>).

<sup>22</sup> Cf. BERTI (2004, 128s.).

<sup>23</sup> Cf. Xen. *Mem.* II 3, 5 in cui si afferma che per Socrate «l'appetito fungeva da condimento»; III 11, 13; *Smp.* IV 41; Athen. IV 157; Cic. *Tusc.* 5, 97; *Fin.* 2, 90.

<sup>24</sup> Teles p. 7, 7ss. Hense; sull'idea cinica che la fame è il miglior cibo, cf. KINDSTRAND (1976, 216s. e bibliografia ivi citata).

<sup>25</sup> Hor. *Sat.* II 2, 14s. *cum labor extuderit fastidia, siccus, / inanis sperne cibum vilem; 20s. tu pulmentaria quaere / sudando....*

<sup>26</sup> Si consideri, ad esempio, la *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio, “bacino” e portavoce degli elementi del moralismo tradizionale; su questo tema, fondamentale è CITRONI MARCHETTI (1991).

<sup>27</sup> Sen. *Ep.* 90, 14 *quomodo, oro te, convenit ut et Diogenem mireris et Daedalum? Uter ex his sapiens tibi videtur? qui serram commentus est, an ille qui, cum vidisset puerum cava manu bibentem aquam, fregit protinus exemptum e perula calicem <cum> hac obiurgatione sui: “quamdiu homo stultus supervacuas*

visto un bambino bere l'acqua dal cavo della mano, butta via il calice contenuto nella bisaccia. Il rimprovero che Diogene muove a se stesso è quello di aver posseduto troppo a lungo *supervacuae sarcinae*, bagagli superflui.

Tornando a 119, 4, nell'esortazione ad abbandonare il superfluo *finem omnium rerum specta, et supervacua dimittes*, il termine *finis* è stato interpretato dalle più note e usate traduzioni<sup>28</sup> nel senso di "scopo da conseguire". A mio avviso, il *finis omnium rerum*, in un contesto in cui si esorta a riempire il ventre nel rispetto dello stimolo naturale, sarà da intendere alla lettera, come l'"esito" che spetta agli alimenti ingeriti, alludendo all'immagine fisiologica. Quest'interpretazione svelerebbe certamente una crudezza che tuttavia non stona con il colorito cinico dell'epistola e che pure Seneca mostra di apprezzare quando, ad esempio, è Demetrio a esprimerla. La citazione di una massima in cui il Cinico paragona le voci degli stolti ai rumori del ventre (*ventre redditi crepitus*)<sup>29</sup> è significativamente introdotta addirittura dall'avverbio *eleganter*, che appare quasi provocatorio nel caratterizzare anche la *chreia* di Bione nel *De tranquillitate animi*.

A conferma della mia interpretazione, si può anche addurre l'epistola 110, in cui spicca il ricordo degli insegnamenti del maestro Attalo<sup>30</sup>. Nella lettera, per ottenere il disprezzo del piacere scaturito dai cibi, Seneca suggerisce proprio di osservarne l'*exitus* (§ 13 *vis ciborum voluptatem contemnere? Exitum specta*)<sup>31</sup>, accentuando la movenza realistica con l'imperativo *specta*, come nell'epistola 119. Dal momento che Attalo, nella propria *admonitio* filosofica, impiegava anche il *topos* della fame come miglior cibo, condensato nell'incisiva sentenza di *Ep. 110, 19 famem famas finit*, mi pare

---

*sarcinas habui!*", qui se complicuit in dolio et in eo cubitavit? l'episodio è anche presente in Diog.Laert. 6, 37, nello Gnomologio Vaticano 743, 18, in Plut. *De prof. in virt.* 8, 79 e in Simplic. *Comm. in Epic. enchir.* 32.

<sup>28</sup> Cito alcune traduzioni senecane: «In ogni cosa pensa allo scopo da conseguire, e lascerai andare il superfluo», trad. MONTI (1974); «considère en toute chose la fin, – et tu diras adieu au superflu», trad. Noblot in NOBLOT – PRÉCHAC (1964); «look to the end, in all matters, and the you castaway superfluous things», GUMMERE (1925). Nessun cenno a questa ambiguità neppure nel recente commento alla lettera di INWOOD (2007), che glossa semplicemente: «the finis of all things is what one looks to in making the significant decision in one's life. It would have been appropriate for Seneca to expand a bit on how looking to the Stoic goal yields the same conclusions as looking to the Epicurean goal, but he does not do so here» (p. 126).

<sup>29</sup> Sen. *Ep.* 91, 19 *eleganter Demetrius noster solet dicere eodem loco sibi esse voces imperitorum quo ventre redditos crepitus. "Quid enim" inquit "mea, susum isti an deosum sonent?"*; sul passo, BILLERBECK (1979, 39ss.); SETAIOLI (1988, 168); cenni in LA PENNA (1995, 266); DEGL'INNOCENTI PIERINI (2012, 218).

<sup>30</sup> Per le citazioni del maestro Attalo nella prosa senecana, cf. *Ep.* 9, 7; 63, 5; 67, 15; 72, 8; 81, 22; 108, 3; 23; 110, 20; *Nat.* 2, 48, 2; 50, 1.

<sup>31</sup> Poco prima, troviamo l'esortazione a riempire lo stomaco, mettendo da parte ogni schizinosità, in previsione dell'inesorabile espulsione che coinvolge i cibi ingeriti: § 12 *sine fastidio implendus est; quid enim ad rem pertinet quid accipiat, perditurus quiquid acceperit*. Appena dopo l'ordine di guardare il *ciborum exitus*, Seneca riporta il discorso di Attalo, come se, il monito appena lanciato ne catalizzasse il ricordo (§ 14 *Attalum memini ... haec dicere*).

confermato il ruolo rivestito dal maestro Stoico, nel veicolare quel repertorio diatribico e la morale cinicheggiante che ritroviamo nella predicazione senecana. Seneca ribadisce per ben due volte, e sempre in contesti di matrice diatribica, l'esortazione a guardare "la fine di tutte le cose", e, data la frequenza con cui il filosofo rielabora motti dal repertorio diatribico, di cui possiamo avere un riscontro, non è da escludere che le epistole 110 e 119 siano l'unica attestazione di una *chreia*, che rimanda alle lezioni di Attalo. Anche l'accostamento tra il misero possesso di chi «ha soltanto tanto da non soffrire il freddo, la fame, la sete» in *Ep.* 119, 7 (*at parum habet qui tantum non alget, non esurit, non sitit*) e la condizione di Giove, che «non possiede di più» (*plus Iuppiter non habet*), sembrano corroborare l'influenza della predicazione di Attalo, e ci riportano ancora all'epistola 110, dove, al § 18, il maestro esorta a rivolgersi alle vere ricchezze, e, con una formula di oraziana memoria, a essere soddisfatto del poco (*disce parvo esse contentus*).

L'ultimo monito lanciato dal maestro sembra tingersi di *epicureus color*, citando Usener, poiché Attalo esorta alla vita frugale, rappresentata dal motto: *habemus aquam, habemus polentam, Iovi ipsi controversiam de felicitate faciamus*, richiamando quanto sostenuto da Epicuro nel fr. 602 Usener. Se questa affermazione è stata addotta a prova degli influssi epicurei del maestro di Seneca, tuttavia credo che, nei confronti della filosofia del Giardino, Attalo dimostri il medesimo approccio senecano<sup>32</sup>, ovvero non tanto ne subisce gli influssi dottrinali, ma piuttosto ne coglie il meglio, come un *explorator* che si affaccia su *hortuli* altrui. Attalo esorta alla frugalità, avvalendosi dell'incisività e del rigore etico delle parole di Epicuro, ma subito dopo corregge e rinforza la caratura morale della sua affermazione, ritornando a principi più radicali e vicini al cinismo: *faciamus, oro te, etiam si ista defuerint: turpe est beatam vitam in auro et argento reponere, aequè turpe in aqua et polenta*. La teoria stoica esposta, come sottolinea Grimal<sup>33</sup>, è certamente quella degli "indifferenti", ma la radicalità di pensiero che arriva a postulare il precetto fondamentale del μηδενὸς δεῖσθαι è più vicina semmai allo stoicismo delle origini, su cui l'influsso cinico era dominante. Inoltre, se la competizione con Giove, evocata da Attalo nell'epistola 110 e riproposta in 119, 19, riecheggia un detto epicureo e se l'ὁμοίωσις θεῶν è concetto affine allo stoicismo – basti su tutti il fr. 3, 606 Von Arnim – l'assimilazione del sapiente al Dio sulla base della mancanza assoluta di bisogni è in primo luogo di derivazione cinica<sup>34</sup> e trova un precedente proprio nella predicazione di Diogene per cui «è proprio degli dèi non avere bisogno di nulla, di chi è simile agli dèi aver bisogno di poco»<sup>35</sup>. Inoltre, come ho affermato, nell'epistola 110 Seneca ricordava l'imperativo morale di Attalo, che

<sup>32</sup> Per i rapporti tra Seneca e le citazioni epicuree, si veda SETAIOLI (1988, 171-248).

<sup>33</sup> GRIMAL (1978, 251).

<sup>34</sup> Cf. BRANCACCI (1992, 4070 e n. 73).

<sup>35</sup> Cf. Diog.Laert. 6, 105.

prescriveva di rivolgersi alle vere ricchezze (§ 18 *ad vera potius te converte divitias*). L'insegnamento del maestro potrebbe essere ancora il retroterra per il *dictum*, apprezzato da Seneca, in cui il saggio è definito *divitiarum naturalium est quaesitor acerrimus* (§ 5). La massima è introdotta da *egregie*, il medesimo avverbio impiegato per qualificare la lezione morale di Orazio, citato dopo nella stessa epistola (§ 14). In Orazio Seneca sembra rintracciare quella che Mazzoli ha definito la massima valorizzazione del *genus bionium*, la rielaborazione testuale più raffinata sul tema del limite che la natura impone agli stimoli naturali di fame e sete. L'*aureum poculum*, evocato dopo l'incisiva prescrizione (*esurio: edendum est*), sembra già preludere al comune terreno di riferimento, quel bionismo oraziano che assumerà il ruolo di catalizzatore della memoria poetica senecana, portandola a citare, poco dopo, i vv. 114-16 della satira I 2 *num, tibi cum fauces urit sitis, aurea quaeris / pocula? Num esuriens fastidis omnia praeter / pavonem rhombumque?*<sup>36</sup>. La citazione oraziana arriva al §13, dopo un'allusione ad un motto bionico riportato da Diogene Laerzio 4, 50 (= fr. 36 Kindstrand) *πρὸς πλούσιον μικρολόγον, “οὐχ οὗτος,” ἔφη, “τὴν οὐσίαν κέκτηται, ἀλλ’ ἢ οὐσία τοῦτον*<sup>37</sup>”. Seneca elabora un paragone tra gli uomini dediti a un'*occupata paupertas*<sup>38</sup> e quelli che hanno la febbre. Come, per gli ultimi, si dovrebbe affermare non tanto che hanno la febbre, ma che è la febbre a possederli, Seneca ritiene di rovesciare la *sententia* anche per quelli che possiedono le ricchezze, ricalcando in questo modo la *chreia* bionica (*divitiae illum tenent*) e come proclamando, con la prescrizione *eodem modo dicendum est*, l'efficacia retorica della topica popolare. Prima della citazione oraziana, Seneca riafferma la necessità di un'*admonitio*, che esorti letteralmente a “commisurare” ogni cosa sui desideri “naturali” (§ 12 *nihil ergo monuisse te malim quam hoc, quod nemo monetur satis, ut omnia naturalibus desiderii metiaris, quibus aut gratis satis fiat aut parvo*). Un'affermazione, questa, che sembra ricollegarsi concettualmente ai versi oraziani precedenti la citazione, quando il Venosino suggerisce di cercare un *modus* naturale per regolare le passioni: vv. 111ss. *nonne, cupidinibus statuatur natura modum quem, / – quid latura sibi, quid sit dolitura negatum, – / quaerere plus prodest et inane abscindere soldo?* L'uso di *parvus* evoca immediatamente la retorica della frugalità – il *parvo vivere*, proclamato in primo luogo da Ofello –, e anche il monito senecano a non confondere i *vitia* con i desideri *tantum miscere vitia desiderii noli* sembra riecheggiare i vv. 74s. della medesima satira, in cui, in antitesi all'ascolto della natura, ricca di risorse e capace di ammonire a grandi cose,

<sup>36</sup> Rimando a GOWERS (2012, 113) per un commento al passo.

<sup>37</sup> Per un commento al frammento bionico, cf. KINDSTRAND (1976, 244); sul motto bionico, ripreso da Seneca, cf. HENSE (1909<sup>2</sup>, CI).

<sup>38</sup> Sen. Ep. 119, 12 *nam quod ad illos pertinet apud quos falso divitiarum nomen invasit occupata paupertas, sic divitias habere quomodo habere dicimur febrem, cum illa nos habeat. E contrario dicere solemus “febris illum tenet”: eodem modo dicendum est “divitiae illum tenent”*.

vi è il “mescolare le cose da fuggire con quelle da cercare”, dove Orazio usa *inmiscere*: *at quanto meliora monet pugnantiaque istis – / dives opis natura suae, tu si modo recte – / dispensare velis ac non fugienda petendis / inmiscere*. Con un riuscito tentativo di “mimesi satirica”<sup>39</sup>, Seneca usa la formula *quaeris*, ricalcando l'emistichio della citazione oraziana con la medesima movenza interrogativa, ma propone anche immagini tradizionali di *luxuria* – la mensa, l'argenteria, gli schiavi tutti uguali e dalla pelle liscia –, come a schizzare fugaci pennellate sul *vitium* contemporaneo. Dopo la citazione, la descrizione dei tormenti provocati dall'*infelix luxuria* insiste sullo stimolo ossessivo di bisogni già sedati. Ecco che Seneca proclama la verità del messaggio poetico oraziano, riconoscendo il ruolo di garante etico che il Venosino riveste nell'osservazione del *vitium*, primato d'altronde riconosciuto anche nell'epistola 120, 21, in cui si cita ancora Orazio<sup>40</sup>, sul tema dell'incoerenza: *Egregie itaque Horatius negat ad sitim pertinere quo poculo [aquae] aut quam eleganti manu ministretur*.

Nonostante il consenso mostrato, il fatto che la citazione oraziana di *Ep.* 119, 13 sia troncata a metà, tralasciando i versi in cui il soddisfacimento dei bisogni riguarda lo stimolo sessuale<sup>41</sup>, come ha suggerito Mazzoli<sup>42</sup>, sembra una prova della resistenza che Seneca oppone all'eccessivo disimpegno del *sermo* oraziano. Proprio il numero esiguo delle citazioni, in proporzione alla fitta trama di reminiscenze e allusioni oraziane, svelata in filigrana dalla prosa di Seneca<sup>43</sup> e non solo, testimonia l'apparente volontà di non rendere ossequi al poeta che, da una parte, potrà essere imputato di *lascivire*<sup>44</sup>, al pari dei lirici, dall'altra propone uno stile letterario che, per il suo *reperere per humum*<sup>45</sup>, si adegua ai toni di un registro stilistico eccessivamente umile.

La conclusione dell'epistola senecana mostra ancora lo sguardo critico sulla schizinosità che caratterizza i falsi bisogni, e il termine *fastidium*<sup>46</sup>, tipico nella satira, rappresenta bene il disgusto, che caratterizza chi si ciba non certo per assecondare lo

---

<sup>39</sup> Sen. *Ep.* 119, 13 *quaeris quali mensa, quali argento, quam paribus ministeriis et levibus adferatur cibus? Nihil praeter cibum natura desiderat. Num, tibi cum fauces urit sitis, aurea quaeris – pocula? num esuriens fastidis omnia praeter – pavonem rhombumque?*

<sup>40</sup> Sen. *Ep.* 120, 21 *homines multi tales sunt, qualem hunc describit Horatius Flaccus*.

<sup>41</sup> Hor. *Sat.* I 2, 115-19 *tument tibi cum inguina, num, si / ancilla aut verna est praesto puer, impetus in quem / continuo fiat. malis tentigine rumpi? / non ego*.

<sup>42</sup> Cf. MAZZOLI (1970, 234).

<sup>43</sup> Basti ricordare la “sintonia tematica” che i cori delle tragedie senecane mostravano nei confronti della lirica oraziana, nel contenuto morale, come nella forma: su questo tema, cf. DEGL'INNOCENTI PIERINI (1999, 39ss. e la bibliografia ivi citata).

<sup>44</sup> Sen. *Ep.* 49, 5 *illi [scil. Lyrici] ex professo lasciviunt; sul lascivire, cf. DEGL'INNOCENTI PIERINI (1999, 112)*.

<sup>45</sup> Hor. *Ep.* 2, 1, 250s. *nec sermones ego malle / repentis per humum quam res componere gestas*.

<sup>46</sup> Sen. *Ep.* 119, 15 *inter reliqua hoc nobis praestitit natura praecipuum, quod necessitati fastidium excussit. Recipiunt supervacua dilectum: “hoc parum decens, illud parum lautum, oculos hoc meos laedit” ... quidquid ex necessitate desideratur sine fastidio sumitur; sul termine fastidium con una valenza moralmente negativa, cf. BORGIO (1998, 51)*.

stimolo naturale della fame. Basti qui richiamare l'ironico invito di Ofello a disprezzare i cibi semplici, una volta che la fatica abbia espulso i *fastidia*: *Sat.* II 2, 14s. *cum labor extuderit fastidia, siccus, inanis – / sperne cibum vilem*. La figura del *mundi conditor*, evocata nella conclusione dell'epistola<sup>47</sup> 119, 5, assicura certamente un'adesione programmatica all'ortodossia religiosa stoica: i *vivendi iura* assegnati dal Dio garantiscono la salvezza, qui contrapposta alla corruzione morale provocata dalle raffinatezze, e offrono cose "pronte e a portata di mano". Il tema dell'εὐπόριστον, contrapposto ai δυσπόριστα, le cose difficili a procurarsi, di tradizione epicurea<sup>48</sup>, è anche presente nella produzione di Telete e Musonio Rufo<sup>49</sup>, e trova in Seneca pieno sviluppo nella contrapposizione tra le cose *parata et in promptu* e le *deliciae*, che provocano invece tormenti e preoccupazioni<sup>50</sup>.

Per concludere con l'epistola 119, proprio il dettaglio giuridico delle leggi "disegnate" dal Dio, che, come detto, garantisce una chiosa in ossequio all'ortodossia stoica, potrebbe trovare una consonanza con *statuo*, verbo che Orazio impiegava nel verso 111 della satira citata, con cui si conferiva una forza di legge alle azioni e alle decisioni della natura.

#### *Risposta alla domanda dell'interlocutrice G. Patti*

Riguardo all'interessante annotazione della collega, secondo cui Seneca, nell'epistola 119, formula e struttura la citazione di Orazio, seguendo la medesima tecnica degli *exempla* morali, mi viene in mente in primo luogo l'epistola 86, scritta a Lucilio dalla villa di Scipione Africano<sup>51</sup>. Dopo un confronto tra i *balnea* lussuosi e le "rustiche" abitudini del condottiero, il filosofo affronta il tema dell'eccessiva cura del corpo che affligge i contemporanei e, a partire dal § 11, l'impostazione dell'epistola sembra non limitarsi a riprendere una topica declamatoria, se pur con la consueta rielaborazione filosofica, quanto piuttosto avvicinarsi a canoni stilistici propri della diatriba. Al pari della predicazione popolare e della satira oraziana, Seneca, con la meta-movenza di chiedere a Lucilio se immagina cosa potrebbero commentare i contemporanei (§ 12

<sup>47</sup> *Ep.* 119, 15 *id actum est ab illo mundi conditore, qui nobis vivendi iura discipit, ut salvi essemus, non ut delicati: ad salutem omnia parata sunt et in promptu, delicias omnia misere ac sollicitate comparantur. Utamur ergo hoc naturae beneficio inter magna numerando et cogitemus nullo nomine melius illam meruisse de nobis quam quia quidquid ex necessitate desideratur sine fastidio sumitur.*

<sup>48</sup> *Epic. ad Menoec.* 130; *Sent.* 15 e 21; fr. 469 Usener; utile BERTI (2004, 124s.).

<sup>49</sup> Il tema è ripreso da Musonio Rufo, proprio in relazione al cibo, nel discorso 18 Περὶ τροφῆς: cf. pp. 94, 9ss.; 104, 13ss. Hense; cf. anche Teles p. 7, 4 Hense, in cui è percepibile la stessa affinità tematica, ma senza la terminologia εὐπόριστον/δυσπόριστον; si veda inoltre OLTRAMARE (1926, 57, temi 53 e 53a).

<sup>50</sup> *Paratus*, come anche *parabilis*, sono la traduzione dell'εὐπόριστον greco e, in calce ai versi oraziani sullo stimolo sessuale da assecondare prima citati (*Sat.* I 2, 116-18), il poeta dichiara proprio la preferenza per un amore che sia *parabilis* e *facilis*.

<sup>51</sup> Sull'epistola, cito il mio articolo DEL GIOVANE (2012).

*quas nunc quorundam voces futuras credis?*), dà voce a una seconda persona, plasma cioè un *adversarius fictus*. La *vox adversaria* si fa in questo caso portavoce dell'opinione dell'uomo odierno, che, dando prova della sua stoltezza, asserisce di non invidiare Scipione: § 12 *non invideo Scipioni: vere in exilio vixit qui sic lavabatur*. Dopo aver risposto a tale interlocutore (*immo, si scias, non cotidie lavabatur...*), Seneca sembra additare e coinvolgere nel dialogo un'ulteriore e generica persona, di cui viene esposto un ennesimo negativo punto di vista, in cui è constatata l'*immunditia* fisica degli antichi: *hoc loco dicet aliquis: "liquet mihi inmundissimos fuisse"*. Ecco che il filosofo risponde puntuale anche a questa seconda provocazione, prima con una controdomanda (*quid putas illos oluisse?*), e poi con l'elenco dei valori che metaforicamente trasudano dall'afrore dei *maiores: militia, labor, vir*. Evidentemente il tema della cura del corpo induce il filosofo ad assumere un registro che vira verso i toni della predicazione diatribica, avvalendosi dell'impostazione dialogica sopra citata. A questo punto, se è vero che i *Sermones* oraziani rappresentano un "filtro prezioso" tra il filosofo e la diatriba, l'intuizione di Mazzoli sull'indubbio effetto catalizzatore esercitato dal "bionismo" di Orazio sulla memoria poetica di Seneca, ci trova quanto mai d'accordo, poiché, a coronamento di queste movenze diatribiche, arriva puntuale una citazione dalla satira I 2, 27 di Orazio, citata dal poeta anche in *Sat. I 4, 92*. La citazione si colloca dopo l'affermazione paradossale sulla crescita della "sporcizia morale", incrementatasi proprio a seguito dell'invenzione dei *balnea* (§ 12 *postquam munda balnea inventa sunt, spurciores sunt*). Ecco che Seneca, giunto quasi a conclusione del dialogo "satirico", chiama in causa il Venosino, domandando all'interlocutore *descripturus infamem et nimiis notabilem deliciis Horatius Flaccus quid ait?* La citazione vera e propria – *pastillos Buccillus olet* – oltre a conferire una nota di scanzonata vivacità, fornisce un valido *exemplum* della tipologia umana ossessionata dalla cura per l'igiene personale. Ma soprattutto, è l'efficacia della tecnica compositiva senecana a suscitare interesse, dato che il verso di Orazio si inserisce in un contesto già di per sé "satirico" per tutte le caratteristiche finora enunciate, e la citazione con il personaggio di Buccillo/Rufillo, dedito all'uso di pasticche per profumare l'alito, è in perfetta armonia e continuità con l'impostazione moralistica che "bolla" un certo tipo di figura contemporanea. Citare Orazio del resto significa anche dare un sigillo satirico alla propria scelta stilistica e riconoscere al poeta una sorta di primato sull'osservazione dei *vitia* morali. Dopo l'emistichio di Orazio, l'andamento "satirico" senecano nell'epistola 86 si fa ancora più esplicito, perché sembra quasi che Seneca risponda alla citazione, rivolgendosi e solleticando l'interlocutore, affinché "consideri un Buccillo", in relazione al tempo presente: § 13 *dares nunc Buccillum*. Ecco che l'*exemplum* morale della satira trova così piena integrazione argomentativa e, poco dopo, la memoria poetica del filosofo recupera anche il secondo emistichio del verso oraziano, ma senza una citazione diretta e affermando soltanto che un *Buccillus*, per i

tempi odierni, è fin troppo “rustico”, tanto da prendere il posto del *Gargonius* che Orazio gli aveva contrapposto: *proinde esset ac si hircum oleret, Gargonii loco esset, quem idem Horatius Buccillo opposuit.*

L'*exemplum* del Venosino diviene così oggetto di un rovesciamento e poi di un superamento, poiché Seneca, una volta sfruttata la forza stilistica della citazione, si rende conto che non è più sufficiente a rendere la gravità dei *vitia* morali contemporanei.

riferimenti bibliografici

BELLANDI 1980

F. Bellandi, *Etica diatribica e protesta sociale nelle Satire di Giovenale*, Bologna.

BERTHET 1979

J.F. Berthet, *Sénèque lecteur d'Horace d'après les Lettres à Lucilius*, «Latomus» XXXVIII 940-54.

BERTI 2004

E. Berti, *Aspetti del moralismo nell'epica di Lucano*, in E. Auriemma – P. Esposito (a cura di), *Lucano e la tradizione dell'epica latina*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Fisciano-Salerno, 19-20 ottobre 2001, Pisa, 109-35.

BILLERBECK 1979

M. Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*, Leiden.

BORGIO 1998

A. Borgo, *Lessico morale di Seneca*, Napoli.

BRACHT BRANHAM – GOULET-CAZÉ 1996

R. Bracht Branham – M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, London.

BRANCACCI 1992

A. Brancacci, *I κοινῆ ἀρέσχοντα dei Cinici e la κοινωνία tra cinismo e stoicismo nel libro VI (103-105) delle Vite di Diogene Laerzio*, «ANRW» 2.36.6, Berlin-New York, 4049-75.

CASTIGLIONI 1931

L. Castiglioni, *Motivi diatribici*, «RIL» LXIV 535-50.

CAVALCA SCHIROLI 1981

M. Cavalca Schiroli, *Lucio Anneo Seneca. De tranquillitate animi*, Introduzione, testo e commento, Bologna.

CITRONI MARCHETTI 1991

S. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pisa.

CITTI 2000

F. Citti, *Studi oraziani: tematica e intertestualità*, Bologna.

CUPAIUOLO 1975

G. Cupaiuolo, *Introduzione al De ira di Seneca*, Napoli.

DEGL'INNOCENTI PIERINI 1999

R. Degl'Innocenti Pierini, *Tra filosofia e poesia. Studi su Seneca e dintorni*, Bologna.

DEGL'INNOCENTI PIERINI 2012

R. Degl'Innocenti Pierini, *Modelli etici e società da Cicerone a Seneca*, in M. Citroni (a cura di), *Letteratura e civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero. In ricordo di Emanuele Narducci*, Pisa, 211-30.

DEL GIOVANE 2012

B. Del Giovane, *Seneca, Scipione e l'ombra di Cicerone: a proposito dell'epistola 86, «Prometheus» XXXVIII 155-74.*

DUDLEY 1967<sup>2</sup>

D.R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A. D.*, London.

GIANOTTI 1979

G. Gianotti, *Dinamica dei motivi comuni*, in P. Donini – G. Gianotti (a cura di), *Modelli filosofici e letterari. Lucrezio, Orazio, Seneca*, Bologna, 101-43.

GOULET-CAZÉ 1986

M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris.

GOULET-CAZÉ 1990

M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme a l'époque impérial*, «ANRW» 2.36.4, Berlin-New York, 2720-833.

GOWERS 2012

E. Gowers, *Horace. Satires. Book I*, Cambridge.

GRIMAL 1978

P. Grimal, *Sénèque, ou la conscience de l'Empire*, Paris.

GUERRA 1997

M. Guerra, *L'infanzia e l'adolescenza di Seneca*, in A. Balbo – I. Lana (a cura di), *Seneca e i giovani*, Venosa, 29-54.

GUMMERE 1925

R.M. Gummere (ed.), *Seneca. Ad Lucilium Epistulae morales*, Cambridge MA, 3 voll.

HADOT 2005<sup>2</sup>

P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. Torino.

HENSE 1909<sup>2</sup>

O. Hense, *Teletis reliquiae*, Tubingen.

INWOOD 2007

B. Inwood, *Selected philosophical letters*, Oxford.

KINDSTRAND 1976

J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes. A collection of the fragments with introduction and commentary*, Uppsala.

LA PENNA 1995

A. La Penna, *Da Lucrezio a Persio: saggi, studi, note*, Milano.

LANA 2010

I. Lana, *Lucio Anneo Seneca. Ristampa anastatica dell'edizione del 1955*, Bologna.

MANNING 1994

C. Manning, *School Philosophy and Popular Philosophy in the Roman empire*, «ANRW» 2.36.7, Berlin-New York, 4995-5026.

MAZZOLI 1970

G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Milano.

MAZZOLI 1998

G. Mazzoli, s.v. *Seneca*, in *Enciclopedia oraziana*, vol. III, Roma, 62-64.

MONTI 1974

G. Monti (a cura di), *Seneca. Lettere a Lucilio*, Milano, 2 voll.

NOBLOT – PRÉCHAC 1964

H. Noblot – F. Préchac, *Sénèque. Lettres à Lucilius*, Paris, 5 voll.

OLTRAMARE 1926

A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne.

RADICE 2000

R. Radice, "Oikeiosis": *ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano.

SETAIOLI 1988

A. Setaioli, *Seneca e i greci*, Bologna.

TIETZE LARSON 1992

V. Tietze Larson, *Seneca and the Schools of Philosophy in Early Imperial Rome*, «ICS» XVII 49-56.

TRAINA 1987<sup>4</sup>

A. Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna.

WEBER 1895

H. Weber, *De Senecae philosophi dicendi genere Bionio*, Marburg.