

GenerAzioni

IN GARA COL MODELLO
Studi sull'idea di competizione nella letteratura latina

UN LIBRO PER GIUSTO PICONE

A cura di
Marco Formisano e Rosa Rita Marchese





PALERMO
UNIVERSITY
PRESS



GenerAzioni
Letteratura e altri saperi - 1

In gara col modello. Studi sull'idea di competizione nella letteratura latina. Un libro per Giusto Picone

A cura di Marco Formisano e Rosa Rita Marchese

Direttrici/Editors: Ambra Carta e Rosa Rita Marchese

Comitato scientifico: Giancarlo Alfano (Università di Napoli Federico II); Luisa Amenta (Università di Palermo); Alessandro Barchiesi (New York University); Alfredo Casamento (Università di Palermo); Matteo Di Gesù (Università di Palermo); Elisabetta Di Stefano (Università di Palermo); Sabrina Ferrara (Université de Tours); Dan Hanchey (Baylor University); Donatella La Monaca (Università di Palermo); Matteo Meschiari (Università di Palermo); Giusto Picone (Università di Palermo); Leonardo Samonà (Università di Palermo); Alden Smith (Baylor University); Natascia Tonelli (Università di Siena); Emanuele Zinato (Università di Padova)

www.generazioniletteratura.org

ISBN (a stampa): 978-88-99934-50-7

ISBN (online): 978-88-99934-52-1

Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Palermo e del Department of Literary Studies - Ghent University

Le opere pubblicate sono sottoposte a processo di peer-review a doppio cieco.

© Copyright 2017 New Digital Frontiers srl

Viale delle Scienze, Edificio 16 (c/o ARCA)

90128 Palermo

www.newdigitalfrontiers.com

Indice

<i>Prefazione</i>	7
<i>Introduzione</i> Vincere, perdere, eguagliare. Per uno studio dell'idea di competizione nel mondo romano ROSA RITA MARCHESE	9
<i>Non ita certandi cupidus</i> (Lucretius 3.5). Competizione e modelli etici nel <i>de rerum natura</i> di Lucrezio FABIO TUTRONE	41
<i>Talibus praemiis propositis numquam defutura bella civilia.</i> Il <i>certamen crudelitatis</i> delle guerre civili nella rappresentazione di Cicerone ANNUNZIATA MIRIAM BIANCUCCI	85
Cicerone e Seneca, <i>largitio</i> e <i>contentio honestissima</i> : da un <i>potlatch</i> materiale a un <i>potlatch</i> morale? ALICE ACCARDI - SIMONA RAMPULLA	117
Generazioni a confronto: il <i>certamen</i> secondo Eumolpo. Inter-testualità sallustiane nel <i>Satyricon</i> di Petronio (c. 88) GIOVANNI SAMPINO	143
<i>Officia etiam ferae sentiunt</i> : doveri interspecifici e relazioni uomo-animale in Sen. <i>ben.</i> 1.2.5 PIETRO LI CAUSI	155

<i>Contentio honestissima e certamen nequitiae</i> nelle opere di Seneca LAVINIA SCOLARI	179
Modelli antichi per tempi moderni. Una “querelle des Anciens et des Modernes” nel <i>dialogus de oratoribus</i> CLAUDIO BARONE	215
“Quando vi ucciderete, maestro?”. Elogio e compe- tizione: Plinio nei <i>Panegyrici Latini</i> MARCO FORMISANO	249
<i>Bibliografia</i>	265
<i>Indice degli autori antichi e dei passi citati</i>	311
<i>Indice degli autori moderni</i>	325

Contentio honestissima e certamen nequitiae nelle opere di Seneca

LAVINIA SCOLARI

1. Premessa

Il dono presuppone l'attesa del momento opportuno, la durata, il tempo. Si nutre di quello che molto felicemente Hyde chiama "lavoro di gratitudine"¹.

Qualche anno fa, studiando i temi del dono e della gratitudine, annotavo queste poche righe, le stesse con cui desidero aprire il mio contributo. Un contributo che è nato e ha preso forma da un lungo e graduale "lavoro di gratitudine". Ma procediamo con ordine.

Del modello di rappresentazione etico-letteraria del *certamen* e della concezione agonale che permea la società romana sentii parlare per la prima volta il 18 marzo 2005, durante una lezione tenuta dal Prof. Giusto Picone per il corso di laurea in Lettere Classiche, al quale ero iscritta². Di quel corso, e di quello dell'anno successivo³, custodisco gelosamente dei quaderni fitti di appunti, che tengo a portata di mano e dai quali, nel corso di questi anni, ho attinto spesso e copiosamente. Me ne sono servita non solo per superare quegli esami di profitto, ma anche per stendere le mie tesi di laurea, per redigere gli interventi a conferenze e seminari, per preparare le prime lezioni da *tutor* e da docente, e me ne servo anche adesso, nell'intenzione di restituire, seppur inadeguatamente e in minima parte, almeno un frammento di ciò che ho ricevuto.

¹ Cfr. Hyde 1983, p. 37.

² Si trattava del corso di Lingua e Letteratura Latina I dell'a. a. 2004-2005.

³ Lingua e Letteratura Latina II (a. a. 2005-2006).

In uno di quei quaderni, in alto, su una delle prime pagine, annotavo:

Pa 18 Marzo 2005

Per i Romani, gli antichi erano un modello sapienziale. Se voglio scrivere qualcosa di valido, mi devo ricollegare a chi ha scritto prima di me. Il mio modello sono quelli che mi hanno preceduto e io mi confronto con loro. Li imito, ma cerco anche di superarli. Pratico, cioè, prima *imitatio* e poi *aemulatio*: vale a dire, una gara *rispettosa* con i miei modelli. [...] Questa concezione agonale tipicamente latina non riguarda solo la letteratura, ma è anche, innanzitutto, interna alla *gens*. La letteratura ha tali caratteristiche perché in primo luogo è la comunità ad averle. [...] A Roma, infatti, nell'ambito dei generi letterari e delle *virtutes*, le cose funzionano secondo il modulo della *contentio honestissima* (Seneca), un meccanismo di *imitatio-aemulatio* che agisce tanto sul versante letterario quanto su quello etico.

Durante quel ciclo di lezioni, affrontammo il tema della *contentio* e del rapporto di *imitatio* ed *aemulatio* che i Romani avevano coi loro modelli, su molteplici livelli culturali e compositivi. Il Prof. Picone ci incoraggiava a non sottovalutare la stretta relazione tra le pratiche sociali e rituali romane, le loro categorie culturali e gli esiti letterari che di quella *humus* fertile si nutrivano. Guidandoci in questo territorio per noi nuovo, lascio che emergesse ai nostri occhi la profonda correlazione vigente tra l'istanza emulativa che, ad esempio, Virgilio mostrava nei confronti di Omero ed Ennio, e la tensione al superamento virtuoso che animava i Romani nei riguardi dei loro antenati. Anche solo la contemplazione dei ritratti di cera di questi ultimi (le *maiorum imagines*, Sall. *Iug.* 4.5) infondeva nei *virii Romani* una fiamma virtuosa in grado di spronarli incessantemente a eguagliare (*adaequaverit*) le imprese degli antichi; una fiamma che non si sarebbe estinta finché non avessero almeno conseguito un livello di parità con i loro modelli⁴. La storiografia, che iniziavamo a studiare con occhi e strumenti nuovi, rappresentava proprio questo: la *memoria rerum gestarum*, un ulteriore stimolo a gareggiare virtuosamente coi *maiores*.

Pa 23 Maggio 2005 / Pa 20 Aprile 2005

Ma nella Roma di Sallustio le cose erano sovvertite rispetto al modello

⁴ Sall. *Iug.* 4.6: "in verità, non era quella cera, né la sua forma ad avere in se stessa una così grande forza, ma era la memoria delle imprese (*memoria rerum gestarum*) a far crescere nel petto di quegli uomini egregi una fiamma che non si sarebbe sedata se prima la loro virtù non avesse eguagliato (*adaequaverit*) la fama e la gloria e di quelli". Le traduzioni dai testi greci e latini sono a cura dell'autrice del presente contributo.

identitario della sua *archeologia*. Si pratica ancora la gara, ma nel *vitium*. Il meccanismo è lo stesso, ma cambia di segno, si sposta: dal versante della *virtus* a quello del *vitium*. [...] E allora, come si rappresenta una società sovvertita? Attraverso lo stesso modello culturale. Il modello culturale è forte, ma viene cambiato di segno, trasportato sul versante negativo. I Romani adesso si superano l'un l'altro non più in virtù, ma in delitti. La gara non è più *honestissima*, ma è una *contentio pravissima*. Questo aspetto ci dà la misura di come il meccanismo agonale fosse un modulo fondante della cultura latina, tanto in positivo quanto in negativo.

Un modulo fondante della cultura latina che mi propongo di indagare, seguendo le “tappe” del percorso scientifico-didattico tracciato già allora, durante quelle lezioni da cui tutto, per me, ha avuto inizio. Nello specifico, porrò l'accento sulla morfologia della “contesa” nelle opere senecane, esaminando punti di contatto e divergenze vigenti tra la *contentio honestissima* del *de beneficiis* e il *certamen nequitiae* citato nel *de ira*, per poi operare un confronto ragionato tra i modelli agonistici emersi dai trattati e il modulo della “gara nel *nefas*” rappresentato nelle tragedie.

2. *Non tantum aequare, sed vincere: gara e superamento nella prassi dei benefici*

Nel terzo libro del *de beneficiis*, Seneca si sofferma a tratteggiare la figura del *servus beneficus*, nel tentativo di confutare la *communis opinio* secondo la quale il bene che uno schiavo rivolge al padrone rientri non già nella categoria dei *beneficia*, ma in quella dei *ministeria*⁵, vale a dire dei compiti e delle funzioni specifiche che questi è tenuto a svolgere nell'adempimento del suo dovere⁶. Per dimostrare che, al contrario, anche uno schiavo può diventare benefattore del suo *dominus*, a Seneca occorre ritornare, seppure brevemente, sulla definizione di *beneficium*:

⁵ *ben.* 3.19.1: “tutte queste cose che, fornite da un altro, si direbbero benefici, fornite da un servo sono servizi (*ministeria*)”.

⁶ Come osserva Lentano 2009a, pp. 5-6: “il *ministerium* è la prestazione dello schiavo, la cui subordinazione è tale che nulla di quanto egli compie può essere vantato come titolo di merito o come credito nei confronti del destinatario del *ministerium* stesso”. Sulla distinzione tra *beneficium* e *ministerium* in Seneca, cfr. Benoist 2006, p. 64. Sul significato di *ministerium*, cfr. anche OLD, s.v., 1 e 2.

Finché uno schiavo offre ciò che di solito si esige da lui, allora si tratta di un servizio (*ministerium*); ma quando offre più di quello che è necessario che uno schiavo faccia (*plus, quam quod seruo necesse est*), allora si tratta di un beneficio. [...] È un beneficio qualunque cosa travalichi la misura del dovere servile (*servilis officii formulam excedit*), che si offra non per obbedire a un ordine, ma di propria volontà (*ex voluntate*) (*ben.* 3.21.1-2).

Come emerge dal testo, la specificità del beneficio consiste nella sua propensione al superamento positivo. Infatti, non solo l'esempio "straordinario" dello schiavo, ma qualsiasi benefattore, per essere riconosciuto tale, deve mostrarsi pronto a fare *più* del dovuto o *più* del necessario per il suo beneficiato. Al contrario, chi si attiene al dovere o alla necessità non compie un beneficio, poiché esso consiste nell'atto volontario di chi fornisce una prestazione che avrebbe anche avuto la libertà di non offrire⁷. Ciò significa che un'ulteriore peculiarità del soggetto beneficente è quella di agire secondo volontà (*ex voluntate*), e non per un vincolo di obbligazione.

L'essenza stessa del *beneficium*, quindi, si colloca in un "plus": nello scarto rispetto alla misura del dovere (*officii formula*) e della necessità (cfr. *plus quam necesse est*) che deriva da un compito o da una costrizione⁸. In altre parole, per beneficiare occorre superare un limite (cfr. *excedit*)⁹, varcare il confine delle forme di obbligazione più o meno coercitive, quali, per l'appunto, *ministeria* e *officia*: i primi differiscono dai *beneficia* in qualità di prestazioni obbligatorie, estranee all'ambito delle prassi onorifiche poiché rispondenti al dovere servile; i secondi, pur rientrando nella sfera di "«quello che è giusto fare», nel pieno rispetto delle prerogative e del ruolo di ognuno, per conseguire la virtù"¹⁰, risultano tuttavia avulsi dalla libera e gratuita spontaneità

⁷ *ben.* 3.19.1: "Infatti, il beneficio è ciò che qualcuno ha dato, anche se avrebbe potuto non darlo".

⁸ Sul motivo del *plus* all'interno del *certamen* benefico, cfr. Raccanelli 2010, pp. 42 ss. e 159.

⁹ Sul campo semantico del superamento, cfr. anche *ben.* 3.22.1: *fortuna suae modum transit*, "supera il limite della sua condizione"; *ubi plus praestat*, "quando dà di più"; *ben.* 3.22.2: *et spem domini antecessit*, "ha superato le aspettative del padrone"; *plus debito solitoque*, "più del dovuto e del solito". Sulla necessità di adeguarsi dinanzi a prestazioni servili che si qualificano come un superamento del *minimum* fissato, cfr. Giliberti 1984, p. 1853.

¹⁰ Picone 2012, p. XV.

che connota il beneficio¹¹. *Officium* designa, infatti, in prima istanza, l'aiuto o l'azione benefica fatta a qualcuno nell'adempimento di un obbligo o di un servizio, reso anche in forma amichevole¹²; ciò che si è tenuti a fare per assolvere il proprio ruolo sociale o istituzionale o la propria funzione¹³.

Ma lo schiavo che fa "più di quanto non debba e non sia solito fare" (cfr. *plus debito solitoque fecerint*, *ben.* 3.22.2), attraverso la sua *benivolentia* è in grado di vincere le limitazioni impostegli dalla sorte, il *fortunae suae modus*, e di superare le aspettative del suo interlocutore relazionale (*spem domini antecedere*, *ben.* 3.22.1), svincolando il suo *bene facere* dall'etichetta del *ministerium* servile. Nell'osservanza di queste norme etiche e nell'adempimento di un simile gesto, egli mostra infatti una tensione che lo porta a osare qualcosa di *altius* e *felicius* anche rispetto a chi vanta una nascita insigne.

Nella riflessione senecana, dunque, questa figura della subordinazione viene di fatto affrancata dal suo statuto subalterno e riconfigurata come *exemplum* etico positivo, capace di vincere la gara virtuosa dei benefici, superando i limiti della *fortuna* e del dovere. Pertanto, potremmo dire che ciò che fa del *servus* un potenziale benefattore è l'attitudine volontaristica al superamento, la sua disponibilità ad accettare con spiritico agonistico la sfida virtuosa dei benefici, ingaggiata non solo con il suo interagente, ma anche e soprattutto con la sorte, che lo ha privato di mezzi materiali e lo ha "incastrato" nei limiti vincolanti della condizione servile.

Da questa analisi, si evince abbastanza chiaramente che il modulo del superamento, per Seneca, non è altro che la modalità specifica con cui si esprime la dinamica del *bene facere*, il meccanismo che regola questa forma di scambio e che ci aiuta a chiarire i termini della relazione benefica. Esso funziona come un *certamen* (*ben.* 1.4.3), una grande gara tra volontà virtuose che mirano a vincersi l'un l'altra. Seneca, dunque, ha in mente un modello agonistico, a partire dal qua-

¹¹ Per una distinzione ragionata tra *ministeria*, *beneficium* e *officium*, cfr. Raccanelli 2010, p. 158.

¹² Sia il *beneficium* sia l'*officium* finiscono per ascrivere all'interno della relazione romana di *amicitia* e per identificarsi con essa. Al riguardo, cfr. Li Causi 2009a, pp. 234 ss. ed Hellegouarc'h 1963, pp. 42-90.

¹³ Cfr. OLD, s.v. *officium*, 1 e 3-4.

le ricodificare la bontà etica del *beneficium* e avviare un processo di “culturalizzazione del dono”¹⁴. In esso, il beneficio non si controbilancia con un altro beneficio di uguale valore, ma si ricambia con un dono che tenti di vincere quello ricevuto. A tal proposito, in *ben.* 1.4.3, Seneca trova lo spunto non solo per ridefinire l’oggetto specifico del suo intento didascalico, ma anche per illustrare la modalità ideale della prassi benefica: il beneficiato che si accinge al contraccambio dovrà misurarsi in un *magnum certamen* sia sul livello dell’*animus* sia su quello della *res* (*re animoque non tantum aequare sed vincere*). Detto altrimenti, dovrà cimentarsi in una forma di *imitatio* ed *aemulatio* nei confronti di coloro ai quali è obbligato per ribaltare i poli del disequilibrio e dare così testimonianza della sua gratitudine¹⁵.

Seneca, in altre parole, riscrive i termini della riconoscenza nel segno di una disfida ludico-agonale, una *contentio* “massimamente onorevole” (*honestissima*) che consiste nel vincere i benefici con altri benefici (*beneficiis beneficia vincendi*) di maggior valore (e su questo torneremo)¹⁶. Il *referre gratiam*, dunque, non corrisponde semplicemente al ripristino dell’uguaglianza (cfr. *non tantum aequare, ben.* 1.4.3), ma consiste piuttosto nel primeggiare all’interno di una gara virtuosa, in cui è la ricerca del superamento, di quel *plus* già menzionato, il codice etico da rispettare¹⁷. Così, il *plus debere* che si conviene

¹⁴ Marchese 2008, p. 146.

¹⁵ Cfr. Accardi 2015, pp. 140-141 e, in questo stesso volume, il contributo di Accardi-Rampulla.

¹⁶ Cfr. *ben.* 1.4.4. Sul modello agonale e sulla dinamica della *contentio honestissima*, in particolare nel primo libro del trattato senecano, cfr. Picone 2013, pp. 84-91. Sul superamento etico come vittoria della *contentio dandi*, cfr. Chaumartin 1985, p. 261; Raccanelli 2009, pp. 328-331 e Raccanelli 2010, pp. 44-45; Li Causi 2009a, pp. 229-232.

¹⁷ Sulla modalità della restituzione in forma maggiorata rispetto al dono stesso, cfr. Godbout 1992, p. 122, che si esprime anche sull’obbligo di ricambiare non come necessità di porre fine a ogni debito, ma come strumento di riattivazione del legame sociale (p. 170): “[...] il vero obbligo non è quello di restituire ma di restituire di più. In realtà, come aveva ben visto Claude Lefort (1978) l’obbligo di restituire di più non è altro che quello di porsi a propria volta in posizione di donatore al fine di, non già annullare, ma (ri)alimentare continuamente i debiti”. Nella spirale della prassi del dono l’alternanza consente al donatario di occupare a sua volta la posizione di donatore rinnovando la dinamica, ma mantenendo stabile l’elemento privilegiato del legame (Godbout 1992, pp. 169-170). Sul superamento del modello etico di *aequare* in direzione della *contentio honesta*, cfr. Raccanelli 2010, pp. 42-46.

al beneficiato è un requisito preliminare necessario perché si imprima alla *gratia* la forza propulsiva capace di prevalere virtuosamente sulla benevolenza del donatore.

La dinamica benefica, pertanto, non si esaurisce nel mero scambio equivalente e nella compensazione, ma, per dirla alla Godbout, ricerca l'“ineguaglianza alterna”¹⁸, uno squilibrio “pendolare” in cui ora prevalga l'uno ora l'altro dei due attori relazionali, in una gara al superamento positivo continuamente rilanciata¹⁹. Una gara in cui la vittoria di uno dei due contendenti non separa né distrugge. Al contrario, essa rinsalda il legame di tipo amicale e, lungi dall'oblitterare l'asimmetria della relazione e il relativo debito di riconoscenza, li edulcora rendendoli meno gravosi²⁰.

In primo luogo, spetta al benefattore il compito di inserirsi correttamente nella dinamica del *certamen* mediante la scelta del beneficio più adeguato e la capacità di erogarlo nel modo e al tempo più opportuni²¹. Infatti, benché *leve et vulgare*, un beneficio dato presto e al momento giusto supera (*vincit*) la *gratia* che un dono, più prezioso ma tardivo, è in grado di suscitare²².

In questo caso, la dinamica competitiva si instaura non già tra *dans* e *accipiens*, ma tra *beneficia* di diverso valore etico-relazionale. È Seneca stesso a mettere a confronto due tipologie diverse di dono per guidare la scelta dei potenziali benefattori in direzione di quel beneficio che risulti vittorioso nella *contentio*. Un simile atteggiamento gioverà anche al benefattore. Infatti, se questi concederà il suo beneficio come se si trattasse quasi di un contraccambio, l'*accipiens* si sentirà alleggerito dal peso dell'*obligatio*, e la sensazione

¹⁸ Cfr. Godbout 1992, p. 46 e pp. 171-173.

¹⁹ In linea con la *contentio honestissima* di *ben.* 1.4.3-4, Li Causi 2008, p. 96, descrive il meccanismo del contraccambio come una prassi che “non deve istituire dinamiche di equilibrio e di ‘pareggio’ fra ciò che si è dato e ciò che si è restituito, bensì si deve configurare come un superamento, all'interno di quello che si potrebbe definire un meccanismo agonale”. Per un esame del passo senecano citato, cfr. ancora Raccanelli 2010, p. 42.

²⁰ Marchese 2009, pp. 265-267.

²¹ Sul tempo del donare, cfr. Degand 2015, pp. 65-144.

²² *ben.* 2.2.2: “benché un beneficio sia di poco conto e ordinario (*leve et vulgare*), se è giunto all'occorrenza, se non ha perso neppure un minuto, molto aggiunge al suo valore e vince la benevolenza di un dono prezioso, ma tardivo e su cui a lungo si è rimuginato”.

di “giocare alla pari”, con un debito meno pressante da gestire, garantirà al *dans* un ritorno del suo dono in misura maggiorata (cfr. *plenius, ben. 5.1.4*).

Dalla *contentio* tra *beneficia* si torna dunque al *certamen* tra *dans* e *accipiens*. Sarà infatti la spontanea *voluntas* di quest’ultimo a cercare di ingaggiare con il suo interagente una sfida virtuosa²³. Al suo interno, vincere i benefici ricevuti con altri benefici è uno scopo altamente onorevole, al punto che Seneca non esita a definire questa contesa relazionale – già *honestissima* (*ben. 1.4.4*) – come pertinente alle *res honestae* (cfr. *in rerum honestarum certamine, ben. 5.2.1*).

In un simile agone, impiantato sul *bene facere* e sull’*honestum*, non sembra esserci spazio per la categoria del *turpe*. Infatti, se in altre tipologie di *certamina* la sconfitta è rappresentata come degradante e indecorosa, in una pratica di per se stessa onorevole quale quella dei benefici “non è mai vergognoso essere superati (*numquam [...] superari turpe est*) [...], purché non si gettino le armi e, anche vinto, tu continui a voler vincere” (*ben. 5.2.1*)²⁴. Questa asserzione sembra contraddire quanto lo stesso Seneca afferma in *ira 2.32.1*:

Se nei benefici è onorevole (*honestum est*) ricambiare i favori con altri favori, non così è nelle ingiurie. Lì [nei benefici] essere vinto è *turpe*, qui [nelle ingiurie] lo è *vincere*.

Nel *de beneficiis*, dunque, ripensando alle categorie oppositive di *honestum* e *turpe*²⁵, Seneca fa un passo indietro e nega che si possa

²³ La *voluntas* non è la semplice volontà, ma, come afferma Inwood 2000, p. 58, quel modello di reazione e decisione che implica anche il senso corrente di volontà. Sulla corrispondenza tra azione e volontà in Seneca (in particolare riguardo a *ben. 2.31.1: fecit quisque, quantum voluit*), cfr. Inwood 1995 (2005), pp. 258-259. Donini 1982, p. 203, parla della nozione di volontà in Seneca come “un’autentica scoperta, che non può essere compressa in alcuna versione della filosofia stoica e nemmeno, in realtà, platonica”. Sul senso filosofico del *beneficium* come *voluntas bene faciendi*, cfr. Giliberti 1984, p. 1845. Ancora sul *beneficium* come espressione del *bene velle*, cfr. Picone 2013, pp. 111-112 e Li Causi 2009a, p. 241.

²⁴ Al riguardo, cfr. Accardi 2015, pp. 144-150.

²⁵ L’antinomia tra *turpe* e *honestum* è più distesamente affrontata da Cicerone nel *de officiis*: in merito alle decisioni individuali sulle condotte da assumere, cfr. *off. 1.9-10; 1.128; 3.7*; sul rispetto di ciò che è giusto fare (*officium*) come principio indispensabile della *vitae* [...] *honestas*, in opposizione alla *turpitudine*, cfr. *off. 1.4*; sul confronto delle categorie di *honestum* e *turpe* con i principi dell’utilità, cfr. *off. 3.18; 3.40; 3.78; 3.85*; e, in particolare, *off. 3.64*: “dunque, non è mai *utile* fare il male, poiché è sempre

considerare disonorato colui che risulti sopraffatto nella gara dei benefici, perché non c'è vergogna per chi partecipi in modo corretto a una simile prassi di competitività virtuosa²⁶. A tal proposito, dunque, Seneca si dimostra concorde con quanto affermava già Aristotele in merito all'amicizia per virtù:

Quelli che sono amici per virtù, sono ben disposti a fare il bene l'un per l'altro (questo infatti è proprio della virtù e dell'amicizia), e tra quelli che gareggiano (ἀμιλλωμένων) rispetto a queste cose non ci sono recriminazioni né conflitti: nessuno, infatti, mal sopporta chi gli mostra affetto e gli fa del bene, bensì, qualora si tratti di un gentiluomo, lotta con lui nel fare il bene (ἀμύνεται εὔδρων). E chi prevale (ὁ δ' ὑπερβάλλων), poiché ha ottenuto ciò a cui mirava, non potrebbe ammonire l'amico: infatti, ciascuno dei due aspira al bene (Arist. *EN* 1162b 5-12).

Già per Aristotele, l'agire degli amici virtuosi si fonda sulla comune tendenza al bene morale, per cui il meccanismo della gara, esplicitato dal lessico della contesa (cfr. ἀμιλλωμένων, ἀμύνεται, ὑπερβάλλων), risulta funzionale per esprimere al meglio la buona disposizione reciproca dei soggetti χαρίεντες, coloro, cioè, che si mostrano favorevolmente inclini l'uno verso l'altro al punto da gareggiare nel bene reciproco. Anche riguardo all'amicizia che tende all'utile, Aristotele prospetta un sistema relazionale che si basi sulla sfida a ricambiare più di quanto si sia ricevuto (Arist. *EN* 1163a 19-21), non tanto per ragioni di tipo socio-relazionale (il circuito del contraccambio cementa la compagna della società e la rende coesa), quanto per

vergognoso (*turpe*), e, poiché è sempre onorevole (*honestum*) essere un uomo dabbene, è sempre utile". Inoltre, in *off.* 1.106 e in *off.* 1.161, Cicerone contrappone una vita di mollezze e di *luxuria*, di latrocini e di frodi, catalogata come *turpe*, a una condotta onorevole, improntata alla sobrietà, alla liberalità e alla morigeratezza. Anche Seneca si serve più volte dell'aggettivo *turpis* per evidenziare azioni e reazioni contrarie all'*honestum*. In *ben.* 7.2.2, in particolare, ricodifica l'opposizione *turpe vs honestum* nell'antitesi *malum vs bonum*: "sappia costui [il lettore/fruitor dei precetti di Demetrio, oggetto del paragrafo precedente] che non c'è nessun altro male se non ciò che è disonorevole (*turpe*), né altro bene se non ciò che è onorevole (*honestum*)". Ancora sull'antitesi tra *turpitude* e *honestum*, cfr. *ben.* 4.15.1.

²⁶ Al riguardo, cfr. Raccanelli 2010, p. 151: "Questa fondamentale rimodulazione delle regole comunicative permette agli interagenti di restare 'onorevolmente' sospesi nel paradossale, mantenendo aperta una tensione virtuosa fra *beneficium* e *certamen* nel nobile confronto fra animi [...]".

conseguire la virtù, il “bello etico”: “il soccorso offerto è stato tanto grande quanto è stato utile, e quindi gli si deve ricambiare quanto si è ottenuto, o anche di più (ἢ καὶ πλεόν), perché è più bello (κάλλιον γὰρ)”²⁷. In una simile contesa, pertanto, il vincitore non riceve alcun sentimento di ostilità dal suo avversario, né lo sconfitto biasimo o recriminazioni, perché il fine ultimo cui entrambi i competitori virtuosi tendono è il bene, che non può essere caoticamente confuso con condotte etiche a esso estranee.

Similmente, nel sistema del *bene facere* senecano, la vittoria non degrada il *victus* in una condizione biasimevole rispetto al *victor*, poiché a prevalere sulla competizione è il bello etico della contesa onorevole e la predisposizione benevola di entrambi i soggetti, che gioiranno anche di una sconfitta. Inoltre, proprio in virtù della ricorsività della prassi benevola e della sua spiccata tendenza alla reiterazione, la sconfitta nel beneficio è assai di rado una sconfitta permanente. Essere vinto non è una possibilità che il *vir bonus* può tenere presente, poiché la sua continua e tenace attitudine alla *benivolentia*, quella disposizione dell'*animus* tutto proteso a dare o a ricambiare, gli impone di non cedere e di non rinunciare alla possibilità di trovare materia, tempo o occasione per contraccambiare (*ben.* 5.2.3-4). Il beneficiato virtuoso mostra dunque la tenacia e la resistenza di un buon soldato che non si arrende, che sa rimaner saldo nella sua postazione senza retrocedere, sempre pronto (cfr. *paratus*, *ben.* 5.2.4) a cogliere l'occasione e a dimostrare la sua disponibilità a rilanciare il legame tramite un nuovo beneficio o una nuova prestazione.

In *ben.* 5.2.3, però, Seneca aggiunge un ulteriore elemento: ipotizza che i contendenti virtuosi della *contentio honestissima* si trovino in due condizioni “economiche” differenti: che il primo abbia cioè maggiori possibilità materiali (*plus potuit*) del secondo, e le sue risorse siano proporzionali all'intenzione benevola del suo *animus* (*materia sufficiens animo suo*), senza la quale la mera materia sarebbe sterile e vana. A questo attore benefico più ricco, è la *fortuna* a concedere gli strumenti per manifestare la sua disponibilità a *bene facere*, mentre il suo interlocutore relazionale, che Seneca immagina sprovvisto del

²⁷ Al riguardo, Li Causi 2008, p. 96, n. 5 rileva in Aristotele l'assenza di una distinzione rigida tra la dimensione dello scambio economico e la dimensione dello scambio che genera χάρις.

sostegno della sorte, attinge esclusivamente alla *voluntas*, la risorsa più significativa nelle questioni che riguardano l'*honestum* e le prassi relazionali virtuose²⁸.

Grazie alla sua buona inclinazione, l'*accipiens* dell'esempio riesce a eguagliare il suo interagente più fortunato perché "gli è pari in volontà" (*voluntate par est, ben. 5.2.3*) e nonostante la carenza di *materia* con cui contraccambiare, gli è sufficiente il ricorso all'*animus* per essere definito riconoscente. Così, anche se gli è preclusa la possibilità di *reddere*, questi non soccombe del tutto, poiché si mostra capace di competere con l'altro sul livello più importante della dinamica, quello della disposizione interiore. *Fortuna* e *bona voluntas* si fanno dunque poli oppositivi di un meccanismo che vede il contrapporsi di esterno da un lato (la materialità delle *res*) e interno dall'altro (l'immaterialità dell'*animus*)²⁹.

L'aspirazione a contraccambiare pur nelle ristrettezze distingue questo soggetto *inops* dall'ingrato (*ben. 5.3.3*). Se, infatti, sul piano degli oggetti dello scambio (le *res*), soppesando i *data* e gli *accepta*, si potrà individuare un dono superiore a un altro, sul piano dell'*animus*, ponendo al vaglio critico le condotte di *dans* e *accipiens*, la palma della vittoria sarà condivisa o, meglio ancora, non sarà di nessuno: sarà sconfitto soltanto colui che crederà di essere tale³⁰.

Dunque, nessuno può essere vinto (*nemo vinci potest*) nei benefici, se sa di essere in debito, se vuole contraccambiare (*referre*), se eguaglia (*aequat*) con la sua disposizione d'animo colui che non ha potuto eguagliare con mezzi materiali (*ben. 5.4.1*).

La consapevolezza del proprio debito e la volontà di ricambiare sono gli elementi che impediscono al beneficiato senza risorse di essere vinto nella gara benevola dei benefici. Seneca riconfigura così i parametri valutativi del *bene facere* e del *referre gratiam* accogliendo a pieno titolo la *bona voluntas* nel novero degli strumenti relazionali del contraccambio, indispensabile risorsa interiore, in grado di vincere, sul piano del valore di legame, le risorse esteriori della *fortuna*³¹. La parità relazionale si può

²⁸ Cfr. *ben. 5.19.6*: "infatti, l'animale, la pietra o l'erba possono giovare, e tuttavia non danno un beneficio, che viene concesso solo da chi ne ha la volontà".

²⁹ Cfr. *ben. 5.4.1*.

³⁰ Su questa rimodulazione della gara materiale in sfida morale, cfr. Griffe 1994, pp. 242-244.

³¹ Sulla *fortuna* come fonte ordinaria della possibilità di contraccambiare, cfr. Inwood 1995 (2005), p. 259.

raggiungere a prescindere dalla condizione economica e sociale dell'*accipiens*, e ciò vale anche per quel beneficiato che si trovi, secondo l'analogia militare, *nudus et leviter armatus* di fronte al benefattore *armatissimus* (*ben.* 5.4.1). Questa distinzione palesemente esteriore non determina però uno sbilanciamento valoriale in favore del più "munito" dei due contendenti, ma si rivela ininfluyente, poiché la *voluntas* fa di contro alla *fortuna* in modo da ripristinare un equilibrio di ruoli e di posizioni all'interno della relazione, anche nel caso in cui il benefattore possa *multa dare* e il beneficiato di questa categoria si limiti ad *accipere* (cfr. *ego tantum accipere possum*, "io posso solo accettare", *ibid.*).

Pertanto, nessuno è sconfitto nei benefici, poiché ciascuno è tanto grato quanto ha voluto essere (*quam voluit*) (*ben.* 5.4.2).

Finché si risponderà alla benevolenza, anche alla più sontuosa, con la volontà di essere grati, non ci sarà alcun vincitore nell'agone benefico. Seneca interiorizza il parametro di valutazione di questa *contentio honestissima*: esso si lega, nello specifico, all'esercizio della *voluntas*, la quale si conferma come elemento funzionale e indispensabile di una prassi benevola eticamente corretta.

3. Gli *invincibiles hostes* della *contentio honestissima*

Nel paragrafo precedente si è esaminato l'esempio senecano di una *contentio* "benefica" in cui uno dei contendenti sia favorito dalla sorte e l'altro ne sia osteggiato: in una simile dinamica, il beneficiato indigente potrà tuttavia competere in termini di *virtus*, sul versante dell'interiorità. Ma che cosa succede quando ci si imbatte in un interagente *invulnerabilis* su ambo i livelli del *beneficium* (*ben.* 5.5.1)? Anche in tal caso, essere vinti da un simile individuo, che si rivela insuperabile nella sua disponibilità a beneficiare, non mortifica né discredita lo sconfitto (*non est turpe ab his vinci*, "non è vergognoso essere vinti da costoro", *ben.* 5.5.1), il quale non vede diminuire la sua *fortitudo* dinanzi all'*hostis* della *contentio honestissima*, ma mantiene inalterata la sua identità positiva. Se poco prima Seneca si era servito della figura analogica del soldato, che rimane saldo nella sua postazione e non arretra davanti alle difficoltà che la prassi del beneficio gli presenta, adesso l'analogia si spinge a definire l'avversario della *con-*

tentio come un *hostis*, termine marcato delle dinamiche di ostilità. La rappresentazione dei partecipanti alla gara benefica si serve dunque del massimo modello analogico di conflittualità, necessario al fine di definire i tratti della contesa in rapporto alla pratica del *bene facere*³². Non solo, con il termine *hostis*, che originariamente designa lo “straniero”, si finisce per fornire una rappresentazione dell’avversario del *certamen* come un contendente dai tratti di parità e somiglianza, la cui opposizione sembra aspirare a una competitività volta ad *aequare* l’interagente³³. Si tratta di un nemico che rivela una “vicinanza culturale e di valori sociali condivisi”³⁴, la quale consente la proposta di una sfida onorevole. La scelta del termine *hostis*, che marca questa idea di parità prima ancora che quella dell’inimicizia, appare significativamente rivolta a segnalare del rivale la partecipazione a due modelli relazionali: il simile può infatti intessere con noi un rapporto di amicizia o uno di rivalità. La figura dell’*hostis* della *contentio honestissima* assorbe entrambe le tipologie di relazione, incarnando un amico con cui si gareggia onorevolmente³⁵, anzi, con cui si ha un rapporto di compensazione, “nel senso che sono verso di lui in obbligo di contraccambiarlo per qualcosa che ho ricevuto”³⁶.

³² Sull’uso senecano dell’immaginario e del linguaggio della guerra come modello della gara onorevole dei *beneficia*, cfr. Raccanelli 2010, pp. 147-151.

³³ Per un esame della caratterizzazione originaria di *hostis* in rapporto al concetto di uguaglianza, parità e reciprocità, cfr. Bettini-Borghini 1983, pp. 303-307 e Accardi-Cola 2010, pp. 229 ss., che esaminano l’etimologia di *hostis* a partire da Varrone (*l. L.* 5.3) e da Festo (416 L.), il quale riconduce *hostis* a *hostire* nel senso di *aequare*. Dupont 1992, p. 112, propone di vedere in *hostis* il “simile”, cui si riconoscono diritti uguali rispetto ai cittadini Romani, e che, attraverso la guerra, viene distanziato e trasformato in straniero. Per una rassegna degli studi sul termine, cfr. Accardi 2015, pp. 146-148.

³⁴ Accardi-Cola 2010, p. 230.

³⁵ Cfr. Bettini-Borghini 1983, pp. 305-307.

³⁶ Così Curi 2010, pp. 59-60, che, riguardo al rapporto tra *hostis* ed *aequare*, precisa: “Concepire l’*hostis* come qualcuno verso il quale sono debitore, e che di conseguenza io devo *compensare* mediante una iniziativa volta a ristabilire l’equilibrio fra il dare e l’aver, presuppone che egli sia portatore di un dono. In altre parole, il ‘contraccambio’, implicito nell’etimologia del termine, sottintende che l’*hostis* mi conferisca qualcosa alla quale io sono tenuto a *corrispondere*. Non è possibile stabilire [...] quale sia la natura del dono che egli porta con sé [...]. Ma è comunque associato che sussista un’obbligazione al ricambio da parte di chi entri in rapporto con lui”. Su questo versante, molto si deve agli studi di Benveniste 1976, I, pp. 68-69, che, discutendo il rapporto etimologico tra *hospes* e *hostis*, recupera il già citato brano di Festo

Se questo rivale si configurasse come invincibile sul piano della disposizione interiore, ciò non svilirebbe la forza di chi lo affronta, ma ne renderebbe onorevole anche la sconfitta. Non cesserà di essere *fortis* colui che viene battuto da un simile avversario, così come non cesserà di essere virtuoso chi non riesce a superare un benefattore ricco e al contempo caratterizzato da eccellente virtù (*eximia virtus*, *ben.* 5.5.1).

Accanto al modello dell'*hostis*, Seneca inserisce le figure analogiche dello *ignis* e del *ferrum* (*ben.* 5.5.1): il fuoco continua a bruciare, a svolgere cioè la sua "azione specifica", benché le sue *flammae* si scontrino con una *materia inviolabilis*, sulla quale non possono avere il sopravvento. Allo stesso modo, il *ferrum* non perde le sue caratteristiche pertinenti solo perché non può agire in ogni occasione e su ogni oggetto: un *lapis solidus et invictae naturae* non compromette drasticamente la pertinenza funzionale del *ferrum*. Questi due paragoni servono a chiarire la posizione dell'*homo gratus* nella situazione specifica di confronto con un soggetto invincibile sul piano della *contentio* benefica. Qualora la *fortunae magnitudo* o l'*eximia virtus* del *dans* precludano al beneficiato la possibilità di uguagliare i meriti del benefattore o il valore del suo dono, non per questo la riconoscenza dell'*accipiens* verrà scalfita. Egli manterrà la sua identità virtuosa, se riconoscerà l'obbligo di gratitudine e lo vivrà in modo conforme al modello etico che si delinea nel *de beneficiis*. La *virtus* dell'*homo gratus*, detto altrimenti, si fa scudo contro ogni degradazione, elemento vincolante e identitario del *vir bonus*, che si dimostra virtuoso anche qualora esperisca il ruolo di *victus*.

Tra gli attori della dinamica benevola che si configurano generalmente come insuperabili, Seneca non esita a inserire i genitori, sebbene abbia dedicato gran parte del terzo libro alla dimostrazione che anche un figlio possa beneficiare un padre e vincerlo nel *magnum certamen* dei benefici³⁷. D'altronde, le due posizioni non si escludono,

(416 L.) ed evidenza dello *hostis* lo status di colui che si pone in un "rapporto di reciprocità", in una "relazione di compenso", che è base e fondamento dell'ospitalità, e dunque di un legame di scambio e di accoglienza, più che di ostilità. Lo stesso Benveniste 1976, I, p. 68, fa notare che Festo glossa il termine latino *redhostire* con *referre gratiam*, espressione tecnica del contraccambio virtuoso della pratica benefica.

³⁷ Il *certamen* tra figli e genitori è stato studiato da Marchese 2005, pp. 35-57. Cfr. anche Raccanelli 2010, p. 160.

ma si completano. Non vi è *turpitudine* nella dinamica virtuosa del beneficio eseguita in modo funzionale e coerente con i precetti esposti nel trattato, perciò non vi sarà vergogna neppure laddove ci si ritrovi vinti nel *bene facere* dai propri genitori.

Rispetto ai *parentes*, però – ma anche ad altri soggetti della dinamica benefica – si possono verificare delle “relazioni bipolari”, in cui cioè la gara finisca in parità su un livello strutturale (quello dell'*animus*) e non sull'altro (quello sotto il controllo della *fortuna*, *ben.* 5.5.3): i due livelli in questione concernono ancora una volta interiorità ed esteriorità, l'ambito dei *signa* materiali e quello della volontà d'animo³⁸. È rispetto a quest'ultima che deve essere raggiunta la parità etica, poiché la disparità nell'ambito governato dalla sorte non ostacola la continuità del legame, mentre uno squilibrio di volontà lo compromette radicalmente.

4. *Certetur omni scelere*: la *contentio* nella dinamica della vendetta

4.1 *Rappresentazione del certamen nequitiae nel de ira*

Il modello ludico-agonale del *certamen*, che all'interno della pratica dei *beneficia* si carica di una valenza etica positiva, è adottato da Seneca anche per esemplificare il funzionamento delle prassi di offesa e vendetta, in cui la gara si tinge di una polarità morale negativa e acquisisce i tratti della *contentio* scellerata. Se nella sfida del *bene facere* si suggerisce di replicare al dono ricevuto con una controprestazione maggiore, che superi il valore etico del beneficio e si configuri come testimonianza della *gratia*, nelle dinamiche afferenti al *male facere*, un simile modello competitivo viene scoraggiato da Seneca e

³⁸ Cfr. *ben.* 5.5.3: “non è tuttavia vergognoso essere vinti nei benefici dal genitore; e perché dovrebbe essere vergognoso, se non lo è neppure l'essere vinti da nessun altro? Nei confronti di alcuni, infatti, noi siamo pari e impari, pari per animo (*pares animo*), che è la sola cosa che quelli esigono e la sola che noi promettiamo, impari per sorte (*impares fortuna*), ché, se questa impedisce a uno di contraccambiare, non per questo costui deve arrossire come se fosse stato vinto. Non è vergognoso non conseguire l'obiettivo, purché lo si persegua”.

stigmatizzato come parametro comportamentale del tutto disonorevole e degno di biasimo. Si tratta del *certamen nequitiae* (*ira* 2.9.1), il cui “detonatore” è la *peccandi cupiditas*, la brama di fare il male: essa aumenta, nel soggetto, in proporzione al decremento della sua *verecundia*, la coscienza del limite, il fattore interiore capace di mantenere la condotta umana nel sentiero del “bene” (etico, sociale, relazionale, etc.)³⁹. La *verecundia*, infatti, come nota Cicerone (*off.* 1.99), consiste nel *non offendere homines*, distinguendosi in tal senso dalla *iustitia*, che riguarda l’astensione dal *violare homines*⁴⁰. Il pudore e il ritegno, infatti, costituiscono i fattori di repressione dell’ira e dell’inclinazione delittuosa, che, una volta divelti, lasciano ampio spazio di manovra al *nocere* e ai *vitia*⁴¹. Diverso ma complementare rispetto a quello della *verecundia* è il ruolo del *pudor*, che Seneca individua come uno dei fattori capaci di risvegliare la riconoscenza negli ingrati⁴², espugnando il forte della loro resistenza. Se, in altre parole, il *pudor* costituisce un freno ai *vitia* e ai comportamenti eticamente biasimevoli, la *verecundia* vince le ritrosie degli individui a compiere il bene:

“Non volevo dare un beneficio, ma sono stato vinto (*victus sum*) dalla deferenza (*verecundia*) o dalla costanza o dall’aspettativa di chi mi faceva pressione” (Sen. *ep.* 81.5).

³⁹ Cfr. Cic. *rep.* 5.4.8 e l’analisi di Thomas 2012, pp. 26-27.

⁴⁰ Cfr. Marchese 2016, pp. 70 ss.

⁴¹ Un’opportuna traduzione di *verecundia* in Cic. *off.* 1.99 sarebbe quella di “rispetto”. Su questa complessa categoria etica, cfr. Sennett 2004. Marchese 2016, pp. 25-26, evidenzia bene come la *verecundia* si espliciti nella socialità, costituendo quell’atteggiamento specifico “di attenzione a dire parole e a compiere atti che mirino a conseguire *honestum* e *decorum*”. E aggiunge: “[...] *verecundia* e *verecundus* sono termini che hanno a che fare con il controllo di sé, ma anche con l’attenzione rivolta all’altro, esprimendo in entrambi i casi quel *vereri* che è parte del meccanismo di relazione interpersonale, in cui si esplica come attenzione reverenziale, riguardosa, dovuta all’altro”.

⁴² Cfr. *ben.* 1.2.4: “meglio che i tuoi benefici giacciono presso gli ingrati, che o il *pudor* o l’occasione o lo spirito emulativo (*imitatio*) potranno in qualche caso rendere riconoscenti”. La *imitatio* segnala il valore di *exemplum* positivo che il benefattore costituisce per il beneficiato: questi, infatti, perseverando con la sua benevolenza e insistendo nel voler costruire un legame amicale, potrà vincere la ritrosia dell’ingrato e, infondendogli una virtuosa tensione emulativa, finirà per ingaggiare con lui la *gara onorevolissima* dei benefici. Più avanti nel trattato (*ben.* 3.1.4), ai fattori positivi del *pudor* e della *facilis occasio*, si aggiunge l’azione parentetica di una *subita honestae rei cupiditas*, “un’improvvisa bramosia di un’azione onorevole”. Sul *pudor* come sprone alla riconoscenza, cfr. Raccanelli 2010, p. 113.

L'indisponibilità al dare può essere *vinta* dal rispetto o dalla deferenza mostrata. Nella rappresentazione senecana, pertanto, il tentativo di convincere l'altro a partecipare alla dinamica benefica in modo corretto non è un'attività irenica o neutra, ma una prassi relazionale vissuta come una battaglia, una lotta virtuosa, non solo nella forma della *contentio honestissima* (che abbiamo già esaminato), ma anche come combattiva pertinacia che si propone di vincere la resistenza dell'altro a intraprendere la pratica del *beneficium*⁴³. Tuttavia, quando l'azione contenitiva della *verecundia* viene meno ed erompe il desiderio di far del male, la dinamica cambia di segno, ed ecco che ci si trova dinanzi alle condizioni ottimali per il *certamen nequitiae*.

Un *certamen* che Seneca, però, nel *de ira*, sconsiglia caldamente di intraprendere:

Bisogna dunque astenersi dall'ira, sia qualora si intenda colpire uno pari a noi, sia qualora si intenda colpire uno superiore o uno inferiore. Infatti, gareggiare (*contendere*) con uno che ci è pari è rischioso, con uno che ci è superiore è folle, con uno che ci è inferiore è squallido (*ira* 2.34.1).

Dopo aver spiegato in modo razionale perché convenga, sul piano dell'utile individuale, desistere dall'ira e recedere da qualsiasi forma di quella che Picone ha felicemente definito *contentio pravissima*⁴⁴, Seneca passa ed espone le ragioni "edificanti" di una simile astensione e quelle socio-relazionali. Un *certamen* delittuoso, infatti, in cui gli attori della relazione competano sul versante del nocumento, non solo denuncia la natura turpe e scellerata di chi vi partecipa, ma determina anche la dissoluzione del legame nel quale l'offesa si innerva, oppure la sua ricodifica nel segno dell'ostilità, pericoloso fattore di disfacimento del tessuto sociale.

Come evitare che la contesa di inimicizia sfoci in un'infinita catena di offese reciproche? Seneca avanza una soluzione in *ira* 2.34.5:

Qualcuno si adirerà: tu, invece, sfidalo con i benefici (*beneficiis provoca*); cade subito l'ostilità (*simultas*) se viene abbandonata da una delle due parti; se non si è in due non si può combattere. Ma l'ira, se proveniente da ambo le parti, lotterà (*certabit*), e così si finisce per scontrarsi: è migliore colui che per primo ha retrocesso, vinto è colui

⁴³ Cfr. Picone 2013, pp. 66-67.

⁴⁴ Cfr. *supra*, p. 181.

che ha vinto (*victus est qui vicit*). Lui ti ha colpito: ritirati; infatti, contraccambiando gli concederai occasione per colpirti più spesso, e una scusa per farlo; non potrai sottrarti, quando lo vorrai.

Seneca suggerisce di rispondere agli assalti dell'irato con una *provocatio* di segno positivo, benefica, in modo da "lasciar cadere" la *simultas* e ogni forma di rivalità. La miglior soluzione per appianare le contese sembra dunque quella di disertarle. Ma perché ciò accada, uno dei due sfidanti dovrà retrocedere, dal momento che non si combatte se non si è "pari" nell'ostilità, uno contro l'altro. Quando invece la collera non demorde da ambo le parti, si viene allo scontro. Ma la contesa nel male va rigettata: ribattere al colpo ricevuto con un nuovo assalto non rinvigorisce positivamente la relazione, ma offre al nemico una nuova occasione, stavolta motivata, per nuocere.

L'unica via d'uscita è la rinuncia alle armi o l'inversione della contesa, che si può tentare attraverso una risposta antitetica, la quale consenta di slittare dall'ambito dell'*iniuria* a quello del beneficio.

Così, con un'operazione di profonda riscrittura retorico-culturale, Seneca recupera alcune delle azioni meno onorevoli dell'ambito militare (ritirata e diserzione) e le rimodula trasformandole in condotte sommamente meritorie, le migliori da scegliere all'interno del *certamen nequitiae*. In questa particolare relazione di tipo conflittuale, infatti, il vero vincitore è colui che arretra, mentre è vinto colui che ritiene di aver vinto. Pertanto, se nella *contentio honestissima* non si può parlare di *turpitudine* né di sconfitta, al contrario nel *certamen nequitiae* esiste uno sconfitto, il vincitore, mentre chi si ritira dà prova della sua superiorità morale.

Alla luce di quanto esposto, è evidente che per la rappresentazione della "gara nel delitto" Seneca si serve a piene mani del modulo del rovesciamento. Questo accade anche nel genere drammaturgico, ma secondo forme ed esiti profondamente differenti.

4.2 *La contentio tra generazioni nel Thyestes e nell'Agamemnon*

Fin qui, ci si è mossi sul versante delle riflessioni fornite nei trattati, in cui si promuove la sfida virtuosa dei benefici e si cerca di arginare la contesa di segno opposto. Ma che cosa potrebbe accadere se non ci si sottraesse alla *contentio pravissima*? Seneca scandaglia approfonditamente questa possibilità in contesto teatrale, delineando una

rappresentazione dell'agone delittuoso coerente con il genere letterario di riferimento, in cui i racconti mitici sono riscritti alla luce del circuito competitivo della vendetta e del *nefas*.

La *contentio* è un modulo compositivo essenziale nel repertorio drammaturgico senecano, dove *scelus* e *ultio* si costruiscono attraverso un meccanismo di reciprocità negativa che si basa sulla necessità del superamento delittuoso. Nelle tragedie, in altre parole, il *nefas* deve essere vinto da un'empietà ancora maggiore. Tale principio si gioca per lo più all'interno delle relazioni parentali tra membri di uno stesso *genus*. Così, il processo emulativo virtuoso della società romana, quella *contentio honestissima* che incita i figli a vincere in virtù i genitori⁴⁵, nella dimensione tragica finisce per tramutarsi in un agone scellerato, dove la stirpe si distingue per la propensione al male e i figli instaurano gare di empietà con i padri in una spasmodica rincorsa all'eccesso.

Nel *Thyestes*, l'ombra di Tantalo prefigura l'avvento di una *turba* capace di *suum vincere genus* nella sfida scellerata:

Ormai viene su
dalla nostra stirpe una folla capace di vincere la sua ascendenza (*suum
vincat genus*),
di rendere me innocente (*me innocentem faciat*) e di osare l'intentato
(*inausa*).
Riempiò qualsiasi luogo nella regione empia sia vuoto,
finché sta in piedi la casa di Pelope,
Minosse non starà mai in ozio (Sen. *Thy.* 18-23).

La *stirps* di Tantalo procede su un livello degenerativo, instaurando un agone che si configura come rovesciamento della *honestae aemulatio* praticata dai *boni viri* nei riguardi dei loro antenati⁴⁶. Se la memoria delle *res gestae* dei *maiores* spinge a una forma di competizione onorevole instillando nell'animo dei discendenti il desiderio di un'emulazione virtuosa, l'*exemplum* negativo dei drammi, pur mantenendo lo schema dell'agone generazionale, muta di valore e inverte la sua polarità etica. L'ombra di Tantalo svolge dunque un ruolo cen-

⁴⁵ Sulla tensione emulativa che nella cultura romana spinge il *filius* a gareggiare virtuosamente con il *pater* in modo da perpetuare la stirpe nel modo migliore, cfr. Beltrami 1998, pp. 23-25.

⁴⁶ Cfr. Sall. *Iug.* 1.4.

trale, sia sul piano della storia mitica, sia sul versante formale: la sua presenza in scena funge da vettore di contaminazione per via della sua preminenza nel delitto; spetta infatti all'*umbra*, dietro incitamento della Furia, il compito di avviare la corruzione della *domus* portando il contagio infero sulla terra⁴⁷.

Il superamento delle imprese degli avi si muove sul versante etico del *male facere*, un'attitudine all'empietà che si caratterizza per il tratto della *novitas*. Al riguardo, esaminando il ruolo parentale dell'*umbra Tantal*, Picone ha evidenziato il rapporto emulativo innescatosi tra gli appartenenti alla casa di Pelope e ha individuato nella scelta di empietà sempre nuove e terribili la garanzia di successo di questa forma di competizione negativa⁴⁸. Infatti, le scelleratezze dei discendenti di Tantalo sono segnalate come *inausa*: di fronte alla nefandezza di *crimina* inauditi, il padre di Pelope, capostipite di una genìa incline a osare l'intentato, sembra quasi mondato dalle sue colpe. Egli sarà *innocens* se paragonato ai suoi discendenti⁴⁹. Tantalo è consapevole che la linea generazionale cui ha dato avvio sarà in grado di riempire (cfr. *complebo*, *Thy.* 22) i luoghi degli Inferi rimasti deserti. In tal modo, l'ombra non solo si arroga la funzione contaminatrice e di guida infera alle pene del Tartaro, ma, in linea con il titolo di promotore della stirpe infausta, si fa garante della dannazione dei suoi sull'empio modello parentale. Dunque, la *contentio* tragica ingaggiata all'interno della *domus Pelopea* è di segno negativo, turpe e *inhonesta*, rappresentata secondo un meccanismo agonale tramite il quale i singoli membri della stirpe aderiscono al modello etico dei loro predecessori e con essi si relazionano nel tentativo furioso di superarli.

⁴⁷ Cfr. Picone 1984, pp. 27-28; Schiesaro 2003, p. 38 e Paratore 1982, p. 228.

⁴⁸ Cfr. Picone 1984, pp. 18-26 e Marchese 2013, p. 150.

⁴⁹ Mader 2000, p. 155, commenta opportunamente il passo, evidenziando come il tema della *innocentia* possa essere compreso solo in rapporto alla riscrittura degli *standards* ordinari, che, nella sovversione criminale cui dà vita la stirpe di Tantalo, non possono più essere applicati: "[...] in relation to the greater atrocities of his progeny, the archetypal criminal can now re-designate himself as (relatively) harmless. [...] the evaluative *innocens* now denote not one who is free of sin, but the lesser of two sinners, and in that sense the paradox accurately reflects the collision of opposing perspectives". Le medesime considerazioni valgono per l'esclamazione della Furia ai vv. 46-48: "nell'empia casa l'adulterio sia il delitto più lieve (*levissimum sit facinus*)". Per un esame delle colpe di Tantalo e dei punti in comune tra l'*umbra* e Tieste, soprattutto rispetto al tema del banchetto cannibalico, cfr. Guastella 2001, pp. 37 ss.

Nell'*Agamemnon*, sarà l'*umbra* di Tieste a confermare le previsioni di Tantalò vantando il suo primato nel *nefas*, in grado di alleviare la *culpa* dell'antenato ("ma quanto piccola è la parte di quel vecchio nella nostra colpa?", Ag. 22). Nella competizione del *male facere*, Tieste vincerebbe chiunque con i suoi *scelera*, perfino i dannati al cospetto del giudizio di Minosse. Ma la vera *contentio* che l'*umbra* deve affrontare è quella contro l'altro ramo della famiglia, la sfida scellerata con il fratello (*vincam Thyestes sceleribus cunctos meis. / A fratre vincam?*, "io, Tieste, vincerei tutti coi miei delitti. Sarò vinto dal fratello?", Ag. 25-26). Il poliptoto *vincam/vincam* ai vv. 25-26 marca non solo la rilevanza del tema della vittoria e della lotta, ma anche la competizione che connota il rapporto tra i due soggetti: Tieste da un lato e Atreo dall'altro. La *contentio nequitiae* procede così anche con i discendenti. Al riguardo, l'ombra di Tieste sa di avere una carta da giocare in più, quella di Egisto, il figlio dell'incesto avuto per volontà della *Fortuna*, che ha osato uno *scelus maius*⁵⁰. Così, gli *scelera* di cui Tieste si è macchiato e che usa come armi nella gara delittuosa provengono non solo da azioni scelte autonomamente e volontariamente compiute, ma anche da condotte sacrileghe che sono il frutto delle prescrizioni del fato, di cui tuttavia il personaggio si assume altrove la responsabilità (*sed cepi nefas*, "ma io ho dato inizio all'empietà", Ag. 31)⁵¹. Se spontaneità e volontà risultano indispensabili per vincere la *honestissima contentio* che i benefici innescano, la vittoria della *contentio pravissima* si consegue anche "per volere del fato", ai comandi di una sorte che rende empi e contamina inesorabilmente (cfr. *fortuna maculavit*, Ag. 28), ma che la *voluntas* individuale approva e sostiene.

Tuttavia, la *fortuna*, nel teatro senecano, è un agente atipico di contaminazione: essa è un'attività appannaggio delle Furie e delle ombre scaturite dall'Ade, le quali si fanno garanti della prosecuzione dei *crimina* attraverso le generazioni:

⁵⁰ Cfr. Ag. 28-31: "la *Fortuna* non ha macchiato la mia paternità entro questi limiti, ma osando un altro delitto maggiore di quello commesso (*maius aliud ausa commisso scelus*), mi ordina di cercare l'unione nefanda con mia figlia. Non ho raccolto pavidamente l'oracolo, ma sono io che ho intrapreso l'empietà". Sul motivo tragico del *maius*, cfr. Seidensticker 1985.

⁵¹ Per un esame dell'incesto come frutto della prescrizione divina, che ne rimuoverebbe la condanna sociale, cfr. Marchese 2005, pp. 142-147. La studiosa affronta successivamente (p. 162) il passo del *Thyestes* senecano in cui l'omonimo protagonista ammette di non aver subito passivamente l'ordine dell'oracolo, ma di aver accolto e fatto suo il suggerimento divino.

FURIA. Va' avanti, detestabile ombra,
e spingi gli empi penati con la tua furia.
Si gareggi in ogni delitto (*certetur omni scelere*) e a turno
si impugnano le spade; non vi sia misura nell'ira
né pudore, un cieco furore istighi le menti,
perduri la rabbia dei genitori (*rabies parentum duret*) e una durevole
empietà (*longum nefas*)
si riversi sui discendenti; nessuno abbia il tempo di odiare
un vecchio crimine (*vetus / odisse crimen*): sempre ne nasca uno nuovo
(*semper oriatur novum*),
e non uno solo in uno, e il delitto, mentre viene punito,
cresca (*Thy.* 23-32).

La Furia, che compare all'inizio del *Thyestes* al fianco di Tantalò, ricopre il ruolo di istigatrice della dismisura e dell'empietà e stimola alla gara nefanda, esortando a gareggiare in ogni delitto (cfr. *certetur omni scelere*, *Thy.* 25). Il piano sul quale attivare la contesa tragica, dunque, è ancora una volta quello degli *scelera*: sono loro le armi dello scontro, le azioni sulle quali misurarsi, l'oggetto della sfida tra generazioni⁵². Spetta, però, al capostipite della *domus* l'azione di sconvolgere gli empi Penati e di attizzare il germe della *contentio pravissima*, che garantisca la continuità del *nefas* (cfr. *duret*, *Thy.* 28; *longum nefas*, *Thy.* 28), ma nel segno della competizione, in un'istanza al reperimento di delitti sempre più gravi (cfr. *nova*, *Thy.* 13; *semper oriatur novum*, *Thy.* 30; *crescat*, *Thy.* 32). L'ombra di Tantalò presagisce il suo compito, quello di condurre i *nepotes in horrendum nefas* (*Thy.* 89-90), in linea con l'inversione del modello positivo di *aemulatio* parentale, di cui la Furia fornisce descrizione:

Il fratello atterrisca il fratello, il genitore il figlio
e il figlio il padre, i figli periscano malamente (*pereant male*),
tuttavia nascano in modo anche peggiore (*peius tamen nascantur*) (*Thy.* 40-42).

Al *male perire* si oppone in modo speculare il *peius nasci*, riferimento trasparente al tema dell'incesto⁵³, in una spirale degenerativa che contrappone i membri di una stessa famiglia sul piano sincronico e diacronico. Nel discorso della Furia, infatti, il rafforzamento del valore dell'em-

⁵² Nel dramma, emerge una stretta connessione tra lo *scelus* e la poetica senecana, come notano Schiesaro 2003, p. 28 e Picone 1984.

⁵³ Per un esame del tema dell'incesto come mescolamento caotico della stirpe, cfr. Guastella 1985, pp. 57 ss.

pietà si ottiene attraverso il suo rinnovamento nel tempo: il *vetus odium* lascia spazio a rancori sempre nuovi, che inneschino una catena di *scelera* e *poenae*. Queste ultime non frenano la successione di nefandezze, ma l'alimentano nel susseguirsi delle generazioni, in una spirale crescente.

Il *dolor* dei protagonisti tragici oltrepassa ogni limite umano: non esiste empietà che possa soddisfare questa specifica brama di vendetta (*nullum est satis*, *Thy.* 256)⁵⁴. Il modello da seguire, dunque, non è semplicemente quello della gara, ma concerne una tendenza spasmodica, quasi iperbolica, al superamento di ogni precedente, al fine di confermare l'invincibilità del proprio delitto, impossibile da eguagliare⁵⁵.

Il *caecus furor* invocato dalla Furia guida pertanto le azioni di Atreo, che non sa spiegare la natura della sua folle sete di rivalsa: il suo *animus*, del tutto votato alla causa vendicatrice, si gonfia d'odio in modo maggiore del solito (cfr. *maius et solito amplius*, *Thy.* 266), sormontando i confini dell'umano e della consuetudine⁵⁶. Così, il paradigma comportamentale dei personaggi tragici si attesta sul motivo del *maius*, spronando a una vittoria che travalichi i confini del *mos humanus* (cfr. *supraque fines moris humani*, *Thy.* 268), del lecito e dell'ordinario, fino a condurre Atreo a collocarsi al di là della sua stessa umanità: il fine ultimo cui la vendetta approda è il perturbamento dell'*ordo rerum* e l'apoteosi dell'*ultor*, corollario finale di questo tralignamento⁵⁷.

Nelle tragedie senecane, pertanto, il modello agonistico del superamento costituisce la modalità più efficace della *contentio* delittuosa generazionale e la forma specifica attraverso la quale portare a compimento la propria vendetta:

⁵⁴ Cfr. *Thy.* 254-256: "GUARDIA. Che cosa ordisci di nuovo, furente? AT. Nulla che la misura di un risentimento abituale (*doloris ... assueti modum*) possa contenere; non tralascierò alcun delitto e niente sarà abbastanza (*nullum est satis*)".

⁵⁵ Il tema della vendetta come superamento accrescitivo e agonistico dell'*iniuria* ricevuta è approfondito in Picone 2004, pp. 122 ss. e Picone 1984, pp. 18 ss.

⁵⁶ Schiesaro 2003, pp. 130-132, riguardo al tema del *maius* in relazione al delitto di Atreo, afferma: "Atreus' obsession with *maius nefas* is directly connected with his agonistic attitude towards tradition, and is but one aspect of his sublime nature, always in search of higher pursuits and stronger emotions, constantly obsessed with excess, with what is 'more' and 'bigger'".

⁵⁷ Sul tema del *regnum*, dell'instaurazione di un nuovo ordine infernale attraverso il modulo formale del rovesciamento e sulla sostituzione del tiranno scellerato agli dèi cfr. Picone 2004, pp. 120 ss.; Mader 2000, p. 154 e relativa nota; Tarrant 1985, pp. 668-679 e Wurnig 1982, pp. 57-58.

Questa stessa potente casa dell'illustre Pelope
rovini anche su di me, purché rovine sul fratello.
Suvvia, animo mio, fa' ciò che nessuna discendenza possa approvare,
ma che nessuna possa tacere. Bisogna osare una qualche empietà
atroce, cruenta, tale che mio fratello avrebbe preferito
fosse sua – i delitti, non li vendichi (*scelera non ulcisceris*),
se non li superi (*nisi vincis*). E che cosa può essere tanto crudele
da superare lui (*quod superet illum*)? (*Thy.* 190-197).

La vendetta senecana, perseguita secondo il modulo del *certamen nequitiae*, consiste quindi nel prevalere sugli *scelera* di cui si è stati vittima, compiendo atrocità peggiori e insuperabili. Atreo sceglie infatti la forma della sua *ultio* sulla base dei delitti commessi da Tieste (*Thy.* 219-224), in modo da eseguirne uno che sia capace di vincere nel male quelli del fratello.

In piena adesione alle esortazioni della Furia, la *rabies parentum* si insinua nelle generazioni successive, ed è il *satelles* a riscontrarla in Atreo, *rabidus* e pienamente concentrato nel reperimento di *nova scelera*. All'interno di una cornice progettuale e compositiva segnata dai moduli dell'eccesso e del superamento, i parametri della vendetta di Atreo escludono i principi del *modus assuetus* (*Thy.* 255). Il motivo della sua esclusione è fornito da Atreo stesso in risposta al fratello ormai distrutto dalla ferocia della vendetta:

TI. Vi è una misura anche del delitto (*sceleris est aliquis modus*).

AT. Si deve misura al delitto (*sceleri modus debetur*) quando si compie un delitto, non quando si restituisce (*Thy.* 1051-1053).

Atreo fornisce così le linee guida del suo codice sovversivo: lo *sceleris modus* va eliminato nel momento stesso in cui l'azione delittuosa si configura come risposta a una *iniuria* precedente, perché il contraccambio dello *scelus* non conosce limite. Il *modus*, anzi, ne ostruisce la forza e la funzione, ne corrompe le fattezze e ne ostacola il successo. Nessun delitto è sufficiente a contraccambiare le offese ed è prudente colpire prima di essere colpiti ("misto al vino, il padre beva il sangue dei suoi figli: lui avrebbe bevuto il mio", *Thy.* 917-918).

Vendicarsi, dunque, nel teatro di Seneca, significa superare le *iniuriae* del nemico e collocarsi all'apice della spirale delittuosa del *nefas*. Non esiste vendetta, se non si raggiunge la supremazia all'interno della *contentio pravissima*.

4.3 *L'exemplum ingens di Edipo e il certamen facinoris nelle Phoenissae*

Il mito degli Atridi riscritto nel *Thyestes* e nell'*Agamemnon* mette in scena la *contentio* su due piani: da un lato una tipologia di gara di tipo "verticale", in cui la sfida è rivolta agli antenati della stirpe, dall'altro lato, una tipologia di gara "orizzontale", dove a sfidarsi sono i *fratres*, che occupano, l'uno rispetto all'altro, una posizione parentale e di ruolo che è possibile individuare come "paritaria". La "contentio verticale" è di tipo emulativo, quella "orizzontale" ha la forma della vendetta e consiste in una concatenazione di *iniuriae* e delitti che mirano a nuocere all'avversario, superandolo nel *nefas*.

Nel testo delle *Phoenissae* giunto fino a noi, sebbene il racconto mitico possa fornire spunto per una simile bipolarità, il tema del superamento è marcato soprattutto sul versante della *aemulatio* rispetto alla mostruosa figura parentale di Edipo. Questi istiga i figli a superare l'empio modello paterno, spronandoli attraverso l'esemplarità della sua natura caotica e scellerata. Infatti, il *crimen naturae* di cui Edipo si è macchiato sembra invincibile, solo i figli che ne sono il frutto hanno i requisiti idonei per superare quel mostruoso primato⁵⁸. L'incesto, infatti, che marca la fisionomia identitaria di Edipo, fa di lui un *pater* contaminato e contaminatore, che segna di questi tratti peculiari anche la sua discendenza⁵⁹.

Cercano di avvicinarsi all'esempio dei miei misfatti (*meorum facinorum exempla*),
seguono me adesso; li elogio e li riconosco volentieri (*libens*),
li esorto a condurre un'impresa degna di questo padre (*patre hoc dignum*).
Suvvia, o rinomata discendenza, provate la vostra nobile natura
coi fatti (*generosam indolem / probate factis*), superate la mia gloria e i

⁵⁸ Cfr. *Phoen.* 272-274: "la natura non può sopportare un crimine (*crimen*) maggiore di questo. Se tuttavia ve ne è uno ulteriore, ho individuato chi possa portarlo a termine".

⁵⁹ Bettini 1984, p. 148, segnala l'incesto come tratto comune che Edipo condivide con i suoi figli e che li lega in modo indissolubile: "Uno dei motivi per cui l'incesto si configura come colpa dichiaratamente sociale, comunitaria, e non solo personale, è costituito proprio da questo: che esso fa automaticamente violenza a tutta la stirpe, anche ai discendenti, anche agli antenati. Tutti, inevitabilmente, ricevono dall'incesto un attentato alla loro identità personale: nessuno è più in grado di collocarsi in maniera univoca nell'ambito del gruppo o della *lignée*. L'incesto scombina le 'posizioni relative' di ciascuno". Sull'incesto come confusione della stirpe e dei ruoli parentali, cfr. anche Bettini 2009, pp. 189 ss.

miei lodevoli meriti
e fate qualcosa per cui vostro padre sia lieto (*iuvet*)
di aver vissuto fino ad ora. Lo farete, lo so:
così siete nati (*sic estis orti*). Una tanto grande nobiltà non può soddisfarsi
nell'adempimento di un delitto lieve e ordinario (*Phoen.* 331-339).

Già nelle parole del messaggero, che ne invoca l'intervento, Edipo è un *exemplum ingens regia stirpe editum*, "straordinario esempio generato da una stirpe regale" (*Phoen.* 320). Ma l'unico *exemplum* che l'eroe è in grado di fornire è il modello sacrilego di *facinora* che offre ai suoi *nati*, con cui li esorta a gareggiare nel delitto più efferato per confermare la sua paternità. Proprio per l'inclinazione al *facinus* e alla sovversione dei legami di sangue, Edipo loda e riconosce Eteocle e Polinice come appartenenti alla sua schiatta, e lo fa volentieri (*libens*). Il piacere, che nella prassi comune deriverebbe al padre dall'osservazione di comportamenti eticamente onorevoli cui i figli aderiscono, nel contesto tragico si trasforma in soddisfazione di fronte alla loro attitudine all'empietà e nell'aspettativa di poter godere (*iuvet*) delle loro imprese inique. La condotta sovversiva dei figli è in linea con il paradigma paterno e funge da elemento irrinunciabile dell'*agnitio* tragica: prova ineccepibile della paternità di Edipo e dell'identità dei suoi figli⁶⁰. La prova della paternità, infatti, nel contesto tragico, si effettua sul versante del delitto inusitato e non di poco conto.

In questa gara di scelleratezza ci si aspetta che i figli superino i loro padri al fine di "dar prova coi fatti della loro nobile qualità naturale" (*generosam indolem/probate factis*, *Phoen.* 334-335). Questa affermazione ha due elementi di eccezionalità: in primo luogo inverte in modo inedito il significato di *generosus*, termine fortemente marcato sul piano positivo della nobiltà di nascita, che nel dramma finisce per essere risemantizzato sul versante del *nefas*⁶¹; in secondo luogo, men-

⁶⁰ La guerra fratricida e le nefandezze dei figli di Edipo si configurano come elementi di prova della paternità del personaggio, all'interno di un paradigma parentale che, pur rispettando lo schema agonistico, ne rovescia la polarità rispetto al modello culturale romano. Al riguardo cfr. Li Causi 2009b, p. 277 e Petrone 1999, pp. 3 ss. Sul tema della prova di paternità, cfr. Lentano 2007.

⁶¹ L'aggettivo *generosus* indica la nobiltà o la bontà di lignaggio che deriva a un individuo o a un animale dal suo *genus*, che in senso generale coincide con l'insieme

tre alla bontà etica del *beneficium* sono già sufficienti (e in ogni caso preponderanti) *voluntas* e *animus*, ai *facinora* chiamati a comprovare la “paternità del male”⁶² servono i fatti (cfr. *probate factis*), la concretezza delle azioni inique che garantisca l’autenticità della genia.

Un ulteriore elemento che Edipo richiede al suo esame di paternità sarà fornito dalla natura delle imprese che i suoi figli compiranno e dal riconoscimento della loro adeguatezza. Il tema dell’idoneità delle azioni filiali rispetto all’esempio parentale è un altro fattore su cui agisce il modulo dell’inversione tragica: se nelle pratiche di *contentio honestissima* e di *aemulatio* positiva la *dignitas* si misura sul piano del *bene facere* e della disponibilità a compierlo, nei meccanismi di *contentio pravissima* è *dignus* chi dimostra di poter adeguatamente competere con il suo *genus* scellerato in termini di *male facere*⁶³. Ma Edipo non ha dubbi sull’idoneità al *nefas* della sua prole, perché è nel segno del *nefas* che Eteocle e Polinice sono nati (*sic estis orti*)⁶⁴. Essi non deluderanno le attese del padre, perché l’incesto che ne caratterizza la natura imprime su di loro una marca che non dà scampo, e che influisce non solo sulle loro azioni, ma anche sulla loro lettura della realtà: *nefasque nullum per nefas nati putant*, “non c’è nulla che considerano empietà, nati come sono attraverso l’empietà” (*Phoen.* 300).

Edipo sa bene che i suoi figli si daranno battaglia sul fronte di ogni delitto umano: *certant in omne facinus*, “gareggiano in ogni misfatto” (*Phoen.* 298). Il verso citato sembra riecheggiare la Furia del *Thyestes*: *certetur omni scelere*, “si gareggi in ogni delitto” (*Thy.* 25). Non c’è da stupirsi. La sezione delle *Phoenissae* oggetto della nostra analisi (vv. 331-339) si configura infatti come una sorta di “apostrofe infernale” di Edipo ai figli, l’esortazione sfrenata di una “Furia parentale” che stimola alla sregolatezza e istiga alla ricerca di un ipertrofico agone delittuoso.

di coloro che condividono un’origine comune e somiglianze di tipo naturale. Al riguardo cfr. Ernout-Meillet 2001⁴, s.v. *genō*.

⁶² Questa definizione è di Li Causi 2009b.

⁶³ Lentano 2007, spec. pp. 118-119, segnala come Atreo risolva le sue perplessità riguardo alla prole solo dopo aver compiuto concretamente, insieme ai figli, la sua vendetta.

⁶⁴ A tal proposito, anche Borgo 1993, p. 44 e Petrone 1988, p. 258, ravvisano il legame tra il tema dell’incesto e quello del *nefas* che la guerra fraticida rappresenta: il fratricidio si qualifica infatti in continuità col primo.

4.4 *Maius est monstro nefas: il modello materno di empietà amorosa in Phaedra*

Se nelle *Phoenissae* la rappresentazione della *contentio pravissima* di tipo generazionale è affidata alle parole del *pater*, nella *Phaedra* l'analisi del modello agonale è svolta dal punto di vista di una figlia, che guarda alla esemplarità negativa della madre come monito al contenimento, utile a distoglierla dall'intraprendere una simile empietà. La stirpe di Fedra, infatti, è segnata dalla reiterazione del *nefas* legato alla passione amorosa, la cui insorgenza, per le figlie di Minosse, finisce per trasformarsi in un *malum fatale* (*Phaed.* 113)⁶⁵.

Fedra commiserà la madre, Pasifae, nel cui esempio nefando rivede il proprio destino di amante infelice, posseduta dal desiderio di una creatura indomita e insofferente, che, peggiore persino del toro, non la ricambia⁶⁶. Nel caso di Fedra, però, l'empietà non riguarda un'unione mostruosa, ma il tabù dell'incesto che la protagonista si troverebbe a far compiere al figliastro, in una pratica sovversiva che è stata definita come "corto circuito della consanguineità" e "incesto di secondo tipo": l'amore di Ippolito che Fedra desidera verrebbe a creare un "cumulo dell'identico", provocando nel grembo di Fedra l'unione inaccettabile del seme di Teseo con quello del figlio, un incontro empio suscettibile di procreare una *proles* non solo e non tanto *dubia*, quanto *confusa*: figli misti segnati dal tratto del mescolamento⁶⁷.

Anche in questa tragedia la continuità rispetto al *genus* non è una semplice riproposizione dei tratti iniqui dei genitori, ma segue la direttrice dell'*aemulatio* e della *contentio*:

Fin dove ti spingi, infelice? Perché vuoi aggravare l'infamia della tua casa (*domum infamem aggravas*)

⁶⁵ Cfr. anche *Phaed.* 127-128: "nessuna figlia di Minosse ha vissuto un amore lieve, sempre esso si unisce all'empietà (*nefas*)".

⁶⁶ L'*agnitio* della Fedra senecana assume la forma di una lenta e graduale diagnosi del male passionale e sovversivo attraverso una serie di indizi che il personaggio fornisce a se stesso e al suo pubblico, in un percorso labirintico di risoluzione e di riconoscimento del sé e della causa originaria (e per così dire genetica) della propria *culpa*, che avrà come meta l'identificazione di Fedra con Pasifae, madre e donna del *nefas*; al riguardo cfr. Gazich 2000, p. 122.

⁶⁷ Cfr. Bettini 2002, pp. 91 ss. e Bettini 2009, pp. 228-238; Héritier 1979, pp. 246 ss. e Héritier 1994, pp. 40 ss. e *passim*.

e superare tua madre (*superasque matrem*)? L'empietà (*nefas*) è peggiore (*maius*) di un atto mostruoso, infatti, si possono imputare al fato le cose mostruose (*monstra*), ma solo ai tuoi comportamenti (*moribus*) il delitto (*Phaed.* 142-144).

La definizione dei termini di confronto competitivo tra Fedra e Pasifae è affidata alla voce razionale della *nutrix*. Il *nefas* di Fedra, infatti, si differenzia dal *monstrum* compiuto e generato dalla madre di lei per un livello maggiore di gravità. Il lessico del superamento (cfr. *aggravas*, v. 142; *superasque*; *maius*, v. 143) puntella il passo segnalando il peggioramento agonistico del delitto filiale rispetto al modello di infamia materna, che ricade sulla *domus* cui entrambe appartengono. Fedra, dunque, riproponendo in termini nuovi l'amore mostruoso della madre, si accinge a vincerne l'empietà con un atto che non potrà essere imputato al fato, come nel caso di Pasifae, ma semmai addebitato alla perversione dei *mores* di cui l'eroina è responsabile⁶⁸. Sarà lo stesso Ippolito, scoperto il desiderio segreto della matrigna, a suggellare la vittoria di Fedra sulla madre, una vittoria sotto l'egida della violazione dei ruoli parentali:

O tu che hai vinto (*vincens*) con il tuo delitto ogni rappresentante del genere femminile (*omne feminineum genus*)
tu che hai osato un male più grande (*maius*) di quello di tua madre,
apportatrice di mostruosità,
sei peggiore (*peior*) di colei che ti ha partorito (*Phaed.* 687-689).

I comparativi *maius* e *peior* e il lemma verbale *vincere* (*Phaed.* 687) segnalano il sopravvento del delitto di Fedra su quello materno, uno *scelus* con cui la protagonista supera non solo Pasifae, ma *omne feminineum genus*. L'atto di Fedra porta quindi con sé il pericolo di una

⁶⁸ Landolfi 2004, p. 272, spiega bene la differenza tra le due eroine e le rispettive colpe: "La distinzione fra *nefas* e *monstrum* risiede nella dipendenza dalle matrici generative del male, l'una puramente accidentale, l'altra etica ed interiore. La zoerastia di cui si è resa colpevole Pasifae suona come casuale, 'esterna' alla sua volontà, a differenza dall'incesto sognato e sperato da Fedra, capace di spostare ulteriormente il limite di abnormità fissato dalla madre. Dunque, nella regina si coglie una propensione al varco intenzionale, consapevole di ogni diritto naturale e familiare che produce ripulsa e disgusto, causa la commistione del sangue parentale". Nonostante la dicotomia tra *fatum* e *mores*, Brasme 2010, p. 1050 nota opportunamente che anche Fedra, inserendosi nel solco della tradizione del *nefas* familiare di cui Pasifae è modello, sottolinea il peso del *fatum* che grava su di lei.

contaminazione peggiore di quella commessa dall'unione abominevole della madre col toro, la quale, con la sua impurità, "ha contaminato (*contaminavit*) solo se stessa" (*Phaed.* 690). L'idea che l'*adulterium* – vale a dire "un rapporto sessuale di una donna sposata con un uomo estraneo"⁶⁹ – veicoli contaminazione dipende dal fatto che, nella concezione romana, esso fosse avvertito come un "avvelenamento" della stirpe, che esigeva la vendetta privata del marito tradito o, ancora più di frequente, del padre dell'adultera⁷⁰. Esso, infatti, inseriva un elemento di confusione nel *genus*, colpevole di alterarne la purezza e l'autenticità, sicché la donna che commetteva adulterio era detta *venefica*, perché era la responsabile morale dell'iniezione di un *venenum* nella discendenza⁷¹.

Alla luce di questo dato culturale, risulta chiaro che il cortocircuito dell'incesto cui Fedra avrebbe potuto dar vita è il massimo dell'empietà. Dichiarando il suo amore, Fedra rischia di corrompere non solo se stessa, ma anche Ippolito, benché quest'ultimo la rifiuti con sdegno. Il giovane, però, sente il peso di quella passione inconfessabile, che lo lascia inorridito. La figlia di Pasifae è un *malum maius*, una *noverca* peggiore di quella che fu Medea per Teseo (*Phaed.* 697), la vincitrice nefanda di ogni efferatezza femminile.

⁶⁹ Krause 2004, p. 162.

⁷⁰ La vendetta contro l'adulterio, che la *lex Iulia de adulteriis* tradusse in una sorta di punizione legale, veniva inflitta sotto forma di "pena di morte": il padre dell'adultera aveva il diritto di uccidere sia la figlia, sulla quale esercitava la sua *potestas*, sia l'uomo che aveva compiuto con lei adulterio, mentre al marito era lecito pretendere la vita del rivale soltanto. Anche un sospetto di adulterio poteva giustificare un omicidio come strumento di vendetta privata: quando infatti un uomo sospettava che qualcuno giacesse con sua moglie, dopo aver avvisato costui per lettera tre volte di cessare gli incontri con lei, acquisiva automaticamente il diritto di uccidere il rivale, qualora lo avesse incontrato in casa propria, o della moglie, o in una taverna, perché l'adulterio appariva in quel modo tacitamente confessato. Se il rivale veniva incontrato in un luogo diverso da quelli citati, il marito tradito aveva comunque il diritto di trascinarlo in tribunale. Al riguardo, cfr. Krause 2004, pp. 164 ss.

⁷¹ Cfr. Beltrami 1998, p. 56: "Il significato ultimo di *venenum* sembra dunque essere quello di 'qualcosa che modifica ciò (persona o cosa) con cui entra in contatto', come pare potersi ricavare anche dalla testimonianza di Gaio: *qui 'venenum' dicit, adicere debet, utrum malum an bonum: nam et medicamenta venena sunt, quia eo nomine omne continetur, quod adhibitum naturam eius, cui adhibitum esset, mutat.* (*dig.* 50.16.236: "Chi dice 'veleno' deve aggiungere se cattivo o buono: invero anche i medicinali son veleni, poiché con tale nome si comprende tutto quello che, applicato, modifica la natura di ciò cui lo si applica", trad. di Nardi 1971, p. 355). Ancora sull'*adulterium* come colpa femminile relativa alla confusione della stirpe, cfr. Bettini 2009, pp. 212 ss.

4.5 *Novitas e contentio nella Medea*

Si è già avuto modo di constatare come la tensione verso la *novitas* delittuosa, intersecata al modulo della *contentio*, rappresenti un tema ricorrente del teatro senecano. Questo anelito che muove i personaggi tragici, lo abbiamo visto nei casi precedenti, pur nella ricerca spasmodica dell'originalità criminale, non preclude il ripiegamento verso il passato come modello da imitare e superare.

Al riguardo, un caso emblematico è quello di Medea. L'eroina dell'omonimo dramma senecano, infatti, recupera e rinverdisce la memoria degli antichi *scelera*, un tempo adoperati in favore di Giasone, per ritorcerli contro di lui, dopo averne sperimentato l'ingratitude (*Med.* 116-130). In questa *fabula* senecana, dunque, come ha opportunamente segnalato Picone⁷², la novità nel delitto e il superamento dei crimini precedenti si gioca sul versante della continuità. Il modulo compositivo della *novitas*, infatti, si serve qui della categoria della memoria come stimolo per escogitare nuovi crimini, peggiori dei precedenti. Il ricordo dei delitti compiuti a favore dell'eroe sarà la matrice dalla quale partire per individuare misfatti sempre nuovi, il cui scopo stavolta non sarà quello di agevolare Giasone nei suoi progetti, ma di vendicarsi di lui e annientarlo. Il reperimento di *facinora* adeguati alla *ultio* che Medea progetta si serve inoltre degli esempi criminali delle due civiltà tra le quali l'eroina si muove, quella greca e quella barbara: se esiste un *facinus* noto a Greci e Colchi che Medea non ha ancora compiuto, è il tempo di impadronirsene⁷³. L'eroina sceglie quindi di intraprendere l'inedito e l'intentato, perché nessuna scelleratezza rimanga ignota alle sue mani.

Alla restituzione ultrice intesa come bilanciamento, tipica della rappresentazione greca, Seneca sostituisce una vendetta come contraccambio peggiorativo, rincorsa furiosa all'eccesso e al superamento delle offese ricevute⁷⁴; una vendetta che si incanala in un meccanismo antagonistico, secondo la modalità del rilancio e della *contentio*,

⁷² Picone 1989, p. 56 e *passim*.

⁷³ Cfr. *Med.* 127-129: "MED. Se le città Pelasge o le città barbare conoscono un delitto che le tue mani ignorano, adesso lo si deve preparare".

⁷⁴ Per una lettura del *furor* nella *Medea* di Seneca, cfr. Mazzoli 1997 e Mazzoli 2016, pp. 269-278.

dove la *ultio* viene rappresentata come un *plus* rispetto alla *iniuria* patita, efficace soltanto se inflitta nel segno del *nefas*. I personaggi senecani seguono questo modello di ritorsione, secondo il quale “è lieve la vendetta compiuta da mani pure” (*Med.* 901). Già nel prologo, Medea invoca un *dolor* maggiore di ogni altro mai esistito, tale da spingerla verso il superamento nel *male facere* (cfr. *Med.* 48-55)⁷⁵, un superamento autocentrato e autoreferenziale: la vittoria su se stessa. Infatti, i delitti compiuti un tempo da *Medea virgo* sono *levia* per la causa che adesso incombe.

Nella *Medea* senecana, dunque, la *contentio* è tutta interiore, scinde il personaggio in due ruoli identitari, distinti cronologicamente dal momento del *partus*: “ormai, dopo aver partorito (*post partus*), delitti maggiori mi si addicono” (*Med.* 50)⁷⁶.

In Euripide, al contrario, la competizione si realizzava tra gli antichi meriti dei due amanti ormai divisi, in un alterco di recriminazioni reciproche, come dimostrano le sprezzanti parole di Giasone ai vv. 534-535: “in realtà, per avermi salvato hai ottenuto più di quanto tu abbia dato, come adesso ti illustrerò”. Pertanto, più che il modulo della sfida, tipicamente senecano, nel dramma attico si mette in scena un confronto ragionato tra meriti, in un’analisi dello scambio di vantaggi e prestazioni⁷⁷. Giasone afferma di aver dato a Medea più di

⁷⁵ Sul tema del *dolor* in *Medea*, cfr. Dupont 2000, p. 9 e pp. 44-46.

⁷⁶ Sull’opposizione tra l’identità di *Medea virgo* e l’identità del personaggio dopo il parto, cfr. Arcellaschi 1990, p. 397. Al riguardo, Guastella 2001, pp. 140-141, individua nell’analisi delle forme della vendetta di Medea l’opposizione di due identità del personaggio, *Medea virgo* e *Medea coniunx*, che si collocano in continuità rispetto allo *scelus*, filo conduttore dell’eroina: “*Post partus*, i suoi delitti dovranno essere infatti *maiora* rispetto a quelli di un tempo: solo in questo modo ciò che era stato necessario per raggiungere l’unione coniugale (*thalami*) potrà essere ‘pareggiato’ dall’inevitabile separazione (*repudia*)”. Burnett 1973, p. 5 osserva la tendenza dei personaggi della drammaturgia greca impegnati nella vendetta a minimizzare i loro misfatti e a ingigantire il crimine del nemico, secondo un’opposizione tra due parti che si trovano a rivaleggiare. La *Medea* di Seneca, invece, minimizza il suo antico crimine e traccia un disegno ideale dello *scelus* che sta cercando, empio e smisurato. La competizione riguarda solo lei, e consiste nel confronto tra i misfatti della Medea del passato e il *nefas* insuperabile della nuova Medea.

⁷⁷ Mueller 2001, pp. 474 ss., riconosce nella *Medea* di Euripide il ruolo privilegiato del linguaggio della reciprocità, in relazione al quale la vendetta stabilirà definitivamente l’autorità dell’eroina come benefattrice (*giver*) nel suo rapporto con Giasone e le consentirà di vedersi riconosciuto, sebbene in modo tragico e cruento, il tanto agognato stato di autonomia.

quanto lei abbia concesso con il suo aiuto: se fosse una gara, lo sarebbe rispetto al fare il bene, un reciproco scambio di agevolazioni. Qui, però, i personaggi si limitano a rinfacciarsi l'un l'altro le prestazioni benevole effettuate un tempo, comparandole solo per scoprire chi dei due si ponga sul versante del *plus*.

Nella riscrittura senecana, invece, la *contentio* non solo si pone sul versante del *male facere*, ma assume il carattere di una competizione interiorizzata, quella in cui Medea cerca di superare se stessa nell'empietà. Seneca, dunque, non solo inserisce una nuova componente formale rispetto al modello greco, ma smentisce anche un principio esposto in *ira* 2.34.5: *nisi paria non pugnant*, "se non si è in due non si può combattere". Nell'universo drammaturgico anche questo diviene possibile, rivaleggiare con se stessi per la supremazia sul *nefas*.

5. Conclusioni

Nelle sue opere, Seneca incastona il modulo del *certamen* secondo forme e angolature differenti, adattandolo, sul piano della rappresentazione, alle prassi culturali della società del tempo, e, sul piano compositivo, a specifiche riscritture di genere. Emergono così, dal *corpus* del nostro autore, almeno tre macro-modelli agonistici: quello della *contentio honestissima* dei benefici, quello del *certamen nequitiae* e, infine, il modulo, esacerbato e complesso, della *contentio* drammaturgica. Di queste tre tipologie di *certamina* mutano le coordinate: la natura (polarità etica positiva o negativa); i contesti (ambito socio-culturale o retorico-letterario, etc.); le modalità ideali, gli attori coinvolti, gli oggetti dello scontro e gli esiti possibili.

Il modulo positivo della gara dei benefici recupera in modo trasparente il suo *pattern* da quel modello culturale da cui siamo partiti, quello della dinamica di *initiatio-aemulatio* che i Romani attivano nei riguardi dei loro modelli (parentali o letterari che siano). Un simile meccanismo si presta bene a rappresentare in forma analogica anche il funzionamento della disfida benefica, una gara onorevole che mira al superamento etico e al rilancio, in cui la categoria del *turpe* è bandita e l'avversario assume l'aspetto ora della sorte, beffarda e da annichilire, ora di un benefattore "invincibile" per disponibilità economica e generosità.

La competizione benefica, come è emerso dai passi esaminati, si innesta sia sul piano soggettivo (tra *dans* e *accipiens*) sia su quello oggettivo (tra *beneficia* di diverso valore materiale e, soprattutto, etico-relazionale). Ma quando l'agone vede protagonista un soggetto subalterno che cerca assiduamente di vincere i limiti della propria *fortuna*, la *contentio* si sposta a un livello più profondo, interiorizzandosi. Si tratta della gara che l'individuo ingaggia non solo con la *fortuna*, ma anche con se stesso, e che lo sprona a cercare dentro di sé la materia più idonea per affrontare questo *rerum honestarum certamen*: il suo *animus*, che gli permette di affrancarsi dalle costrizioni materiali. Non possono non venire in mente l'esemplare vittoria di Eschine sui discepoli di Socrate e la cieca arroganza di Alessandro di fronte all'esclusivo beneficio offertogli dai Corinzi⁷⁸.

Se la *vicissitudo* del beneficio va affrontata come una *contentio honestissima* in cui ci si misura nell'ambito del *bene facere*, nell'universo tragico senecano la modalità attraverso cui condurre la *ultio* è quella del *certamen nequitiae*, rifiutato come pericolosa follia relazionale nel *de ira*. La *contentio* positiva, infatti, mutata di segno, funge da dinamica utile a spiegare il meccanismo di offesa e vendetta indagato nel *de ira*, che Seneca si propone di riscrivere nelle tragedie. Ma se, nel trattato, l'unico modo per uscire vittoriosi dal *certamen nequitiae* è retrocedere, rinunciando a colpire l'avversario, nelle tragedie il codice drammaturgico impone un esito e una rappresentazione diversi.

Nei drammi senecani, il *certamen* costituisce infatti il modello più rappresentativo del meccanismo della *ultio*, da un lato, e della dinamica di *imitatio-aemulatio* generazionale dall'altro. Questi due livelli, però, tendono a intersecarsi. Infatti, benché la *ultio* sia presentata dai protagonisti tragici come giusto riassetto dell'ordine infranto e risposta aderente ai principi di reciprocità negativa, essa di fatto è riconfigurata da Seneca nel segno dell'eccesso e della rincorsa al su-

⁷⁸ Cfr. *ben.* 1.8-9 e *ben.* 1.13. Secondo la prassi didascalica, Seneca inserisce all'interno dell'argomentazione alcuni *exempla* che rendano il contenuto speculativo "personificato" e memorizzabile: è questo il caso delle "figure del ricordo" (secondo la definizione di Assmann 1997, p. 13) di Alessandro, di Ercole e di Socrate. Riguardo all'esemplarità negativa di Alessandro, cfr. Picone 2013, p. 176 e Picone 2009, pp. 289-291, per un'efficace lettura dell'apologo di Eschine come gesto etico e spirituale, cfr. Li Causi 2008 e Li Causi 2012, pp. 85 ss.

peramento delittuoso: una gara nel male che mette in competizione le diverse generazioni, sulle cui linee di discendenza il *nefas* si propaga⁷⁹. Anche quando l'incarico della vendetta viene affidato ai figli dei rispettivi rami familiari, questi attivano una relazione di inimicizia su un piano di equità generazionale, colpendosi l'un l'altro (*contentio* orizzontale) sul modello dei loro genitori, con i quali gareggiano nel male (*contentio* verticale). Rispetto a questa tendenza emulativa bifocale (in cui cioè la sfida si instaura tra almeno due contendenti) si rivela singolare il caso di Medea, la quale, pur individuando in Giasone il nemico da "sconfiggere"⁸⁰, gareggia con se stessa nel proposito di reperire delitti inusitati, peggiori di quelli compiuti da *virgo* e più adeguati al suo ruolo di *mater*.

Quello della *contentio* è dunque un tema ricorrente nella riflessione etica e nella composizione tragica di Seneca, in grado di fornire utili chiavi interpretative in rapporto alle rappresentazioni delle prassi di reciprocità positiva e negativa che di volta in volta emergono dalle sue opere.

⁷⁹ Cfr. Marchese 2013, pp. 153 ss.

⁸⁰ Cfr. Sen. *Med.* 27; 916-917; 920.

Bibliografia

Accardi 2014

A. Accardi, *Beneficium, iustitia e imperium tra passato, presente e futuro*, "Epékeina" 4.1-2 (2014), pp. 59-76.

Accardi 2015

A. Accardi, *Teoria e prassi del beneficium da Cicerone a Seneca*, Palermo 2015.

Accardi-Cola 2010

A. Accardi-M. Cola, *Guerra e partnership. Una riflessione sull'ambivalenza di hostis*, "QRO on-line" 3 (2010), pp. 228-238.

Achard 1981

G. Achard, *Pratique rhétorique et idéologie politique dans les discours «optimates» de Cicéron*, Leiden 1981.

Ahl 1984

F. Ahl, *The Art of Safe Criticism in Greece and Rome*, "AJPh" 105 (1984), pp. 174-208.

Alesse 1997

F. Alesse, *Panezio di Rodi. Testimonianze*, Napoli 1997.

Aragosti 1995

A. Aragosti (a cura di), *Petronio. Satyricon*, Milano 1995.

Arcellaschi 1990

A. Arcellaschi, *Médée dans le théâtre latin d'Ennius à Sénèque*, Roma 1990.

Armisen-Marchetti 1989

M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*, Paris 1989.

Bibliografia

Armisen-Marchetti 2004

M. Armisen-Marchetti, *Mémoire et oubli dans la théorie des bienfaits selon Sénèque*, "Paideia" 59 (2004), pp. 7-23.

Asmis 1984

E. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca (NY) 1984.

Asmis 1999

E. Asmis, *Epicurean Epistemology*, in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, pp. 260-294.

Asmis 2004

E. Asmis, *Epicurean Economics*, in J.T. Fitzgerald, D. Obbink, G. S. Holland (eds.), *Philodemus and the New Testament World*, Leiden-Boston 2004, pp. 133-176.

Assmann 1997

J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, tr. it. Torino 1997.

Atkins 2013

J. W. Atkins, *Cicero on Politics and the Limits of Reason: The Republic and Laws*, Cambridge 2013.

Bailey 1947

C. Bailey (ed.), *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, 3 voll., Oxford 1947.

Ballester 2013

X. Ballester, *La Autoría del Diálogo de Oratoribus. Los Argumentos Prosopográficos*, in J. A. Beltrán, A. Encuentra, G. Fontana, A. I. Magallón, R. M. Marina (eds.), *Otium cum dignitate*, Zaragoza 2013.

Bannon 1997

C. J. Bannon, *The Brothers of Romulus: Fraternal Pietas in Roman Law, Literature, and Society*, Princeton (NJ) 1997.

Barbarino 1978

J. L. Barbarino, *The Evolution of the Latin /b/-/u/ Merger: A Quantitative and Comparative Analysis of the B-V Alternation in Latin Inscriptions*, Chapel Hill 1978.

Barbour 2007

R. Barbour, *Moral and Political Philosophy: Readings of Lucretius from Virgil to Voltaire*, in S. Gillespie, P. Hardie (eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge-New York 2007, pp. 149-166.

Barnes 1986

T. D. Barnes, *The Significance of Tacitus' Dialogus de oratoribus*, "HSPH" 90 (1986), pp. 225-244.

Barton 2001

C. A. Barton, *Roman Honor. The Fire in the Bones*, Berkeley 2001.

Bartsch 1994

S. Bartsch, *Actors in the Audience: Theatricality and Doublespeak from Nero to Hadrian*, Cambridge (MA)-London 1994.

Basore 1935

J. W. Basore (ed.), *Seneca. Moral Essays, Vol. III: De Beneficiis*, Cambridge (MA), 1935.

Bataille 1967 (2003)

G. Bataille, *La parte maledetta*, tr. it. Torino 2003.

Bellincioni 1984

M. Bellincioni, *Potere ed etica in Seneca. Clementia e voluntas amica*, Brescia 1984.

Beltrami 1998

L. Beltrami, *Il sangue degli antenati*, Bari 1998.

Beltrami 2005

L. Beltrami, *Il De clementia di Seneca: un contributo per l'analisi antropologica del valore della clementia*, in A. Haltenhoff, A. Heil, F.-H. Mutschler (Hrsg.), *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, München-Leipzig 2005, pp. 143-172.

Bibliografia

Bénatouil-Bonazzi 2012

T. Bénatouil, M. Bonazzi (eds.), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden 2012.

Benedict 1934 (2010)

R. Benedict, *Modelli di cultura*, tr. it. Roma-Bari 2010.

Benferhat 2005

Y. Benferhat, *Cives Epicurei. Les Épicuriens et l'idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla à Octave*, Bruxelles 2005.

Benferhat 2009

Y. Benferhat, *Review of Roskam 2007*, "CR" 59 (2009), pp. 393-395.

Benoist 2006

S. Benoist, *Les rapports sociaux dans l'œuvre de Sénèque: l'homme dans la cité*, in M. Molin (éd.), *Les régulations sociales dans l'Antiquité. Actes du colloque d'Angers, 23 et 24 mai 2003*, Rennes 2006, pp. 55-70.

Benveniste 1948-49

É. Benveniste, *Don et échange dans le vocabulaire indo-européen*, "L'Année Sociologique" 3, (1948-1949) (troisième série), pp. 7-20.

Benveniste 1976

É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., tr. it. Torino 1976.

Berno 2007

F. R. Berno, *La furia di Clodio in Cicerone*, "BStudiLat" 37.1 (2007), pp. 69-91.

Berti 2007

E. Berti, *Scholasticorum studia. Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*, Pisa 2007.

Berti 2009

E. Berti, *Osservazioni sulla data drammatica del Dialogus de oratoribus di Tacito*, "RFIC" 137.3-4 (2009), pp. 424-443.

Bertman 1976

S. Bertman, *The Conflict of Generations in Ancient Greece and Rome*, Amsterdam 1976.

Besnier 2001

B. Besnier, *La proprioception de l'animal dans le stoicism*, "Anthropozoologica" 33-34 (2001), pp. 113-129.

Bettini 1984

M. Bettini, *Lettura divinatoria di un incesto (Seneca, Oed. 366 ss.)*, "MD" 12 (1984), pp. 145-159.

Bettini 1986

M. Bettini, *Antropologia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma 1986.

Bettini 2000

M. Bettini, *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Torino 2000.

Bettini 2002

M. Bettini, *L'incesto di Fedra e il corto circuito della consanguineità*, "Dioniso" 1 (2002), pp. 88-99.

Bettini 2009

M. Bettini, *Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna 2009.

Bettini-Borghini 1983

M. Bettini-A. Borghini, *La guerra e lo scambio: hostis, perduellis, inimicus*, in AA.VV., *Linguistica e antropologia. Atti del XIV Congresso Internazionale di Studi*, Lecce 23-25 maggio 1980, a cura del Gruppo di Lecce della Società di Linguistica Italiana, Roma 1983, pp. 303-312.

Bettini-Short 2014

M. Bettini, W. M. Short (a cura di), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna 2014.

Bibliografia

Bo 1993

D. Bo, *Le principali problematiche del Dialogus de oratoribus. Panoramica storico-critica dal 1426 al 1990*, Hildesheim 1993.

Boas 1897 (2001)

F. Boas, *L'organizzazione sociale e le società segrete degli indiani Kwa-kiutl*, tr. it. Roma 2001.

Borgo 1993

A. Borgo, *Lessico parentale in Seneca tragico*, Napoli 1993.

Bourdieu 1994

P. Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris 1994.

Boyle 2006

A. J. Boyle, *Roman Tragedy*, London-New York 2006.

Boys-Stones 2010

G. R. Boys-Stones, *Hesiod and Plato's History of Philosophy*, in G. R. Boys-Stones, J. H. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod*, Oxford-New York 2010, pp. 31-51.

Brasme 2010

C. Brasme, *L'élaboration de la communication littéraire au seuil de la «Phèdre» de Sénèque*, "Latomus" 69.4 (2010), pp. 1034-1052.

Breed-Damon-Rossi 2010

B. W. Breed, C. Damon, A. Rossi (eds.), *Citizens of Discord: Rome and Its Civil Wars*, Oxford-New York 2010.

Brennan 1996

T. Brennan, *Reasonable Impressions in Stoicism*, "Phronesis" 41.3 (1996), pp. 318-334.

Brink 1989

C. O. Brink, *Quintilian's De causis corruptae eloquentiae and Tacitus' Dialogus de oratoribus*, "CQ" 39 (1989), pp. 472-503.

Brown 1982

R. D. Brown, *Lucretius and Callimachus*, "ICS" 7 (1982), pp. 77-97.

Brown 2004

R. Brown, *Virtus consili expers: An Interpretation of the Centurions' Contest in Caesar, De bello Gallico 5,44*, "Hermes" 132 (2004), pp. 292-308.

Brunschwig 1995

J. Brunschwig, *L'argument des berceaux chez les épicuriens et les stoïciens*, in Id., *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris 1995, pp. 69-113.

Bryant 1997

J. M. Bryant, *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece: A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*, Albany (NY) 1997.

Buchheit 1971

V. Buchheit, *Epicurus Triumph des Geistes (Lukrez I, 62-79)*, "Hermes" 99 (1971), pp. 303-323.

Burnett 1973

A. Burnett, *Medea and the Tragedy of Revenge*, "CPh" 68.1 (1973), pp. 1-24.

Burnyeat 2005²

M. F. Burnyeat, *The Origins of Non-Deductive Inference*, in J. Barnes, J. Brunschwig (eds.), *Science and Speculation*, Cambridge 2005², pp. 193-238.

Cameron 1967

A. Cameron, *Tacitus and the Date of Curiatius Maternus' Death*, "CR" 17 (1967), pp. 258-261.

Capasso 1987

M. Capasso, *Comunità senza rivolta. Quattro saggi sull'epicureismo*, Napoli 1987.

Capocci 1952

V. Capocci, *Il Dialogus de oratoribus opera giovanile di Tacito*, "AFLN" 2 (1952), pp. 79-136.

Bibliografia

Cappello 1998

G. Cappello, *La dimensione macrotestuale. Dante, Boccaccio, Petrarca*, Ravenna 1998.

Casamento 2006

A. Casamento, *Spettacolo della giustizia, spettacolo della parola: il caso della pro Milone*, in Petrone-Casamento 2006, pp. 181-198.

Castagna-Riboldi 2008

L. Castagna, C. Riboldi (a cura di), *Amicitiae templa serena. Studi in onore di Giuseppe Aricò*, Milano 2008.

Celentano 2006

M. S. Celentano, *L'evidenza esemplare di Cicerone oratore*, in Petrone-Casamento 2006, pp. 33-46.

Chaumartin 1975

F.- R. Chaumartin, *A propos du chapitre 33 du livre IV du De Beneficiis. Essai de mise au point sur la notion stoïcienne de kathekon*, "AFLD" 5 (1975), pp.65-86.

Chaumartin 1985

F.- R. Chaumartin, *Le De beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*, Paris 1985.

Chaumartin 1989a

F.- R. Chaumartin, *Les désillusions de Sénèque devant l'évolution de la politique néronienne et l'aspiration à la retraite: le 'De vita beata' et le 'De beneficiis'*, "ANRW" 2.36.3 (1989), pp. 1686-1723.

Chaumartin 1989b

F.- R. Chaumartin, *Le problème des sources dans le De beneficiis de Sénèque: nouveaux éléments de mise au point*, "REL" 67 (1989), pp. 37-45.

Citroni 1995

M. Citroni, *Poesia e lettori in Roma antica. Forme della comunicazione letteraria*, Roma-Bari 1995.

Citroni 1998

M. Citroni, *Percezioni di classicità nella letteratura latina*, in R. Cardini, M. Regoliosi (a cura di), *Che cos'è il classicismo?*, Roma 1998, pp. 1-34.

Citroni 2005

M. Citroni, *Finalità e struttura della rassegna degli scrittori greci e latini in Quintiliano*, in F. Gasti, G. Mazzoli (a cura di), *Modelli letterari e ideologia nell'età flavia. Atti della III Giornata ghisleriana di Filologia classica* (Pavia 30-31 ottobre 2003), Pavia 2005, pp. 15-38.

Clay 1978

D. Clay, *Philippson's "Basilica" and Diogenes' Stoa* (*Diogenes of Oenanda*, fr. 51), "AJPh" 99 (1978), pp. 120-123.

Clay 1983

D. Clay, *Individual and Community in the First Generation of the Epicurean School*, in Συζήτησις: *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli 1983, pp. 255-279.

Clay 1986

D. Clay, *The Cults of Epicurus*, "Cerc" 16 (1986), pp. 11-28.

Clay 1989

D. Clay, *A Lost Epicurean Community*, "GRBS" 30 (1989), pp. 313-335.

Clay 1995

D. Clay, *Framing the Margins of Philodemus and Poetry*, in D. Obbink (ed.), *Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace*, New York-Oxford 1995, pp. 3-14.

Clay 2003

D. Clay, *Lucretius' Honeyed Muse: The History and Meaning of a Simile*, in A. Monet (éd.), *Le Jardin romain. Épicurisme et poésie à Rome (Mélanges offerts à M. Bollack)*, Lille 2003, pp. 183-196.

Coffey 1976

M. Coffey, *Roman satire*, London-New York 1976.

Bibliografia

Cogitore-Goyet 2001

I. Cogitore, F. Goyet (éds.), *Devenir roi. Essais sur la littérature adressée au Prince*, Grenoble 2001.

Cogitore-Goyet 2003

I. Cogitore, F. Goyet (éds.), *L'éloge du Prince. De l'Antiquité au temps des Lumières*, Grenoble 2003.

Cole 1967

T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Cleveland 1967.

Collignon 1892

A. Collignon, *Étude sur Pétrone. La critique littéraire, l'imitation et la parodie dans le Satiricon*, Paris 1892.

Colman 2012

J. Colman, *Lucretius as Theorist of Political Life*, New York 2012.

Condello 2004

F. Condello, *I nomi del nemico: appunti sul lessico classico*, "Griselda-online", 4, 2004.

Conte 1966

G. B. Conte, "Υψος e diatriba nello stile di Lucrezio (De rer. nat. II 1-61)", "Maia" 18 (1966), pp. 338-368.

Conte 1974

G. B. Conte, *Memoria dei poeti e sistema letterario*, Torino 1974.

Conte 1997

G. B. Conte, *L'autore nascosto. Un'interpretazione del Satyricon*, Bologna 1997.

Corti 1976

M. Corti, *Principi della comunicazione letteraria*, Milano 1976.

Costa 1984

C. D. N. Costa (ed.), *Lucretius: De rerum natura V*, Oxford-New York 1984.

Cowan 2013

R. Cowan, *Fear and Loathing in Lucretius: Latent Tragedy and Anti-Allusion in DRN 3*, in T. S. Papanghelis, S. J. Harrison, S. Frangoulidis (eds.), *Generic Interfaces in Latin Literature: Encounters, Interactions and Transformations*, Berlin-Boston 2013, pp. 113-133.

Cox 2000

P. Cox, *Strategies of Representation in Collective Biography: Constructing the Subject as Holy*, in T. Hägg, P. Rousseau, P. (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, with the assistance of Christian Høgel, Berkeley-London 2000, pp. 209-254.

Crönert 1906

W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig 1906.

Curi 2010

U. Curi, *Straniero*, Milano 2010.

Degand 2015

M. Degand, *Sénèque au risque du don. Une éthique oblativie à la croisée des disciplines*, Turnhout 2015.

Degl'Innocenti Pierini 2006

R. Degl'Innocenti Pierini, *Scenografie per un ritorno. La (ri)costruzione del personaggio Cicerone nelle orazioni post reditum*, in Petrone-Casamento 2006, pp. 119-137.

De Lacy 1964

P. H. De Lacy, *Distant Views: The Imagery of Lucretius 2*, "CJ" 60 (1964), pp. 49-55.

De Sanctis 2012

G. De Sanctis, *La religione a Roma. Luoghi, culti, sacerdoti, dèi*, Roma 2012.

Desmouliez 1958

A. Desmouliez, *Cupidité, ambition et crainte de la mort chez Lucrèce* (De rer. nat. III, 59-93), "Latomus" 17 (1958), pp. 317-323.

Bibliografia

De Vivo 1994

A. De Vivo, *L'epodo VII di Orazio: il delitto del sangue*, "Filologia antica e moderna" 5-6 (1994), pp. 39-58.

De Witt 1936

N. W. De Witt, *Epicurean Contubernium*, "TAPhA" 67 (1936), pp. 55-63.

Dienel 1915

R. Dienel, *Quintilian und der Rednerdialog des Tacitus*, "WS" 37 (1915), pp. 239-271.

Dierauer 1977

U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977.

Dierauer 1997

U. Dierauer, *Raison ou instinct? Le développement de la zoopsychologie antique*, in B. Cassin, J.-L. Labarrière, G. Romeyer-Dherbey (éds.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris 1997, pp. 3-30.

Donini 1982

P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982.

Donohue 1993

H. Donohue, *The Song of the Swan: Lucretius and the Influence of Callimachus*, Lanham (MD) 1993.

Dorandi 1982

T. Dorandi (a cura di), *Filodemo. Il buon re secondo Omero*, Napoli 1982.

Dressler 2013

A. Dressler, *Poetics of Conspiracy and Hermeneutics of Suspicion in Tacitus's Dialogus de Oratoribus*, "CA" 32.1 (2013), pp. 1-34.

Dupont 1992

F. Dupont, *Un simile che la guerra "giusta" rende "altro". Lo straniero (hostis) nella Roma arcaica*, in M. Bettini (a cura di), *Lo straniero*, Roma-Bari 1992, pp. 101-114.

Dupont 2008⁵

F. Dupont, *La vita quotidiana nella Roma repubblicana*, tr. it. Roma-Bari 2008⁵.

Duret 1986

L. Duret, *Dans l'ombre des plus grands, II: Poètes et prosateurs mal connus de la latinité d'argent*, in "ANRW" 2.32.5, Berlin-New York 1986, pp. 3152-3346.

Duvernoy 1984

J.-F. Duvernoy, *Le modèle médical de l'éthique dans l'épicurisme*, in *Justifications de l'éthique. XIXe Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française*, Bruxelles-Louvain-la-Neuve 6-9 septembre 1982, Bruxelles 1984, pp. 171-177.

Dyck 1996

A. R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Univ. of Michigan 1996.

Edwards 2007

C. Edwards, *Death in Ancient Rome*, New Haven-London 2007.

Edmunds 2007

L. Edmunds, *Lucretius, De rerum natura, 2,7-8*, "RPh" 81.1 (2007), pp. 75-78.

Enders 1997

J. Enders, *Delivering Delivery: Theatricality and the Emasculation of Eloquence*, "Rhetorica" 15.3 (1997), pp. 253-278.

Engberg-Pedersen 1990

T. Engberg-Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus 1990.

Ernout-Meillet 2001⁴

Bibliografia

- A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 2001⁴.
- Ernout-Robin 1962
- A. Ernout, L. Robin (éds.), *Lucrece, De rerum natura. Commentaire exégétique et critique*, 3 voll., Paris 1962.
- Evans 2008
- R. J. Evans, *Phantoms in the Philippics: Catiline, Clodius and Antonian Parallels*, in Stevenson-Wilson 2008, pp. 62-81.
- Fabietti-Matera 1999
- U. Fabietti, V. Matera, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma 1999.
- Farrington 1939
- B. Farrington, *Science and Politics in the Ancient World*, London 1939.
- Farrington 1967
- B. Farrington, *The Faith of Epicurus*, London 1967.
- Fish 2011
- J. Fish, *Not All Politicians Are Sisyphus: What Roman Epicureans Were Taught About Politics*, in J. Fish, K. R. Sanders (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge 2011, pp. 72-104.
- Fisher-van Wees 2011
- N. Fisher, H. van Wees (eds.), *Competition in the Ancient World*, Swansea 2011.
- Flashar 1979
- H. Flashar (ed.), *Le classicisme à Rome aux Iers siècles avant e après J.-C.*, in "Entretiens Hardt sur l'antiquité classique, XXV", Genève 1979.
- Flower 1996
- H. I. Flower, *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Oxford 1996.

Formisano 2008

M. Formisano, *Speculum principis, speculum oratoris. Alcune considerazioni sui panegyrici Latini come genere letterario*, in Castagna-Riboldi 2008, pp. 581-599.

Formisano 2015

M. Formisano, *The Desire to Be You: The Discourse of Praise for the Roman Emperor*, in P. Antonello, Webb (eds.), *Mimesis, Desire, and the Novel: René Girard and Literary Criticism*, East Lansing 2015, pp. 81-99.

Foucault 1984

M. Foucault, *Le souci de soi (Histoire de la sexualité 3)*, Paris 1984.

Foucault 2001

M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris 2001.

Fowler 1989

D. P. Fowler, *Lucretius and Politics*, in M. Griffin, J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata I: Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford-New York 1989, pp. 120-150.

Fowler 2002

D. P. Fowler, *Lucretius on Atomic Motion: A Commentary on De rerum natura 2.1-332*, Oxford-New York 2002.

Fowler 1886

H. N. Fowler, *The sources of Seneca de Beneficiis*, "TAPhA" 17 (1886), pp. 24-33.

Franchet d'Espèrey 2003

S. Franchet d'Espèrey, *Quis furor, o cives? Le furor et la Furie comme code poétique de la guerre civile à Rome*, in S. Franchet d'Espèrey, V. Fromentin, S. Gotteland, J. M. Roddaz (textes réunis par), *Fondements et crises du pouvoir*, Bordeaux 2003, pp. 429-440.

Bibliografia

Franchini 1996

A. Franchini, *Quando vi ucciderete, maestro? La letteratura e il combattimento*, Venezia 1996.

Franklin 2001

J. L. Franklin, *Pompeis Difficile est: Studies in the Political Life of Imperial Pompeii*, Ann Arbor 2001.

Frischer 1982

B. Frischer, *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-London 1982.

Funaioli 1947

G. Funaioli, *Storia di letteratura antica*, 2.2, Bologna 1947.

Furley 1977

D. J. Furley, *Lucretius the Epicurean: On the History of Man*, in O. Gigon (éd.), *Lucretius. XXIV Entretiens Hardt sur l'Antiquité Classique*, Genève 1977, pp. 1-37.

Gabba 1979

E. Gabba, *Per un'interpretazione politica del de officiis di Cicerone*, "RAL" 34 (1979), pp. 117-141.

Gale 1994

M. R. Gale, *Myth and Poetry in Lucretius*, Cambridge 1994.

Gale 2000

M. R. Gale, *Virgil on the Nature of Things: The Georgics, Lucretius and the Didactic Tradition*, Cambridge 2000.

Gale 2009

M. R. Gale (ed.), *Lucretius: De rerum natura V*, Oxford 2009.

Gale 2013

M. R. Gale, *Piety, Labour, and Justice in Lucretius and Hesiod*, in Lehoux-Morrison-Sharrock 2013, pp. 25-50.

Gallavotti 1931

C. Gallavotti, *Pensiero e fonti dottrinarie nel "Dialogo degli oratori"*, "Athenaeum" 9 (1931), pp. 35-50.

Gallavotti 1934

C. Gallavotti, *Tacito. Dialogus de oratoribus*, Firenze 1934.

Galletier 1955

E. Galletier, *Panégyriques latins. Texte établi et traduit*, Paris 1955.

Garani 2007

M. Garani, *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, New York-London 2007.

Gazich 2000

R. Gazich, *Strategie figurali nella «Phaedra» senecana*, in R. Gazich (a cura di), *Il potere e il furore. Giornate di studio sulla tragedia di Seneca* (Brescia, febbraio 1998), Milano 2000, pp. 95-147.

Geertz 1988

C. J. Geertz, *Antropologia interpretativa*, tr. it. Bologna 1988.

Giardina-Schiavone 1981

A. Giardina, A. Schiavone (a cura di), *Società romana e produzione schiavistica, III: Modelli etici, diritto e trasformazioni sociali*, Roma-Bari 1981.

Giardina-Silvestrini 1989

A. Giardina, M. Silvestrini, *Il principe e il testo*, in G. Cavallo et al. (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. II, Roma 1989, pp. 579-613.

Gibson-Morello 2012

R. Gibson, R. Morello, *Reading the Letters of Pliny the Younger: An Introduction*, Cambridge 2012.

Gigante 1975

M. Gigante, *Philosophia medicans in Filodemo*, "CErc" 5 (1975), pp. 53-61.

Gigante 1979

M. Gigante, *Civiltà delle forme letterarie nell'antica Pompei*, Napoli 1979.

Bibliografia

Gigante 1983

M. Gigante, *Filodemo sulla libertà di parola*, in Id., *Ricerche filodemee*. Seconda edizione riveduta e accresciuta, Napoli 1983, pp. 55-113.

Gigante-Dorandi 1980

M. Gigante, T. Dorandi, *Anassarco e Epicuro Sul regno, "SicGymn"* 33 (1980), pp. 479-497.

Giliberti 1984

G. Giliberti, *Beneficium e iniuria nei rapporti col servo. Etica e prassi giuridica in Seneca*, in A. Guarino, V. Giuffré (a cura di), *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, IV, Napoli 1984, pp. 1843-1860.

Gill 2015

C. Gill, *The Stoics on Humans, Animals and Nature*, T. Fögen, E. Thomas (eds), *Interactions between Animals and Humans in Graeco-Roman Antiquity*, International Conference, Durham University 20-21 giugno 2015, Durham 2015, pp. 1-5.

Glad 1995

C. E. Glad, *Paul and Philodemus: Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*, Leiden 1995.

Gloyn 2017

L. Gloyn, *The Ethics of the Family in Seneca*, Cambridge 2017.

Godbout 1992

J. T. Godbout, *Lo spirito del dono*, tr. it. Torino 1993.

Goelzer 1967²

H. Goelzer, *Dialogus de oratoribus*, Paris 1967².

Goldberg 1999

S. M. Goldberg, *Appreciating Aper: The Defence of Modernity in Tacitus' Dialogus de oratoribus*, "CQ" 49.1 (1999), pp. 224-237.

Goldberg 2005

S. M. Goldberg, *Constructing Literature in the Roman Republic: Poetry and Its Reception*, Cambridge-New York 2005.

Goodyear 1982

F. R. D. Goodyear, *History and Biography*, in E. J. Kenney, W. V. Clausen (eds.), *The Cambridge History of Classical Literature, Vol. II: Latin Literature*, Cambridge 1982, pp. 639-666.

Gordon 2012

P. Gordon, *The Invention and Gendering of Epicurus*, Ann Arbor 2012.

Gourinat 2012

J.-B. Gourinat, *Les polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens*, "PhilosAnt" 12 (2012), pp. 43-88.

Gourinat 2014

J.-B. Gourinat, *Comment se détermine le «kathekon»? Remarques sur la conformité à la nature et le raisonnable*, "PhilosAnt" 14 (2014), pp. 13-23.

Griffe 1994

M. Griffe, *Don et contre-don dans le De beneficiis de Sénèque*, "Lalies" 14 (1994), pp. 233-247.

Griffin 2003a

M. T. Griffin, *De beneficiis and Roman Society*, "JRS" 93 (2003), pp. 92-113.

Griffin 2003b

M. T. Griffin, *Seneca as a sociologist: De Beneficiis*, in A. De Vivo, E. Lo Cascio (a cura di), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e Nerone. Atti del Convegno Internazionale, Capri 25-27 marzo 1999*, Bari 2003, pp. 89-122.

Griffin 2013

M. T. Griffin, *Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis*, Oxford 2013.

Grilli 1953

A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma 1953.

Bibliografia

Grilli 1957

A. Grilli, *Sul proemio del II libro di Lucrezio*, "SIFC" 29 (1957), pp. 259-263.

Grimal 1957

P. Grimal, *Lucrece et l'hymne à Vénus*, "REL" 35 (1957), pp.184-195.

Grimal 1977

P. Grimal, *Le poème de Lucrece en son temps*, in O. Gigon (éd.), *Lucrece. XXIV Entretiens Hardt sur l'Antiquité Classique*, Genève 1977, pp. 233-270.

Grimal 1986

P. Grimal, *Les éléments philosophiques dans l'idée de monarchie à Rome à la fin de la République*, in H. Flashar, O. Gigon (éds.), *Aspects de la philosophie hellénistique. XXXII Entretiens Hardt sur l'Antiquité Classique*, Genève 1986, pp. 233-281.

Grimaldi et al. 2011

M. Grimaldi et al., *La casa di Marco Fabio Rufo. Lo scavo del giardino e i materiali*, "FOLD&R Italy" 217 (2011), pp. 1-40.

Guastella 1985

G. Guastella, *La rete del sangue: simbologia delle relazioni e modelli dell'identità nella cultura romana*, "MD" 15 (1985), pp. 49-123.

Guastella 2001

G. Guastella, *L'ira e l'onore. Forme della vendetta nel teatro senecano e nella tradizione*, Palermo 2001.

Gudeman 1891

A. Gudeman, *A New Fragment of Cicero's Hortensius and of Aristotle's Protrepticus*, "TAPhA" 22 (1891), pp. 46-48.

Guglielmino 1967

S. Guglielmino (a cura di), *Lucio Anneo Seneca. I benefici*, Bologna 1967.

Hahmann 2015

A. Hahmann, *Epikur über den Gegenstand der Wahrnehmung*, "AGPh" 97.3 (2015), pp. 271-307.

Hardie 2012

P. Hardie, *Rumour and Renown: Representations of Fama in Western Literature*, Cambridge-New York 2012.

Harris 1974

M. Harris, *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture*, New York 1974.

Harsting 1998

P. Harsting, *Quintilian, Imitation and "Anxiety of Influence"*, in T. Albaladejo, E. del Río, J. A. Caballero (eds.), *Quintiliano. Historia y Actualidad de la retórica. XIX Centenario de la Institutio Oratoria*, vol. III, Logroño 1998, pp. 1325-1335.

Häussler 1965

R. Häussler, *Tacitus und das historische Bewusstsein*, Heidelberg 1965.

Hellegouarc'h 1963

J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris 1963.

Héritier 1979

F. Héritier, *Incesto*, in *Enciclopedia Einaudi* 7 (1979), pp. 234-261.

Héritier 1994

F. Héritier, *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris 1994.

Hershbell 1992

J. P. Hershbell, *Plutarch and Epicureanism*, in "ANRW" 2.36.5, Berlin-New York 1992, pp. 3353-3383.

Hölkeskamp 2010

K.-J. Hölkeskamp, *Reconstructing the Roman Republic: An Ancient Political Culture and Modern Research*, Princeton-Oxford 2010.

Huizinga 1983⁴

J. Huizinga, *Homo ludens*, tr. it. Milano 1983⁴.

Hutchinson 2001

G. O. Hutchinson, *The Date of De Rerum Natura*, "CQ" 51.1 (2001), pp. 150-162.

Bibliografia

Hyde 1983

L. Hyde, *The Gift: Imagination and the Erotic Life of Property*, New York 1983.

Indelli-Tsouna McKirahan 1995

G. Indelli, V. Tsouana McKirahan (eds.), [*Philodemus*], [*On Choices and Avoidances*], Napoli 1995.

Inwood 1985

B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985.

Inwood 1995 (2005)

B. Inwood, *Politics and paradox in Seneca's De beneficiis*, in A. Laks, M. Schofield (eds.), *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Cambridge 1995, pp. 241-265, ora in B. Inwood, *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005, pp. 65-94.

Inwood 2000

B. Inwood, *The Will in Seneca the Younger*, "CPh" 95.1 (2000), pp. 44-60.

Jacotot 2013

M. Jacotot, *Question d'honneur. Les notions d'honos, honestum et honestas dans la République romaine antique*, Rome 2013.

Jal 1963

P. Jal, *La guerre civile à Rome. Étude littéraire et morale*, Paris 1963.

Kennedy 1969

G. Kennedy, *Quintilian*, New York 1969.

Kennedy 2013

D. F. Kennedy, *The Political Epistemology of Infinity*, in Lehoux-Morrison-Sharrock 2013, pp. 51-67.

Kenney 1971

E. J. Kenney (ed.), *Lucretius, De Rerum Natura, Book III*, Cambridge 1971.

Konstan 1988

D. Konstan, *Lucretius on Poetry: III.1-13, "ColbyQ" 24.2* (1988), pp. 65-70.

Konstan 1996

D. Konstan, *Friendship, Frankness and Flattery*, in J. T. Fitzgerald (ed.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*, Leiden 1996, pp. 7-19.

Konstan 1997

D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge-New York 1997.

Konstan 2007

D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, tr. it. Milano 2007.

Konstan et al. 1998

D. Konstan, D. Clay, C. E. Glad, J. C. Thom, J. Ware (eds.), *Philodemus, On Frank Criticism*, Atlanta (GA) 1998.

Koutroubas 1989

D. E. Koutroubas, *Cicero in Tacitus' Dialogus de Oratoribus*, in *Actes du 3^e Congrès grec d'études latines*, Tessalonique 1989, pp. 123-146.

Krause 2004

J.-U. Krause, *La criminalità nel mondo antico*, tr. it. Roma 2006.

Krebs 2013

C. Krebs, *Caesar, Lucretius and the Dates of De Rerum Natura and the Commentarii, "CQ" 63* (2013), pp. 772-779.

Kröhling 1935

W. Kröhling, *Die Priamel (Beispielreihung) als Stilmittel in der griechisch-römischen Dichtung*, Greifswald 1935.

Labarrière 2005

J.-L. Labarrière, *La condition animale. Études sur Aristote et les Stoïciens*, Louvain-La-Neuve-Paris, Dudley (MA) 2005.

Bibliografia

Lana 1992

I. Lana, *La scuola dei Sestii*, in *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome*, 17-19 mai 1990, Rome 1992, pp. 109-124.

Landi 1929

C. Landi, *L'autore del Dialogus de oratoribus*, "Athenaeum" 17 (1929), pp. 489-513.

Landolfi 2004

L. Landolfi, *Colchide noverca maius haec, maius malum est* (Sen. Phaedr. 697). *Fedra, Medea e l'iperbole' mitica*, "Pan" 22 (2004), pp. 265-273.

Lange 1832

A. G. Lange, *Dialogus de oratoribus Tacito vindicatus*, in *Vermischte Schriften und Reden*, Leipzig 1832, pp. 3-14.

Lanzarone 2008

N. Lanzarone (a cura di), *L. Annaei Seneca, Dialogorum liber I, De Providentia*, Firenze 2008.

La Penna 1985

A. La Penna, *Il Bellum civile di Petronio e il proemio delle Historiae di Sallustio*, "RFIC" 113 (1985), pp. 170-173.

Lassandro-Micunco 2000

D. Lassandro, G. Micunco (a cura di), *Panegirici Latini. Testo, traduzione, commento*, Torino 2000.

Latouche 2000

S. Latouche, *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, tr. it. Torino 2000.

Laurenti 1973

R. Laurenti, *Filodemo e il pensiero economico degli epicurei*, Milano 1973.

Leeman 1963 (1974)

A. D. Leeman, *Orationis ratio. Teoria e pratica stilistica degli oratori, storici e filosofi latini*, tr. it. Bologna 1974.

Lehoux 2013

D. Lehoux, *Seeing and Unseeing, Seen and Unseen*, in Lehoux-Morrison-Sharroock 2013, pp. 131-151.

Lehoux-Morrison-Sharroock 2013

D. Lehoux, A. D. Morrison, A. Sharrock (eds.), *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, Oxford 2013.

Leigh 1996

M. Leigh, *Varius Rufus, Thyestes and the Appetites of Antony*, "PCPhS" 42 (1996), pp. 171-197.

Lenaz 2005⁴

L. Lenaz, *Tacito. Dialogo sull'oratoria*, Milano 2005⁴.

Lentano 1999

M. Lentano, *An beneficium patri reddi possit*, "Labeo" 45.3 (1999), pp. 392-411.

Lentano 2000

M. Lentano, *An beneficium patri reddi possit. Note a Seneca, De beneficiis* 3, 29-38, "Euphrosyne" 28 (2000), pp. 355-368.

Lentano 2005

M. Lentano, *Il dono e il debito. Verso un'antropologia del beneficio nella cultura romana*, in A. Haltenhoff, A. Heil, F.-H. Mutschler (Hrsg.), *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, München-Leipzig, 125-142.

Lentano 2007

M. Lentano, *La prova del sangue. Storie di identità e storie di legittimità nella cultura latina*, Bologna 2007.

Lentano 2009a

M. Lentano, *La gratitudine e la memoria: una lettura del De beneficiis*, «BStudLat» 39.1 (2009), pp. 1-28.

Lentano 2009b

M. Lentano, *Le ragioni del sangue. Storie di incesto e fratricidio nella declamazione latina*, Napoli 2009.

Bibliografia

Lentano 2014

M. Lentano, *Parentela*, in Bettini-Short 2014, pp. 167-186.

Lhermitte 2015

J.-F. Lhermitte, *L'Animal vertueux dans la philosophie antique à l'époque impériale*, Paris 2015.

L'Huillier 1992

M.-C. L'Huillier, *L'empire des mots: orateurs gaulois et empereurs romains*, Paris 1992.

Li Causi 2008

P. Li Causi, *La teoria in azione. Il dono di Eschine e la riflessione senecana sui beneficii*, "AOFL" n. s. 3.1 (2008), pp. 95-110.

Li Causi 2009a

P. Li Causi, *Fra creditum e beneficium. La pratica difficile del "dono" nel De beneficiis di Seneca*, "QRO on-line" 2 (2009), pp. 226-252.

Li Causi 2009b

P. Li Causi, *La paternità del male. Caos parentale e guerra civile nelle Phoenissae di Seneca*, "AOFL" n. s. 4.1 (2009), pp. 270-296.

Li Causi 2010

P. Li Causi, *Ascolto e potere ne I benefici di Seneca (e in un racconto di Calvino)*, in A. Cozzo (a cura di), *Le orecchie e il potere. Aspetti sociologici ed antropologici dell'ascolto nel mondo antico e in quello odierno*, Roma 2010, pp. 245-270.

Li Causi 2012

P. Li Causi, *Il riconoscimento e il ricordo. Fama e memoria nel De beneficiis di Seneca*, Palermo 2012.

Li Causi 2014

P. Li Causi, *Ebuzio Liberale: un dedicatario (quasi) senza dedica nel De beneficiis di Seneca*, in J.-C. Juhle (éd.), *Pratiques latines de la dédicace. Permanences et mutations, de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 2014, pp. 163-188.

Li Causi-Pomelli 2015

P. Li Causi, R. Pomelli (a cura di), *L'anima degli animali. Aristotele, frammenti stoici, Plutarco, Porfirio*, Torino 2015.

Long 1971a

A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London 1971.

Long 1971b

A. A. Long, *Language and Thought in Stoicism*, in Long 1971a, pp. 74-113.

Long 1985

A. A. Long, *Pleasure and Social Utility: The Virtues of Being Epicurean*, in H. Flashar, O. Gigon (éds.), *Aspects de la philosophie hellénistique. XXXII Entretiens Hardt sur l'Antiquité classique*, Genève 1986 pp. 283-324.

Long-Sedley 1987 (2001)

A. A. Long, D. Sedley (éds.), *Les philosophies hellénistiques*, vol. II, tr. fr. Paris 2001.

Loraux 1997

N. Loraux, *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, tr. it. Roma 1997.

MacCormack 1981

S. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley-London 1981.

MacCormack 1975

S. MacCormack, *Latin Prose Panegyric*, in T. Dorey (ed.), *Empire and Aftermath*, London-Boston 1975.

Mader 2000

G. Mader, *Quis queat digne eloqui? Speech, gesture and the grammar of the mundus inversus in Seneca's Thyestes*, "A&A" 46 (2000), pp. 153-172.

Mahr 2003

B. Mahr, *Modellieren. Beobachtungen und Gedanken zur Geschichte des Modellbegriffs*, in S. Krämer, H. Bredekamp (Hrsg.), *Bild - Schrift - Zahl*, München 2003, pp. 59-86.

Bibliografia

Manuwald 1980

B. Manuwald, *Der Aufbau der lukrezischen Kulturentstehungslehre* (De rerum natura 5, 925-1457), Stuttgart 1980.

Marchese 1998

R. R. Marchese, *La morale e il singolo. Individualismo, modelli etici e poesia romana* (Lucilio, Orazio, Catullo, Lucrezio, Properzio, Ovidio), Palermo 1998.

Marchese 2005

R. R. Marchese, *Figli benefattori, figli straordinari. Rappresentazioni senecane dell'essere figlio*, Palermo 2005.

Marchese 2008

R. R. Marchese, *Diseguaglianza, potere, giochi di ruolo. Processi di formalizzazione del beneficium fra pro Marcello e de beneficiis*, in Picone 2008a, pp. 129-153.

Marchese 2009

R. R. Marchese, *Dignità e diseguaglianza. Il rispetto nella relazione fra benefattori e beneficiati*, in Picone-Beltrami-Ricottilli 2009, pp. 245-272.

Marchese 2011

R.R. Marchese, *Bruto*, Roma 2011.

Marchese 2013

R. R. Marchese, *Veniet et vobis furor. Seneca tragico e la perennità del male*, "DeM" 4 (2013), pp. 146-167.

Marchese 2014

R. R. Marchese, *Speech and silence in Cicero's final days*, "CJ" 110.1 (2014), pp. 77-98.

Marchese 2016

R. R. Marchese, *Uno sguardo che vede. L'idea di rispetto in Cicerone e in Seneca*, Palermo 2016.

Marchesi 1942²

C. Marchesi, *Tacito*, Milano-Messina 1942².

Marchesi 2015

I. Marchesi (ed.), *Pliny The Book-Maker*, Oxford 2015.

Marchesini-Tonutti 2007

R. Marchesini, S. Tonutti, *Manuale di Zooantropologia*, Roma 2007.

Martha 1905

C. Martha, *Le poème de Lucrèce: morale, religion, science*, Paris 1905.

Mauss 1924 (2002)

M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, tr. it. Torino 2002.

Mayer 2001

R. Mayer, *Tacitus. Dialogus de oratoribus*, Cambridge 2001.

Mazzocchini 2009

P. Mazzocchini, *Templa serena: Ipotesi sui modelli di Lucr. II 7-8, "Maia" 61.3 (2009)*, pp. 564-567.

Mazzoli 1970

G. Mazzoli, *Seneca e la poesia*, Milano 1970.

Mazzoli 1997

G. Mazzoli, *Medea in Seneca: il logos del furor*, in R. Uglione (a cura di), *Atti delle giornate di studio su "Medea"*, Torino 23-24 Ottobre 1995, Torino 1997, pp. 93-105.

Mazzoli 2016

G. Mazzoli, *Il chaos e le sue architetture. Trenta studi su Seneca tragico*, Palermo 2016.

Mause 1994

M. Mause, *Die Darstellung des Kaisers in der lateinischen Panegyrik*, Stuttgart 1994.

McConnell 2010

S. McConnell, *Epicureans on Kingship*, "Cambridge Classical Journal" 56 (2010), pp. 178-198.

Bibliografia

McConnell 2012

S. McConnell, *Lucretius and Civil Strife*, "Phoenix" 66 (2012), pp. 97-121.

Mencacci 1986

F. Mencacci, *Sanguis/cruor. Designazioni linguistiche e classificazione antropologica del sangue nella cultura romana*, "MD" 17 (1986), pp. 25-91.

Mencacci 1996

F. Mencacci, *I fratelli amici. La rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*, Venezia 1996.

Menghi 2008

M. Menghi (a cura di), *Seneca. Sui benefici*, Roma-Bari 2008.

Michel 1962

J. Michel, *Gratuité en droit romain*, Bruxelles 1962.

Milnor 2014

K. Milnor, *Graffiti and the Literary Landscape in Roman Pompeii*, Oxford-New York 2014.

Minyard 1985

J. D. Minyard, *Lucretius and the Late Republic: An Essay in Roman Intellectual History*, Leiden 1985.

Momigliano 1941

A. Momigliano, *Review of FARRINGTON 1939*, "JRS" 31 (1941), pp. 149-157.

Monteleone 2005

C. Monteleone, *Prassi assembleare e retorica libertaria. La Quarta Filippica di Cicerone*, Bari 2005.

Morton Braund 1998

S. Morton Braund, *Praise and Protreptic in Early Imperial Panegyric: Cicero, Seneca, Pliny*, in Whitby 1998, pp. 53-76.

Mouritsen 1988

H. Mouritsen, *Elections, Magistrates and Municipal Elite: Studies in Pompeian Epigraphy*, Rome 1988.

Mouritsen 1990

H. Mouritsen, *A Note on Pompeian Epigraphy and Social Structure*, "C&M" 41 (1990), pp. 131-149.

Mueller 2001

M. Mueller, *The Language of Reciprocity in Euripides' Medea*, "AJPh" 122.4 (2001), pp. 471-504.

Müller 1995⁴

K. Müller (Hrsg.), *Petronii Arbitri Satyricon reliquiae*, Stuttgart-Lipsiae 1995⁴

Müller-Rettig 2014

B. Müller-Rettig, *Panegyrici latini: lateinisch und deutsch = Lobreden auf römische Kaiser. Bd. 2, Von Konstantin bis Theodosius*, Darmstadt 2014.

Murdock 1965 (1969²)

G. P. Murdock, *Culture and Society: Twenty-Four Essays*, foreword by A. Spoehr, Pittsburgh 1969²

Narducci 1989

E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989.

Narducci 1991

E. Narducci, *Oratoria e retorica*, in AA.VV., *La prosa latina*, Roma 1991, pp. 95-143.

Narducci 1994

E. Narducci, *Una morale per la classe dirigente*, Saggio introduttivo a Id., A. Resta Barrile (a cura di), *Marco Tullio Cicerone. I doveri*, Milano 1994, pp. 5-68.

Narducci 2009

E. Narducci, *Cicerone. La parola e la politica*, Roma-Bari 2009.

Bibliografia

Nichols 1976

J. H. Nichols, *Epicurean Political Philosophy: The De Rerum Natura of Lucretius*, Ithaca (NY) 1976.

Nixon-Rodgers 1994

C. E. Nixon, B. Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors*, Berkeley-London 1994.

Noreña 2011

C. Noreña, *Self-Fashioning in the Panegyricus*, in Roche 2011, pp. 29-44.

Nussbaum 1986

M. C. Nussbaum, *Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle*, in M. Schofield, G. Striker (eds.), *The Norms of Nature*, Cambridge 1986, pp. 31-74.

Nussbaum 1994

M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton (NJ) 1994.

Obbink 1995

D. Obbink (ed.), *Philodemus and Poetry: Poetic Theory and Practice in Lucretius, Philodemus, and Horace*, New York-Oxford 1995.

OLD

P. G. W. Glare (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968.

Oltramare 1926

A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne 1926.

Paratore 1962²

E. Paratore, *Tacito*, Roma 1962².

Paratore 1982

E. Paratore, *Il prologo dell'Agamemnon e quello del Thyestes di Seneca*, "Vichiana" 11 (1982), pp. 226-234.

Pasquali 1942 (1968)

G. Pasquali, *Arte allusiva* (1942) ora in *Pagine stravaganti*, II, Firenze 1968, pp. 273-282.

Pembroke 1971

E. G. Pembroke, *Oikeiosis*, in Long 1971a, pp. 114-149.

Perret 1940

J. Perret, *L'amour de l'argent, l'ambition et la crainte de la mort (Lucreèce III, 59-86)*, in *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à A. Ernout*, Paris 1940, pp. 277-284.

Pernot 1993

L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris 1993.

Petrone 1983

G. Petrone, *Teatro antico e inganno: finzioni plautine*, Palermo 1983.

Petrone 1988

G. Petrone, *Nomen/omen: poetica e funzione dei nomi (Plauto, Seneca, Petronio)*, "MD" 20-21 (1988), pp. 33-70.

Petrone 1996

G. Petrone, *Metafora e tragedia. Immagini culturali e modelli tragici nel mondo romano*, Palermo 1996.

Petrone 1999

G. Petrone, *Edipo e i figli*, "Paideia" 54 (1999), pp. 3-8.

Petrone 2006

G. Petrone, *Incrocio di fabulae nell'orazione contro Pisone*, in Petrone-Casamento 2006, pp. 165-180.

Petrone-Casamento 2006

G. Petrone, A. Casamento (a cura di), *Lo spettacolo della giustizia. Le orazioni di Cicerone*, Palermo 2006.

Pianezzola 1977

E. Pianezzola, *Lucrezio: sopravvivenza e potere*, "RCCM" 19 (1977), pp. 609-624.

Pichon 1906

R. Pichon, *L'origine du recueil des Panegyrici Latini*, "REA" 8 (1906), pp. 229-249.

Bibliografia

Picone 1976

G. Picone, *La polemica anticulturale nel discorso di Mario* (B. Iug. 85), "Pan" 4 (1976), pp. 51-58.

Picone 1978

G. Picone, *L'eloquenza di Plinio. Teoria e prassi*, Palermo 1978.

Picone 1981

G. Picone, *Ercole e Alessandro. Sen. De ben. 1.13*, "Pan" 7 (1981), pp. 135-144.

Picone 1984

G. Picone, *La fabula e il regno. Studi sul Thyestes di Seneca*, Palermo 1984.

Picone 1989

G. Picone, *La Medea di Seneca come fabula dell'inversione*, "Pan" 9 (1989), pp. 53-63.

Picone 2004

G. Picone, *Il teatro di Seneca ovvero la scena di Ade*, in T. De Robertis, G. Resta, *Seneca. Una vicenda testuale*, Firenze 2004, pp. 117-126.

Picone 2008a

G. Picone (a cura di), *Clementia Caesaris. Modelli etici, parenesi e retorica dell'esilio*, Palermo 2008.

Picone 2008b

G. Picone, *Il paradigma Marcello. Tra esilio e clementia Caesaris*, in Picone 2008a, pp. 63-81.

Picone 2009

G. Picone, *Ercole e il serpente. Figure di ricordo, modelli mitici, modelli etici nel de beneficiis di Seneca*, in Picone-Beltrami- Ricottilli 2009, pp. 289-302.

Picone-Beltrami-Ricottilli-2009

G. Picone, L. Beltrami, L. Ricottilli (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, Palermo 2009.

Picone 2012

G. Picone, *Di generazione in generazione: «mores», «memoria», «munera» nel «de officiis» di Cicerone*, in Picone-Marchese 2012, pp. IX-XXXVI.

Picone 2013

G. Picone (a cura di), *Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, De beneficiis, libro I*, Palermo 2013.

Picone 2014

G. Picone, *Le sfide del cambiamento: dalle monografie sallustiane al ciclo delle fondazioni di Asimov*, in S. Audano, G. Cipriani (a cura di), *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea. Atti della Decima Giornata di Studi*, Sestri Levante 15 marzo 2013, Foggia 2014, pp. 53-79.

Picone-Marchese 2012

G. Picone, R. R. Marchese (a cura di), *Marco Tullio Cicerone. De officiis. Quel che è giusto fare*, Torino 2012.

Pohlenz 1967

M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, 2 voll., Firenze 1967.

Pöschl 1970

V. Pöschl, *Zum Anfang von Sallusts Catilina*, in W. Wimmel (Hrsg.), *Forschungen zur römischen Literatur. FS K. Büchner*, Wiesbaden 1970, pp. 254-261 (= V. Pöschl, *Kleine Schriften 2*, Heidelberg 1983, pp. 109-116).

Préchac 1926

F. Préchac (éd.), *Sénèque. Des bienfaits*, Paris 1926.

Raccanelli 1998

R. Raccanelli, *L'amicitia nelle commedie di Plauto. Un'indagine antropologica*, Bari 1998.

Raccanelli 2009

R. Raccanelli, *Cambiare il dono: per una pragmatica delle relazioni nel de beneficiis senecano*, in Picone-Beltrami-Ricottilli 2009, pp. 303-356.

Bibliografia

Raccanelli 2010

R. Raccanelli, *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel de beneficiis di Seneca*, Palermo 2010.

Race 1982

W. H. Race, *The Classical Priamel from Homer to Boethius*, Leiden 1982.

Radice 2000

R. Radice, «Oikeiosis». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano 2000.

Radice 2002

R. Radice (a cura di), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Milano 2002.

Raina 2008

G. Raina, *Contendere potius quam sequi (Inst. or. 10,2,9). Dinamiche del rapporto con i grandi del passato in Quintiliano*, in Castagna-Riboldi 2008, pp. 1387-1409.

Ramsey 2007

J. T. Ramsey, *Sallust's Bellum Catilinae. Second edition*, New York/Oxford 2007.

Reale 1994

G. Reale (a cura di), *Seneca. Tutti gli scritti*, Milano 1994.

Rees 2002

R. Rees, *Layers of Loyalty in Latin Panegyric*, Oxford 2002.

Rees 2010

R. Rees, *Words of praise in Roman politics*, "Millennium" 7 (2010), pp. 9-28.

Rees 2012

R. Rees (ed.), *Latin Panegyric*, Oxford 2012.

Reiff 1959

A. Reiff, *Interpretatio, imitatio, aemulatio. Begriff und Vorstellung literarischer Abhängigkeit bei den Römern*, Köln 1959.

Reynolds 1965

L. D. Reynolds (ed.), *L. Annaei Senecae Ad Lucilium Epistulae Morales*, 2 voll., Oxford 1965.

Reynolds 1977

L. D. Reynolds (ed.), *L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim*, Oxford 1977.

Ricoeur 2000 (2003)

P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it. Milano 2003.

Ricottilli 2009

L. Ricottilli, *Appunti sulla pragmatica della comunicazione e della letteratura latina*, "SIFC", suppl. al vol. 7, quarta serie, f. 1, 2009, pp. 121-170.

Rives 2006

J. B. Rives, *Magic, Religion, and Law: The Case of the Lex Cornelia de Sicariis et Veneficiis*, in C. Ando, J. Rüpke (eds.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stuttgart-München 2006, pp. 47-67.

Roche 2011

P. Roche (ed.), *Pliny's Praise: The Panegyricus in the Roman world*, Cambridge 2011.

Romaniello 1968

G. Romaniello, *Il Dialogus de oratoribus nella sua definitiva soluzione della vexata quaestio*, Roma 1968.

Romano 1990

D. Romano, *Lucrezio e il potere ed altri saggi sulla letteratura tardorepubblicana ed augustea*, Palermo 1990.

Romano 1999

E. Romano, *Fine di un mondo antico*, in G. Picone (a cura di), *L'antichità dopo la modernità*, Palermo 1999.

Romano 2008

E. Romano, *Tempo della storia, tempo della scienza: innovazione e progresso in Lucrezio*, in M. Beretta, F. Citti (a cura di), *Lucrezio, la natura e la scienza*, Firenze 2008, pp. 51-67.

Bibliografia

Roskam 2007

G. Roskam, *'Live Unnoticed' (Ἀάθε βιώσας): On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden-Boston 2007.

Russell 1998

D. A. Russell, *The Panegyrist and their Teachers*, in Whitby 1998, pp. 17-50.

Rutledge 2012

S. H. Rutledge, *Tacitus' Dialogus de Oratoribus: A Socio-Cultural History*, in V. E. Pagán (ed.), *A Companion to Tacitus*, Malden-Oxford-Chichester 2012.

Sabbah 1984

G. Sabbah, *De la rhétorique à la communication politique: les Panégyriques latins*, "BAGB" 4 (1984), pp. 363-388.

Sánchez Vendramini 2009

D. Sánchez Vendramini, *El Dialogus de oratoribus y la opinión de Tácito sobre las posibilidades de la oratoria en el régimen imperial*, "Revista de Lingüística y Filología Clásica" 77.1 (2009), pp. 109-123.

Santangelo 2016

F. Santangelo, *Marius*, London-New York 2016.

Sasso 1979

G. Sasso, *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, Bologna 1979.

Scarpata 1964

G. Scarpata, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia 1964.

Schiesaro 1984

A. Schiesaro, *Nonne vides in Lucrezio*, "MD" 13 (1984), pp. 143-157.

Schiesaro 1990

A. Schiesaro, *Simulacrum et imago. Gli argomenti analogici nel De rerum natura*, Pisa 1990.

Schiesaro 2003

A. Schiesaro, *The Passions in Play. Thyestes and the Dynamics of Senecan Drama*, Cambridge 2003.

Schiesaro 2007

A. Schiesaro, *Lucretius and Roman Politics and History*, in S. Gillespie, P. Hardie (eds.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge-New York 2007, pp. 41-58.

Schrijvers 1970

P. H. Schrijvers, *Horror ac divina voluptas. Études sur la poétique et la poesie de Lucrèce*, Amsterdam 1970.

Schwindt 2014

J. P. Schwindt, *Querelles – Zu einer Literaturgeschichte der Intensität*, M. Buschmeier, W. Erhart, K. Kauffmann (Hrsg.), *Literaturgeschichte: Theorien – Modelle – Praktiken*, Berlin-Boston 2014.

Scolari 2011

L. Scolari, *Beneficio e vendetta. Due dinamiche relazionali nel de beneficiis e nelle tragedie di Seneca*, "DeM" 2 (2011), pp. 258-292.

Scolari 2013

L. Scolari, *Beneficium e iniuria: morfologia del "fare il bene" e del "fare il male" nel de beneficiis e nelle tragedie di Seneca*, Diss. Dottorato di Ricerca in Antropologia, Storia e Teoria della Cultura, Università di Siena, Siena 2013.

Sedley 1989

D. Sedley, *Philosophical Allegiance in the Graeco-Roman World*, in M. Griffin, J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata I: Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford-New York 1989, pp. 97-119.

Sedley 1998

D. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge 1998.

Segre 1985

C. Segre, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino 1985.

Bibliografia

Seidensticker 1985

B. Seidensticker, Maius solito: *Senecas Thyestes und die tragoedia rhetorica*, "A&A" 31 (1985), pp. 116-136.

Sennett 1980 (2006)

R. Sennett, *Autorità. Subordinazione e insubordinazione: l'ambiguo vincolo tra il forte e il debole*, tr. it. Milano 2006.

Sennett 2004

R. Sennett, *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, Bologna 2004.

Setaioli 2000

A. Setaioli, *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, Bologna 2000.

Smith 1974

M. F. Smith, *Thirteen New Fragments of Diogenes of Oenoanda*, in M. F. Smith, *Thirteen New Fragments of Diogenes of Oenoanda. Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, 117, Vienna 1974.

Smith 1993

M. F. Smith, *Diogenes of Oinoanda: The Epicurean Inscription*, Napoli 1993.

Solin 1975

H. Solin, *Die Wandinschriften im sog. Haus des M. Fabius Rufus*, in B. Andreae, H. Kyrieleis (Hrsg.), *Neue Forschungen in Pompeji*, Recklinghausen 1975, pp. 243-272.

Solinas 1995

F. Solinas (a cura di), *Seneca. Lettere morali a Lucilio*, 2 voll., Milano 1995.

Sorabji 1993

R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, London 1993.

Sordi 2002

M. Sordi, *Scritti di storia romana*, Milano 2002.

Soverini 1985

P. Soverini, *Il problema delle teorie retoriche e poetiche di Petronio*, "ANRW" 2.32.3 (1985), pp. 1706-1779.

Sperber 1999

D. Sperber, *Il contagio delle idee. Teoria naturalistica della cultura*, tr. it. Milano 1999.

Stevenson 2009

T. Stevenson, *Antony as 'Tyrant' in Cicero's First Philippic*, "Ramus" 38.2 (2009), pp. 174-186.

Stevenson-Wilson 2008

T. Stevenson, M. Wilson (eds.), *Cicero's Philippics: History, Rhetoric and Ideology*, Auckland 2008.

Stone 2008

A. M. Stone, *Greek Ethics and Roman Statesmen: "De Officiis" and the "Philippics"*, in Stevenson-Wilson 2008, pp. 214-239.

Strauss 2011

B. Strauss, *La guerra di Spartaco*, tr. it. Roma-Bari 2011.

Striker 1991

G. Striker, *Following Nature: A Study in Stoic Ethics*, "OSAPh" 9 (1991), pp. 1-73.

Strunk 2010

T. E. Strunk, *Offending the Powerful: Tacitus' Dialogus de Oratoribus and Safe Criticism*, "Mnemosyne" 63.2 (2010), pp. 241-267.

Sullivan 1968 (1977)

J. P. Sullivan, *Il Satyricon di Petronio. Uno studio letterario*, tr. it. Firenze 1977.

Sumi 2005

G. S. Sumi, *Ceremony and Power: Performing Politics in Rome between Republic and Empire*, Ann Arbor 2005.

Syme 1958 (1967)

R. Syme, *Tacito*, tr. it. Brescia 1967.

Bibliografia

Taldone 1993

A. Taldone, *Su insania e furor in Cicerone*, "BStudLat" 23 (1993), pp. 3-19.

Tarrant 1985

R. J. Tarrant (ed.), *Seneca's Thyestes*, Atlanta 1985.

Tárrega Garrido 2004

J. Tárrega Garrido, *Secundo y la gran laguna en el «Dialogus de oratoribus»*, "CFC(L)" 50.24.1 (2004), pp. 29-37.

Tepedino Guerra 1977

A. Tepedino Guerra, *Filodemo sulla gratitudine*, "CErc" 7 (1977), pp. 96-113.

Tepedino Guerra 1985

A. Tepedino Guerra, *Il PHerc 1678: Filodemo sull'invidia?*, "CErc" 15 (1985), pp. 113-125.

Thomas 2012

J.-F. Thomas, *Sur la lexicalisation de l'idée de honte en latin*, in R. Alexandre, C. Guérin, M. Jacotot (éds.), *Rubor e Pudor. Vivre et penser la honte dans la Rome ancienne*, Paris 2012, pp. 13-32.

Treggiari 2003

S. Treggiari, *Ancestral Virtues and Vices: Cicero on Nature, Nurture and Presentation*, in D. Braund, C. Gill (eds.), *Myth, History and Culture in Republican Rome: Studies in Honour of T. P. Wiseman*, Exeter 2003, pp. 139-164.

Trinacty 2009

C. Trinacty, *Like Father, Like Son? Selected Examples of Intertextuality in Seneca the Younger and Seneca the Elder*, "Phoenix" 63 (2009), pp. 260-277.

Tsouna 2001

V. Tsouna, *Philodemus on the Therapy of Vice*, "OSAPH" 21 (2001), pp. 233-258.

Tsouna 2003

V. Tsouna, *"Portare davanti agli occhi": una tecnica retorica nelle opere "moralì" di Filodemo*, "Cronache Ercolanesi" 33 (2003), pp. 243-247.

Tsouna 2007

V. Tsouna, *The Ethics of Philodemus*, Oxford-New York 2007.

Tsouna 2009

V. Tsouna, *Epicurean Therapeutic Strategies*, in J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge-New York 2009, pp. 249-265.

Tutrone 2012

F. Tutrone, *Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca*, Pisa 2012.

Tutrone 2014

F. Tutrone, *Veniet Tempus (QNat. 7.25): Stoic Philosophy and Roman Genealogy in Seneca's View of Scientific Progress*, "Epékeina", vol. 4, n. 1-2 (2014), pp. 219-266.

Tutrone 2017

F. Tutrone, *Granting Epicurean Wisdom at Rome: Exchange and Reciprocity in Lucretius' Didactic (DRN 1.921-950)*, "HSPH" 109 (2017).

Tutrone-Marchese 2014

F. Tutrone, R. Marchese, *Evil, Progress, and Fall: Moral Readings of Time and Cultural Development in Roman Literature and Philosophy*, special issue of "Epékeina", vol. 4 n. 1-2 (2014).

Urso 2011

G. Urso (a cura di), *Dicere laudes. Elogio, comunicazione, creazione del consenso*, Pisa 2011.

Usener 1977

H. Usener, *Glossarium Epicureum*, edendum curaverunt M. Gigante et W. Schmid, Roma 1977.

van der Blom 2010

H. van der Blom, *Cicero's Role Models: The Political Strategy of a Newcomer*, Oxford-New York 2010.

van Nuffelen 2012

P. van Nuffelen, *Review of Fisher-Van Wees 2011*, "BMCR" 3.52 (2012).

Bibliografia

van Wees 2011

H. van Wees, *Rivalry in History: An Introduction*, in Fisher-van Wees 2011, pp. 1-36.

Varone 1990

A. Varone, *Le iscrizioni*, in L. Franchi dell'Orto, A. Varone (a cura di), *Rediscovering Pompeii*, Roma 1990, pp. 148-153.

Vessey 1973

D. W. T. C. Vessey, *The Stoics and Nobility: A Philosophical Theme*, "Latomus" 32 (1973), pp. 332- 344.

Verboven 2002

K. Verboven, *The Economy of Friends: Economic Aspects of «Amicitia» and Patronage in the late Republic*, Bruxelles 2002.

Viansino 1988

G. Viansino (a cura di), *Seneca. Dialoghi*, Milano 1988.

Vogt 2006

K. M. Vogt, *Anger, Present Injustice and Future Revenge in Seneca's «De ira»*, in K. Volk, G. D. Williams (eds.), *Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry, and Politics*, Leiden 2006, pp. 57-74.

Volk 2002

K. Volk, *The Poetics of Latin Didactic: Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*, Oxford 2002.

Volk 2010

K. Volk, *Lucretius' Prayer for Peace and the Date of De Rerum Natura*, "CQ" 60.1 (2010), pp. 127-131.

Wackernagel 2009

J. Wackernagel, *Lectures on Syntax: With Special Reference to Greek, Latin, and Germanic*, edited by D. Langslow, Oxford-New York 2009.

Walsh 1970

P. G. Walsh, *The Roman Novel*, Cambridge 1970.

Warren 2002

J. Warren, *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge 2002.

Warren 2004

J. Warren, *Facing Death: Epicurus and His Critics*, Oxford 2004.

Warren 2009

J. Warren, *Removing Fear*, in J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge-New York 2009, pp. 234-248.

Whitby 1998

M. Whitby (ed.), *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden 1998.

Wildberger 2008

J. Wildberger, *Beast or God? The Intermediate Status of Humans and the Physical Basis of the Stoic scala naturae*, in A. Alexandridis, M. Wild, L. Winkler- Horaček (Hrsg.), *Mensch und Tier in der Antike. Grenzziehung und Grenzüberschreitung*, Wiesbaden 2008, pp. 47-70.

Williams 2007

B. Williams, *Vergogna e necessità*, tr. it. Bologna 2007.

Williams 1978

G. W. Williams, *Change and Decline: Roman Literature in the Early Empire*, Los Angeles 1978.

Wiseman 1971

T. P. Wiseman, *New Men in the Roman Senate 139 B.C. - A. D. 14*, Oxford 1971.

Wiseman 1985

T. P. Wiseman (ed.), *Roman Political Life, 90 B.C. - A.D. 69*, Exeter 1985.

Wiseman 1995

T. P. Wiseman, *Remus: A Roman Myth*, Cambridge 1995.

Bibliografia

Wissler 1923

C. Wissler, *Man and Culture*, New York 1923.

Wood 1991

N. Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley (CA) 1991.

Woolf 2009

R. Woolf, *Pleasure and Desire*, in J. Warren (ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge-New York 2009, pp. 158-178.

Wringe 2011

B. Wringe, *Posidonius on Emotions and Non-Conceptual Content*, "Prolegomena" 10.2 (2011), pp. 185-213.

Wurnig 1982

V. Wurnig, *Gestaltung und Funktion von Gefühlsdarstellungen in den Tragödien Senecas*, Frankfurt 1982.

Parte del ricavato della vendita del volume sarà destinato alla creazione di un premio per la miglior tesi di laurea in Letteratura latina che venga discussa, nell'arco del triennio 2017-2019, in uno dei corsi di studio in cui il professor Picone ha insegnato.

Visita il nostro catalogo:



Finito di stampare nel mese di
Settembre 2017

Presso la ditta Fotograph s.r.l - Palermo

Editing e typesetting: Edity Società Cooperativa per conto di NDF

Progetto grafico copertina: Valeria Patti

Illustrazione copertina: Roberto Speciale