

## Lavinia Scolari

### *La fides e la fraus: i doni del tiranno nel Thyestes di Seneca*

#### **Abstract**

In *Thyestes*, Seneca rewrites the practice of the gift (536, 984) as a tool of tyrant's revenge, which takes advantage of its captivating power. By combining the category of *fides* with the mechanism of *fraus*, Atreus intends to perform a deceit that can meet the 'unfair expectation' (*spes improba*, 295) of Thyestes, who hopes to obtain the kingdom (*regna nunc sperat mea*, 289), and provide him with a tangible guarantee of peace (*fides pacis*, 294). Such a dynamic takes the form of a "simulated gift", a practice of reciprocity in which Atreus plays the role of the giver (*dans*) and Thyestes is led to assume the role of the receiver (*accipiens*). The tyrant represents it as a way to close the gap between him and his brother and reciprocate his *iniuriae*. The paper aims to explore how Seneca shapes the tyrant's gift as a tragic pattern of revenge-system and a reversal of the theories on gift and benefit provided in *De beneficiis*.

Nel *Thyestes*, Seneca riscrive la pratica del dono (536, 984) come strumento della vendetta del tiranno, che ne sfrutta il potere di attrazione. Combinando la categoria della *fides* con il meccanismo della *fraus*, Atreo intende mettere in scena un inganno in grado di soddisfare le "inique aspettative" (*spes improba*, 295) di Tieste, che spera di ottenere il regno (*regna nunc sperat mea*, 289), e fornirgli una garanzia tangibile di pace (*fides pacis*, 294). Una tale dinamica prende la forma di un "dono simulato", una pratica di reciprocità in cui Atreo svolge il ruolo del donatore (*dans*) e Tieste è indotto ad assumere quello del destinatario (*accipiens*). Il tiranno lo rappresenta come un modo per colmare il divario venutosi a creare tra lui e suo fratello e ricambiarne le *iniuriae*. Il contributo mira a esplorare il modo in cui Seneca rappresenta il dono del tiranno come un modulo tragico del sistema di vendetta e come inversione delle teorie su dono e beneficio fornite nel *De beneficiis*.

Il *Thyestes* di Seneca è una tragedia sulla vendetta, forse la più efferata delle tragedie senecane. Ma è anche una tragedia sul "potere". Il tema mitico che vi è rappresentato, infatti, si presta bene alla delineazione più cupa del ritratto del tiranno, una figura cruenta e spietata, il cui tratto pertinente consiste nell'*ira* (Sen. *ira* 1, 2, 3, fr. 1):

*Ira omnia ex optimo et iustissimo in contrarium mutat. ... da eam patri, inimicus est; da filio, parricida est; da matri, nouerca est; da ciui, hostis est; da regi, tyrannus est.*

L'ira qualsiasi cosa, da ottima e giustissima che sia, la trasforma nel suo contrario. [...] assegna a un padre, diventa un avversario; a un figlio, si trasforma in parricida; a una madre, è una matrigna; a un cittadino, è un nemico; dalla al re, è un tiranno<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Per il testo latino del *De ira* e più in generale dei *Dialogi* seguo REYNOLDS (1977). Le traduzioni dai testi latini e greci sono a cura dell'autrice del presente contributo, tranne dove segnalato.

Nell'omonimo trattato senecano, l'*ira* è una categoria dell'inversione in grado di trasformare il *rex* – di cui la *clementia* è la massima virtù – nel suo contrario, cioè in tiranno<sup>2</sup>. Seneca la definisce come la bramosia di vendicarsi dell'offesa ricevuta, di rispondere al male col male (Sen. *ira* 1, 2, 3, fr. 2):

*Ira est cupiditas ulciscendae iniuriae aut, ut ait Posidonius, cupiditas puniendi eius a quo te inique putes laesum. Quidam ita finierunt: ira est incitatio animi ad nocendum ei qui aut nocuit aut nocere voluit.*

L'*ira* è il desiderio di vendicarsi di un'offesa o, come dice Posidonio, il desiderio di punire colui che ritieni ti abbia leso ingiustamente. Pertanto la definirono così: l'*ira* è uno stimolo dell'animo a nuocere a colui che ci ha fatto del male o ha voluto farcene<sup>3</sup>.

Questa celebre definizione è un'ottima sintesi di quanto accade tra Atreo e Tieste nella tradizione mitica giunta fino a Roma<sup>4</sup>; ed è anche una puntuale descrizione del sentimento che invade il tiranno nel *Thyestes* di Seneca (*Thy.* 176-80).

ATREVS. *Ignave, iners, enervis et (quod maximum probrum tyranno rebus in summis reor) inulte, post tot scelera, post fratris dolos fasque omne ruptum questibus vanis agis iratus Atreus?*

ATREO. Ignavo, inerte, snervato e (quella che ritengo sia la massima vergogna per un tiranno in sommo pericolo) invendicato, dopo i tanti delitti, dopo i tanti inganni del fratello, e dopo che è stata infranta ogni legge divina, che fai, irato Atreo? Ti agiti con vani lamenti?<sup>5</sup>

Il personaggio di Atreo delinea un ritratto di sé molto chiaro, quello di un *tyrannus* in una situazione cruciale (marcata dall'anastrofe: *rebus in summis*)<sup>6</sup>, all'apice del potere eppure in estremo pericolo; *iratus* ma ancora *inultus*, 'invendicato'. Sul piano stilistico, la costruzione di questi primi versi è ricca di pathos: la prima parte, in particolare, sottolinea il senso di vergogna e frustrazione esperito dal tiranno attraverso

<sup>2</sup> Cf. Sen. *clem.* 1, 12, 3: *clementia efficit, ut magnum inter regem tyrannumque discrimen sit*, «la clemenza fa sì che vi sia un grande divario tra re e tiranno». Per il testo latino del *De clementia*, seguo MALASPINA (2001). Sulla rappresentazione della *clementia* come virtù specifica del buon governo, cf. KONSTAN (2005, spec. 339; 343-44).

<sup>3</sup> Il brano citato, come il precedente, è interessato da una lacuna. Al riguardo, si veda Lact. *ira* 17, 13, su cui cf. VOGT (2006, 58).

<sup>4</sup> Cf. almeno Hyg. *fab.* 88, 1, 1, che usa parole molto simili a quelle di Seneca: *Atreus Pelopis et Hippodamiae filius cupiens a Th<y>este fratre suo iniurias exsequi, in gratiam cum eo rediit ...*, «Atreo, figlio di Pelope ed Ippodamia, desiderando vendicarsi delle offese ricevute dal fratello, si riappacificò con lui [...]».

<sup>5</sup> Per il testo latino delle tragedie senecane, seguo l'edizione di ZWIERLEIN (2009), tranne dove segnalato.

<sup>6</sup> Cf. OLD s.v. *summus*, -a, -um, 6.

l'enjambement *maximum/probrum* e la giustapposizione *probrum tyranno*<sup>7</sup>. Si noti inoltre come quasi tutti gli attributi con cui Atreo si riferisce a se stesso siano legati tra di loro mediante l'allitterazione vocalica: *ignave, iners, inulte*, con la sola *variatio* di *enervis*, fino all'aggettivo *iratus*, enfaticamente seguito dal nome proprio del tiranno, a farne quasi un epiteto caratterizzante. L'unico che ne marchi l'identità senza negazione. Ad eccezione di *iratus*, infatti, tutti gli aggettivi con cui Atreo si definisce sono composti da un prefisso di valore negativo (*in-* ed *e-*), a delinearne una caratterizzazione litotica. La seconda parte del brano si apre col vocativo *inulte*, cui seguono i termini dell'offesa marcati dall'anafora di *post*. Atreo chiarisce quindi la ragione della sua ira, la *cupiditas ulciscendae iniuriae*: gli *scelera* e i *fratris doli*, su cui si sofferma fornendo un sommario ma esaustivo antefatto.

### 1. Le iniuriae di Tieste

*quid enim reliquit crimine intactum aut ubi  
sceleri pepercit? coniugem stupro abstulit  
regnumque furto: specimen antiquum imperi  
fraude est adeptus, fraude turbavit domum.*

Infatti che cosa ha lasciato intatto dal crimine o dove ha risparmiato il delitto? Con l'adulterio ha portato via mia moglie e il regno con il furto: si è impossessato con la frode dell'antico emblema del potere, con la frode ha sconvolto la casa (*Thy.* 221-24).

Tieste non ha lasciato nulla di intentato, ha colpito su ogni versante cercando di sottrarre ad Atreo i due elementi fondamentali della sua identità: il *regnum* attraverso il *furtum* dell'ariete dal vello d'oro, 'antico simbolo di comando' (*specimen antiquum imperi*, 223)<sup>8</sup>, e la certezza di una legittima discendenza attraverso l'adulterio (*stuprum*) compiuto con Erope, la moglie di Atreo, già descritta da Euripide come «infedele per connubi infedeli» (δολί-/ας δολίοισι γάμοις, *Eur. Or.* 1009s.). Seneca la presenta come una *coniunx corrupta* (*Thy.* 239), ormai contaminata, intaccata nella sua integrità e rea, con Tieste, di aver reso *dubius* il *sanguis* di Atreo (*Thy.* 239-41)<sup>9</sup>:

---

<sup>7</sup> Se la massima vergogna per un tiranno è rimanere invendicato, il *maximum bonum* consiste nell'indipendenza dal giudizio del popolo, costretto «tanto a sopportare quando a lodare» le azioni del suo re: *maximum hoc regni bonum est, / quod facta domini cogitur populi sui / tam ferre quam laudare* (*Thy.* 205-207).

<sup>8</sup> Sui motivi dello *stuprum* e del *furtum* e sull'origine della contesa, cf. PICONE (1984, 46ss.).

<sup>9</sup> A Roma antica era considerata *corrupta* qualunque donna si fosse unita a un uomo al di fuori di nozze legittime, a prescindere dal modo (violento o consensuale) con cui quell'atto fosse stato consumato. Con *stuprum* (cf. v. 222), infatti, i Romani indicavano il rapporto sessuale con una donna non sposata, consenziente o meno, ma anche l'adulterio e ogni forma di relazione illecita. Al riguardo cf., fra gli altri, WILLIAMS (2010, 96-124); FANTHAM (1991) e KRAUSE (2006, 166s.). Sul tema del *dubius sanguis*, si veda anche il riferimento alla *proles confusa* in *Sen. Phaed.* 172.

*corrupta coniunx, imperi quassa est fides,  
domus aegra, dubius sanguis et certi nihil  
nisi frater hostis ....*

La sposa è contaminata, la garanzia del potere distrutta, la casa consunta, dubbio il sangue e nulla di certo se non il fratello nemico.

Ma se Eroe è una *coniunx corrupta*, Tieste è un *adulter*, colui che, unendosi a una donna sposata, contamina (o per l'appunto "adultera") non solo lei, ma anche la sua stirpe. Già nella rappresentazione di Accio (*Atr.* 205-208 Ribbeck<sup>2</sup>), Tieste seduce la moglie del fratello e la spinge «a un illecito amplesso» (*illexe in stuprum*), finendo per «contaminarne la stirpe e mescolarne la discendenza» (*contaminari stirpem ac misceri genus*)<sup>10</sup>. I Romani, infatti, immaginavano il grembo femminile come un contenitore vuoto, o meglio, un ricettacolo: nel caso di adulterio (o di stupro), i semi maschili del marito legittimo e dell'*adulter* rischiano di mescolarsi provocando la *turbatio sanguinis*, un'alterazione del sangue (cf. Ulp. *dig.* 3, 2, 11, 1), qui indicata dall'espressione *turbavit domus*<sup>11</sup>, e il pericolo dell'incertezza che mina la legittimità della discendenza.

Pertanto, la *turbatio sanguinis* e il furto del vello d'oro rappresentano le *iniuriae* di Tieste ai danni del fratello. Lo *stuprum*, in particolare, rientra secondo Ulpiano (*dig.* 47, 10, 1) nella categoria dell'*iniuria*, cioè del «danno arrecato colpevolmente» (*damnum culpa datum*), e consiste in quel tipo di *infamia* che si verifica ogni qual volta si attenti (*adtemptatur*) alla *pudicitia* femminile. In linea con questa rappresentazione, *stuprum* è in primo luogo il 'disonore' (*turpitudine*) e solo secondariamente l'atto, violento o meno, da cui onta e disonore derivano (Fest. p. 317 L.). Per indicare l'adulterio i Romani usano anche *probrum*, il cui primo significato è quello di 'atto vergognoso e infamante', lo stesso termine che, come visto, Atreo adopera al v. 177. L'adulterio, dunque, nella concezione romana, è un oltraggio (*iniuria*) che genera una macchia d'onta e disonore non solo su chi lo compie, ma anche sulla sua famiglia, mariti in primo luogo.

Anche il *furtum* del vello d'oro rientra nella concezione senecana dell'offesa intesa come *deminutio* e *detrimentum* (*const. sap.* 5.4), un danneggiamento procurato da un atto di privazione che toglie qualcosa alla sua vittima, lede la sua dignità, il suo corpo o le sue ricchezze<sup>12</sup>. È in effetti quello che Tieste fa rubando (cf. *avehit*, v. 235) il prezioso ariete con la complicità di Eroe (*Thy.* 234s.):

<sup>10</sup> Cf. TARRANT (1985, 117, *ad* 176s.). Per un esame della "contaminazione" nella cultura romana e della relativa area semantica, cf. GUASTELLA (1988, spec. 25-35 e 46-58).

<sup>11</sup> Al riguardo, si vedano almeno BELTRAMI (1998), GUASTELLA (1985, 57ss.) e BETTINI (2009, 221-38). Sul tema della *turbatio sanguinis* come uno degli effetti permanenti della *fraus* di Tieste, cf. GUASTELLA (2001, 46ss.).

<sup>12</sup> *Omnis iniuria deminutio eius est in quem incurrit, nec potest quisquam iniuriam accipere sine aliquo detrimento vel dignitatis vel corporis vel rerum extra nos positarum ....*, «Ogni offesa consiste in un atto

AT. *hunc facinus ingens ausus assumpta in scelus  
consorte nostri perfidus thalami avehit.*

AT. Questo ariete, osando un terribile misfatto, l'ha rubato quell'infido, assunta come complice del delitto la compagna del mio letto.

Tieste osa assumere come complice del *furtum* la *consors thalami* di Atreo (*consorte nostri ... thalami*). L'espressione fa leva sulla condivisione del letto nuziale, luogo simbolico del concepimento, e in qualche modo su un'idea di associazione e appartenenza: *consors* infatti è la persona con cui si condivide il possesso o la proprietà di qualcosa, in questo caso del *thalamus* e dunque della prole che in quel luogo è stata concepita. Il sintagma è spezzato dall'inserzione del lemma *perfidus*, che crea un iperbato (*nostri ... thalami*) ed esprime bene il ruolo di "intruso" che Tieste svolge nel triangolo. È dunque evidente che anche l'adulterio, come il *furtum*, almeno nella concezione di Atreo, consiste in un atto di sottrazione.

La vergogna del tiranno è quindi molteplice: consiste nell'assenza di vendetta di fronte alle terribili *iniuriae* che intaccano quanto di più prezioso possiede: la prole e il *regnum*.

## 2. La fraus e la fides

Al v. 224 (*fraude est adeptus, fraude turbavit domum*) l'anafora evidenzia la modalità specifica con cui Tieste ha operato la sua offensiva: la *fraus*. Con la frode Tieste ha reso *aegra* la *domus* di suo fratello e *dubius* il suo *sanguis*; e con la frode ha minato le fondamenta del suo potere. In altre parole, Tieste ha violato i sacri vincoli della *fides*, e lo ha fatto su un duplice livello, colpendo Atreo sul versante del sangue ma anche su quello della regalità. Infatti, al v. 239 il tiranno lamenta la dissoluzione della *fides imperi*, quella garanzia su cui la stabilità del potere si fonda (*imperi quassa est fides*). Un simile codice comportamentale fa di Tieste un *perfidus*, colui che sovverte il legame di reciproca lealtà garantito dalla *fides*<sup>13</sup>: un perturbatore della sacralità del potere e dei legami di sangue.

L'unica certezza che resta ad Atreo è che, con la sua azione fraudolenta, Tieste ha assunto la maschera tragica del "nemico": *certi nihil / nisi frater hostis* (vv. 240s.; cf. anche *hostem* al v. 186). La dinamica di reciprocità positiva che dovrebbe vigere tra

---

che toglie qualcosa a colui contro il quale si rivolge, né si può ricevere un torto senza qualche deterioramento della dignità o del corpo o delle cose che si trovano al di fuori di noi».

<sup>13</sup> Cf. ERNOUT – MEILLET (2001<sup>4</sup>, 233, s.v. *fides*): «'perfide', que l'on explique par *qui per fidem decipit* (Plaut. *Mo.* 500, *per fidem deceptum sum*), mais où *per-* peut marquer la deviation». Su questo tema, e più in generale sulla rappresentazione della *fraus* nel *Thyestes*, cf. PICONE (1984, 12, 61-66) e MICHELON (2015, 36-45). Anche TARRANT (1985, p. 110, *ad* 139-40 *et passim*) sottolinea come inganno e tradimento siano temi centrali della prima parte del dramma.

fratelli – e che giustificerebbe una prassi di dono come quella simulata nel dramma – si è ribaltata nel suo contrario: *hostis*, infatti, il nemico, è l'attore specifico delle dinamiche di “reciprocità negativa”<sup>14</sup>, intesa sia come scambio diseguale (dal baratto iniquo al furto o alla rapina) sia come susseguirsi di offese e vendette. Una definizione del primo tipo è fornita da Garavaglia (1980, 689), sulla scia di Sahlins (2013, 195):

La reciprocità *negativa* comporta l'intenzione di venir in possesso, in forma aperta, di un bene a spese dell'altra parte. La ricerca di un “guadagno” è, dunque, l'elemento che definisce questo tipo di rapporto<sup>15</sup>.

Il secondo modo di intendere la reciprocità negativa è chiarito da Gouldner (1960, 169), che la descrive come una forma di scambio finalizzata al danneggiamento o all'offesa. Per lo studioso si tratta di «sentiments of retaliation where the emphasis is placed not on the return of benefits but on the return of injuries»<sup>16</sup>.

Atreo si inserisce in questa seconda formulazione. Ha ricevuto una serie di oltraggi cui si prepara a rispondere. Ma come? Come colpire un uomo lontano, addirittura in esilio, e giustamente diffidente? Come convincerlo ad avvicinarsi a quello che un tempo era un fratello e adesso è l'acerrimo nemico?

### 3. Il dono, il potere e la spes

SATELLES. *Sed quibus captus dolis  
nostros dabit perductus in laqueos pedem?  
inimica credit cuncta. AT. Non poterat capi,  
nisi capere vellet. Regna nunc sperat mea:  
hac spe minanti fulmen occurret Iovi,  
hac spe subibit gurgitis tumidi minas  
dubiumque Libycae Syrtis intrabit fretum,  
hac spe, quod esse maximum retur malum,  
fratrem videbit. SAT. Quis fidem pacis dabit?  
cui tanta credet? AT. Credula est spes improba*<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Per un esame della caratterizzazione originaria di *hostis* in rapporto al concetto di reciprocità, cf. BETTINI – BORGHINI (1983, 303-307), CURI (2010, 59) e ACCARDI – COLA (2010, 229ss.), che, con BENVENISTE (2001<sup>2</sup>, vol. I, 68s.), seguendo Varrone (*L.L.* 5, 3) e Festo (416 L.), riconducono *hostis* a *hostire* nel senso di *aequare*.

<sup>15</sup> Il corsivo è dell'autore.

<sup>16</sup> Una panoramica generale è offerta da GUASTELLA (2001, 9-14). Per un esame delle forme e dei modelli concettuali della reciprocità negativa, cf. SCOLARI (2018a, 118-23).

<sup>17</sup> Per la disposizione dei versi, seguo FITCH (2004) e BOYLE (2017) che a sua volta si basa su A. La trasposizione del v. 290 dopo 292, operata fra gli altri da TARRANT (1985) e ZWIERLEIN (2009), non trova riscontro se non in alcuni manoscritti più tardi (come M). Benché suggestiva (essa conferirebbe all'elenco la forma di una *climax* ascendente, in cui Atreo risulti il *maximum malum*), non è implausibile che Giove si trovi al primo posto del trittico e che anzi l'inciso serva a enfatizzare come l'elemento “minore” (*fratrem videre*) sia in realtà il più pericoloso per Tieste, peggiore perfino dei fulmini di Giove. Il nome del dio, del resto, precede la Sirti ad es. in Stat. *Theb.* 8, 409-11 e in *Dirae* 52s.

GUARDIA. Ma catturato da quali inganni sarò spinto a mettere piede nella nostra trappola? Ogni cosa crede nemica.

AT. Non poteva esser preso se non avesse voluto prendere. Lui adesso spera di ottenere il mio regno. Con questa speranza incorrerà in Giove che minaccia fulmini, con questa speranza andrà verso le minacce di un gorgo rigonfio ed entrerà nel malcerto stretto della Sirti libica, con questa speranza, cosa che per lui è il male più grande, rivedrà il fratello.

GUARDIA. Chi gli darà garanzia di pace? Chi potrà indurlo a credere tanto?

AT. È credula l'empia speranza (*Thy.* 286-95).

La prima difficoltà cui Atreo deve far fronte è quella sottolineata dal *satelles*: Tieste «tutto crede nemico» (*inimica credit cuncta*): ha chiaro, cioè, di essere inserito in una dinamica di reciprocità negativa, e questa consapevolezza gli impedisce – almeno potenzialmente – di avvicinarsi al suo avversario. Seneca usa qui una parola marcata: se infatti *hostis* è il ‘simile’, che la guerra trasforma in ‘straniero ostile’<sup>18</sup>, *inimicus* è l’antonimo di *amicus*<sup>19</sup>: ciò che li differenzia fino a contrapporli è il tratto identitario della *voluntas*: ... *et amicum et inimicum voluntas facit*, «ti fa amico o nemico l’intenzione» (Sen. *ben.* 6, 9, 2). *Inimicus*, pertanto, pone l’accento non più sulla somiglianza che si traduce in ostilità ma sulla distanza conflittuale che si è interposta tra i due fratelli. Il primo stadio della *ultio* consisterà dunque nel ribaltare la diffidenza di Tieste nel suo opposto, nel “rimodularne” la *fides*, l’atto o la facoltà di credere e di fidarsi (*actio vel facultas credendi sive confidendi*)<sup>20</sup>. Il brano ai vv. 286-95 mette a fuoco questo tema attraverso il poliptoto *credit/credet* e la successiva figura etimologica cui l’accostamento di *credula* dà vita. L’effetto enfatico è assicurato anche dalla *variatio* della costruzione sintattica (*inimica credit cuncta* segue lo schema aggettivo/verbo/oggetto; *cui tanta credet* è modellato sullo schema termine/oggetto/verbo).

Per attirare il nemico in trappola (si noti il ricorso al campo semantico della caccia, che tornerà altrove nella tragedia<sup>21</sup>) servirà trasformare la sua ritrosia in disponibilità a fidarsi, sfruttando quella *credulitas* che aprirà la strada alla *ultio* di Atreo. *Credula*, infatti, a vendetta consumata, saranno anche i *pectora* che Tieste offrirà al fratello (v. 963), vale a dire un “cuore” disposto a credergli, una fiduciosa disposizione.

Ai fini di una simile inversione, Atreo può sfruttare la sua profonda conoscenza dell’indole di Tieste (*novi ego ingenium viri / indocile*, «io conosco la sua indomita

<sup>18</sup> Cf. DUPONT (1992, 112) che 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.

<sup>19</sup> Cf. OLD s.v. *inimicus*.

<sup>20</sup> Sul significato di *fides* come ‘fiducia’ e sul suo legame semantico con il verbo lat. *credo*, cf. FRAENKEL (1916, 187s.); HELLEGOUARC’H (1972, 33); BENVENISTE (2001<sup>2</sup>, vol. I, 115-21); FREYBURGER (1986, spec. 37-39, 319s.). Mi permetto inoltre di rimandare a SCOLARI (2016, 112-14 e 2018b, 91-96).

<sup>21</sup> La scena della simulata riconciliazione, ad esempio, è letta da PICONE (1984, 81) come un *dolus* nel quale il modello analogico della caccia è preponderante.

natura», vv. 199s.) e far leva sul suo punto debole: la *spes regni*, quella brama di potere comune a entrambi<sup>22</sup>. Atreo, infatti, è pronto a offrire al fratello un repentino mutamento di *status*: «in cambio della sua miserabile condizione abbia il regno e governi una parte / dell'Argolide come suo signore» (*regno ut miserias mutet atque Argos regat / ex parte dominus*, vv. 298s.).

Quindi, la chiave per il successo della *ultio* è insita in Tieste stesso: non potrebbe essere “preso” se a sua volta non volesse “prendere” (vv. 288s.): *non poterat capi, / nisi capere vellet*. L'enunciato, di sapore sentenzioso, è diviso in due parti, ciascuna delle quali occupa una posizione enfatica (la parte finale di un verso e quella iniziale del successivo): costruito sul poliptoto *capi/capere* (preceduto da *captus* al v. 286) rivela una struttura simmetrica a chiasmo, in cui alla negazione (*non/nisi*) segue il sintagma verbale con *variatio* della posizione del verbo servile. L'indubbio effetto retorico conferma l'attenzione che Seneca accorda all'intero passo, un brano chiave per l'interpretazione del dramma: la tragedia si gioca infatti sul piano di una reciprocità nel male e su quella riprovevole e pervicace *spes* che farà precipitare Tieste nella rete del tiranno<sup>23</sup>. Atreo la definisce *spes improba*, la connota come *credula* e ne mette in luce la centralità tematica attraverso la triplice anafora. Ne rivela infine l'oggetto specifico: *regna nunc sperat mea*. È il potere ciò cui punta Tieste, l'oggetto delle sue empie speranze.

Alla *spes improba*, nel *De beneficiis*, Seneca collega *aviditas* e ingratitudine (Sen. *ben.* 2, 27, 3):

*Non patitur aviditas quemquam esse gratum; numquam enim improbae spei, quod datur, satis est, et maiora cupimus, quo maiora venerunt.*

L'avidità non permette a nessuno di essere riconoscente; infatti, quanto si dona all'iniqua speranza non è mai sufficiente, e quante più cose giungono a noi, tante più ne desideriamo.

Chi si lascia guidare dalla *spes* finisce per trascurare il passato e per muoversi spasmodicamente tra presente e futuro, nell'instabilità di ciò che non si può conservare e di ciò che, sospeso nell'incertezza, non si può ancora possedere<sup>24</sup>. La speranza, in altri termini, facilita l'oblio ed è in qualche misura all'antitesi della memoria: *memoriae*

---

<sup>22</sup> Sul tema della *spes regni* come strumento della trappola contro Tieste, cf. PICONE (1984, 61). Sul rapporto tra *fraus* e *regnum*, si veda MICHELON (2015, 43-45).

<sup>23</sup> Al riguardo, cf. DAVIS (2003, 44ss.).

<sup>24</sup> GRIMAL (1968, 96), nella sua analisi del ruolo del tempo nella riflessione senecana, pone l'accento sull'atteggiamento scorretto dell'uomo, che si muove tra desiderio del futuro e spregio del presente (cf. Sen. *brev.* 7, 8): *praecipitat quisque vitam suam et futuri desiderio laborat, paesentium taedio*, «ognuno getta via la propria vita e si affanna nel desiderio del futuro e nel disdegno delle cose presenti»; al passo vengono accostati anche *ep.* 32, 4 e 98, 6. Si veda anche *ben.* 4, 1, 2.



*minimum tribuit, quisquis spei plurimum*, «concede pochissimo alla memoria chiunque conceda moltissimo alla speranza» (*ben.* 3, 4, 2)<sup>25</sup>.

È evidente che, nell'argomentazione di matrice stoica, e soprattutto nella riflessione senecana, la *spes* è lontana dall'essere una virtù<sup>26</sup>. Al contrario, essa è direttamente connessa alla *cupiditas* (*ben.* 7, 2, 4):

*hic [scil. vir bonus] praesentibus gaudet, ex futuro non pendet; nihil enim firmi habet, qui in incerta propensus est. Magnis itaque curis exemptus et distorquentibus mentem et nihil sperat aut cupit nec se mittit in dubium suo contentus.*

Questi [l'uomo perbene] gioisce delle cose presenti e non dipende dal futuro; infatti non ha nulla di saldo che propenda nell'incertezza. Egli, dunque, è esente da quelle grandi preoccupazioni capaci di distogliere la mente, niente spera o desidera, né mette se stesso a rischio, ma si accontenta del suo.

Il *vir bonus* «nulla spera e nulla desidera», e così non si espone al pericolo, ma gioisce di quel che possiede e non dipende dal futuro. Queste considerazioni combaciano con quanto afferma il coro ai vv. 388-90: *rex est qui metuet nihil, / rex est qui cupiet nihil: / hoc regnum sibi quisque dat* («re è chi non temerà nulla, / chi non desidererà nulla: / questo è il regno che ciascuno si dà»<sup>27</sup>). Chi si abbandona alla speranza, invece, secondo Seneca, finisce per dimenticarsi di quanto ha già ricevuto, o, nel caso di Tieste, di quanto ha patito e potrebbe ancora patire. Ma è proprio su questo che punta Atreo: sul potere accecante della *spes*, ma anche sulla forza calamitante del *regnum*. E su quella dei doni.

Che il dono sia un efficace e potentissimo strumento persuasivo, in grado di colmare la distanza e cementare la relazione, è ampiamente dimostrato dai moderni studi di antropologia e sociologia del dono<sup>28</sup>. Ma era chiaro già a Seneca: quando nella *Medea* il coro chiede al messaggero notizie sulla morte di Creonte e di Creusa, arsi vivi dal rogo suscitato dai funesti doni di Medea, la risposta del nunzio è emblematica: CHO. *Qua fraude capti? NVN. Qua solent reges capi: / donis*, «CORO. Catturati da quale inganno? NUNZIO. Da quello con cui di solito si catturano i re: / i doni (Sen. *Med.*

<sup>25</sup> Il passo trova un parallelo in *brev.* 1, 10, 2, su cui cf. GRIMAL (1968, 99).

<sup>26</sup> RAMELLI (1998, 198) ricorda che nella concezione stoica la speranza non è intesa in senso positivo, poiché il saggio deve conformare il proprio volere al fato. Per un esame della critica di speranza e attesa in Seneca, cf. ancora GRIMAL (1968, 100).

<sup>27</sup> Al riguardo, cf. LOWRIE (2016, 339).

<sup>28</sup> Sul tema, la bibliografia è sterminata, e l'ho discussa più distesamente in SCOLARI (2018a, spec. 6-28; 106-17). GODBOUT (1993, 14), ad esempio, insiste sulla natura del dono come rapporto sociale: «[...] bisogna pensare il dono non come una serie di atti unilaterali e discontinui, ma come rapporto. [...] il dono non è una cosa ma un rapporto sociale». Anche SEAFORD (1998, 2s.) individua come finalità specifica dei principi e delle pratiche di reciprocità l'intenzione di stabilire e mantenere relazioni tra singoli o gruppi sociali, siano esse amichevoli oppure ostili.

881s.)». E già la Medea di Euripide dichiarava espressamente la fascinazione dei doni, in grado di vincere perfino le divinità: *πειθεῖν δῶρα καὶ θεοῦς λόγος*, «è noto che i doni persuadono anche gli dèi» (Eur. *Med.* 964). Ad Atreo basta che convincano il fratello a fare ritorno, che siano il *dolus* in grado di “catturarlo” (si noti il parallelismo tra la domanda del *satelles* in *Thy.* 286, *quibus captus dolis*, e quella del coro in *Med.* 881, *qua fraude capti*).

La loro forza di attrazione è indispensabile al tiranno, il quale sa bene che, per riuscire a vendicarsi di Tieste, dovrà ricondurlo alla sua portata, in primo luogo avvicinandolo fisicamente. Il richiamo dall’esilio è quindi essenziale per indurre Tieste nella trappola del *regnum*, ma serve una forte motivazione e un espediente efficace, che agevoli il “riavvicinamento” anche sul piano emotivo, della disposizione interiore e della fiducia<sup>29</sup>. Occorre cioè che Tieste *si fidi* di Atreo nonostante la profonda frattura occorsa tra loro. Come mette in luce il *satelles*, non si tratta solo di ristabilire un rapporto di reciproca fiducia e lealtà, ma di fornire a Tieste un’affidabile garanzia di avvenuta riconciliazione tra le parti: quella che l’attendente chiama *fides pacis* (v. 294).

A tal fine, per soddisfare le speranze di Tieste e la sua necessità di ricevere garanzie, Atreo non sceglie un dono concreto o un oggetto materiale, ma assume su di sé uno schema comportamentale (assolutamente fittizio) tipico della *benivolentia*, utile per ricucire la relazione col nemico. Conscio del fatto che la riconciliazione che segue a una rottura relazionale si ottiene per mezzo del perdono, è proprio questo il dono che offre al fratello: il perdono da un lato, e la restituzione di una parte del regno dall’altro, da condividere con lui.

#### 4. *Dono, perdono e vendetta*

Nelle dinamiche di reciprocità, il perdono, parafrasando Galli<sup>30</sup>, è un «atto sequenziale», che implica cioè un antifatto, come la gratitudine: se infatti la gratitudine presuppone un dono, il perdono presuppone un danno. Anzi, è una delle possibili risposte all’offesa.

Contro le *iniuriae* e ogni altra forma di oltraggio, Seneca prescrive al *vir bonus* in primo luogo un tentativo di “correzione non collerica” del malvagio che le ha compiute mediante il castigo, qualora quest’ultimo rientri nelle sue prerogative. La *castigatio*,

---

<sup>29</sup> L’invito rivolto a Tieste perché torni nel regno, come sottolinea ROSE (1986-1987, 121) cela la volontà di porlo in un cambiamento di condizione peggiorativo. E infatti, entrando in scena, Tieste manifesta i suoi timori, che paiono confermare le dichiarazioni del coro sul carattere ingannevole e instabile del *regnum*. Sul motivo del ritorno in riferimento al modulo dell’inversione, centrale nel *Thyestes*, cf. TROMBINO (1988-1989, 141-44).

<sup>30</sup> GALLI (1994b, 10). Sul tema del perdono in Seneca, si veda RAMELLI (1998).

infatti, in grado di guarire dai difetti dell'animo, non è appannaggio di tutti: è un rimedio che spetta ai genitori, ai precettori e ai giudici (cf. *ira* 2, 27, 3)<sup>31</sup>.

Nel *De ira*, però, Seneca non rinnega del tutto l'opzione della vendetta, ma l'ammette come *remedium* nel quale l'ira non abbia alcun ruolo<sup>32</sup>. È su quest'ultima, infatti, che viene espresso il giudizio più duro: non esiste un giusto mezzo per l'ira, perché, per Seneca, è impossibile dosarla<sup>33</sup>.

Dunque, i rimedi migliori proposti come repliche alle offese risultano essere innanzitutto la noncuranza e la sopportazione. Seneca suggerisce di tralasciare l'*iniuria* e di esimersi dall'attivare il circuito di contraccambio vendicativo: infatti, la vendetta più offensiva – *i.e.* efficace – (*ultionis contumeliosissimum genus*) consiste nell'astenersi dalla vendetta stessa, dimostrando così di non ritenere degno l'offensore di alcuna reazione<sup>34</sup>. Secondo Seneca, in nessun caso il *magni animi vir* dovrà inserirsi nel meccanismo del *nocere*, neppure per replicare a un'offesa precedente, ma se ne sottrarrà, scegliendo per sé la strada virtuosa della sopportazione e della *moderatio*, di cui anche il tiranno, tronfio e superbo per natura, può essere capace<sup>35</sup>. Ma non basta la moderazione. Serve di più, serve il perdono (Sen. *ira* 2, 10, 2):

*Ne singulis irascaris, universis ignoscendum est, generi humano venia tribuenda est.*

Perché non ci si adiri con i singoli, a tutti si deve perdonare, al genere umano si deve elargire il perdono.

La magnanimità non si misura sulla base della capacità di difendersi attraverso un'azione nociva speculare rispetto a quella subita, ma sulla capacità di desistere dall'ira e di disprezzare le *iniuriae* ricevute<sup>36</sup>. Pertanto, la soluzione che Seneca propone

---

<sup>31</sup> La correzione può anche avvenire con la forza (*vis*), ma in ogni caso senza collera. Cf. *ira* 1, 15, 1: *corrigendus est itaque qui peccat et admonitione et vi, et molliter et aspere, meliorque tam sibi quam aliis faciendus non sine castigatione, sed sine ira; quis enim cui medetur irascitur?*, «pertanto, è necessario correggere colui che sbaglia con l'ammonimento e con le maniere forti, sia con dolcezza sia con asprezza e lo si deve rendere migliore tanto per lui stesso quanto per gli altri, non senza castigo, ma senza ira; chi, infatti, si adira con chi sta curando?». COURTOIS (1984, 112), sottolinea della collera il suo essere contraria alla socialità naturale. Sulla *poena* come terapia dell'animo, cf. *Id.*, 113.

<sup>32</sup> Cf. *ira* 2, 33, 1: "*Minus*", inquit "*contemnemur, si vindicaverimus iniuriam*". *Si tamquam ad remedium venimus, sine ira veniamus, non quasi dulce sit vindicari, sed quasi utile*, «"Meno" dice lui "saremo disprezzati se ci saremo vendicati dell'ingiuria". Se vi ricorriamo come un rimedio, ricorriamo senz'ira, non come se vendicarsi sia dolce, ma utile».

<sup>33</sup> Cf. COURTOIS (1984, 109) e GUASTELLA (2001, 16ss.).

<sup>34</sup> Cf. *ira* 2, 32, 3.

<sup>35</sup> Cf. *ira* 3, 11, 3: *... nec video quare difficilis sit moderatio, cum sciam tyrannorum quoque tumida et fortuna et licentia ingenia familiarem sibi saevitiam repressisse*, «[...] non vedo per quale motivo sia difficile la moderazione, dato che si sa che perfino l'indole dei tiranni, tronfia per la fortuna e per la sfrenatezza, ha represso la crudeltà che le era familiare».

<sup>36</sup> Cf. *ira* 2, 32, 3: *magni animi est iniurias despiciere*, «è proprio di un grande animo guardare le ingiurie dall'alto in basso».

nei suoi trattati (specialmente nel *De ira* e nel *De beneficiis*), consiste nel perdono e nella riconciliazione, e mette in primo piano quello che oggi potremmo chiamare “il valore del legame”<sup>37</sup>.

### 5. Il ritorno di Tieste e il dono del tiranno

Sorprendentemente, nonostante Tieste sembri presagire la terribile sorte che lo attende, fa quanto il tiranno ha previsto: accoglie l’offerta e fa ritorno. Tuttavia, nella scena di dialogo col figlio Tantalò, si mostra riluttante. Le selve dell’esilio e l’asprezza del bando hanno mantenuto Tieste, fino a quel momento, in uno stato d’animo sereno, di stabilità (*fortis fui laetusque*, v. 418), ma adesso, sulla soglia della patria tanto agognata, il personaggio è trascinato indietro nel *metus*, la condizione pertinente di chi si trova invischiato nel regno (vv. 418s.). Il perdono del fratello gli infonde infatti diffidenza e timore<sup>38</sup> (*Thy.* 424-28):

*rebus incertissimis,  
fratri atque regno, credis ac metuis mala  
iam victa, iam mansueta et aerumnas fugis  
bene collocatas? esse iam miserum iuvat.  
reflecte gressum, dum licet, teque eripe.*

A ciò che è più incerto, il fratello e il regno, presti fiducia e temi invece i mali già vinti, già domati, e fuggi le tribolazioni opportunamente assegnate? Ormai mi piace essere misero. Torna indietro, finché puoi, salvati.

Tieste mette in guardia se stesso dalla fiducia (cf. *credis*, in posizione mediana) che sta per riporre così avventatamente in *res incertissimae*: il *regnum*, instabile e incerto per antonomasia, e il *frater*, vale a dire il dono che si accinge ad accettare e il suo donatore<sup>39</sup>. Rispetto a questi nuovi, potenziali mali, rivaluta le sofferenze già esperite in esilio: esse, per lo meno, furono *bene collocatae* (v. 427), adeguate cioè alle colpe di Tieste. Qui Seneca non può non avere in mente la citazione enniana<sup>40</sup> di Cicerone (*off.* 2, 62: *nam praeclare Ennius: / bene facta male locata male facta*

---

<sup>37</sup> Cf. GODBOUT (1993, 217-20) che definisce il «valore di legame» come la capacità delle cose e dei beni di «esprimere, veicolare e nutrire i legami sociali». Vd. CAILLÉ (1998, 51s.; 79s.) e AIME (2002<sup>3</sup>, XIII). Il perdono e la dimenticanza sono le soluzioni proposte da Seneca anche in *ep.* 81.

<sup>38</sup> Sull’atteggiamento oscillante di Tieste rispetto all’esilio e sulla sua lucida lettura del pericolo che il *regnum* costituisce, cf. TROMBINO (1988-1989, 139-41) e DEGL’INNOCENTIPIERINI (1990, 81s.).

<sup>39</sup> Su *frater* e *regnum* come soggetto e oggetto di un’alterata prassi di dono, cf. MADER (2000, 167).

<sup>40</sup> Si tratta di un frammento di una tragedia non identificata (*scenica* 409 Vahlen). Al riguardo, cf. DYCH (1996, 450, *ad loc.*) che cita Liv. 7, 20, 5: *ut sua vetera beneficia, locata praesertim apud tam gratos, novis corrumperent maleficiis*, «[...] per guastare con i recenti misfatti i vecchi benefici, assegnati soprattutto a individui così riconoscenti [...]».

*arbitror*, «infatti benissimo disse Ennio: / ogni beneficio mal collocato, lo reputo un misfatto»), citazione che risuona nell'*incipit* del *De beneficiis* (*ben.* 1, 1, 1):

*Inter multos ac varios errores temere inconsulteque viventium nihil propemodum, vir optime Liberali, discerni haec duo dixerim, quod beneficia nec dare scimus nec accipere. Sequitur enim, ut **male conlocata male debeantur**, de quibus non redditis sero querimur; ista enim perierunt, cum darentur.*

Tra i molti e vari errori di quelli che vivono in modo sconsiderato e alla leggera, direi, mio ottimo Liberale, che questi due non possono essere quasi per nulla distinti, e cioè il fatto che non sappiamo dare i benefici né riceverli. Ne consegue infatti che i benefici che abbiamo mal collocato, ci sono dovuti malamente, e troppo tardi ci lamentiamo di non averne ricevuto la restituzione; infatti, andarono perduti nel momento stesso in cui li davamo.

Il verbo *conlocare* non significa solo 'riporre', 'assegnare', ma anche 'investire'. In tal senso, definisce un'azione da cui ci si aspetta un ritorno o un corrispettivo. La scelta di questo termine è ben ponderata da Seneca, poiché chiarisce subito il rapporto consequenziale tra *dare* e *deberi*: *conlocare* un *beneficium* pone colui che lo riceve, nel momento stesso in cui l'ha ricevuto, nella condizione di essere debitore<sup>41</sup>. Il dono, in altre parole, determina un legame profondo e spesso verticale tra *dans* e *accipiens*, poiché accettare un dono significa anche accettare il debito (materiale o di gratitudine) che esso comporta. In questa sede, non ci addentreremo in un simile tema, già ampiamente discusso<sup>42</sup>, ma ci limiteremo a constatare come Tieste sembri conscio, almeno alla sua prima apparizione, del potere vincolante che il dono esercita su chi lo riceve.

Il vincolo di dipendenza si amplifica se a donare è un tiranno. Seneca si occupa brevemente della questione in *ben.* 2, 18, 6s.:

6. "Non semper" inquit "mihi licet dicere: nolo; aliquando beneficium accipiendum est et invito. Dat tyrannus crudelis et iracundus, qui munus suum fastidire te iniuriam iudicaturus est: non accipiam? ... 7. Cum eligendum dico, cui debeas, vim maiorem et metum excipio, quibus adhibitis electio perit. Si liberum est tibi, si arbitrii tui est, utrum velis an non, id apud te ipse perpendes; si necessitas tollit arbitrium, scies te non accipere, sed parere. Nemo id accipiendo obligatur, quod illi repudiare non licuit; si vis scire, an velim, effice, ut possim nolle.

<sup>41</sup> MARCHESE (2009, 246s.) individua nelle cattive condizioni di concessione del beneficio (*male conlocare*) la causa delle cattive condizioni di debito (*male debere*), che inficiano il funzionamento generale della pratica benefica. Col *male conlocare* si verifica la prima falla del sistema, che ha come esito conclusivo la mancata restituzione del beneficio e dunque il fallimento della dinamica. Sul tema del *male conlocare*, cf. anche RACCANELLI (2009, 316ss.), PICONE (2013, 20ss.) e ACCARDI (2015, 186).

<sup>42</sup> Per un'analisi dei rapporti tra *beneficium* e debito in Seneca, si vedano almeno DEGAND (2015, 155-67), LI CAUSI (2009) e LENTANO (2005).

6. Mi si obietta: “Non sempre posso dire: ‘non voglio’; talvolta si è costretti ad accettare il beneficio, anche contro voglia. Poni il caso che me lo dia un tiranno crudele e collerico che giudicherà un’offesa il fatto che io accolga di malavoglia il suo dono: non lo accetterò? [...] 7. Quando io dico che bisogna scegliere bene la persona cui valga la pena sentirsi in obbligo, escludo i casi di forza maggiore o di intimidazione, in presenza dei quali non c’è facoltà di scelta. Se sei in una condizione di libera scelta, se dipende esclusivamente da te volere o non volere, valuterai tu nel tuo intimo la scelta; se invece la costrizione ti toglie tale facoltà, ti renderai conto che tu non accetti, ma solo sei costretto a ubbidire. Non si contrae alcun obbligo accettando ciò che non è permesso rifiutare; se si vuol sapere se io accetto volentieri o no, mi si dia anche la possibilità di rifiutare<sup>43</sup>.”

Il dono del tiranno, creatura collerica e irrazionale per antonomasia – e per questo paragonabile alle belve (cf. *ben.* 2, 19), almeno secondo la più comune rappresentazione stoica – non è un dono e non implica alcun obbligo né formale né sostanziale. L’impossibilità di opporvi un rifiuto senza incorrere in ritorsioni o pericoli lo espunge da questa categoria. Equivale, in altri termini, al dono di un nemico. «I doni dei nemici non sono doni (ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα)» afferma l’Aiace di Sofocle, «né sono vantaggiosi (κοῦκ ὀνήσιμα Soph. Ai. 661-65)»; ἐχθροῦ παρ’ ἀνδρὸς οὐδέν ἐστι χρήσιμον, «non è affatto utile quanto proviene da un nemico», avverte Menandro (*sent.* 239); e che fosse comune tra nemici offrire doni funesti lo testimonia anche Archiloco (fr. 6, 1 West<sup>2</sup>): ξείνια δυσμενέσιν λυγρὰ χαριζόμενοι, «offrendo ai nemici funesti doni ospitali». La Medea di Euripide, infine, mette in guardia sul rischio insito nell’accettare ospitalità o doni da un nemico o da un uomo malvagio (*Med.* 616-18): οὐτ’ ἂν ξένοισι τοῖσι σοῖς χρησαίμεθ’ ἂν / οὐτ’ ἂν τι δεξαίμεσθα, μηδ’ ἡμῖν δίδου: / κακοῦ γὰρ ἀνδρὸς δῶρ’ ὄνησιν οὐκ ἔχει, «non ricorrerei mai ai tuoi ospiti, / né accetterei qualcosa da te, e non osare donarmela: / infatti, non può avere alcun beneficio il dono di un uomo malvagio». Per dirla con Jacques Godbout (1992, 16) «[...] il dono è rifiutato o non è riconosciuto come dono, perché accettarlo significherebbe riconoscere l’istituzione di un rapporto personale che per l’appunto non si vuole o non si vuole più».

Anche Seneca consiglia di rifiutare il dono offerto da individui con cui sarebbe infamante (o pericoloso) entrare in relazione (cf. *ben.* 2, 21, 1s.). La selezione deve basarsi sul criterio della *dignitas*, l’adeguatezza, per evitare che il rapporto si tramuti in un canale di contaminazione<sup>44</sup>.

Tieste, almeno in teoria, ne è consapevole. È infatti proprio lui a esclamare: *cum quod datur spectabis, et dantem aspice*, «quando contemplerai ciò che ti è offerto, guarda anche chi te lo offre» (*Thy.* 416). È anche per questo motivo che la vita di stenti che l’esilio impone, lontana dal *regnum* e dai doni del tiranno, è un involucro salvifico per Tieste, il cui timore è commisurato alla potenzialità scellerata di Atreo, che non

<sup>43</sup> La traduzione dal latino, qui, è di GUGLIELMINO (1971).

<sup>44</sup> Su questo, si veda DE CARO (2009, 149).

conosce limiti (*tantum potest quantum odit*, Thy. 484). Pertanto, l'esule suggerisce a se stesso di tornare indietro nelle selve per sottrarsi alle macchinazioni del fratello e mettersi definitivamente in salvo.

Inizialmente, infatti, Tieste dichiara di voler seguire il modello di una vita modesta e appartata, di rifiuto del potere e di rinuncia del *regnum* (cf. spec. vv. 446-53)<sup>45</sup>. Ma il figlio Tantalo ravvisa nelle proposte allettanti di Atreo l'opera munifica di un dio, al quale non è bene opporre un rifiuto: *nec abuendum est, si dat imperium deus*, «se un dio dà il potere, non lo si deve rifiutare» (Thy. 471). Il giovane sprona così il padre a fidarsi delle buone intenzioni dello zio, che sembra pronto a *reddere partem regni* (Thy. 432) e a restituirgli il ruolo e l'identità che gli pertengono: *lacerae domus componit artus teque restituit tibi*, «ricompono le membra della casa lacerata e ti restituisce a te stesso» (Thy. 433). Le parole di Tantalo, tuttavia, sono suscettibili di essere lette alla luce del seguito della tragedia e dell'orrido *nefas* che si compirà: Atreo è davvero pronto a restituire Tieste a se stesso, e lo farà attraverso l'atroce banchetto cannibalico nel quale imbandirà al fratello le carni dei suoi stessi figli, il suo stesso sangue che ritornerà nel padre come strumento della *ultio*. La battuta di Tantalo (*lacerae domus componit artus teque restituit tibi*) riecheggia chiaramente i versi pronunciati da Atreo in Thy. 277s. e quanto il tiranno esclamerà in Thy 1112:

AT. *liberos avidus pater / gaudensque laceret et suos artus edat*, «il padre affamato sbrani / con gioia i suoi figli e divorì le sue stesse membra»

AT. *te puniendum liberis trado tuis*, «perché tu sia punito, ti consegno i tuoi figli».

Ciononostante, benché Tieste sappia che il *regnum* non può essere condiviso (*non capit regnum duos*, v. 445) e che «smisurato è il potere di chi sa vivere senza potere» (*immane regnum est posse sine regno pati*, v. 470), si presenta comunque al cospetto del fratello, fidandosi inspiegabilmente di un *fraudator* che lo odia; di più: fidandosi del dono e del perdono di un *tyrannus*.

Che i doni del tiranno siano sovversivi e ogni sua concessione almeno pericolosa è un assunto della rappresentazione senecana del potere. Nell'*Hercules furens*, ad esempio, il tiranno Lico risponde così alla richiesta di Anfitrione (HF 509-13):

AM. *Hoc munus a te genitor Alcidae peto,  
rogare quod me deceat, ut primus cadam.*  
LY. *Qui morte cunctos luere supplicium iubet  
nescit tyrannus esse: diversa inroga;  
miserum veta perire, felicem iube.*

<sup>45</sup> Sull'esilio come luogo figurato dove il *sapiens* può dar prova della sua *virtus* e del suo atteggiamento di distacco dal mondo, cf. DEGL'INNOCENTI PIERINI (1990, 74). Sulla rappresentazione dell'esilio operata da Tieste e sulle *falsae opinioniones* riguardo al *regnum*, cf. MADER (2000, 164-66).

AN. Questo dono, che mi sia lecito domandare, io, padre dell'Alcide, ti chiedo: di morire per primo. LI. Colui che ordina che tutti scontino la propria pena con la morte, non sa essere tiranno. Prescrivi pene diverse: all'infelice viete di morire, al felice ordinalo.

L'unico *munus* di cui il tiranno è capace è la *poena*, con cui i Romani indicano il castigo o la vendetta<sup>46</sup>. Come il benefattore è chiamato a scegliere la natura del dono in base ai bisogni e alle peculiarità del destinatario<sup>47</sup>, così il tiranno diversificherà le sue punizioni seguendo il criterio dell'inversione: la morte a chi desidera vivere, la vita a chi vuole morire. Questo è un concetto ricorrente nelle tragedie di Seneca<sup>48</sup>. Nell'*Agamemnon* lo fa suo Egisto (Ag. 994-96):

EL. *Concede mortem, AEG. Si recusares, darem:  
rudis est tyrannus morte qui poenam exigit.*  
EL. *Mortem aliquid ultra est? AEG. Vita, si cupias mori.*

EL. Concedimi la morte. EG. Se tu la rifiutassi, io te la darei.  
È rozzo quel tiranno che infligge una pena con la morte.  
EL. C'è qualcosa di peggio della morte? EG. La vita, se desideri morire.

*Si recusares, darem.* La prassi del dono, nell'ottica tirannica, è del tutto sovvertita: il dono non è la soddisfazione di una richiesta, ma di una paura: non corrisponde a quanto l'*accipiens* desidera o domanda, ma a quello che rifiuta o da cui fugge.

Se per Egisto il tiranno che dà la morte – e che dona quanto gli si chiede – è *rudis*, 'rozzo, grossolano', per Atreo è *lenis* (*Thy.* 245-48):

SAT. *Ferro peremptus spiritum inimicum expuat.*  
AT. *De fine poenae loqueris; ego poenam volo.*  
*Perimat tyrannus lenis: in regno meo  
mors impetratur.*

GUARDIA. Ucciso col ferro esali lo spirito nemico. AT. Parli della fine della pena; io voglio la pena. Uccida pure il tiranno clemente: nel mio regno la morte si supplica.

---

<sup>46</sup> Come osserva MALASPINA (2004, 273s.) la rappresentazione di Lico come tiranno è marcata da alcuni tratti tipologici: predominio della violenza sulla legge, spargimento di sangue e rovesciamento sofisticato dei valori; tratti comuni anche ad Atreo. IURESCIA (2019, 266-70) esamina il passo all'interno di una più ampia dinamica di lite e persuasione (Sen. *HF* 491-515).

<sup>47</sup> Cf. Sen. *ben.* 1, 15, 6; 2, 31, 2; 4, 29, 3 *et passim*.

<sup>48</sup> Cf. TARRANT (1985, 117, *ad* 177). IURESCIA (2019, 268-70; 272-75) fornisce un'analisi pragmatica della minaccia tirannica all'interno delle dinamiche conflittuali rappresentate nel teatro senecano.



Il tiranno che punisce con la morte è *lenis*, ‘mite’, troppo ‘indulgente’. Nel regno di Atreo la morte è il dono cui ambire, la fine del tormento<sup>49</sup>.

Nel *De beneficiis*, Seneca definisce *acerbissima crudelitas* prolungare la sofferenza di un condannato (cf. *trahere poenam*, *ben.* 2, 5, 3); al contrario, far cessare le sue tribolazioni, anche con la pena di morte (cf. *cito occidere*, *ibid.*), finisce per essere considerato *misericaordiae genus*, poiché la morte implica la fine del tormento che l’attesa ingenera. Che dare la morte a un uomo infelice sia un atto di *misericaordia* è affermato anche da Medea: IAS. *Infesta, memet perime* / MED. *Misereri iubet*, «GIA. Maledetta, uccidi me! MED. Mi chiedi di essere misericordiosa» (Sen. *Med.* 1018).

Nella rappresentazione tragica, dunque, e nel *Thyestes* in particolare, il *tyrannus* è chiaramente una figura antitetica a quella del benefattore. I passi citati mettono in luce come la sua azione sovverta il codice etico positivo del dare. Se Elettra rifiutasse la morte, compito di Egisto, in quanto *tyrannus*, sarebbe quella di assegnargliela. Il dono del tiranno è dunque una sintesi perturbante di reciprocità positiva e negativa: non aggiunge ma sottrae, non salva ma uccide. Non è semplicemente un “non-dono”, come quello del nemico, ma una sovversione del dono, che toglie, nuoce e perturba.

Non c’è da stupirsi. Il tiranno fa del dono ciò che l’ira fa del *rex*: *in contrarium mutat*.

## 6. Lo spettacolo della fraus: tra fides e gaudium

Il primo incontro tra i due fratelli è per Atreo il momento in cui mettere in scena la sua *fraus* proclamando la fine dell’antica acredine (*Thy.* 504-511):

AT. *cum sperat ira sanguinem, nescit tegi –  
tamen tegatur. aspice, ut multo gravis  
squalore vultus obruat maestos coma,  
quam foeda iaceat barba. praestetur fides.  
Fratrem iuvat videre. complexus mihi  
redde expetitos. Quidquid irarum fuit  
transierit; ex hoc sanguis ac pietas die  
colantur, animis odia damnata excidant.*

AT. Quando l’ira si aspetta il sangue, non sa nascondersi – tuttavia sia nascosta. Guarda come i capelli grevi di molto sudiciume ricoprono i tristi lineamenti del volto, quanto incolta cresce la barba. Gli sia dia prova di fiducia. Che piacere vedere mio fratello! Rendimi gli abbracci agognati. Qualsiasi cosa appartenne all’ira sia trascorsa; da quest’oggi si venerino i legami di sangue e la devozione, il dannato odio cada giù dal cuore.

---

<sup>49</sup> Su questo tema, cf. anche Sen. *Med.* 1014-17. Una rapida panoramica sui tiranni senecani è offerta da TARRANT (1985, 117, ad 177).

In quello che ha il sapore di un moderno “a parte” teatrale (specificamente, i vv. 504-507)<sup>50</sup>, Atreo presenta il suo inganno nei termini di una dissimulazione dell’*ira* (cf. il poliptoto *tegi/tegatur*, vv. 504s.) ed esorta se stesso a mostrare al nemico una “*fides* simulata”, un atteggiamento di accoglienza tale da fornire, per l’appunto, ‘garanzia di lealtà’ e assicurarsi la fiducia dell’interagente offrendo a propria volta apparenza di affidabilità (*praestetur fides*).

Un’articolazione di questo tema è espressa in *Oed.* 686, in cui Seneca, assunta la *fides* come soggetto del *praestare*, ne spiega l’utilità nelle dinamiche nocive tipiche del *perfidus*: *aditum nocendi perfido praestat fides*, «la fiducia offre all’uomo infido la possibilità di nuocere».

Per essere credibile (*praestare fidem*, per l’appunto) Atreo dichiara a gran voce di aver dimenticato i motivi di rancore e le vecchie offese<sup>51</sup>. L’*ultor* garantisce di aver lasciato scivolare nell’oblio *ira* e *odium* e di essere pronto a ripristinare il vincolo di sangue e un nuovo patto di *fides* reciproca nel segno della *pietas*; quella stessa *pietas* precedentemente bandita (*excede, pietas, si modo in nostra domo / umquam fuisti*, «vattene, pietà, se mai un tempo sei stata / nella nostra casa», vv. 249-50) e quella *fides* che, al pari della prima, è considerata da Atreo come un bene privato, inconciliabile con lo strapotere dei re (*sanctitas pietas fides privata bona sunt; qua iuvat reges eant*, «integrità, devozione, lealtà sono beni da privati; i re vadano dove vogliono», vv. 217s.)<sup>52</sup>.

Non è la *fides*, infatti, che si apprende nel *regnum*, ma il suo contrario: la *fraus*. Quando il *satelles* si preoccupa che Atreo fornisca ai suoi stessi figli un modello delittuoso che si ritorca contro di lui, la risposta del tiranno è secca: *ut nemo doceat fraudis et sceleris vias, / regnum docebit*, «ammettendo pure che nessuno insegni loro la via della frode e del delitto, / gliela insegnerà il regno» (vv. 305s.)<sup>53</sup>.

L’espressione *fratrem iuvat videre* realizza quanto già programmato da Atreo ai vv. 292s.: *quod esse maximum retur malum, / fratrem videbit*, «cosa che per lui è il male

---

<sup>50</sup> Nonostante il passo sia generalmente inteso come un “a parte”, non è da escludersi la presenza in scena di personaggi minori, quali il *satelles*, che fungessero da “audience” per la prima parte della buttata di Atreo. Al riguardo, si vedano DE JONG (2007, 7-9) e TAPLIN (1977, 8). Su *aspice* come un invito meteatrale rivolto al pubblico, cf. BOYLE (2017, 279, *ad loc.*).

<sup>51</sup> È un espediente simile a quello che usa Medea con Giasone pregandolo di non conservare nella memoria le sue parole offensive (*ne maneant in animo verba, Med.* 555) e di cancellare dal ricordo gli impeti d’ira (*Med.* 553-57).

<sup>52</sup> Come osserva LA PENNA (1979, 136s.), il tiranno rappresenta l’inversione della figura del *sapiens* stoico, del cui codice comportamentale il *satelles* è sostenitore. Su questo tema, si veda LANZA (1977, 45), che mette bene in luce come la definizione del potere tirannico consista anche e soprattutto nella libertà incondizionata di fare e di dire ciò che si vuole.

<sup>53</sup> I due elementi tematici del *regnum* e della *fraus* costituiscono per Seneca un indissolubile binomio drammaturgico, come nota PICONE (1984, 11s.). La *fraus*, infatti, si cala nel *regnum* con grande agilità, e trova la sua dimensione idonea come «modo di essere del *regnum*, sostituto necessario al vincolo dell’*amicitia* tra i *cives* che era connesso in modo indissolubile al *credere*» (*Id.*, 62).

più grande, / rivedrà il fratello». Essa da un lato svolge un ruolo didascalico (possiamo verosimilmente immaginare che Atreo stia mostrando sul volto segnali non verbali di gioia) dall'altro inserisce nella "recita" del *fraudator* un elemento tipico del dono e in generale delle dinamiche di reciprocità positiva: il *gaudium* o la *laetitia*. Il *beneficium* è infatti un atto che, secondo la definizione senecana, implica reciproco *gaudium* (cf. *tribuens gaudium capiensque tribuendo*, *ben.* 1, 6, 1)<sup>54</sup>.

La manifestazione della gioia è tematizzata anche in *ben.* 4, 29, 3:

*Deinde hoc, quod potentissimum est, oportet accedat, ut eius causa faciam, ad quem volam pervenire beneficium, dignumque eum iudicem et libens id tribuam percipiensque ex munere meo gaudium ....*

Inoltre, questo, che è importantissimo, deve verificarsi, che io agisca per colui al quale vorrò indirizzare il beneficio, e che io lo giudichi degno e volentieri lo assegni, traendo gioia dal mio dono.

Il *gaudium* è quanto il donatore trae dal suo dono. In *ben.* 2, 22 esso è "prescritto" anche all'*accipiens* come prima e principale espressione di gratitudine: *cum accipiendum iudicaverimus, hilares accipiamus profitentes gaudium, et id danti manifestum sit, ut fructum praesentem capiat*, «quando avremo stabilito di accettare, accettiamolo felici manifestando la mostra gioia, ed essa sia evidente al donatore, perché possa coglierne immediato frutto»<sup>55</sup>. Se capovolgiamo i termini della questione, sostituendo l'*accipere* col *dare* e il donatore col donatario, è esattamente quanto fa Atreo nel corso della sua *fraus*: offre il suo dono simulato manifestando, anzi, ostentando una gioia simulata, perché essa sia evidente alla vittima dell'inganno.

L'elemento della visione, in questa dinamica, è focale. Essa è evidenziata anche in *ben.* 2, 22, 1, dove Seneca afferma che è un giusto motivo di *laetitia* vedere l'amico al colmo della gioia, ma è un motivo ancora più valido l'averlo reso tale (*iusta enim causa laetitiae est laetum amicum videre, iustior fecisse*). La visione, dunque, è il primo canale di percezione della *laetitia* che affiora tramite l'espressività e l'insieme di

---

<sup>54</sup> Come osserva RACCANELLI (2009, 334), l'espressione *tribuens gaudium capiensque tribuendo* raccoglie in una formulazione retorica di grande efficacia le «sequenze interattive di dono e contraccambio». Sul *gaudium* come «piacere derivante dalla coscienza di aver agito in modo virtuoso», cf. PICONE (2013, 109-11). Sulla riqualificazione senecana del *gaudium* rispetto alla teoria ciceroniana del *beneficium* si esprime ACCARDI (2015, 116s.) che cita opportunamente RICOTTILLI (2009b, 410). La studiosa ha infatti evidenziato la funzione del *gaudium* nel *De beneficiis* come mezzo «che converte lo scambio di doni da pesante obbligo a pratica gratificante e piacevole». Al riguardo, mi permetto di rimandare a SCOLARI (2018a, 58-62). Anche GRIFFIN – INWOOD (2011, 4) pongono l'accento sulla novità che l'elemento della gioia biunivoca costituisce all'interno della riflessione sui *beneficia*.

<sup>55</sup> Sul rapporto linguistico tra la famiglia lessicale di *gratia* e gli aggettivi che indicano la gioia di chi manifesta gratitudine (come *laetus*), cf. MOUSSY (1966, 29). Sul *gaudium* come *fructus praesens* del *beneficium* cf. LI CAUSI (2012, 65) e SCOLARI (2018a, 58s.).

atteggiamenti verbali e non verbali<sup>56</sup>. Nella tessitura drammaturgica di Atreo, dunque (un secondo livello di teatralizzazione), *fratrem iuvat videre* svolge almeno due finalità comunicative: afferma didascalicamente la simulata gioia di Atreo nel rivedere il fratello, e allo stesso tempo avverte il pubblico di quello che il tiranno sta “dando a vedere” alla sua vittima: lo spettacolo della *fraus*. Alla visione si giustappone un livello aptico di pragmatica comunicativa: l’abbraccio, che implica una forma di interazione fisica, che coinvolge la sfera tattile<sup>57</sup>.

Ma il *videre* non è centrale solo nella dinamica del dono, lo è anche in quella della *vindicta*, la quale, più di *ultio*, consiste nella soddisfazione che l’essersi vendicato infonde nell’*ultor*, e che necessita di tempo e gradualità<sup>58</sup>. Il tiranno vendicatore non si compiace della mera sofferenza della sua vittima, ma trae gioia dalla possibilità di centellinare il delitto e di assistervi come a un lento spettacolo del male: «non voglio vederlo infelice» dichiara infatti Atreo, «ma mentre diventa infelice» (*miserum videre nolo, sed dum fit miser*, v. 907)<sup>59</sup>.

Di fronte alle titubanze di Tieste, Atreo non esita a presentare l’offerta del *regnum* come espressione della sua *virtus* (*habere regnum casus est, virtus dare*, «avere il potere è un caso, donarlo è una virtù», v. 529) e come una restituzione (cf. l’uso di *reddere*), qualcosa che gli spetta per diritto di nascita: ... *maior haec laus est mea, / fratri paternum reddere incolumi decus*, «la mia più grande lode è questa: / rendere al fratello incolume la dignità paterna» (vv. 527s.). Ma il *decus paternum* chiama in causa la figura dei modelli parentali, fra i quali spicca l’avo Tantalo. Restituire al fratello il *decus* parentale ha quindi un sapore ambiguo, perché sugli antenati grava il peso di una colpa che sta per essere emulata: l’esecrabile banchetto offerto agli dèi<sup>60</sup>.

L’intero dialogo tra i due fratelli è costruito sull’anticipazione della tragedia imminente, e su un gioco di anfibolie in cui il tiranno, ora svelando ora occultando la sua *fraus*, mostra tutta la sfrontatezza del potere<sup>61</sup> (*Thy.* 534-40).

AT. *Recipit hoc regnum duos.*

TH. *Meum esse credo quidquid est, frater, tuum.*

<sup>56</sup> Per un esame di *ben.* 2, 22 alla luce degli studi di pragmatica della comunicazione, cf. RICOTTILLI (2009b, 421s.), che evidenzia nel suo contributo il valore comunicativo, informativo e interattivo della gestualità.

<sup>57</sup> Atreo chiederà un abbraccio anche ai nipoti ai vv. 521-24: *a genibus manum / aufer meosque potius amplexus pete. / Vos quoque, senum praesidia, tot iuvenes, meo / pendete collo.*

<sup>58</sup> Sull’idea della soddisfazione veicolata da *vindicta* rispetto all’idea del castigo, propriamente espresso da *ultio*, cf. FUENTES (1983, 238ss.). Sul piacere (*voluptas*) come elemento peculiare della vendetta tragica, cf. BURNETT (1998, 1).

<sup>59</sup> Per il testo latino, qui seguo FITCH (2004, *ad loc.*).

<sup>60</sup> Per un esame dell’ereditarietà della colpa e del ruolo dei modelli parentali, si vedano almeno MARTINA (1981) e RIVOLTELLA (1993).

<sup>61</sup> Su questo aspetto si esprime già ROSE (1986-1987, 126).

AT. *Quis influentis dona fortunae abnuit?*  
TH. *Expertus est quicumque quam facile effluant.*  
AT. *Fratrem potiri gloria ingenti vetas?*  
TH. *Tua iam peracta gloria est, restat mea:  
respuere certum est regna consilium mihi.*

AT. Questo regno può accogliere due persone.  
TI. Credo mia qualunque cosa sia tua, fratello.  
AT. Chi potrebbe rifiutare i doni che la fortuna riversa su di lui?  
TI. Chiunque abbia fatto esperienza di quanto facilmente svaniscano.  
AT. Impedirai a tuo fratello di ottenere una gloria così rimarchevole?  
TI. La tua gloria è già compiuta, ora resta la mia:  
è mia ferma decisione respingere il potere.

Se le ragioni del *reddere* non convincono ancora Tieste, lo faranno quelle “irrazionali” di una sorte favorevole: dopo aver sottolineato la possibilità di condividere il potere con una battuta (*recipit hoc regnum duos*) che riprende e ribalta la precedente affermazione di Tieste (*non capit regnum duos*, v. 445), Atreo riscrive la sua offerta come *dona fortunae* che nessuno rifiuterebbe (v. 536). Nel colloquio col fratello si inserisce dunque il tema del rifiuto del dono (*dona ... abnuere*), che Tieste interpreta come reazione tipica di chi sia *expertus* (v. 537), di chi cioè abbia fatto esperienza di quanto facilmente i doni che la *fortuna* assegna possano svanire o ritorcersi contro di lui. Ma la massima morale risulta ironicamente vana se posta in bocca a Tieste, che subito dopo abbandonerà ogni esitazione e accetterà i doni di Atreo, falsamente imputati alla *fortuna*. Vano il tentativo del personaggio di raccomandare a se stesso un atteggiamento di riflessione e prudenza, benché Tieste conosca la necessità di osservare non solo l’oggetto del dono ma anche l’identità di colui che lo offre: *cum quod datur spectabis, et dantem aspice*, «quando osserverai ciò che ti viene dato, guarda anche chi te lo dà» (v. 416).

L’esame del *partner* della relazione, specie nella pratica del *beneficium*, è uno dei temi su cui Seneca insiste maggiormente nel trattato: nella scelta del donatario come in quella del donatore è utile applicare i principi della *ratio*, in modo da scegliere i soggetti più idonei, dal momento che «non da tutti si deve accettare» (*non ab omnibus accipiendum*, *ben.* 2, 18, 2), men che meno dal *tyrannus crudelis et iracundus* (*ben.* 2, 18, 6)<sup>62</sup>.

Nonostante il fermo proposito di Tieste di rifiutare il potere (*respuere certum est regna consilium mihi*), basta poco per farlo capitolare (*Thy.* 541-45):

AT. *Meam relinquam, nisi tuam partem accipis.*  
THY. *Accipio: regni nomen impositi feram,  
sed iura et arma servient mecum tibi.*

---

<sup>62</sup> Cf. *supra* pp. 468s.

AT. *Imposita capiti vincla venerando gere;  
ego destinatas victimas superis dabo.*

AT. Lascero' la mia, se tu non accetti la tua parte.

TI. Accetto: porterò il titolo regio che mi si impone, ma leggi ed eserciti, assieme a me, serviranno te.

AT. Indossa la corona che impongo sul tuo venerabile capo; io offrirò agli dèi le vittime predestinate<sup>63</sup>.

La *spes regni* rende Tieste vulnerabile, suscettibile di cadere nell'insidia del fratello (cf. vv. 288-89). All'interno della *simulatio doni* volta alla vendetta, Atreo pone quindi Tieste nella condizione di ricevere un dono che si rivelerà profondamente nocivo. Nella rappresentazione di questa dinamica, infatti, le marche linguistiche adoperate riconducono la relazione di scambio tra i due protagonisti alla tipologia della prassi benefica: in particolare, Seneca designa Atreo come *dans* (cf. *dantem aspice*, v. 416) e Tieste come *accipiens*. Quest'ultimo, infatti, firma con un secco "accipio" la sua condanna (v. 542)<sup>64</sup>. Si noti qui la scelta dei verbi complementari *reddere/accipere* tratti dal campo semantico della reciprocità e, nello specifico, del beneficio: si tratta di verbi "performativi", che permettono cioè di "fare cose con le parole"<sup>65</sup> e che porteranno Tieste, come Atreo ha anticipato, a farsi autore principale della vendetta ai suoi stessi danni: *quod est in isto scelere praecipuum nefas, / hoc ipse faciet*, «quella che in questo delitto è la parte principale dell'empietà, / la compirà lui stesso» (285s.).

L'accettazione del dono è rinnovata ai vv. 983s., in riferimento al banchetto offerto da Atreo: *capio fraternae dapis / donum*<sup>66</sup>. Ma il banchetto del fratello che Tieste accetta volentieri è una *ultrix daps* (v. 894), la sintesi estrema della *ultio* del tiranno (*Thy.* 893-95):

AT. *Vtinam quidem tenere fugientes deos  
possem, et coactos trahere, ut ultricem dapem  
omnes viderent – quod sat est, videat pater.*

AT. O se solo potessi tratteneregli dèi in fuga e trascinarli tutti con la forza a vedere il banchetto vendicatore – mi basta che lo veda il padre.

<sup>63</sup> MARINO (1992, 228) sottolinea come al v. 545 si alluda chiaramente al sacrificio dei figli di Tieste.

<sup>64</sup> MADER (2000, 167-69) evidenzia come l'accettazione finale di Tieste vanifichi la sua precedente cautela. Sulla stessa scia anche l'analisi di BOYLE (1997, 49). Ancora riguardo ai ruoli di *dans* e *accipiens*, è opportuno notare che Tieste, presentandosi al cospetto del fratello, offre i suoi figli come *obsides fidei*, pegni di lealtà, ed esorta Atreo con un secco "accipe": *obsides fidei accipe / hos innocentes, frater*, «accogli in garanzia della mia lealtà questi innocenti, fratello» (*Thy.* 520s.). Il verso sembra prestarsi a una lettura "anfibologica", che anticipa con ironia tragica il modo cruento e sacrilego in cui lo zio "prenderà" i nipoti utilizzandoli come strumenti della *ultio*.

<sup>65</sup> Al riguardo, si veda almeno AUSTIN (1962: spec. 6-8, 25-36). Sugli studi di pragmatica della comunicazione e performatività applicati alla letteratura latina, cf. ANSCOMBRE – PIERROT (1985) e RICOTTILLI (2009a).

<sup>66</sup> A questo proposito, si veda MAZZOLI (2016, 341-50).

Quello del banchetto cannibalico – e la *ultio* che ne consegue – è presentato a tutti gli effetti come uno spettacolo cui assistere, come evidenzia il poliptoto *viderent/vident* e come già aveva preannunciato la Furia nel prologo : *mixtus in Bacchum cruor / spectante te potetur*, «sangue misto al vino / si beva mentre tu guardi» (65s.)<sup>67</sup>.

Uno spettacolo che ha sì un modello parentale molto chiaro (quello di Tantalo e Pelope, su cf. ad es. vv. 62s.), ma anche un riferimento paradigmatico esterno alla linea agnaticia, il mito di Tereo e Procne, uno spettacolo anch'esso, ma per la *domus* di Tracia (*vidit infandas domus / Odrysia mensas*, vv. 272s.). Ma i modelli saranno superati, come avverte la Furia. Un riferimento al mito di Procne è infatti già presente nel prologo: *Thracium fiat nefas / maiore numero* (vv. 56s.). La *causa* è *similis*, ma il delitto richiede una maggiore efferatezza, qualcosa di più grande, che solo il rancore di Atreo è in grado di reperire: Tieste non solo si cibi delle carni dei figli, ma gioisca di questo immondo pasto (cf. *gaudet, Thy. 278*)<sup>68</sup>. Il *gaudium*, tratto pertinente del legame di *amicitia* fondato sul *beneficium*, viene ricodificato nella tragedia come fattore volto ad acuire l'asprezza della vendetta. Se Tieste arriverà al punto di gioire dell'orribile banchetto cannibalico, il momento dell'*agnitio* creerà un terribile squilibrio tra la gioia del piacere e l'orrore della sofferenza. Atreo riscrive così il *poenae modus* (*Thy. 279*), la misura della sua vendetta, espungendo ogni limite dal *nefas* che si appresta a compiere, riconfigurandone le categorie.

## 7. Vendetta e reciprocità

Allontanato in quanto attore di *turbatio sanguinis* e *furtum*, Tieste non dovrebbe aspettarsi nessun'altra risposta se non quella della *ultio* come replica alle sue *iniuriae*. Ma la sua incapacità valutativa, obnubilata dal potere che gli si offre, lo rende cieco, inconsapevole delle dinamiche di reciprocità, che prescrivono di rispondere all'offesa con la vendetta<sup>69</sup>. Infatti, tutte le *iniuriae* che Tieste ha compiuto ai danni di Atreo forniscono a quest'ultimo, dal suo punto di vista, il pretesto e la giustificazione per ricambiare le offese con una condotta adeguata, compiuta per ripristinare – seppur in modo smisurato e tirannico – un'identità violata.

---

<sup>67</sup> Cf. anche l'uso di *spectare* al già citato v. 416: *cum quod datur spectabis, et dantem aspice*.

<sup>68</sup> Cf. *Thy. 272-80* e *supra* pp.473s. Il lemma verbale *gaudere* verrà ripreso con ironia tragica in *Thy. 975*: *si cum meis gaudere felici datur*, «se solo mi venisse concesso di godere di questa felicità con i miei figli». Sul motivo tragico del *maius*, cf. SEIDENSTICKER (1985). SCHIESARO (2003, 130) lo descrive come un modulo comportamentale in linea con l'ideologia del tiranno, che tende per natura a sfuggire ai limiti umani e a ignorare ogni forma di moderazione.

<sup>69</sup> Per una simile interpretazione del rapporto tra Tieste e il potere, cf. TARRANT (1985, 44ss.) e il suo commento ai vv. 455-67; 470; 542s.; 920-37. Sulla natura corrosiva del potere, che «in quanto negazione dell'ordine naturale, si fonda sul *nefas* e si esplica mediante l'inganno e il delitto», cf. PICONE (1984, 63ss.).

In questo quadro, la funzione della *fraus* del tiranno e del suo dono scellerato è quella di mandare a effetto la vendetta ripristinando lo *status quo* precedente alle *iniuriae* che ne hanno sovvertito l'identità. Atreo, infatti, scioglie le sue perplessità sulla prole (cf. *dubius sanguis est*, «il sangue è dubbio», v. 240) e dichiara addirittura di aver recuperato la *fides* coniugale solo dopo aver compiuto la vendetta: *liberos nasci mihi / nunc credo, castis nunc fidem reddi toris*, «adesso sì, credo che siano figli miei per nascita, / adesso credo che sia stata restituita garanzia di fedeltà al casto letto nuziale», vv. 1098s.)<sup>70</sup>.

Il limite che l'*ultor* assegna a se stesso è dettato dall'esame del comportamento che l'offensore ha mostrato al momento dell'offesa primigenia: *mixtum suorum sanguinem genitor bibat: / meum bibisse*, «misto al vino, il padre beva il sangue dei suoi figli: / lui avrebbe bevuto il mio» (vv. 917s.). Un simile *facinus* è degno dei due empi fratelli, si addice alla loro inclinazione al *nefas* fra consanguinei: *dignum est Thyeste facinus et dignum Atreo, / quod uterque faciat*, «è un misfatto degno di Tieste e degno di Atreo, degno / che lo facciano entrambi» (vv. 271s.).

Il modello comportamentale del vendicatore funziona dunque secondo un principio di reciprocità (cf. *perdet aut peribit*, v. 203) ma anche di emulazione dell'offensore: la *ultio* non solo compensi, ma superi la misura del male ricevuto, secondo il codice della *contentio*<sup>71</sup>, poiché «i delitti, non li vendichi, se non li superi» (*scelera non ulcisceris nisi vincis*, vv. 195s.).

Il *furor* stimolato dalle offese e dagli oltraggi spinge il tiranno a un delitto inusuale, e Atreo sente nel suo animo il prevalere della dismisura e di una disposizione al *nefas* capace di travalicare la natura umana<sup>72</sup>.

Il tiranno non si accontenta di uccidere i figli di Tieste, ma li imbandisce in un esecrabile banchetto per rispondere alla *turbatio sanguinis* perpetrata contro di lui; in tal modo, si fa esecutore di un nuovo, simmetrico cortocircuito, quello del ritorno dei figli nel ventre del padre<sup>73</sup>, in una forma empia e terribile di reciprocità negativa. Se la *ultio* fa in modo che Tieste restituisca ad Atreo ogni cosa quello gli abbia tolto, Atreo a sua

---

<sup>70</sup> Su questo tema, vd. BORGIO (1993, 53-54) e DAVIS (2003, 58ss.). Sulla prova di paternità di Atreo, cf. LENTANO (2007, 118s.).

<sup>71</sup> Il tema della vendetta come superamento agonistico dell'*iniuria* ricevuta è approfondito in PICONE (2004, 122ss.) e (1984, 18ss.). Al riguardo, mi permetto di rimandare anche a SCOLARI (2017).

<sup>72</sup> Cf. *Thy.* 267-70: *nescioquid animus maius et solito amplius / supraque fines moris humani tumet / instatque pigris manibus – haud quid sit scio, / sed grande quiddam est*, «il mio animo si gonfia di un non so che di più grande e ampio del solito, / sopra i limiti del costume umano, / e incombe sulle mie mani indolenti / – non so che cosa sia, / ma è qualcosa di grandioso». Come osserva DUPONT (2000, 28), il *nefas* e l'invocazione del *furor* dentro di sé fanno del personaggio ultore un essere inumano che si identifica con questa stessa empietà: dunque il *nefas* non si rivela uno strumento di recupero identitario, ma di mutamento estremo della propria identità umana di partenza.

<sup>73</sup> Sul banchetto cannibalico come risposta adeguata e terribile alla *turbatio sanguinis*, cf. MAZZOLI (2016, 341-50, spec. 344ss.). Sul ruolo culturale dell'uccisione dei figli, cf. GUASTELLA (2001, 60ss. e 75-105).



volta restituisce a Tieste i suoi stessi figli, i quali caoticamente “ritornano” nel ventre che li ha generati (*Thy.* 997s.):

THY. *Redde iam gnatos mihi!*  
AT. *Reddam, et tibi illos nullus eripiet dies.*

TI. Ora restituiscimi i miei figli!  
AT. Te li restituirò, e nessun giorno te li potrà strappare.

Ora che Atreo ha “restaurato” i suoi tratti e, tolta la maschera, ha mostrato in tutta la sua spietatezza il volto del tiranno, Tieste è finalmente in grado di riconoscerlo (*Thy.* 1004s.):

AT. *Expedi amplexus, pater;*  
*venere. Natos ecquid agnoscis tuos?*  
TH. *Agnosco fratrem.*

AT. Preparati ad abbracciare i tuoi figli, padre.  
Eccoli qua (*getta una o entrambe le teste*). Riconosci i tuoi figli?  
TI. Riconosco mio fratello.

La vendetta è pertanto la modalità attraverso cui Atreo riacquisisce la sua stessa identità, di più, la esalta scacciando gli dèi e assurgendo al potere supremo, alla massima tirannide: al titolo di re dei re<sup>74</sup> (*Thy.* 885-88; 910s.):

AT. *Aequalis astris gradior et cunctos super*  
*altum superbo vertice attingens polum.*  
*nunc decora regni teneo, nunc solium patris.*  
*dimitto superos ...*  
*o me caelitum excelsissimum,*  
*regumque regem!*

AT. Eccomi innalzato al pari degli astri, al di sopra degli uomini tutti. Col capo superbo tocco l'alto cielo. Ora sì che possiedo gli onori del regno, ora sì il trono paterno è mio. Congedo gli dèi. [...] sono il più alto degli dèi celesti, e il re dei re.

## 8. Il dono e la fides: alcune conclusioni

Nella scena teatrale, come aveva già modo di sottolineare Lanza nel suo celebre *Il tiranno e il suo pubblico* (1977), la figura del *tyrannus* subisce una riscrittura che contribuirà a codificarne i tratti specifici, destinati a essere tramandati e ulteriormente riscritti dai posteri. Scriveva Lanza (1977, 37):

<sup>74</sup> Cf. LA PENNA (1979, 137): «Atreo è la negazione di ogni umanità; [...] violata ogni legge umana, commesso, dopo aver vinto qualche esitazione, il delitto “insuperabile”, si sente un dominatore, anzi un dio». Sul tiranno che scaccia gli dèi, si veda anche DAVIS (2003, 54s.).

È sulla scena teatrale che la paura, il disprezzo, l'avversione per il tiranno vengono vissuti con maggiore e più evidente immediatezza, è sulla scena teatrale che la tirannide appare sempre meno una soluzione politica da contrastare secondo una logica politica, e si trasforma in una più generale dimensione umana, in una caratterizzazione, etica prima, psicologica poi.

A questa figura, Seneca assegna una “inclinazione al fare” basata sul modulo dell'inversione e costruita attraverso il mescolamento delle dinamiche di reciprocità positiva (il dono, nel segno della *fides*) e negativa (la *ultio* nel segno della *fraus*).

In particolare, il nostro attribuisce un alto grado di complessità alla riscrittura tragica del dono come strumento della *ultio* del tiranno. Lungi da fungere quale mera esemplificazione delle sue speculazioni filosofiche, la tragedia ne destruttura la prassi sociale dando vita a un ritratto estremo ed efferato.

In essa, l'intera orchestrazione del dono di vendetta è costruita, come si è cercato di dimostrare, su due pilastri principali: la *fides* e la *fraus*. A Tieste, infatti, Atreo imputa, come visto, la violazione del dovere di mutua lealtà (cf. *perfidus*, v. 235; *fides imperi quassa est*, v. 239) e i molti inganni perpetrati contro di lui (cf. vv. 224s.; cf. anche *post fratris dolos*, v. 178).

Per vendicarsi, il tiranno sceglie di operare una controffensiva simmetrica, fondata a sua volta sulla *fraus* e su una simulazione che induca l'avversario a riporre la propria *fides* nel nemico. Tra *fraus* e *fides*, del resto, esiste un legame piuttosto stretto<sup>75</sup>. La *fraus*, infatti, è un atto che da un lato tradisce e perturba la *fides*, dall'altro mira a manipolarla; di più, si fonda proprio su di essa: l'inganno del *fraudator*, infatti, consiste nel tentativo di creare una realtà alternativa cui la vittima della frode sia indotta a *credere*. E così, Atreo si cala bene, almeno formalmente, nella dinamica di reciprocità negativa: assumendo a sua volta la maschera tragica del *machinator doli*<sup>76</sup>, il tiranno mira a ottenere, attraverso lo *scelus* (v. 328) ai danni del fratello, la prova di una paternità ormai incerta (*prolis incertae fides*, v. 327). Un delitto, quindi, che si serve dell'inganno per riacquisire garanzia (*fides*) riguardo all'identità paterna e regale, e che al contempo viola quella stessa *fides* che è preposto a vendicare (*Thy.* 1024s.):

THY. *Hoc foedus? haec est gratia, haec fratris fides?  
sic odia ponis?*

TI. Questo è il patto? Questo è il legame di reciproco favore? Questa la parola giurata di un fratello? Così deponi il tuo odio?

<sup>75</sup> Cf. almeno FREYBURGER (1986, 81-94). Sul loro legame nel *Thyestes*, si esprime anche GUASTELLA (2001, 46ss.).

<sup>76</sup> Cf. PICONE (1984, 65). In Sen. *Troad.* 750, il titolo di *machinator fraudis et scelerum artifex* è attribuito a Ulisse.

Nella costruzione del brano, e forse dell'intera tragedia, Seneca non poteva non aver presente la riscrittura di Accio (Acc. *Atr.* 227-28 Ribbeck<sup>2</sup>):

THY. *fregisti fidem.*

AT. *Néque dedi neque do infideli cuiquam.*

TI. Hai infranto la reciproca fiducia.

AT. Mai l'ho accordata né la accordo a uno che ne è indegno.

Vestendo i panni del "re benefattore", Atreo convince Tieste a essere disposto a offrirgli (o a restituirgli) una parte del potere nella forma di un dono riconciliatore. Il personaggio si mostra quindi consapevole del potere comunicativo del dono, «il metalinguaggio analogico della relazione»<sup>77</sup>, che avvince e annulla la distanza e, in questo caso specifico, fa sì che Tieste abbassi le sue difese. Si verifica pertanto quanto preannunziato dalla Furia ai vv. 47s.: *et fas et fides / iusque omne pereat*, «perisca la legge divina, la lealtà dei patti, e ogni diritto umano».

La *fides* che Tieste ha violato e la *fraus* con cui ha offeso Atreo diventano le armi che il tiranno intende usare contro di lui per mezzo del dono ultore, che le riassume e manipola.

E al centro di tutto, cornice e terzo attore, il *regnum*.

---

<sup>77</sup> RACCANELLI (2009, 307-309).

*referimenti bibliografici*

ACCARDI 2015

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

ACCARDI – COLA 2010

A. Accardi – M. Cola, *Guerra e partnership. Una riflessione sull'ambivalenza di "hostis"*, «QRO on line» III 228-38.

AIME 2002<sup>3</sup>

M. Aime, *Da Mauss al MAUSS*, in M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, VII-XXVIII (ed. or. M. Mauss, *Essai sur le don*, Paris 1950).

ANSCOMBRE – PIERROT 1985

J.C. Anscombre – A. Pierrot, *Sulla performatività in latino*, «Paideia» XL 35-47.

AUSTIN 1962

J.L. Austin, *How to do things with Words*, Oxford-London.

BELTRAMI 1998

L. Beltrami, *Il sangue degli antenati: stirpe, adulterio e figli senza padre nella cultura romana*, Bari.

BENVENISTE 2001<sup>2</sup>

É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, voll. I-II, Torino (ed. or. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, voll. I-II, Paris 1969).

BETTINI 2009

M. Bettini, *Affari di Famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica*, Bologna, 321-38.

BETTINI – BORGHINI 1983

M. Bettini – A. Borghini, *La guerra e lo scambio: hostis, perduellis, inimicus* (1980), «Linguistica e antropologia, Atti del convegno della "Società Italiana di Linguistica" (SLI)», Roma, 303-12.

BORGIO 1993

A. Boggio, *Lessico parentale in Seneca tragico*, Napoli.

BOYLE 1997

A.J. Boyle, *Tragic Seneca. An Essay in the Theatrical Tradition*, London-New York.

BOYLE 2017

A.J. Boyle (ed.), *Seneca. Thyestes*, Oxford.

BURNETT 1998

A. Burnett, *Revenge in Attic and Later Tragedy*, Berkeley.

CAILLÉ 1998

A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino (ed. or. *Le tiers paradigme. Anthropologie philosophique du don*, Paris 1998).

COURTOIS 1984

G. Courtois, *Le sens et la valeur de la vengeance chez Aristote et Sénèque*, in R. Verdier – J.P. Poly – G. Courtois, *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire e de philosophie*, vol. IV, *La vengeance dans la pensée occidentale*, Paris, 91-124.

CURI 2010

U. Curi, *Straniero*, Milano.

DAVIS 2003

P.J. Davis Peter, *Seneca: Thyestes*, London.

DE CARO 2009

A. De Caro, *Voluntas luceat. Riconoscimento e riconoscenza nel beneficium*, in G. Picone – L. Ricottilli – L. Beltrami (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, Palermo, 121-58.

DEGAND 2015

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

DEGL'INNOCENTI PIERINI 1990

R. Degl'Innocenti Pierini, *Il tema dell'esilio nelle tragedie di Seneca: autobiografia, meditazione filosofica, modelli letterari nel Thyestes e nell'Oedipus*, «QCTC» VIII 71-85.

DE JONG 2007

I.J.F. De Jong, *Sophocles' Trachiniae, Euripidean prologues, and their audiences*, in R.J. Allan – M. Buijs (eds.), *The Language of Literature. Linguistic Approaches to Classical Texts*, Leiden/Boston (Mass.), 7-28.

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 ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma-Bari, 101-14.

DUPONT 2000

F. Dupont, *Médée de Sénèque ou Comment sortir de l'humanité*, Paris.

DYCH 1996

A.R. Dych, *A Commentary on Ciceron, De officiis*, Ann Arbor.

ERNOUT – MEILLET 2001<sup>4</sup>

A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* (1931), Paris.

FANTHAM 1991

E. Fantham, Stuprum. *Public Attitudes and Penalties for Sexual Offences in Republican Rome*, «Echos du Monde Classique – Classical Views» n. s. X/3 267-91.

FITCH 2004

J.G. Fitch (ed.), *Seneca Tragedies*, vol. II, Cambridge, Mass.-London.

FRAENKEL 1916

E. Fraenkel, *Zur Geschichte des Wortes fides*, «Rheinisches Museum für Philologie» LXXI 187-99.

FREYBURGER 1986

G. Freyburger, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris.

FUENTES 1983

M.C.G. Fuentes, *El campo léxico de la "venganza" en la Medea de Séneca*, «CFC» XVIII 235-40.

GALLI 1994a

G. Galli (a cura di), *Interpretazione e gratitudine. Atti del XIII Colloquio sull'interpretazione*, Macerata.

GALLI 1994b

G. Galli, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Interpretazione e gratitudine. Atti del XIII Colloquio sull'interpretazione*, Macerata, 9-16.

GARAVAGLIA 1980

J.C. Garavaglia, *Reciprocità/ridistribuzione*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. XI, Torino, 688-702.

GILL – POSTLETHWAITE – SEAFORD 1998

C. Gill – N. Postlethwaite – R. Seaford (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, New York.

GODBOUT 1993

J.T. Godbout, *Lo spirito del dono*, Torino (ed. or. *L'esprit du don*, Paris 1992).

GOULDNER 1960

A.W. Gouldner, *The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement*, «American Sociological Review» XV 161-78.

GRIFFIN – INWOOD 2011

M.T. Griffin – B. Inwood (eds.), *On Benefits*, Chicago-London.

GRIMAL 1968

P. Grimal, *Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque*, «REA» LXX 92-109.

GUASTELLA 1985

G. Guastella, *La rete del sangue: simbologia delle relazioni e modelli dell'identità nella cultura romana*, «MD» XV 49-123.

GUASTELLA 1988

G. Guastella, *La contaminazione e il parassita. Due studi su teatro e cultura romana*, Pisa.

GUASTELLA 2001

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

GUGLIELMINO 1971

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

HELLEGOUARC'H 1972

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

IURESCIA 2019

F. Iurescia, *Litigare in tragedia: per una pragmatica del conflitto*, «Emerita» LXXXVII/2 255-283.

KONSTAN 2005

D. Konstan, *Clemency as a Virtue*, «CPh» C/4 337-46.

KRAUSE 2006

J.-U. Krause, *La criminalità nel mondo antico*, Roma (ed. or. *Kriminalgeschichte der Antike*, München 2004).

LANZA 1977

D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino.

LA PENNA 1979

A. La Penna, *Atreo e Tieste sulle scene romane (Il tiranno e l'atteggiamento verso il tiranno)*, in Id., *Fra teatro, poesia e politica romana*, Torino, 127-41.

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, 125-42.

LENTANO 2007

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

LI CAUSI 2009

P. Li Causi, *Fra creditum e beneficium. La pratica difficile del "dono" nel De beneficiis di Seneca*, «QRO on line» II 226-52.

LI CAUSI 2012

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

LOWRIE 2016

M. Lowrie, *Civil War, the Soul, and the Cosmos at Seneca, Thyestes 547-622: a Tropology*, in P. Mitsis – I. Ziogas (eds.), *Wordplay and Powerplay in Latin Poetry*, Berlin-Boston, Trends in Classics – Supplementary Volumes XXXVI, 333-54.

MADER 2000

G. Mader, *Quis queat digne eloqui?: Speech, Gesture and the Grammar of the mundus inversus in Seneca's Thyestes*, «A&A» XLVI, 153-72.

MALASPINA 2001

E. Malaspina (ed.), *L. Annaei Senecae, De clementia libri duo, Prolegomeni*, Alessandria.

MALASPINA 2004

E. Malaspina, *Pensiero politico ed esperienza storica nelle tragedie di Seneca*, in M. Billerbeck – E.A. Schmidt – C. Wick (éds.), *Sénèque le tragique: huit exposés suivis de discussions*, Communications présentées aux 50èmes Entretiens sur l'Antiquité classique tenus à Vandoeuvres-Genève, 1-5 septembre 2003, Genève, 266-320.

MARCHESE 2009

R.R. Marchese, *Dignità e diseguaglianza. Il rispetto nella relazione fra benefattori e beneficiati*, in G. Picone – L. Ricottilli – L. Beltrami (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, Palermo, 245-72.

MARINO 1992

R. Marino, *Osservazioni sul coro in Seneca tragico: il «Thyestes»*, «QCTC» X 217-33.

MARTINA 1981

A. Martina, *Il mito della casa di Atreo nella tragedia di Seneca*, «Dioniso» LII 125-209.



MAZZOLI 2016

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

MICHELON 2015

F. Michelon, *La scena dell'inganno: finzioni tragiche nel teatro di Seneca*, Turnhout.

MOUSSY 1966

C. Moussy, *Gratia et sa famille*, Paris.

PICONE 1984

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

PICONE 2004

G. Picone, *Il teatro di Seneca ovvero la scena di Ade*, in T. De Robertis – G. Resta (a cura di), *Seneca. Una vicenda testuale*, Firenze, 117-26.

PICONE 2013

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

PICONE – RICOTTILLI – BELTRAMI 2009

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

RACCANELLI 1998

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

RACCANELLI 2009

R. Raccanelli, *Cambiare il dono: per una pragmatica delle relazioni nel de beneficiis senecano*, in G. Picone – L. Ricottilli – L. Beltrami (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, Palermo, 303-56.

RAMELLI 1998

I. Ramelli, *Il tema del perdono in Seneca e in Musonio Rufo*, in M. Sordi (a cura di), *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milano, 191-207.

REYNOLDS 1977

L.D. Reynolds, *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim*, Oxford (repr. Oxford 2008).

RIBBECK 1962<sup>2</sup>

O. Ribbeck (ed.), *Scaenicae Romanorum poesis fragmenta*. 1) *Tragicorum Romanorum fragmenta*, Hildesheim.

RICOTTILLI 2009a

L. Ricottilli, *Appunti sulla pragmatica della comunicazione e della letteratura latina*, «SIFC» suppl. vol. 7 (IV serie), 121-70.

RICOTTILLI 2009b

L. Ricottilli, *Aspetti della rappresentazione gestuale nel de beneficiis*, in G. Picone – L. Ricottilli – L. Beltrami (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, Palermo, 399-429.

RIVOLTELLA 1993

M. Rivoltella, *Il motivo della colpa ereditaria nelle tragedie senecane: una ciclicità in crescendo*, «Aevum» LXVII 113-28.

ROSE 1986-1987

A.R. Rose, *Power and Powerlessness in Seneca's Thyestes*, «CJ» LXXXII 117-28.

SAHLINS 2013

M.D. Sahlins, *On the Sociology of Primitive Exchange* (1965), in *The Relevance of Models for Social Anthropology*, London, 139-236.

SCHIESARO 2003

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

SCOLARI 2016

L. Scolari, *La fides e la promessa. Forme di reciprocità tra dèi e uomini nella riscrittura di Ovidio*, «QRO on-line» VIII 112-27.

SCOLARI 2017

L. Scolari, *Contentio honestissima e certamen nequitiae nelle opere di Seneca*, in M. Formisano – R.R. Marchese (a cura di), *In gara col modello. Studi sull'idea di competizione nella letteratura latina. Un libro per Giusto Picone*, GenerAzioni. Letteratura e altri saperi, Palermo, 179-213.

SCOLARI 2018a

L. Scolari, *Beneficium e iniuria. Rappresentazioni del dono e dell'offesa nel De beneficiis di Seneca*, «La Biblioteca di ClassicoContemporaneo» VII, Palermo.

SCOLARI 2018b

L. Scolari, *Doni funesti. Miti di scambi pericolosi nella letteratura latina*, Pisa.

SEAFORD 1998

R. Seaford, *Introduzione*, in C. Gill – N. Postlethwaite – R. Seaford (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, New York, 1-12.

SEIDENSTICKER 1985

B. Seidensticker, *Maius solito. Senecas Thyestes und die tragoedia rhetorica*, «A&A» XXXI 116-36.

TAPLIN 1977

O. Taplin, *The Stagecraft of Aeschylus: The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy*, Oxford.

TARRANT 1985

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

TROMBINO 1988-1989

R. Trombino, *Il nostos nel teatro di Seneca: la struttura dell'inversione*, «QCTC» VI-VII 135-44.

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-Boston, 57-74.

WILLIAMS 2010

C.A Williams, *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity* (1998), New York-Oxford.

ZWIERLEIN 2009

O. Zwielerlein, *L. Annaei Senecae tragoediae. Incertorum auctorum Hercules [Oetaeus], Octavia* (1986), Oxford.