

L'HERCULES OETAEUS E LA CONOSCENZA DEL CRISTIANESIMO DA PARTE DEGLI STOICI ROMANI DEL I SECOLO

ILARIA RAMELLI*

Già agli inizi del secolo in ambito tedesco diversi studiosi avevano intravisto nell'Eccole sull'Eta dell'omonima tragedia del *corpus* seneciano un *Christus patiens* pagano; in particolare, lo Pfister notava analogie tanto stringenti fra la figura di Ercole morente quale emerge dell'*Hercules Oetaeus* e quella di Gesù Cristo da escludere qualsiasi coincidenza fortuita. Egli ne deduceva che era il Vangelo a dipendere da una biografia stico-cinica di Eracle¹. La questione è stata successivamente abbandonata e soltanto poche voci isolate hanno rotto questo silenzio, soprattutto quella dell'Amatucci, che alcuni decenni fa suggeriva che potesse essere l'autore dell'*Hercules Oetaeus*, al contrario, a presentare allusioni alla figura di Cristo². Ma anche a questa ipotesi non si è dato seguito, poiché l'opinione dominante è che nel I secolo in ambiente pagano, e in particolare tra gli Stoici romani, il Cristianesimo non fosse conosciuto e che non potesse comunque suscitare tanto interesse da indurre gli autori pagani a farvi qualche allusione nelle loro opere.

In un articolo precedente³ ho cercato di dimostrare che nella Roma di età neroniana Petronio alludesse, in chiave parodistica, al fatto cristiano nel suo *Satyricon*. Questa supposizione si fonda su alcuni elementi comuni al *Satyricon* ed al Vangelo, in particolare quello di Marco, che secondo la più antica tradizione patristica fu composto a Roma

* Università Cattolica del Sacro Cuore.

¹ PFISTER, F. "Hercules und Christus". ARCH. REL. WISS. 1937; 34: 42-60.

² L'analisi dell'Amatucci in CAJOLI, V. "Ancora sul Seneca del Paratore". IDEA. 1956; 7: 37. Offro tutti riferimenti bibliografici in "La Chiesa di Roma", nn. 2 e 3.

³ RAMELLI, I. "Petroni e i Cristiani: allusioni al Vangelo di Marco nel *Satyricon*". AEVUM. 1996; 70: 75-79, con le precisazioni che ho apportato in merito ne "La Chiesa di Roma e la cultura pagana: echi cristiani nell'*Hercules Oetaeus*?", di prossima pubblicazione sulla RSCI, n 1: a questi rinvio per la documentazione di quanto esporrò qui di seguito.

agli inizi del regno di Claudio e che quindi poteva essere noto a Petronio, il quale scriveva negli anni dell' incendio di Roma e della persecuzione anticristiana di Nerone, un periodo in cui evidentemente –macontrariamente a quanto per lo più si crede–a corte il problema dei Cristiani era ben vivo. In Petronio la scena dell' unzione dei convitati col nardo da parte di Trimalcione, che avviene nel corso della celebre *Coena* e che Trimalcione presenta come prefiguratrice della propria unzione funebre (*Sat.* 77, 7–78, 4), rivela sorprendenti analogie con quella evangelica dell' Unzione di Betania (*Mt.* 14, 3sgg.), la quale avviene anch' essa durante un banchetto e costituisce, secondo la parole di Gesù, una prefigurazione di un impiego funebre. Significativo appare che sia l' uso conviviale sia quello funerario del nardo erano noti nell' antichità classica pagana, ma che convergono l' uno in prefigurazione dell' altro soltanto in Petronio e nel Vangelo. Interessante mi sembra anche il carattere di “ultima cena” che si può attribuire alla *Coena Trimalchionis* e che appare del tutto gratuito nell' opera di Petronio, in quanto il ricco liberto sa bene di avere ancora molti anni da vivere. Durante questa *Coena* il canto di un gallo (*Sat.* 74, 1–3) viene accolto da Trimalcione con terrore e ritenuto foriero di dolore e di morte, mentre il gallo stesso è detto *index* (“accusatore, denunziatore”): nell' antichità classica greca e romana il gallo riveste di solito una valenza positiva, quale simbolo di vita e di vittoria, mentre solo nel Vangelo –il Vangelo di Marco è proprio quello che insiste maggiormente sul particolare del gallo– questo volatile funge da accusatore, denunziatore del tradimento di Pietro, come è noto, e al contempo annuncia una giornata di dolore e di morte. Ancora, alla luce delle possibili allusioni evangeliche precedenti, la strana promessa di Encolpio di lasciare la sua eredità, peraltro inesistente, a chi mangerà del suo corpo (*Sat.* 141, 2) sembra suonare come una parodia della mensa eucaristica, così come una forte derisione della Risurrezione potrebbe celarsi nel racconto della *Matrona di Efeso*, laddove si parla di tre uomini crocifissi da un governatore di provincia, uno dei quali, una volta morto, viene sostituito furtivamente con un cadavere trafugato nottetempo dalla tomba: tutti si sorprendono dell' improvvisa rianimazione del defunto, avvenuta il terzo giorno (*Sat.* 111, 5–112, 4). L' episodio appare tanto più significativo, in quanto è noto che al tempo della composizione del *Satyricon* i Giudei accusavano i Cristiani di aver trafugato il cadavere di Gesù per simulare la Risurrezione (*Mt.* 28, 15) e che probabilmente questa accusa stava alla base del cosiddetto *Editto di Nazareth*, il quale comminava la pena di morte ai violatori di tombe e con il quale Nerone, secondo un' ipotesi recente, intendeva colpire i discepoli di Cristo⁴.

⁴ GRZYBEK, E.–SORDI, M. “L' Edit de Nazareth et la politique de Néron à l' égard des Chrétiens”. Z.P.E. 1998; 120: 279–291.

Alla luce della conoscenza che probabilmente già al tempo di Nerone si aveva a Roma del fatto cristiano, è possibile ora riprendere in esame il problema dell' *Hercules Oetaeus*; è quello che ho cercato di fere, seguendo lo spunto dell' Amatucci, in un recente lavoro⁵ di cui riassumo qui brevemente i risultati. La datazione e la paternità della tragedia sono notoriamente incerte; la maggioranza degli studiosi appare oggi concorde nel contestare l' attribuzione a Seneca. In particolare lo Zwierlein, che di recente si è occupato del problema, ha proposto una collocazione cronologica verso la tarda età domiziana e comunque non oltre i primi del II secolo⁶. L' opera si presenta comunque caratterizzata da una forte impronta stoica ed è probabile che sia dovuta ad un autore di ambiente seneciano.

L' analisi della tragedia rivela che in effetti in molti punti l' *Herc. Oet.* si allontana dal mito e dai suoi ascendenti letterari, per rimodellare, a quanto si può supporre, la figura di Ercole su quella di Gesù Cristo. Mi limito ad accennare soltanto ad alcuni di questi punti: innanzitutto, la scelta di rappresentare la morte e la "risurrezione" di Ercole, poi i lunghi monologhi con frequenti vocativi rivolti al *pater* (vv. 7, 1137, 1149, 1234, 1290, 1304, 1435, 1441, 1696, 1707, 1710, 1726), il tradimento consapevole (vv. 1721, 1352-53, 1423, 1468) e il suicidio di Deianira (v. 1458), l' iniziale angoscia di Ercole che si crede abbandonato dal padre celeste, le preghiere, il grido sul luogo della morte (vv. 796-97), le tenebre ed il terremoto al momento della morte di Ercole (vv. 1102-15, 1132-35, 1149-50), il rammarico per non avere una *mors honesta* e per il proprio *titulus extremus* (vv. 1205-6), la presenza della madre sul luogo del dolore e della morte del figlio, che la conforta, le parole "*peractum est*" (vv. 1340; 1472), la preghiera al padre celeste di accogliere il proprio spirito (vv. 1703-1704: "*spiritum admitte hunc, praecor, in astra*") e il tema dell' incredulità che si converte in fede. La scena (v. 1940 sgg.) della madre che dopo la morte di Ercole ne ode la voce che le domanda perché piange e che le rivela che egli è vivo e ha guadagnato il regno del cielo, avendo vinto la morte per la seconda volta (la prima volta aveva fatto "resuscitare" Alceste), presenta forti analogie con quella giovannea della Maddalena di fronte a Gesù risorto. Alcmena, inizialmente incredula (v. 1979: "*miseramens incredula est*"), tenta di trattenerlo Ercole, che glielo vieta, poi crede che il figlio sia *numen* (vv. 1980-81: "*es numen et te mundum aeternum tenet: credo triumphis*") ed assume su di sé il compito di divulgare la notizia, usando un' espressione che corrisponde alla formula tipica del mondo pagano per l' integrazione di un nuovo dio nel proprio *pantheon*: "*novumque templis additum numen canam*", v.

⁵ Si tratta del già citato "La Chiesa di Roma": in esso sono contenute tutta la documentazione e i riferimenti bibliografici relativi a quanto espongo qui di seguito, e quali qui per brevità ometto.

⁶ ZWIERLEIN, O. *Kritischer Kommentar zu den Tragödien Senecas*. Stuttgart, 1986, pp. 213-243.

1987⁷.

L'analisi della tragedia permette di supporre che l'autore, probabilmente uno Stoico di ambiente seneciano, certamente pagano ma simpatizzante per il Cristianesimo, abbia inteso rimodellare l'Ercole pagano su Gesù Cristo, pur rispettando nei limiti del possibile i dati del mito e delle tragedie precedenti, senza dimenticare — ed anzi mettendo a frutto — i caratteri attribuiti all'eroe nella riflessione filosofica stoico-cinica. In tal caso ben si comprenderebbe come poco tempo più tarde la figura di Ercole, e in particolare quella di Ercole sull'Eta, abbia potuto essere letta in chiave di *praeparatio evangelica*⁸. L'insistenza quasi esclusiva nella tragedia sul binomio Ercole-Giovepater, in cui l'eroe sembra condividere i poteri del padre, ben si inserisce in un contesto in cui intellettuali stoici ed eclettici tendevano a concepire Giove come *summus deus* di cui gli altri dèi sarebbero stati soltanto „manifestazioni parziali. I due possibili momenti storici della composizione della tragedia in effetti, l'età neroniana (se fosse opera di Seneca) e la tarda età domiziana (secondo lo Zwiernlein) videro entrambi una persecuzione sia contro gli Stoici che contro i Cristiani; i passi che nella tragedia sembrano rivelare una conoscenza della tradizione giovannea (soprattutto il „*peractum est*“, la presenza della madre sul calvario e l'incontro con la madre dopo la „risurrezione“) farebbero propendere per una genesi nella età di Domiziano o non molto dopo. Secondo Tertulliano (*de praescr. Haerc.* 36, 2-3) e Girolamo (*Comm. in Matth.* 20, 23; *adv. Iovin.* I 26) proprio nella tarda età domiziana Giovanni fu a Roma per subirvi un supplizio da cui sarebbe uscito illeso: calato in un recipiente d'olio bollente, Giovanni rimase incolume e venne relegato a Patmo⁹. Molto interessante si rivela, alla luce di questa tradizione, la satira IV di Giovenale, dove nell'episodio dell'enorme pesce donato a Domiziano il Luisi ha

⁷ Tale integrazione di Gesù Cristo nel *pantheon* romano era nelle intenzioni di Tiberio secondo Tertulliano (*Apol.* 5, 2) e di Severo Alessandro secondo la *Historia Augusta* (*Vita Alex.* 43, 6-7).

⁸ La figura di Ercole si prestava in effetti per molti aspetti ad un accostamento a quella di Gesù Cristo: concepito da una donna per opera della divinità suprema, salvatore del mondo che vince il male e la morte, sofferente sull'Eta ed esaltato presso il padre celeste, poi governatore del cosmo dopo la sua assunzione in cielo e modello di somma saggezza, Giustino (*I Apol.* 21, 1-2) lo menziona come precursore pagano dell'Incarnazione e dell'Ascensione; i Padri lo citano e divenne presto modello di preparazione al martirio; eracleologia e cristologia assunsero tratti sempre più affini e gli affreschi delle catacombe di Via Latina in Roma, del IV secolo, ne pongono in luce la potenza salvifica, soprattutto nella scena di risurrezione costituita dalla liberazione di Alceste dall'Ade (FERRUA, A. *Le pitture delle nuove catacombe di Via Latina*. Città del Vaticano, 1970.).

⁹ Per Malara, *Chron.* O 340, Domiziano avrebbe voluto rimandarlo libero ad Efeso, ma „fu rimproverato“ e lo relegò a Patmo.

avuto il merito di intravedere per primo il riferimento ad un episodio realmente accaduto sotto Domiziano ed in particolare una condanna di tipo religioso¹⁰. Ma la "friggitura" del pesce in una enorme e profonda padella, di cui parla la satira, assomiglia non tanto –come propone il Luisi– al supplizio della Vestale Massima Cornelia, sotterrata viva secondo testimonianza di Suet. *Dom.* 8, ma molto di più al supplizio di Giovanni, calato in grande recipiente colmo d'olio bollente; molti altri del resto sono gli indizi che contribuiscono a suffragare questa supposizione, come ad esempio la scelta del simbolo del pesce, il fatto che questo sia straniero (*peregrina belua*), o che la satira condanni Domiziano per la messa a morte del cristiano Acilio Glabrione¹¹.

In base a quello che ho detto su Petronio¹² e a quanto sembra emergere dall'*Hercules Oetaeus*, credo che si possa ammettere negli ambienti romani del I secolo una conoscenza del fatto cristiano, la quale non solo sembra presente, ma appare anche accompagnata da una certa simpatia negli ambienti stoici.

Gli Stoici romani come Persio o Musonio Rufo infatti, che furono molto apprezzati successivamente dagli autori cristiani, presentano sorprendenti analogie di pensiero con il messaggio cristiano. Anzi, talora le analogie si estendono anche all'impiego lessicale, come sembra mostrare ad esempio il concetto di *scelerata pulpa* in Persio, da accostarsi probabilmente all'analogo concetto paolino di *caro* (σάρξ)¹³. Musonio Rufo, lo Stoico romano-etrusco considerato da Giustino un martire inconsapevole del *logos* seminale e

¹⁰ LUISI, A. "Auctoritas e potestas di Domiziano Pontifice Massimo". INV.LUC. 1993-94; 11-12: 159-178.

¹¹ Spero vivamente di ritornare quanto prima con maggiore ampiezza su tutta la questione di Giovanni a Roma secondo la tradizione e sulle eventuali allusioni a questo episodio in giovenale. Per questo non fornisco la pur nutrita bibliografia agiografica.

¹² Anche un altro romanziere *grosso modo* contemporaneo di Petronio, Caritone di Afrodisia, secondo il Thiede presenta precise allusioni al fatto cristiano nel suo *Romanzo di Calliroe*: THIEDE, C. P. *Ein Fisch für den römischen Kaiser*. Luchterhand, München, 1998, pp. 127-132.

¹³ SORDI, M. "Storiografie a cultura etrusca nell'Impero romano". In: *Atti del II Congresso internazionale etrusco (26 maggio-2 giugno 1985)*, I, Suppl. di Studi Etruschi, Roma 1989, pp. 41-51; *Eiusd. Lo Stiocismo in Etruria*, di prossima pubblicazione. Mi sono occupata in parte della questione in "Giovane *summus deus* negli Stoici romani del I secolo", in corso di stampa nei RIL, Classe di Lettere, cui rinvio per le citazioni e la bibl. su quanto espongo di seguito nel testo; spero vivamente di poter tornare ancora per esteso sugli Stoici romani e sui loro eventuali rapporti con il Cristianesimo. Sulla *scelerata pulpa* di Persio come un'eco paolina SORDI, M., *I Cristiani e l'Impero romano*, Milano, 1984, p. 169.

abbondantemente ripreso da Clemente d' Alessandria, concepisce la divinità somma, chiamata indifferentemente "Dio" o "Zeus" e che rivela tracce del Tinia etrusco, come modello di virtù, benefattrice ed amante degli uomini, di cui l' uomo è immagine; Dio è padre degli uomini e custode dell' imperativo etico che impone di essere buoni e che al contempo presuppone nell' uomo libertà e responsabilità. Seguire la legge divina non significa per Musonio sottomettere la propria volontà con cieco servilismo, ma significa piuttosto decidere in armonia con Dio, volere insieme con Lui. Zeus è sovrano del luogo ideale in cui risiedono gli uomini che perseguono la saggezza e la virtù: la "Città di Zeus" affonda le sue radici nel cosmopolitismo stoico, ma lo supera anche, designando un luogo spirituale, morale e religioso. Zeus è altresì per Musonio protettore della famiglia e soprattutto dei membri più deboli di essa, i bambini: l' esposizione dei neonati e l' interruzione di gravidanza sono peccati gravissimi che offendono lo Zeus protettore della famiglia. Se Dio è per Musonio Dio della vita, si comprende come mai egli sostenga che, per conoscerlo, non si debba attendere passivamente che Egli venga ad esortarci, bensì occorre amputare la parte morta dell' anima: solo allora riconosceremo Dio. Persio, ammirato da Lattanzio, Girolamo e Agostino, che lo considera divinamente ispirato, presenta una decisa interiorizzazione ed una forte istanza di purezza nel culto da rendere al *deus*; egli deride la stupidità di una concezione vuota, formalistica e superstiziosa del rapporto con il divino. Dio non si compiace di sacrifici, di continue invocazioni né del lusso che invade i templi; Persio si indigna dell' empia superficialità di chi giudica la sera del divino e dello spirituale con il metro della nostra "carne peccatrice": a Dio, custode della moralità, bisogna invece offrire un animo in cui si armonizzino il diritto umano e quello divino, la purezza dei propri intenti più profondi ed un cuore imbevuto di nobile onestà (II 59-74); solo così si è veramente liberi e si ottiene il favore di Giove. La riflessione filosofica per Persio si tinge programmaticamente di una sfumatura religiosa. Dato il pensiero di questi Stoici romano-etruschi, ben si comprende perché il dialogo con la cultura pagana tentato da Paolo ad Atene nel suo discorso all' Areopago e subito interrotto (*At* 17, 22-34), sia stato da lui riallacciato a Roma.

Il celebre epistolario apocrifo fra Seneca¹⁴ e Paolo presuppone non certo una conversione del nostro filosofo, ma almeno una reciproca conoscenza fra Seneca e Paolo, la quale sul piano storico è altamente plausibile: credo anzi che, come già suggeriva il Franceschini, ci sono diversi elementi per rivalutare la storicità dell'

¹⁴ I fatti storici stessi contribuirono probabilmente ad un incontro di Paolo con Seneca e numerosi sono gli indizi che concorrono a far ipotizzare una conoscenza del Cristianesimo da parte del filosofo: cf. SORDI, M., *I Cristiani*, p. 168.

epistolario, fatta eccezione la lettera datata al 64 che è invece certamente falsa¹⁵. Altamente significativa è poi un' epigrafe ostiense (CIL XIV 566=ILchrV 3910) che rivela inequivocabilmente, grazie al nome di un *Anneus* [sic] *Paulus Petrus*, la presenza di Cristiani in seno alla *gens Annea* già verso la fine del I secolo¹⁶. Infine, nelle opere di Seneca alcuni aspetti linguistici, soprattutto a livello lessicale, mi sembrano degni almeno di riflessione. Seneca, che Tertulliano non a caso ebbe a chiamare *saepe noster*, sembra il primo autore pagano della classicità ad usare il sintagma *credere deos* per indicare la fede negli dèi¹⁷. Egli è il primo pagano a parlare del giorno della morte come del *dies aeterni natalis*: Ep. 102, 26: *Quemadmodum decem mensibus tenet nos maternus uterus [...] sic [...] in alium maturescimus partum. Alia origo nos expectat, alius rerum status [...] dies iste quem tamquam extremum reformidas aeterni natalis est*; ai 26-27 continua la similitudine tras la nascita dalla madre e la vera nascita alla vita eterna. Il Tescari¹⁸ citava questo passo di Seneca come prova di contatti con el modo cristiano, ipotizzando che dai tragici eventi del 64 si sia sviluppato l' uso cristiano dell' aggettivo *natalis* in riferimento al giorno della morte dei martiri. Che quest' uso risalga al 64 non è verificabile; certo però, già prima della chiara testimonianza di Agostino (*Serm.* 310, 1: *natales vocet pretiosae martyrum mortes*), Tertulliano del *De corona* (3, 23) attesta l' uso di *dies natalis* nel senso di "giorno della morte" ed un' epigrafe sepolcrale¹⁹ per un fanciullo *natus in pace* attesta che quest' uso si estendeva anche ai non martiri. Il corrispondente greco è ἡμέρα γενέθλιος, che compare riferita al giorno della morte per la prima volta nel *Martyrium Polycarpi* 18= EUS. *Hist. Eccl.* IV 15, laddove i fedeli, un volta morto Policarpo, affermano: "Il Signore ci procurerà di celebrare il giorno natalizio [ἡμέραν γενέθλιον] del suo [sc di Policarpo] martirio". L' uso di dire

¹⁵ Per questo e per precedenti indizi, con relativa documentazione, rinvio al mio "L'epistolario apocrifo Seneca-sanPaolo: alcune osservazioni", VERA CHRISTIANORUM. 1997; 34:299-310 per dati storici esposti. Sarebbe opportuno ritornare estesamente sulla questione dell' epistolario per una analisi di tipo linguistico ed un raffronto con la lettera apocrifa di Anna a Seneca, da un lato, e dall' altro per porre in luce la situazione di volta in volta presupposta da queste lettere, una volta riordinate in senso cronologico.

¹⁶ Cf. il mio "L' epistolario apocrifo", pp. 309-310.

¹⁷ Accenno alla questione in *La Chiesa di Roma*, n. 35; i passi interessanti sono: Ep. 95, 50; 117, 6.

¹⁸ TESCARI, O. "Echi di Seneca nel pensiero cristiano e viceversa". UNITAS. 1947; 2: 171-181, part. pp. 177-179.

¹⁹ LECLERQ, H. *DACL.* Pris, 1935, s. v. *natale*.

“natalizio” il giorno della morte di diffuse ed è ampiamente attestato in seguito²⁰. Nella tradizione classica pagana l' uso dell' aggettivo “natalizio” per il giorno della morte come giorno della vera nascita alla vita eterna sembra assente²¹. Anche in questo caso dunque Seneca sembra rivelare un uso linguistico sostanzialmente nuovo: lo stesso Stuiberg²² riconosce che l' uso cristiano non è fondato su quello classico, dunque nemmeno l' uso di Seneca, che appare identico a quello cristiano.

Ancora un indizio lessicale: Seneca è il primo pagano ad impiegare l' espressione *sacer spiritus* per indicare la presenza di Dio in noi, che custodisce i nostri atti e la nostra coscienza; nelle *Epistole a Lucilio*, scritte come è noto dopo il ritiro dalla vita politica e dopo la probabile conoscenza con Paolo, leggiamo infatti: *Ep. Ad Lucilium* 41, 1-2: “*Prope est a Deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos. Hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Bonus vero vir sine Deo nemo est: an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adiutus exurgere? Ille dat consilia magnifica et erecta. In unoquoque virorum bonorum (quis deus incertus est) habitat deus*”. Nell' *Ep.* 92, 10 Seneca poi attribuisce allo spirito l' aggettivo *sanctus* al superlativo e chiama lo spirito la

²⁰ Sul concetto insisté molto Gregorio di Nissa (trattazione organica con bibliografia, cui rinvio senz' altro: STUIBER, A. *Geburtstag*, RAC IX, coll. 217-243, part. 230 con menzione di Seneca; cfr. anche HINDRINGER, R. *Gebeurtstag*, LthK 4¹ (1932), col 325): afferma BASTIAENSEN, A. A. R. *Atti e passioni dei martiri*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 1987, pp. xix-xx: “ogni anno nel giorno dell' anniversario della morte, essa [la comunità ecclesiale] si riunisce fuori le mura, su l' luogo del martirio, per celebrare il servizio liturgico commemorativo”, che comprendeva anche l' eventuale lettura degli *acta* del martirio (su cui JOUNEL, P. *Le culte des saintes*. Paris-Tournai-Roma-New York, 1961, pp. 766-785, part. 767).

²¹ Certo, credo che vada tenuta nella debita attenzione la concezione ascetica di matrice platonica, secondo cui la vera vita è quella che ha inizio dopo la morte (PL. *Gorg.* 942e sgg.; *Phaed. passim*; PLOT. *Enn.* 6, 6 in polemica con la resurrezione cristiana: “quanto dell' anima è nel corpo non è altro che anima dormiente ed il risveglio verace consiste nella resurrezione, quella vera, che non è col corpo ma dal corpo”, cfr. STUIBER, *Geburtstag*, col 226). Quello che colpisce è che però non si ha mai un riscontro preciso con l' espressione di Seneca. Fra i latini a lui precedenti, *natalis*, *natalicius* e *nascor* non sembrano in effetti usati per indicare il giorno della morte (cfr. *ThLL* e *CD-Rom* del Packard Humanities Institute; STUIBER, *Geburtstag*, coll. 220-224), e così tra i Greci con γενέθλιος. Τὰ γενέσια significava l' anniversario della nascita di una persona, sia durante la sua vita che dopo la morte (a ciò riferisce già ERODOTO, IV 26, parlando dei sacrifici annuali degli Issedoni in onore dei defunti κατὰπερ Ἑλληνες τὰ γενέσια): sul giorno natalizio nel mondo greco STUIBER, *Geburtstag*, coll. 217-220.

²² *Geburtstag*, col. 225.

nostra "*pars sanctissima*". Interessante appare che nell'epistolario con Paolo Seneca parli similmente di *spiritus sanctus*: *Ep. VII ad Paulum*: "*spiritus enim sanctus in te et super excelsos sublimi ore satis venerabiles sensus exprimit*".

Anche l'uso di *caro* in senso filosofico, attestato per la prima volta in Seneca e quale emerge soprattutto dalle *Epistole a Lucilio*, sembra in parte ricondurci alla concezione di Persio, a sua volta vicina a quella cristiana, e comunque si discosta sensibilmente dal materialismo immanentistico proprio dell'ortodossia stoica. Oltre a *Cons. ad Mar.* 24, 5 e ad *Ep.* 74, 16, i passi più interessanti sono a mio avviso due. In *Ep.* 65, 22 la carne, pur essendo assimilata al *corpus*, non implica meramente l'incontinenza materiale, ma è anche fonte di mali spirituali, come in Persio e in Paolo, ed è vista in contrapposizione con la libertà del soggetto morale ("*Quidquid in me potest iniuriam pati hoc est in hoc obnoxio domicilio animus liber habitat. Numquam me caro ista compellet ad metum, numquam ad indignam bono simulationem; numquam in honorem huius corpusculi mentiar [...] contemptus corporis sui certa libertas est*"). In *Ep.* 92, 10 la carne appare un polo negativo che ostacola l'esercizio della virtù²³: qui Seneca cita Posidonio, ma per la Laffranque non può trattarsi di una derivazione da Posidonio, che aveva una concezione materialistica dell'anima, bensì di una figura di stile destinata a mostrare l'abisso esistente fra l'*hegemonikon* e il resto dell'uomo²⁴. Se dunque la carne per Paolo è tutto l'uomo senza la Grazia e lo spirito, essa in Seneca — che ha comunque alle spalle la tradizione greca e l'uso filosofico di $\sigma\alpha\phi\epsilon\zeta$ in Epicuro e in Posidonio — sembra indicare tutto l'uomo escluso l'*hegemonikon*, senza quello *spiritus* che è *sacer* e *sanctus* e che è parte di Dio in noi (*Ep.* 41, 1–2)²⁵.

²³ "*Prima pars hominis est ipsa virtus; huic committitur inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis, ut ait Posidonius. Virtus illa divina in lubricum desinet et superioribus eius partibus venerandis atque caelestibus animal iners ac marcidum adtextitur. [...] Fortissimae rei inestissima adstruitur, severissimae parum seria, sanctissimae intemperans usque ad incesta*".

²⁴ LAFFRANQUE, M. *Poseidonios d' Apamée*. Paris, 1964, p. 431. Conto comunque di ritornare più estesamente sulla questione, con bibliografia e documentazione completa, trattando degli Stoici romani.

²⁵ Nel medesimo torno di tempo, e per la precisione in età flavia, Flavio Giuseppe come è noto parla di Gesù Cristo nel suo famoso quanto controverso *Testimonium* (*Ad. Iud.* XVIII 3, 3), laddove Lo presenta come "uomo saggio [$\sigma\phi\delta\zeta$]" e Ne ricorda la morte ad opera dei capi ebraici, la Resurrezione ad i seguaci: "non cessarono coloro che sin dal principio avevano preso ad amarlo: infatti apparve loro il terzo giorno di nuovo vivo". In tempi molto vicini, poco dopo il 73, lo stoico Mara bar Sarapion indirizzava una lettera in siriano al figlio in Edessa: fra le altre cose, egli menziona Gesù come il "re saggio" messo a morte dagli Ebrei, in termini analoghi a

Sembra insomma di poter concludere in base a numerosi indizi che già nel I secolo diversi esponenti della cultura pagana non siano rimasti indifferenti di fronte al fatto cristiano; in vari casi infatti essi presentano una certa simpatia, o almeno interesse, nei confronti del Cristianesimo nascente.

quanto si legge nel *Testimonium Flavianum*; Egli però –continua Mara– non è morto, ma vive ancora, “grazie alle nuove leggi da lui promulgate”. Ma la conoscenza del fatto cristiano in area siriana esula qui dallo scopo che ci eravamo prefissi. Colgo l' occasione per esprimere tutta la mia gratitudine alla prof. Marta Sordi, la cui disponibile attenzione e i cui preziosi consigli non sono mai venuti meno nella ricerca.