

LAURA POGGESI

“AND PERFORE SEYTHE SENECA”:
RICEZIONE DELLE *EPISTULAE MORALES AD LUCILIUM* NEI SERMONI IN MEDIO INGLESE

A practice shared by late medieval Christian preachers in their sermons was to resort to some *auctoritates* in order to support their arguments and provide tropological readings of the Bible. Such *auctoritates* were not confined to Scriptures or patristic literature but include texts from classical antiquity. Among the classical authors, Seneca was widely appreciated for his positions on ethical issues, which are exemplified in his *Epistulae Morales ad Lucilium*, and which often align with Christian beliefs. The present paper aims to investigate how Seneca’s thought was received by late medieval English preachers and adapted to the principles of Christian doctrine through the analysis of a selection of Middle English sermons preserved in two fifteenth-century manuscripts: London, British Library, Royal 18.B.xviii and Oxford, Bodleian Library, e Musaeo 180. The authors of these collections reserve a space for Seneca’s voice in their sermons, either by quoting passages from the *EM* or by recounting the *exempla* reported by the philosopher himself in his letters to Lucilius. The analysis focuses on the modalities of reception of the principles of the Stoic philosophy by Christian preachers as well as on the stylistic strategies used to introduce passages from Seneca’s work.

1. Introduzione

Uno dei temi centrali del Concilio Lateranense IV (1215) riguardava la promozione di un programma di rinnovamento spirituale fondato sull’intensificazione dell’attività pastorale per la formazione dei laici, il cui risultato è visibile nell’elevato numero di *pastoralia*, *artes praedicandi* e sermoni prodotti dal XIII secolo. Redatti a partire da diverse fonti che includono

artes praedicandi,¹ florilegi, raccolte di *exempla* e *distinctiones*,² i sermoni sono il principale strumento di educazione religiosa indirizzata a laici e a religiosi di cui abbiamo testimonianza scritta, e costituiscono per il lettore contemporaneo una finestra attraverso cui osservare la società dell'epoca.

Un elemento caratterizzante dei sermoni è il ricorso ad alcune *auctoritates* per avvalorare il messaggio che il predicatore intendeva trasmettere. Queste non si circoscrivono alle Sacre Scritture o alla letteratura patristica, ma includono anche autori pagani del mondo antico, tra i quali spicca Seneca.³ Le sue opinioni in materia di etica e di morale erano infatti molto apprezzate già dai primi scrittori cristiani, sebbene non manchino le eccezioni, tra cui citiamo, a titolo esemplificativo, Agostino.⁴ Questo aspetto, congiuntamente allo stile conciso, emozionale, ma allo stesso tempo sapientemente costruito dal punto di vista retorico⁵ e all'intento pedagogico delle sue opere – in particolare le *Epistulae Morales ad Lucilium* e le opere filosofiche in prosa –

¹ Rispetto ai *pastoralia*, che coprono vari aspetti dell'attività pastorale dei religiosi, le *artes praedicandi* sono dei veri e propri manuali di retorica utili alla redazione dei sermoni, cfr. Serventi 2011.

² Sulle *distinctiones* si rimanda a Spencer 2004, 163.

³ L'impiego di opere dell'antichità all'interno dei sermoni – sia nella forma di citazioni letterali sia in quella di ripresa dei miti – è stato definito da Wenzel 1995, 130 come parte dell'arsenale retorico dei predicatori tardomedievali. Oltre a Seneca e a Cicerone, sentenze e aforismi dei quali trovano ampio spazio nei sermoni del tardo medioevo europeo, una delle figure predilette dagli oratori è quella di Ovidio, le cui *Metamorfosi* costituiscono una fonte preziosa per la ripresa e la rielaborazione di miti classici utilizzati nelle omelie come strumento per offrire messaggi moralizzanti. In aggiunta al già citato studio di Wenzel, si rimanda anche a Delcorno 2020.

⁴ Agostino nel *De Civitate Dei* (VI, 10) critica soprattutto l'ambiguità di Seneca, e afferma: “sed iste, quem philosophi quasi liberum fecerunt, tamen, quia inlustris populi romani senator erat, colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat [...] eo damnabilius, quo illa, quae mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus ueraciter agere existimaret; scaenicus autem ludendo potius delectaret, quam fallendo deciperet”.

⁵ Sullo stile di Seneca, e in particolare delle *Epistulae Morales ad Lucilium*, che interessano più da vicino questo studio, si veda Coleman 1974.

in linea con la funzione dei sermoni, fecero di lui uno degli autori antichi più citati dagli oratori del tardo medioevo, che spesso si appropriavano del suo pensiero adattandolo ai principi della dottrina cristiana. Questo saggio si concentra sulla produzione omiletica inglese, indagando alcune delle modalità di ricezione di un’opera emblematica del filosofo latino in una selezione di sermoni medio-inglesi del XV secolo.

2. Seneca, lo stoicismo e il cristianesimo

Lucio Anneo Seneca (circa 4 a.C.-65 d.C.) è una delle figure più complesse e a tratti contradditorie della tarda antichità. Personaggio di spicco della società romana, fu a lungo attivamente coinvolto nella vita politica dell’impero, ricavando dalla sua posizione non pochi benefici. La sua condotta si scontrò spesso con il rigorismo morale dello stoicismo – corrente filosofica di cui è considerato uno dei massimi esponenti del suo tempo – che promuoveva una vita lontana dalle passioni e dal lusso della vita mondana, di cui, però, Seneca rifiutava gli aspetti più estremi abbracciando frequentemente posizioni epicuree; ragion per cui viene definito un filosofo eclettico.⁶

La filosofia per Seneca è uno strumento per raggiungere la *virtus*, e il filosofo ha il compito di essere medico dell’anima e di curare gli uomini dai vizi e dalle passioni.⁷ Nelle sue opere Seneca si fa, dunque, promotore di virtù e aspro critico dei vizi, tanto che persino Quintiliano, non certo noto per essere un suo fervente ammiratore, gli riconosce questo merito, e nella sua *Institutio oratoria* dice di lui: “in philosophia parum diligens, egregius tamen vitiorum insectator fuit”.⁸

La ricerca del *bene vivere*, la condanna della dissolutezza,

⁶ Solinas 2017, xix-xx.

⁷ Gli studi sul pensiero filosofico di Seneca sono molteplici e sarebbe impossibile tracciare un profilo completo qui. Per una trattazione sintetica ma esaustiva si rimanda a La Penna 2004, 20-26 e a Solinas 2017, xviii. Sulla visione di Seneca come “medico dell’anima” si veda Setaioli 2013.

⁸ *Institutio oratoria* X, 1.129.

dell’ambizione e dell’avarizia, nonché l’idea di una divinità che è ragione creatrice e, usando le parole dello stesso Seneca, *parens noster*⁹ sono evidenti punti di contatto tra l’etica senecana e la dottrina cristiana; e proprio in virtù di queste affinità fin dai primi secoli d.C. alcuni apologeti cristiani e Padri della Chiesa hanno visto nel filosofo romano un autore, per così dire, accettabile, e una valida fonte a cui attingere per illustrare i precetti morali del cristianesimo che avevano un’eco anche nello stoicismo.¹⁰ A testimoniare il legame tra il pensiero senecano e il cristianesimo vi è la corrispondenza epistolare che il filosofo avrebbe intrattenuto con Paolo di Tarso. Sebbene in seguito questa raccolta di lettere si sia rivelata apocrifa,¹¹ essa contribuì probabilmente in modo determinante a diffondere, nel tardo medioevo, la leggenda che Seneca fosse cristiano. Il primo a menzionare il carteggio è San Girolamo, che riserva a Seneca un posto tra i suoi *viri illustres*, e scrive:

Lucius Anneus Seneca Cordubensis, Sotionis stoici discipulus et patruus Lucani poetae, continentissimae uitae fuit; quem non ponerem in catalogo sanctorum, nisi me illae epistulae prouocarent, quae leguntur a plurimis: Pauli ad Senecam et Senecae ad Paulum. In quibus, cum esset Neronis magister et illius temporis potentissimus, optare se dicit eius esse loci apud suos, euius sit Paulus apud Christianos. Hic ante biennium quam Petrus et Paulus martyrio coronarentur, a Nerone interfectus est.¹²

È opportuno precisare che Girolamo, includendo Seneca *in catalogo sanctorum*, non allude al suo presunto cristianesimo, ma vuole sottolineare la validità delle sue posizioni in materia

⁹ Cfr. EM XIX, 10.10. Sulla concezione di Dio in Seneca si rimanda a Solinas 2017, xxi.

¹⁰ Cfr. Nothdurft 1963, 40; Reynolds 1965, 83; Mayer 2015, 280.

¹¹ Gli studiosi sono ormai generalmente concordi nell'affermare che il carteggio risale al IV sec. Il primo ad avanzare dei dubbi circa la sua autenticità fu Erasmo da Rotterdam, che notò delle discrepanze tra lo stile di scrittura di Seneca nelle opere certamente ascrivibili a lui e quello delle lettere a Paolo.

¹² *De viris illustribus* XII.

etica.¹³ Alcuni fondamenti dello stoicismo vennero, dunque, interiorizzati dai primi autori cristiani al punto che per gli oratori tardomedievali non era sempre possibile distinguerli dall'essenza della dottrina;¹⁴ parallelamente, l'opinione positiva nei confronti di Seneca da parte di alcuni Padri della Chiesa legittimò i predicatori dei secoli XIV e XV a servirsi dei suoi testi per rafforzare il loro messaggio.¹⁵

2.1. *Le Epistulae Morales ad Lucilium: un modello per i predicatori medievali*

Le *Epistulae Morales ad Lucilium* (*EM*) sono forse l'opera più rappresentativa del pensiero filosofico di Seneca. Si tratta di una raccolta di 124 lettere indirizzate a Lucilio – scrittore, storico e governatore della Sicilia^{–16} composte negli ultimi anni di vita del filosofo, probabilmente tra il 62 e il 64, quando ormai si era ritirato a vita privata.¹⁷

Poco si sa delle vicissitudini testuali delle *EM* in epoca tardocristiana, giacché i manoscritti più antichi che le preservano giunti sino a noi risalgono al IX secolo.¹⁸ Il momento di svolta nella

¹³ In questo contesto *sanctus* non indica il santo cristiano, ma si riferisce all'integrità morale di Seneca, avvalorata dalla corrispondenza con San Paolo, cfr. Faider 1921, 91-92. È bene ricordare che la diffusione della leggenda della conversione di Seneca inizia a circolare nel XIV secolo. A tal proposito si rimanda a Momigliano 1950, 335 e Reynolds 1965, 81-82.

¹⁴ Mayer 2015, 280.

¹⁵ Nothdurft 1963, 40.

¹⁶ Fedeli 2004, 203.

¹⁷ *EM I*, 8.2. “Secessi non tantum ab hominibus sed a rebus, et in primis a meis rebus; posterum negotium ago.”

¹⁸ La tradizione manoscritta delle *EM* si articola in due gruppi: il primo comprende le lettere 1-88, mentre il secondo le lettere 89-124. Nella ricostruzione della trasmissione dei codici in epoca carolingia, Reynolds 1965, 90-103 nota come la diffusione del primo gruppo – rappresentato dai codici Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 8540; Paris, Bibl. Nat. de France, 8658 A; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 76.40; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, 270; e Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottobonianus Latinus 1031 – interessa esclusivamente la regione settentrionale

diffusione del testo avviene tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo, quando la sua circolazione si estende fino all'Inghilterra attraverso codici importati dalla Francia in seguito alla Conquista Normanna.¹⁹ Il successo delle *EM* continuò così per tutto il medioevo grazie alla vivace attività culturale dei monasteri e al fiorire delle università, e sul finire del XIV secolo iniziarono a essere prodotti i primi volgarizzamenti.²⁰ L'influenza dell'opera di Seneca sugli autori cristiani del XII secolo crebbe a tal punto che divenne una pratica sempre più comune estrapolare delle sentenze dalle epistole e raccoglierle, talvolta insieme a passi di altri testi, in florilegi dal tono moraleggiano, che non a caso costituiscono una delle fonti dei predicatori cristiani per i loro sermoni. Tra questi è particolarmente rilevante in ambito inglese il cosiddetto *Florilegium Morale Oxoniense* – preservato unicamente in Oxford, Bodleian Library, 633²¹ – in cui compaiono brani delle *EM*, del *De beneficiis* e del *De clementia* di Seneca assieme a estratti di alcuni testi di Cicerone e di altri autori greci e latini.²²

Un altro aspetto che ha contribuito ad accrescere l'ammirazione dei predicatori medievali nei confronti delle *EM* è doppiamente

della Francia; mentre quella del secondo gruppo, che ha nel manoscritto Bamberg, Staatsbibliothek, Class. 46 (V. 14) il suo miglior testimone, la Germania sud-occidentale.

¹⁹ London, British Library, Egerton 654 (XI-XII sec.) è con ogni probabilità il più antico codice contenente le *EM* di origine francese ad approdare in Inghilterra nel XII secolo. Altri manoscritti inglesi di origine francese sono Leiden, Universiteitsbibliotheek, Lipsius 49 (XII sec.) e Oxford, Brasenose College, 13 (XII-XIII sec.). I primi codici delle *EM* prodotti in Inghilterra includono invece London, British Library, Harley 2659 (XII sec.); Oxford, Magdalen College, lat. 22 (XII sec.); e Oxford, St John's College, 36 (XIII sec.). Per una discussione più approfondita si rimanda a Reynolds 1965, 104-111.

²⁰ Si veda Bolgar 1954. Il primo volgarizzamento delle *EM* è una traduzione in francese del XIV secolo, da cui deriva anche la versione catalana del secolo seguente. Non mi risulta che esistano traduzioni inglese di epoca medievale.

²¹ Si tratta di un manoscritto composito che comprende sette unità codicologiche databili tra la fine del XII e la prima metà del XIII secolo. Il *Florilegium* è preservato ai ff. 49r-100r e risale alla prima metà del XIII secolo.

²² Lapidge 1988, 95.

legato al genere epistolare e allo scopo dell’opera. Seneca trasmette i suoi insegnamenti virtuosi a Lucilio prendendo spunto da episodi della vita quotidiana; allo stesso modo, gli autori dei sermoni impartiscono i principi della dottrina basandosi sui comportamenti umani, e trovano nel tono moraleggiate e nello stile sentenzioso e persuasivo di Seneca – che ricorda molto quello di un oratore sul pulpito – un modello esemplare.²³ Il ruolo di maestro che Seneca assume nei confronti dell’amico Lucilio è dunque analogo a quello di guida spirituale dei predicatori medievali nei confronti delle loro comunità.

Entro la fine del medioevo Seneca diventa una vera e propria *auctoritas* per questioni di etica cristiana, e il suo nome sinonimo di integrità e rettitudine. Tuttavia, il peso di tale risonanza non è privo di conseguenze, poiché con il passare del tempo, come emerge anche da alcuni sermoni, la sua identità svanisce dietro le massime filosofiche.²⁴

3. Manoscritti selezionati

Come si è detto, Seneca è uno degli autori del mondo antico che viene maggiormente citato nei sermoni inglesi del tardo medioevo. In questo saggio prenderemo in considerazione i sermoni di due significative collezioni ortodosse²⁵ trădite in due codici quattrocenteschi: il manoscritto Royal 18.B.xxiii conservato presso la British Library di Londra, e il manoscritto e Musaeo 180 della bodleiana di Oxford, editi rispettivamente da Woodburn O. Ross²⁶ e da Stephen Morrison.²⁷

Il primo – che chiameremo R – è un codice, in parte di carta in parte di pergamena, databile attorno alla metà del XV secolo che trasmette trentacinque sermoni in latino e cinquantacinque in

²³ Smalley 1963.

²⁴ Reynolds 1965, 115.

²⁵ Con ‘ortodosso’ ci si riferisce qui alla macrocategoria di sermoni inglesi che si contrappone a quella di matrice lollarda.

²⁶ Ross 1940.

²⁷ Morrison 2012.

medio inglese.²⁸ Ciò che contraddistingue R da altri manoscritti di questo tipo è l'assenza di uno schema coerente nella presentazione del materiale: i sermoni non abbracciano l'intero anno liturgico, non viene sempre rispettato l'ordine delle festività, e per alcune occasioni vi è più di un sermone.²⁹ Pare dunque che questa antologia sia stata redatta selezionando il materiale da diverse raccolte verosimilmente più ampie. A sostegno di questa tesi Ross ha individuato, sulla base di indizi interni ai testi stessi, sei gruppi di sermoni in medio inglese, ognuno dei quali riconducibile a un autore diverso, seppure anonimo.³⁰

Il manoscritto Oxford, Bodleian Library, e Musaeo 180 (O) è un codice cartaceo della seconda metà del XV secolo che trasmette unicamente un ciclo di cinquantanove sermoni *de tempore* basati sulle Sacre Scritture previste dal rito di Sarum che coprono la durata di un intero anno liturgico e alcune festività maggiori, e sono in parte riconducibili al *Festial* di John Mirk.

4. Modalità di ricezione delle EM nei sermoni di R e O

I redattori dei sermoni selezionati per questo studio fanno ampio uso tanto di testi religiosi quanto di opere dell'antichità per offrire una lettura tropologica della Bibbia. Tra le fonti antiche le più ricorrenti sono Aristotele, Cicerone, Orazio e, naturalmente, Seneca, del quale vengono citate sempre le *EM*. Le modalità in cui le lettere senecane vengono integrate nei sermoni sono diverse e includono citazioni letterali, rielaborazioni di alcuni passi e ripresa di *exempla*. In due casi le citazioni attribuite a Seneca

²⁸ Il codice è descritto da Warner, Gilson 1921, 295-297.

²⁹ Warner, Gilson 1921, 295 e Spencer 1993, 309.

³⁰ Ross 1940, xix-xxvi. Lo studioso ha basato le sue congettive su tratti stilistici distintivi, utilizzo di formule ricorrenti solo in un determinato gruppo di sermoni, uso di citazioni colte e altri elementi che suggeriscono l'erudizione dell'autore e dei suoi destinatari peculiari di alcuni testi, e collegamenti tematici tra i sermoni di un medesimo gruppo. Vale la pena notare che, oltre a queste sei serie di sermoni anonimi, vi sono anche tre sermoni certamente ascrivibili a John Mirk e uno a Thomas Wimbledon.

sono in realtà di altri autori: significativo è un passo del sermone di O per la seconda domenica dopo la Santissima Trinità in cui una sentenza tratta dalla *Formula honestae vitae* di Martino di Braga viene erroneamente ascritta al filosofo romano.³¹

Approfondiremo ora i casi di citazioni letterali e quelli in cui gli autori dei sermoni si sono avvalsi di *exempla* tratti dalle lettere di Seneca.

4.1. *Citazioni letterali*

Citazioni letterali di passi delle *EM* si riscontrano in due sermoni del manoscritto O. Il tema del primo,³² previsto per la terza domenica dopo l'ottava di Epifania,³³ ruota attorno a un passo del capitolo 12 della *Lettera ai Romani* in cui Paolo li esorta all'umiltà.³⁴ Similmente, l'oratore della nostra omelia sollecita i suoi uditori a non mostrarsi migliori di quanto non siano in realtà, e illustra tre requisiti necessari a ogni uomo per accrescere la propria virtù, ossia *tenor fraternitatis*, *humor pietatis* e *calor caritatis*. Il filo conduttore dell'intero sermone è il raggiungimento della virtù e del *bene vivere*, e il richiamo di Seneca è troppo forte per non essere ascoltato dal compilatore, che non perde l'occasione di appellarsi alle parole del filosofo, filtrandole attraverso la lente del cristianesimo. Al valore universale della virtù, accosta, infatti, quello della grazia, caratteristico della religione cristiana. Afferma l'autore del nostro sermone:

³¹ Nella *Formula honestae vitae*, Martino di Braga (520-580) attinge profondamente a Seneca, in particolare al *De officiis*. Il filo che lega i due autori nel medioevo è fortissimo, tanto che le loro opere sono spesso preservate insieme nei manoscritti, e non di rado confluiscono l'una nell'altra.

³² Con “tema” si intende qui la citazione biblica, solitamente posta in apertura del sermone, che fornisce l'argomento principale discusso nel sermone stesso.

³³ Il sermone si trova in Morrison 2012, I, 58-65 ed è il numero 11.

³⁴ Il passo in questione è tratto da Rm 12:16: “Nolite esse prudentes apud vosmetipsos”.

Thre þingis in specyall be nedefull to every man and woman þat purposithe to preve and to increce in vertu and grace of good lyvynge. The firste is tenor fraternitatis, the secunde is humor pietatis, and the therde is calor caritatis. These iij ben nedefull to every man and woman to plante in þer sowlys and he [or sche] wyll increce in good lynyng: stabylnes, moystnes and hete.³⁵

Commentando il principio del *tenor fraternitatis*, l'autore del sermone dichiara:

Firste I sey is stabylnes. For lyke as ȝe see withe ȝowre bodily yeen, a plant þat is every day remevyd from place to place may never preve. The same wyse spiritually: a man or a woman may never growe to heuenwarde but if he or sche haue withein them the vertu of stabylnes. For that man that every day is sett vpon a new thyng, beyng *inconstans in omnibus vijs suis*, truly he may never increce. Seyng Seneka: *Non covalescit planta que sepe transfertur.*³⁶

Il sermone è ricchissimo di citazioni letterali, diciassette in tutto, e quella di Seneca – tratta dalla lettera 2 delle *EM* –³⁷ è l'unica di un autore laico e pagano; altrove vengono citati la Lettera di

³⁵ Morrison 2012, I, 58. (Tre cose, in particolare, sono necessarie a ogni uomo e donna che intendono sperimentare e crescere nella virtù e nella grazia di vivere bene. La prima è la continuità nella fratellanza, la seconda è la linfa della pietà, e la terza è il calore della carità. È necessario che ogni uomo e donna radichino queste tre nella loro anima, così egli o ella migliorerà nel vivere bene: stabilità, umidità e calore). Le traduzioni dal medio inglese sono dell'autrice di questo saggio.

³⁶ Morrison 2012, I, 58-59. (La prima cosa, dico, è la costanza. Poiché così come vedete con i vostri occhi, una pianta che ogni giorno viene spostata da un posto all'altro non starà mai bene, lo stesso vale per lo spirito: un uomo o una donna non potranno mai elevarsi al cielo se non possiedono la virtù della costanza. Per cui quell'uomo che ogni giorno si adopera in cose nuove, essendo ‘incostante in ogni sua azione’, non potrà mai migliorarsi. Dice Seneca: ‘Non rinvigorisce la pianta che viene trapiantata spesso.’).

³⁷ *EM* I, 2.3. In questa lettera Seneca consiglia a Lucilio di non rincorrere freneticamente tante cose e di cercare di trovare l'equilibrio con poco.

Giacomo (r. 21), il *Vangelo di Giovanni* (rr. 31-33), la Lettera agli Efesini (rr. 40-41), il Libro di Giobbe (r. 44), i *Moralia in Iob* di Gregorio Magno (rr. 55-58), gli Atti degli Apostoli (rr. 66-67), la Lettera ai Romani (rr. 105-106, 145-146, 177-178), il Cantico dei Cantici (rr. 172-173), e Agostino.³⁸ L'autore del sermone attinge quindi a diverse fonti bibliche dell'Antico e del Nuovo Testamento così come alla tradizione patristica. Le citazioni sono sempre in latino e sono sempre accompagnate da una traduzione in medio inglese, fatta eccezione proprio per il passo di Seneca, e per quelli della Lettera di Giacomo e del Canto dei Cantici, sprovviste di traduzione.³⁹ È bene notare che il passo della Lettera di Giacomo, “inconstans in omnibus vijs suis”,⁴⁰ precede di pochissimo l'aforisma senecano e, a differenza di quanto accade con le altre citazioni, qui non viene esplicitata la fonte. Questa lapidaria asserzione, inserita in modo maccheronico nel testo, si integra perfettamente con il messaggio senecano.⁴¹ L'intera Lettera si contraddistingue per il tono sentenzioso e il ritmo incalzante, che ben si sposano con lo stile di Seneca. Sembrerebbe, dunque, che in questo frangente all'autore del sermone, altrove scrupoloso nel registrare le proprie fonti, non importi di chiarire l'origine di questa citazione: l'*auctoritas* di Seneca è sufficiente per entrambe.

Possiamo infine notare come l'eco dell'epistola senecana risuoni in tutta questa sezione del sermone. Le immagini della pianta che viene continuamente spostata “from place to place” e dell'uomo che ogni giorno si dedica a cose nuove richiamano le parole di Seneca, che parla dei rischi corsi da chi “Vitam in peregrinatione exigentibus [...], ut multa hospitia habeant, nullas amicitias; idem accidat necesse est iis qui nullius se

³⁸ Le citazioni agostiniane sono tratte dal *De civitate Dei* (rr. 48-49), dalle *Enarrationes in psalmos* (rr. 114-117) e dal *In Evangelium Iohannis* (r. 180).

³⁹ Nel caso dell'opera di Gregorio Magno ci troviamo di fronte non a una citazione, bensì a una parafrasi in medio inglese.

⁴⁰ Gc 1:8.

⁴¹ È bene tenere presente che l'inserimento di passaggi testuali e citazioni in latino all'interno di un testo in medio inglese è una strategia retorica molto usata nei sermoni. A questo proposito si veda Wenzel 1994.

ingenio familiariter applicant sed omnia cursim et properantes transmittunt".⁴² Si può dunque avanzare l'ipotesi che l'autore del sermone nel redigere il testo avesse in mente l'intera lettera di Seneca e che non abbia estrappolato la frase da qualche florilegio. Questo aspetto, congiuntamente al fatto che la citazione è in latino e non viene tradotta, fa pensare che ci troviamo di fronte a un riferimento piuttosto colto, indirizzato probabilmente ai predicatori che si servivano dei sermoni di questa collezione come modello per le loro omelie e che potevano trovare nel passo di Seneca uno spunto di riflessione non necessariamente da riferire alla comunità dei fedeli che ascoltavano l'orazione.

Il secondo sermone di O in cui troviamo una citazione letterale delle *EM* doveva essere predicato in occasione della dodicesima domenica dopo la solennità della Santissima Trinità, e si basa sul passo del *Vangelo di Marco* in cui Gesù guarisce un sordomuto nella città di Sidone.⁴³ Costui rappresenta i peccatori, restii ad ascoltare e a farsi portavoce della parola di Dio. La metafora della malattia fisica come peccato, e quindi malattia dell'anima, pervade l'intero sermone. Questo *topos* della letteratura cristiana è già ampiamente diffuso nei testi dell'antichità pagana, in particolare in quei generi dal tono moraleggiano e dall'intento educativo, di cui, come si è detto, Seneca è un esponente.⁴⁴

Prendendo le mosse dal passo evangelico, il sermone descrive i rischi che corrono i peccatori, il primo dei quali è la mancata percezione di come la malattia del peccato infetta e si diffonde nell'anima degli uomini. Recita il sermone:

The firste thyng is when a synner felythe not in his conscience
þe sekenes of synne grevosly reynyng in his sowle. *Grauissime*
peccas quando ignoras; ‘Then þu, synner, synnest gretly when
þu art so ignorant’ and felist not þine owne synne prickyng in thi
consciens. As seyt Barnard seythe, how þat sore is farr frome
helthe þat felythe no salue. And þerfore seythe Seneca: *Inicium*

⁴² *EM I*, 2.2.

⁴³ Mc 7:31-37. Il sermone è il numero 53 in Morrison 2012, II, 312-316.

⁴⁴ Mazzini 1998, 168.

salutis cognicio est peccati; ‘The begynnyng of helthe is when a synner wyll know and feele his owne synne.’⁴⁵

La citazione senecana è tratta dalla parte finale della lettera 28 in cui il filosofo si congeda da Lucilio ricordandogli l’importanza di essere inquisitore di sé stesso e di riconoscere i propri errori per potersi correggere. Nel mondo antico con *peccatum* ci si riferiva all’errore in senso lato, e quindi a una ‘trasgressione’, un ‘crimine’; con il tempo e in ottica cristiana, questo termine ha assunto il connotato più specifico di ‘trasgressione nei confronti di Dio’, e di conseguenza una colpa più intima.⁴⁶ Nella letteratura pagana la malattia-peccato è una violazione dei principi della ragione, è dunque un comportamento contro la natura,⁴⁷ e così per Seneca il *peccatum* più grande è abbandonarsi alle passioni.⁴⁸ La finalità educativa delle *EM* offre ancora una volta uno spunto di riflessione al compilatore dei sermoni di O, che si appropria del pensiero senecano e lo adatta al contesto cristiano della sua omelia.

Morrison riscontra lo stesso aforisma nelle opere di diversi autori cristiani, tra cui Bernardo di Chiaravalle, lo pseudo-Bernardo e Pier Damiani.⁴⁹ Tuttavia, esaminando i testi di questi autori notiamo che nessuno di loro lo attribuisce a Seneca, assimilandolo completamente al proprio pensiero; soltanto Pier Damiani nel suo sermone afferma “Primus ejus gradus est cognitio peccati. Initum salutis, ait quidam, notitia peccati”, riconoscendo a un generico

⁴⁵ Morrison 2012, II, 313. (Il primo rischio è quando un peccatore non sente in coscienza la malattia del peccato che scorre pesante nella sua anima. ‘Pecchi gravemente quando ignori’ e non senti il tuo stesso peccato mordere la tua coscienza. Come dice San Bernardo, quanto è lontano dalla salute quel dolore che non percepisce una cura. E dunque dice Seneca: ‘l’inizio della salute è la consapevolezza dell’errore’).

⁴⁶ Si confrontino le definizioni di Forcellini; Blaise; e DMLBS s.v. *peccatum*.

⁴⁷ Mazzini 1998, 168.

⁴⁸ Setaioli 2013, 2.

⁴⁹ Morrison 2012, II, 580.

“qualcuno” l’autorialità dell’asserzione.⁵⁰ A questo proposito è bene richiamare l’attenzione sulle altre due citazioni che il nostro sermone presenta nel passo riportato sopra: una letterale, il cui autore non viene nominato, ma che sappiamo essere ascrivibile ad Ambrogio,⁵¹ e una parafrasata in volgare, tratta dai *Sermones super Cantica Canticorum* di Bernardo di Chiaravalle,⁵² che invece viene menzionato (“As seynt Barnard seythe”). Mi sembra dunque evidente il ruolo di *auctoritas* che riveste Seneca per il nostro oratore: egli avrebbe potuto attribuire questa sentenza a Bernardo, che come abbiamo visto se ne appropriò in un altro dei suoi sermoni, oppure avrebbe potuto omettere la fonte, come del resto avevano fatto i suoi illustri predecessori; invece, è preciso nel dichiarare la provenienza del suo riferimento.

4.2. *Un exemplum senecano*

Una seconda modalità di ricezione delle *EM* all’interno dei sermoni medio-inglesi è la rivisitazione degli *exempla* utilizzati da Seneca nelle sue lettere a Lucilio; uno degli espedienti letterari maggiormente utilizzati anche dagli oratori per arricchire i sermoni con storie basate su episodi di vita quotidiana che, per l’appunto, esemplificavano l’insegnamento biblico che si voleva trasmettere.⁵³

I sermoni che prenderemo in esame sono il 47 e il 49 del manoscritto R,⁵⁴ che dovevano essere predicati rispettivamente in occasione della prima domenica di Quaresima e della festa dell’Annunciazione. In entrambi viene riportato un *exemplum* narrato da Seneca nella lettera 59 che ha come protagonista

⁵⁰ *PL* 144, 831.

⁵¹ “Grauissime peccas quando ignoras”, cfr. Morrison 2012, II, 580.

⁵² Morrison 2012, II, 580.

⁵³ Per uno studio approfondito del ruolo degli *exempla* all’interno dei sermoni si rimanda, tra gli altri, agli studi di Delcorno 1989 e Gregg 1997.

⁵⁴ *Si filius Dei es, dic. Mathei 4^o capitolo* (sermone 47, Ross 1940, 306-313) e *Maria invenisti graciam Luce primo capitulo, et omni euangelio hodiarno* (sermone 49, Ross 1940, 318-326).

Alessandro Magno. Secondo la ricostruzione della tradizione testuale dell’antologia edita da Ross, questi due sermoni non provengono dalla stessa collezione e non sono opera del medesimo autore; e infatti l’*exemplum* senecano che tramandano si presenta in due forme molto diverse tra loro. Di seguito riportiamo il testo dell’*exemplum* dei due sermoni seguito dal brano contenuto nell’epistola:

- (1) I rede in a cronicle þat Kynge Alexandre had a son called Sares. And euer-more when þat he shuld goo to anny gret batell, he toke þis child with hym to lerne hym þe fete of armes. So in batell þis child was hurte and fled vn-to a cite þer-by. And anon as þe peple saw hym, he was so fayre and so well araid þat þei called hym filius Iouis. Þat was a certeyn god called Iouis; and be-cause of his bewete þei seid þat he was is son. And anon þe child answered and seid, “Hoc vulnus manifestat oppositum – my wounde,” he seid, “sheveþ þe reuurse.” As qwo seyþ, “Had I be is son I had not be hurte.”⁵⁵
- (2) Ensampull here-of telleþ Seneca, Epistola Nonagesima vj^{ta}, of Kyng Alisandur, þat hase he was aboute to besiege a grett castell and a strong, he was greuously wounded with an arrowe. And whan þat he was most in ys peyne, he spake to is knyȝthes þat stode aboute hym, “þe sey all þat I am þe grett Goddes sonne of heven. But þis wounde þat I suffre sheweþ well þat I am a man and not God.”⁵⁶

⁵⁵ Ross 1940, 307. (Ho letto in una cronaca che il re Alessandro aveva un figlio di nome Sares. E ogniqualvolta doveva combattere una grande battaglia portava il figlio per insegnargli le prodezze delle armi. Così questo giovane fu ferito in battaglia e fuggì nei pressi di una città vicina. E non appena le persone lo videro, era così bello e ben armato, che iniziarono a chiamarlo figlio di Giove, poiché c’era una divinità chiamata Giove, e vista la sua bellezza dicevano che era suo figlio. E subito il giovane disse ‘Questa ferita dimostra il contrario, poiché se fossi suo figlio non sarei rimasto ferito’).

⁵⁶ Ross 1940, 323. (Riguardo a ciò Seneca racconta un esempio, nella Lettera novantaseiesima, del re Alessandro, che mentre era in procinto di assediare una grande città fortificata, rimase gravemente ferito da una freccia.

- (3) Alexander cum iam in India vagaretur et gentes ne finitimus quidem satis notas bello vastaret, in obsidione cuiusdam Urbis, dum circumit muros et inbecillissima moenium quaerit, sagitta ictus diu persedere et incepta agere perseveravit. Deinde cum represso sanguine sicci vulneris dolor cresceret et crus suspensum equo paulatim obtorpuisset, coactus absistere “Omnes” inquit “iurant esse me Iovis filium, sed vulnus hoc hominem esse me clamat.”⁵⁷

Rispetto al testo originale di Seneca notiamo subito che la versione del sermone 47 (1) è considerevolmente rielaborata: il protagonista della storia non è Alessandro, ma un suo presunto figlio di nome Sares, e la narrazione si differenzia in diversi punti pur mantenendo inalterato il messaggio finale espresso nelle parole di Alessandro-Sares. È bene sottolineare che qui Seneca non viene nominato, e l'autore del sermone si limita a dire di aver appreso la storia “in a cronicle”.

Molto diverso è il caso del sermone 49 (2), in cui l'aderenza al testo senecano è certamente maggiore, sebbene vengano omessi i dettagli sull'assedio della città e sulla gravità della ferita alla gamba di Alessandro, verosimilmente ritenuti poco rilevanti dall'oratore per gli scopi del sermone. Pare evidente come l'autore di questo testo conoscesse bene gli scritti di Seneca, infatti, non solo menziona il filosofo, ma dichiara quale delle sue opere ha

E quando raggiunse il picco del dolore, parlò così ai suoi cavalieri, che erano di fronte a lui: ‘Voi tutti dite che sono il figlio del grande Dio del cielo. Ma questa ferita per cui sto soffrendo dimostra che sono un uomo e non Dio’).

⁵⁷ EM VI, 59.12. (Alessandro, che già si muoveva in lungo e in largo per l'India e devastava con azioni di guerra popolazioni non abbastanza note neppure ai loro confinanti, essendo impegnato durante l'assedio di una città nel fare il giro delle mura per scoprirne i punti più deboli, pur colpito da una freccia, perseverò nel rimanere a lungo in sella e nel guidare la ricognizione. Poi, intensificatosi il dolore a causa del ristagno di sangue nella ferita ormai asciutta ed essendosi a poco a poco intorpidita la gamba pendente lungo il fianco del cavallo, si vide costretto a desistere. ‘Tutti’ egli disse ‘giurano che io sia figlio di Giove, ma questa ferita grida che sono soltanto un uomo’).

utilizzato. Nonostante la generale fedeltà alla fonte, il compilatore interviene in modo sottile nell'*exemplum* senecano, scegliendo accuratamente le parole da utilizzare. Quando Alessandro dice di non essere “þe grett Goddes sonne of heven” non nomina Giove, ma pur servendosi di un epiteto comunemente attribuito anche alla divinità pagana, in questo contesto sembra riferirsi al “Dio dei Cieli” dei cristiani, in netto contrasto con quanto accade nel sermone 47, dove viene sottolineato “Pat was a certeyn god called Iouis”. Non è chiaramente possibile risalire alle fonti esatte dei sermoni, e dunque non possiamo stabilire con certezza se l'autore del sermone 49 sia anche responsabile della traduzione dell'*exemplum*, o se si sia servito di una versione già volgarizzata e modificata; tuttavia, il risultato è, a mio avviso, rappresentativo del processo di ricezione del materiale antico e pagano che viene attualizzato e adattato al contesto cristiano.

Concludiamo l'analisi di questi *exempla* con un'osservazione sulla loro versatilità. Nella sua lettera Seneca fa di Alessandro un modello di umiltà e di moderazione, poiché riesce a non cadere nelle tenebre dell'adulazione;⁵⁸ il sermone 49 segue la stessa scia, e propone il re macedone come esempio di mansuetudine (*mekenes*) a seguito di una grande tribolazione. Il sermone 47 offre invece un'interpretazione molto diversa, in quanto Sares è l'emblema del peccatore che, pur riconoscendo il proprio errore e predisponendosi al pentimento, simboleggia “Trewly þise fals ypocrites and bacbytors”.⁵⁹ La stessa narrazione viene così utilizzata per dar voce a due messaggi diversi ma ugualmente forti del cristianesimo.

5. Conclusioni

Tra gli autori dell'antichità maggiormente apprezzati nel medioevo, Seneca occupa una posizione di rilievo, specialmente

⁵⁸ Cfr. *EM VI*, 59.13: “Pro sua quemquem portione adulatio infatua”. È opportuno sottolineare che non sempre Alessandro costituisce per Seneca un esempio positivo, si veda, ad esempio, *EM X*, 83.19.

⁵⁹ Ross 1940, 306. (Davvero questi falsi ipocriti e delatori).

tra gli oratori e i moralisti cristiani. Questo saggio si proponeva di analizzare le modalità di ricezione delle *Epistulae Morales ad Lucilium* nei sermoni in medio inglese tratti in due manoscritti quattrocenteschi. In particolare, abbiamo concentrato l'attenzione sulle citazioni letterali delle *EM* e sull'utilizzo di un *exemplum* tratto dalle lettere. Il ruolo di *auctoritas* ricoperto da Seneca emerge chiaramente nel caso delle citazioni letterali, rigorosamente in latino ed esplicitamente attribuite al loro autore mediante espressioni come “seyng Seneka”. Qui il pensiero senecano viene accostato alle parole di autori cristiani, con le quali si amalgama completamente. Abbiamo poi visto come l'inserimento di un *exemplum* tratto dalle *EM* in due sermoni abbia prodotto risultati molto diversi: in un caso un *exemplum* rimaneggiato e probabilmente non più percepito come senecano, dato il mancato riconoscimento dell'autorialità; nell'altro una versione fedele all'originale ma sapientemente adattata alla dottrina cristiana.

I sermoni analizzati sono un esempio di come opere di autori pagani, con i dovuti adeguamenti, potevano essere interpretate in chiave cristiana e utilizzate per avvalorare la voce dei predicatori e persuadere i lettori/uditore di questi testi della validità del messaggio biblico. La ricerca ha ampi margini di sviluppo, per esempio, estendendo l'indagine ad altri sermoni o prendendo in considerazione i casi di citazioni erroneamente attribuite a Seneca. Uno studio più approfondito di florilegi o *distinctiones* da condurre parallelamente all'analisi dei sermoni può inoltre fornire importanti dettagli sulle possibili fonti da cui proveniva il materiale senecano utilizzato dagli oratori e stabilire eventuali relazioni, sebbene – data la complessità dei testi in questione – giungere a risposte definitive sembra un obiettivo ancora molto lontano dall'essere raggiunto.

BIBLIOGRAFIA

- Bernoulli, Carl Albrecht (Hrsg.). 1895. *Hieronymus und Gennadius. De viris inlustribus*. Freiburg i. B. und Leipzig: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr.
- Blaise, Albert. 1954. *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Turnhout: Brepols.
- Bolgar, Robert R. 1954. *The Classical Heritage and its Beneficiaries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coleman, Robert. 1974. “The Artful Moralist: A Study of Seneca’s Epistolary Style”. *The Classical Quarterly* 24/2, 276-289.
- Delcorno, Carlo. 1989. *Exemplum e letteratura tra medioevo e rinascimento*. Bologna: il Mulino.
- Delcorno, Pietro. 2020. “Classical Reception in Medieval Preaching: Pyramus and Thisbe in Three Fifteenth-Century Sermons”. In: Maarten De Pourcq *et al.* (eds.). *Framing Classical Reception Studies: Different Perspectives on a Developing Field*. Leiden: Brill, 97-123.
- DMLBS: Ashdowne, R. K. *et al.* (eds.). *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*. Oxford: British Academy.
- Faider, Paul. 1921. *Études sur Sénèque*. Gand: Van Rysselberghe & Rombaut.
- Fedeli, Paolo. 2004. “Le lettere a Lucilio”. In: Teresa De Robertis, Gianvito Resta (a cura di). *Seneca. Una vicenda testuale*. Firenze: Mandragora, 203-209.
- Forcellini, Egidio *et al.* 1864-1926. *Lexicon Totius Latinitatis*. Patavii: Typis seminarii.
- Gregg, Joan Y. 1997. *Devils, Women, and Jews. Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*. Albany: State University of New York Press.
- La Penna, Antonio. 2004. “I volti di Seneca”. In: Teresa De Robertis, Gianvito Resta (a cura di). *Seneca. Una vicenda testuale*. Firenze: Mandragora, 15-46.
- Lapidge, Michael. 1988. “The Stoic Inheritance”. In: Peter Dronke (ed.). *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 81-112.
- Mayer, Roland. 2015. “Seneca *Redivivus*. Seneca in the Medieval and Renaissance World”. In: Shadi Bartsch and Alessandro Schiesaro

- (eds.). *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press, 277-288.
- Mazzini, Ignazio. 1998. "La malattia conseguenza e metafora del peccato nel mondo antico, pagano e cristiano". In: Enrico dal Covolo, Isidoro Giannetto (a cura di). *Cultura e promozione umana: la cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani: un magistero ancora attuale? Convegno internazionale di studi, Oasi "Maria Santissima" di Troina, 29 ottobre-1 novembre 1997*. Troina: Oasi, 159-172.
- Momigliano, Arnaldo. 1950. "Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca". *Rivista Storica Italiana* 62, 325-344.
- Morrison, Stephen. 2012. *A Late Fifteenth-century Dominical Sermon Cycle Edited from Bodleian Library MS e Musaeo 180 and Other Manuscripts*. 2 vols. New York: Oxford University Press (Early English Text Society O.S., 338).
- Nothdurft, Klaus D. 1963. *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts*. Leiden/Köln: Brill.
- Pier Damiani. *Sermones. Patrologia Latina* 144, 505-924.
- Reynolds, Leighton D. 1965. *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*. London: Oxford University Press.
- Ross, Woodburn O. 1940. *Middle English Sermons Edited from British Museum MS. Royal 18 B.xxiii*. London/New York/Toronto: Oxford University Press (Early English Text Society, 209).
- Serventi, Silvia. 2011. "La predicazione e le artes praedicandi". In: Umberto Eco (a cura di). *Il Medioevo. Cattedrali, cavalieri, città*. EncycloMedia Publishers, 377-380.
- Setaioli, Aldo. 2013. "La filosofia come terapia, autotrasformazione e stile di vita in Seneca". In: Fabio Gasti (a cura di). *Seneca e la letteratura greca e latina. Per i settant'anni di Giancarlo Mazzoli. Atti della IX Giornata Ghisleriana di Filologia Classica*. Pavia, 22 ottobre 2010. Pavia: Pavia University Press, 1-18.
- Smalley, Beryl. 1963. "Moralists and Philosophers in the Thirteenth and Fourteenth Centuries". In: P. Wilpert (Hrsg.). *Die Metaphysik im Mittelalter: ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31.8.-6.9.1961. Im Auftrag der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*. Berlin/New York: De Gruyter, 59-67.

- Solinas, Fernando. 2017. *Seneca. Epistulae Morales ad Lucilium.* Milano: Oscar Classici Mondadori. 2017.
- Spencer, Helen L. 1993. *English Preaching in the Late Middle Ages.* Oxford: Clarendon Press.
- Spencer, Helen L. 2004. “Sermon Literature”. In: A. S. G. Edwards (ed). *A Companion to Middle English Prose.* Cambridge: D. S. Brewer, 151-170.
- Warner, George F., Gilson, Julius P. 1921. *Catalogue of Western Manuscripts in the Old Royal and King's Collections.* 4 vols. London: The Trustees. [vol. II].
- Wenzel, Siegfried. 1994. *Macaronic Sermons: Bilingualism and Preaching in Late-Medieval England.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Wenzel, Siegfried. 1995. “The Classics in Late-Medieval Preaching”. In: Andries Welkenhuysen *et al.* (eds.). *Medieval Antiquity.* Leuven: Leuven University Press, 127-143.

