

La tematica de matrimonio nello Stoicismo romano: alcune osservazioni ILARIA RAMELLI

RESUMEN: El presente artículo propone un análisis del debate acerca del matrimonio que se produjo en las escuelas filosóficas de la Antigüedad, especialmente entre los estoicos. Una comparación entre el tratadito de Séneca *De matrimonio* —que parece haberse conservado parcialmente en el *Adversus Iovinianum* de Jerónimo— y las *Dissertationes* sobre la familia y el matrimonio de Musonio Rufo muestra que la actitud de los filósofos neoestoicos hacia el matrimonio distaba de ser completamente unánime. La autora presenta también un análisis comparativo del tema del matrimonio entre Séneca y la Sátira VI de Juvenal, así como entre los neoestoicos y Plutarco. A la luz del presente análisis no resulta sorprendente que el pensamiento cristiano acerca del matrimonio sea deudor de los neoestoicos y en particular de Musonio, como mostró ya Blázquez.

SUMMARY: The article proposes an analysis of the debate about marriage in the ancient philosophical schools and specially in the Stoic current. A comparison between Seneca's treatise *De matrimonio* —which seems partially preserved by Hieronymus in his *Adversus Iovinianum*— and the *Dissertations* about family and marriage by Musonius Rufus shows that the attitude of Neostoic philosophers toward marriage was not completely unanimous. The authoress also offers a comparative analysis of the thematic about marriage respectively in Seneca and Juvenal (Vith satire), and in Neostoicism and Plutarch. In the light of the present analysis it is not surprising that Christian thought about marriage is greatly indebted to the Neostoic one and specially to that of Musonius, as Blázquez has shown.

Una recente traduzione italiana del *De matrimonio* di Seneca ha riportato all'attenzione degli studiosi non solo le spinose questioni connesse con la ricostruzione del trattatello seneciano a partire dall'*Adversus Iovinianum* di Gerolamo, che sembra avercene conservato una parte cospicua, ma anche lo sviluppo del dibattito, all'interno dello Stoicismo romano, sulla tematica *de matrimonio*, in cui già il Frassinetti aveva inquadrato l'opuscolo di Seneca¹. Lo Stoicismo appare in effetti la corrente di pensiero in cui la vita coniugale ha riscosso il maggiore apprezzamento.

1. Il dibattito de matrimonio nelle scuole filosofiche ellenistiche

La riflessione filosofica greca prese infatti ad occuparsi della questione matrimoniale soltanto a partire dalle scuole socratiche, in età ellenistica, quando l'interesse per la metafisica, da un lato, e per la vita politica, dall'altro, si erano andati

¹ Lucio Anneo Seneca, *Contro il matrimonio, ovvero perché all'uomo saggio non convenga prender moglie*, a c. di M. Lentano, Bari 1999 (Margini, 25); sulle difficoltà filologiche connesse con la ricostruzione del trattatello si veda la mia recensione a questo testo in stampa per *Aevum* 2000; P. Frassinetti, "Gli scritti matrimoniali di Seneca e di Tertulliano", *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere* 88 (1955) pp. 151-88. Edizione latina Luci Annaei Senecae *Operae quae supersunt*, ed. F. Haase, Lipsiae, 1873, pp. 428-34. Nell'ed. Haase il testo si presenta tra i *fragmenta seneciani*, XIII, *de matrimonio*.

attenuando e la filosofia si interessava di offrire indicazioni sicure per il raggiungimento della felicità individuale. Naturalmente anche al di fuori della filosofia, nella letteratura sia greca sia latina, si trovano riferimenti anche cospicui alla vita coniugale, ai suoi vantaggi e ai suoi svantaggi². Ma le varie scuole filosofiche posero a tema con lucidità ed inserirono nella propria visione assiologica del reale l'istituzione matrimoniale, sovente interrogandosi sull'opportunità della vita matrimoniale per il saggio. Epicuro, ricordato da Seneca all'inizio del proprio trattato (c. 45)³, considera il matrimonio come un turbamento della ἀταραξία, che a suo avviso è la condizione ideale dell'uomo, e come perfettamente evitabile, dato che il bisogno fondamentale al quale esso risponde può essere soddisfatto anche per via più semplice e tale da comportare minori turbamenti, come attraverso relazioni con etere e unioni occasionali, ed in questo lo segue il romano Lucrezio⁴. Certo egli non arriva a dire che il matrimonio sia un male, anche perché molto dipende dal tipo di moglie che si è scelto. In età ellenistica anche Teofrasto, seguace di Aristotele —che per conto suo non ci fornisce una riflessione particolare sulla questione del matrimonio—, dedicò alla vita coniugale un'intera operetta⁵. La sua posizione, ricostruibile grazie allo stesso *De matrimonio* seneciano, risulta tuttavia molto ambigua:

² G. Highet, *Juvenal the Satirist*, Oxford, 1954, pp. 264-265.

³ *Epicurus, voluptatis assertor, quamquam Metrodorus, discipulus eius, Leontium habuerit uxorem, raro dicit sapientia ineunda coniugia, quia multa incommoda admixta sunt nuptiis. Et quomodo divitiarum et honorum et corporum sanitates et cetera, quae indifferentia nominamus, nec bona nec mala sunt sed velut in meditullio posita usu et eventu vel bona vel mala fiunt, ita et uxores sitas in bonorum malorumque confinio. Grave autem esse viro sapientem venire in dubium, utrum bonam an malam ducturus sit.* Leonzio era una cortigiana ateniese che frequentò la scuola di Epicuro (Plut. *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1097d; Plin. *Nat. Hist.* XXXV 99; Diog. Laert. X 4, 6; Alciph. 17, in *Alcifrone. Lettere di parassiti e di cortigiane*, a c. di E. Avezzi, Venezia 1992²). Molte sono le testimonianze circa l'avversione epicurea al matrimonio, condivisa da Democr. fr. 170 D.-K.; cfr. Epict. *Diss.* I 23; III 7, 19; Diog. Laert. X 119, e nutrita è la bibliografia: C. W. Chilton, "Did Epicurus Approve of Marriage? A Study of Diog. Laert. X 119", *Phronesis* 5 (1960) pp. 71-74; A. Grilli, "Epicuro e il matrimonio [D. L. X 119]", *Rivista critica di storia della filosofia* 26 (1971) pp. 51-56; R. D. Brown, *Lucrece on Love and Sex. A Commentary on De rerum natura IV, 1030-1287*, Leiden-New York-Köln, 1987, 118sgg.

⁴ *Res. nat. IV 1073-74: nec Veneris fructu caret is qui vitat amorem, sed potius quae sunt sine poena commoda sumit.*

⁵ O forse, data l'assenza del titolo nel catalogo degli scritti di Teofrasto riportato da Diogene Laerzio, una cospicua sezione di un'opera maggiore. Cfr. W. W. Fortenbaugh (ed.), *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*, Leiden-New York-Köln, 1993, fr. 486; che Teofrasto avesse composto un'opera a sé sul matrimonio è opinione di F. Bock, "Aristoteles Theophrastus Seneca *de matrimonio*", *Leipziger Studien zur klassischen Philologie* 18-19 (1902) pp. 41sgg.; che si trattasse invece di una sezione di un'opera più ampia, e precisamente quella dedicata ai modi di vita, lo sostiene Frassinetti, *Gli scritti matrimoniali...*, 169sgg.

se da un lato Teofrasto non respinge *a priori* il matrimonio per il saggio, dall'altra parte egli però lo concede solo a condizioni proibitive (Sen. *De matr. a Hier. Adv. Iovin.* 47)⁶. I Cinici anche nel caso del matrimonio presentano posizioni molto decise: per il saggio il matrimonio è un peso, un impedimento alla pratica della filosofia, come riferisce Epitteto (*Diss.* III 22), poiché le incombenze e le preoccupazioni che derivano da una famiglia sono in contrasto non solo con la pace perseguita dal saggio, ma anche con la sua vocazione ad essere maestro di tutta l'umanità; ciò non toglie che, da un lato, Cratete fosse sposato, e che, dall'altro, il matrimonio non venisse sconsigliato dai Cinici alle persone comuni; uno degli elementi che dal Cinismo passò in parte allo Stoicismo — ma, vorrei notare, solo a quello antico — è la liceità dei rapporti incestuosi all'interno di una famiglia, considerati *ἀδελφάφωρα* e non distruttivi del nucleo familiare stesso (*SVF* III 743-746)⁷. Queste posizioni però nel corso dello sviluppo della scuola stoica si persero e negli Stoici romani sono completamente assenti.

2. La questione matrimoniale nell'Antica Stoa

All'interno di questo variegato panorama, lo Stoicismo, fin dall'Antica Stoa⁸, si

⁶*Fertur aureolus Theophrasti liber de nuptiis in quo quaerit an vir sapiens ducat uxorem. Et quum definisset, si pulchra esset, si bene morata, si honestis parentibus, si ipse sanus ac dives, sic sapientem aliquando inire matrimonium, statim intuli: haec autem in nuptiis raro universa concordant. Non est ergo uxor ducenda sapienti.* È difficile stabilire se i capitoli seguenti dell'*Adversus Iovinianum* riportano il pensiero teofrasteo, come sembra ritenere il Lentano, che a 23 della sua tr. cit. aggiunge l'inciso «dice Teofrasto». Per il filosofo è di particolare rilievo l'osservazione del cap. 48: *primum enim impediri studia philosophiae nec posse quemquam libris et uxori pariter inservire. Multa esse, quae matronarum usibus necessaria sint: praetiosae vestes, aurum, gemmae, sumptus, ancillae, supellex varia, lecticae et esseda deaurata.* I capitoli 49 e 50 deplorano le chiacchiere della moglie ed il fatto che non la si possa scegliere ma che vada tenuta così com'è ed ancora a lungo i capitoli successivi si soffermano sugli *incommoda* matrimoniali.

⁷ 743: "Dicono che è indifferente avere rapporti con le proprie figlie, anche se è un'azione da evitare negli Stati costituiti [...] immaginano che un saggio e sua figlia siano gli unici sopravvissuti alla distruzione di tutto il genere umano e si chiedono se sia giusto che il padre giaccia con la propria figlia [...] in modo ragionevole i Greci sostengono una tale tesi e loro fa eco la scuola stoica"; 744: "ne *La repubblica* [Crisippo] sostiene che è lecito avere rapporti con la madre, le figlie e i figli. Lo stesso ribadisce subito all'inizio dello scritto *Le cose che di per sé non sono preferibili*"; 745: "Crisippo ne *La repubblica* [...]: 'mi pare che sia lecito assumere comportamenti che per altro già molta gente pratica come se non fossero affatto malvagi: che un padre abbia rapporti con la propria figlia, o un fratello con la sorella'. Che c'è di strano in ciò, se è vero che per la filosofia cinica, per Zenone di Cizio, per Cleante e Crisippo questo è un indifferente?"; 746: "Crisippo di Soli fissò norme niente affatto conformi alle leggi divine: dice infatti che i figli debbano giacere con le madri e le figlie con i padri. Per il resto seguì le idee di Zenone di Cizio". Quest'ultimo frammento, da Epiphani. *Adv. Haer.* III 39, sembra implicare, a differenza del precedente, che Zenone invece non predicava la liceità dei rapporti incestuosi.

⁸ Si veda *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans von Arnim*, a c. di R.

presenta abbastanza unanime nel suo atteggiamento favorevole al matrimonio, uno dei tanti aspetti che indubbiamente contribuì poi al successo della filosofia stoica a Roma. Già gli Stoici antichi sostennero che il matrimonio fosse dotato di un'importante funzione sociale: Antipatro di Tarso, discepolo di un discepolo di Crisippo e maestro a sua volta di Posidonio, scrisse *περὶ γυναικὸς συμβιώσεως* (SVF III 62) e *περὶ γάμου* (SVF III 63): i due lunghi frammenti citati da Stobeo (*Flor.* LXX 13; LXVII 24) sono di particolare interesse. Se nel primo (62) Antipatro consiglia al futuro marito di prendere le informazioni più accurate e veritiere possibili circa i costumi della sua promessa sposa, nonché quelli dei suoi genitori, è soprattutto nel secondo (63) che il matrimonio è definito non solo tollerabile, ma anzi caldamente consigliabile: “il giovane [...] dotato di senso civico vede bene che una casa non può essere completa e così pure una vita se non con una moglie e dei figli [...] avendo ben compreso [...] che lui stesso ha per natura una vocazione politica, l'uomo per bene deve far crescere la sua patria [...] per tali motivi son convinti che tra i doveri più vincolanti ed importanti ci sia quello di contrarre matrimonio, con l'intenzione di impegnarsi a compiere tutto ciò che è conforme a natura, ancor più se questo contribuisce alla salvezza della patria [...] e rende onore agli dèi. E invero se si estingue la stirpe, chi renderà grazie agli dèi?”. Come si vede, le motivazioni addotte da Antipatro sono non solo civiche, ma anche religiose. Antipatro passa poi ad esaltare la comunione di corpo e di anima che lega i due sposi e a biasimare coloro che, privi di autodominio e schiavi dei piaceri, in una donna cercano solo il soddisfacimento dei propri peggiori impulsi. Infine, a quanti obiettano —come gli Epicurei e parzialmente i Cinici, e soprattutto Teofrasto— che la moglie è un peso, egli risponde che anzi è un prezioso ed insostituibile aiuto, che è un altro se stesso (ἑαυτὸν ἕτερον), particolarmente utile proprio al filosofo, che potrà affidarle tranquillamente l'amministrazione domestica e dedicarsi personalmente alle proprie riflessioni e ai propri studi. Ed “i seguaci di Zenone” (οἱ τὰ τοῦ Κιτιέως Ζήνωνος φιλοσοφούντες, *Orig. C. Cels.* VII 63) su questa base condannano fermamente l'adulterio, “perché distruggere la famiglia di un altro uomo significa andar contro i principî del vivere comune e contro la stessa natura” (SVF III 729); con il passo citato da Origene è solo apparentemente in contrasto quello di Diog. Laert. VII 131 (SVF III 728), per cui sia Zenone sia Crisippo nei loro libri *περὶ πολιτείας* affermano che, se i saggi avessero le mogli in comune, amerebbero allo stesso modo tutti i bambini che nascessero, considerandosi loro padri: il fine addotto è infatti quello di far cessare la gelosia che accompagna gli adulteri (καὶ ἡ ἐπὶ μοιχείᾳ ζηλοτυπία περαιοθήσεται). A rigore, sia il matrimonio sia l'educazione dei figli sono ἀδιάφορα (SVF III 163), però sono conformi alla natura umana. Crisippo infatti nel suo *Περὶ βίων* (SVF III 686) sostiene che “secondo è il guadagno che viene dalla vita civile [πολιτείας], e cioè dal fare vita politica [πολιτεύεσθαι] secondo la ragione: e infatti uno si sposerà e metterà al mondo dei figli perché questo è coerente con la sua natura di animale razionale [λογικοῦ], comunitario [κοινωνικοῦ] e socievole [φιλαλλήλου]”

Radice, Milano 1998, 1596-97, s.v. *Matrimonio*; nelle successive citazioni riporto la traduzione di Roberto Radice, tratta da questa medesima edizione.

(analogamente SVF III 616)⁹.

3. I Neostoici: il De matrimonio di Seneca e le diatribe musoniane sulla famiglia

Una ulteriore argomentazione di Crisippo in favore del matrimonio e fondata su ragioni essenzialmente religiose, benché non uguali a quelle di Antipatro, ci è riportata proprio da Gerolamo nell'*adv. Iovinianum*, II 48 (SVF III 727) e probabilmente il passo apparteneva all'opuscolo di Seneca.

Infatti nel *De matrimonio* quale si riesce a ricostruire parzialmente grazie all'*Adversus Iovinianum* numerosi riscontri, di ordine sia tematico e concettuale, sia lessicale e stilistico, con molti passi delle opere filosofiche di Seneca, da un lato, e dall'altro con la trattatistica *de matrimonio* del I secolo d. C. e dei primi del II secolo, sembrano deporre a favore della probabile attribuzione a Seneca, che secondo il Lentano¹⁰ apriva il suo trattato con l'esposizione delle opinioni delle diverse scuole filosofiche riguardo all'opportunità del matrimonio, quindi passava a presentare le ragioni della crisi dell'istituzione matrimoniale, individuandole in vari comportamenti negativi delle mogli, i quali venivano illustrati nei dettagli con esempi: a questi nella sezione successiva facevano riscontro *exempla* positivi di pudicizia, la virtù femminile per eccellenza. Analogamente, anche i comportamenti negativi degli sposi venivano criticati da Seneca, che adduceva *exempla* dapprima negativi e poi positivi, chiudendo probabilmente il suo opuscolo con l'esortazione ai mariti a mantenere il controllo della ragione sulle passioni e a non comportarsi con la propria sposa come se fosse un'amante.

Seneca dunque, in apertura di questo suo opuscolo, criticando Crisippo, lo cita così: *Chrysippus ducendam uxorem sapienti praecipit, ne Iovem Gamelium et Genethlium violet*. Il commento di Seneca è che questo ragionamento è semplicemente ridicolo (*ridicule... praecipit*) e che si può agevolmente rovesciare: *Isto enim modo apud Latinos ducenda uxor non erit, quia Iovem non habent nuptialem*. Mi sembra che in questo modo Seneca discordi dal contemporaneo, e parimenti neostoico, Musonio Rufo, che invece si serve proprio del ricorso alle divinità protettrici delle nozze e delle famiglie per fondare i suoi precetti coniugali: vedremo in particolare che non solo egli pone il matrimonio sotto la protezione di Zeus e di Era e dei più grandi dèi (*Diss.* XIV 74, 9-10; 75, 1-5 e 6-20), ma nella *Diss.* XVa fa di Zeus ὁμόγυιος il protettore della famiglia, che punisce chi pecca contro i membri più deboli di essa quali i bambini indifesi.

Questo ci porta a considerare più dappresso i parallelismi e le divergenze tra Seneca e Musonio sulla questione matrimoniale. La citazione di un pensiero di *Sextius*¹¹

⁹ Cic. *De fin.* III 68: *cum autem ad tuendos conservandosque homines hominem natum esse videamus, consentaneum est huic naturae, ut sapiens velit gerere et administrare rem publicam atque, ut e natura vivat, uxorem adiungere et velle ex ea liberos.*

¹⁰ Lentano, *Seneca contro il matrimonio*, 14.

¹¹ Lentano, *Seneca contro il matrimonio*, 43 n. 66 sceglie di leggere in luogo di "Sestio" (*Sextius*, lezione accolta dallo Haase), "Sesto", senza per altro motivare esplicitamente la sua scelta. Come è noto, la personalità del *Sextius* autore di un celebre *corpus* di *Sententiae* in greco, citate da

al ca 84 dell'opuscolo di Seneca (*unde et Sextius in sententiis: adulter est, inquit, in suam uxorem amator ardentior*) mi sembra rinviare alle *Sexti Sententiae* 231-32, che contengono un pensiero in perfetto accordo con quello seneciano ed anche con quello musoniano: μοιχὸς τῆς ἑαυτοῦ γυναικὸς πᾶς ὁ ἀκόλαστος. Μηδὲν ἕνεκα ψιλῆς ἡδονῆς ποίει. Un passo sicuramente autentico di Seneca infatti consuona: *temperantia voluptatibus imperat [...] nec unquam ad illas propter ipsas venit* (E 88, 29). E Musonio (*Diss. XII, 64 Hense*) sviluppa ampiamente questa condanna della ricerca del piacere fine a se stesso, anche all'interno del matrimonio: τὰ [ἀφροδίσια] δέ γέ ἡδονὴν θηρόμενα ψιλὴν ἄδικα καὶ παράνομα ἦ¹². Sul matrimonio come dovere insistono a più riprese le *Diatriba* di Musonio Rufo, che presentano in tal senso ulteriori punti di contatto con il *De matrimonio* di Seneca¹³. Lo Stoico romano-etrusco, infatti, teorizza il matrimonio come un dovere per il saggio e non discute neppure degli aspetti negativi che la condizione di sposati comporta, rifacendosi a Crisippo nel chiamare in causa lo Zeus protettore della famiglia (Ζεὺς ὁμόγγιος) e condannando con vigore la contraccezione, l'interruzione di gravidanza e l'esposizione dei bambini (*Diss. XV*)¹⁴. Musonio inoltre indica nella

Origene e tradotte in latino da Rufino, è controversa: da alcuni moderni il *Sextus* delle *Sententiae* andrebbe identificato con il *Sextius* figlio, appartenente alla cosiddetta scuola dei Sestii, frequentata da Seneca: in tal caso sarebbe ancor più stretto il legame di pensiero che cerco di porre in luce nel testo fra il pensiero seneciano sulla continenza nel matrimonio e quello del problematico autore della *Sententia* citata al ca 84 del *De matrimonio* e sarebbe facile spiegare la conoscenza della *sententia* da parte di Seneca (ammesso che il trattatello sia suo). Per il testo mi baso su F. de Paola, *Le sentenze di Sesto. Con introduzione, testo e versione*, Milano, 1937 (la cui numerazione delle *Sententiae* segue quella di A. Elter, *Sexti Pythagorici Sententiae cum appendicibus*, Bonnae, 1892); questione della identificazione storica di Sesto in de Paola, *Le sentenze*, ix-xv; H. Chadwick, *Sextus Pythagoraeus: Sentences. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge-London-New York 1959.

¹² C. *Musonii Rufi reliquiae*, ed. O. Hense, Lipsiae 1905, 64. Questo è un pensiero che riprenderà Clemente Alessandrino, *Paed.* II 10, 92: ψιλὴ γὰρ ἡδονὴ, κἂν ἐν γάμῳ παραλεφθῆ, παράνομός ἐστι καὶ ἄδικος καὶ ἄλογος. La *Diss. XII* di Musonio offre direttive di carattere etico per quanto concerne i rapporti coniugali. Egli inizia con il precisare che "si devono considerare secondo giustizia [δίκαια] soltanto i piaceri all'interno del matrimonio e finalizzati alla procreazione di figli, gli unici che sono anche legittimi [νόμιμα]. Infatti i comportamenti che perseguono il piacere per se stesso [ἡδονὴν θηρόμενα ψιλῆν] sono contro giustizia e contro le leggi, anche se si tengono all'interno del matrimonio" (XII 64, 1-4).

¹³ Anche alcune importanti congruenze fra il seneciano *De matrimonio* e la *Sat.* VI di Giovenale sono opportunamente, benché saltuariamente, poste in luce dal Lentano, *Seneca contro il matrimonio*, ad es. alle pp. 58-59; 68.

¹⁴ La *Diatriba XV* è una risposta a Teopompo, il quale (*apud Athen.* XII 14 [517-18]) rinfacciava agli Etruschi di allevare tutti i figli, anche illegittimi, che le loro spose generassero: la polemica è sempre legata alla presunta truffa di cui gli Etruschi erano accusati. Musonio ribatte condannando con estremo rigore non soltanto l'esposizione dei bambini, ma anche l'interruzione di gravidanza e la contraccezione e facendo appello, come abbiamo visto per la diatriba precedente, ai

concordia (ὁμόνοια) la condizione essenziale per un buon matrimonio (*Diss. XIII*)¹⁵ e, molto probabilmente grazie alla sua cultura etrusca¹⁶, tende ad assegnare alla sposa un

doveri civici ed umani dei genitori. “I legislatori —domanda Musonio— non hanno considerato tutti come la cosa più opportuna per gli Stati che le case dei cittadini si riempissero ed invece come la cosa più dannosa che le famiglie si rimpicciolissero? Non ritennero la mancanza o la scarsità di prole dei cittadini uno svantaggio, ed invece l’averne bambini, ed averne molti, per Zeus, un guadagno?” (*Diss. XVa 77, 1-12*); “perciò essi impedirono alle donne l’interruzione di gravidanza [ἀμβλίσκειν] e stabilirono una pena per chi avesse disobbedito [...] e vietarono loro la contraccezione [τὴν κύησιν εἴργειν]” (*ibid.* 12-15). Chi sfavorisce la πολυπαϊδεία, dunque, va contro le disposizioni dei legislatori (*XVa 78, 5-6*) ed anche contro Zeus: “Così, colui che commette ingiustizia verso la propria stirpe, pecca contro gli dèi patrī [πατρώους θεούς] e contro lo Zeus protettore della famiglia [ὁμόγειον Δία]”. (*ibid.* 10-13). Musonio presenta dunque ragioni di carattere etico-politico e religioso. Ho analizzato gli aspetti religiosi nelle diatribe di Musonio ne “La concezione di Giove negli Stoici romani di età neroniana”, *Rendiconti dell’Istituto Lombardo, Classe di Lettere* 131 (1997) [1999] pp. 293-320.

¹⁵ Nella diatriba XIIIb Musonio dichiara che, quando ci si vuole sposare, non si deve scegliere in base “alla ricchezza, alla bellezza, alla nobiltà”, perché “non accrescono la comunione degli sposi, non rendono più salda la concordia né rendono più numerosa la figliolanza” (*XIIIb 69, 7-9*); elemento fondamentale nel matrimonio è piuttosto la concordia: “Qual matrimonio infatti è bello, se manca la concordia [χωρὶς ὁμονοίας]?” (*ibid.* 16).

¹⁶ Indubbiamente un peso non trascurabile nella valutazione della donna da parte di Musonio ebbe la sua cultura etrusca: si rammenti che proprio la libertà di cui godevano le donne etrusche aveva contribuito ad attirare biasimi verso gli Etruschi stessi, per la presunta loro eccessiva tolleranza nei confronti delle mogli e delle figlie —queste erano le accuse rivolte loro da Teopompo—; proprio in contrasto con queste accuse si pone l’esaltazione della moralità etrusca, nell’ottica del *mos vetero-romano*, da parte di Virgilio: M. Sordi, *Lo Stoicismo in Etruria*, in *Die Integration der Etrusker und das Weiterwirken etruskischen Kulturortes im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom*, hrsg. von L. Aigner Foresti, Wien, 1998, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-historische Klasse, 658, pp. 337sgg. Oltre alla motivazione del maggior potere posseduto da chi ha molti figli (*ibid.* 18-20: “Come un uomo che abbia molti amici è più potente di uno che non ne ha, così —ed anzi molto di più— chi ha tanti figli è più potente di chi non ne ha o ne ha pochi”), Musonio apporta anche un’altra ragione: che, cioè, è bello da vedersi un genitore circondato da numerosa prole: “È bello anche pensare che spettacolo offrono un uomo ricco di prole o una donna circondati dai loro figli” (*Diss. XVa 79, 1-3*), un’immagine che può richiamare il quadro tratteggiato da Virgilio (*Georg. II 523-24*) proprio per descrivere una famiglia etrusca moralmente irreprensibile: *Interea dulces pendent circum oscula nati / casta pudicitiam servat domus*. La *Diatriba XVb* è incentrata sul medesimo tema: è infatti, probabilmente, un’ulteriore sezione della precedente diatriba. Musonio accusa i ricchi che si rifiutano di allevare i loro figli —non è specificato se attraverso l’esposizione o l’interruzione di gravidanza— essi non hanno neppure il pretesto della povertà che impedisca loro di prendersi cura di tutti i figli generati, ma si disfano di alcuni di loro per poter far crescere gli altri in ricchezze maggiori: “Alcune persone economicamente agiate, ed alcune anche ricche, osano ugualmente rifiutarsi di allevare i figli che generano, perché quelli nati precedentemente abbiano maggiori ricchezze, procurando benessere ai loro figli tramite un’empietà [ἐξ ἀνοσίου]” (*XVb 80, 2-9*). Non

ruolo meno subordinato rispetto al marito all'interno della coppia (*ibid.*). Questa posizione di Musonio del resto appare coerente con la sua convinzione che anche le donne devono praticare la filosofia e perseguire un perfezionamento morale, poiché l'imperativo di perseguire la virtù e di praticarla si fonda per Musonio sulla concezione della virtù come fine supremo di ogni essere umano in quanto tale, comprese dunque anche le donne (*Diss.* II¹⁷, III¹⁸ e IV¹⁹): mi sembra rimarchevole a questo punto una convergenza di pensiero con Seneca, *Dial.* VI 16, 1: *Quis autem dixerit naturam maligne cum mulierum ingenii egisse ...? Par illis, mihi crede, vigor, par ad honesta, libeat tantum, facultas est*²⁰. Anzi, data anche la sua condizione sociale e la sua indole, la donna

solo, quindi, è contro la legge umana per Musonio esporre i bambini o interrompere la gravidanza, ma anche contro quella divina.

¹⁷ La *Diatriba* II è imperniata sulla dimostrazione che il fine dell'uomo per natura è la virtù: ad es. II 6, 5-6: "Tutti, disse, per natura siamo fatti in modo da vivere liberi dall'errore e bene, non uno di noi sì e gli altri no [πάντες ... φύσει πεφύκαμεν οὕτως, ὥστε ζῆν ἀναμαρτέτως καὶ καλῶς, οὐχ ὁ μὲν ἡμῶν, ὁ δ' οὐ]"; *ibid.* 18: "Poiché solo la virtù fa sì che nella vita non si commettano errori [ἀμαρτάνειν]"; II 7, 7-8: "È chiaro dunque che la ragione di ciò non è null'altro se non che l'uomo è nato in vista della virtù [πρὸς ἀρετήν]"; II 8, 2-5: "Poiché si addice a noi uomini essere completamente buoni [πάντως ἀγαθούς], ci gloriamo, gli uni, di essere buoni e ci vergogniamo, gli altri, di riconoscere che non lo siamo".

¹⁸ La *Diatriba* III fu tenuta —secondo Lucio (*Diss.* III 8, 15-16)— da Musonio in risposta a chi gli domandava se anche le donne dovessero filosofare. Musonio argomenta che esse sono dotate di razionalità, sensi e membra del corpo tali quali quelli degli uomini (III 9, 1-8). Gli uni e le altre quindi possono discernere, per praticarle, le azioni buone da quelle cattive: "Non meno degli uomini esse per natura si compiacciono delle opere belle e giuste, e rigettano il contrario. Stando così le cose, perché mai dunque dovrebbe convenire agli uomini cercare e considerare il modo di vivere bene [ὅπως βιώσονται καλῶς], che è poi praticare la filosofia [φιλοσοφεῖν], e alle donne no?" (*ibid.* 10, 16)

¹⁹ La *Diatriba* IV insegna che i bambini e le bambine vanno educati allo stesso modo, perché la virtù è una sola per uomini e donne (III 14, 4-5: οὐκ ἄλλαι ἀρεταὶ ἀνδρὸς, ἄλλαι δὲ γυναικός; *ibid.* 12-14: "È bello che la donna sia saggia [σωφρονεῖν], ed è ugualmente bello anche per l'uomo", secondo un pensiero che Senofonte attribuisce a Socrate (*Sym* II 9) e poi fatto proprio da Antistene e dallo Stoico Cleante (*Diog. Laert.* VII 12; 175). Musonio si diffonde ancora, come nella *diatriba* precedente, sulle intemperanze che vanno evitate, quindi conclude (III 16, 9-15): "Se entrambi devono essere buoni, se la virtù si confà alla persona umana, se possono esser saggi allo stesso modo, ed assennati, e partecipare al valore e alla giustizia, non li educeremo allo stesso modo?"; (III 19, 12-14): "le donne devono perseguire allo stesso modo l'onestà dei costumi e la bontà del comportamento, poiché la filosofia è ricerca della bontà, null'altro".

²⁰ Ma non era una novità nel pensiero stoico che le donne dovessero filosofare (v. *Lact. Div. Inst.* III 25; *Clem. Al. Strom.* IV 8); inoltre Stobeo conserva frammenti del libro di Plutarco —che come vedremo fu profondamente influenzato dallo Stoicismo in materia— intitolato "Ὅτι καὶ γυναικας παιδευτέον, e *Clemente Alessandrino* era dello stesso avviso di Musonio, intitolando il capitolo di *Paed.* I 4: "Ὅτι ἐπ' ἴσης ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν ὁ λόγος παιδαγωγός ἐστιν.

è secondo Musonio maggiormente predisposta alla pratica della filosofia (III 10, 2 - 6)²¹ ed ha una serie di doveri che sono in pari tempo requisiti del filosofo *tout-court*: ella dev'essere morigerata (σόφρων, *ibid.* 10), astenersi dalle intemperanze, controllare le passioni (11), essere coraggiosa (16 sgg.), disprezzare la morte e le fatiche (17-19) e deve "stimare il commettere ingiustizia peggiore che non il subirla [τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι χεῖρον] ... e l'umiliarsi migliore dell'insuperbire [τὸ ἐλαττοῦσθαι τοῦ πλεονεκτεῖν κρεῖττον]" (III 11, 7-9). Di questi ultimi due precetti, il primo si ritrova in Seneca (*E* XCV 52: *miserius est nocere quam laedi*)²². Le virtù richieste alla sposa sono le medesime richieste allo sposo; la castità in particolare è un requisito di entrambi e Musonio afferma che i rapporti adulterini di un padrone con le sue schiave sono moralmente condannabili quanto quelli di una padrona con i suoi schiavi (*Diatr.* XII)²³. La *Diatriba* XIV poi è esplicitamente dedicata a confutare, sulla base di *exempla* di filosofi ammogliati e di esortazioni all'impegno civile, la convinzione che il matrimonio costituisca un impedimento per il filosofo²⁴.

²¹ "La donna dev'essere economica [οἰκονομικήν] e calcolatrice di quel che occorre per la casa e dirigere la servitù: questo affermo che si addice in massimo grado alla filosofa [φιλοσοφούση]".

²² Era stato enunciato già da Platone (*Gorg.* 509 c: Μεζον [...] κακὸν τὸ ἀδικεῖν, ἔλαττον δὲ τὸ ἀδικεῖσθαι).

²³ Musonio prosegue sostiene che colui che insidia una donna commette peccato indipendentemente dal fatto che questa sia sposata e che quindi egli possa commettere ingiustizia contro il marito: "Ma per Zeus —mi si obietterà— a differenza dell'adultero che commette ingiustizia nei confronti del marito della donna sedotta, colui che va con un'etera o con una donna non sposata non commette ingiustizia verso nessuno [...] Io rispondo: chiunque pecchi, commette ingiustizia, anche se non (la commette) verso nessuno del prossimo, ma dimostrandosi decisamente peggiore e più spregevole" (XII 65, 2-9). L'eticità non si misura solo sulle leggi, bensì anche —ed innanzitutto— nell'interiorità della coscienza. Clemente Alessandrino riprenderà anche questo pensiero (*Paed.* II 10, 100): "Colui che pecca commette anche ingiustizia, non come verso il prossimo, nel caso in cui commetta adulterio, ma, proprio perché lo ha commesso, verso se stesso, dimostrandosi peggiore e più spregevole. Infatti colui che pecca, in quanto pecca, risulta peggiore del se stesso di prima". Il filosofo insiste poi sull'idea che un comportamento moralmente corretto in questo senso è richiesto agli uomini altrettanto quanto alle donne: "Se a qualcuno non sembra indecente e sconveniente che un padrone accosti la sua schiava, pensi a che gliene parrebbe se una padrona accostasse uno schiavo. Non gli sembrerebbe infatti intollerabile non solo se la donna legalmente sposata avvicinasse uno schiavo, ma anche se facesse questo pur non essendo sposata?" (XII 66, 6-13).

²⁴ Musonio cita gli esempi di Pitagora, Socrate, Cratete, tutti grandi filosofi per quali il matrimonio non è stato d'ostacolo alla filosofia (XIV 70, 13-15). Quindi prosegue argomentando che "il filosofo è maestro e guida degli uomini in tutto ciò che per natura all'uomo si addice: ora, secondo natura [κατὰ φύσιν] è chiaramente, se mai altro, proprio il matrimonio" (*ibid.* 71, 8-11). Il matrimonio è dunque conforme alla natura umana e rappresenta il fondamento indispensabile dell'umana società, "perché vi siano famiglie nello Stato, perché lo Stato non rimanga deserto, per

Anche Seneca ammette che il matrimonio è un dovere civico, però, a differenza di Musonio, insiste a lungo sui suoi inconvenienti. Inoltre, Seneca tende a differenziare fortemente i ruoli rispettivi dei coniugi, proponendo un modello femminile incentrato soltanto sulla *pudicitia* e sulla indiscutibile sottomissione al marito.

Gli Stoici quindi, a proposito della tematica *de matrimonio*, risultano abbastanza concordi tra loro e in contrasto invece con i filosofi appartenenti ad altre scuole, tuttavia appaiono anche assumere posizioni differenti tra loro, in seno alla medesima scuola, sia in senso diacronico, come attesta ad esempio la polemica di Seneca nei confronti delle argomentazioni di Crisippo—, sia soprattutto in senso sincronico: e qui penso al possibile confronto dell'opuscolo seneciano con autori come Musonio, i Sestii oppure, come vedremo ora, con un satirico fortemente imbevuto di stoicismo quale Giovenale, o ancora con un filosofo come Plutarco, che, per quanto non fosse uno Stoico, tuttavia proprio in una sua operetta dedicata al matrimonio dimostra di aver ben presente le tesi stoiche al riguardo.

4. I probabili echi dell'opuscolo di Seneca nella Sat. VI di Giovenale

Parallelismi cospicui sono riscontrabili anche tra l'operetta di Seneca e le *Satire* di Giovenale, specialmente la celebre sat. VI, che a ben vedere più che contro le donne in sé si configura essenzialmente come diretta contro il matrimonio. Non solo infatti i due hanno in comune l'idea che il talamo matrimoniale sia sovente un luogo di discussioni

la prosperità comune" (*ibid.* 72, 4-6). Infatti, "se si obietta che ciascuno deve considerare soltanto il proprio interesse [τοῦ αὐτοῦ μόνον], si ammette che l'uomo non è dissimile dal lupo" (*ibid.* 6-8). Tale pensiero era già stato espresso da Platone (*E IX* 358a: "ciascuno di noi non è nato soltanto per se stesso") e viene attribuito da Cicerone (*De Off.* I 7, 22) agli Stoici: "Secondo gli Stoici, gli uomini vengono messi al mondo per gli altri uomini, per poter giovare gli uni agli altri, reciprocamente"; "sono certe bestie feroci che vengono al mondo solamente per se stesse" (*De Fin.* III 19, 63). Musonio insiste sui reciproci doveri civili e umani degli uomini ("virtù ed amore per gli uomini, bontà e giustizia consistono nel fare del bene e nell'essere d'aiuto al prossimo, ragion per cui ognuno deve aver cura del proprio Stato e per esso costituire una famiglia", *Diss.* XIV 73, 6-10), per aggiungere che "la base della famiglia è il matrimonio; perciò, chi priva gli uomini del matrimonio, li priva della famiglia [οἶκον], dello Stato [πόλιν] e di tutto quanto il genere umano" (*ibid.* 10-12). Quello sponsale è il legame più antico ed il vincolo più forte, tale da superare addirittura l'amore parentale —Musonio riporta ad esempio il mito di Admeto ed Alcesti—. Quindi, il matrimonio si confà all'uomo: "come potrebbe allora non confarsi al filosofo? Forse egli è peggiore degli altri uomini? Impossibile: anzi è migliore, più giusto e più nobile" (*ibid.* 76, 1-3). Si ravvisa di nuovo l'insistenza di Musonio sull'impegno sociale richiesto al filosofo: "È forse più sollecito verso la patria, gli uomini e la comunità [φιλόπολις, φιλόανθρωπος, κοινωνικός] chi sceglie una vita solitaria rispetto a chi si forma una famiglia, dei figli ed accresce il proprio Stato, come fa chi si sposa? È dunque ormai chiaro che al filosofo si addice sposarsi ed aver cura dei figli" (*ibid.* 6-12). La motivazione che fonda l'intero ragionamento risiede sempre, infatti, nel carattere proprio della filosofia quale la intese Musonio: come scienza di vita: "poiché evidentemente la filosofia non è null'altro che la ricerca razionale di ciò che è opportuno e la sua messa in pratica", *ibid.* 14-17.

accese e di tormenti, più che di gioie (si confronti il ca 49 di Seneca: *deinde per noctes totas garrulae conquestiones...* con Iuv. *Sat.* VI 268-269: *semper habet lites alternaque iurgia lectus / in quo nupta iacet, minimum dormitur in illo*), ma soprattutto in due luoghi Giovenale sembra alludere a questo testo di Seneca. Infatti, se al ca 49 Seneca lamenta che *non amicum habere possumus, non sodalem. Alterius amorem suum odium suspicatur*, Giovenale nella *Sat.* VI 214-215 e 510-511 analogamente dice: *ille excludatur amicus / iam senior, cuius barbam tua ianua vidit [...] amicos coniugis odit et servos*. I rapporti tra la satira di Giovenale e Seneca sono stati studiati da più parti e sono oggetto di controversia, ma sembra probabile una conoscenza dell'opuscolo seneciano da parte del satirista²⁵. Uno dei punti a mio avviso dirimenti riguarda la centralità del tema della pudicizia, sia in Seneca sia in Giovenale. Che il motivo di fondo per cui il matrimonio è divenuto tanto difficile sia per Giovenale la scomparsa della Pudicizia è palese: la sezione iniziale (VI 1-24) della satira è infatti interamente incentrata sulla progressiva scomparsa della Pudicizia dalla terra e le prime parole della satira sono appunto *Credo Pudicitiam...* Sulla base di tale argomento, Giovenale passa a dissuadere l'amico che vorrebbe sposarsi, adducendo poi la lunga serie, ben nota, degli inconvenienti del matrimonio. Se non conviene sposarsi è in prima istanza per questo, per la mancanza di pudicizia: gli altri sono motivi contingenti e minori, ma è questo assiologicamente quello primario. Ora, una simile impostazione si trova anche in Seneca, che non si accontenta di enumerare le tante noie del matrimonio, ma che pone come condizione essenziale del matrimonio la pudicizia. Infatti, dopo aver presentato ai ca 69-77 una galleria di *exempla* di matrone pudiche, nei ca 78-80 scioglie un vero inno alla pudicizia, considerata regina delle virtù femminili (*in hac [sc. pudicitia] muliebrium virtutum principatus est*) e condizione essenziale per la presenza di tutte le altre (*pudicitiam inprimis esse retinendam, qua amissa omnis virtus ruit*)²⁶. Mi sembra notevole che Seneca affermi che grazie a questa virtù le donne possono acquisire gloria pari e talora anche maggiore rispetto agli uomini e che citi quale esempio anche una donna etrusca, la celebre moglie di Tarquinio²⁷, fornendo un elemento di confronto

²⁵ Se così fosse, sarebbe fornita la conferma indiretta della autenticità dello scritto, o almeno della sua antichità, dato che si collocerebbe cronologicamente almeno al tempo di Giovenale stesso. Cfr. J. van Wageningen, "Seneca et Iuvenalis", *Mnemosyne* 45 (1917) pp. 417-429; Bock, *Aristoteles Theophrastus Seneca*, pp. 44sgg.; Frassinetti, *Gli scritti matrimoniali*, pp. 157sgg.

²⁶ 78: *Haec [sc. pudicitia] pauperem commendat, divitem extollit, deformem redimit, exornat pulchram. Bene meretur de maioribus, quorum sanguinem furtiva sobole non vitiat, bene de liberis, quibus nec de matre erubescendum nec de patre dubitandum est, bene inprimis de se, quam a contumelia externi corporis vindicat. Captivitatis nulla maior calamitas est quam ad alienam libidinem trahit*. I capitoli 79 ed 80, dopo un cappello in cui è detto che gli uomini si acquistano gloria in più modi, mentre le donne principalmente con la pudicizia (*multa sunt quae praeclara ingenia nobilitent: mulieris virtus proprie pudicitia est*) sono incentrati sulla presentazione di *exempla* storici di pudicizia, Lucrezia, Cornelia, Porzia, Tanaquilla, Claudia.

²⁷ Una ulteriore reminiscenza di Seneca in Giovenale può forse essere ravvisata appunto

rispetto alla valutazione della donna che si trova in Musonio: *haec [sc. pudicitia] Lucretiam Bruto aequavit, nescias an praetulerit, quoniam Brutus non posse servire a femina didicit [...] Notior est marito suo Tanaquil*. Giovenale si confronta anche con uno degli argomenti preferiti dagli Stoici, e in particolare da Musonio nella sua *Diss. XV*, nella trattatistica *de matrimonio*, quello della finalità procreativa del connubio in funzione della prosperità dello Stato: nella *Sat. VII*, che non per nulla segue la *VI* sul matrimonio, essendo dedicata all'educazione dei figli, Giovenale sostiene con vigore la necessità di affidare fin dal principio i propri figli a bravi maestri (vv. 176-188; 207-210)²⁸ e soprattutto nella *Sat. XIV*, che ritorna sul medesimo tema dell'educazione dei figli, afferma: *Gratum est quod patriae civem populoque dedisti, / si facis ut patriae sit idoneus, utilis agris, / utilis et bellorum et pacis rebus agendis. / Plurimum enim intererit quibus artibus et quibus hunc tu / moribus instituas* (vv. 70-74). Chiaramente Giovenale conosce l'argomento in base al quale occorre procreare figli al fine di dare cittadini alla patria, ma osserva che, perché questi siano buoni cittadini sia in guerra sia in pace, è necessario che siano istruiti nelle *artes* e nei *mores*. Mi sembra un ulteriore motivo di riscontro tra Giovenale ed il pensiero stoico romano *de matrimonio* che in questa stessa satira, subito dopo il passo *or ora visto* e ripetutamente, il poeta paragoni la prole ad una nidia ed assimili il rapporto dei genitori con i figli a quello degli uccelli con i loro pulcini (vv. 74-85): della medesima immagine si serve Musonio, e proprio nella *Diss. XV* che Giovenale sembra qui aver presente, come argomento in favore della procreazione²⁹.

nella menzione di Tanaquilla anche da parte del poeta satirico in *VI* 566, a designare una matrona pericolosa, che consulta gli astrologi per sapere quando moriranno i suoi parenti: *Consulit ictericae lento de funere matris, / ante tamen de te Tanaquil tua, quando sororem / efferat et patruos, an sit victurus adulter / post ipsam: quid enim maius dare numina possunt?*

²⁸ Dopo aver mostrato quanto poco guadagnino i maestri, Giovenale rimprovera i genitori che sperperano le loro entrate in spese futili e non le prodigano invece dove dovrebbero, ossia nell'istruzione dei figli, e conclude: *res nulla minoris / constabit patri quam filius* (vv. 187-188). Poco oltre (vv. 207-210), egli loda i *maiores*, i quali hanno voluto che i precettori, per il loro alto compito morale, fossero venerati e tenuti in conto di padri: *qui praeceptorem sancti voluere parentis / esse loco*.

²⁹ Giovenale, proprio nel passo appena successivo a quello in cui dice che è bene generare solo se poi si educano i figli, usa l'immagine della cicogna, dell'avvoltoio e dell'aquila per dimostrare che i piccoli di questi uccelli apprendono la condotta dei padri e per esortare quindi i genitori umani a fare come gli uccelli, insegnando ai figli i migliori costumi; Musonio nella *Diss. XV* esorta parimenti i genitori ad imitare gli uccelli nella generazione di figli. Si veda il passo inserito tra la *Diss. XVa* e la *XVb* nella edizione di Cora E. Lutz, "Musonius Rufus, the Roman Socrates", *Yale Classical Studies* 10 (1947) pp. 3-147, part. 98 ll. 18-27, assente ancora nell'edizione Hense perché il papiro *Rendel Harris* (su cui cfr. la medesima Lutz, *Musonius Rufus*, 6 n. 12) da cui è tratto il frammento fu scoperto dopo quest'ultima. Se però Musonio invita i genitori a procreare senza cercare scuse nella povertà, Giovenale non si limita ad esortare alla mera procreazione, bensì insiste, anche in questo passo come nel precedente, sulla necessità di educare poi i figli.

Se queste osservazioni cogliessero nel vero, si potrebbe supporre che in questa sezione della *Sat.* VII Giovenale si ponga in confronto con la *Diss.* XV di Musonio e in generale, considerando anche le tesi da lui esposte nella *Sat.* VI, risulterebbe confermato l'inserimento di Giovenale nel dibattito *de matrimonio* insieme con gli Stoici romani.

5. Il confronto tra i Neostoici e Plutarco sulla questione de matrimonio

Il Foucault sulla scia di Paul Veyne considera i Γαμικὰ Παραγγέλματα plutarchei un testo precursore o un sintomo di una trasformazione dell'atteggiamento verso la vita matrimoniale da lui riscontrato sia negli autori cristiani dei primi secoli sia negli Stoici (soprattutto i Neostoici)³⁰: in effetti l'opuscolo plutarcheo è una delle opere in cui l'autore si dimostra particolarmente influenzato dal Neostoicismo³¹ ed è di speciale importanza dunque ai fini del nostro discorso un riscontro tra questo opuscolo e la riflessione *de matrimonio* di autori come Seneca e Musonio. Come è noto, Plutarco concepisce la sua opera come dono di nozze a due amici appena sposati, Polliano ed Euridice³². Un punto importante che accomuna Plutarco e Musonio risiede nella condanna del piacere fine a se stesso, anche all'interno del matrimonio: come infatti Plutarco condanna le donne che avvincono a sé lo sposo soltanto con la ἡδονή (χειρούμεναι δι' ἡδονῆς αὐτούς, *Plut. Praec. Coniug.* 5), così Musonio nella *Diatriba* XII, come abbiamo visto, condanna come illegittima la φιλή ἡδονή, poiché considera legittimo soltanto il piacere finalizzato alla procreazione³³. Stoica, con ascendenze fino ad Antipatro di Tarso (*Stob.* IV, 22, 25), è

³⁰ M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, III, *Le souci de soi*, Paris 1984, specialmente Part. V, *La femme*. Cfr. P. Veyne, *L'empire romain*, in *Histoire de la vie privée*, I, *De l'empire romain à l'an mil*, dir. Ph. Ariès - G. Duby, Paris 1985, p. 164. Il primo in particolare pensa che l'operetta morale plutarchea rifletta, come lo Stoicismo romano, una «nuova concezione morale della coppia» in cui il rapporto sponsale è «duplice» e «reciproco».

³¹ Che l'operetta di Plutarco debba considerarsi espressione del pensiero comune è opinione di D.A. Russell, *Plutarch*, London 1973, 90-91; appare tuttavia più probabile che essa rifletta tematiche dell'etica stoica, come asseriva già P. Wendland, *Quaestiones Musonianae de Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore*, Berlin 1886, la cui linea è ripresa da J. P. Herschbell, "Plutarch and Stoicism", *ANRW* II 36, 5, Berlin-New York (1992) pp. 3336 - 3352, cui rinvio anche per una bibliografia completa, e da C. Patterson, "Plutarch's *Advice on Marriage*: Traditional Wisdom through a Philosophical Lens", *ANRW* II 33, 6, Berlin-New York (1992) pp. 4709-4723, che, come conclude alle pp. 4722-4723, concilia di fatto le due posizioni: Plutarco riprende in un'ottica filosofica tematiche inerenti al matrimonio che erano legate più alla saggezza tradizionale che alla speculazione filosofica, la quale si muoveva su altre coordinate. Si veda anche il profilo dell'operetta tracciato da K. Ziegler, "Plutarchos von Chaironeia", in P.-W., XII, 1, 1951, part. pp. 791-792, dove asserisce che Plutarco in questa operetta raccoglie topiche *de matrimonio* che hanno alle spalle una lunga tradizione, nella fattispecie di matrice stoica.

³² Si veda per i due personaggi B. Puech, "Prosopographie des amis de Plutarque", *ANRW* II 33, 6, Berlin-New York (1992) part. p. 4849; p. 4873.

³³ Abbiamo anche accennato alla significativa ripresa del passo musoniano nel *Paedagogus*

altresi l'idea, espressa qui da Plutarco, che il matrimonio porti ad una comunione totale degli sposi, una κράσις δι' ὅλων (c. 34). Anche la denuncia dell'inconsistenza e dell'effimertà di un amore basato sull'infatuazione fisica (Plut., *Praec. Coniug.* 4, τὸν ἀπὸ σώματος καὶ ὕρας ὄξυν ἔρωτα) consuona con l'idea espressa più volte da Seneca e da Musonio nella *Diss.* intitolata appunto τί κεφαλαίον γάμου ("Che cos'è più importante in un matrimonio?"), che concorda pienamente con Plutarco (*Praec. Con.* 11: ἀμφοτέρων ὁμοιοούτων) nell'assegnare la massima importanza alla concordia (ὁμόνοια) degli sposi e non alla loro avvenenza, nobiltà e simili. Anche la raccomandazione allo sposo di rispettare la dignità della moglie (φυλάττοντα καὶ τὸ ἀξίωμα τῆς γυναικός, *Praec. Con.* 9; δεῖ τὸν ἄνδρα μηδένα μᾶλλον αἰδεῖσθαι τῆς γυναικός, *ibid.* 47) e il dovere sia per la sposa sia per lo sposo in egual misura di respingere le passioni e i piaceri illegittimi (*ibid.* e 16, 1) si avvicina alla concezione di Musonio, il quale, fortemente permeato di cultura etrusca, assegna alla sposa un ruolo eminente in famiglia³⁴. Identico al pensiero di Seneca si mostra quello di Plutarco sul dovere del marito di comportarsi con temperanza nei confronti della sposa, di condividere con lei solo i piaceri onesti (*ibid.* 15) e di non associarla ai suoi eventuali eccessi come farebbe con un'etera, di non usare insomma la stessa donna come sposa e come ἑταίρα: Plutarco in *Praec. Con.* 16 e 29 concorda appieno con Seneca in *De matr.* 84-85 (*nihil est foedius quam uxorem amare quasi adulteram*)³⁵. L'esempio storico addotto da Plutarco è quello di Serse, che teneva le mogli a banchetto con lui finché cenava normalmente, ma quando voleva abbandonarsi ad intemperanze congedava le mogli e faceva venire le flautiste (c. 16). Che la temperanza e la virtù siano l'ornamento che

di Clemente.

³⁴ La Patterson, *Plutarch's Advice on Marriage*, pp. 4712-13, a proposito dell'obbligo reciproco alla fedeltà, ella nega che si trovi in Plutarco o in Musonio, in contrasto con il Foucault, *The Care of Self*, pp. 172-173, che legge il passo di Stob. III 6, 23 (in cui Musonio afferma che il marito che si diletta con le schiave dovrebbe chiedersi come si comporterebbe qualora fosse la donna a dilettarsi con i suoi schiavi) come appunto un riconoscimento della necessità per entrambi di serbarsi fedeli l'un l'altro. L'autrice sostiene che in Plutarco il divieto (c. 44) di «relazioni empie ed illegittime» con chiunque altro che non sia la sposa non viene dal pensiero stoico, ma da Platone (*Leg.* VIII 839a). La conclusione della Patterson, *ibid.*, è che «besides those quotations already noted there is in fact little that is distinctively Stoic in Plutarch's essay, and much that is decidedly un-Stoic». A ragione invece ella stima opportuno non sopravvalutare l'originalità di Plutarco sulla base della tradizione popolare *de matrimonio* che a noi sfugge ma che fornì probabilmente spunto al discorso plutarcheo in tal senso.

³⁵ La Patterson, *Plutarch's Advice on Marriage*, 4713, citando il passo (16, 1) in cui Plutarco addita ad esempio il re persiano, che condivide con altre donne e non con la sposa le sue intemperanze, sostiene che «Plutarch's attitude towards marital fidelity [...] is essentially neither a Platonic nor a Stoic moral stance» (p. 4713). Che non si tratti di una posizione stoica sembra però smentito da questo passo del *De Matrimonio* di Seneca —la cui matrice stoica non può essere inficiata, dato l'autore— in cui analogamente si invitano i mariti a non associare le spose ai loro piaceri illeciti.

maggiormente si addice alla sposa è pensiero comune a Plutarco, a Musonio e a Seneca stesso (Plut. *Praec. Coniug.* 46; 48).

I rilievi di Cynthia Patterson circa determinate affermazioni di Plutarco, che apparentemente rivelano un'ottica *moderna* ed illuminata a favore dell'emancipazione femminile, ma che in realtà sono motivate in modo molto tradizionale —ad es. l'opportunità che la sposa studi astronomia affinché non cada nelle superstizioni astrologiche (c. 48)— mi sembrano valere anche per Musonio —che esorta le spose a studiare filosofia per poter assumere una condotta temperante ed equilibrata nel matrimonio e nell'amministrazione della famiglia— e costituire in fondo un ulteriore elemento di assimilazione tra i due. Anzi, il richiamo di Plutarco alla prevalenza del λόγος all'interno di un rapporto coniugale, e non di un πάθος come l'amore passionale, è analogo all'invito musoniano all'applicazione della filosofia, fondata appunto sul λόγος ed intesa come condotta di vita, nel matrimonio. Per entrambi sono i dettami della filosofia che vanno applicati se si vuole garantire la riuscita e la durezza di una relazione sponsale legittima, fondata per Plutarco come per Musonio e per gli Stoici sulla comunione di corpo, anima e proprietà³⁶. Una differenza se mai può essere rilevata tra Plutarco e Musonio, ed anche Seneca, a proposito del valore dato alla procreazione: lo Stoico romano-etrusco pone come fine primario del matrimonio la procreazione, quale unica legittimazione della ἡδονή e servizio alla collettività, mentre Plutarco pone maggiormente l'accento sull'armonia tra gli sposi, indipendentemente dalla figliolanza, poiché a Plutarco interessa soprattutto la coppia in se stessa e non la collettività³⁷. Seneca si inserisce invece, come Musonio, nel filone romano³⁸, dando alla procreazione un valore primario in quanto servizio reso alla collettività, anche se naturalmente polemizza con gli intemperanti che si servono di questa argomentazione come scusa per abusare delle loro spose (Sen. *De matr.* 85)³⁹. Anche Giovenale, che ben conosce lo Stoicismo

³⁶ Goessler, *Plutarchs Gedanken über die Ehe*, Zürich 1962; Patterson, *Plutarch's Advice on Marriage*, 4715. Un ulteriore aspetto che accomuna Plutarco ai nostri Stoici e a Giovenale è l'insistenza, ai §§ 5-6, sulla vanità dei filtri e delle pozioni afrodisiache all'interno del matrimonio (Plutarco stesso nelle *Vitae, Rom.* 22, denuncia come vizio delle donne romane punito dalla legge fin dalle epoche più remote il ricorso a φάρμακοι); Giovenale nella sua raccolta di argomenti anti-matrimoniali nella sat. VI dedica un lungo *excursus* a denunciare il vizio delle matrone di propinare pozioni, quando non veri e propri veleni, ai loro mariti.

³⁷ Ugualmente però non esaspererei questa differenza di prospettive tra Plutarco ed i Romani, poiché Plutarco stesso ricorda ed anzi dichiara sacra all'interno del matrimonio la procreazione (§ 42).

³⁸ Plutarco si dimostra molto aperto alla mentalità romana quando esorta i mariti a recare con sé la moglie a banchetto (15), costume romano e non greco, come attesta Cornelio Nepote nella prefazione alle sue *Vite*.

³⁹ *Certe qui dicunt se causa rei publicae et generis humanis uxoris iungere et liberos tollere, imitentur saltem pecudes et postquam uxorem venter intumuerit, non perdant filios, nec amatores uxoris se exhibeant sed maritos.*

romano e le sue posizioni *de matrimonio*, sostiene come dicevamo che è senz'altro bene dare alla patria nuovi cittadini, ma aggiunge che spetta ai genitori anche educarli, poiché metterli al mondo in sé non basta ed i cattivi cittadini sono anzi dannosi per la collettività.

Autori come Betz⁴⁰, Wicker⁴¹ e Zedda⁴² si sono concentrati per altro verso sul confronto tra le concezioni matrimoniali plutarchee e quelle della Chiesa primitiva, interpretando le affinità come espressione di un medesimo *milieu* culturale, cui attingeva ad esempio anche uno Stoico come Musonio Rufo⁴³. In questo senso contribuiscono a chiarificare la temperie culturale e filosofica in cui si trovava ad operare Plutarco i raffronti istituiti da Zoumpos con il pensiero di Seneca e da Schwarz con quello di Filone Alessandrino⁴⁴. Ma questo ci porta ad un altro discorso, quello dei rapporti tra il pensiero cristiano *de matrimonio* e quello neostoico.

6. Conclusione: la ripresa del Neostoicismo nella letteratura cristiana *de matrimonio*

Alla luce di quanto esposto finora, infatti, non sorprende che gli autori ecclesiastici che ripresero la tematica *de matrimonio* si siano ispirati precisamente alle concezioni neostoiche e che, oltre ai cospicui punti di contatto tra i Cristiani e il Plutarco dei *Γαμικὰ Παραγγέλματα*, soprattutto evidenti risultano i riscontri tra le opere di Clemente Alessandrino, il *Paedagogus* e gli *Stromata*, e Musonio Rufo. Questi presenta come è noto molte convergenze di espressione e di pensiero con i primi scritti cristiani, a

⁴⁰ H. D. Betz, *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, Leiden 1978, Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti, IV.

⁴¹ K. O. Wicker, "First Century Marriage Ethics: a Comparative Study of the House-hold Codes and Plutarch's 'Conjugal Precepts'", J. W. Flanagan-A.W. Robinson (edd.), *No Famine in the Land: Studies in Honor of J. L. Mc Kenzie*, Missoula, Montana, 1975, pp. 141-153.

⁴² S. Zedda, "Spiritualità cristiana e saggezza pagana nell'etica della famiglia: affinità e differenze tra S. Paolo e i 'Coniugalia praecepta' di Plutarco", *Lateranum* 48 (1982) pp. 110-124.

⁴³ Che Plutarco stesso rielaborasse in questa sua operetta materiale ampiamente diffuso è sostenuto anche dallo Ziegler nel suo classico articolo monografico, già citato, alle coll. 791-792 (riedito anche come *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart 1964; tr. it. *Plutarco*, cit.). La stessa Patterson, *Plutarch's Advice on Marriage*, p. 4722, ritiene che Plutarco attingesse per la sua operetta alle tradizioni *de matrimonio* platoniche, aristoteliche e stoiche, affiancando ad esse la letteratura e il pensiero popolare greco e romano. In un'ottica di particolare attenzione tributata al pensiero stoico, osserverei che molte delle posizioni *popolari* erano state in effetti accolte proprio in seno al filone stoico, ed in particolare nella diatriba stoico-cinica.

⁴⁴ A. N. Zoumpos, "Quelques remarques sur Sénèque et Plutarque", *Athena* 79 (1983) pp. 71-72; W. Schwarz, "A Study in Pre-Christian Symbolism: Plutarch *De Iside et Osiride* 4 & 77", *BICS* 20 (1973) pp. 104-117; P. G. Walsh, "Apuleius and Plutarch", H. J. Blumenthal - R. A. Markus (edd.), *Neoplatonic and Early Christian Thought. Essays in Honor of A.H. Armstrong*, London, 1981, pp. 20-32.

partire da quelli paolini⁴⁵, ed è ammirato da autori Cristiani come Giustino Martire, Origene e Clemente Alessandrino, che soprattutto nel *Paedagogus* attinge abbondantemente alle *Diatribes* di Musonio, e proprio, in particolare, a quelle sul matrimonio e sulla famiglia⁴⁶, come ha mostrato il Blázquez⁴⁷. Di tutta la riflessione *de*

⁴⁵ Circa il pensiero di Musonio e ai motivi di convergenza con quello cristiano rinvio a quanto ho già scritto nel mio cit. *La concezione di Giove*. Mi limito a richiamare qui i punti essenziali in tal senso: la paternità divina, la somiglianza dell'uomo con Dio, il fondamento della legge morale in Dio, il precetto di essere *sumy»foi* con Dio (fr. XXXVIII); non sfugge la connotazione anche politica del termine greco, che ben si comprende se si pensa che Musonio imposta il rapporto fra l'uomo e Dio anche in termini politici: gli uomini che perseguono la propria vera realizzazione nella legge di Zeus loro padre sono infatti cittadini della città celeste — un concetto che avrà una lunga storia dopo Musonio — di cui lo stesso Zeus è sovrano e che egli chiama appunto *città di Zeus* (*Diss.* IX 42, 1-13). Se Dio è dunque padre, per Musonio, si comprende come possa essere anche Dio della vita, che egli tutela condannando l'esposizione dei figli e l'interruzione di gravidanza, con l'immediata conseguenza che per conoscere Dio occorre amputare la parte morta dell'anima: ἔκκοψον τὸ τεθνηκὸς τῆς ψυχῆς, καὶ γνώση τὸν Θεὸν (fr. LIII).

⁴⁶ Per limitarmi a qualche esempio, senza fornire bibliografia che sarebbe molto nutrita: Musonio viene considerato da Giustino un *martire* del λόγος seminale (*II Apol.* 8, 1) e Clemente Alessandrino attinse abbondantemente in vari punti del *Pedagogo* e degli *Stromati* alle *Diatribes* raccolte da Lucio; anche Origene menzionava Musonio, insieme con Socrate, quale modello di vita irreprensibile (*c. Cels* III 66: παράδειγμα τοῦ ἀρίστου βίου). Si vedano per Musonio e il suo rapporto con il Cristianesimo M. Sordi, "Storiografia e cultura etrusca nell'Impero romano", *Atti del II Congresso internazionale etrusco* (26 maggio-2 giugno 1985), I, Suppl. di Studi Etruschi, Roma, 1989, pp. 41-51; Eiusd. *Lo Stoicismo in Etruria*, pp. 337sgg. ed il mio cit. *La concezione di Giove negli Stoici romani di età neroniana*, con completa documentazione. Un tramite fra la cultura cristiana e Musonio è supposto dalla Sordi, *Lo Stoicismo in Etruria, op. cit.*, pp. 343-344: *Iulia Drusi*, amica intima della cristiana *Pomponia Graecina*, la quale coperse l'austera condotta di vita impostale dalla sua conversione con la scusa del lutto per la stessa *Iulia*, era la madre dello Stoico Rubellio Plauto, che in Siria nel 62 fu esortato dallo Stoico Musonio poco prima di morire: sul soggiorno siriano di Musonio e sulla sua importanza sarà presto pubblicato un mio lavoro su *Athenaeum*.

⁴⁷J. M. Blázquez, "El uso del pensamiento de la filosofía griega en el Pedagogo de Clemente de Alejandria", *Anuario de Historia de la Iglesia* 3 (1994) pp. 59sgg. Poiché l'argomento è stato sviluppato ampiamente, appunto, dal Blázquez, mi limiterò a citare solo a titolo esemplificativo alcuni paralleli che mi sembrano di particolare rilievo tra le diatribe musoniane sul matrimonio e sulla donna (indicate qui semplicemente con il numero romano seguito eventualmente dalla pagina e dalla riga dell'ed. Hense) e Clemente: III: anche le donne devono filosofare = Clem. *Strom.* IV 8 590 e 592 P; III 11 2 sgg.: la donna non può essere ἀμεμπτος καὶ ἐπιμελής se non filosofa = Clem. *Protr.* VI 61 P; IV: se vanno educate le figlie allo stesso modo dei figli = Clem. *Paed.* Intitola c. 4 del I. I ὅτι ἐπ' ἴσης ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν ὁ λόγος παιδαγωγός ἐστιν; IV 14, 4: οὐκ ἄλλαι ἀρεταὶ ἀνδρός, ἄλλαι δὲ γυναικός = Clem. *Ibid.* Τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνδρός καὶ γυναικός; IV 14, 12: Musonio cita l'esempio di Erifile riportato anche da Epict. II 22, 32 = Clem. *Paed.* II 236 P. e Sen. *De matr.* Fr. 66 Haase e Iuven. VI 655; IV 14, 12 sg.: σωφρονεῖν ἐν καλός sia per l'uomo che per la donna = Clem. *Strom.* IV 590 sg.; IV 17, 4 sgg.: si addice di più alle donne

matrimonio del mondo antico e nella fattispecie della filosofia classica, dunque, è precisamente il pensiero dello Stoicismo romano, e in somma istanza quello di Musonio, che si trova maggiormente apprezzato negli autori cristiani, in primo luogo Clemente l'Alessandria.

filare, curare la casa = Clem. *Paed.* III 49 283 P; XIII è una diatriba dedicata a τί κεφάλαιον γάμου = Clem. *Strom.* II 23 502 P; XIII a 68, 5 sgg. δεῖ δ' ἐν γάμῳ πάντως συμβίωσιν τε εἶναι καὶ κηδεμονίαν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς περὶ ἀλλήλους = Clem. *Strom.* II 504 P; XIII b 69, 6: quello che è più importante in un matrimonio è οὔτε πλοῦτος οὔτε κάλλος οὔτ' εὐγένεια ma la ὁμόνοια, la concordia = Clem. *Strom.* IV 621 P: χρῆ δὲ τὸν εὐδαίμονα γάμον οὔτε πλοῦτῳ ποτέ οὔτε κάλλει κρίνεσθαι ἀλλ' ἀρετῇ; XIV dedicata a dimostrare che il matrimonio non è un impedimento alla filosofia: εἰ ἐμπόδιον τῷ φιλοσοφεῖν ἐστὶ γάμος; XIV 71, 10: κατὰ φύσιν δέ, εἰ τι ἄλλο, καὶ τὸ γαμεῖν φαίνεται ὧν = Clem. *Paed.* II 90 224 P.e *Strom.* II 503 P; XV se vanno allevati tutti i figli generati: in apertura Musonio si richiama ai νομοθέται, che imposero per legge di non interrompere la gravidanza e di non esporre i figli = Clem. *Strom.* II 504 sg. P; CV 77, 8: i legislatori hanno stimato bene che le città si riempissero, πληθύνεσθαι = Clem. 95, 227. Mi sia consentito in conclusione di esprimere il più vivo grazie alla Prof. Marta Sordi, che ha seguito con la consueta generosa attenzione i miei studi sullo Stoicismo romano.