

ECKARD LEFÈVRE

Die Funktion der Götter in Senecas *Troades*

DIE FUNKTION DER GÖTTER IN SENECA'S *TROADES*

Das Problem

Senecas *Troades* sind in der Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts in Rom entstanden, als die Republik und mit ihr der konventionelle Götterglaube längst verschwunden waren. Trotz allen Versuchen, die alten Kulte zu restaurieren, war wohl niemand unter den Zuhörern der ersten Darbietung, der erwartete, Seneca werde in der Neugestaltung des traditionellen Stoffs den Göttern eine zentrale Rolle zuweisen. Und wenn Hecuba mit ihrer Rede anhub, mochten sich die Kenner der euripideischen *Troades*, die mit einem Auftritt von Poseidon und Athena eröffnet wurden, bestätigt fühlen. Zudem war Seneca natürlich allen Hörern als Verfasser philosophischer von stoischer Weltanschauung geprägter Schriften bekannt. Es kam des weiteren hinzu, daß in der griechischen Fassung die Götter keine verantwortungsvolle Position einnahmen, ja ihre Existenz bestritten wurde ⁽¹⁾ und der Mensch demzufolge frei handelte ⁽²⁾. Man durfte gespannt sein, wie sich der Stoiker in diesem Punkt verhalten würde.

Tatsächlich geschah sogleich etwas Unglaubliches: Hecuba sprach von Göttern und Geschick (1-6):

quicumque regno fidit et magna potens
dominatur aula nec leves metuit deos
animumque rebus credulum laetis dedit,
me videat et te, Troia: non umquam tulit
documenta fors maiora, quam fragili loco
starent superbi.

Wie sollte der Hörer das verstehen? Die Götter waren *leves*, unbeständig, also wohl kaum eine moralische Instanz. Und dann war von *fors* die Rede, was meistens so viel wie 'Zufall' bedeutet ⁽³⁾. Wie war das mit

(1) Vgl. E. Lefèvre, Die Funktion der Götter in Euripides' *Troades*, Würzburger Jbb. 15, 1989, 59-65.

(2) Senecas *Troades* haben neben Euripides' *Troades* auch dessen *Hekabe* Anregungen gegeben. Über andere mögliche 'Quellen' vgl. die Diskussion bei Fantham (unten Anm. 3) 68-75 (mit Literatur).

(3) Folgende Kommentare sind durchgängig zu Rat gezogen worden: L. Anneo Seneca, *Le Troiane*. Intro., testo, traduzione e note a cura di F. Caviglia, Roma

stoischer Weltanschauung zu vereinbaren? War damit die εἰμαρμένη gemeint? Wer den Versen nachdachte, mußte dahinterkommen, daß unter *fors* auch der Zufall verstanden wurde, das, was Hekabe bei Euripides μεταβολή (*Tro.* 615) oder τύχη (*Tro.* 1204) nannte. Und die unzuverlässigen Götter entsprachen genau der Vorstellung, daß der Zufall wie ein wankelmütiger Mensch wesenhaft bald hierhin, bald dorthin springe: τοῖς τρόποις γὰρ αἱ τύχαι, / ἔμπληκτος ὡς ἄνθρωπος, ἄλλοτ' ἄλλοσε / πηδῶσι (*Tro.* 1204-1206). Wurde dem Hörer gleich zu Beginn eine solche 'Theologie' geboten, mußte er den Schluß ziehen, daß dem Stück die relativ konventionelle Konzeption zugrundeliege, der Mensch handele frei, solange ihm nicht der Zufall einen Strich durch die Rechnung mache — eine Konzeption, die schon Euripides' *Troades* erkennen ließen. Orthodox stoisch konnte man sie nicht nennen.

Dann wandelte sich aber die Terminologie, und es ist das Problem des Stücks, ob sich damit auch die Konzeption wandelte. Im Mittelpunkt von Senecas *Troades* stehen zwei Greuelthaten, an deren negativer Bewertung kein Zweifel gelassen wird: die Opferungen von Polyxena und Astyanax. Es ist das Überraschende, ja für den aufmerksamen Hörer Schockierende, daß beide Opfer von den *fata* verlangt werden. Im Hinblick auf Polyxena sagt Calchas: *dant fata Danais quo solent* ⁽⁴⁾ *pretio viam: / mactanda virgo est* (360-361), und im Hinblick auf Astyanax, die *Hectorea proles*, sagt Ulixes: *hanc fata expetunt* (528). Wie ist das möglich? Wie konnten *fata* Greuelthaten fordern? Das durfte man so, wie es formuliert war, weder als altrömische Religion noch als stoische Philosophie bezeichnen. Wie ließ sich das verstehen? Wollte Seneca gar — im Gegensatz zu Euripides — den Menschen entlasten?

Polyxenas Opferung

Daß Polyxena am Grab des toten Achilles geopfert werden soll, erfahren die Griechen zuerst aus Talthybius' Bericht von Achilles' Erscheinung, in dem es heißt (190-196):

implevit omne litus irati sonus:
'ite, ite, inertes, debitos manibus meis

1981. E. Fantham, Seneca's *Troades*. A Literary Introd. with Text, Translation, and Commentary, Princeton 1982. F. Amoroso, Seneca uomo di teatro? *Le Troiane e lo spettacolo*, Palermo 1984. *fors* wird von Fantham mit 'Fortune' und von Caviglia mit 'Fortuna' übersetzt; Amoroso übersetzt schon *leves deos* mit 'incostanza della fortuna'.

(4) Hier ist auf Iphigenias Opferung in Aulis angespielt, die die *via* nach Troia freimachte.

auferte honores, solvite ingratas rates
 per nostra ituri maria. non parvo luit
 iras Achillis Graecia et magno luet:
 desponsa nostris cineribus Polyxene
 Pyrrhi manu mactetur et tumulum riget.'

Dieses schreckliche Faktum wird weder von Talthybius noch von den Griechen kommentiert. Doch hat Seneca offenbar dafür gesorgt, daß der aufmerksame Hörer vor dem Schluß bewahrt wurde, die Forderung des Toten als richtig anzuerkennen: Es sind die Worte eines Zornigen, *iratus* (190), der darauf besteht, daß sein Zorn, *irae* (194), durch Blut besänftigt werde (5). Was der Stoiker Seneca vom Zorn hielt, hatte er bereits in seiner wohl 41 abgefaßten Schrift *De ira* öffentlich bekundet. Gleich im Proömium hatte er ihn den *affectum maxime ex omnibus taetrum ac rabidum* genannt und das, wie folgt, begründet (wobei die gesperrt gedruckte Phrase Achilles' Verlangen aus den *Troades* genau beschreibt): *ceteris enim aliquid quieti placidique inest, hic totus concitatus et in impetu est, doloris armorum, sanguinis suppliciorum minime humana furens cupiditate, dum alteri noceat sui neglegens, in ipsa intruens tela et ultionis secum ultorem tracturae avidus* (6).

Auf Talthybius' Bericht folgt unmittelbar der Agon zwischen Pyrrhus und Agamemnon, in dem es ausschließlich um die Opferung Polyxenas geht. Es wird nur einmal gesagt, daß Achilles sie fordern (*petat*, 245); ansonsten aber erscheint sie durchweg als Pyrrhus' Wunsch und Wille. Vor allem setzt Agamemnon eindeutig voraus, daß sie vermeidbar ist: *quid caede dira nobiles clari ducis / aspergis umbras?* (255-256). Pyrrhus hat also die Notwendigkeit der Opferung sich ganz zueigen gemacht (7). Achilles' *petere* (245) wird durch Pyrrhus' *petere* (330) völlig verdrängt. Auf den Dialog der beiden Kontrahenten folgt das berühmte zweite Chorlied, das das Fortleben nach dem Tod bestreitet (371-408). Über den Widerspruch zu der 'Tatsache', daß Achilles' Seele über seinem Grab erschienen ist, hat man viel gerätselt. Die allerschlechteste Lösung ist es, ihn quellenanalytisch zu erklären. Was denkt man eigentlich von Seneca? Man mag ihm lockere Dramaturgie vorhalten: Seine Konzeption ist meist stringent. Lebt das Individuum nach dem Tod nicht fort, lebt auch

(5) Das Motiv der Achilles-Erscheinung könnte Seneca aus Euripides' *Hekabe* übernommen haben, wo Polydoros' Schatten — wie bei Seneca Talthybius — darüber berichtet (37-43): Von Zorn ist dort nicht die Rede.

(6) 1, 1, 1 (Text nach Reynolds).

(7) Richtig bemerkt Amoroso (oben Anm. 3) 128: «La domanda di Agamemnone implica una certa derisione o almeno un razionalistico rifiuto dell'apparizione di Achille».

Achilles nach dem Tod nicht fort. Dann ist die Erscheinung seiner *umbra* Einbildung⁽⁸⁾, und die Opferung Polyxenas entbehrt einer überirdischen Motivation. E. Paratore hat scharf die Konsequenz gezogen, « che il poeta [...] vuole togliere brutalmente ogni giustificazione morale alla crudeltà dei Danai e dipingerla come effetto del loro odio, del loro orgoglio, della loro ebbrezza di vittoria, spinti al parossismo, e ipocritamente ammantati sotto il velo della *pietas*. È il solito studio del guasto prodotto dalle passioni, su cui s'incetra il teatro di Seneca più maturo: il personaggio di Pirro e il suo acceso contrasto con Agamemnone stanno appunto a sottolineare (immediatamente prima del celebre coro) questa impostazione ideologica della tragedia »⁽⁹⁾. Die Achilles-Motivation ist also Einbildung. Sie ist Symbolisierung, Theologisierung und damit Objektivierung des eigenen Wünschens und Wollens. Insofern kann sich auch Pyrrhus in 245 mit *petat* auf Achilles beziehen: Er ist sich der Übereinstimmung mit diesem sicher. Da ist kein Widerspruch.

So weit, so stimmig. Doch ist die bereits zitierte Calchas-Auskunft bisher nicht berücksichtigt worden, die zwischen dem Dialog der Kontrahenten und dem Chorlied steht. Agamemnon findet sich nur unter der Bedingung zum Nachgeben bereit, daß Polyxenas Opferung von den *fata* gefordert werde: *fata si poscent, dabo* (352). Der eilends herbeigerufene Calchas antwortet denn auch: *dant fata Danais quo solent pretio viam: / mactanda virgo est Thessali busto ducis* (360-361). Wie ist das möglich? Ist also nachträglich der gemäßigte Agamemnon ein Frevler contra *fata* und der unmäßige Pyrrhus ein Frommer erga *fata*? Jeder Hörer, der ein Minimum an moralischem Empfinden und an stoischer Bildung besaß, hatte seine Sympathie längst dem Vertreter der *moderata imperia*, nicht dem der *violenta imperia* (258-259) geschenkt⁽¹⁰⁾. Und nun erfuhr er, daß die *fata* auf seiten des Gewalttäters standen, mit ihm an einem Strick zogen. Wie sollte er sich das erklären? Diese Aporie wird später aufzulösen sein.

Es sei unterstrichen, daß in der Tat Pyrrhus' Forderung nicht durch Achilles, sondern durch sein eigenes Wollen motiviert ist. Denn Agamemnon versucht keineswegs, die *fata* gegen Achilles auszuspielen. Von deren Forderung spricht er überhaupt nicht, so daß klar ist, daß in Se-

(8) Vgl. L. & M. Annaei Senecae Tragodiae. Cum Notis Th. Farnabii. Editio Postrema, Amstelodami 1676, 119: «Chorus e mulieribus Trojanis tam mente quam corpore captis, quo Achillis animam apparuisse neget [...]».

(9) Lucio Anneo Seneca, Tragedie. Introd. e versione, Roma 1956, 48. Zu den Problemen des zweiten Chorlieds vgl. auch die guten Bemerkungen von G. Paduano: *il mondo religioso della tragedia romana*, Firenze 1974, 81-85.

(10) Vgl. E. Lefèvre, *Die Schuld des Agamemnon. Das Schicksal des Troja-Siegers in stoischer Sicht*, Hermes 101, 1973, 64-91, hier: 68-69.

necas Konzeption Achilles nichts mit den *fata* zu tun hat, sondern nur in der Einbildung von Pyrrhus und den Griechen existiert.

Somit bleibt festzustellen: 1. Die Forderung der *fata* und die Forderung von Pyrrhus sind unabhängig voneinander. 2. *fata* und Pyrrhus fordern etwas moralisch Verwerfliches.

Astyanax' Opferung

Die Doppelmotivation *fata* / Mensch ist ein zweites Mal bei Astyanax' Opferung mit Händen zu greifen. Bereits Calchas hatte in der Rede, in der er die Forderung der *fata* nach der Opferung Polyxenas offenbarte, angekündigt, daß sie auch Astyanax' Opferung verlangten (366-369):

nobilior tuo,
Polyxene, cruore debetur cruor.
quem fata quaerunt, turre de summa cadat
Priami nepos Hectoreus et letum oppetat.

Wird Astyanax' nur deshalb geopfert? Zu diesem Problem nimmt Ulixes in seiner Rede 524-555 ebenso ausdrücklich wie überraschend Stellung.

In Euripides' *Troades* ist Astyanax' Opferung Odysseus' Idee (721), dem sich alle Griechen anschließen (710-711). Hekabe spricht die Motivation der Griechen aus. Es ist die Furcht vor dem heranwachsenden Sohn Hektors: δέλσαντες (1159), ἐδέλσαντ' (1165), φόβον (1165), φοβέονται (1166). Eben dieses Furchtmotiv spielt auch bei Seneca eine Rolle. Die Griechen haben einen handfesten Grund, der real-politisch verständlich, moralisch verwerflich ist (529-533):

sollicita Danaos pacis incertae fides
semper tenebit, semper a tergo timor
respicere coget arma nec poni sinet,
dum Phrygibus animos natus eversis dabit,
Andromacha, vester.

Etwas später wiederholt er das Motiv gegenüber Andromacha und sagt, daß es der einzige Grund für die Opferung sei (550-552):

magna res Danaos movet,
futura Hector: libera Graios metu.
haec una naves causa deductas tenet.

Soweit ist ausschließlich von menschlicher Motivation die Rede ⁽¹¹⁾. Doch schon vorher hatte Ulixes hinsichtlich der *Hectorea suboles* ver-

(11) Vgl. auch 547-550 über die Beweggründe des *miles*.

kündet: *hanc fata expetunt* (528) und hinzugefügt: *augur haec Calchas canit* (533). Somit handeln die Menschen keineswegs nur im Einklang mit den *fata*, sondern auch unabhängig von ihnen. Zu allem Überfluß sagt Ulixes: 'Auch wenn Calchas das nicht geoffenbart hätte, würden wir so handeln.' Denn die Verse 534-536 dürften — zumal aufgrund der sich anschließenden Gleichnisse — nichts anderes bedeuten ⁽¹²⁾:

et, si taceret augur haec Calchas, tamen
dicebat Hector, cuius et stirpem horreo.
generosa in ortus semina exsurgunt suos.

Somit ist wiederum festzustellen: 1. Die Forderung der *fata* und die Forderung der Griechen sind unabhängig voneinander. 2. *fata* und Griechen fordern etwas moralisch Verwerfliches.

Das Handeln des Menschen und die fata

Die vorstehenden Betrachtungen haben deutlich gemacht, daß der Mensch — in der Welt der *Troades* — frei handelt. Da von Handeln nur bei den Griechen gesprochen werden kann, ist der Mensch auch in seinem moralisch verwerflichen Handeln frei. Auf der anderen Seite fordern die *fata* gerade dieses bestimmte Handeln. Damit kann nicht mehr von einer traditionellen stoischen *fata*-Konzeption gesprochen werden.

Für das Verhältnis der *fata* zu der Willensfreiheit des Menschen ist zu konstatieren, daß Seneca das Handeln des Menschen offenbar wirklich als frei betrachtet. Jedenfalls deutet eine Aussage Andromachas darauf hin. Bei ihrer Bitte, Astyanax möge nicht getötet, sondern nur versklavt werden, beruft sich Ulixes auf Calchas' Spruch, den sie nicht als entlastend anerkennt (749-754):

UL. non hoc Ulixes, sed negat Calchas tibi.
AN. o machinator fraudis et scelerum artifex,
virtute cuius bellica nemo occidit,
dolis et astu maleficae mentis iacent
etiam Pelasgi ⁽¹³⁾, vatem et insontes deos
praetendis? hoc est pectoris facinus tui.

Andromacha streitet nicht den *vates*-Spruch als Lüge ab, sondern sagt nur, Ulixes solle sich nicht hinter ihm und den Göttern verstecken;

(12) Vgl. die gute Erklärung von Fantham (oben Anm. 3) zu 534-535: « *dicebat Hector*. The tense and indicative mood startle in this metaphor, for Hector 'knew his fate too well to predict Astyanax's future as champion of Troy. It means rather 'Hector's greatness declared this to me' ».

(13) Anspielung auf Palamedes' Schicksal vor Troia.

schließlich handele es sich um seinen eigenen Plan. Die Götter werden *insontes* genannt. Was soll das heißen? Wenn sie mit den von Calchas verkündeten *fata* identisch sind — nichts anderes kommt in Frage ⁽¹⁴⁾ —, dann sind sie genauso 'schuldig' wie Ulixes und die Griechen! Ulixes hätte formulieren müssen: *hoc et Ulixes et negat Calchas tibi*. Auf der Ebene der Handlung sagt Andromacha einfach — ohne auf die Frage der Authentizität der Calchas-Rede einzugehen —, Ulixes möge die Götter angesichts der Tatsache, daß es um sein eigenes Wollen gehe, aus dem Spiel lassen. Auf der Ebene der 'Theologie' ist dem Handeln des Menschen absolute Priorität zuzumessen. Die *fata* symbolisieren nur sein Wünschen, Wollen und Handeln ⁽¹⁵⁾, noch schärfer ausgedrückt: Die *fata* sind vom Menschen abhängig!

Das ist eine ungewöhnliche Konzeption, aber sie ergibt sich mit absoluter Stringenz aus der Interpretation der *Troades*. Stoisch ist sie nicht, aber sie ist römisch. Eine enge Parallele bietet Lukans nur wenige Jahre später entstandenes Epos *Bellum civile*. In ihm verkörpert Caesar das Böse, und er handelt im Einklang mit *Fatum*, *Fortuna* und den Göttern. W. H. Friedrich hat gezeigt, daß alle drei Begriffe von Lukan unterschiedlos gebraucht werden ⁽¹⁶⁾. Somit verkörpern auch *Fatum*, *Fortuna* und die Götter in seinem Werk das Böse. Im Vergleich mit den *Troades* ist es von Interesse, daß E. Burck darauf hingewiesen hat, Caesar sei keineswegs ein gläubiger Diener und Vollstrecker des *Fatums*, sondern Lukan lasse ihn als ebenbürtigen Partner *Fortunas* agieren, « der sich ihr gewachsen fühlt, ja der ihr letzten Endes überlegen » sei. Als *Fortuna* in Spanien durch eine gewaltige Überschwemmung Caesars Siegeslauf kurz gehemmt habe, kehre sie bald mit voller Gunst zurück, um nun durch vermehrtes Glück Verzeihung für ihr kurzes Zögern zu erlangen ⁽¹⁷⁾: *sed parvo Fortuna viri contenta pavore / plena redit, solitoque magis favere secundi / et veniam meruere dei* (4, 121-123) ⁽¹⁸⁾. Für die *Troades* wie für das *Bellum civile* gilt: Der Mensch ist dem *Fatum* 'überlegen', er ist frei. Wie ist eine solche Konzeption zu erklären? Warum wird auf das *Fatum* nicht ganz verzichtet? Nach traditioneller Auffassung, wie sie

(14) Zu *deus* bei Seneca vgl. Amoroso (oben Anm. 3) 100.

(15) Gut sagt Paratore über Calchas' Rede: « Il suo vaticinio è il simbolo della bestialità trionfante dei Danai » (von Amoroso [oben Anm. 3] 141 ohne Nachweis zitiert).

(16) Cato, Caesar und *Fortuna* bei Lucan, *Hermes* 73, 1938, 391-421, hier: 405.

(17) Das Menschenbild im römischen Epos, *Gymnasium* 65, 1958, 121-146 = Vom Menschenbild in der römischen Literatur. Ausgewählte Schriften, Heidelberg 1966, 283-304, hier: 302.

(18) Hier sind, wie Burck (vgl. die vorhergehende Anmerkung) betont hat, *Fortuna* und *dei* auswechselbar.

am eindrucksvollsten bei Livius und Vergil zum Ausdruck kommt, handelt der Römer im Einklang mit dem *Fatum*. Man empfand den Lauf der Geschichte als gerecht = göttlich verankert. Der Intellektuelle des ersten nachchristlichen Jahrhunderts hingegen empfand den Lauf der Geschichte, die von den Kaisern bestimmt wurde, als ungerecht⁽¹⁹⁾. Dennoch behielten Seneca in den *Troades* und Lukan in seinem schneidenden Paradoxon die *Fatum*-Konzeption — unter umgekehrtem Vorzeichen — bei: Rom erschien ihnen zum Bösen verdammt. Eine orthodoxe stoische Konzeption war das natürlich nicht. Aber es ist der verzweifelte Aufschrei eines Stoikers⁽²⁰⁾. Frei handelte der Mensch auch bei Livius und Vergil. Aber was dort eine Freiheit zum Guten war, wurde bei Seneca⁽²¹⁾ und Lukan eine Freiheit zum Bösen.

ECKARD LEFÈVRE

Universität Freiburg im Breisgau

Discussione

G. PADUANO. Io credo senza ombra di dubbio alla validità della tesi che vede in Seneca una forte affermazione dei valori e delle esperienze umane a scapito del soprannaturale; e ciò basta a spiegare compiutamente il microcosmo delle *Troiane*. Nel macrotesto senecano, tuttavia, si impone qualche problema: il primo, molto ovvio e banale, è quello di *Edipo*: che fare del *fatis agimur*? Il secondo è forse più delicato: come si deve interpretare la sottigliezza con cui Seneca distingue colpe indotte dalla fatalità e colpe compiute *sciens volensque*? È il caso dell'*Hercules Furens* e delle *Phoenissae*.

G. PICONE. Desidero chiedere il parere del prof. Lefèvre su due proposte esegetiche. Sembra a me che nelle *Troades* i *fata* agiscano esclusivamente all'interno del *regnum*, della cui logica i Greci sono i depositari; da questa collocazione consegue che il corso della storia non può che tendere verso il male. Nella tragedia senecana vincitori e vinti hanno pertanto valenze semantiche opposte: espressione, i primi, della sovversione di ogni ordine morale, esemplificazione, i secondi, del fatto che *fors omnia vertit*. È appena il caso di

(19) Vgl. G. Pfligersdorffer, *Lucan als Dichter des geistigen Widerstandes*, *Hermes* 87, 1959, 344-377, besonders 350-351: «Die *virtus* im Widerstand gegen die politischen Gegebenheiten, in der Opposition gegen den als ungerecht empfundenen Lauf der Geschichte, in der Auflehnung gegen das Schicksal — das bedeutete das Auseinanderbrechen des römischen Geschichtskosmos, wie er in Vergils Epos gesehen war, brachte eine Wandlung des Schicksalsgedankens eben auch im römischen Stoizismus [...]».

(20) Vgl. Lefèvre (oben Anm. 10) 73.

(21) Damit steht die Konzeption der senecaischen *Troades* derjenigen der euripideischen *Troades* nahe: Vgl. oben Anm. 1.

ricordare che questa duplicità è interna alla logica stessa del *regnum*, la cui essenza è il rovesciamento del *fas*. Lefèvre ha anche evidenziato la sostanziale consonanza ideologica di Seneca e Lucano. Credo, a questo riguardo, che i due autori condividano un punto essenziale, qual è la interpretazione del *bellum civile* come *nefas*. Va ricercata qui, a mio parere, la ragione prima che spinge l'*epos* lucaneo ad organizzarsi in forme drammatiche tanto dal punto di vista della struttura profonda quanto da quello della struttura superficiale.

G. PETRONE. Il prof. Lefèvre ha fatto giustizia di tutta una serie di luoghi comuni. Paradossalmente perfino per Edipo, il personaggio verso il quale i Fati sono proprio piú in debito, potrebbe esserci una via d'uscita, quella indicata dalla figlia Antigone nelle *Phoenissae* quando dice che il padre ha saputo farsi carico del proprio destino: *oneravit ipse*, un'accettazione che è un atto di libertà (questa presa di posizione attiva, prammatica nei confronti del proprio destino corrisponde ad un atteggiamento stoico e romano). Naturalmente ci sono dei problemi, gli stessi, in fondo, che ha posto Paduano. Questa libertà è negata da qualche cosa che è la costrizione al male, è la libertà al peggio. Essa si risolve a senso unico.

F. CAVIGLIA. Sia in Seneca, sia piú marcatamente in Lucano, assistiamo a una trascrizione in linguaggio stoico di una crisi di stoicismo come provvidenzialismo, un capovolgimento per cui questa negatività del *fatum* che libera soltanto verso il male diventa poi nel famosissimo e fin troppo citato verso di Lucano gli dei: *victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*. Qui abbiamo appunto la sovversione di un linguaggio religioso che viene respinto e l'uomo si realizza altrove, nella sconfitta. A questo punto qual è la via della libertà? Piú in dettaglio il suicidio, piú in generale la morte. E non per nulla il tema della morte liberatrice domina le *Troades*; nelle *Troades* il personaggio che veramente si fa carico di tutto, Ecuba, è colei che è anche condannata a vivere, mentre Priamo ed Ettore sono felici nei campi Elisi. Allora crisi dello stoicismo, affermazione della libertà, paradosso libertà-morte? Direi che arriviamo, *grosso modo*, all'epicureismo. Allora vorrei chiedere al prof. Lefèvre se non pensa che in questa prospettiva possa rientrare anche il fortissimo linguaggio lucreziano-epicureo o epicureo-lucreziano del secondo coro.

E. LEFÈVRE. È vero che abbiamo nel mondo delle tragedie di Seneca da una parte una terminologia convenzionale, dall'altra parte una concezione molto personale di Seneca, ma non dello stoico Seneca, come ho tentato di dimostrare; e così credo che sia giusto fare una differenza fra la terminologia che riguarda il *regnum* e quella che riguarda i vinti. Ma voglio cominciare con la domanda del prof. Paduano. È chiaro che è difficile avere una soluzione per tutte le tragedie di Seneca per quel che riguarda il *fatum*. Abbastanza facile credo sia dimostrare la concezione dell'*Hercules furens*: io credo che Ercole agisca liberamente e non, come dice per esempio Zwierlein, perché Giunone lo dirige. Qualche lavoro americano, per esempio di J.-A. Shelton, ha dimostrato che Giunone è la personificazione dell'*ira* di Ercole e che Ercole ha la collera in sé. Diversamente stanno le cose riguardo all'*Edipo* e al problema riguardante l'apertura del coro al v. 980 *fatis agimur: cedite fatis*; ma anche qui io sono convinto che Edipo agisca come vuole e che Giocasta sia il contrapposto stoico nella prima scena e anche nell'ultima scena; il *fatis agimur* mi

pare una espressione convenzionale del coro, che dice: tutto è chiaro, la *eimar-méne* ha ordinato tutto. Ma forse c'è una seconda voce, forse la voce di Seneca, non per così dire dell'autore di questo dramma, ma dello stoico Seneca. Quanto alla seconda notazione del prof. Picone, è piuttosto un contributo... Al prof. Caviglia rispondo che anch'io sono convinto che il secondo coro delle *Troades* segue in un certo modo Lucrezio. C'è sempre una filosofia popolare, c'è un *rivus* da Lucrezio attraverso Orazio fino a Seneca che non è conforme alla filosofia ufficiale, ma è conforme sempre al senso popolare di una morale.