

LUCIA DEGIOVANNI

La Nutrice-maga e il rito negromantico di Ps.-Seneca *Herc. Oet.* 458-460

Il secondo atto dell'*Hercules Oetaeus* è costituito dal dialogo tra Deianira, folle di gelosia perché è giunta nella sua casa la bellissima Iole, concubina di Ercole, e la Nutrice, che, in linea con la funzione propria di questo personaggio nelle tragedie di Seneca (*Medea*, *Fedra*, *Agamennone*), cerca di arginare il *furor* della padrona e di portarla a un approccio più razionale alla situazione. Come Medea e Clitemestra, Deianira, nel vedere il proprio ruolo di moglie insidiato da un'altra donna, medita intenti omicidi nei confronti del marito e della rivale. La Nutrice, per distoglierla da questi propositi, tenta dapprima – senza successo – di convincerla che la concubina non costituisce un reale pericolo per il suo matrimonio (351 sgg.); poi, dopo aver appurato che, nonostante tutto, Deianira ama ancora Ercole (449-452a), cerca di infonderle la speranza di riconquistare l'amore del marito ricorrendo alla magia, di cui si dichiara esperta (452b-453 e 464).

La menzione delle proprie arti magiche da parte della Nutrice costituisce il pretesto per l'inserimento di un catalogo di poteri soprannaturali (454-463), modellato su un *topos* poetico frequente soprattutto in Ovidio e nella letteratura di età neroniana¹. L'elemento della magia, in realtà, non è pertinente con

¹ Molti sono i punti di contatto con l'enumerazione dei poteri delle maghe tessale in Lucan. VI, 452 sgg., che inizia proprio con la magia erotica: cfr. in part. i vv. 458-460, dove si fa riferimento alla capacità di legare gli sposi ai quali manca l'attrazione sessuale reciproca. L'autore dell'*Oetaeus* inserisce il catalogo di poteri magici come divagazione che parte dal tema della magia erotica secondo un procedimento affine a quello adottato da Ovidio nell'*Eroide* VI: Ipsipile afferma che Medea non ha conquistato l'amore di Giasone con la sua bellezza, ma lo ha irretito con le arti magiche (83-84 e 93-94); attratto da questo tema, è introdotto, ai vv. 85-93, un catalogo dei poteri magici di Medea, analogo a quello dell'*Oetaeus*. Sulle ascendenze letterarie di questo *topos* poetico si rimanda a BALDINI MOSCADI 1976, 149 sgg. (= EAD. 2005, 26 sgg.); WALDE 1992,

la vicenda dell'*Oetaeus* (non a caso era assente nelle precedenti rielaborazioni del mito) e di fatto resta privo di sviluppo, ma è qui introdotto per rispondere a una precisa esigenza drammaturgica: l'iniziativa della Nutrice ha la funzione di far affiorare alla mente di Deianira l'idea di servirsi del filtro donatole da Nesso per riconquistare l'amore di Ercole (idea che nelle *Trachiniae* sorgeva in forma spontanea e immediata nella mente della comprensiva e innamorata protagonista). In effetti, in considerazione delle modalità con cui l'autore ha scelto di rappresentare il *dolor* di Deianira, discostandosi dal paradigma sofocleo, non era semplice sceneggiare il passaggio psicologico dal proposito di uccidere il marito a quello di riconquistarne l'amore tramite un filtro. L'intervento della Nutrice assolve dunque al preciso compito di deviare il discorso nella direzione necessaria allo sviluppo drammatico.

Il fatto che sia la Nutrice a proporre di sua iniziativa di ricorrere alle arti magiche, e di occuparsene personalmente, richiama la situazione dell'*Ippolito* di Euripide, quando la Nutrice suggerisce a Fedra la possibilità di ricorrere a un filtro amoroso per liberarsi della sua passione peccaminosa: ἔστιν κατ' οἴκους φίλτρα μοι θελκτήρια | ἔρωτος, ἦλθε δ' ἄρτι μοι γνώμης ἔσω, | ἄ σ' οὐτ' ἐπ' αἰσχροῖς οὐτ' ἐπὶ βλάβῃ φρενῶν | παύσει νόσου τῆσδ', ἦν σὺ μὴ γένηι κακὴ (509-512)². È interessante che anche nell'*Ippolito*, come nell'*Oetaeus*, il motivo della magia resti privo di sviluppo³. Il rapporto con la tragedia euripidea appare avvalorato da

41-44. Sui punti di contatto tra il passo dell'*Oetaeus* e le enumerazioni di poteri magici di Medea, tanto nelle *Metamorfosi* di Ovidio (VII, 199 sgg.) quanto nella *Medea* di Seneca (752 sgg.), cfr. ZWIERLEIN 1986, 361-362 e, più in generale sul confronto tra le due tragedie sul tema della magia, PÉREZ GÓMEZ 2011.

² «Adesso che ci penso, ho in casa dei filtri amorosi che ti guariranno da questa malattia senza disonore né danno per la tua mente, se non sarai restia» (le traduzioni qui e in seguito sono mie).

³ Le parole della Nutrice dell'*Ippolito* sono cariche di ambiguità, come nota Barrett nel suo commento (BARRETT 1964, 252 sgg.). È possibile che il riferimento alla magia nell'*Ippolito* (*coronato*) sia traccia di una più significativa presenza di questo elemento nella prima stesura della tragedia, *Ippolito velato*: in uno scolio all'*Idillio* II di Teocrito, infatti, si allude a un rito magico presente in questo dramma: *TrGF* V.1, (34) iv Kan-nicht (= *schol.* Theocr. II, 10 b/c Wendel) [...] ταῖς ἔρωτι κατεχομέναις τὴν Σελήνην ἀνακαλεῖσθαι σύνητες, ὡς καὶ Εὐριπίδης ποιεῖ τὴν Φαίδραν ἐν τῷ Καλυπτομένῳ

un'ulteriore analogia. Nell'*Oetaeus* la Nutrice, nell'uscire di scena per procurarsi quanto occorre alla preparazione della veste, invita Deianira a invocare in aiuto Amore (539 *alumna, precibus tu deum invictum advoca*); segue appunto la preghiera dell'eroina al dio (541 sgg.). Nell'*Ippolito* la Nutrice, nell'uscire di scena, con la motivazione dichiarata di andare a predisporre l'antidoto amoroso, invoca come *συνεργός* dei propri progetti Afrodite (522-523 *μόνον σύ μοι, δέσποινα ποντία Κύπρι, | συνεργός εἴης*)⁴; subito dopo il Coro intona una preghiera ad Eros (525 sgg.).

Al consiglio di avvalersi della magia erotica la Nutrice dell'*Oetaeus* fa seguire un catalogo di poteri sovranaturali che ella vanta di possedere: sconvolgere i ritmi stagionali della vegetazione (*vernare iussi frigore in medio nemus*, 454), fermare il movimento inarrestabile di un elemento naturale (*missumque fulmen stare*, 455), influenzare a proprio piacimento il moto ondosso del mare (*concussi fretum | cessante vento, turbidum explicui mare*, 455-456), far scaturire nuove sorgenti dalla terra arida (*et sicca tellus fontibus patuit novis*, 457). Segue un gruppo di versi dedicato alla negromanzia, molto problematico dal punto di vista testuale e interpretativo, nel quale la Nutrice afferma di essere in grado di evocare le ombre dei defunti e di farle parlare a suo comando:

habuere motum saxa, discussi fores –
umbrae, stetit – et mea iussi prece
manes locuntur; sonuit infernus canis (458-460)⁵

458 fores ω: Inferos Leo post 458 lacunam statuit Friedrich

459 umbrae stetit ω: umbrasque Ditis Richter

460 sonuit A: novit E: tacuit Leo: siluit Axelson

Come emerge dalla selezione di apparato sopra riportata, vari

⁴ Ἰππολύτω (cfr. in proposito MARCUCCI 1997, 155-156). Nella nota *ad loc.* KANNICHT 2004, 465 ipotizza che Fedra «Σελήνην in initio fabulae [...] invocasse vel incantasse», e richiama a confronto la preghiera della Nutrice a Diana-Ecate-Luna, perché Ippolito impari ad amare, in Sen. *Phaedr.* 406-422 (al riguardo cfr. anche le note di COFFEY-MAYER 1990, 127-128 e CASAMENTO 2011, 178-179).

⁴ «Basta che tu mi aiuti, Afrodite, signora del mare!».

⁵ «Si sono mosse le pietre, ho abbattuto le porte – voi, ombre, vi siete erette – e al comando della mia preghiera i Mani parlano; ha latrato il cane infernale».

punti di questo passo sono stati oggetto di emendamenti⁶. Se lo si interpunge nel modo qui proposto, tuttavia, il testo tràdito risulta comprensibile. Il segmento del v. 459 *umbrae stetistis*, considerato corrotto da molti editori⁷, può essere spiegato come un inciso costituito da un’apostrofe alle ombre delle anime defunte, che conferisce drammaticità alla rievocazione del rito negromantico. Un procedimento simile si riscontra, non a caso, in uno degli antecedenti letterari di questo passo dell’*Oetaeus*⁸: l’enumerazione delle proprie arti magiche pronunciata da Medea nell’omonima tragedia (752 sgg.). Al v. 759 Seneca ‘vivacizza’ il catalogo di *adynata* inserendo un’apostrofe alle costellazioni delle due Orse, anch’esse piegate dalla magia di Medea: *pariterque mundus lege confusa aetheris | et solem et astra vidit et vetitum mare | tetigistis, ursae* (757-759)⁹. Quanto all’inserimento, in una sezione descrittiva, di un’apostrofe, senza un pronome, come *vos*, che marchi l’improvviso passaggio alla seconda persona, un utile parallelo è offerto da Sen. *Oed.* 192-196 *iamque amplexu frigida presso | saxa fatigant; | quos liberior domus elato | custode sinit, petitis fontes | aliturque sitis latice ingesto*¹⁰. Apostrofi agli esseri infernali si trovano anche in *Herc. Oet.* 1072 *audis tu quoque, navita* (all’interno della descrizione della discesa agli Inferi di Orfeo) e Sen. *Oed.* 559 *vocat inde manes teque qui manes regis*¹¹ (nel contesto della scena di negromanzia). Il significato da attribuire all’espressione *umbrae stetistis* è “voi, ombre, vi siete erette”. Le ombre dei defunti che giacciono nei

⁶ Si riportano qui solo gli interventi che hanno trovato accoglienza nelle edizioni; per una rassegna completa delle congetture proposte per questi versi cfr. BILLERBECK-SOMAZZI 2009, 176.

⁷ L’emendamento che ha riscosso maggiore successo è *umbrasque Ditis* di Richter, accolto, tra gli altri, da Zwierlein (cfr. *infra*, n. 9). Conservano invece il testo tràdito al v. 459 Leo, Moricca, Viansino, Giardina (ed. del 1966) e Averna; cfr. anche BALDINI MOSCARDI 1978, 264-265 (= EAD. 2005, 227).

⁸ Cfr. al riguardo i riferimenti bibliografici riportati nella n. 1.

⁹ «L’universo, confusa la legge del cielo, vide nello stesso tempo il sole e le stelle e voi, Orse, toccaste il mare a voi proibito».

¹⁰ «E ormai [i contagiati dalla peste] premono con uno stretto abbraccio la pietra fredda; voi, cui lo permettono le case rimaste libere, perché i loro custodi sono stati portati al sepolcro, andate ad attingervi l’acqua, ma la sete è accresciuta dal liquido ingerito».

¹¹ *Herc. Oet.* 1072 «Anche tu, nocchiero [Caronte], ascolti»; Sen. *Oed.* 559 «Poi invoca i Mani e te [Plutone] che governi i Mani».

sepolcri, cioè, si alzano per uscire al richiamo della magia, secondo una situazione tipica dei contesti di negromanzia (si veda ad esempio il passo ovidiano di *Remedia amoris* 253 *me duce non tumulo prodire iubebitur umbra*¹², anch'esso appartenente a un catalogo di riti magici)¹³.

Problematica è inoltre al v. 458 l'interpretazione del nesso *discussi fores* (lett. "ho abbattuto le porte")¹⁴ e del suo collegamento con *habuere motum saxa*. La tendenza prevalente è quella di intendere le *fores* come le porte degli Inferi, nonostante manchi una specificazione in tal senso¹⁵: da qui numerose proposte di correzione del testo¹⁶. La frase *habuere motum saxa* è invece generalmente considerata come la conclusione del precedente elenco di *adynata*. Riguardo a questi due aspetti si possono avanzare alcune osservazioni. In primo luogo, l'azione di "abbattere" le porte degli Inferi appare sproporzionata rispetto al ruolo della Nutrice-maga: si tratta infatti di un'impresa propria di Ercole, che è disceso nell'Oltretomba per rapire il cane Cerbero (cfr. Sen. *Herc. Fur.* 47 *effregit ecce limen inferni Iovis*)¹⁷. Per evocare i morti – e farsi da loro predire il futuro¹⁸ – le *sagae* producono in genere buchi

¹² «Sotto la mia guida non si comanderà alle ombre di uscire dalle tombe».

¹³ *Stare* nell'accezione di 'drizzarsi' («of things normally recumbent»: cfr. *OLD s.v.* § 5) ricorre spesso in riferimento ai capelli (cfr. Verg. *Aen.* II, 774 *steterunt [...] comae*; Sen. *Herc. Fur.* 893; *Thy.* 949), ma cfr. anche Apul. *Met.* II, 7, 15 *steterunt et membra quae iacebant ante*. Alcuni interpreti attribuiscono invece a *stare* il significato di "rimanere immobile" (come a 240, 455, 470 e 1036): le ombre dei defunti rimarrebbero cioè attonite per lo sbalordimento causato dall'intrusione di un essere vivente (BALDINI MOSCADI 1978, 263 n. 3 = EAD. 2005, 225-226 n. 15).

¹⁴ Analoga espressione ricorre in Petr. 11, 2 *discussisque fortissime claustris* (Ascilto fa irruzione nella stanza dove si trovano Encolpio e Gitone).

¹⁵ Come invece accade a 1008 *carceris [...] fores*; 1061=1171 *Taenarias fores*; 1141 *atri carceris [...] fores*; cfr. anche Sen. *Phaed.* 223.

¹⁶ FRIEDRICH 1967, 109, n. 4 ha postulato una lacuna dopo il v. 458; Leo in apparato propone di correggere *discussi fores* in *discussi Inferos* (nel testo lascia le *cruces*). L'emendamento che ha riscosso maggiore successo è però quello relativo al verso successivo: la correzione di *umbrae stetit in umbrasque Ditis* ("ho squarciato le porte e le ombre [=l'oscurità] di Dite"), proposta da RICHTER 1894, 38, da lui messa a testo nella seconda edizione delle tragedie (1902), e accolta anche da Herrmann, Zwierlein, Chaumartin, Fitch e Giardina (ed. del 2012).

¹⁷ «Ecco, ha infranto la soglia del Giove infero» (parla Giunone, nel prologo).

¹⁸ È questo il significato presupposto dal *manes locuntur* del v. 460: cfr. la richiesta del figlio di Pompeo alla maga Eritto in Lucan. VI, 600-601 *ipsamque vocatam, l quos petat e nobis, Mortem mihi coge fateri*.

nel terreno e fanno uscire i defunti ivi sepolti: Tibull. I, 2, 47-49 *haec cantu finditque solum Manesque sepulcris | elicit [...] iam tenet infernas magico stridore catervas*; Ov. *Am.* I, 8, 17-18 *evocat antiquis proavos atavosque sepulcris | et solidam longo carmine findit humum*; *Rem.* 253-254 *me duce non tumulo prodire iubebitur umbra, | non anus infami carmine rumpet humum* (cfr. *supra*); Lucan. VI, 728-729 *perque cavas terrae, quas egit carmine, rimas | manibus inlatrat regnique silentia rumpit*¹⁹. Nel passo dell'*Oetaeus*, credo che le *fores* siano da intendere come le porte dei sepolcri, o dei sacrari sotterranei dedicati ai Mani, aprendo i quali ci si metteva in diretto contatto con l'Oltretomba. Si veda, al riguardo, la testimonianza di Varone nelle *Antiquitates rerum divinarum*, citata da Macr. I, 16, 18: *mundus cum patet, deorum tristium atque inferum quasi ianua patet*²⁰ (il *mundus* era una struttura, legata alla fondazione di Roma, che comprendeva nella parte inferiore una cappella dedicata ai Mani; veniva aperto in tre giorni dell'anno, al di fuori dei quali evocare i morti era opera di magia nera)²¹.

Risulta, a questo punto, rilevante l'interpretazione del segmento *habuere motum saxa. L'adynaton* di poter smuovere ciò che è irremovibile fa da *pendant* a quello di poter fermare ciò che è inarrestabile, formulato dalla Nutrice al v. 455²². La frase appare legata al v. 457 sia per il contenuto (intervento sui fenomeni terrestri) sia per la forma del verbo: dalla prima persona di *iussi, concussi, explicui* si passa alla terza persona di *patuit* e *habere*, per

¹⁹ Tibull. I, 2, 47-49 «costei con formule spacca il suolo e trae fuori dai sepolcri i Mani [...] ora con magico sibilo trattiene le schiere infernali»; Ov. *Am.* I, 8, 17-18 «fa uscire da antichi sepolcri avi e proavi e con lunghe formule spacca la terra dura»; *Rem.* 253-254 «sotto la mia guida non si comanderà alle ombre di uscire dalle tombe, le vecchie non spaccheranno la terra con infami formule»; Lucan. VI, 728-729 «e, attraverso le cave fenditure della terra, che ha prodotto con formule, [la maga Eritto] latra ai Mani e infrange i silenzi del regno [dell'Oltretomba]». A proposito della maga Eritto, Lucano lascia aperta la possibilità che ella conosca le ombre perché le evochi o perché discenda lei stessa negli Inferi (VI, 651-653).

²⁰ «Quando il *mundus* è aperto, è aperta, per così dire, la porta delle divinità funeste e inferne».

²¹ Si veda al riguardo il commento a Plut. *Rom.* 11 di AMPOLO 1988, 298-300 con la bibliografia ivi citata.

²² Per la capacità di smovere le pietre cfr. Ov. *Her.* VI, 88 *illa loco silvas vivaque saxa movet*; *Met.* VII, 204-205 *vivaque saxa sua convulsaque robora terra | et silvas moveo* (entrambi in riferimento a Medea).

poi tornare nuovamente alla prima nel *discussi* del v. 458; tuttavia, la coordinazione (*et*) fa apparire il v. 457 come la conclusione di una movenza sintattica, mentre l'asindeto all'inizio del v. 458 induce a ritenere che con *habuere motum saxa* inizi una nuova sezione. L'azione di smuovere le pietre sembra dunque costituire l'elemento di transizione dalla magia naturale alla magia negromantica. Se a *discussi fores* si attribuisce il significato di "aprire le porte dei sepolcri" (e non quelle degli Inferi, come normalmente si intende), con *saxa* si potrebbe far riferimento alle pietre che li chiudono²³.

Interpretata in questo modo, dunque, la sequenza dei vv. 458-460 mostra di avere coesione di senso, senza che si debba ricorrere ad emendamenti del testo tradito. È tuttavia innegabile che il passo presenti una notevole durezza espressiva, dovuta alla forma ellittica con la quale i concetti sono riportati. Il v. 458, in particolare, è di per sé criptico: manca un esplicito riferimento alle sepolture, per quanto riguarda i *saxa* e le *fores*, o comunque un segnale che l'elenco delle arti magiche si è volto alla negromanzia, passaggio logico che risulta comprensibile solo con la menzione delle *umbrae* e dei *manes* nei versi successivi. In parte, la formulazione ellittica può essere giustificata con l'elevata topicità di questo catalogo di poteri magici: il personaggio della Nutrice è qui costruito su modello di celebri maghe della tradizione, quali l'Eritto di Lucano o la Medea di Ovidio e Seneca, con l'attribuzione delle medesime arti, fra le quali la negromanzia ricopre un ruolo significativo. La scarsa chiarezza con cui è introdotta la menzione di questo aspetto potrebbe essere dovuta proprio al fatto che il riferimento era facilmente prevedibile e decodificabile. La spiegazione più profonda, però, credo che vada cercata in una caratteristica propria dello stile dell'autore dell'*Oetaeus*: la tendenza a costruire frasi fortemente ellittiche, anche a scapito, talvolta, della chiarezza di senso. Si possono portare a confronto, al riguardo, casi analoghi, nei quali vengono omesse nel testo infor-

²³ Un'accezione simile del termine *saxum* ricorre, ad esempio, nella sopra citata scena di negromanzia del *Bellum civile* di Lucano, nel passo che descrive la maga Eritto mentre profana i cadaveri: VI, 538 *ubi servantur saxis* (scil. *corpora*), dove con *saxis* si intendono i coperchi di pietra dei sarcofagi (cfr. la n. *ad loc.* di KORENĀK 1996, 145).

mazioni che non sono immediatamente desumibili dal contesto. Ad esempio, al v. 498, *unoque turpe subdidit cornu caput* (si tratta di Acheloo sconfitto da Ercole nella contesa per ottenere la mano di Deianira e da lui privato di una delle due corna), la formulazione è ellittica, in quanto non specifica a che cosa Acheloo sottometta il capo, lasciando aperte due possibilità di interpretazione. La più immediata, dato che *subdo* è impiegato in modo assoluto, è che Acheloo chini il capo in segno di sottomissione; in realtà, l'interpretazione preferibile è che il dio fluviale immerga il capo nell'acqua, azione che viene attribuita ad Acheloo da Ovidio in *Met.* IX, 97 (*lacerum cornu mediis caput abdidit undis*) e in *Her.* IX, 140 (*truncaque limosa tempora mersit aqua*)²⁴. Si noti che, mentre in Ovidio la formulazione è limpida, grazie all'esplicitazione dell'elemento acquatico (*undis/aqua*), nell'*Oetaeus* questo tassello deve essere integrato dal lettore, tramite la propria conoscenza del background mitico e letterario del passo in questione²⁵.

Resta, infine, da analizzare il secondo emistichio del v. 460 *sonuit infernus canis*: "il cane infernale (= Cerbero) ha latrato". *Sonuit*, lezione del ramo A della tradizione manoscritta²⁶ (a fronte dell'erroneo *novit* dell'*Etruscus*)²⁷, è per lo più emendato dagli editori

²⁴ *Met.* IX, 97 «[Acheloo] nascose in mezzo alle onde il capo mutilato di un corno»; *Her.* IX, 140 «[Acheloo] immerse nell'acqua limacciosa le tempia mutilate».

²⁵ Altri esempi di formulazioni brachilogiche nell'*Oetaeus*: (a) 191-193 *vel in Edonas tollite silvas, | qualis natum Daulias ales | solet Ismaria flere sub umbra*: Iole chiede di essere trasformata in usignolo; la costruzione è ellittica, in quanto non c'è alcuna corrispondenza tra l'azione del periodo principale (*tollite*) e quella della comparativa (*solet* [...] *flere*). (b) 254-255 *sonuere postes: ecce praecipiti gradu | secreta mentis ore confuso exerit*: è assente il verbo di moto; l'azione dell'accorrere precipitosamente è espressa tramite l'ablativo *praecipiti gradu*. (c) 345-347 *si quid ex nostro Hercule | concepit Iole, manibus evel-lam meis | ante et per ipsas paelicem invadam faces*: non è chiaro a che cosa si riferisca *ante*: prima che Iole partorisca (come ci si aspetterebbe dal contesto), oppure prima che la *vox loquens* (Deianira) muoia? (d) 402-403 *quis sub hoc mundo mihi | dabitur maritus?: è sottinteso un "pari a Ercole" parallelo a Iovi parem* del v. 401.

²⁶ La lezione *sonuit* di A è conservata da Giardina (ed. 1966).

²⁷ La lezione *novit* di E è accolta dalla Averna, che traduce l'espressione *novit infernus canis* «il cane infernale mi ha riconosciuto», e nel commento spiega che la «valenza semantica» di *novit* «può afferire nella sfera concettuale del *seruire*: anche il cane infernale "riconosce" la *nutrix* come sua padrona assoluta» (AVERNA 2002, 176). Questa interpretazione presuppone che la Nutrice discenda negli Inferi per i suoi riti negromantici, azione che, come si è detto *supra*, appare sproporzionata rispetto al personaggio e al contesto.

in *tacuit* (proposto da Leo)²⁸, o in *siluit* (proposto da Axelson)²⁹, semanticamente affine, ma più vicino alla lezione trādita da A. L'idea sottesa ad entrambi gli interventi è che, nel contesto di stravolgimento delle attività consuete operato dalla magia, se le ombre dei defunti, che solitamente tacciono³⁰, vengono indotte a parlare, allora Cerbero, che è tradizionalmente latrante³¹, dovrebbe essere zittito, e non abbaiare. Il confronto che meglio sembra avvalorare questi interventi è la reazione di Cerbero al rapimento da parte di Ercole descritta da Seneca in Ag. 859-861 *Tractus ad caelum canis inferorum | triplici catena tacuit nec ullo | latravit ore | lucis ignotae metuens colorem*³²; ma questo comportamento 'anomalo' di Cerbero è dovuto alla paura (*metuens*) per l'inedita situazione in cui si è venuto a trovare. Nel caso dell'*Oetaeus*, invece, la lezione *sonuit* è del tutto appropriata al contesto: Cerbero, guardiano degli Inferi, latra perché le ombre, evocate con la magia nera, vengono tratte fuori dall'Oltretomba, infrangendo le leggi dell'Aldilà. Il dettaglio dell'irrequietezza di Cerbero trova corrispondenza proprio in descrizioni di riti negromantici. Nell'*Oedipus* di Seneca, durante l'evocazione delle anime dei defunti condotta da Tiresia, la terra emette un profondo gemito, rumore che, secondo Creonte, potrebbe essere stato prodotto dallo stesso Cerbero: *terra [...] gemuitque penitus [...] aut ira furens | triceps catenas Cerberus movit graves* (*Oed.* 576-581)³³. Durante il rito si odono strepitare anche altre creature infernali: un'Erinni grida (590 *torva Erinys sonuit*) e, soprattutto, abbaiano le cagne di Ecate (569 *latravit Hecates turba*).

²⁸ LEO 1878, I, 224; *tacuit* è stampato anche da Richter, Herrmann, Moricca e Viansino (nell'edizione critica del 1965; nell'edizione con traduzione del 1993 opta invece per *siluit* di Axelson).

²⁹ Axelson 1967, 108-109; *siluit* è messo a testo da Zwierlein, Chaumartin, Fitch e Giardina (ed. 2012).

³⁰ Cfr. *Herc. Oet.* 1062 *manes [...] tacitos*; le anime dei morti sono spesso definite *silentes*, come al v. 22.

³¹ Cfr. per es. Verg. *Aen.* VI, 400-401 *ingens ianitor [...] aeternum latrans*.

³² «Trascinato per la triplice catena alla vista del cielo, il cane degli Inferi tacque e non latrò con nessuna bocca, temendo il colore della luce a lui ignota».

³³ Il v. 581 dell'*Oedipus* è richiamato da Giardina nell'apparato dell'edizione critica del 1966, l'unica nella quale venga accolto *sonuit* di A (lo stesso Giardina ha successivamente optato per la congettura *siluit* sia nell'edizione UTET del 1987 sia nella seconda edizione critica del 2012).

Come il rito negromantico officiato da Tiresia ha per sottofondo il latrato delle cagne di Ecate e il lugubre rumoreggiare di Cerbero, così durante le pratiche di magia nera operate dalla Nutrice dell'*Oetaeus* si ode provenire dall'Oltretomba il latrato di Cerbero: l'autore dell'*Oetaeus*, nei pochi versi dedicati a questo tema, ha attuato una conflazione dei due elementi che nell'*Oedipus* erano distinti³⁴.

Quanto all'impiego del verbo *sonuit* in riferimento all'abbaiare di Cerbero, un puntuale confronto è dato da Prop. IV, 7, 52 *tergeminusque canis sic mihi molle sonet*. Il tràdito *sonuit* appare dunque del tutto appropriato al contesto sia dal punto di vista concettuale che della dizione poetica.

In conclusione: l'interpretazione *vulgata* dei vv. 458-460, secondo la quale la Nutrice, grazie ai suoi poteri magici, riesce addirittura a penetrare nell'Oltretomba, "abbattendo le porte degli Inferi" (458 *discussi fores*) e portando Cerbero ad ammutolire per lo sbigottimento (460 *tacuit/siluit infernus canis*), non appare soddisfacente dal punto di vista semantico e testuale. La mia proposta è di interpretare questi versi come la descrizione – molto ellittica e al contempo drammatizzata dall'appello diretto alle *umbrae* evocate – di pratiche di magia nera del tipo più comune, condotte scopercchiando le tombe: con *fores* si intendono le porte dei sepolcri, con *saxa* le pietre che li chiudono. Nel contesto di una scena 'terrena' di negromanzia, anche il riferimento al latrato di Cerbero (460 *sonuit*) acquista pregnanza, perché descrive i lugubri suoni che accompagnano il rito.

³⁴ Si noti, tra l'altro, che la definizione di Cerbero come *infernus canis* in *Herc. Oet.* 460 corrisponde esattamente alla denominazione delle cagne di Ecate come *infernus canes* all'interno della descrizione del rito di magia nera operato da Canidia e Sagana in *Hor. Sat.* I, 8, 35; le streghe oraziane stanno anch'esse evocando i *manes* per farsi predire il futuro (28-29). Analogamente Lucano, nell'invocazione della maga Eritto, definisce le cagne di Ecate *Stygias canes* (VI, 733), adottando, a sua volta, il nesso *Stygius canis* con cui Cerbero è chiamato in *Herc. Fur.* 783; *Phaedr.* 223; *Herc. Oet.* 79 e 1257. La sovrapposizione tra queste creature infernali nelle scene di negromanzia appare dunque evidente anche nelle stesse scelte linguistiche.

ABSTRACT

This article deals with the textual and interpretative problems emerging from the passage of Ps.-Seneca's *Hercules Oetaeus* in which the Nutrix claims to have magical powers (452 ss.). It explains the meaning of this cue within the tragedy's dramatic development and proposes a new interpretation of ll. 458-460 in order to preserve the transmitted text.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AMPOLO, C., MANFREDINI, M. (a c. di), *Plutarco. Le vite di Teseo e di Romolo*, Milano 1988.
- AVERNA, D. (a c. di), *Lucio Anneo Seneca. Hercules Oetaeus*, Roma 2002.
- AXELSON, B., *Korruptelenkult. Zur Textkritik der unechten Seneca-Tragödie Hercules Oetaeus*, Lund 1967.
- BALDINI MOSCADI, L., *Osservazioni sull'episodio magico del VI libro della «Farsaglia» di Lucano*, «Studi Italiani di Filologia Classica», 48, 1976, 140-199.
- BALDINI MOSCADI, L., *Note a Sen. Herc. Oet. 452-464*, «Studi Italiani di Filologia Classica», 50, 1978, 260-269.
- BALDINI MOSCADI, L., *Magica musa: la magia dei poeti latini, figure e funzioni*, Bologna 2005.
- BARRETT, W.S. (ed.), *Euripides. Hippolytus*, Oxford 1964.
- BILLERBECK, M., SOMAZZI, M., *Repertorium der Konjekturen in den Seneca-Tragödien*, Leiden-Boston 2009.
- CASAMENTO, A. (a c. di), *Seneca. Fedra*, Roma 2011.
- CHAUMARTIN, F.R. (éd.), *[Pseudo-Sénèque] Hercule sur l'Oeta, Octavie*, Paris 1999.
- COFFEY, M., MAYER, R. (edd.), *Seneca. Phaedra*, Cambridge 1990.
- FITCH, J.G. (ed.), *Seneca. Tragedies II: Oedipus, Agamemnon, Thyestes, Hercules on Oeta, Octavia*, Cambridge-Mass. 2004.
- FRIEDRICH, W.H., *Vorbild und Neugestaltung*, Göttingen 1967.
- GIARDINA, G. (ed.), *L. Annaei Senecae Tragoediae*, Bologna 1966.
- GIARDINA, G. (ed.), *Tragedie di L.A. Seneca*, con la collaborazione di R. Cucchioli Melloni, Torino 1987.

- GIARDINA, G. (ed.), *Lucio Anneo Seneca. Tragedie*, vol. III. *Pseudo-Seneca. Ercole [Eteo]*, Pisa-Roma 2012.
- HERRMANN, L. (éd.), *Senèque, Tragédies*, vol. II, Paris 1967².
- KANNICHT, R. (ed.), *Tragicorum Graecorum fragmenta (TrGF)*, vol. V, 1-2. *Euripides*, Göttingen 2004.
- KORENJAK, M. (ed.), *Die Erichthoszene in Lukans Pharsalia*, Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar, Frankfurt am Main 1996.
- LEO, F., *L. Annaei Senecae Tragoediae*, vol. I. *De Senecae Tragoediis Observationes criticae*, vol. II. *Textus*, Berlin 1878-1879.
- MARCUCCI, S., *Analisi e interpretazione dell'Hercules Oetaeus*, Pisa-Roma 1997.
- MORICCA, H. (ed.), *L. Annaei Senecae Medea, Oedipus, Agamennon, Hercules Oetaeus*, Torino 1947².
- PÉREZ GÓMEZ, L., *El motivo de la magia y la "nutrix" de "Hercules Oetaeus"*, «MHNH», 11, 2011, 371-384.
- RICHTER, G., *De corruptis quibusdam Senecae tragoediarum locis*, in *Symbola doctorum Jenensis Gymnasii in hon. Gymn. Isenacensis collecta*, Jena 1894.
- RICHTER, G. (ed.), *L. Annaei Senecae Tragoediae*, Lipsiae 1902².
- VIANSINO, G. (ed.), *L. Annaei Senecae Tragoediae. Incerti poetae Octavia*, Torino 1965.
- VIANSINO, G. (ed.), *Seneca. Teatro*, vol. II.2, Milano 1993.
- WALDE, C., *Herculeus labor. Studien zum pseudosenecanischen Hercules Oetaeus*, Frankfurt am Main 1992.
- WENDEL, K. (ed.), *Scholia in Theocritum vetera*, Lipsiae 1914.
- ZWIERLEIN, O. (ed.), *L. Annei Senecae Tragoediae. Incertorum auctorum Hercules [Oetaeus], Octavia*, Oxford 1986.
- ZWIERLEIN, O., *Kritischer Kommentar zu den Tragödien Senecas*, Stuttgart 1986.