

LA VITA DEGLI OGGETTI: IL RUOLO DELLA COSA DONATA IN SENECA¹

Siamo come palpebre, dicono le cose,
sfioriamo l'occhio e l'aria, l'oscurità
e la luce, l'India e l'Europa.

Adam Zagajewski

Chissà cosa mai si diranno gli oggetti fra loro

Joseph Cornell

o. *HAU* E *AGENCY*: LO SPIRITO DELLA COSA DONATA

Quando nel 1924 Marcell Mauss pubblicava sull'«*Année Sociologique*» il suo *Essai sur le don*, introduceva per la prima volta nella storia degli studi antropologici la discussione sul ruolo e la natura degli oggetti inanimati come agenti attivi delle pratiche di dono, capaci di intervenire nei meccanismi di relazione e di influenzare le azioni degli attori sociali coinvolti. Il contributo di Mauss, che segnava l'inizio della riflessione sui principi di scambio e reciprocità, riqualificava il dono come una forma di «spontaneità condizionata», fondata sul triplice obbligo a dare, ricevere e ricambiare. Studiando le società tribali della Nuova Zelanda, Mauss giunse alla conclusione che l'obbligo del contraccambio pervenisse dalla natura stessa della cosa donata, la quale, lungi dall'essere inerte e passiva, sarebbe dotata di uno «spirito», lo *hau*, che peserebbe come una forza esterna sul donatario fino a imporgli di ricambiare. Secondo questa teoria, lo «spirito della cosa donata» avrebbe origine dalla traccia che i singoli individui lasciano sugli oggetti delle diverse forme di scambio. Quello che dunque circola non è solo l'oggetto *tout court*, ma una sorta di orma identitaria, uno «spirito vitale» che si fissa al dono e viene scambiato insieme a lui. Si sottolineava così per la prima volta il ruolo «dinamico» dell'oggetto-dono e lo stretto rapporto vigente tra quest'ultimo e i precedenti possessori².

Claude Lévi-Strauss, pur riconoscendo la portata rivoluzionaria del lavoro di Mauss sul piano della storia del pensiero etnologico, riteneva che la teoria dello «spirito del dono», fondata sulla base insoddisfacente di una credenza indigena, non potesse fornire una spiegazione autorevole dei fondamenti di quelle società e del loro «funzionamento»³. Claude Lefort concordava con Lévi-Strauss riguardo alla debolezza scientifica della teoria dello *hau*, ma riconosceva a Mauss un'innovazione fondamentale, quella di aver evidenziato l'idea secondo la

¹ Il presente contributo, nato da uno spunto offertomi dal Prof. Marcello Carastro, deve molto ai preziosi suggerimenti del Prof. Maurizio Bettini e ai costanti incoraggiamenti del Prof. Giusto Picone.

² MAUSS 1950, pp. 18 ss.

³ LÉVI-STRAUSS 1950, pp. XLIII-XLIV e LII. Per Lévi-Strauss sarebbe stato più opportuno leggere lo *hau* in chiave simbolica, interpretandolo come un «significante fluttuante», un simbolo vuoto di senso. Per alcune precisazioni sulla teoria della *hau*, cfr. GODBOUT 1992, pp. 167 ss.

quale la prassi del dono fosse un «fatto totale», in grado di coinvolgere diversi ambiti umani, da quello culturale a quelli sociale e religioso⁴.

Nel 1992, Annette Weiner sottoponeva al dibattito antropologico il tema del «possesso inalienabile» in relazione a determinati oggetti, per lo più ereditari o «di famiglia», e riproponeva così la questione intorno alla natura della cosa donata⁵. Nel suo lavoro, la Weiner espone la teoria paradossale del *keeping-while-giving*, il «mantenere una cosa come propria mentre la si dona», e distingue tra oggetti «alienabili», che possono essere donati cedendo con essi possesso e facoltà d'uso, e oggetti «inalienabili», che, pur cambiando il «fruitore», conservano in loro stessi la traccia di chi li ha posseduti. Se la Weiner sottolinea la capacità umana di imprimere la propria identità in modo indelebile su alcuni oggetti di cui si è possessori, qualche anno più tardi, nell'ambito dell'antropologia dell'arte⁶, Alfred Gell inverte la prospettiva con il suo *Art and agency*⁷. Gli oggetti artistici, osserva Gell, non sono strumenti passivi, ma «agenti» attivi in grado di influenzare le persone, le loro scelte e perfino natura ed esito dei rapporti interpersonali. La dinamica dell'*agency* di Gell si fonda infatti sull'idea di un sistema di interazione di cui il fattore principale è l'intenzionalità e in cui gli oggetti d'arte svolgono un ruolo attivo in rapporto agli eventi provocati da atti di pensiero e volontà.

Ma che cosa accade se proviamo a far dialogare criticamente alcune riflessioni dell'antropologia contemporanea con le teorie sul dono elaborate nel mondo antico, e nello specifico nella cultura romana? Come avverte Li Causi, sarebbe un'operazione scorretta voler sovrapporre in modo meccanico la teoria dello *hau*, dell'*agency* o dell'inalienabilità alle rappresentazioni del dono che ci tramandano le fonti greche e latine⁸. Tuttavia, alcune considerazioni degli studiosi citati riguardo al ruolo della cosa donata e alle sue proprietà possono rivelarsi utili come modelli di posizionamento critico che ci aiutino a interpretare il valore culturale e relazionale dell'oggetto-dono nell'antichità, in particolare nella lettura fornita da Seneca.

In questa sede, dunque, cercheremo di esaminare la rappresentazione senecana della cosa donata all'interno del *De beneficiis* e di osservarne la riscrittura in ambito drammaturgico. In altre parole, ci interrogheremo sulla funzione che il dono assolve come oggetto materiale all'interno di un rapporto di reciprocità, sia «positivo», come nel caso del beneficio, sia «negativo», come nel caso dell'offesa e della vendetta.

1. ANIMUS E RES. I DUE LIVELLI DEL DONO

Le dinamiche del dono e del beneficio rappresentano un argomento centrale della riflessione etica greca e di quella romana, tanto da diventare oggetto di numerosi trattati, nessuno dei quali, però, è sopravvissuto indenne all'antichità, fatta eccezione per il *De beneficiis* di Seneca. Il trattato senecano, infatti, costituisce l'unica riflessione sistematica sul dono giunta a noi in

⁴ LEFORT 1951, p. 16 e p. 27.

⁵ WEINER 1992.

⁶ L'antropologia dell'arte studia il contesto sociale di produzione, circolazione e fruizione dell'oggetto artistico.

⁷ GELL 1998.

⁸ LI CAUSI 2008, n. 12 a p. 99.

forma integrale⁹, indispensabile per lo studio dei meccanismi del *beneficium* nella *societas* romana e del ruolo della cosa donata all'interno dei sistemi di relazione.

Secondo Seneca, il *beneficium* è costituito da due livelli: un livello dell'interiorità, che concerne la *voluntas*, la *mens* e la disposizione benevola (*l'animus*), e un livello dell'esteriorità (la *res*), nel quale si traduce concretamente l'intenzione positiva di «fare il bene». La dimensione esteriore del dono si articola in due sotto-generi: da un lato, la disposizione benevola può esprimersi attraverso un favore, un consiglio o più genericamente una prestazione (*actio benefica*); dall'altro, consiste in modo più concreto nell'oggetto materiale che si dà con l'intento di beneficiare (*quod datur per illam actionem*, *Ben.* 2. 34. 5).

Per indicare la cosa donata, Seneca usa diffusamente *munus* e si serve pochissimo del termine *donum*¹⁰. Questa scelta si spiega alla luce della rappresentazione senecana del dono come strumento per attivare o rinnovare relazioni di reciprocità. Il *munus*, infatti, è un «dono che obbliga allo scambio». La sua radice indoeuropea, **mei-*, esprime l'idea di «dare in cambio» ed è all'origine di una famiglia lessicale il cui tratto comune è quello della reciprocità: *mutare* «cambiare, scambiare»; *mutuare* «prendere in prestito», *mutuus* «reciproco, ciò che bisogna sostituire con un equivalente», *mutatio* «cambiamento, scambio», etc.¹¹. Nella sua accezione concreta, *munus* rappresenta il *donum cum causa*, il regalo che si offre per un'occasione o un motivo determinati, imposti dall'uso o frutto di un obbligo sociale: è il caso del dono di compleanno (*natalicium*) o del dono di nozze (*nuptalicium*)¹². In particolare, nel senso di «oggetto-dono», *munus* è adoperato in *Ben.* 6. 2. 1, dove è contrapposto a *donatio*, l'atto della donazione, afferente al livello spirituale.

Secondo Seneca, la parte più autentica del dono non coincide con la *materia beneficium*¹³, l'insieme dei *signa* attraverso cui si manifesta concretamente l'*actio benivola* (*Ben.* 1. 6. 1), ma con l'interiorità degli attori coinvolti: l'*animus* del donatore e la sua *bene faciendi voluntas*. Il beneficio vero e proprio, infatti, non è tangibile (*non potest beneficium manu tangi*, *Ben.* 1. 5. 2), non si identifica con ciò che può essere quantificato o scambiato (*non est beneficium ipsum, quod numeratur aut traditur*, *Ben.* 1. 6. 3), bensì con una pratica di relazione che si instaura tra disposizioni interiori (*res inter animos geritur*, *Ben.* 2. 34. 1):

⁹ GRIFFIN - INWOOD 2011, p. 1 e relativa nota a p. 191. Alcuni dei temi affrontati nell'opera, come i principi della *liberalitas* e le dinamiche relazionali di *benevolentia*, *beneficentia* e *amicitia*, sono già argomentati nel *De officiis* di Cicerone (*Off.* 1. 42 ss., 1. 47-50; 2. 21, 32 ss., 50-55, 63-71, et passim). Sul versante greco, in merito alle tematiche di εὔνοια, ἐλευθερία e φιλία, un contributo importante è fornito da Aristotele nell'*Ethica Nicomachea*.

¹⁰ La parola *donum*, usata nella sua accezione concreta, occorre soltanto quattro volte nel trattato, e per ben due volte all'interno dell'espressione *dona militaria* (*Ben.* 2. 9 e 3. 32. 4), con cui si indicano le onorificenze militari. Negli altri due casi, *donum* si riferisce ai doni che si offrono agli dèi (*Ben.* 7. 4. 6) e solo in *Ben.* 6. 3. 3 all'oggetto dono in senso più generico.

¹¹ Cfr. BENVENISTE 1969, vol. 1, p. 71 e pp. 140-142, BENVENISTE 1948-1949, p. 15, GRIFFE 1994, p. 239. Per un esame del significato basilico di *munus* e della sua radice, legati all'idea dell'interscambio, cfr. PEREIRA-MENAUT 2004, pp. 170 ss. e ZAGAGI 1987, pp. 129-130. In Paul. *Dig.* 50. 16. 18 a *munus* si attribuiscono tre accezioni: quella di *donum*, di *onus* (incarico, carica ufficiale) e di *officium* nel senso di «prestazione doverosa». Al riguardo, cfr. anche Paul. ex Fest. 140 Müll: *munus significat officium, cum dicitur quis munere fungi. Item donum quod officii causa datur*.

¹² FACCHINI - MORATELLO 2009, p. 176, che citano Ulp. *Dig.* 56. 16. 194. Su *munus* come dono tipico di certe occasioni formali, cfr. ZAGAGI 1987, p. 130.

¹³ *Ben.* 1. 1. 5 e 6. 2. 2. Cfr. RACCANELLI 2010, pp. 47 ss. GOUX 1996, pp. 125 ss. osserva che i piani su cui Seneca si muove nella descrizione del *beneficium* sono tre piuttosto che due: oggetto, *signum* e senso. Infatti, l'oggetto materiale è segno di un'intenzione e di una buona volontà, dunque di un significato invisibile che concerne l'animo.

Infatti, non importa ciò che si fa o si dà, ma con quale spirito (*mens*), poiché il beneficio non consiste in ciò che si fa o si dà, ma proprio nella disposizione d'animo di chi lo dà o lo fa (*in ipso dantis aut facientis animo*)¹⁴.

Nella sua dimensione *incorporale*, il beneficio è *stabile et immotum* (*Ben. 6. 2. 3*), un possesso perenne che nessuna forza può annullare o portar via (*Ben. 6. 2. 2*)¹⁵. Ciò che muta, si corrompe o passa da una persona all'altra è l'oggetto donato (*Ben. 1. 5. 4*). Pertanto, la sfera della *res* appare chiaramente subordinata rispetto a quella dell'*animus*. Eppure, nonostante la preminenza etica che Seneca riconosce al livello spirituale del *beneficium*, è la cosa donata lo strumento concreto che permette la creazione di un legame tra donatore e donatario. Il dono, come oggetto percettibile ai sensi, rende visibile e manifesta la dimensione dell'interiorità e si fa portatore di un messaggio relazionale che non potrebbe essere trasmesso né condiviso senza la sua mediazione.

Considera che qualcuno abbia voluto farmi un dono, ma non l'abbia fatto: di certo io ho la sua intenzione (*animum quidem habeo*), ma non ho il suo beneficio, che consiste sia nella cosa (*res*) sia nella disposizione d'animo (*animus*)¹⁶.

La volontà di donare, da sola, non basta. La componente esteriore degli «oggetti del dono» completa la *benivola actio* facendosi messaggera della buona disposizione del donatore e agente capace di mettere in comunicazione gli *animi* di coloro che partecipano allo scambio di doni¹⁷.

2. LA MEMORIA DEGLI OGGETTI: IL DONO COME SOSTITUTO DEL *DANS*

Nella prassi dei benefici, la cosa donata si rivela essenziale per pungolare l'animo del beneficiato alla riconoscenza e per prevenirne o correggerne l'ingratitude. Quest'ultima, infatti, rappresenta un ostacolo da arginare perché la dinamica abbia successo e il benefattore non ritenga di aver perso il beneficio elargito.

Is perdet beneficia, qui cito se perdidisse credit; at qui instat et onerat priora sequentibus, etiam ex duro et immemori pectore gratiam extundit. Non audebit adversus multa oculos ad tollere; quocumque se convertit memoriam suam fugiens, ibi te videat: beneficiis illum tuis cinge.

Perderà i benefici colui che troppo presto crede di averli perduti; ma colui che insiste e accresce il peso dei primi con dei successivi benefici potrà cavar fuori la riconoscenza anche da un cuore duro e immemore. Costui, di fronte a molti doni, non oserà alzare gli occhi; dovunque si volti cercando di sfuggire alla sua memoria, là veda te: circondalo con i tuoi benefici¹⁸.

¹⁴ *Ben. 1. 6. 1*. Tutte le traduzioni italiane dei passi latini e greci citati sono a cura dell'autrice del presente contributo.

¹⁵ Cfr. PICONE 2013, pp. 105-106, LI CAUSI 2008, pp. 98-99 e LI CAUSI 2013, pp. 74 ss.

¹⁶ *Ben. 6. 11. 3*.

¹⁷ Cfr. GOUX 1996, p. 125 e INWOOD 1995, pp. 261-263.

¹⁸ *Ben. 1. 3. 1*.

L'assenza di una controprestazione adeguata al *munus* erogato viene spesso avvertita dal donatore come un fallimento del circuito del dono. Ma, avverte Seneca, non bisogna scoraggiarsi troppo rapidamente. Il beneficio va coltivato e l'*accipiens* stimolato alla gratitudine attraverso la forza di ammonimento di cui la *res* del dono è carica. Un solo *munus* può essere dimenticato, ma è difficile ignorare il benefattore che ha elargito molti doni e ha dunque reiterato l'*actio benivola*. Una simile perseveranza nel dare sarà in grado di risvegliare la riconoscenza perfino in un destinatario predisposto alla dimenticanza (*immemor*) o desideroso di sfuggire al ricordo del dono ricevuto¹⁹.

Il canale che permette al dono di intervenire sulla memoria dell'*accipiens* e di agire sulla sua disposizione alla *gratia* è quello della visione²⁰. Sono pochi, infatti, coloro che si mantengono riconoscenti anche quando non hanno sotto gli occhi la cosa donata (*etiam si non vident*, *Ben.* 1. 12. 1). È la vista del *munus* che alimenta il ricordo e stimola nel donatario la gratitudine. Ma quando i doni vengono esclusi dalla *conversatio* (*Ben.* 3. 2. 3), cioè dall'uso frequente e continuato, rischiano di perdere valore e di essere dimenticati, e così il loro *auctor*. Al contrario, la *frequens cogitatio* esercitata sul dono permette all'oggetto donato di «rivivere» e «rinnovarsi», e di risvegliare continuamente il ricordo del *dans* nella mente dell'*accipiens* (*Ben.* 3. 2. 3). Pertanto, è utile che il beneficiario, dovunque si volga (*quocumque se convertit*), scorga i *signa meritorum* del suo benefattore e veda rispecchiarsi in loro il volto stesso di colui che li ha donati. L'*accipiens* verrà così «assediato» dai doni, perché non possa sfuggire al ricordo del bene che ha ricevuto e della persona che ne è l'autrice. Risulta evidente che la rappresentazione della modalità attraverso cui la *res* del dono agisce sulla memoria dell'*accipiens* non è affatto irenica e conciliante, ma agonistica e «aggressiva», al punto da essere descritta tramite un modello analogico che richiama la pratica dell'assedio. Il *munus*, infatti, è raffigurato come l'arma precipua di cui la *memoria* si serve per «aggredire» gli ingrati (*ingratos quoque memoria cum ipso munere incurrit*, *Ben.* 1. 12. 1) e penetrare le difese dell'*animus accipientis*. L'*adsiduitas*, nella forma «aggressiva» delineata da Seneca, serve a forgiare l'*animus* del donatario per trarne fuori la gratitudine. Al riguardo, l'espressione *extundere gratiam* (*Ben.* 1. 3. 1) è piuttosto marcata: il verbo *extundere* indica l'azione del fabbro o del cesellatore che cava fuori una forma da un materiale solido battendolo. L'*animus* dell'*accipiens*, infatti, può risultare *durus*, non incline alla riconoscenza, per cui la condotta che Seneca suggerisce al *dans* è paragonabile al *labor* di chi insiste ripetutamente e con energia per ricavare l'esito sperato. E nel caso dei benefici, lo strumento concreto adatto a «forgiare» la *gratia* è ancora una volta la cosa donata. Ma perché la dinamica abbia successo, il dono deve riuscire a distogliere da sé l'attenzione del destinatario e a indirizzarla sulla persona del donatore:

Ma quanto sono maggiormente graditi (*gratiora*) e quanto più penetrano nel profondo del nostro animo per non uscirne mai più i doni, quando il piacere che procurano dipende dal ricordo di chi ce li ha dati, piuttosto che dal pensiero del dono in sé (*cum delectant cogitantem magis a quo quid acceperis*)!²¹

¹⁹ Cfr. LI CAUSI 2013, pp. 81 ss. Sul legame tra *memoria* e *gratia*, cfr. *Ben.* 2. 24. 1 e 3. 4. 2.

²⁰ Sul tema della visione in Seneca, cfr. SOLIMANO 1991, in particolare pp. 93-105.

²¹ *Ben.* 1. 15. 4.

Gli oggetti del dono, dunque, lungi da essere vacui e inerti, agiscono come stimolatori della memoria e della gratitudine²². Ma per svolgere tale funzione, occorre che il *munus* risponda ad alcune caratteristiche che ne facilitino il compito. Nel caso in cui sia il benefattore a scegliere la natura del dono (*arbitrium dandi*, *Ben.* 1. 12. 1), dovrà preferire *munera mansura*, doni destinati a durare nel tempo. Un *munus* che sia durevole ed eluda il rischio della caducità materiale sarà in grado di rinverdire più a lungo la memoria del donatario e di agire con maggiore perseveranza quale stimolo alla riconoscenza. Le caratteristiche dell'oggetto-dono, infatti, influenzano la natura del legame che il beneficio attiva. Così, se il dono è duraturo, lo sarà anche il legame, costantemente riattivato dalla forza mnemonica della *res*, che la visione cattura e rimanda alla coscienza, favorendo il ricordo.

Quello che il *dans* deve individuare, dunque, è un dono che sia il meno possibile *mortale* (*ut quam minime mortale munus sit*, *Ben.* 1. 12. 1). Seneca tematizza il pericolo della deperibilità del dono introducendo una categoria tipicamente umana, quella della mortalità, e apre la strada alla personificazione della cosa donata. È il dono «in persona» a presentare davanti agli occhi dell'ingrato la benevolenza del donatore e a impedire la dimenticanza (*oblivisci sui non sinit*, *Ben.* 1. 12. 1), elemento negativo di occlusione del vincolo relazionale. Si direbbe quasi che il *munus* prenda vita e diventi un sostituto del *dans*, un oggetto gradito che rimpiazza il benefattore, rimanendo accanto all'*accipiens* tutte le volte che il donatore non può essere con lui. Il piacere che un dono suscita dipende proprio da questo, dalla proprietà dell'oggetto di offrirsi alla vista dell'*accipiens* e di rimandare costantemente all'immagine del donatore: *videamus, quid oblatum maxime voluptati futurum sit, quid frequenter occursum habenti, ut totiens nobiscum quotiens cum illo sit*, «consideriamo quale dono, una volta offerto, sia in grado di conferire maggior piacere, quale dono possa presentarsi di frequente alla vista del destinatario, di modo che quest'ultimo sia in nostra compagnia ogni qual volta si trovi con quello» (*Ben.* 1. 11. 6).

L'utilità della *res* e la sua funzione relazionale risiedono quindi nella capacità dell'oggetto di rimandare a un interagente umano sostituendolo, di rappresentare il *dans* instaurando con lui un rapporto di contiguità. Il dono si configura così come una parte del donatore, un suo prolungamento identitario, una «metonimia» del *dans* che parla per lui. Seneca, infatti, avvertendo come scorretta la condotta di chi ammonisce l'ingrato ricordandogli apertamente il beneficio concesso²³, suggerisce un *escamotage* per consentirgli di esortare il beneficiario alla riconoscenza in modo silenzioso ma efficace: sia l'oggetto del dono (*ipsa res*) a stimolare la memoria che tende a sbiadire (*evanescentem memoriam*), a parlare per il *dans* senza provocare offesa o fastidio²⁴. I *munera mansura* sono la categoria più idonea a un simile scopo, perché un dono che resiste al tempo impedisce che il ricordo del benefattore possa svanire. Ma non basta che il dono sia durevole: *ego, si fieri potest, consumi munus meum nolo; extet, haeret amico meo*,

²² ARMISEN-MARCHETTI 2004, p. 17. LI CAUSI 2013, pp. 80-81 evidenzia il ruolo della cosa come *admonitio* «iconica» e *monumentum*, recuperando la felice definizione di ASSMANN 1992, p. XV di «memoria delle cose».

²³ *Ben.* 7. 22. 2 e 2. 11. 1-6. Sul rischio che l'*admonitio* venga percepita come *exprobratio*, cfr. LI CAUSI 2013, p. 63. È pur vero che, come avverte ARMISEN-MARCHETTI 2004, p. 16, nei libri V e VII Seneca attenua la sua posizione sull'*admonitio*, affermando che, qualora il beneficiario perda la memoria involontariamente, poiché la *gratia* è un *officium*, gli si fa un servizio ricordandogli il dono che ha dimenticato. Ancora sul motivo dell'*admonitio*, cfr. MAZZOLI 2007.

²⁴ *Ben.* 1. 12. 1.

convivat, «io, se è possibile, non voglio che il mio dono si deteriori; duri a lungo, si attacchi al mio amico, viva con lui» (*Ben.* 1. 12. 2). Il *munus*, dunque, portatore dell'identità del *dans*, si fa protagonista di un vero o proprio procedimento di «personificazione»: Seneca suggerisce la scelta di un oggetto che non solo sia *quam minime mortale*, ma che possa anche «vivere» a lungo assieme all'amico (*extet, convivat*). L'uso del verbo *convivere* e dell'aggettivo *mortale* in riferimento alla cosa donata sembra suggerire una rappresentazione del «dono durevole» come un oggetto quasi dotato di vita, animato, per così dire, da uno «spirito vitale»²⁵.

La cosa donata, quindi, non è affatto inoperosa. Essa dà manifestazione concreta all'invisibile vincolo che si instaura tra gli attori della prassi di scambio e ne influenza le scelte e gli atteggiamenti etici²⁶. La sua valenza esortativa sprona al contraccambio sfruttando il canale visivo e agendo sulla memoria: la vista del dono, infatti, ci ricorda il donatore che quello personifica e non ci permette di rimuovere l'azione benevola di cui siamo stati destinatari. È grazie alla sua attività di sprone alla riconoscenza che il donatario è incitato a ricambiare, in modo che il rapporto non languisca, ma si rinnovi.

3. IL *MUNUS-MALEDICTUM*

«La cosa che si fa o si dà» (*quod fit aut datur, Ben.* 1. 6. 2) è un elemento di per se stesso neutro, *nec bonum nec malum*. Spetta alla disposizione interiore connotare le *actiones* secondo una polarità etica, positiva o negativa. Eppure, Seneca raccomanda attenzione nella scelta dei doni, perché alcuni oggetti rischiano di agire in modo «negativo», come nel caso in cui evidenzino una mancanza o un difetto del destinatario. Questi, sollecitato a ricordare il proprio *vitium*, non sarà più portato alla riconoscenza, ma al rancore, poiché avvertirà un simile dono come un'offesa:

Aeque ex contrario circumspiciemus, ne dum grata mittere volumus, suum cuique morbum exprobratura mittamus, sicut ebrioso vina et valetudinario medicamenta. Maledictum enim incipit esse, non munus, in quo vitium accipientis adgnoscutur.

Di contro, volendo offrire doni graditi, faremo ugualmente attenzione a non inviare oggetti che rinfaccino a ciascuno il proprio vizio, come del vino a un ubriacone o dei medicinali a una persona di salute cagionevole. Infatti, comincia a essere un *maledictum*, non un dono, quello in cui si riconosce un difetto del ricevente²⁷.

Il *munus exprobatum* compromette l'esito positivo del dono poiché, in quanto spia del *vitium accipientis*, trasmette un ammonimento ingiurioso e finisce per aderire alla categoria del *male dicere* più che a quella del *bene facere*. Il *maledictum*, infatti, è l'offesa verbale del «dire il male», una parola cattiva o di cattivo augurio che nuoce e offende. Con questo termine non si indica solo l'insulto o l'invettiva, ma anche l'incantesimo o la maledizione²⁸. In quest'ultimo senso, i

²⁵ Cfr. PICONE 2013, pp. 163-166.

²⁶ LI CAUSI 2013, p. 81 segnala l'attitudine dei *beneficia* ad agire come «proiezioni identitarie» del benefattore, in grado di trasformare l'*accipiens* in un «soggetto etico nuovo» e riconoscente.

²⁷ *Ben.* 1. 11. 6.

²⁸ TIETZE 1936, p. 464.

maledicta sono assimilabili a *mala verba*²⁹ dotati di una forza malefica che agisce sugli individui cui è rivolta. L'accostamento di questa parola a un oggetto inanimato quale il dono ci consente di individuare un nuovo elemento di personificazione del *munus*: è come se l'oggetto che denuncia il *morbus* o il *vitium accipientis* non solo prenda vita, ma abbia anche una voce propria e sia capace di «nuocere verbalmente» al destinatario prendendo il posto del donatore. La specificità del *munus-maledictum* risiede dunque nella sua relazione di contiguità non solo col *dans* dal quale proviene, ma soprattutto con il *vitium* dell'*accipiens*. Esso, infatti, crea attrito tra i due interagenti per mezzo della forza nociva del «dire il male», la quale ribalta la prassi del dono in prassi malefica. In linea con questo slittamento, il donatore del *maledictum* dovrà attendersi non più gratitudine, ma ira, risentimento, e perfino vendetta.

4. IL DONO DI VENDETTA: IL CASO DI MEDEA

Anche nelle dinamiche di reciprocità negativa³⁰, e in particolare nelle loro rappresentazioni mitico-letterarie, la cosa donata svolge un ruolo essenziale. Un esempio emblematico è quello dei doni nuziali di Medea a Creusa, che si rivelano efficaci strumenti di vendetta.

Nella tragedia di Seneca, Medea è decisa a vendicarsi del *repudium* (vv. 52-53)³¹ e così, per punire Giasone, stabilisce come prima fase della *ultio* di colpire la nuova sposa e colui che l'ha data in moglie, vale a dire Creonte³². Quest'ultimo, però, temendo le arti magiche di Medea e la sua inclinazione alla *fraus* (v. 181), la tiene prudentemente a distanza e ne decreta l'esilio. Così, per avvicinare i nemici a sé e vincerne la ritrosia, Medea sceglie di affidare la sua vendetta alla mediazione di doni malefici e al potere persuasivo della loro *facies* benevola. Come nel mito greco e nella tragedia di Euripide, anche nel dramma latino saranno i doni ad agire al posto di Medea, assumendone la *pars*. La scelta del dono come strumento della *fraus* diventa ancora più comprensibile alla luce della rappresentazione della cosa donata come metonimia del *dans*, oggetto in grado di conservare in se stesso la traccia del donatore e di sostituirlo. Il dono, inoltre, annulla la distanza tra chi dà e chi riceve: per questo Medea lo sceglie, facendo di se stessa una particolare figura di «donna che dona».

La combinazione di dono e femminile, nell'antichità, è spesso rappresentata come un binomio altamente pericoloso (oltre a Medea, si pensi a Pandora o a Deianira). La «donna donatrice», specie quando il destinatario è un uomo o addirittura il marito, è avvertita come una figura profondamente sovversiva, perché realizza uno slittamento anomalo, passando dal ruolo di «oggetto di scambio» o «bottino di guerra» cui è generalmente assimilata alla funzione attiva

²⁹ HUMMEL 2008, p. 48-49. Lo studioso distingue i *maledicta* o *mala verba* in due gruppi: nel primo inserisce le imprecazioni e le blasfemie, nel secondo tutte le parole di presagio sinistro.

³⁰ Sulla reciprocità negativa come scambio di offese e vendette, cfr. GOULDNER 1960, p. 169; SAHLINS 1965, p. 195; GARAVAGLIA 1980, p. 689 e VAN WEES 1998, p. 24.

³¹ GUASTELLA 2001, pp. 128-131.

³² Il tema della vendetta nei confronti di Creonte e della figlia, di cui il destinatario principale rimane Giasone, è marcata sia da Seneca *coniugi letum novae / letumque socero et regiae stirpi date*, «date la morte alla nuova sposa, la morte al suocero e alla stirpe regia» (Sen. *Med.* 17-18) sia da Euripide (Eur. *Med.* 287-289), dove Medea viene rappresentata come intenzionata a far del male ai responsabili del nuovo matrimonio: Creonte, colui che ha dato in sposa la ragazza (τὸν δόντα), Giasone, colui che l'ha sposata (γήμεντα), e Glauce, colei che è stata presa in moglie (γαμουμένην) relegando di fatto l'eroina al rango di concubina. Al riguardo, cfr. BURNETT 1973, p. 10 ss. Ancora su Creonte e Glauce come offensori nei riguardi di Medea, cfr. Eur. *Med.* 158-163.

di donatore³³. Ma il mito di Medea è ancora più complesso, perché, come vedremo, il dono non si combina soltanto con un attore femminile, ma anche con il meccanismo della vendetta e con un rito nuziale profondamente perturbato. Ma proseguiamo con ordine.

Un ruolo non irrilevante, nel dramma, è svolto dalla natura degli oggetti che Medea predispone come doni nuziali per la rivale. Già in Euripide si tratta di un peplo e di un diadema d'oro (Eur. *Med.* 949), che Helios, padre del padre di Medea, donò ai suoi discendenti (Eur. *Med.* 954-955). L'eroina presenta a Giasone questo κόσμος come un δῶρον di cui la novella sposa non potrà che gioire (Eur. *Med.* 952) e che la persuaderà a tenere a Corinto i figliastri. Si tratta infatti di oggetti dall'inestimabile valore, dono di un dio. La definizione dei δῶρα come «eredità di Helios» diventa quindi l'argomento per convincere Giasone e la sua sposa ad accettarli: non sono oggetti qualsiasi, provengono da una divinità. Anche nella *Medea* di Seneca la scelta ricade su oggetti che sono fortemente legati alla stirpe di Medea e alla sua identità. Stavolta, i doni sono tre: un mantello, un gioiello e una corona³⁴. La descrizione del mantello, in particolare, lascia emergere una rappresentazione marcata del *donum* scelto per ingannare Creusa: si tratta infatti di un *munus* che il Sole, nonno di Medea, donò al padre di lei, Eeta, e che rappresenta un segno di dignità regale, un *decus regni*.

Ho un mantello (*palla*), dono della dimora celeste (*munus aetheriae domus*), decoro del regno, dato a Eeta dal Sole come pegno della stirpe (*pignus Aetae datum / a Sole generis*), e anche un gioiello che splende di maglie d'oro e un diadema che spicca per il luccichio delle gemme, di quelli con cui si è soliti cingere i capelli³⁵.

Il *munus* in questione, dunque, è un *pignus generis* che garantisce l'appartenenza di Medea al *genus* del Sole³⁶. Pertanto, gli oggetti che l'eroina ha individuato come adeguati a svolgere la funzione di doni di vendetta sono «oggetti di famiglia»³⁷. Ma perché Medea dovrebbe privarsi di un *pignus* così prezioso? Per capirlo, sarà utile recuperare alcune considerazioni antropologiche inerenti agli oggetti di famiglia e alla loro funzione rispetto al meccanismo del dono.

Esistono oggetti che non sono preziosi in virtù del loro «valore di scambio», ma perché hanno un significato identitario, appartengono a una famiglia e alla sua storia. Si tratta generalmente di corone d'oro, gioielli e mantelli pregiati, proprio come quelli di Medea. Chi li possiede può provare a darli via, ma essi continueranno ad appartenere al legittimo proprietario,

³³ LYONS 2003, pp. 93-96. Sul tema del *female wedding gift*, cfr. WAGNER-HASEL 2013, pp. 164-172.

³⁴ HINE 2000, pp. 166-167 ad 570-574 segnala che quella del dramma latino è la donazione più ricca, rispetto ai due oggetti presentati da Euripide (un mantello e una corona) e alle versioni di Igino (che cita solo la corona) e di Apollodoro, che, pur parafrasando Euripide, omette il diadema. I tre doni della *Medea* senecana, inoltre, sembrano rimandare ai doni che Enea offre a Didone (Verg. *A.* 1. 647-655): un mantello (*palla*), un *monile* e una *corona*. LYONS 2012, pp. 77-86 osserva come generalmente, nella rappresentazione tragica greca, gli oggetti di scambio offerti dalle donne siano tessuti o metalli preziosi, che finiscono per provocare esiti funesti, specie all'interno di contesti di crisi coniugale. Sulle differenze tra la *Medea* di Euripide e quella di Seneca, anche in merito ai doni di Medea a Glauce/Creusa, cfr. MARTINA 1990, 143 ss.

³⁵ *Med.* 570-574.

³⁶ La discendenza dal Sole è rimarcata anche nel prologo (*Med.* 28-30), dove Medea fa riferimento al dio come *nostri sator / Sol generis*. Ancora in *Med.* 210, l'eroina sottolinea il legame con l'*avus Sol*, da cui discende il suo *clarum genus*. In Euripide, Medea ricorda di incarnare due stirpi: quella del Sole (Eur., *Med.* 406) e quella delle donne, senza rimedio contro la forza fisica, ma insuperabili e sapientissime artefici di ogni male (Eur. *Med.* 409).

³⁷ Sul *munus* del Sole come «mantello di famiglia», si esprime già ARCELLASCHI 1990, pp. 373-374.

dal momento che non possono essere ceduti. Vanno custoditi e conservati, perché sono «possessi inalienabili», in grado di realizzare il paradosso del «*keeping-while-giving*». In loro, la traccia del donatore è così profonda da costruire un legame con lui tanto invisibile quanto ferreo. Il valore di questi oggetti inalienabili è spesso conferito dal loro significato storico, dall'essere appartenuti a un gruppo specifico per un tramite divino o per via del loro legame con gli antenati. Questa appartenenza non può essere rimossa senza compromettere radicalmente la natura stessa degli oggetti considerati. Essi si mantengono di proprietà del gruppo attraverso le generazioni, anche dopo essere stati dati in prestito o ceduti ad altri³⁸. Recidere un simile legame è impossibile, perché significherebbe distruggere il valore di questi oggetti, obliterarne la natura e il significato.

Già Seneca, nel *de beneficiis*, propone la questione del possesso perenne³⁹, partendo però da un assunto opposto alla teoria della Weiner: dal momento che ogni cosa appartiene agli dèi, gli esseri umani sono soltanto *procuratores* degli oggetti che credono di possedere e che in realtà hanno solo in deposito (*Ben. 6. 3. 1*). Che cos'è, dunque, che possediamo realmente e non ci può essere tolto? La possibilità di donare. A conferma di questa tesi, Seneca cita il poeta Rabirio (*Ben. 6. 3. 1*): *hoc habeo, quodcumque dedi*, «io possiedo tutto quello che ho donato». Anche Seneca è dello stesso parere: *quaeris, quomodo illa tua facias? dona dando*, «ti chiedi in che modo rendere tue quelle cose (che hai solo in deposito, n.d.t.)? Dandole in dono» (*Ben. 6. 3. 3*). Dunque, il possesso perenne in Seneca è rappresentato dal livello spirituale del beneficio. L'unico modo per rendere proprie e inalienabili le cose che riteniamo nostre è darle in dono.

Ma in che modo gli «oggetti di famiglia» di Medea si rapportano alla categoria del possesso perenne descritta da Seneca e a quella dell'inalienabilità formulata dalla Weiner? Nella tragedia, l'atto benevolo del dare, capace di rendere il dono un possesso perenne, subisce un'inversione. Il dono di Medea, infatti, metonimia dell'eroina, diventa portatore della sua vendetta e dunque di un *animus* malevolo. Medea non cede i *pignora generis* con l'intento di «darli in dono», ma con quello di usarli contro il donatario. E così, l'eroina sceglie oggetti impregnati della sua stessa identità e di quella della sua stirpe, doni che non possono passare a un altro proprietario, ma che continueranno ad appartenere al *genus Solis* anche dopo essere stati regalati. Lo spirito che li anima è paragonabile a quello del «dono nero», una sorta di *hau* trasfigurato che si offre alla stregoneria della vendetta⁴⁰. Infatti, Medea sa di dover utilizzare gli oggetti prescelti come base di un vero e proprio *maleficium* perché la sua vendetta vada a buon fine.

Nella tragedia di Seneca, un'ampia sezione è dedicata ai preparativi del *donum* attraverso un rito di sovversione che fornisca agli oggetti di famiglia di Medea la potenza venefica necessaria. L'eroina intende infatti avvelenare i *dona* attraverso le *dirae artes* che fanno parte della sua sapienza (*Med. 575-577*). Dunque, non si tratta semplicemente di preparare i *munera*, ma di allestire un rito esiziale (*sacra letifica appara, Med. 577*), una pratica di stregoneria con cui

³⁸ WEINER 1992, p. 33: «Whereas other alienable properties are exchanged against each other, inalienable possessions are symbolic repositories of genealogies and historical events, their unique, subjective identity gives them absolute value placing them above the exchangeability of one thing for another».

³⁹ PICONE 2013, p. 106: «Il *beneficium* diventa, in altri termini, nel momento stesso in cui viene smaterializzato, un bene inalienabile». Cfr. *supra* n. 15.

⁴⁰ MAUSS 1950, p. 19.

si invoca la morte per qualcuno⁴¹ e che riqualificherà il *nuptalium* come dono malefico o «dono funesto», «bene o regalo che si muta in veleno»⁴². Il dono di Medea per Creusa è a tutti gli effetti un dono avvelenato, opera di una donna *venefica*⁴³. Ma i *sacra letifica* non si riducono alla forma di meri *maleficia* o di riti magici apportatori di morte: essi costituiscono un'inversione infera dell'*ordo rerum*, una prefigurazione del *nefas* inusitato, di cui Medea è strumento e principale esecutrice⁴⁴.

La lunga preghiera alle divinità inferie (*Med.* 740-839) porterà a compimento il rito, gettando le basi su cui fondare il rovesciamento dell'ordine che la vendetta di Medea determinerà. È a Ecate che Medea chiede aiuto per intingere le vesti destinate a Creusa di *venena* malefici e stimolare nei *donna* la loro forza occulta⁴⁵. Ma anche i gioielli vengono «confezionati» per la vendetta: infatti, l'oro sprigionerà un *ignis obscurus*, dono di Prometeo (*Med.* 823)⁴⁶.

Una volta avvelenati, Medea affida i doni per Creusa ai suoi figli, perché li portino alla principessa. Se fino a questo momento l'omaggio nuziale era definito *donum*⁴⁷, ora è chiamato *munus* (*Med.* 846) per sottolinearne il compito: consentire ai bambini di *placare dominam ac novercam* (*Med.* 846-847), di acquisire il suo favore e riconciliarsi con lei. Da questo punto di vista, si tratta di un «dono che obbliga allo scambio», poiché Medea fa credere che serva per ingraziarsi la nuova sposa di Giasone. Già nella *Medea* di Euripide il dono nuziale a Glauce è interpretato come un «dono di scambio»:

ἱκετεύετ', ἐξαπεισθε μὴ φυφεῖν χθόνα,
κόσμον διδόντες: τοῦδε γὰρ μάλιστα δεῖ,
ἐς χεῖρ' ἐκείνην δῶρα δέξασθαι τάδε.

Supplicatela, chiedetele di non essere banditi da questa terra, mentre le date l'ornamento: e soprattutto è necessario che questi doni, lei li accetti prendendoli in mano⁴⁸.

⁴¹ HUMMEL 2008, pp. 48 ss.

⁴² MAUSS 1950, p. 115 e 1924, pp. 29-31.

⁴³ In Euripide, Medea è lontana dall'essere la maga che ne faranno Ovidio e Seneca secoli dopo, o dalla rappresentazione di strega esperta di erbe e rimedi che ne dà Sofocle in *Rhizotomoi* (fr. 492 Radt in RADT 1977). Euripide, però, la descrive come una donna assai sapiente e ne accoglie la caratterizzazione mitica di conoscitrice di *φάρμακα* (*Eur. Med.* 285, 289, 384-385). Al riguardo, cfr. GRAF 1997, p. 31. Sulla riqualificazione di Medea come strega (raramente benefica, il più delle volte malefica), cfr. MOREAU 1994-1995, p. 180. Su Medea come *barbara* [...] *venefica* in Ovidio, cfr. LANDOLFI 2004, p. 267.

⁴⁴ PICONE 1989, pp. 56 ss. e BURNETT 1998, p. 13.

⁴⁵ *Med.* 817-824: *tu nunc vestes tinge Creusae, / quas cum primum sumpserit, imas / urat serpens flamma medullas. / ignis fulvo elusus in auro / latet obscurus, quem mihi caeli / qui furta luit viscere feto / dedit et docuit condere vires / arte, Prometheus*, «Adesso tu, Ecate, intingi le vesti di Creusa, cosicché, quando lei le indosserà, una fiamma serpeggiando la bruci fin nelle midolla. Si nasconde, protetto dal fulvo oro, un fuoco oscuro, che a me diede colui che espia il furto commesso contro il cielo, dalle viscere che sempre ricrescono, e che mi insegnò come nascondere ad arte gli assalti, Prometeo»; *Med.* 832-834: *Adde venenis / stimulos, Hecate, donisque meis / semina flammae condita serva*, «Aggiungi ai veleni degli stimoli, Ecate, e mantieni nascosti nei miei doni (*donisque meis*) i semi della fiamma». Sulla figura di Ecate nel mito di Medea, cfr. MOREAU 1994, p. 273. La dea è invocata anche in Euripide, come unica *δέσποινα* di Medea e compagna (*συνεργός*) nella vendetta (*Eur. Med.* 397).

⁴⁶ Questo non è l'unico dono di cui Medea si serve contro i suoi nemici. La *fraus* ai danni della principessa, infatti, chiama in causa una sintesi mitologica di divinità e creature mostruose che hanno fornito a Medea strumenti esiziali legati al fuoco e al veleno (*Med.* 824-839).

⁴⁷ Il termine *munus* viene sì adoperato per indicare il mantello, dono del Sole ad Eeta, ma in quel caso qualifica un pegno che il dio rivolge al figlio, quindi segnala non già l'oggetto come dono destinato a Creusa, ma lo stesso come dono che vincola il nonno e il padre di Medea.

⁴⁸ *Eur. Med.* 971-973.

La Medea greca raccomanda ai figli di chiedere alla principessa la rimozione del bando proprio nel momento in cui le consegneranno il δῶρον. Ciò che conta è che Glauce stessa accolga quei doni, che li prenda nelle sue mani, che li tocchi. Nella tragedia attica, quindi, il contatto fisico col dono è una condizione indispensabile affinché l'azione malefica abbia buon esito. Anche nella tragedia latina troviamo traccia di aspetti rituali tipici della «magia per contatto», come conferma la rappresentazione della *manus* di Medea come sinistra e malefica⁴⁹, ma in Euripide questo aspetto è esplicito e preponderante: la morte passa attraverso il contatto con il diadema e con chiunque lo abbia indosso⁵⁰. Pertanto, occorre assicurarsi che Glauce in persona riceva nelle sue mani i δῶρα avvelenati, perché contaminino la sposa e possano portare a compimento la vendetta di Medea.

In Euripide, dunque, la prima fase della vendetta è affidata all'azione contaminatrice dei veleni, e così diventa fondamentale il contatto con gli oggetti avvelenati. In Seneca, Medea non raccomanda il contatto fisico con i *munera*, tuttavia il nunzio identifica chiaramente nei doni e nel loro potere persuasivo l'elemento predominante della *fraus*⁵¹. Creusa, infatti, appartiene alla categoria dei *reges*, per la quale i doni sono un'esca impareggiabile. Anche in Seneca, quindi, la principessa ha parte integrante nel delitto ai suoi danni, perché, come nella tradizione mitica precedente, commette un errore che le sarà fatale. Esso consiste nella sua disponibilità ad accettare il dono di Medea. Di questa ingenuità, nella sua analisi della tragedia senecana, si stupisce anche André Arcellaschi:

Mais ce qui surprend tient entièrement dans le fait que Créuse accepte si facilement des cadeaux pourtant quelque peu formidables: le manteau du Soleil et le diadème princier de la fille du roi de Colchide! En recevant l'hommage de ces insignes, elle pense certainement dépouiller Médée de tous ses pouvoirs, alors qu'elle ne fait que s'offrir aux enchantements de la mort⁵².

Se è vero che il dono è un sostituto del donatore, accettando i *dona* di Medea, Creusa accoglie la sua stessa rivale e le permette di farsi così vicina da poterla colpire. In altre parole, Creusa sembra ignorare che

accettare [...] qualcosa da qualcuno equivale ad accettare qualcosa della sua essenza spirituale, della sua anima; tenere per sé questa cosa sarebbe pericoloso e mortale, non solo perché sarebbe illecito, ma anche perché questa cosa che proviene da una persona, non solo moralmente, ma anche fisicamente e spiritualmente, questa essenza, questo nutrimento, questi beni [...] danno una presa magica e religiosa su di voi⁵³.

⁴⁹ DE BONIS 2007, p. 283 ss. Sulla magia per contatto, cfr. BIEDERMANN 1989, pp. 154-155.

⁵⁰ Eur. *Med.* 787-789: κἄνπερ λαβοῦσα κόσμον ἀμπιθῆ χροῖ, / κακῶς ὀλεῖται πᾶς θ' ὅς ἂν θίγη κόρης: / τοιοῖσδε χρῖσω φαρμάκοις δωρήματα, «Non appena, preso l'ornamento, lo avrà indossato a contatto con la pelle, morirà malamente, la fanciulla e chiunque la tocchi: con veleni di tale potere ungerò i doni».

⁵¹ Sen. *Med.* 881-882: CH. *Qua fraude capti?* / NUN. *Qua solent reges capi: / donis*, CORO. In quale frode sono incappati? NUN. In quella in cui sono soliti incappare i re: nei doni».

⁵² ARCELLASCHI 1990, p. 373.

⁵³ MAUSS 1950, p. 20.

Ciò che spinge la principessa a un simile errore è, secondo la lettura di Arcellaschi, la convinzione che, ricevendo gli oggetti appartenuti a Medea e in qualche modo costitutivi della sua identità, la nuova sposa di Giasone possa prendere il posto della prima moglie, spodestarla come *coniunx*⁵⁴. È come se Creusa leggesse nella cessione di quegli oggetti una resa da parte di Medea, che pare acconsenta a cedere con essi il proprio statuto regale e identitario. Infatti, non si deve trascurare la natura degli oggetti in questione: un mantello e una corona, che rappresentano simbolicamente autorità e potere. Il mantello, in special modo, riconduce alla simbologia del femminile e alla nozione culturale della riproduzione. Cedere il mantello, per una donna, significa abdicare al proprio ruolo di madre⁵⁵. Ma quello che Medea offre non è un mantello qualunque, bensì il pegno ereditato dal Sole, un inalienabile «oggetto di famiglia» che non cessa di appartenere al donatore anche se ceduto, perché reca in sé una traccia profonda e indelebile del vero possessore. Creusa si inganna se crede di poterlo far suo così facilmente, o peggio, di ricevere l'identità di Medea attraverso di esso e di poterla legittimamente sostituire. I doni nuziali sono oggetti di Medea e continueranno a essere tali anche una volta donati. Essi, però, come mostra di sapere anche il nunzio, agiscono sui *reges* esercitando una sorta di «*captivation*» che ne influenza le decisioni e le azioni⁵⁶. Questo aspetto è particolarmente marcato nella tragedia di Euripide, dove la principessa è rappresentata come incapace di resistere alla vista dei doni (Eur. *Med.* 1156), dei quali si rallegra moltissimo (δώροις ὑπερχαίρουσα, Eur. *Med.* 1165). Anche la Creusa di Seneca li accetta come se, per loro tramite, possa suggellare la sostituzione di Medea e il suo nuovo ruolo di sposa di Giasone. Ma questa è soltanto un'illusione, parte del *dolus*. Quei doni non solo recano la traccia e lo spirito (lo «*hau*», direbbe Mauss) di un'altra donna, ma sono anche latori del suo *maleficium*. La donatrice rivela così tutta la sua ostilità nei riguardi della destinataria, la sua profonda inimicizia. Il più grande errore di Creusa, pertanto, quello che la condurrà alla morte, consiste proprio in questo: nell'aver accettato il dono di un nemico.

5. IL DONO DEL NEMICO E ALCUNE CONCLUSIONI

Creusa ha uno svantaggio «conoscitivo» rispetto alla donna dei Colchi: ignora una delle più importanti regole dello scambio dei doni, che prescrive di valutare chi dà, e non solo che cosa viene donato. Non tutti i benefici, infatti, vanno accolti: bisogna considerare la natura di colui che offre il dono e valutare se quello sarà degno della nostra riconoscenza⁵⁷. Seneca esprime tale concetto, argomento del secondo libro del *de beneficiis*, anche per bocca di Tieste nell'omonimo dramma: *cum quod datur spectabis, et dantem aspice*, «quando osserverai ciò che ti viene dato, guarda anche chi te lo dà» (*Thy.* 416). Al riguardo, la Medea di Euripide, rivolgendosi a Giasone, fornisce una lezione di sapore gnomico:

⁵⁴ Sull'uso del termine *coniunx* in *Medea*, cfr. BORGIO 1993, pp. 60-61.

⁵⁵ In effetti, Medea rinuncerà al suo statuto genitoriale, ma nei termini sovversivi e cruenti della *ultio* che la tragedia descrive. Sulla rappresentazione del mantello e del diadema come oggetti che rimandano simbolicamente al potere e sul mantello come simbolo culturale di fertilità legato alla figura femminile, cfr. WEINER 1992, pp. 50-51.

⁵⁶ GELL 1998.

⁵⁷ *Ben.* 2. 18. 2: *Haec autem hoc primum censebit non ab omnibus accipiendum. A quibus ergo accipiemus? Ut breviter tibi respondeam: ab his, quibus dedissemus*, «Questa [la ratio] per prima cosa decreterà che non da tutti si deve accettare. Da chi dunque accetteremo? Per risponderti in breve: da coloro ai quali noi stessi avremmo donato».

οὐτ' ἄν ξένοισι τοῖσι σοῖς χρησαίμεθ' ἄν
 οὐτ' ἄν τι δεξαίμεσθα, μηδ' ἡμῖν δίδου:
 κακοῦ γὰρ ἀνδρὸς δῶρ' ὄνησιν οὐκ ἔχει.

Non ricorrerei mai ai tuoi ospiti, né accetterei qualcosa da te, e non osare donarmela, perché non può avere alcun beneficio il dono di un uomo malvagio⁵⁸.

In materia di doni, si tratta di giudicare il valore e la natura di colui che dà, perché il dono è una parte del donatore che prende il posto di quello. Ma se il donatore è un κακός ἀνὴρ, il suo δῶρον sarà ugualmente «cattivo», in linea con l'identità di chi lo offre, che aderisce all'oggetto del dono e imprime su di esso la sua inconfondibile firma.

La sentenza che Euripide fa pronunciare a Medea è molto vicina a ciò che afferma l'Aiace di Sofocle in merito agli ἐχθρῶν δῶρα (Soph. Ai. 665). La situazione è però differente. L'antefatto è raccontato nell'*Iliade*: Ettore e Aiace si affrontano in un duello che li vede fronteggiarsi da pari e così, esortati a deporre le armi da entrambi gli schieramenti, decidono di arrestare lo scontro. A testimonianza della conclusione del duello nel segno della pacificazione, Ettore propone uno scambio di doni preziosi, attestazione di reciproca stima guerriera, in modo che i due avversari si separino «in amicizia» (ἐν φιλότιτι). E così l'eroe troiano dona ad Aiace una spada dalle borchie d'argento e riceve da quello una cinghia di porpora⁵⁹. Ma, assai più disincantato dell'Aiace omerico, il personaggio sofocleo si rammarica di aver accettato da Ettore la spada, che sembra avergli sottratto l'onore di cui godeva presso i suoi compagni prima di accettare quell'omaggio.

Ἐγὼ γάρ, ἐξ οὗ χειρὶ τοῦτ' ἔδεξάμην
 παρ' Ἐκτορος δῶρημα δυσμενεστάτου,
 οὐπω τι κεδνὸν ἔσχον Ἀργείων πάρα·
 ἀλλ' ἔστ' ἀληθῆς ἡ βροτῶν παροιμία·
 ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα κούκ ὄνησιμα.

Da quando accettai in mano questo dono da Ettore, il peggiore dei nemici, io non ho più ricevuto alcun segno di rispetto dagli Argivi: è proprio vero quel detto comune fra gli uomini: i doni dei nemici non sono doni (ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα), né sono vantaggiosi⁶⁰.

Aiace, come Creusa, accetta di ricevere nelle sue mani il dono del nemico, ma si accorge del suo errore troppo tardi, quando si vede ormai depauperato di ogni riconoscimento da parte dei Greci. Nel caso di Aiace, la situazione è quasi paradossale: anche se il nemico dona con benevolenza e spontaneamente, rimane pur sempre un nemico, e il suo è un dono funesto proprio a causa di quella specifica identità. Infatti, sarà proprio sulla spada di Ettore che il Telamonio si getterà, togliendosi la vita. E non andrà meglio al figlio di Priamo, il quale, sconfitto da Achille, verrà legato al carro con la stessa cinghia donatagli da Aiace. Quest'ultimo, dunque, rimpiange a buon diritto di aver accettato il δῶρημα δυσμενεστάτου, il dono dell'acerrimo

⁵⁸ Eur. *Med.* 616-618. SLUITER - ROSEN 2008, p. 13 segnalano che per Medea la «cattiveria» di Giasone consiste nel fallimento dei vincoli di reciprocità e di φιλία.

⁵⁹ Hom. *Il.* 7. 299-305.

⁶⁰ Soph. *Ai.* 661-665.

nemico, dal quale è impossibile ricavare un beneficio⁶¹. I doni dei nemici non sono doni (ἐχθρῶν ἄδωρα δῶρα), in nessun caso, perché in loro risiede una traccia identitaria fortemente ostile, uno *hau* malefico.

Anche il dono di vendetta di Medea sembra rientrare nella macro-categoria del «dono del nemico». Ma i veri nemici di Medea non sono Creusa e Creonte. Infatti, sebbene siano loro le vittime di questa particolare forma di vendetta, è Giasone il vero destinatario. Più volte nel dramma l'eroina ne riscrive l'identità nel segno dell'inimicizia: Giasone è un *perfidus hostis* (*Med.* 916-917)⁶², un nemico che ha contravvenuto al legame di *fides* e merita di essere punito.

Ma se il dono è parte del donatore, il dono avvelenato è parte del vendicatore. L'appartenenza alla *ultrix* degli strumenti nocivi è essenziale per il buon esito della vendetta: i doni che Medea offre a Creusa sono e rimarranno di Medea, fedeli alla maga di Colchide e pronti a operare il male in sua vece, come sostituti attivi e agenti della *ultio*.

Nella rappresentazione drammaturgica, pertanto, è possibile evidenziare una forza di inversione della cosa donata, la quale esperisce su di sé un meccanismo di rovesciamento che la trasforma in apportatrice di morte e vendetta piuttosto che di amicizia e benevolenza, e le permette di agire sui legami interpersonali, sugli attori coinvolti e sul rituale in cui è calata in modo nocivo. È in questo senso che l'eroina può affermare: *nuptias specto novas*, «adesso assisto a nuove nozze» (*Med.* 894)⁶³. Infatti, con la sua *ultio* mascherata da dono, Medea si inserisce nel rito nuziale di Giasone e lo sovverte dall'interno, dando vita a un nuovo *sacrum* sovvertito: le sue personali anti-nozze.

Lavinia Scolari

Università degli Studi di Palermo
e-mail: laviniascolari@live.it

BIBLIOGRAFIA

ARCELLASCHI 1990: A. Arcellaschi, *Médée dans le Théâtre latin d'Ennius à Sénèque*, Roma 1990.

ARMISEN-MARCHETTI 2004: M. Armisen-Marchetti, *Mémoire et oubli dans la théorie des bienfaits selon Sénèque*, «Paideia» 59 (2004), pp. 7-23.

ASSMANN 1992: J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche* (ed. or. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992), trad. it. Torino 1997.

⁶¹ La spada di Ettore è anche definita come «dono del più detestato degli ospiti, odiosissimo a vedersi», cfr. Soph. *Ai.* 817-818: δῶρον μὲν ἀνδρὸς Ἑκτοροῦ ξένων ἐμοὶ / μάλιστα μισηθέντος, ἐχθίστου θ' ὄραν. La vista della spada non rinsalda il legame amicale, ma genera odio e fastidio perché fa tornare alla mente l'immagine del nemico.

⁶² Sulla definizione di Giasone come *hostis*, cfr. anche *Med.* 27 e 920. L'eroe è *perfidus* già in Ovidio (*Her.* 12. 37).

⁶³ DUPONT 2000, pp. 32-33 e SEAFORD 1995, p. 391. GALIMBERTI BIFFINO 2000, p. 83 osserva come sin dalla prima scena del dramma (*Sen. Med.* 12-13) Medea attribuisca al suo canto una fisionomia che lo rende assai simile a un imeneo rovesciato, cui seguono elementi di un rituale sovvertito, quasi funebre, come il capovolgimento verso terra della fiaccola, tipico attributo nuziale, ma invertito. Sul tema della *novitas* nella *Medea* di Seneca, cfr. PICONE 1989, p. 56).

- BENVENISTE 1948-1949: É. Benveniste, *Don et échange dans le vocabulaire indo-européen*, «L'Année sociologique» 3 (1948-1949), pp. 7-20.
- BENVENISTE 1969: É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I-II (ed. or. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I-II, Paris 1969), trad. it. Torino 2001².
- BIEDERMANN 1989: H. Biedermann, *Enciclopedia dei simboli* (ed. or. *Knaurs Lexikon der Symbole*, München 1989), trad. it. Milano 1991.
- BORGIO 1993: A. Borgo, *Lessico parentale in Seneca tragico*, Napoli 1993.
- BURNETT 1973: A. Burnett, *Medea and the Tragedy of Revenge*, «Classical Philology» 68/1 (1973), pp. 1-24.
- BURNETT 1998: A. Burnett, *Revenge in Attic and Later Tragedy*, Berkeley 1998.
- DE BONIS 2007: P. De Bonis, *I tre volti della Medea di Seneca: mater, monstrum, maga*, «Paideia» 42 (2007), pp. 271-285.
- DUPONT 2000: F. Dupont, *Médée de Sénèque ou Comment sortir de l'humanité*, Paris 2000.
- FACCHINI - MORATELLO 2009: G. M. Facchini, C. Moratello, *Donum-munus: dalle fonti letterarie alla documentazione archeologica. Alcuni esempi nell'arte suntuaria di età romana*, in PICONE ET AL. 2009, pp. 173-184.
- GALIMBERTI BIFFINO 2000: G. Galimberti Biffino, «Medea nunc sum»: *il destino nel nome*, in R. Gazich (cur.), *Il potere e il furore. Giornate di studio sulla tragedia di Seneca: (Brescia, febbraio 1998)*, Milano 2000, pp. 81-93.
- GARAVAGLIA 1980: J. C. Garavaglia, *Reciprocità/ridistribuzione*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 11, Torino 1980, pp. 688-702.
- GELL 1998: A. Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford 1998.
- GODBOUT 1992: J. T. Godbout, *Lo spirito del dono* (ed. or. *L'esprit du don*, Paris 1992), trad. it. Torino 1993.
- GOULDNER 1960: A. W. Gouldner, *The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement*, «American Sociological Review» 15 (1960), pp. 161-178.
- GOUX 1996: J. J. Goux, *Don et alterité chez Sénèque*, «Revue du MAUSS semestrielle» 8 (1996), pp. 114-131.
- GRAF 1997: F. Graf, *Medea, the Enchantress from afar. Remarks on a well-known myth*, in J. J. Clauss, S. I. Johnston (eds), *Medea. Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy and Art*, Princeton 1997, pp. 21-43.
- GRIFFE 1994: M. Griffe, *Don et contre-don dans le De ben. de Sénèque*, «Lalies. Actes des sessions de linguistique et de littérature» 14 (1994), pp. 233-247.
- GRIFFIN - INWOOD 2011: M. T. Griffin - B. Inwood (eds), *On Benefits*, Chicago - London 2011.
- GUASTELLA 2001: G. Guastella, *L'ira e l'onore. Forme della vendetta nel teatro senecano e nella sua tradizione*, Palermo 2001.
- HINE 2000: H. M. Hine, *Seneca, Medea. With an Introduction, Text, Translation and Commentary by H. M. Hine*, Warminster 2000.
- HUMMEL 2008: P. Hummel, *Mala dicta. Essai sur la malédiction et la calomnie dans l'Antiquité classique*, Paris 2008.
- INWOOD 1995: B. Inwood, *Politics and paradox in Seneca's De beneficiis*, in A. Laks, M. Schofield (eds), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Cambridge 1995, pp. 241-265, ora in B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005, pp. 65-94.
- LANDOLFI 2004: L. Landolfi, *Colchide noverca maius haec, maius malum est (Sen. Phaedr. 697). Fedra, Medea e l'iperbole mitica*, «Pan» 22 (2004), pp. 265-273.
- LEFORT 1951: C. Lefort, *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica* (ed. or. *Les formes de l'histoire: essais de l'histoire*, Paris 1951), trad. it. Bologna 2005.

- LÉVI-STRAUSS 1950: C. Lévi-Strauss, *Introduzione all'opera di Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, (ed. or. *Introduction à l'œuvre de Mauss*, in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, pp. I-LII) trad. it. Torino 1965, pp. XV-LIV.
- LI CAUSI 2008: P. Li Causi, *La teoria in azione. Il dono di Eschine e la riflessione senecana sui beneficia*, «Annali Online di Ferrara. Lettere» n. s. 3/1 (2008), pp. 95-110.
- LI CAUSI 2013: P. Li Causi, *Il riconoscimento e il ricordo. Fama e memoria nel De beneficiis di Seneca*, Palermo 2013.
- LYONS 2003: D. J. Lyons, *Dangerous Gifts: Ideologies of Marriage and Exchange in Ancient Greece*, «Classical Antiquity» 22 (2003), pp. 93-134.
- LYONS 2012: D. J. Lyons, *Dangerous Gifts: Gender and Exchange in Ancient Greece*, Austin 2012.
- MARTINA 1990: A. Martina, *La Medea di Seneca, Euripide e Ovidio*, «Quaderni di Cultura e di Tradizione Classica» 8 (1990), pp. 133-156.
- MAUSS 1950: M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* (ed. or. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris 1950), trad. it. Torino 2002³.
- MAUSS 1924: M. Mauss, *Gift, gift*, in *Oeuvres*, III, Paris 1924, pp. 46-51, ora in A. D. Schrift (ed.), *The logic of the gift. Toward an Ethic of Generosity*, New York - London 1997, pp. 28-32.
- MAZZOLI 2007: G. Mazzoli, *Simplex ratio e admonitio: teoria e relativismo morale nel De beneficiis di Seneca*, in G. Hinojo Andrés, J. C. Fernández Corte (curr.), *Munus quaesitum meritis*, Salamanca 2007, pp. 585-594.
- MOREAU 1994: A. Moreau, *Le Mythe de Jason et Médée. Le va-nu-pied e la sorcière*, Paris 1994.
- MOREAU 1994-1995: A. Moreau, *Médée ou la ruine de structures familiales*, in A. Ghiron-Bistagne, A. Moreau (éds), *Femmes Fatales*, «Cahiers du GITA» 8, Paris 1994-1995, pp. 173-194.
- PEREIRA-MENAUT 2004: G. Pereira-Menaut, *Che cos'è un munus?*, «Athenaeum» 92/1 (2004), pp. 169-215.
- PICONE 1989: G. Picone, *La Medea di Seneca come fabula dell'inversione*, «Pan» 9 (1989), pp. 53-63.
- PICONE ET AL. 2009: G. Picone, L. Ricottilli, L. Beltrami (curr.), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*, Palermo 2009.
- PICONE 2013: G. Picone (cur.), *Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, de beneficiis libro I*, Palermo 2013.
- RACCANELLI 2010: R. Raccanelli, *Esercizi di dono*, Palermo 2010.
- RADT 1977: S. Radt (Hrsg.), *Tragicorum Graecorum fragmenta 4. Sophocles*, Göttingen [rist. 1999].
- SAHLINS 1965: M. D. Sahlins, *On the sociology of primitive exchange*, in Aa. Vv., *The relevance of models for social anthropology*, London 1965, rist. 2013, pp. 139-236.
- SEAFORD 1995: R. Seaford, *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford 1995.
- SLUITER - ROSEN 2008: I. Sluiter, R. M. Rosen (eds), *Kakos: Badness and Anti-value in Classical Antiquity*, «Mnemosyne Supplements. Monographs on Greek and Roman Language and Literature», Leiden 2008.
- SOLIMANO 1991: G. Solimano, *La prepotenza dell'occhio*, Genova 1991.
- TIETZE 1936: F. Tietze, *Beiträge aus der Thesaurus-Arbeit: maledico*, «Philologus» 91 (1936), pp. 464-467.
- VAN WEES 1998: H. Van Wees, *The Law of Gratitude: Reciprocity in Anthropological Theory*, in C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford (eds), *Reciprocity in Ancient Greece*, New York 1998, pp. 13-49.
- WAGNER-HASEL 2013: B. Wagner-Hasel, *Marriage Gifts in Ancient Greece*, in M. L. Satlow (ed.), *The Gift in Antiquity. The ancient world: comparative histories*, Malden, MA - Chichester 2013, pp. 158-172.
- WEINER 1992: A. B. Weiner, *Inalienable Possessions: the Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley 1992.
- ZAGAGI 1987: N. Zagagi, *Amatory gifts and payments. A note on munus, donum, data in Plautus*, «Glotta» 65 (1987), pp. 129-132.