

CICERONIANA ON LINE



Was ist ein *amicus*?

Überlegungen zu Konzept und Praxis der *amicitia* bei Cicero

Che cosa è un amico?

Riflessioni sugli aspetti teorici e pratici dell'*amicitia* in Cicerone

Marburg, 18. – 19. Mai 2017

Organisationskomitee und Herausgabe der Berichte

Consiglio organizzatore e curatela degli atti

Giovanna GALIMBERTI BIFFINO, Ermanno MALASPINA, Gregor VOGT-SPIRA

SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DES AMIS DE CICÉRON

Paris

CENTRO DI STUDI CICERONIANI

Roma

2017

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

Torino 2018



Quest'opera è distribuita con Licenza

[Creative Commons Attribuzione - Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale.](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)

CICERONIANA ON LINE

–

EDIZIONE IN VOLUME

(ISSN [2532-5353](#))

(ISBN 9788875901196)

CICERONIANA ON LINE

(ISSN [2532-5353](#))

Rivista della [Società Internazionale degli Amici di Cicerone](#)
e del Centro di Studi Ciceroniani

Revue de la [Société internationale des Amis de Cicéron](#)
et du Centre d'Études Ciceroniennes

Nuova Serie – Nouvelle Série

Volume I, 2, 2017

Direttore – Directeur Carlos LÉVY

Direttore esecutivo – Directeur exécutif Ermanno MALASPINA

Ufficio di presidenza – Bureau de la présidence L. GAMBERALE – G. GARBARINO

Consiglio scientifico – Conseil Scientifique Carmen CODOÑER – Catharine EDWARDS – Mario DE NONNO – Paolo FEDELI – Matthew FOX – Margaret GRAVER – Charles GUÉRIN – Gesine MANUWALD – Giancarlo MAZZOLI – Rita PIERINI – François PROST – John T. RAMSEY – Hiroyuki TAKAHASHI

Redazione – Rédaction Andrea BALBO (Recensioni – Comptes r.) – Orazio CAPPELLO – Franck COLOTTE – Barbara DEL GIOVANE – Elisa DELLA CALCE – Nathan GILBERT – Mélanie LUCCIANO

SOMMARIO

Atti del convegno – Actes du colloque “Was ist ein amicus?”	227
P. ROUSSELOT, <i>Official greetings</i>	229
M. REITH, <i>Bericht zu der internationalen Tagung</i>	231
S. CITRONI MARCHETTI, <i>Cicerone alla ricerca dell'amicizia: dalla domus alla res publica</i>	235
M. VIELBERG, <i>Alte Freunde im Gespräch: Anspruch und Wirklichkeit der amicitia bei Cicero</i>	261
D. KONSTAN, <i>Cicero's Two Loves</i>	291
A. GANTER, <i>Patronus und amicus. Ciceros Tränen als Grundlage sozialer Integration</i>	307
E. KÖSTNER, <i>Falsche Freunde: der captator als dystopischer Gegenentwurf des idealen amicus</i>	325
C. ROLLINGER, <i>Beyond Laelius. The Orthopraxy of Friendship in the Late Republic</i>	343
R. R. SCHWITTER, <i>Der tröstende Freund – Epistolares Rollenbild und kommunikative Verhaltensweise in Ciceros Epistulae ad familiares</i>	369
S. VORONTSOV, <i>Amicitia and caritas in the 7th Century: Isidore of Seville and His Sources</i>	395
 Recensioni – Comptes rendus	 413
P. KONTONASIOS, <i>Rhetoric of Cicero's contiones</i> (G. VASSILIADES)	415
S. MASO, <i>Grasp and Dissent: Cicero and Epicurean Philosophy</i> (A. ORLANDO)	421
C. SCHEIDEGGER LÄMMLER, <i>Werkpolitik in der Antike</i> (F. BOLDREER)	426
R. R. MARCHESI, <i>Uno sguardo che vede. L'idea di rispetto</i> (D. KONSTAN)	433
A. ROLLE, <i>Dall'Oriente a Roma. Cibeles, Iside e Serapide</i> (F. LAZZERINI)	441
APULEIO, <i>De Platone et eius dogmate</i> , a c. di E. DAL CHIELE (F. PICCIONI)	445
<i>Bollettino bibliografico – Bulletin bibliographique</i> (a cura di A. A. RASCHIERI)	451
Abstracts – Key Words	457

Redazione c/o Prof. E. Malaspina, Dipartimento di Studi umanistici
Via Sant'Ottavio 20, 10100 Torino committee1@tulliana.eu

Ciceroniana on Line Nouvelle Série est diffusée gratuitement sur le site <http://www.ojs.unito.it/index.php/COL/index> de l'Université de Turin, au nom et pour le compte de la SIAC et du CSC. Les pdf peuvent être téléchargés et diffusés sur d'autres sites, à condition qu'ils ne soient pas modifiés et qu'ils ne soient pas utilisés dans un but commercial. En cas de citation d'un article ou d'un passage d'un article, il est obligatoire de toujours indiquer le nom de l'auteur et le site *Ciceroniana on line*.

Ciceroniana on Line Nuova Serie è distribuita gratuitamente dal sito <http://www.ojs.unito.it/index.php/COL/index> dell'Università di Torino a nome e per conto della SIAC e del CSC. È consentito scaricare i .pdf e condividerli su altri siti, a condizione che non vengano modificati né utilizzati a scopi commerciali. In caso di citazione è obbligatorio attribuire sempre la paternità del .pdf all'autore e al sito di *Ciceroniana on line*.

Ciceroniana on Line, the new series, is freely available on the following website, <http://www.ojs.unito.it/index.php/COL/index>. The website is maintained by the University of Turin, which distributes the journal on behalf of the SIAC and the CSC. The pdf files are available for download and to be shared on other platforms, so long as they are not modified or used for commercial purposes. We ask that those who cite the articles acknowledge the name of the author and *Ciceroniana on Line* as the source.

CICERONIANA ON LINE

RIVISTA DI STUDI CICERONIANI
REVUE D'ÉTUDES CICÉRONIENNES

diretta da – dirigée par
CARLOS LÉVY

Direttore esecutivo – Directeur exécutif
Ermanno MALASPINA

SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DES AMIS DE CICÉRON
Paris

CENTRO DI STUDI CICERONIANI
Roma

2017

[CICERONIANA ON LINE](#) (COL) è pubblicata solo *on line* con cadenza semestrale congiuntamente dalla SIAC ([Société Internationale des Amis de Cicéron](#)) e dal CSC (Centro di Studi Ciceroniani di Roma) e ospita articoli concernenti la figura storica, letteraria, filosofica e umana di Cicerone, le sue opere, le sue fonti e la sua fortuna. Tutte le discipline e tutte le metodologie di ricerca sono accolte: filologia, linguistica, storia letteraria, esegesi, retorica, *Quellenforschung*, filosofia, archeologia e storia dell'arte, storia, prosopografia, religione, psicologia, allusività, intertestualità, generi letterari, *gender studies*, antropologia, *Fortleben*, didattica, nuovi media e digitalizzazione e così via. Il riferimento a Cicerone non deve essere obbligatoriamente presente nel titolo, ma è necessario che il legame con la sua opera e il suo pensiero sia evidente e significativo nell'articolo. Al Consiglio scientifico è demandato il compito di valutare di volta in volta la congruità degli articoli presentati con le specifiche richieste dalla rivista. La rivista pubblica anche recensioni e schede bibliografiche.

COL intende essere presente nelle principali agenzie mondiali di *ranking* non appena possibile. Al momento è stata accolta in [DOAJ](#), [ACNP](#), [BIBNET](#). I contenuti digitali sono archiviati tramite [Clockss](#).

[CICERONIANA ON LINE](#) (COL) est publiée uniquement en ligne, à un rythme semestriel conjointement par la SIAC ([Société Internationale des Amis de Cicéron](#)) et le CSC (Centro di Studi Ciceroniani de Rome). Elle accueille des articles portant sur les aspects historique, littéraire, philosophique et biographique de Cicéron, ses œuvres, ses sources et sa réception. Toutes les disciplines et toutes les méthodologies de recherche sont bienvenues : philologie, linguistique, histoire littéraire, exégèse, *Quellenforschung*, philosophie, archéologie, histoire de l'art, histoire, prosopographie, religion, psychologie, intertextualité, genres littéraires, *gender studies*, anthropologie, *Fortleben*, didactique, nouveaux médias et humanités numériques, etc. La référence à Cicéron n'est pas obligatoire dans le titre même de l'article, mais il est nécessaire que le lien avec son œuvre et sa pensée soit évidente et significative dans le développement de la réflexion. Le Conseil scientifique a pour mission d'évaluer chaque fois que la cohérence des articles présentés avec les spécifications requises par la revue. La revue publie également des comptes-rendus et des notices bibliographiques.

COL entend être présente dans les grandes agences de *ranking* mondial le plus tôt possible. Actuellement, COL est référencée sur [DOAJ](#), [ACNP](#), [BIBNET](#). Le contenu numérique est archivé via [Clockss](#).

[CICERONIANA ON LINE](#) (COL) is a biannual digital journal. It is edited jointly by SIAC ([Société Internationale des Amis de Cicéron](#)) and by the CSC (Centro di Studi Ciceroniani in Rome) and welcomes articles that explore M. Tullius Cicero in his various guises, *i.e.* as a historical figure, author, philosopher, and human being, as well as articles addressing his works, sources, and afterlife. Papers from all disciplines and approaches are accepted; these include philology, linguistics, literary history, exegesis, rhetoric, source-criticism (*Quellenforschung*), philosophy, archaeology and art history, history, prosopography, religious studies, psychology, allusion and intertextuality, genre studies, gender studies, anthropology, reception, didactics, new media, digitalization etc. Submitted articles must have a clear and significant connection to Cicero's work and thought in order to be considered for publication, but explicit reference to Cicero in the article's title is not required. The Advisory Board evaluates on a case by case basis whether each article submitted fits in with the overall specifications of the journal. The journal also publishes book reviews and bibliographies.

COL aims to be listed in leading journal ranking agencies as soon as possible. At the moment the journal has been accepted in [DOAJ](#), [ACNP](#), [BIBNET](#). The eContent is Archived with [Clockss](#).

Was ist ein *amicus*?

Überlegungen zu Konzept und Praxis der *amicitia* bei Cicero

Che cosa è un amico?

Riflessioni sugli aspetti teorici e pratici dell'*amicitia* in Cicerone

Marburg, 18. – 19. Mai 2017

Organisationskomitee und Herausgabe der Berichte

Consiglio organizzatore e curatela degli atti

Giovanna GALIMBERTI BIFFINO, Ermanno MALASPINA, Gregor VOGT-SPIRA

Wissenschaftlicher Beirat – Consiglio scientifico

Perrine GALAND, David KONSTAN, Jürgen LEONHARDT, Meinolf VIELBERG



Quest'opera è distribuita con Licenza

[Creative Commons Attribuzione - Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale.](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)



INTERNATIONALE TAGUNG

WAS IST EIN AMICUS?

Überlegungen zu Konzept und Praxis der *amicitia* bei Cicero

CHE COSA E' UN AMICO?

Riflessioni sugli aspetti teorici e pratici dell'*amicitia* in Cicerone

18. – 19. Mai 2017

Philipps Universität Marburg



Organisationskomitee:
Giovanna GALIMBERTI BIFFINO
Ermanno MALASPINA
Gregor VOGT-SPIRA

Wissenschaftlicher Beirat:
Perrine GALAND
David KONSTAN
Jürgen LEONHARDT
Meinolf VIELBERG

Das Programm verbindet bekannte mit
jüngeren Forscherinnen und Forschern, die
nach einem internationalen call of papers
ausgewählt worden sind.

Studenten und Doktoranden, die an der
Tagung teilnehmen, erhalten für ein Jahr eine
kostenlose Mitgliedschaft bei der SIAC.

18. Mai 2017

Donnerstag - 14.30-19.15

Seminar für Klassische Philologie, Wilhelm-Röpke-Straße 6 D

- 14.30-14.45** Begrüßung
Diskussionsleitung Gregor VOGT-SPIRA
- 14.45-15.30** Meinolf VIELBERG - lectio magistralis
*Alte Freunde im Gespräch. Anspruch und
Wirklichkeit der amicitia bei Cicero*
- 15.30-16.00** Angela GANTER, Patronus und
amicus. Cicero über persönliche Beziehungen
als Grundlage sozialer Integration
- 16.00-17.00** Raphael SCHWITTER,
*Der tröstende Freund – Epistolare Praxis
und literarische Konzeption in Ciceros
Epistulae ad familiares*
Diskussion der drei Vorträge
- 17.00-17.30** Kaffeepause
- 17.30-18.00** Diskussionsleitung Giovanna GALIMBERTI BIFFINO
Maria Luigia DAMBROSIO, *Su Cicerone, Mazio e
Cesare o su un singolare triangolo amicale:
note a fam. 11, 27 e 28*
- 18.00-19.15** Sandra CITRONI MARCHETTI - lectio magistralis
*Cicerone alla ricerca dell'amicizia:
dalla domus alla res publica*
Diskussion der beiden Vorträge

19. Mai 2017

Freitag - 9.00-13.00

Neuer Senatssaal, Biegenstraße 12

- 9.00-9.45** Diskussionsleitung Jürgen LEONHARDT
Gernot Michael MÜLLER - lectio magistralis
*Ciceros Kritik am epikureischen
Freundschaftsbegriff in De finibus bonorum
et malorum*
- 9.45-10.45** Christian ROLLINGER,
*Amicitia sanctissime colenda. The orthopraxy
of friendship in late republican Rome*
Diskussion der beiden Vorträge
- 10.45-11.15** Kaffeepause
- 11.15-11.45** Diskussionsleitung Ermanno MALASPINA
Sergey VORONTSOV, *Amicitia and caritas in
7th century: Isidore of Seville and his sources*
- 11.45-13.00** David KONSTAN - lectio magistralis
Cicero's Two Loves
Diskussion der beiden Vorträge

Informationen

Seminar für Klassische Philologie: <https://www.uni-marburg.de/fb10/klassphil>
Anmeldungen werden bis zum 11. Mai erbeten an: klass.phil@staff.uni-marburg.de - Tel. ++49 (0)6421 28-24753

PHILIPPE ROUSSELOT

OFFICIAL GREETINGS

Dear colleagues,
Ladies and Gentlemen,
And in line with the theme of this colloquium,
Dear Friends,

It is with great regret that I address you *in absentia*. I shall not indulge in excuses and justifications. As a magistrate, my duties demand time and patience, but sometimes I must adopt haste and urgency. Such is the case today. My circumstances deprive me of the pleasure of being with you today.

Was ist ein amicus? I am unable to anticipate the conclusions of your discussions. However, the state of the world today, victim of attacks and plots, civil wars, conflicts between cultures, obliges me to remind you that this question is urgent. The terrible events which shook France these last two years showed, through the reaction of my fellow countrymen, that *amicitia* is far more than a relation between individuals. It is also the common wealth and common property for which we are all responsible. *Amicitia* is, in fact, what our enemies hate the most, and it is what they want to destroy above all.

Was ist ein amicus? In one of my favourite chapters of the *Laelius* (23), Cicero offers a reflection on something that is difficult to express exactly: *quod difficilius dictu est, mortui vivunt*. Indeed, this phrase is vague, but it aims at a truth we feel deeply: *amicitia* is the timeless and transcendent link that unites the living and the dead. It is the reason why our Society gathers the *Friends of Cicero*. Among them, a great many specialists, experts and exegetes for whom the hard discipline of science is a rule of life. Beyond this commitment, lies another idea: Cicero is more than a subject of study. He can, against the mainstream and its prejudices, offers solutions – at least partially – to the problems we face. Jacques Derrida was

right to observe in *Politique de l'amitié* that Cicero's theory of *amicitia* is a useful philosophical concept at our disposal.

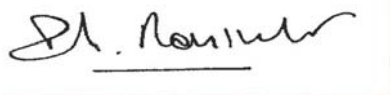
Was ist ein amicus? The fact of your assembly here today offers an actual and obvious answer. This meeting of our two institutions under the same banner is already a magnificent success. I am not a scholar, but I see in this academic meeting the living sign of an old idea: humanism never gives up. If my memory does not betray me, Giovanna Galimberti Biffino has been the first to launch the project of this colloquium. Let me thank her deeply from the heart, as well as both Ermanno Malaspina and Gregor Vogt-Spira. With determination they worked for several months to make this project possible.

I wish you full success in your work.

Philippe Rousselot

Conseiller maître – Cour des comptes, PARIS

Président de la Société Internationale des Amis de Cicéron

A handwritten signature in dark ink, appearing to read 'Ph. Rousselot', is written over a horizontal line. The signature is fluid and cursive.

MANUEL REITH

BERICHT ZU DER INTERNATIONALEN TAGUNG

Es stellt schon eine Besonderheit für unser Fach dar, dass bereits nach der kurzen Zeit von sechs Monaten eine Publikation der Beiträge erfolgen kann, die noch im Frühling dieses Jahres auf der internationalen Konferenz *Was ist ein amicus?* in Marburg vorgestellt wurden. Dieses Verdienst ist zum einen den Autoren selbst zuzurechnen, die gebeten wurden, eine nahezu publikationsreife Fassung ihrer Beiträge als Diskussionsgrundlage für die anderen Teilnehmer vorab bereitzustellen. Zum anderen verdanken wir diesen glücklichen Umstand den Gutachtern der Zeitschrift *COL*, die ihre Aufgaben gewissenhaft und fristgerecht wahrgenommen haben. Schließlich wurde die Umsetzung dieses Vorhabens erst durch die engagierte und akribische Mitarbeit sechs junger Redakteure von *COL* überhaupt möglich.

Wie es oftmals der Fall ist, entspricht die Reihenfolge der im Folgenden publizierten Beiträge nicht vollkommen dem Tagungsablauf. Dies liegt daran, dass einige Kollegen beschlossen haben, ihre Beiträge nicht zu publizieren, und andere Kollegen wiederum, die an der Konferenz nicht teilnehmen konnten, weitere Untersuchungen eingereicht haben, die zwar in Marburg nicht präsentiert und diskutiert wurden, aber jetzt auf diesem Weg der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden sollen.

Um einen tieferen Eindruck über das Tagungsgeschehen zu vermitteln, habe ich im Band 47 (2017) der «*Bollettino di Studi Latini*» über die Tagung berichtet. Ich möchte an dieser Stelle Prof. Dr. Giovanni Cupaiuolo herzlich dafür danken, dass er auch der Veröffentlichung einer gekürzten Variante dieses Berichts in der hier vorgelegten Form zugestimmt hat.

Zum Auftakt der Tagung entschlüsselte Meinolf Vielberg Ciceros literarische Strategie bei der Konstellation des Laelius im gleichnamigen Dialog. Er legte die Komplexität dieses Gesprächspartners offen und demonstrierte die literarische Brechung der Freundschaft zwischen Cicero und Atticus im Dialog. Schließlich zeigte er auf, wie der *Laelius* als tat-

sächliche Korrespondenz mit einem alten Freund von Atticus wahrgenommen werden konnte.

Raphael Schwitter (Zürich) richtete anschließend den Blick auf ausgewählte Trostbriefe aus dem Corpus der *Epistulae ad familiares*. Er führte das Spektrum an differenten Aufgaben eines Konsolationsbriefes vor Augen und hob dessen Bedeutung als Indikator und Reflexionsmedium von *amicitia* hervor. Ferner leitete er grundlegende Überlegungen zur Praxis der Freundschaftspflege durch Briefe ab.

In ihrer Präsentation: „Su Cicerone, Mazio e Cesare o su un singolare triangolo amicale: note a *fam.* 11, 27 e 28“ analysierte Maria Luigia Dambrosio (Bari) die beiden genannten Briefe. Das konkrete Arrangement abstrahierend, erweiterte sie die Perspektiven auf Freundschaft. Wichtige Größen waren bei ihrer Argumentation das Agieren für oder gegen das Wohl des Staates und die Dichotomie von privater und politischer Freundschaft.

Sandra Citroni Marchetti (Florenz) feilte jene Nuancen aus einem reichen Textcorpus heraus, die Cicero unter dem *amicitia*-Begriff subsumiert. Sie zeigte, dass Cicero seine freundschaftlichen Verbindungen im Rahmen eines politisch-privaten Bezugsraums unterschiedlich ausgestaltete, und ging auch den Fragen nach, wie man den Ausdruck von Emotionalität beurteilen müsse, wie weit die privat bestehenden Beziehungen durch Politika beeinflusst würden und in welcher Relation wahrnehmbare Emotionalität und das Thema Politik in einer Freundschaft stehen.

Christian Rollinger (Trier) nuancierte *amicitia* gegenüber *clientela* zunächst terminologisch und skizzierte aus performativer Sicht, wie direkte Freundschaftspflege durch Briefkorrespondenz ersetzt wurde. Dann erläuterte Rollinger den reziproken Freundschaftsdienst aus einem praxeologischen Blickwinkel. Er verdeutlichte die strategische Instrumentalisierung der Rhetorik und reflektierte abschließend seine Ideen im Horizont wirtschaftspolitischer Praxis.

Danach deduzierte Angela Ganter (Erlangen) konzeptionelle Überlegungen zur Freundschaft aus der Verteidigungsrede für Cn. Plancius. Dazu ging sie auf die soziologischen Funktionen von *patronus* und *amicus* ein und warf die Frage nach der emotionalen Authentizität im Rahmen einer rhetorischen Strategie auf. Mit ihrer terminologischen Differenzierung machte sie die Schwierigkeiten einer Abgrenzung von Freundschaft und Patronage augenfällig. Ihre sprachphilosophischen Beobachtungen

deckten sich mit ihrer Untersuchung zu diesem speziellen Patron-Klient-Verhältnis aus einer emotionshistorischen Perspektive.

Sergey Vorontsov (Moskau) bespiegelte die Freundschaft bei Cicero rezeptionsgeschichtlich. Durch seinen Vortrag wurde deutlich, wie Isidor von Sevilla eine ideelle Verflechtung des Freundschaftsbegriffs bei Cicero mit dem *caritas*-Begriff bei Augustinus und Gregor dem Großen gestaltet und graduelle Abweichungen im Gebrauch und der Kontextualisierung beider Begriffe bei Isidor erkennbar sind. Sodann führte Vorontsov vor, welche Rolle die *amicitia* in der theologischen Auseinandersetzung bzw. im *caritas*-Diskurs ausmacht.

Den Abschluss der Konferenz bildete David Konstans Untersuchung zu Relation von Freundschaft und Liebe. Er fokussierte die Beziehung zwischen Laelius und Africanus in Ciceros *Laelius de amicitia* und entwickelte die Idee, die Liebe in eine natürlich veranlagte Liebe, wie sie für die Eltern-Kind-Beziehung charakteristisch ist, und eine auf gemeinsamer Anerkennung der *virtus* beruhende Liebe zu sondern. Darüber hinaus malte er mögliche Aussageabsichten und strategische Überlegungen Ciceros auf dem Hintergrund dieses konzeptionellen Gedankengebäudes und der historischen Umstände aus.



- *Sitzend (von links nach rechts):* Ermanno Malaspina, Angela Ganter, David Konstan, Sandra Citroni Marchetti, Mario Citroni, Giovanna Galimberti Biffino
- *Stehend (von links nach rechts):* Bernadette Banaszekiewicz, Manuel Reith, Meinolf Vielberg, Astrid Nilsson, Jürgen Leonhardt, Gregor Vogt-Spira, Aurelia Gumz, Christian Rollinger, Elena Köstner, Raphael Schwitter, Valeria Marchetti, Sergey Vorontsov, Angelika Fricke, Marco Bleistein, Carina Marielle Ortmann

SANDRA CITRONI MARCHETTI

CICERONE ALLA RICERCA DELL'AMICIZIA:
DALLA *DOMUS* ALLA *RES PUBLICA*

Tentar di rispondere alla domanda «cos'è un amico», che dà il titolo al nostro convegno, può apparire rischioso pensando alle parole di congedo di Socrate nel *Liside* (223b): «diranno che mentre noi ci si credeva amici non siamo stati finora capaci di scoprire che cosa è l'amico». Se pensiamo poi che la ricerca di Socrate si svolgeva entro la *polis*, dove la popolazione dei cittadini liberi era fondamentalmente omogenea, il nostro timore si accresce. Per noi, situati fra orizzonti temporali, spaziali e sociali tanto estesi, la domanda si scinde drammaticamente: «cos'è un amico»: quando, dove, per chi? Il fatto che la nostra ricerca dovrà focalizzarsi su Cicerone viene a confortarci. Ma anche questo restringimento lascia sussistere la intrinseca difficoltà del tema. Sappiamo che i termini *amicus* e *amicitia* usati da Cicerone non indicano esattamente lo stesso tipo di rapporti che noi siamo soliti sperimentare e che non possiamo identificare le “nostre” con le “loro” esperienze. Ma c'è anche il pericolo di separare troppo drasticamente le esperienze. La posizione di chi ha visto nella *amicitia* romana soltanto uno strumento della vita politica è stata dominante, finché i lavori di P. A. Brunt e poi di D. Konstan non sono venuti a rivendicarne i caratteri di affettività¹.

In queste riflessioni evidenzieremo i tratti di affettività che avvicinano l'esperienza di Cicerone alla nostra; ma lo faremo, naturalmente, con la consapevolezza che anche un rapporto di intimità e affetto come quello fra Cicerone e Attico (un rapporto che nella cultura occidentale è divenuto paradigmatico dell'amicizia) deve essere contestualizzato, perché esso si nutrive – per così dire – di tutto ciò che avveniva intorno. Muovendo dal rapporto fra Cicerone e Attico considereremo altri rapporti, che sono ancora più fortemente e drammaticamente condizionati dal contesto esterno storico e politico, e nei quali tuttavia la personalità di Cicerone

¹ Brunt 1988; Konstan 1997. Cf. anche Powell 1990, 21 ss. Secondo l'efficace espressione di Rudd: «It was a relief when P. A. Brunt assured us that, in addition to its political connotations, *amicitia* could mean friendship».

può apparirci impegnata non solo strumentalmente, ma anche affettivamente.

Iniziamo dalla lettera 1, 18 ad Attico, del 60, che contiene la condanna delle false amicizie che Cicerone sperimenta quotidianamente:

1. Nihil mihi nunc scito tam deesse quam hominem eum quocum omnia quae me cura aliqua adficiunt una communicem, qui me amet, qui sapiat, quicum ego cum loquar nihil fingam, nihil dissimulem, nihil obtegam. Abest enim frater ἀφελέστατος et amantissimus. †Metellus† non homo sed «litus atque aer» et «solitudo mera». Tu autem qui saepissime curam et angorem animi mei sermone et consilio levasti tuo, qui mihi et in publica re socius et in privatis omnibus conscius et omnium meorum sermonum et consiliorum particeps esse soles, ubinam es? Ita sum ab omnibus destitutus ut tantum requietis habeam quantum cum uxore et filiola et mellito Cicerone consumitur. Nam illae ambitiosae nostrae fucosaeque amicitiae sunt in quodam splendore forensi, fructum domesticum non habent. Itaque cum bene completa domus est tempore matutino, cum ad forum stipati gregibus amicorum descendimus, reperire ex magna turba neminem possumus quocum aut iocari libere aut suspirare familiariter possimus. Qua re te exspectamus, te desideramus, te iam etiam arcessimus. Multa sunt enim quae me sollicitant anguntque, quae mihi videor auris nactus tuas unius ambulationis sermone exhaustire posse.

Questa lettera non prova la inesistenza a Roma di quella vera amicizia di cui Cicerone tratterà nel *Laelius*: essa anzi delinea i tratti di una vera amicizia individuandoli nel concreto rapporto fra Cicerone e Attico². La mancanza di un amico è contingente, legata all'attuale assenza di Attico. La domanda *ubinam es* che Cicerone rivolge ad Attico esprime, più che ignoranza del luogo in cui Attico si trova, il senso di solitudine per l'assenza dell'amico³. L'esperienza era nota: Seneca non solo dirà che scrive per confortare l'amico della solitudine (*ne solitudinem sentias, hinc tecum miscebo sermones*), ma sosterrà la superiorità della comunicazione a distanza, che unisce a livello spirituale: *erimus una, qua parte optimi sumus*⁴. Cicerone invece ha bisogno della presenza fisica dell'amico: egli

² De Giorgio 2015, 94, nota che Attico è qui rappresentato come l'amico ideale.

³ *Ubinam es* è espressione che troviamo solo qui: usualmente il verbo è alla terza persona (*ubinam est*). Altrove Cicerone si rivolge ad Attico in una forma simile, ma non così emotivamente caratterizzata: cf. *Att.* 1, 14, 7, *tu quid agas, ubi sis [...] fac me [...] certior*; 4, 16, 9, *certum non habeo ubi sis aut ubi futurus sis*; 5, 7, 1, *tuas litteras exspectabo cum ut quid agas tum ubi sis sciam*.

⁴ *Nat.* 4a. *pr.* 20. Che per Cicerone la vicinanza spirituale è secondaria rispetto alla presenza fisica è indicato anche da *fam.* 5, 13, 5 (del 46, a Lucceio), *tecum [...] et ero tan-*

vuole «gli orecchi» di Attico (*auris nactus tuas*)⁵. La solitudine di Cicerone ha anche un altro aspetto, che non mi sembra si trovi in altri testi latini: è solitudine nella folla⁶. Nella *magna turba* che lo circonda egli non individua nessuno con cui condividere confidenzialmente i propri stati d'animo. La scena che Cicerone descrive ci offre informazioni sui rapporti affettivi che egli poteva aspettarsi di intrattenere. Essa ha il suo centro nella *domus*. I personaggi che vi si affollano al mattino sono *clientes* di Cicerone: benché fra essi non sia riuscito a trovare un amico, egli non ha escluso a priori questa possibilità, cioè la possibilità di un'amicizia fra patrono e cliente. La lettera non attesta invece una ricerca fra i parigrado (la presenza del nome dell'ex console Metello è infatti dubbia). Si può dire che la ricerca di amicizia muove dall'interno della casa, in quanto la solitudine di Cicerone è motivata anche dalla lontananza del fratello Quinto, che egli definisce ἀφελέστατος *et amantissimus*, segnalando cioè la sua qualità personale. Ma, proprio in quanto fratello, Quinto potrebbe reclamare una posizione privilegiata rispetto all'amico (ad esempio, Cornelio Nepote riterrà notevole che Cicerone amasse Attico non meno del fratello)⁷.

tum quantum patietur utriusque aetas et valetudo, et, si esse una minus poterimus quam volumus, animorum tamen coniunctione iisdemque studiis ita fruemur ut numquam non una esse videamur.

⁵ Il desiderio di "ottenere" la presenza fisica di Attico è espresso anche in *Att.* 4, 1, 2, *hoc tibi vere adfirmo, in maxima laetitia [...] conspectum aut potius complexum mihi tuum defuisse. Quem semel nactus si umquam dimisero [...] hac restitutione fortunae me ipse non satis dignum iudicabo.*

⁶ In altri autori si può trovare una opposizione fra *turba* e *solitudo* (cf. *Plin. ep.* 7, 3, 3, *terere in hac turba, ut te solitudo delectet*), o un gioco concettuale attuato attraverso i due termini (cf. *Tib.* 3, 19, 12-13, *tu mihi curarum requies, tu nocte vel atra / lumen, et in solis tu mihi turba locis*), o l'ipotesi di un repentino passaggio da una condizione all'altra (cf. *Sen. ep.* 91, 8, *potest hoc ipsum in quo turba suffocatur fieri solitudo*). Ma i casi più simili a *Att.* 1, 18, 1 si trovano nel *corpus* stesso delle lettere di Cicerone: cf. *Att.* 12, 51, 1 (citato per *Att.* 1, 18 da Treggiari 1998, 7), *quamvis multi sint, magis tamen ero solus quam si unus esses*, e soprattutto *fam.* 8, 3, 1 (una lettera di Celio a Cicerone), *tu cum Romae eras, hoc mihi certum ac iucundissimum vacanti negotium erat, tecum id oti tempus consumere; idque non mediocriter desidero, ut mihi non modo solus esse sed Romae te profecto solitudo videatur facta.*

⁷ *Nep. Att.* 16, *eum praecipue dilexit Cicero, ut ne frater quidem ei Quintus carior fuerit aut familiarior*. Per Cicerone l'analogia fra amico e fratello caratterizza il rapporto con Attico (cf. *fam.* 13, 1, 5, *Pomponium Atticum sic amo ut alterum fratrem*), ma quando le esigenze del discorso sembrano richiederlo viene posta anche in riferimento ad altri amici: cf. *Mur.* 10, *agam [...] non secus ac si meus esset frater, qui mihi est carissimus*. Il problema se gli amici fossero da anteporre ai parenti era dibattuto entro le tematiche riguardanti la giustizia: *part.* 66, *de aequitate vero sic, ut sitne aequum amicos cognatis anteferre*. Riguardo alla dichiarazione di Cicerone di amare Attico come un fratello, Williams 2012,

All'interno della *domus* vivono la moglie e i figli, nei quali Cicerone dice di trovar «riposo» (*requies*). La possibilità di una *requies* piena di diletto qualifica l'amicizia nel *Laelius*, dove però si accompagna a due altri requisiti, cioè l'accordo sulla vita pubblica e la capacità di consigliare nella vita privata (*Lael.* 103):

Equidem ex omnibus rebus, quas mihi aut fortuna aut natura tribuit, nihil habeo, quod cum amicitia Scipionis possim comparare. In hac mihi de re publica consensus, in hac rerum privatarum consilium, in eadem requies plena oblectationis fuit.

Il rapporto con moglie e figli è affettivo e consolatorio, ma non è amicizia. Attico stesso è invece, come si vede dal nostro passo, *in publica re socius et in privatis [...]* *consciis*.

All'interno della casa vivono anche gli schiavi, che in generale non sono pensabili come amici. Ma in qualche misura il rapporto fra Cicerone e il suo schiavo Tirone può essere assimilato a un'amicizia. Non solo perché il linguaggio con cui Cicerone si rivolge a lui è di fortissima affettività; né solo per la qualifica di «amico» che entro la famiglia gli è attribuita al momento della manomissione (*fam.* 16, 16, 1 di Quinto, *eum [...] nobis amicum quam servum esse maluisti*). Ma anche per l'uso da parte di Cicerone di espressioni che rimandano all'ambito dell'amicizia. Nelle affermazioni di Cicerone di star pensando non tanto al bene proprio quanto a quello di Tirone (ripetutamente malato), ricorre l'espressione *tua causa*: *fam.* 16, 3, 2, *te valere tua causa primum volo, tum mea*; *fam.* 16, 11, 1, *non tam mea quam tua causa doleo te non valere*. Questa espressione richiama la definizione aristotelica dell'amico: è amico colui che vuole il bene dell'altro ἐκεῖνου ἕνεκα. E che non sia una coincidenza casuale lo attesta la definizione dell'amicizia che Cicerone stesso dava nel *de inventione* 2, 166, *amicitia voluntas erga aliquem rerum bonarum illius ipsius causa, quem diligit*⁸. C'è anche un altro elemento che avvicina Tirone allo statu-

30, segnala la affinità che essa ha con l'espressione «my best friend», che non ha equivalente in latino.

⁸ In un caso in cui Cicerone dice «non tanto per te quanto per me», lo fa in nome dell'affetto che Tirone ha per lui («se mi vuoi bene»): 16, 14, 2, *si me diligis, excita ex somno tuas litteras humanitatemque, propter quam mihi es carissimus. Nunc opus est te animo valere ut corpore possis. Id cum tua tum mea causa facias a te peto*. Al fine di confortare e rassicurare Tirone, Cicerone afferma l'esistenza di un affetto unanime che si estende da lui stesso al suo schiavo: *fam.* 16, 4, 4, *sic habeto, mi Tiro, neminem esse qui me amet quin*

to dell'amico. Cicerone enumera gli ambiti in cui si esplica la collaborazione di Tirone nei suoi confronti: 16, 4, 3, *innumerabilia tua sunt in me officia, domestica, forensia, urbana, provincialia, in re privata, in publica, in studiis, in litteris nostris*⁹. L'enumerazione delle sfere di collaborazione si ritrova in contesti epistolari in cui Cicerone dichiara a qualcuno la sua amicizia. I destinatari appartengono a tipologie amicali molto diverse fra loro. Volendo riaffermare la sua amicizia con Attico in un momento delicato del loro rapporto, Cicerone si rivolge a lui in questi termini: *Att. 1, 17, 6, non labor meus non requies, non negotium non otium, non forenses res non domesticae, <non publicae> non privatae carere diutius tuo [...] consilio ac sermone possunt*¹⁰. Questa stessa modalità, che vediamo applicata da Cicerone nel colloquio epistolare con due personaggi, Tirone e Attico, di diversa posizione sociale, ma entrambi affettivamente legati a lui, è presente nella lettera di carattere quasi ufficiale con cui Cicerone propone a Crasso (che sta per allontanarsi da Roma) un patto di amicizia¹¹. Cicerone esorta Crasso a istruire i suoi affinché si valgano di lui nelle varie sfere di attività: *fam. 5, 8, 5, ut opera, consilio, auctoritate, gratia mea sic utantur in omnibus publicis, privatis, forensibus, domesticis [...] negotiis*. Queste dichiarazioni sono estensioni del modello essenziale costituito dalla collaborazione nelle due fondamentali sfere "pubblica" e "privata" quale appare, ad esempio, nelle parole con cui Lelio rievoca la sua amicizia con Scipione (*Lael. 15, quocum mihi coniuncta cura de publica re et de privata fuit*; e si veda ancora *Att. 1, 18, 1, tu qui mihi et in publica re socius et in privatis omnibus conscius [...] esse soles*). Queste dichiarazioni rimandano a uno "statuto dell'amicizia", che può comprendere sia un massimo di affettività e un minimo di formalizzazione, come nel caso di Tirone, sia un minimo di affettività con un massimo di formalizzazione, come nel caso di Crasso. Per Crasso si può anche parlare di grado zero della affettività, tenendo però presente che anche quando

idem te amet (cf. anche, con lo stesso intento di rassicurazione, 16, 5, 1, *vide quanta sit in te suavitas [...] Xenomenes hospes tam te diligit quasi vixerit tecum*).

⁹ Che Cicerone usi il termine *officium* in riferimento a Tirone non implica necessariamente un rimando alla sua posizione subordinata. Per l'applicazione del termine all'ambito dell'amicizia, in un rapporto che si vuol presentare come intimo e affettivo, si veda ad es. (limitandosi alle epistole) *fam. 13, 50, 1, M'. Curius [...] ita mihi familiaris est ut nihil possit esse coniunctius. Multa illius in me officia, multa in illum mea, quodque maximum est, summus inter nos amor et mutuus*.

¹⁰ Ancora nel medesimo passo: *Att. 1, 17, 6, in publica [...] re [...] in forensi labore [...] in ipsis domesticis negotiis [...] ego cum antea tum vero post discessum fratris te sermonesque nostros desidero*.

¹¹ *Fam. 5, 8, 5, has litteras velim existimes foederis habituras esse vim, non epistulae*.

l'amicizia è, come in questo caso, uno strumento della vita politica, essa non è uno strumento "esterno", ma coinvolge la personalità di chi vi si impegna. Su questo torneremo in seguito. Soffermiamoci per ora sul rapporto con Attico, considerandolo nel suo incontro con altre tipologie di rapporto.

L'esperienza esistenziale di Cicerone lo porterà a conoscere la solitudine in senso proprio, come assenza degli altri. Nel momento del massimo dolore (la primavera del 45) egli la cerca: la solitudine gli è amica; tuttavia egli desidera Attico perché egli è «più amico» della solitudine: *Att. 12, 13, 1, te unum desidero; 12, 14, 3, solitudo [...] adiuvat, sed [...] plus proficeret si tu [...] interesses; 12, 15, secundum te nihil est mihi amicus solitudine*. Se nella solitudine di Cicerone l'amicizia con Attico manifesta tutta la sua intensità, essa ha trovato qualche difficoltà nell'incontrarsi con altri rapporti. Torniamo alla famiglia, con la figura del fratello. La lettera 1, 17, del 61, testimonia un dissidio fra Attico e Quinto. Questa crisi, che potrebbe incrinare il rapporto stesso fra Attico e Cicerone, diviene invece l'occasione per una dichiarazione di amicizia¹². Cicerone raffigura il rapporto con Attico con tratti che ritroveremo nel *Laelius*, quali la condivisione degli stati d'animo e la cooperazione nella vita sia pubblica che privata¹³. Questa lettera, che è nota soprattutto perché dichiara la possibilità di amicizia entro diverse scelte di vita (vita pubblica per Cicerone e privata per Attico), costituisce in se stessa un documento sull'amicizia. Essa testimonia da parte di entrambi gli amici la volontà di spiegarsi, e insieme fa capire la non ovvietà di questa decisione: fa capire come non fosse comune parlare delle proprie scelte di vita, del proprio carattere, della reciproca amicizia. L'impedimento è la *verecundia*: *Att. 1, 17, 7, harum rerum commemorationem verecundia saepe impedit utriusque nost-*

¹² Grazie alla delicatezza del linguaggio, la salvaguardia del rapporto si attua anche nel contesto stesso in cui sono poste sia la separazione fra "i miei" e "i tuoi" sia la superiorità dei legami familiari: Cicerone infatti fa comprendere di non voler difendere i suoi a spese dei familiari di Attico e afferma che l'affetto per Attico segue immediatamente quello per la famiglia: 1, 17, 3, *vereor enim ne, dum defendam meos, non parcam tuis; 5, cum a fraterno amore domesticoque discessi, tibi primas defero*. La lettera insiste sulla unanimità di affetto che lega, o deve comunque legare, Cicerone, i "suoi" e Attico stesso: 1, *meus amor summus erga utrumque vestrum; 4, id quod caput est, nobis inter nos nostra sive incommoda sive vitia sive iniurias esse tolerandas [...] ad me, qui te unice diligo, maxime pertinet neminem esse meorum qui aut te non amet aut abs te non ametur*.

¹³ Cf. *Att. 1, 17, 6 e Lael. 15, mihi iuncta cura de publica re et de privata fuit; 103, in hac mihi de re publica consensus, in hac rerum privatarum consilium, in eadem requies plena oblectationis fuit*. Vedi anche *supra* p. 238. Su questo argomento vedi anche il contributo di Meinolf Vielberg in questa stessa pubblicazione, pp. 268-272.

*rum*¹⁴. Nel *Laelius* la *verecundia* è «il massimo ornamento dell'amicizia»¹⁵. Ma mentre nel *Laelius* la *verecundia* è il reciproco rispetto fra amici che deve impedire la scorrettezza dei comportamenti, nella lettera il termine indica il pudore che si prova nel parlare di sé l'uno con l'altro. La *verecundia* segna il limite alla confidenza con l'altro, che si oltrepassa solo in casi eccezionali.

Possiamo chiederci se Cicerone, quando nel *Laelius* usava riguardo all'amicizia l'espressione *praesto esse*, ricordava di aver usato questa medesima espressione in una lettera ad Attico. Nel passo del *Laelius* l'amicizia è un'entità astratta caratterizzata dalla capacità di essere presente in tutti i luoghi: *Lael.* 22, *quoquo te verteris praesto est*. In riferimento ad enti astratti – la divinità, la morte – l'espressione compare negli scritti filosofici di Seneca¹⁶. Ma nell'ambito dell'amicizia essa si lega usualmente a un soggetto concreto, di cui indica la fattiva disponibilità¹⁷. Questa espressione compare più volte nel *corpus* delle lettere di Cicerone, in situazioni in cui qualcuno chiede, o promette, o riconosce a un amico la disponibilità a consigliare e aiutare¹⁸. Ma nella lettera 3, 15, che Cice-

¹⁴ *Atque harum rerum commemorationem verecundia saepe impedit utriusque nostrum; nunc autem ea fuit necessaria propter eam partem epistulae tuae per quam te ac mores tuos mihi purgatos ac probatos esse voluisti.*

¹⁵ *Lael.* 82, *neque quicquam umquam nisi honestum et rectum alter ab altero postulat, neque solum colent inter se ac diligent, sed etiam verebuntur. Nam maximum ornamentum amicitiae tollit, qui ex ea tollit verecundiam.* La *verecundia* appare solitamente riportabile a un personale senso di vigilanza sulle situazioni e di attenzione per gli altri (cf. Kaster 2005, 15; Thomas 2006, 367-368; Marchese 2016, 26), e appunto in questo significato è da identificare il nesso fra la lettera e il passo del *Laelius*. Riguardo ad *Att.* 1, 17, 7, Bernard 2013, 168 s. nota che la scrittura epistolare favorisce il superamento del pudore, che è invece più forte nella vicinanza fisica (possiamo in questo senso ricordare ciò che Cicerone scrive a Luceio: *fam.* 5, 12, 1, *coram me tecum eadem haec agere saepe conantem deterruit pudor quidam paene subrusticus quae nunc expromam absens audacius. Epistula enim non erubescit*. Lo specifico rapporto fra *verecundia* e *libertas loquendi* è indagato da McConnell 2014, 161 ss.

¹⁶ *Sen. ep.* 95, 47, *deus [...] ubique et omnibus praesto est; nat.* 6, 2, 6, *cum mors ubique praesto sit et undique occurrat.*

¹⁷ Per l'uso nel linguaggio colloquiale, e in riferimento all'amicizia, si può citare Terenzio, *Phorm.* 561-562, *praestost: audacissime oneri' quidvis inpone, ecfere; / solus est homo amico amicus.*

¹⁸ Cf. ad es. *Att.* 9, 16, 3 (di Cesare a Cicerone), *tu velim mihi ad urbem praesto sis ut tuis consiliis atque opibus, ut consuevi, in omnibus rebus utar; fam.* 4, 14, 4 (di Cicerone a Cn. Plancio), *velim iudices me [...] opera [...] consilio, studio quidem certe, rei, famae, salutis tuae praesto futurum; 6, 21, 3 (a Toranio), de me [...] sic velim iudices, quantum ego possim me tibi, salutis tuae liberisque tuis summo cum studio praesto semper futurum; 7, 3, 1 (a M. Mario), tu mihi sollicito animo praesto fuisti.* L'espressione è anche usata, in riferimento agli amici (ma anche a partire dagli amici e estendendosi agli altri), nelle orazioni: cf.

rone scrive ad Attico dall'esilio, *praesto esse* indica una presenza inerte, di chi semplicemente guarda: guarda il suo amico consegnarsi ai nemici, *deceras [...] te nihil plus mihi debere quam ut praesto esses [...] me, meos tradidi inimicis inspectante et tacente te* (7)¹⁹. Si veda anche l'insieme del passo (*Att.* 3, 15, 4-8):

4. Ego, si me aliquando vestri et patriae compotem fortuna fecerit, certe efficiam ut maxime laetere unus ex omnibus amicis meaque officia et studia quae parum antea luxerunt (fatendum est enim) sic exsequar ut me aequae tibi ac fratri et liberis nostris restitutum putes. Si quid in te peccavi, ac potius quoniam peccavi, ignosce; in me enim ipsum peccavi vehementius [...] <si> quantum me amas et amasti tantum amare deberes ac debuisses, numquam esses passus me, quo tu abundabas, egere consilio [...] Sed tu tantum lacrimas praebuisti dolori meo, quod erat amoris, tamquam ipse ego; quod meritis meis perfectum potuit, ut dies et noctes quid mihi faciendum esset cogitares, id abs te meo, non tuo scelere praetermissum est [...] 7. Nunc, Pomponi, quoniam nihil impertisti tuae prudentiae ad salutem meam, quod aut in me ipso satis esse consili deceras aut te nihil plus mihi debere quam ut praesto esses, quoniamque ego [...] me, meos tradidi inimicis inspectante et tacente te [...] erige adflictos [...] Ego si tuam fidem accusarem, non me potissimum tuis tectis crederem; meam amentiam accuso, quod <me> a te tantum amari quantum ego vellem putavi; quod si fuisset, fidem eandem, curam maiorem adhibuisses [...] 8. Qua re fac [...] ut his litteris non te sed me ipsum a me esse accusatum putes.

La lettera è in parte una lettera di accusa, in cui viene addirittura sfiorato il sospetto sulla *fides* di Attico (*si tuam fidem accusarem*). Questa possibile crisi dell'amicizia è superata grazie alla decisione di Cicerone di assumersi la colpa per l'inerzia dell'amico. L'accento viene posto sulla doverosità: Cicerone si accusa di aver mancato negli *officia*, *studia*, *merita* e di avere con ciò causato la scarsa *cura* dell'altro. L'affettività stessa viene subordinata alla doverosità: se Attico lo ha lasciato privo dei suoi consigli è perché, a causa del comportamento manchevole di Cicerone, non aveva "il dovere" di amarlo (<si> *quantum me amas et amasti tantum amare deberes ac debuisses, numquam esses passus me [...] egere consilio*). Questa posizione era frutto di una effettiva riflessione, come testimonia la lettera 4, 1, che Cicerone scrive al ritorno dall'esilio, e in cui ancora at-

Mur. 42, *amicis praesto fuisti*; *Sull.* 26, *si ille labor meus pristinus, si sollicitudo, si officia, si operae, si vigiliae deserviunt amicis, praesto sunt omnibus*.

¹⁹ Su questo punto cf. Citroni Marchetti 2000, 198-199.

tribuisce alla propria scarsa *observantia* la manchevole *diligentia* di Attico (*Att.* 4, 1, 1):

Cognoram [...] te in consiliis mihi dandis nec fortiolem nec prudentiorem quam me ipsum nec etiam propter meam in te observantiam nimium in custodia salutis meae diligentem.

Da questi documenti l'amicizia, anche la più intima, risulta riposare non solo sull'affetto, ma anche su un regolare e puntuale compimento dei doveri²⁰.

Nella lettera 1, 17, come abbiamo detto, è contenuta la dichiarazione di Cicerone sulla diversa scelta di vita – pubblica e privata – fatta da lui e da Attico²¹. Benché ciò corrisponda alla realtà dei fatti, ed abbia anche favorito l'amicizia fra i due rendendola esente da rivalità, non dobbiamo trascurare la dimensione “politica” del rapporto tra Cicerone e Attico. La vita di Attico si svolge fra personaggi politici, con cui egli dialoga e interagisce e dei quali interpreta le intenzioni e le dinamiche²². Cicerone riconosce la sua capacità di consigliere politico con espressioni di questo tipo: *Att.* 16, 15, 3, *multa mehercule a te saepe ἐν πολιτικῷ genere prudenter*; 4, 8a, 4, *me mones ut [...] πολιτικῶς me geram*²³. Particolarmente no-

²⁰ Alla luce del *Laelius* l'atteggiamento di chi calcola puntualmente il dare e l'avere (come secondo Cicerone avrebbe fatto Attico) è invece biasimevole: 58, *altera sententia est, quae definit amicitiam paribus officiis ac voluntatibus. Hoc quidem est nimis exigue et exiliter ad calculos vocare amicitiam, ut par sit ratio acceptorum et datorum. Divitior mihi et affluentior videtur esse vera amicitia nec observare restricte ne plus reddat quam acceperit; neque enim verendum est, ne quid excidat, aut ne quid in terram defluat, aut ne plus aequo quid in amicitiam congeratur*. Si può notare che nel desiderio di riparare alle passate manchevolezze Cicerone, in *Att.* 3, 15, pone l'amico su un grado di parità con il fratello e i figli; egli dichiara infatti che i suoi *officia* e *studia* si esplicheranno ugualmente sia verso di loro che verso Attico: 4, *mea [...] officia et studia [...] exsequar ut me aequae tibi ac fratri et liberis nostris restitutum putes*. In *Att.* 4, 1, l'affetto per il fratello è fatto a sua volta dipendere non solo dalle sue doti personali ma anche dal “dovere” di Cicerone di apprezzarle come meritano: *Att.* 4, 1, 8, *Quintum fratrem insigni pietate, virtute, fide praeditum sic amo ut debeo*.

²¹ *Att.* 1, 17, 5, *neque ego inter me atque te quicquam interesse umquam duxi praeter voluntatem institutae vitae, quod me ambitio quaedam ad honorum studium, te autem alia minime reprehendenda ratio ad honestum otium duxit*. Per un quadro della personalità di Attico rappresentativo delle diverse valutazioni di cui essa può essere fatta oggetto, mi limito a rimandare a Labate-Narducci 1981; Millar 1988; Welch 1996.

²² Per una valorizzazione dell'istinto politico di Attico, cf. Shackleton Bailey 1965, 5-6. Un'ampia ricostruzione del contesto sociale in cui si articolavano i contatti politici di Attico è offerta da Perlwitz 1992.

²³ Cf. anche *Att.* 5, 12, 2, *tuas [...] mehercule omni de rei publicae statu litteras exspecto, πολιτικώτερον quidem scriptas*. Cicerone e Attico condividono la medesima “curiosità” nei confronti della politica (ed anzi, è Attico quello che potrebbe apparire «più curioso»):

tevole è la definizione che egli dà di Attico in una lettera del giugno 56, quando deve confrontarsi con il potere dei triumviri. Qui egli ripropone la differenza fra Attico semplice cittadino e se stesso politicamente impegnato, ma con un nuovo elemento, cioè la qualificazione di Attico come «politico»: *Att. 4, 6, 1, tu quidem, etsi es natura πολιτικός, tamen nullam habes propriam servitutem*. L'espressione *es natura πολιτικός* rimanda alla definizione che Aristotele dava dell'uomo come animale «per natura politico»: *Arist. pol. 1253a, 1, ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον*. Cicerone riprende la definizione aristotelica (che doveva essere molto nota) e la trasferisce dalla caratterizzazione del genere umano alla caratterizzazione di un singolo individuo. L'espressione non solo definisce Attico come membro della πόλις, ma, in consonanza con gli apprezzamenti di Cicerone sull'acutezza politica dell'amico, rimanda anche a un tratto peculiare della sua personalità.

Se ci spostiamo da Attico ad altri personaggi l'amicizia, per quanto apertamente dichiarata, ci apparirà solitamente dubbia, spesso addirittura inesistente se non sul piano della utilità personale o politica. E tuttavia, come abbiamo detto, essa non è uno strumento puramente esterno ma coinvolge la personalità di chi vi si impegna. Mi limito a pochissimi esempi, con personaggi ai vertici dello stato (Crasso, Pompeo, Cesare), e privilegiando non le dichiarazioni dirette ma i commenti che Cicerone fa a un terzo personaggio sul proprio rapporto con loro.

Riferendosi al patto di amicizia con Crasso di cui abbiamo parlato, Cicerone nel dicembre 54 scrive a Lentulo di aver seguito la propria indole oltre che la propria utilità; egli ricorda che Crasso partì da Roma quasi muovendo «dal suo focolare» (*a meis Laribus*), e fa dipendere la sua successiva difesa di Crasso dal fatto di avere impegnato allora la propria *fides* (*fam. 1, 9, 20*):

Habui non temporum solum rationem meorum sed etiam naturae, Crassusque, ut quasi testata populo Romano esset nostra gratia, paene a meis laribus in provinciam est profectus [...] Quam ob rem eius causam [...] defendi in senatu, sicut mea fides postulabat.

Questo modo di ricostruire l'episodio da parte di Cicerone fa pensare che la formalizzazione stessa dell'amicizia abbia esercitato

Att. 5, 14, 3, tu velim, si me nihilo minus nosti curiosum in re publica quam te, scribas ad me omnia, quae sint, quae futura sint. Cf. anche Att. 2, 12, 4, Κικέρων ὁ φιλόσοφος τὸν πολιτικὸν Τίτον ἀσπάζεται.

un'impressione non superficiale sul suo animo, benché il diretto investimento affettivo verso Crasso fosse minimo o nullo²⁴.

Il valore affettivo del rapporto con Pompeo è affermato fortemente nel periodo di preparazione alla guerra civile, quando Cicerone dichiara la sua disponibilità a morire per lui: *fam.* 2, 15, 3, *pro Pompeio emori possum*; *Att.* 8, 2, 4, *ego pro Pompeio libenter emori possum*; *Att.* 7, 23, 2, *Pompeio, pro quo emori cum pie possum tum libenter*. Come si può leggere in Seneca, questa disponibilità caratterizza la vera amicizia e ne realizza lo scopo: *epist.* 6, 2, *amicitiae [...] illius verae [...] cum qua homines moriuntur, pro qua moriuntur*; 9, 10, *"in quid amicum paras?" Ut habeam pro quo mori possim*²⁵. Ma anche precedentemente Cicerone si era espresso riguardo a Pompeo in termini fortemente affettivi. In una lettera a Lentulo del 55, descrivendo la condizione spirituale che lo portava ad accettare la politica dei triumviri, egli afferma che l'affetto per Pompeo gli fa apparire giusto e vero tutto ciò che quello vuole (*fam.* 1, 8, 2)²⁶:

Tantum enim animi inductio et mehercule amor erga Pompeium apud me valet ut, quae illi utilia sunt et quae ille vult, ea mihi omnia iam et recta et vera videantur.

²⁴ L'aperta solennità del patto di amicizia in un certo senso esorcizza l'odio che, come Cicerone dice, era rimasto nascosto nel suo animo senza che egli ne fosse cosciente: *fam.* 1, 9, 20, *cum inclusum illud odium [...] quod ego effudisse me omne arbitrabar, residuum tamen insciente me fuisset*. È anche opportuno tener conto dell'insieme dei rapporti che legano i personaggi: scrivendo a Crasso, Cicerone parla dell'affetto che lo lega a uno dei suoi figli, e questa dichiarazione trova conferma sia in *Q.fr.* 2, 8, 2 (*interfuit huic sermoni P. Crassus adulescens, nostri, ut scis, studiosissimus*) sia in una lettera a Cesare del 46, in cui Cicerone rievocando il giovane prematuramente morto dice di avergli voluto bene: *fam.* 13, 16, 1, *P. Crassum [...] dilexi*. Per l'aspetto formale della lettera a Crasso, che è anche da considerare nel complessivo sistema di cortesia linguistica delle lettere, si veda Hall 1996; Hall 2009, 71 ss. Cf. anche Schneider 1998, 318 ss., che collega la lettera al problema della identità personale nel rapporto con gli altri.

²⁵ In una lettera del 49 scritta poco dopo la partenza di Pompeo dall'Italia, Cicerone paragona il suo rapporto con lui a un *love-affair* (questo il termine usato da Baraz 2012, 61): *Att.* 9, 10, 2, *sicut ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς alienat <quod> immunde, insulse, indecore fit, sic me illius fugae neglegentiaeque deformitas avertit ab amore. Nihil enim dignum faciebat quare eius fugae comitem me adiungerem. Nunc emergit amor, nunc desiderium ferre non possum*.

²⁶ Scrivendo ad Attico nel momento dell'incertezza se seguire Pompeo abbandonando l'Italia, Cicerone attribuiva questa medesima intenzione, di accondiscendere a ogni sua scelta, al fratello Quinto nei propri confronti: *Att.* 9, 6, 4 (del marzo 49), *Quintus quidem frater quicquid mihi placeret id rectum se putare aiebat*. Schneider 1998, 229-230, analizzando *fam.* 1, 8, 2, giustamente cita *fam.* 2, 15, 3 (a Celio), dove è posto il dilemma se essere «buon cittadino» o «buon amico»: *districtus enim mihi videris esse, quod et bonus civis et bonus amicus es*.

Questa dichiarazione ha un'impressionante affinità con una dichiarazione che è al cuore della problematica politica del *Laelius*, e che lì Cicerone condanna come *nefaria vox*: quella di Blossio di Cuma che, per amicizia verso Tiberio Gracco, si dice disposto a fare tutto ciò che egli vuole: *Lael. 37, tanti Tib. Gracchum fecisset, ut, quidquid ille vellet, sibi faciendum putaret.*

Non possiamo dire fino a che punto Cicerone avesse davvero sperimentato il fenomeno psicologico in cui si annulla la propria razionalità e volontà per amore di un amico: ciò che la lettera a Lentulo attesta è che esso, già prima del *Laelius*, era stato per lui motivo di riflessione sul piano politico. L'esistenza di tale riflessione è confermata dalla lettera a Lentulo del 54, che abbiamo citato riguardo a Crasso. Qui Cicerone rievoca la fase precedente al suo accecamento affettivo nei confronti di Pompeo: anche allora egli provava *amor* per lui, e gli voleva bene in base al «giudizio» che ne aveva, ma restava fedele alle proprie opinioni politiche senza curarsi di ciò che egli voleva (*fam. 1, 9, 6*):

Quamquam [...] eum [...] amore [...] et perpetuo quodam iudicio meo diligebam, tamen non reputans quid ille vellet in omnibus meis sententiis de re publica pristinis permanebam.

Come si vede, Cicerone ricostruisce un processo che porta dal libero esercizio della razionalità e volontà all'assoggettamento per motivi affettivi. Si può anche notare che il nesso *diligere/iudicare* (*eum [...] iudicio meo diligebam*) si ritrova nella dottrina del *Laelius*: *cum iudicaris, diligere oportet* (85)²⁷. Cicerone rifletteva dunque sul proprio rapporto con Pompeo anche attraverso elementi che compariranno successivamente nella sua opera teorica.

²⁷ Il motivo torna in Sen. *ep. 3, 2, post amicitiam credendum est, ante amicitiam iudicandum. Isti vero praepostero officia permiscunt qui, contra praecepta Theophrasti, cum amaverunt iudicant, et non amant cum iudicaverunt. Diu cogita an tibi in amicitiam aliquis recipiendus sit. Cum placuerit fieri, toto illum pectore admitte.* Nel difficile rapporto con Appio Claudio Pulcro (su cui cf. sotto), Cicerone faceva appello al «giudizio» sul quale aveva basato l'amicizia come motivo per continuarla nonostante le incomprensioni fra loro: *fam. 3, 7, 6, (benevolentiam) a me certo iudicio susceptam, quoad tu voles, conservabo.* Nella trattazione teorica del *Laelius* e dell'epistola senecana (che dipendono probabilmente entrambi da Teofrasto) il rapporto tra giudizio e affetto è impostato cronologicamente, con priorità del giudizio; ma nell'uso comune si percepiva anche la coesistenza di giudizio e affetto, come si può vedere dalle lettere di Plinio: cf. ad es. 6, 26, 2, *amo quidem [...] iudico tamen, et quidem tanto acrius quanto magis amo*; 7, 28, 3, *nec sunt parum multi, qui carpere amicos suos iudicium vocant.*

L'affetto per Cesare che Cicerone esprime nelle lettere al fratello del 54 è verosimilmente sincero²⁸. Dobbiamo interrogarci sulle motivazioni di questo affetto: cosa che d'altronde faceva Cicerone stesso²⁹. Mi limito a citare un passo in cui ritroviamo l'elemento del «giudizio» che abbiamo visto. L'affetto di Cicerone per Cesare è tale che quasi uguaglia quello per il fratello e i figli: *Q.fr.* 3, 1, 18, *ille mihi secundum te et liberos nostros ita est ut sit paene par*. Questo affetto si manifesta come una passione (*amore sum incensus*), ma esso è anche assunto in base a un «giudizio» e su una base di obbligatorietà: *videor id iudicio facere (iam enim debeo), sed tamen amore sum incensus* (ibid.). Qui il giudizio non riguarda la qualità di colui con cui si stringe l'amicizia, ma verte sulle circostanze esterne e sulla utilità di colui che si lascia coinvolgere nell'amicizia. I termini ricorrenti della riflessione sull'amicizia, che troviamo cristallizzati nelle opere teoriche, erano utilizzati nella riflessione personale e subivano spostamenti e modificazioni di significato secondo l'esperienza che erano chiamati a descrivere.

Provando ora a trattare dell'amicizia non tanto in riferimento a singoli personaggi quanto in senso più generale, come fenomeno legato al

²⁸ L'affetto di Cicerone risponde a quello di Cesare per lui: cf. *Q.fr.* 2, 11, 5, *amor autem eius erga nos perfertur omnium nuntiis singularis*; 2, 14, 1, *habeo [...] Caesaris tantum in me amorem, quem omnibus iis honoribus quos me a se exspectare vult antepono*; 3, 1, 3, *scribis de Caesaris summo in nos amore: hunc et tu fovebis et nos quibuscumque poterimus rebus augebimus*; 3, 5, 3, *Caesaris amore quem ad me perscripsit unice delector*; *Att.* 4, 16, 7, *ex fratris litteris incredibilia quaedam de Caesaris in me amore cognovi, eaque sunt ipsius Caesaris uberrimis litteris confirmata*. Naturalmente, c'era chi attribuiva a puro interesse personale l'amicizia di Cicerone per Cesare: cf. *fam.* 1, 9, 7, *cum [...] dixisset [...] Vatinius me fortuna et felicitate C. Caesaris commotum illi amicum esse coepisse*. Si può anche pensare che Cicerone non si sarebbe espresso su Cesare in modo negativo, o anche limitativo, data la sua preoccupazione che le lettere al fratello fossero intercettate (cf. *Q.fr.* 3, 1, 6): ma certo questa preoccupazione non poteva spingerlo fino alle dichiarazioni di affetto che leggiamo.

²⁹ La riflessione di Cicerone sulle motivazioni dell'amicizia con Cesare ha affinità con la riflessione che aveva accompagnato la scelta di allineamento ai triumviri nel 56: in entrambi i casi egli aveva bisogno di trovare qualcuno che lo «amasse» di fronte all'indifferenza o ostilità di altri: cf. *Att.* 4, 5, 2-3 (del 56), *quoniam qui nihil possunt ii me nolunt amare, demus operam ut ab iis qui possunt diligamur [...] iam tempus est me ipsum a me amari, quando ab illis nullo modo possum* e *Q.fr.* 3, 5, 4 (del 54), *angor [...] unum [...] ex omnibus Caesarem esse inventum qui me tantum quantum ego vellem amaret, aut etiam, sicut alii putant, hunc unum esse qui <a me amari> vellet*. L'amor per Cesare deriva anche da una scelta che Cicerone fa tra i membri del triumvirato: cf. *Att.* 4, 19, 2, *hunc tu non ames? quem igitur istorum?* Nei confronti di Cesare Cicerone applica formule comuni dell'amicizia, quali «un altro me stesso» o «le cose degli amici sono comuni»: *fam.* 7, 5, 1, *Vide quam mihi persuaserim te me esse alterum*; 1, 9, 21, *eius [...] opibus [...] sic fruor ut meis*.

funzionamento dello stato, muoviamo da un passo delle *Verrine* che riguarda la inimicizia (2, 3, 6):

Maiores ullas inimicitias putas esse quam contrarias hominum sententias ac dissimilitudines studiorum ac voluntatum?

Questa definizione della inimicizia, che Cicerone dà confrontandosi con Verre, è l'esatto contrario dell'amicizia secondo la definizione che egli darà nel *Laelius* (15):

Id in quo est omnis vis amicitiae, voluntatum, studiorum, sententiarum summa consensio.

L'inimicizia è indubbiamente carica di affettività, ed è difficile credere che la condizione ad essa specularmente opposta ne sia sprovvista. In questo particolare caso, Cicerone rivolge ai partigiani di Verre un'accusa che suona insieme come una rivelazione: *Verrem amatis!* Di fronte a Cicerone, che è nemico di Verre perché è il difensore dello stato, ci sono gli amici di Verre che lo «amano»: che sono cioè legati a lui affettivamente, e non solo da concreti e oggettivi interessi.

Nella successiva esperienza di Cicerone questa opposizione non era destinata a restare così netta. Il proconsolato di Cicerone in Cilicia è ispirato al medesimo desiderio che egli esprimeva come avvocato nelle *Verrine*: quello di porsi come difensore dello stato in base alla propria integrità morale³⁰. A svolgere la sua pubblica funzione in modo esemplare lo impegna adesso anche ciò che egli stesso, nel *De re publica*, ha scritto sulla figura del buon governante, e lo incoraggiano anche le esortazioni di Attico, il quale si mostra personalmente ed emotivamente coinvolto riguardo ai propositi dell'amico³¹. E tuttavia la posizione morale di Cicero-

³⁰ Att. 5, 9, 1, *facio* [...] *ut summa modestia et summa abstinencia munus hoc* [...] *traducamus*; cf. Att. 5, 10, 2; 5, 11, 5; 5, 13, 1, *te intellegere certo scio multorum annorum ostentationes meas nunc in discrimen esse adductas*; 5, 15, 2, *admirabilis abstinencia ex praeceptis tuis*; 5, 16, 3, *iustitia, abstinencia, clementia tui Ciceronis*; per la *abstinencia* cf. anche 5, 17, 2; 5, 18, 2. E si veda soprattutto 5, 20, 6, dove la pratica del buon governo è indicata come strumento di autoconoscenza: *ego in vita mea nulla umquam voluptate tanta sum adfectus quanta adficio hac integritate, nec me tam fama, quae summa est, quam res ipsa delectat. Quid quaeris? fuit tanti. Me ipse non noram nec satis sciebam quid in hoc genere facere possem*.

³¹ Cf. Att. 6, 1, 8, *noli me putare ἐγκελεύσματα illa tua abiecisce, quae mihi in visceribus haerent. Flens mihi meam famam commendasti; quae epistula tua est in qua mentionem <non> facias? Itaque irascatur qui volet, patiar; τὸ γὰρ εὔ μετ' ἐμοῦ, praesertim cum sex libris tamquam praedibus me ipse obstrinxerim, quos tibi tam valde probari gaudeo. La*

ne sarà messa a rischio proprio da un personaggio – Bruto – di cui Attico gli ha conciliato l'amicizia e che particolarmente gli raccomanda. La scoperta che vi è la presenza di Bruto dietro la richiesta di una pesante usura e dell'esercizio della violenza ai danni di una popolazione indebitata non solo mette in difficoltà Cicerone ma lo turba profondamente e lo induce a interrogarsi sulla possibilità di un'amicizia fra loro³². Egli, progressivamente, esprime dubbio sull'opportunità del suo affetto per lui («non so perché dovrei amarlo»); se ne distanzia attribuendo il loro rapporto alla responsabilità di Attico («Vengo al tuo Bruto, anzi nostro, poiché così preferisci»); e appellandosi ai suoi libri sulla *res publica* rimprovera Attico di aver dimostrato più affetto per Bruto che per lui stesso: «oserò leggere o solo anche toccare quei libri che tu tanto lodi, se avrò fatto qualcosa di simile? davvero troppo hai amato Bruto, mio dolcissimo Attico, e temo che tu abbia amato poco me»³³. Tuttavia ciò che immediatamente segue è una dichiarazione di affetto: *Brutum amamus* (Att. 6, 2, 10). In questo caso, tale dichiarazione suona come una assicurazione sulla propria disponibilità ad accontentare Attico e tutto l'ambiente di "amici" che gestivano senza scrupoli i loro interessi nelle provincie.

Dietro i comportamenti c'era la presenza di un complessivo codice morale, a cui Cicerone porta il suo contributo come autore di opere filosofiche. E c'era la presenza di uno specifico codice dell'amicizia, che doveva essere ben noto (*sunt de amicitia gerenda praeclarissime scripti libri*, dice Cicerone in una lettera ad Appio Claudio)³⁴. Si poteva scegliere di aderire completamente ai codici che prescrivevano il retto comportamento, come fa Cicerone nel confrontarsi con Verre. O si poteva scegliere di

considerazione dei propri libri come pegni e garanzie di un retto comportamento è nella linea della propria presentazione nel processo contro Verre, dove come pubblico avvocato si dichiarava costretto a un comportamento non occasionalmente ma costantemente virtuoso: cf. *Verr.* 2, 3, 1, *omnes qui alterum [...] in iudicium rei publicae causa vocant providere debent non solum quid oneris in praesentia tollant, sed quantum in omnem vitam negoti suscipere conentur. Legem enim sibi ipsi dicunt innocentiae continentiae virtutumque omnium.*

³² Sull'episodio rimando in particolare a Steel 2001, 200; Canfora 2006, 43-44. Un'ampia bibliografia in Hutchinson 1998, 100-101.

³³ Att. 5, 21, 13, *habes meam causam. Quae si Bruto non probatur, nescio cur illum amemus*; 6, 2, 7, *venio ad Brutum tuum, immo nostrum (sic enim mavis). Equidem omnia feci quae potui [...]*; 9, *et ego audebo legere umquam aut attingere eos libros quos tu dilaudas, si tale quid fecero? nimis, inquam, in isto Brutum amasti, dulcissime Attice, nos vereor ne parum.* Cappello 2016, 466 ss. opportunamente segnala come, nell'episodio di Salamina di Cipro, Cicerone attenui il disaccordo con Attico attraverso il linguaggio stesso con cui si rivolge a lui (e si veda anche la complessiva lettura del rapporto di Cicerone con Attico fatta da Cappello).

³⁴ *Fam.* 3, 8, 5.

trasgredire completamente, come fa Verre secondo la ricostruzione di Cicerone. Ma di volta in volta si sceglievano dei compromessi, si accettavano le ambiguità. Nell'amicizia romana l'ambiguità era comunemente presente³⁵; ma con essa poteva coesistere, come si vede dalle lettere di Cicerone, una riflessione sul proprio comportamento. L'ambiguità è ampiamente dovuta al fatto che le amicizie romane – quelle che conosciamo – hanno un carattere politico: eppure, proprio nel loro aspetto politico le amicizie sono capaci di mobilitare il sentimento, dando spazio così a entusiasmi come a delusioni. Quando gli avvenimenti politici cambiano, può cambiare con essi anche la percezione che si ha dell'altro. Dopo l'uccisione di Cesare, Cicerone scriverà ad Attico: «Non verrò meno in nulla al mio caro Bruto, e anche se non vi fosse nulla in comune fra noi, lo farei per la sua straordinaria e incredibile *virtus*»: *Att.* 14, 15, 2, *facerem propter eius singularem incredibilemque virtutem*³⁶.

Credo si debba riconoscere che al ruolo di difensore dello stato e di nemico dei suoi nemici, che Cicerone aveva assunto nel processo contro Verre, egli resta fondamentalmente fedele nel corso della vita. Al tempo della lotta contro Antonio, egli rivendica la continuità di questo ruolo: la seconda *Filippica* si apre sulla domanda «per qual mio fato non c'è stato alcun nemico della *res publica* che non abbia dichiarato guerra anche a me?»³⁷. Mentre al tempo di Verre il giovane avvocato combatteva in prima persona e in modo quasi solitario, l'anziano statista si appoggia su altri che guerreggiano concretamente sul campo. Questi sono suoi "amici". E si può notare, nello scambio di comunicazioni con Cicerone, il ricorrere di una particolare formula nella quale alla menzione dell'amicizia che lega Cicerone e il personaggio di volta in volta in questione si trova

³⁵ Sulla "ambiguità" ha posto l'accento Narducci 1989, 111 ss., considerandola un elemento pressoché strutturale dell'amicizia romana a causa della sua duplice natura di rapporto politico e di rapporto affettivo ideale (aspetto, questo, progressivamente valorizzato da Cicerone). Cf. anche Narducci 2009, 413-414.

³⁶ *Att.* 14, 15, 2, del maggio 44. Nel medesimo periodo Cicerone, da un punto di vista propriamente politico, propone Bruto ad Attico come un possibile testimone di coscienza: l'epicureismo a cui Attico si richiama, e che sconsiglia il diretto impegno politico, potrebbe infatti essere contrastato dal ricordo del volto di Bruto: *Att.* 14, 20, 5, *Epicuri mentionem facis et audes dicere μή πολιτεύεσθαι? non te Bruti nostri vulticulus ab ista oratione deterret?* Il volto di Bruto sembra impressionare Cicerone, poiché egli vi torna scrivendo al personaggio stesso, che ricorda impegnato nell'azione: *ad Brut.* 5, 2 (aprile 43), *exstitisti nuper vultu severo*.

³⁷ *Phil.* 2, 1, *quonam meo fato, patres conscripti, fieri dicam ut nemo his annis viginti rei publicae fuerit hostis qui non bellum eodem tempore mihi quoque indixerit?* Cf. *fam.* 12, 28, 3, *omnibus inimicis rei publicae esse me acerrimum hostem prae me fero*.

aggiunto il riferimento alla *res publica*. Spesso vi è anche la specificazione che la *res publica* è estremamente cara a Cicerone stesso: *fam.* 10, 1, 3, *et rei publicae, quae mihi carissima est, et amicitiae nostrae, quam sanctissime nobis colendam puto, me intellego satis facturum*; 10, 5, 3, *sic hortor ut et pro patria et amicissimum*; 10, 12, 5, *id cum rei publicae, quae mihi vita est mea carior, tum nostrae necessitudini debere me iudico*; 11, 5, 3, *me cum rei publicae causa, quae mihi vita mea est carior, tum quod tibi ipsi fa-veam*; 12, 1, 2, *cum rei publicae, quam semper habui carissimam, tum amoris nostri causa*; 12, 12, 1 (di Cassio a Cicerone), *videbaris [...] favere nobis [...] et nostra et rei publicae causa [...]* 3. [...] *haec a te peto non solum rei publicae, quae tibi semper fuit carissima, sed etiam amicitiae nostrae nomine*³⁸. Questo modo di espressione, che Cicerone impiegava ritenendolo adeguato alle circostanze esterne – cioè la lotta per la *res publica* – ha anche un significato intrinseco: anzi un duplice significato. Da una parte, l'espressione collega strettamente la figura di Cicerone e la *res publica*, così che l'anziano e prestigioso personaggio che incoraggia i suoi amici viene quasi a identificarsi con lo stato³⁹. Ma inoltre, nell'uso che dell'espressione fa Cicerone, la *res publica* diventa il terzo termine nel rapporto fra lui stesso e il personaggio che di volta in volta è appellato come suo amico. La *res publica* viene cioè ad essere il terzo termine astratto e superiore, in base al quale si riconosce, si giustifica e si rilancia l'amicizia fra due concreti individui. Naturalmente, la posizione dei singoli personaggi impegnati nella lotta per la *res publica* non era sempre chiara e lineare, e ciò anche per la gelosa cura con cui ciascuno custodiva e voleva aumentare il proprio prestigio nello stato. Per questo motivo Cicerone cercava di inserire la *dignitas* personale, in sé potenzialmente pericolosa per il bene comune, entro il complesso virtuoso costituito, insieme, dalla *res publica* e dall'amicizia fra lui stesso e il suo interlocutore. Così ad esempio scrive a Munazio Plancio: «vieni in aiuto della patria [...] avrai in me un sostenitore della tua *dignitas*, l'amico più caro e fedele in

³⁸ *Fam.* 10, 1, 3; 10, 5, 3; 10, 12, 5; 11, 5, 3; 12, 1, 2; 12, 12, 1 e 3. Questo modulo si trovava, in modo isolato, anche precedentemente, ma è in questo ultimo periodo che la sua presenza si infittisce, a causa delle circostanze esterne in cui si combatteva per la *res publica*. Sulle lettere di questo periodo si veda White 2010, 137 ss., che mette in rilievo il fatto che Cicerone stabilisce un rapporto personale con i singoli comandanti impegnati nel combattimento.

³⁹ La esplicita identificazione di un personaggio con la repubblica è fatta da Cicerone stesso per Cassio e Bruto: *fam.* 12, 1, 1, *de te et Bruto nostro, id est de tota re publica*.

ogni occasione»; o a Cassio: «mi sta immensamente a cuore la tua *dignitas* sia per il bene della *res publica* sia per l'affetto che ci lega»⁴⁰.

Nelle amicizie romane è talvolta presente un ulteriore elemento: il comune interesse per gli studi. Il riferimento a studi svolti insieme ha una presenza significativa nel *De amicitia*, essendo posto con grande visibilità alla fine dell'opera, dove Lelio chiede: «che dirò degli studi fatti per conoscere e imparare sempre qualcosa, nei quali passavamo tutto il tempo libero (*otiosum tempus*) lontano dagli occhi del popolo?»⁴¹. All'inizio del 44, cioè nell'anno di composizione del *Laelius* e nel periodo in cui scriveva il *De senectute* dedicandolo ad Attico, Cicerone così scriveva in una lettera a Manio Curio riferendo gli avvenimenti politici di Roma: «non li sopporterei se non mi fossi rifugiato nel porto della filosofia e non avessi come compagno dei miei studi il nostro Attico»⁴². Nell'amicizia intima il condiviso interesse per gli studi è dunque importante: lo attesta la dottrina ciceroniana sull'amicizia e lo attesta il rapporto con Attico, che in qualche misura costituisce una base di esperienza su cui poggia la dottrina. Ma l'interesse per gli studi ha un ruolo anche nelle altre amicizie. Come vediamo dalle lettere, per ingraziarsi qualcuno o rafforzare il legame con lui si poteva invocare la propria dedizione agli studi come garanzia della propria moralità, sapendo che anche l'altro era interessato ad essi. Così Cicerone ad Appio Claudio: «se sai che io sono degno di quegli studi e di quella dottrina a cui mi son dedicato fin dalla fanciullezza»; e a Mescinio Rufo: «se siamo quali dobbiamo essere, cioè degni del nostro studio e della nostra cultura»⁴³. Inteso a rafforzare l'amicizia è anche il riferimento allo studio come «vincolo». Come si vede ad esempio da una lettera a L. Munazio Plancio, la comunanza di interessi

⁴⁰ *Fam.* 10, 10, 2, *subveni patriae [...] me tuorum consiliorum adiutorem, dignitatis fautorem, omnibus in rebus tibi amicissimum fidelissimumque cognosces*; 12, 1, 2, *velim sic tibi persuadeas, mihi cum rei publicae, quam semper habui carissimam, tum amoris nostri causa maximae curae esse tuam dignitatem*. Cicerone anche insegnava esplicitamente che la dignitas personale deve essere legata alla *res publica*: cf. 12, 25, 5 (a Cornificio), *cogites [...] omnem dignitatem tuam cum re publica coniunctam esse debere*.

⁴¹ *Lael.* 104, *quid ego de studiis dicam cognoscendi semper aliquid atque discendi, in quibus remoti ab oculis populi omne otiosum tempus contrivimus?*

⁴² *Fam.* 7, 30, 2, *quae quidem ego non ferrem nisi me in philosophiae portum contulissem et nisi haberem socium studiorum meorum Atticum nostrum*. Cf. *off.* 1, 158, *optimo quisque ingenio [...] solitudinem fugeret et socium studii quaereret*.

⁴³ *Fam.* 3, 10, 7, *si me virum bonum, si dignum iis studiis eaque doctrina cui me a pueritia dedi [...] nihil in me non modo perfidiosum et insidiosum et fallax in amicitia sed ne humile quidem aut ieiunum debes agnoscere*; 5, 19, 2, *quid rectum sit appareat; quid expediat obscurum est, ita tamen ut, si nos ii sumus qui esse debemus, id est studio digni ac litteris nostris, dubitare non possimus quin ea maxime conducant quae sunt rectissima*.

culturali viene ad aggiungersi ad altri motivi di amicizia, costituendo fra due persone un "vincolo" che è condizionato anche dalla natura degli studi praticati: «si aggiungeva l'importante vincolo degli studi, che di per sé è di gran peso, e di quegli studi e di quelle arti che anche da sole legano in un rapporto di familiarità quelli che ne condividono la passione»⁴⁴. Il riferimento agli studi favorisce anche i rapporti "triangolari": raccomandando a un amico un altro personaggio, ai motivi di amicizia per quest'ultimo si poteva aggiungere il condiviso interesse per lo studio, con espressioni di questo tipo: «inoltre, cosa che per te conta moltissimo, non è alieno dai nostri studi»⁴⁵.

Ma vediamo il riferimento agli studi entro un gruppo di lettere, quelle ad Appio Claudio. Dopo la dichiarazione di «essere degno» degli studi che ha coltivato⁴⁶, Cicerone enumera fra i «vincoli» che lo legano ad Appio l'approfondita e ricercata cultura: le *litterae interiores* (fam. 3, 10, 9):

Illa vincula, quibus quidem libentissime astringor, quanta sunt, studiorum similitudo, suavitas consuetudinis, delectatio vitae atque victus, sermonis societas, litterae interiores! atque haec domestica; quid illa tandem popularia?

Nella distinzione che qui Cicerone fa tra legami privati e pubblici, le *litterae interiores* compaiono fra i *vincula domestica*, insieme alla *delectatio vitae atque victus* o alla *sermonis societas*. In una successiva lettera Cicerone, mentre si felicitava della loro amicizia, nuovamente distingue fra vita pubblica, nella quale si dice alleato di Appio per la comunanza di idee politiche, e vita quotidiana, nella quale si dice suo compagno per gli

⁴⁴ Fam. 13, 29, 1, *accedebat non mediocre vinculum cum studiorum, quod ipsum est per se grave, tum eorum studiorum earumque artium quae per se ipsae eos qui voluntate eadem sunt etiam familiaritate devinciunt*. L'intento di ingraziarsi l'altro è in questo caso tanto scoperto che Cicerone stesso dice a Plancio: «Penso che ti chiederai a cosa mirano queste premesse». Il riferimento agli studi come vincolo fra gli amici appare anche al di fuori delle lettere: cf. Lig. 21, *domi una eruditi, militiae contubernales, post adfines, in omni vita familiares; magnum etiam vinculum quod isdem studiis semper usi sumus*.

⁴⁵ Fam. 13, 22, 1, T. Manlius [...] *vehementer diligo; nam et semper me coluit diligentissimeque observavit et a studiis nostris non abhorret*. Cf. fam. 13, 10, 2, *cum primum M. Terentius in forum venit, ad amicitiam se meam contulit; deinde, ut se corroboravit, duae causae accesserunt quae meam in illum benevolentiam augerent: una, quod versabatur in hoc studio nostro, quo etiam nunc maxime delectamur*; 13, 12, 2, *est praeterea, quod apud te valet plurimum, a nostris studiis non abhorrens*; 13, 28, 2, *est enim in eo cum virtus et probitas et summum officium summaque observantia tum studia illa nostra quibus antea delectabamur, nunc etiam vivimus*. Cf. 13, 30, 1, *omnia eius tibi commendo, in primisque ipsum, virum optimum mihi que familiarissimum, iis studiis litterarum doctrinaeque praeditum quibus ego maxime delector*.

⁴⁶ Cf. anche *supra* p. 252.

studi in cui la trascorrono: *fam.* 3, 13, 2, *et in re publica socium, de qua idem sentimus, et in cottidiana vita coniunctum, quam his artibus studiisque colimus*. Il linguaggio è simile a quello del *De amicitia*. Lelio dice felice la sua vita perché ha vissuto con Scipione, a cui lo univano le cure pubbliche e private: *recordatione nostrae amicitiae sic fruor, ut beate vixisse videar, quia cum Scipione vixerim, quocum mihi coniuncta cura de publica re et de privata fuit* (15). E secondo le parole di Scipione, che Lelio riporta, l'amicizia dura solo finché vi è un *idem sentire* riguardo alla *res publica*: *Lael.* 33, *dicebat [...] incidere saepe [...] ut de re publica non idem sentiretur*. Nel *Laelius* si sedimentano le esperienze e il linguaggio della classe dirigente romana: esperienze e linguaggio che Cicerone ha vissuto e impiegato come uno fra gli altri. Ma egli li ha anche reinterpretati, in quanto studioso e autore di filosofia.

Il rapporto con Appio Claudio era in realtà molto difficile, e con le sue dichiarazioni di amicizia Cicerone cercava di appianare i contrasti. Diffidando dunque delle dichiarazioni dirette, proviamo a vedere cosa Cicerone diceva scrivendo ad altri amici.

In una lettera ad Attico scritta dopo che Appio era partito dalla Cilicia, Cicerone gli attribuisce risentimento per il diverso metodo di governo che egli, come suo successore, aveva instaurato nella provincia: «non c'è nessuna ingiuria da parte mia; è solo la differenza del mio metodo di governo che offende quest'uomo. Infatti, quale differenza può esserci tanto grande quanto il fatto che sotto il suo governo la provincia era esaurita dalle spese e gli sperperi, mentre sotto il mio non è stato sborsato un soldo? [...] Che dire dei suoi prefetti, accompagnatori, legati? E delle rapine, gli arbitrii, gli oltraggi?»⁴⁷. La situazione è affine a ciò che abbiamo visto nelle *Verrine*, dove si affrontavano un cattivo amministratore provinciale e Cicerone stesso, il quale si dichiarava suo nemico non per inimicizia personale o per averne ricevuto ingiuria, ma in base alla loro diversità morale: «riguardo a quest'uomo tu mi chiedi – diceva Cicerone al difensore di Verre – quali inimicizie o quale ingiuria mi abbiano spinto ad accusarlo? Forse pensi che ci siano inimicizie più grandi [...] che la di-

⁴⁷ Att. 6, 1, 2, *nihil enim a me fit cum ulla illius contumelia; tantum modo dissimilitudo meae rationis offendit hominem. Quid enim potest esse tam dissimile quam illo imperante exhaustam esse sumptibus et iacturis provinciam, nobis eam obtinentibus nummum nullum esse erogatum nec privatim nec publice? quid dicam de illius praefectis, comitibus, legatis etiam? de rapinis, de libidinibus, de contumeliis?*

versità di tendenze e desideri?»⁴⁸. Qui, cioè in Cilicia, il personaggio negativo e positivo si affrontano essendo entrambi pubblici governanti, ma la *dissimilitudo* del loro comportamento rimanda alla loro fondamentale *dissimilitudo* morale (si può notare che qui è cambiata la prospettiva, perché quello che ci è presentato è il punto di vista di Appio: è lui che si sente offeso e considera con ostilità la “differenza” incarnata dall’altro).

Nel passo delle *Verrine* Cicerone invoca sentimenti assoluti – odio e amore – per significare totale divisione e incompatibilità fra Verre e l’ambiente corrotto che l’appoggia e, dall’altra parte, se stesso e quelli simili a lui: *odistis hominum novorum industriam [...] Verrem amatis!* Nella vicenda di Salamina di Cipro, che abbiamo visto angariata da Bruto, era coinvolto anche Appio Claudio. Cicerone, che li condanna moralmente, ma senza fare loro un’opposizione totale, rassicurerà infine Attico sui propri sentimenti nei loro confronti: *Att. 6, 2, 10*, «per Appio faccio di tutto [...] infatti non lo odio, e amo Bruto» (*pro Appio nos hic omnia facimus [...] nec enim ipsum odimus et Brutum amamus*). Non c’è dubbio sul desiderio di onestà di Cicerone come governatore; ma nei concreti rapporti romani le opposizioni morali si stemperavano e i sentimenti cambiavano segno. E tuttavia non è neppure giusto riportare tutto al calcolo e al compromesso. In una lettera scritta a Celio Rufo in quegli stessi giorni, Cicerone rassicura sui suoi sentimenti per Appio⁴⁹. Benché egli volesse superare un’atmosfera di sospetto nei propri confronti (Appio, arrivato a Roma, era stato infatti posto sotto accusa dal genero di Cicerone), merita di per sé credito il suo apprezzamento per Appio come amico: *et suavis amicus et studiosus studiorum etiam meorum*.

Ancora una considerazione sulla comunanza negli studi. C’è vicinanza fisica nell’immagine di Lelio e Scipione che, lontani dagli occhi del popolo (*remoti ab oculis populi*) trascorrevano negli studi il loro tempo libero. Nell’esperienza di Cicerone, l’*otiosum tempus* da dedicare agli studi non coincide soltanto con i piacevoli intervalli dall’attività pubblica, ma anche con un doloroso obbligato ritiro dalla politica. Proprio quando l’*otium* si presenta sotto questo aspetto egli richiede la vicinanza con

⁴⁸ *Verr. 2, 3, 6, et in hoc homine saepe a me quaeris, Hortensi, quibus inimicitii aut qua iniuria adductus ad accusandum descenderim? [...] An tu maiores ullas inimicitias putas esse quam contrarias hominum sententias ac dissimilitudines studiorum ac voluntatum?; 7, odistis hominum novorum industriam [...] Verrem amatis!*

⁴⁹ *Fam. 2, 13, 2, ego Appium [...] valde diligo meque ab eo diligi statim coeptum esse, ut simultatem deposuimus, sensi; nam et honorificus in me consul fuit et suavis amicus et studiosus studiorum etiam meorum.*

qualcuno che sia come lui dedito agli studi e come lui costretto all'inattività politica. Le sue espressioni, anche quando non rimandano direttamente alla presenza fisica, convogliano un'idea forte dell'«essere insieme». Così a Volumnio Eutrapelo, nel 46: *fam.* 7, 33, 2, «ho deciso [...] di nascondermi completamente negli studi letterari e godere di un onorevolissimo ozio con te e con gli altri che si interessano ad essi» (*mihi [...] iudicatum est [...] me totum in litteras abdere tecumque et cum ceteris earum studiosis honestissimo otio perfrui*). E a Varrone: *fam.* 9, 2, 5, «purché ci si attenga al nostro proposito, di vivere insieme nei nostri studi» (*modo nobis stet illud, una vivere in studiis nostris*)⁵⁰. Con Varrone si progettano le modalità di un incontro, e se ne delinea lo scenario: la villa, la biblioteca. Cicerone consiglia la lontananza dagli occhi della gente: *vitemus oculos hominum*⁵¹. Questa lontananza dallo sguardo degli altri è diversa da quella che Lelio e Scipione ricercavano come esigenza della loro amicizia: è solo legata al desiderio di sottrarsi alla malevolenza conseguente alla guerra civile. E per Cicerone e Varrone, una dichiarazione indiretta conferma impietosamente la scarsa intimità della loro amicizia. In una lettera del 45 Cicerone informa Attico su una visita che Varrone gli ha fatto nella villa di Tuscolo; la visita è stata breve, per volontà del padrone di casa: «è venuto a trovarmi, e in un'ora in cui avrei dovuto trattenerlo; l'ho fatto, ma non in modo da strappargli il mantello»⁵². Tuttavia, aveva di per sé un valore il desiderio di Cicerone di costruire, in un periodo di crisi per la *res publica*, una sorta di alleanza fra personaggi interessati agli studi. Ed anche la preoccupata sollecitudine che Cicerone, scrivendo ad Attico, esprime riguardo all'invio a Varrone della nuova versione degli *Academica*, segnala l'importanza che aveva per questi personaggi il loro rapporto in quanto studiosi.

Torniamo ora brevemente indietro: dalle amicizie più esterne, che abbiamo visto implicate con la politica, torniamo verso la *domus* di Cicerone. Riguardo ad Attico, non può non turbarci la stretta amicizia che dopo la morte di Cicerone egli avrebbe intrattenuto con i suoi uccisori. Il rapporto con il fratello avrebbe avuto momenti così difficili da far dire a Ci-

⁵⁰ Cf. *fam.* 9, 8, 2, *atque utinam quietis temporibus [...] haec inter nos studia exercere possemus!*

⁵¹ *Fam.* 9, 2, 2, *tibi autem idem consili do quod mihimet ipsi, ut vitemus oculos hominum.*

⁵² *Att.* 13, 33a, 1, *venit [...] ad me et quidem id temporis ut retinendus esset. Sed ego ita egi ut non scinderem paenulam.* Sulle fasi del rapporto fra Cicerone e Varrone si veda Kumaniecki 1962; Boes 1990, 206 ss.; Rösch-Binde 1997.

cerone: «vorrei che mia madre non avesse avuto altri figli dopo di me!»⁵³. Anche questi rapporti più intimi sono stati esposti al condizionamento delle vicende politiche. All'interno della casa, il rapporto con la moglie si guasta sul piano privato: Terenzia diverrà motivo di *aegritudo* per Cicerone⁵⁴. Diversamente avviene con la figlia. Dalla lettera 1, 18 ad Attico, dove la *filiola* è, con gli altri familiari, fonte di *requies* per Cicerone, andiamo alla lettera che egli scrive a Sulpicio Rufo in risposta alla sua lettera consolatoria per la morte di Tullia (*fam.* 4, 6, 2)⁵⁵:

Habebam quo confugerem, ubi conquiescerem, cuius in sermone et suavitate omnis curas doloresque deponerem. Nunc autem hoc tam gravi vulnere etiam illa quae consanuisse videbantur recrudescunt. Non enim, ut tum me a re publica maestum domus excipiebat quae levaret, sic nunc domo maerens ad rem publicam confugere possum ut in eius bonis acquiescam.

Ritroviamo qui il riferimento al riposo: *habebam [...] ubi conquiescerem*. Ma insieme c'è la presenza del *sermo*, del colloquio che allevia *curae* e *dolores*. Questa capacità di colloquio che Cicerone attribuisce a Tullia è la stessa capacità di *sermonis communicatio*, di *sermo* che allevia *curam et angorem*, che qualificava Attico nelle lettere 1, 17 e 1, 18 (sempre in occasioni in cui si lamentava la mancanza dell'amico):

Sermonis communicatio, quae mihi suavissima tecum solet esse, maxime deest (*Att.* 1, 17, 6).

Nihil mihi nunc scito tam deesse quam hominem eum quocum omnia quae me cura aliqua adficiunt una communicem [...] Tu autem qui saepissime curam et angorem animi mei sermone et consilio levasti tuo [...] ubinam es? (*Att.* 1, 18, 1).

Fra *Att.* 1, 18 (che è la lettera in cui per la prima volta si fa presente Tullia) e *fam.* 4, 6 (che insieme a 4, 5 per la prima volta ci parla della sua morte) si stende per Tullia, entro le lettere, lo spazio della vita. In questo

⁵³ *Att.* 11, 9, 3, *haec ad te die natali meo scripsi; quo utinam susceptus non essem, aut ne quid ex eadem matre postea natum esset!* Sui rapporti fra Marco e il fratello, cf. Sidoti-Cheminade 2016, partic. 87 ss.

⁵⁴ *Att.* 12, 23, 2, *de Terentia ita cura ut scribis, meque hac ad maximas aegritudines accessione non minima libera.*

⁵⁵ Wilcox 2005, 278 ss. rileva un tratto molto significativo nello scambio di lettere fra Sulpicio e Cicerone: cioè che, mentre Sulpicio critica come eccessiva l'afflizione di Cicerone per la perdita di una «donnetta» (*fam.* 4, 5, 4, *muliercula*), Cicerone non fa nessun accenno al sesso della persona che ha perduto.

spazio ella, per il padre, è divenuta “amica”. È un rapporto separato dalla politica⁵⁶. Tullia viene anzi a rappresentare per il padre la *domus* stessa, come luogo alternativo a una frustrata attività politica: *tum me a re publica maestum domus excipiebat quae levaret*.

In questo tentativo di seguire Cicerone nella sua ricerca di amicizia abbiamo evidenziato solo alcuni aspetti di una esperienza molto ampia e complessa. La testimonianza che abbiamo di questa esperienza è a sua volta estremamente ridotta, perché poco ci è rimasto. E l’esperienza di Cicerone e dei suoi corrispondenti non era che una piccola parte delle esperienze di amicizia nella società in cui vivevano. Al di là della distanza temporale che fa ostacolo alla nostra comprensione, la stessa qualità sociale dei personaggi ci distanzia da loro. Le loro vicende, di uomini al governo dello stato, molto spesso si risolvevano in tragedia. Si può forse dire che il nostro rapporto con loro è simile a quello che abbiamo con i personaggi delle tragedie, che ci sono lontani ma ci coinvolgono e rendono più profonda la conoscenza che abbiamo di noi stessi. Sotto questa luce, la capacità rappresentativa dei personaggi dell’élite romana si rivela più ampia. Se l’insieme dell’opera di Cicerone costituisce un insegnamento di “umanità”», le testimonianze sulle amicizie – con la possibilità che ci danno di specchiarci negli affetti, nelle ambiguità e nei fallimenti – hanno un valore non minore degli insegnamenti teorici su come essere amici.

Bibliografia

- Baraz 2012: I. Baraz, *A Written Republic. Cicero’s Philosophical Politics*, Princeton-Oxford 2012.
- Bernard 2013: J.-E. Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, Paris 2013.
- Boes 1990: J. Boes, *La philosophie et l’action dans la correspondance de Cicéron*, Nancy 1990.
- Brunt 1988: P.A. Brunt, *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford 1988.
- Canfora 2006: L. Canfora, *Giulio Cesare. Il dittatore democratico*, Roma-Bari 2006.

⁵⁶ Riguardo alla vita politica, Tullia semplicemente voleva che il padre agisse rettamente e avesse buona fama: *Att.* 10.8.9 (maggio 49), *nos recte facere et bene audire vult*.

- Cappello 2016: O. Cappello, *Everything You Wanted to Know about Atticus (but Were Afraid to Ask Cicero): Looking for Atticus in Cicero's Ad Atticum*, «Aretusa» 49, 2016, pp. 463-487.
- Citroni Marchetti 2000: S. Citroni Marchetti, *Amicizia e potere nelle lettere di Cicerone e nelle elegie ovidiane dall'esilio*, Firenze 2000.
- De Giorgio 2015: J. P. De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome. Autour de la correspondance de Cicéron*, Bruxelles 2015.
- Hall 1996: J. Hall, *Cicero Fam. 5.8 and Fam. 15.5 in the Light of Modern Politeness Theory*, «Antichthon» 30, 1996, pp. 19-33.
- Hall 2009: J. Hall, *Politeness and Politics in Cicero's Letters*, Oxford 2009.
- Hutchinson 1998: G. O. Hutchinson, *Cicero's Correspondence. A Literary Study*, Oxford 1998.
- Kaster 2005: R. A. Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford 2005.
- Konstan 1997: D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge 1997.
- Kumaniecki 1962: C. Kumaniecki, *Cicerone e Varrone. Storia di una conoscenza*, «Athenaeum» 40, 1962, pp. 221-243.
- Labate-Narducci 1981: M. Labate, E. Narducci, *Mobilità dei modelli etici e relativismo dei valori: il "personaggio" di Attico*, in A. Giardina, A. Schiavone (edd.), *Società romana e produzione schiavistica III: Modelli etici, diritto, e trasformazioni sociali*, Roma-Bari 1981, pp. 127-182.
- Marchese 2016: R. R. Marchese, *Uno sguardo che vede. L'idea di rispetto in Cicerone e in Seneca*, Palermo 2016.
- McConnell 2014: S. McConnell, *Philosophical Life in Cicero's Letters*, Cambridge 2014.
- Millar 1988: F. Millar, *Cornelius Nepos, "Atticus" and the Roman Revolution*, «G&R» 35, 1988, pp. 40-55.
- Narducci 1989: E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989.
- Narducci 2009: E. Narducci, *Cicerone. La parola e la politica*, Roma-Bari 2009.
- Perlwitz 1992: O. Perlwitz, *Titus Pomponius Atticus. Untersuchungen zur Person eines einflussreichen Ritters in der ausgehenden römischen Republik*, Stuttgart 1992.
- Powell 1990: Cicero, *Laelius on Friendship and the Dream of Scipio*, ed. with an Intr., Transl. and Comm. by J. G. F. Powell, Warminster 1990.
- Rösch-Binde 1997: C. Rösch-Binde, *Vom "δεινὸς ἀνὴρ" zum "diligentissimus investigator antiquitatis". Zur komplexen Beziehung zwischen M. Tullius Cicero und M. Terentius Varro*, München 1997.
- Schneider 1998: W. C. Schneider, *Vom Handeln der Römer. Kommunikation und Interaktion der politischen Führungsschicht vor Ausbruch des Bürgerkriegs im Briefwechsel mit Cicero*, Zürich-New York 1998.

- Sidoti-Cheminade 2016: Quintus Tullius Cicéron, *Petit mémoire pour une campagne électorale, Correspondance, Astronomiques*, Marcus Tullius Cicéron, *Discours in Toga Candida, Correspondance (extraits)*, prés., trad. et annotés par A. Sidoti, C. Cheminade, Paris 2016.
- Steel 2001: C. E. W. Steel, *Cicero, Rhetoric and Empire*, Oxford 2001.
- Thomas 2006: J.-F. Thomas, *Pudor et verecundia: deux formes de la conscience morale?*, «Euphrosyne» 34, 2006, pp. 355-368.
- Treggiari 1998: S. Treggiari, *Home and Forum: Cicero between "Public" and "Private"*, «TAPhA» 128, 1998, pp. 1-23.
- Welch 1966: K. E. Welch, *T. Pomponius Atticus: a Banker in Politics?*, «Historia» 45, 1996, pp. 450-471.
- Wilcox 2005: A. Wilcox, *Paternal Grief and the Public Eye: Cicero Ad Familiares 4.6*, «Phoenix» 59, 2005, pp. 267-287.
- Williams 2012: C. A. Williams, *Reading Roman Friendship*, Cambridge 2012.
- White 2010: P. White, *Cicero in Letters: Epistolary Relations of the Late Republic*, Oxford 2010.

MEINOLF VIELBERG

ALTE FREUNDE IM GESPRÄCH: ANSPRUCH UND WIRKLICHKEIT
DER *AMICITIA* BEI CICERO

1. Wie Platon in den Frühdialogen hinter Sokrates zurücktrat und ihn bis in seine späten Dialoge zum Gesprächsführer machte, so hält Cicero in seinem späten Freundschaftsdialog an den Gesprächspartnern seiner früheren Staatsschrift fest. Was die Gesprächsszenerie und das dramatische Datum des *Laelius* angeht, schließt Cicero beinahe bruchlos an *De re publica* an¹, nur dass Laelius nach dem tragischen Tod des Freundes, der sich in einer Regiebemerkung des *Somnium* ankündigte², von Scipio die Rolle des Gesprächsführers übernimmt. Die Diskussion um Fiktion und Realität des sogenannten „Scipionenkreises“ erinnert daran, dass wir, so wie sich bei Platon historische Person und literarische Figur des Sokrates unterscheiden, die historische Person des Laelius vielleicht von ihrer literarischen Gestaltung durch Cicero trennen sollten. Sokratesschüler wie Xenophon und Platon dürften noch einen „dritten“ Sokrates unterschieden haben, und diese Unterscheidung könnte auch für den *Laelius* belangvoll sein. Sie werden Sokrates' Geradlinigkeit im Arginusenprozess, seine Urbanität im Umgang mit stadtbekannten Größen wie Alkibiades, sein dialektisches Geschick im Gespräch mit Durchschnittsathenern und Sophisten wie Gorgias und Kallikles bewundert haben, auch wenn es seine Prinzipienfestigkeit in der Befolgung der Gesetze war, die ihm seine Stellung in der Philosophiegeschichte sicherte. Das damit gegebene Potenzial zur Identifikation mit Sokrates dürfte – trotz des Standesunterschieds zwischen dem athenischen Aristokraten und dem auf seiner Hände Arbeit angewiesenen Banausen – nicht wesentlich kleiner gewesen sein als bei dem sozialen Aufsteiger Cicero auf der einen und Patriziern vom

¹ Es gehört zu den wenigen Unstimmigkeiten, dass Cicero Fannius in *De re publica* (1, 18) auftreten lässt, seine Anwesenheit in den Gärten des Scipio beim Gespräch über den Staat im *Laelius* (25) dagegen bestreitet.

² Cic. *re p.* 6, 12, *dictator rem publicam constituas oportet, si impias propinquorum manus effugeris.*

Schlage Scipios auf der anderen Seite. Wie Sokrates³ war Laelius⁴ eine mit einem hohen Maß an kulturellem und sozialem Kapital ausgestattete Identifikationsfigur für den Redner und als solche von der historischen Person und ihrer literarischen Gestaltung durch Cicero zu unterscheiden.

Als Parteigänger der Optimaten widersetzte sich der von etwa 190 bis nach 129 v. Chr. lebende Freund des jüngeren Scipio den Reformen des Tiberius Gracchus⁵. Er scheint sich aber, wenigstens einmal, auch für die Besserung der Lage der italischen Bauern eingesetzt zu haben⁶. Der Konsul des Jahres 140 gehörte zum Priesterkollegium der Auguren⁷. Laelius war ein erfahrener Politiker und wohl auch ein vorzüglicher Redner⁸. Es ist unklar, ob der Beiname *sapiens* eher mit dem diplomatischen Geschick des Redners zu tun hatte oder auf philosophischen und literarischen Kenntnissen beruhte, die Laelius im Umgang mit Philosophen, wie Panaitios, und Dichtern, wie Terenz und Lucilius, erworben hatte und die er nun seinen Schwiegersöhnen zu vermitteln versuchte⁹. Auf jeden Fall gab es „weiße Flecken“ im Leben des Laelius und damit, im Abstand von fast 100 Jahren, genügend Spielraum für ihre literarische Ausgestaltung.

Der Laelius des Jahres 44, der uns aus dem Freundschaftsdialog entgentritt¹⁰, lebt in tiefer Trauer um den gerade verstorbenen Scipio, der sein eigenes Ende in einer prophetischen Vorausschau der Staatsschrift angekündigt hatte. Darauf hatte schon der Laelius des Staatsdialogs mit einer Klage reagiert¹¹. Der Laelius des Jahres 44 wiederholt und aktualisiert bei seiner Trauerarbeit Gedanken über die Unsterblichkeit der Seele

³ Kuhn 1959; Lesky 1971, 561: «Wir können früher Gesagtes genauer umschreiben: der Sokrates vor Gericht und in den Stunden seines Todes ist recht eigentlich die Gestalt, von der die gewaltige Wirkung auf die geistige Überlieferung des Abendlandes ausging».

⁴ Van der Blom 2010 *passim*.

⁵ Reid 1897, 14; Münzer 1924; Combès 1993, xv ff.; De Franchis 2008, 51-56.

⁶ Combès 1993, xvi; De Franchis 2008, 51-56.

⁷ Cic. *Lael.* 7.

⁸ Cicero bewunderte die Reden des Laelius, vgl. *nat. deor.* 3, 43, *in illa aureola oratiuncula*.

⁹ Cic. *off.* 2, 40, *C. Laelius, is qui Sapiens usurpatur; Brut.* 213; *Tusc.* 4, 5.

¹⁰ Zur Datierung des Laelius auf die Zeit zwischen den Iden des März und dem 5. November 44, als Cicero Atticus die beiden ersten Bücher von *De officiis* schickte (*Att.* 16, 11; *off.* 2, 31) vgl. Habinek 1990, 166 im Anschluss an Zetzel 1972.

¹¹ Cic. *re p.* 6, 12, *Hic cum exclamavisset Laelius ingemuissentque vehementius ceteri, leniter aridens Scipio: "st! quaeso" inquit "ne me e somno excitetis, et parumper (Bouhier, parum rebus codd.) audite cetera"*. Ihre auf wechselseitiger Bevorzugung beruhende Freundschaftsbeziehung wird schon *re p.* 1, 18 betont.

aus Platons *Phaidon*, die Cicero in seinem Staatsdialog dargelegt hatte¹². Indem Laelius seine Freundschaft zu Scipio aus schwärmerischer Verehrung für den Verstorbenen idealisiert, weckt er die Neugier seiner Schwiegersöhne C. Fannius und Q. Mucius Scaevola Augur. Sie wollen nicht nur an seinen politischen Erfahrungen partizipieren, sondern auch über das Wesen der Freundschaft belehrt werden. Ihre Belehrung vollzieht sich in einem Gespräch, das von den Fragen der wissbegierigen Gesprächspartner gelenkt wird¹³. Es geht von den Alltagserfahrungen eines römischen Politikers aus, der in besonderer Weise zur Freundschaft befähigt zu sein scheint, und schreitet von da zu stärker philosophischen Betrachtungen fort. Der Theorie des Aristoteles entsprechend wird das *Ethos* der literarischen Figur so plausibel gestaltet¹⁴. Der mit einer grundlegenden Bildung ausgestattete und daher *weise* Laelius will den philosophischen Gegenstand der Freundschaft, wie er selbst bekundet, *pingui* [...] *Minerva* behandeln¹⁵. Der Behandlung „mit römischem Hausverstand“ entspricht, dass anfangs und teilweise auch später vieles ausgespart wird, was an eine fachphilosophische Durchdringung erinnern könnte. Die Namen griechischer Philosophen und ihrer Schulen werden unterdrückt. Selbst Sokrates wird nur als Weiser aus Athen adressiert, während sein Name im gleichzeitigen *Cato maior* mehrmals genannt wird¹⁶. Im Unterschied zu Platons aporetischen Frühdialogen, in denen sich Sokrates durch Ironie und dialektische Fragetechnik auszeichnet, spricht Ciceros Laelius eher *ex cathedra* und die von Cicero sonst bevorzugte Methode der akademischen Skepsis tritt zunächst ganz in den Hintergrund¹⁷. Erst als das philosophische Panorama breiter entwickelt wird und als die anthropologischen Voraussetzungen, die dem Freundschaftsbegriff der einzelnen Philosophenschulen zugrunde liegen, sowie die daraus abgeleiteten Konzepte der Stoiker, Epikureer und Peripatetiker

¹² Der platonische Gedanke aus Cic. *re p.* 6, 14, dass eigentlich erst diejenigen leben, die sich aus den Fesseln ihres Körpers wie aus einem Kerker befreit haben, wird Cic. *Lael.* 14 wieder aufgegriffen.

¹³ Cic. *Lael.* 16; 25; 26; 32.

¹⁴ Arist. *rhet.* 1356a1-13.

¹⁵ Cic. *Lael.* 19, *agamus igitur pingui, ut aiunt, Minerva*. Dazu Dubourdieu 2008, 38.

¹⁶ Cic. *Lael.* 7; 13, *Apollinis oraculo sapientissimus iudicatus*; die Anonymisierung führt freilich zu einer graduellen Abwertung des Sokrates gegenüber Laelius.

¹⁷ Gawlick-Görler 1994 und Görler 1995 mit guten Argumenten gegen Gucker 1988 und Steinmetz 1989; vgl. auch Leonhardt 1999 mit grundsätzlicher Einschätzung (81-86) und weiterführender Deutung (86-88), aus der sich im Besonderen ergibt, dass »in den letzten Schriften – Cato, Laelius und De officiis – der Skeptizismus Ciceros keine bzw. (in De officiis) nur mehr eine marginale Rolle spielt« (87).

kontrovers diskutiert werden, finden sich Ansätze des *in utramque partem disserere*, die zur Ablehnung des epikureischen Freundschaftsbegriffs führen¹⁸. Mit einer gewissen Vorliebe für stoische und peripatetische Positionen¹⁹ entwickelt der *Laelius* eine Kasuistik richtigen Verhaltens bei der Anbahnung und Pflege von Freundschaft, welche die Verarmung des Denkens in der Moderne und zumal in unserem digitalen Zeitalter verdeutlicht²⁰. Was den gedanklichen Anspruch betrifft, braucht Cicero den Vergleich mit neuzeitlichen Traktaten nicht zu scheuen. Die Kasuistik reicht von der idealen Freundschaft unter Philosophen bis zu gewöhnlichen von der Politik geprägten Alltagsfreundschaften und der topischen Unterscheidung von Freund und Schmeichler, die im Peripatos vorgedacht worden war und von Plutarch weiter ausbuchstabiert werden sollte. In der kunstvollen Komposition des Dialogs ergibt sich so eine durchgehende Dekadenzlinie mit dem Proömium und dem Preis Scipios als Auftakt. Mit den Erzählungen von berühmten Freundschaftspaaren aus der römischen und griechischen Geschichte fließen Traditionen der griechischen Polisgesellschaft ein²¹, aber auch der auf dem *mos maiorum* beruhende Freundschaftskodex des frührepublikanischen Rom²². Daneben gibt es anachronistische Bemerkungen, die nicht auf den *historischen* Laelius zurückgehen können, weil sie erst in der Krise der ausgehenden Republik ihren Sinn gewonnen haben²³.

Das Konzept der Freundschaft, das Cicero aus seiner Kenntnis des *historischen* Laelius und der philosophisch-literarischen Tradition durch den Mund des *literarischen* Laelius artikuliert, wird mittels desselben Laelius, der sich wegen seiner Attraktivität als Rollenvorbild und als Projektionsfläche für die Idealisierung vergangener Freundschaften eignete und daher *exemplarisch* genannt werden darf, bei den Lesern des Dialogs geltend gemacht. Ob als Vertreter des römischen Amtsadels, als bekannter Redner oder als Mitglied eines angesehenen Priesterkollegiums – der *his-*

¹⁸ Vgl. etwa *Lael.* 26–32.

¹⁹ Bei der Erörterung der Quellen wird Panaitios als Vorlage angenommen, aber mit Aulus Gellius (1, 3, 11) auch Theophrasts Traktat „Über die Freundschaft“ und für bestimmte Grundgedanken natürlich Aristoteles in Erwägung gezogen; vgl. u.a. Steinmetz 1967, 6 et *passim*.

²⁰ Vgl. den Reader zur Freundschaft von der griechisch-römischen Antike bis in die Gegenwart: Eichler 1999.

²¹ Konstan 1997.

²² Brunt 1988; Gotter 1996.

²³ Wenn Tiberius Gracchus beispielsweise die Züge Caears verliehen werden; vgl. *Lael.* 41, *Tib. Gracchus regnum occupare conatus est vel regnavit is quidem paucos menses* und dazu Steinmetz 1967, 67; Bringmann 1971, 207; 214.

torische Laelius bekleidete gesellschaftliche Rollen, die ihn für Rezipienten des Dialogs und den Autor selbst attraktiv machten. Im Streit um die Weissagung war das von Cicero geschätzte Augurenamt zwar zu einer argumentativen Belastung geworden, derer sich der skeptische Philosoph mit Hilfe seines Bruders Quintus entledigt hatte. Im *Laelius* gewinnt es aber seinen alten Glanz zurück. Cicero ist stolz auf das Priesteramt, das ihn mit zwei Vertretern des „Scipionenkreises“ verbindet. Über den Augur Quintus Mucius Scaevola, der Ciceros erster Mentor war und ihn nach Aussage des Proömiums über das Gespräch unterrichtet haben soll²⁴, gibt es eine direkte Verbindung zu C. Laelius, der es, woran Cicero diskret erinnert, mit seinen Aufgaben als Augur recht genau genommen habe²⁵. Wie attraktiv Laelius als Identifikationsfigur für Autor und für Leser war, wird auch mit dem aus *De oratore* bekannten Verfahren unterstrichen, dass der Gesprächsführer nach Art des Redners Crassus von seinen Dialogpartnern wiederholt dazu genötigt wird, sein überlegenes Wissen preiszugeben²⁶. Die Schwiegersöhne des Laelius stehen mit ihrer Neugier für das tatsächliche oder vermeintliche Bildungsstreben des römischen Publikums und bekunden ihren Wissensdrang mit einer neuen Art von Protreptik, bei der die Schüler mit ihren Fragen den Lehrer, der sein Wissen zu vermitteln versucht, ersetzen²⁷.

Es liegt daher nahe, in der Gestalt des Laelius, der in vielen seiner Rollen, Vorlieben und Ansichten mit dem Verfasser des Dialogs übereinstimmte, *ein*, wenn nicht *das*, bevorzugte Sprachrohr Ciceros zu sehen. Cicero hatte schon früher mit dem Gedanken der Gleichsetzung gespielt

²⁴ Cic. *Lael.* 3, *exposuit nobis sermonem Laeli de amicitia habitum ab illo secum et cum altero genere C. Fannio Marci filio paucis diebus post mortem Africani. Eius disputationis sententias memoriae mandavi, quas hoc libro exposui arbitrato meo.* Es gab und gibt Interpreten, die Ciceros Behauptung für bare Münze nehmen, er habe Laelius' Rede über die Freundschaft wie zuvor Scaevola memoriert und (nach 85 Jahren!) aus dem Gedächtnis wiedergegeben; so zuletzt Burton 2007. Um diese These aufrecht zu erhalten, sind freilich zahlreiche Stützhypothesen notwendig, von denen Burton selbst einige nennt: Cicero müsste die Rede beim (einmaligen) Hören seines Lehrers gleichzeitig auswendig gelernt haben. In Schriftform lag sie ihm nicht vor. Trotz des hohen Standards der antiken Mnemotechnik ist allein diese Hypothese (die um eine Vielzahl anderer ergänzt werden müsste) recht unwahrscheinlich, so dass sich die von Burton vertretene Grundthese gegenüber der einfacheren Annahme nicht rechtfertigen lässt, dass Laelius' Dialog zumindest in Teilen Fiktion ist.

²⁵ *Lael.* 7, *quod proximis Nonis cum in hortos D. Bruti auguris commentandi causa ut adsolet venissemus, tu non adfuisti, qui diligentissime semper illum diem et illud munus solitus esses obire.*

²⁶ *Lael.* 16; 25; 26; 32.

²⁷ *Lael.* 16; 25.

und in seinen Briefen den Namen Laelius als Pseudonym gewählt. Als Cicero im Jahre 59 zu seinem Schutz einen Decknamen einführte, wollte er damit verhindern, dass die Triumvirn ihn als Verfasser politisch brisanter Schreiben an Atticus identifizierten. Derartige Verschlüsselungen waren in der späten Republik keine Seltenheit. Caesar war nach Sueton ein Meister darin, den Inhalt seiner Briefe mit einer Geheimschrift zu verschlüsseln²⁸. Auf derselben Linie liegt es, wenn Cicero dem Freund Atticus das Pseudonym Furius vorschlägt und sich selbst den Decknamen Laelius aussucht.²⁹ Dass Cicero damit keinen anderen Träger dieses Namens als den Freund Scipios meinte, geht aus einem früheren Brief an Pompeius hervor. Als Cicero seine Freundschaft mit dem Triumvirn durch Vergleich mit einem exemplarischen Freundespaar aus der römischen Geschichte überhöhen wollte, setzte er ihn wegen seiner politischen und militärischen Leistungen mit Scipio Africanus und sich selbst mit Laelius gleich³⁰. Für die bewusste Gleichsetzung mit Laelius spricht auch, dass das vorgerückte Alter des Autors annähernd mit dem seines Adressaten übereinstimmt und hier in Analogie zum *Cato maior* Autor, Adressat und Gegenstand von Cicero miteinander korreliert werden: Wie dort der Greis zum Greis über das Greisenalter gesprochen habe, so spreche hier der Freund zum Freund über die Freundschaft³¹. Wenn der Adressat Atticus nun ausdrücklich in seiner Rolle als Freund angesprochen wird, gibt es (gegen Neuhausen)³² gute Gründe für die Annahme,

²⁸ Suet. *Iul.* 56.

²⁹ Cic. *Att.* 2, 20, 5 und 2, 19, 5, *sed haec scripsi properans et mehercule timide. Posthac ad te aut, si perfidelem habeo, cui dem, scribam plane omnia, aut, si obscure scribam, tu tamen intelleges. in iis epistulis me Laelium, te Furium faciam; cetera erunt ἐν αἰνυμοῖς*. Bei der Wahl des Namens Furius könnte Cicero an L. Furius Philus, den Konsul des Jahres 136, gedacht haben, der als Mitglied des Scipionenkreises *Lael.* 14; 25; 69; 101 erwähnt wird und in *De re publica* als Widersacher des Laelius gegen die Gerechtigkeit spricht (*Lael.* 25 und *re p.* 3)

³⁰ *Fam.* 5, 7, 3. Strasburger 1966, 68: «Das Leitbild des Laelius als des weisen Ratgebers hatte ihm schon im Jahre 62 vorgeschwebt, als er dem aus dem Osten heimkehrenden Pompeius, den er mit Scipio verglich, seine Freundschaft anbot».

³¹ *Lael.* 5, *sed ut tum ad senem senex de senectute, sic hoc libro ad amicum amicissimum scripsi de amicitia*.

³² Neuhausen 1981, 206–208 mit insgesamt nicht besonders guten und teilweise an einen Selbstwiderspruch grenzenden Argumenten. Die Wortfolge *te ipse cognoscas* (*Lael.* 5) erinnert offensichtlich an die berühmte Vorschrift des delphischen Apolls. Dass Atticus zwar nicht nur selbst, aber immerhin *auch selbst* in seiner Freundschaft zu Cicero Gegenstand der Erkenntnis sein wird, ist eine ausreichend starke Lesart, um die hier versuchte Interpretation zu rechtfertigen. Wenn Atticus auch womöglich nicht sein Spiegelbild als Zentralobjekt der Darstellung Ciceros erkennt, so «mußte die langjährige enge Privatfreundschaft Ciceros mit Laelius ihren besonderen Niederschlag finden, da C. ihm diese

dass Cicero, wenn er sagt, dass sich Atticus bei der Lektüre der Erörterung des Laelius selbst erkennen werde, nicht ganz unbedacht spricht, sondern mit seiner Behauptung der Selbsterkenntnis zwar nicht ausschließlich, aber auch nicht zuletzt ihre beiderseitige Freundschaft meint, die Atticus beim Lesen der Erörterung wiedererkennen werde (*Lael.* 5):

Respondet Laelius, cuius tota disputatio est de amicitia, quam legens te ipse cognosces.

Laelius antwortet ihnen und führt die ganze Untersuchung über die Freundschaft; wenn du sie liest, wirst du dich selbst darin erkennen.

Wenn wir Cicero so beim Wort nehmen, ergeben sich die Fragen, ob und, wenn ja, wie sich Atticus bei der Lektüre des Laelius in seiner Freundschaft mit Cicero wiedererkennen konnte? War es so gemeint, dass sich Atticus im Spiegel von Laelius' Darstellung seiner langjährigen Freundschaft mit Scipio erkennen sollte, indem er die langjährige Praxis seiner Freundschaft mit Cicero, die er als Urfreund erlebt und in den Egodokumenten ihrer Korrespondenz zur Kenntnis genommen hatte, unter der Prämisse vergleichend durchdachte, dass Freundschaftsbriefe nach der antiken Brieftheorie³³ auf eine der beiden Rollen reduzierte Dialoge mit einem abwesenden Freund sind³⁴? Begegnen wir also nicht alten Freunden im Gespräch und verständigen sie sich im Gespräch nicht über ihre Freundschaft? Doch: Ergeben sich nicht auch Bedenken? Kann die Erörterung eines römischen Politikers aus dem 2. vorchristlichen Jahrhundert überhaupt die Lebenswirklichkeit der spät-republikanischen Zeit treffen und damit der Freundschaftspraxis zwischen Cicero und Atticus gerecht werden? Gab es in der von den Gracchen ausgelösten staatlichen Krise, die auch eine Krise der Freundschaft war, hinreichend große Analogien zur staatlichen Krise der späten Republik, in der das Reformprogramm der Gracchen in der Politik der *populares* weiterwirkte, so dass Atticus in den vielleicht auch anachronistischen Schilderungen der politischen Auseinandersetzungen der Scipionenzeit, die der *Laelius* ja bietet, vielleicht das Auf und Ab der politischen Kämpfe der späten

Schrift widmete» (Neuhausen 1981, 207). Der hier gewählte Ansatz findet sich z.B. auch bei Habinek 1990, 179, aber ohne Begründung und nur unter Bezugnahme auf *Att.* 1, 17, und bei Citroni Marchetti 2009, 94 unter besonderem Hinweis auf den aristotelischen *Topos* des *alter ego*.

³³ Dem. *eloc.* 223.

³⁴ Vgl. Garcea 2003.

Republik, die in ihrer langjährigen Korrespondenz geschildert wurden und sich sowohl dem kollektiven als auch dem beiderseitigen individuellen Gedächtnis eingebrannt hatten, mit den zugehörigen politischen Ordnungsvorstellungen und Freundschaftsbegriffen wiedererkennen konnte?

Diese und ähnliche Fragen sollen an ausgewählten Briefen an Atticus in der Weise behandelt werden, dass für bestimmte Phasen ihrer Freundschaft gefragt wird, ob dort Motive und Gedanken, in denen *Ansprüche* der Freundschaft geltend gemacht werden, die auf gesellschaftlichen Konventionen, politischen Erfordernissen oder philosophischen Einsichten beruhten, im Alltag ihrer Freundschaft begegnen oder auch bei *wirklichen* Belastungsproben auftraten, die sich aus familiären oder politischen Krisen ergeben mochten, so dass sich Atticus, ob als vorgestellter oder wirklicher Leser, vermöge eines guten Gedächtnisses oder auch bei der Relektüre der Cicerobriefe daran hätte erinnern können. Atticus konnte, so die These, bei der Lektüre des ihm gewidmeten Dialogs *Laelius* bestimmte Erlebnisse und Situationen aus seiner Freundschaft mit Cicero assoziieren oder hätte sie assoziieren können, wenn er sich, unter Zuhilfenahme der Originale, der Kopialbücher oder der Veröffentlichungen Tiros, das Auf und Ab ihrer langjährigen Freundschaft, das in den Briefen minutiös dokumentiert ist, tatsächlich ins Gedächtnis rief oder sich hätte ins Gedächtnis rufen wollen. Zur Überprüfung dieser These sollen ausgewählte Stellen aus den Atticusbriefen daraufhin untersucht werden, ob sie mit den von Laelius verbreiteten Lehren über die Freundschaft in einem Maße übereinstimmen, dass Atticus bei der Lektüre einschlägige Assoziationen gehabt haben könnte.

2.1. Als die Ehe zwischen Ciceros Bruder Quintus und Atticus' Schwester Pomponia geschlossen wurde, mochten sich die Freunde von dieser verwandtschaftlichen Verbindung ein zusätzliches Band zur Stärkung ihrer Freundschaft versprochen haben. Der gewünschte Effekt ist sicher eingetreten. Die Ehe zwischen Quintus und Pomponia wurde aber auch zu einer Quelle ständigen Ärgernisses. Die Freunde waren bald als „Mediatoren“ gefragt und mussten pikante Details aus dem zerrütteten Eheleben erörtern³⁵. Darüber kam es schon bald zu Meinungsverschie-

³⁵ *Att.* 5, 1, 3-4; dazu Hutchinson 1998, 126 ff.

denheiten und schließlich zu gegenseitigen Vorhaltungen und Verdächtigungen (*odiosae suspiciones*) zwischen Quintus und Atticus, über die sich Atticus bei Cicero beklagte³⁶. Die Krise verstärkte sich, als Quintus seinen Schwager 61 auf der Reise in die Provinz Asien nicht in Epirus besuchte, sondern ihm erst in einer gereizten Stimmung aus Thessalonike schrieb, nachdem er sich zuvor in Rom und auf der Reise über Atticus beklagt hatte³⁷. Quintus hatte Asien als Proprätor erhalten und seinen Schwager wohl vergeblich für ein Amt in der Provinzverwaltung zu gewinnen versucht³⁸. Aus Ciceros Antwort auf die Beschwerden des Atticus geht hervor, dass sich die Krise von der Peripherie der Freundschaft in ihr Zentrum verlagert und das gute Einvernehmen zwischen Cicero und Atticus erheblich gestört hatte. Cicero war plötzlich alarmiert. Atticus hatte etwas ganz Unerhörtes getan, was nach den ungeschriebenen Gesetzen des gesellschaftlichen *Comments* verboten war, und Cicero vorgerechnet, was er wann für ihn getan hatte und welche Verdienstmöglichkeiten und welche sonstigen Vorteile er dabei in Rom oder in den Provinzen verpasst hatte³⁹. Cicero hatte den Freund im Jahre 65 um seine Anwesenheit in Rom und aktive Unterstützung im Wahlkampf gebeten⁴⁰, und an diese Freundschaftsdienste erinnert ihn nun Atticus, obwohl der Freundschaftskodex des *Laelius* vorschreiben sollte, dass sich nur und nur der erinnern dürfe und solle, der Freundesdienste empfangen habe, unter keinen Umständen aber derjenige, welcher sie erwiesen habe⁴¹. Unter ungleichen Freunden sei nichts lästiger, als wenn der schwächere dem stärkeren Partner eine erwiesene Freundespflicht vorhalte⁴².

³⁶ Att. 1, 17, 1.

³⁷ Att. 1, 17, 4.

³⁸ Nep. Att. 6, *multorum consulum praetorumque praefecturas delatas sic accepit ut neminem in provinciam sit secutus, honore fuerit contentus [...]: qui ne cum Q. quidem Cicerone voluerit ire in Asiam, cum apud eum legati locum obtinere posset*, und Cic. Att. 1, 17, 7.

³⁹ Att. 1, 17, 5, *illa pars epistolae tuae minime fuit necessaria, in qua exponis, quas facultates aut provincialium aut urbanorum commodorum et aliis temporibus et me ipso consule praetermiseris*.

⁴⁰ Att. 1, 2, 2.

⁴¹ Lael. 71, *quae (sc. officia priora) meminisse debet is in quem conlata sunt, non commemorare, qui contulit*. Eine analoge Regel gilt nach Seneca für den Austausch von Wohltaten: *benef. 2, 10, 4, inter prima praecepta ac maxime necessaria sit, ne umquam exprobrem, immo ne admoneam quidem. Haec enim beneficii inter duos lex est: alter statim oblivisci debet dati, alter accepti numquam*.

⁴² Lael. 71, *quorum (sc. inferiorum amicorum) plerique aut queruntur semper aliquid aut etiam exprobrant, eoque magis, si habere se putant quod officiose et amice et cum labore aliquo suo factum queant dicere. Odiosum sane genus hominum officia exprobrantium*.

Wie reagiert Cicero auf die Vorhaltungen des offenbar verletzten und in seiner Ehre gekränkten Freundes? Er versichert Atticus wiederholt seiner Liebe und Zuneigung. Die Verstimmung zwischen Atticus und Quintus verursache ihm großes Unbehagen, weil er den Bruder und den Freund so sehr liebe⁴³. Wenn es Abstufungen in der Liebe gebe, gebühre dem Freund der erste Rang hinter seinem Bruder, seiner Frau und seinen Kindern⁴⁴. Er versichert dem Freund, dass es zwischen ihnen keine relevanten Unterschiede gebe, wenn man nur von den verschiedenen Lebenswegen absehe, die sie eingeschlagen hätten: Den einen, Cicero, habe Ehrgeiz zur Bewerbung um politische Ämter getrieben; eine andere Veranlagung, die keineswegs zu tadeln sei, habe Atticus ein Leben in ehrenvoller Muße wählen lassen⁴⁵:

Neque ego inter me atque te quidquam interesse umquam duxi praeter voluntatem institutae vitae, quod me ambitio quaedam ad honorum studium, te autem alia minime reprehendenda ratio ad honestum otium duxit.

Abgesehen von dieser Differenz gebe es keine relevanten Unterschiede. Aufrichtigkeit und Seelengröße des Freundes seien ihm bekannt⁴⁶. Sie stimmten in Rechtschaffenheit, Umsicht und Gewissenhaftigkeit überein⁴⁷. Atticus habe seine Sorgen und seine Freuden geteilt⁴⁸. Er sei ein vorzüglicher Ratgeber und ein äußerst angenehmer Gesprächspartner, den er bei allen politischen und juristischen Tätigkeiten, bei Geschäften und bei der Erholung entbehre⁴⁹.

Wer Kategorien sucht, um genauer zu beschreiben, wie Cicero hier vorgeht, sieht sich auf seinen und auf andere Freundschaftsdialoge verwiesen. Was Cicero Atticus gegenüber geltend macht, wenn er ihre wechselseitige Liebe und ihre Einmütigkeit in allen Belangen hervorhebt, ist nichts anderes als die im *Laelius* mehrfach wiederholte Bestimmung des

⁴³ Att. 1, 17, 1, *qua ex re et molestia sum tanta adfectus, quantam mihi meus amor summus erga utrumque vestrum adferre debuit*.

⁴⁴ Att. 1, 17, 5, *amoris vero erga me, cum a fraterno amore domesticoque discessi, tibi primas defero*.

⁴⁵ Att. 1, 17, 5.

⁴⁶ Att. 1, 17, 5, *mihi enim perspecta est et ingenuitas et magnitudo animi*. Angesprochen bei Konstan 1997, 124-125.

⁴⁷ Att. 1, 17, 5.

⁴⁸ Att. 1, 17, 6, *vidi, enim, vidi penitusque perspexi in meis variis temporibus et sollicitudines et laetitias tuas*.

⁴⁹ Att. 1, 17, 6, *quin mihi nunc te absente non solum consilium, quo tu excellis, sed etiam sermonis communicatio, quae mihi suavissima tecum solet esse, maxime deest*.

Wesens der Freundschaft als *Übereinstimmung in allen göttlichen und menschlichen Dingen verbunden mit Wohlwollen und Liebe* (Lael. 20):

Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio.

Es handelt sich um die topische Definition der Freundschaft als einer auf Dauer angelegten, privilegierten Zweierbeziehung, die im *Laelius* mit leichten Variationen in der Wortwahl öfter wiederholt wird⁵⁰ und in die als grundlegende Vorbedingung die von Platon im *Lysis* formulierte Einsicht von der Ähnlichkeit der Freunde eingeflossen sein dürfte. Im Gespräch mit Sokrates wird dieser Gedanke in poetische Worte gekleidet und religiös überhöht: «Wie doch stets den Gleichen ein Gott gesellet zum Gleichen»⁵¹. Wenn Atticus als guter Ratgeber gelobt wird, der an Höhen und Tiefen im Leben des Freundes aktiv Anteil nimmt, wird ihm unterstellt, dass sein Handeln dem im *Laelius* kodifizierten „obersten Grundsatz“ der Freundschaft entspricht. Darin wird neben den ehrenhaften Absichten im Handeln der Freunde und ihrer Bereitwilligkeit zum Freundschaftsdienst gerade auch ihre Tätigkeit als unbestechliche, ja unerbittliche Ratgeber in den Vordergrund gerückt, wie sie Cicero von Atticus in allen Lebenslagen erbeten hatte (Lael. 44):

Haec igitur prima lex amicitiae sancitur ut ab amicis honesta petamus, amicorum causa honesta faciamus, ne exspectemus quidem, dum rogemur; studium semper adsit, cunctatio absit; consilium vero dare audeamus libere. plurimum in amicitia amicorum bene suadentium valeat auctoritas eaque et adhibeatur ad monendum non modo aperte, sed etiam acriter, si res postulabit, et adhibitae pareatur.

Was aber als einzig relevanter Unterschied genannt wird, der die einander sonst so ähnlichen Freunde unterscheidet, ist ihr auf einer Anfangswahl beruhender Lebensweg: Hier der eines der Politik verbundenen Senators und dort eines der Muße ergebenden Ritters. Der einzig relevante Unterschied, der mit einer Willensentscheidung des Atticus begründet wird, ist nun, und daran erkennen wir Ciceros Kunst als Briefschreiber, genau das, was die Entscheidung des Atticus, das ihm von Quintus angebotene Amt in der Provinz Asien auszuschlagen (was ja zum Aus-

⁵⁰ Vgl. *Lael.* 6; 15; 61; 92.

⁵¹ *Lys.* 214 a6. Zur Herkunft des Grundgedankens vgl. Müller 1965; Steinmetz 1967, 8-10.

löser des eskalierenden Streits und Anlass des Briefs geworden war), prinzipiell rechtfertigen konnte⁵². Nicht ohne die Hilfe des Atticus hatte Cicero einen gemeinsamen Nenner gefunden, mit dem er den Freund beruhigen und ihn vor seinem Bruder Quintus rechtfertigen konnte.

Was war also geschehen und brieflich so erörtert worden, dass beide Freunde es nachlesen und sich beim Schreiben oder Lesen des *Laelius* daran erinnern konnten? Nach den Querelen mit Quintus hatte Atticus ihre Freundschaft in Frage gestellt, indem er Cicero seine Verdienste um ihn vorrechnet und damit gegen die ungeschriebenen Gesetze der Freundschaft verstößt. Cicero antwortete darauf, indem er so, als ob der *Laelius* oder ein früherer Freundschaftsdialog geöffnet vor ihm läge, die beiderseitige Grundlage ihrer Freundschaft hervorhebt und sie damit bekräftigt. Zu diesem Zweck wendet er einerseits die komplexe Definition der Freundschaft, die auf Liebe und Konsens in allen Belangen beruht, auf ihre Beziehung an und betont andererseits, dass Atticus als liebenswürdiger Gesprächspartner und zuverlässiger Ratgeber die *prima lex amicitiae* erfüllt habe. Die verschränkende Verknüpfung von Merkmalen, die je für sich natürlich aus der Freundschaftsliteratur bekannt waren, dürfte dabei für Autor und Leser einen hohen Wiedererkennungswert gehabt haben.

2.2. Dass guter Rat teuer ist, lernte Cicero während seines Konsulats und im Anschluss daran, als er zuerst im Mittelpunkt des Geschehens und dann der öffentlichen Aufmerksamkeit und Anfeindungen stand, weil er die in Rom verbliebenen Catilinarier, ohne dass Gefahr für den Staat im Verzuge war, und ohne ordentliches Gerichtsverfahren am 5. Dezember 63 hatte hinrichten lassen. Als der Tribun Clodius, der seit Ciceros Aussage im *Bona-Dea*-Skandal des Jahres 62 sein Todfeind war, dann im Januar 58 mit Billigung der Triumvirn ein Gesetz einbrachte, dass mit dem Tode bestraft werden solle, wer einen römischen Bürger ohne Verurteilung töte oder getötet habe⁵³, legte Cicero Trauerkleidung

⁵² Att. 1, 17, 7, *atque in ista incommoditate alienati illius animi et offensi illud inest tamen commodi, quod et mihi et ceteris amicis tuis nota fuit et abs te aliquanto ante testificata tua voluntas omittendae provinciae, ut, quod una non estis, non dissensione ac discidio vestro sed voluntate ac iudicio tuo factum esse videatur.*

⁵³ Cass. D. 38, 14, 4; Vell. Pat. 2, 45, 1, *qui civem Romanum indemnatum interemisset, ei aqua et igni interdiceretur.* Zu Ciceros Chronologie in den folgenden Fußnoten vgl. Malaspina-Marinone 2004.

an und wandte sich, Rat und Hilfe suchend, an seine Freunde⁵⁴. Pompeius ließ sich verleugnen, als Cicero auf dem *Albanum* bei ihm vorsprach⁵⁵. Obwohl sich eine Gruppe von Senatoren für den bedrohten Konsular einsetzte, antwortete der Triumvir ausweichend⁵⁶. Die meisten Freunde, auch Cato und Atticus, rieten Cicero dazu, noch vor der Verabschiedung des Gesetzes, das, auch wenn es keinen Namen nannte, augenscheinlich gegen ihn gerichtet war, freiwillig ins Exil zu gehen⁵⁷. Nur Lucullus war für Abwarten, weil er meinte, die Affäre werde im Sande verlaufen⁵⁸. Cicero vermochte dem öffentlichen Druck jedoch nicht länger standzuhalten und verließ in einer der ersten Märzwochen nachts Rom, nachdem er am Tag zuvor der Minerva auf dem Kapitol eine Statue geweiht hatte⁵⁹. Während Cicero im März und April durch Italien reiste und von Brindisi nach Durazzo übersetzte, um am 23. Mai 58 in Thessalonike mit dem Haus des Prokonsuls von Makedonien den Ort seines Exils zu erreichen⁶⁰, der außerhalb des Bannkreises von 500 Meilen um Rom lag, den ein nach dem förmlichen Verbannungsgesetz zusätzlich verabschiedetes Dekret des Clodius festlegte⁶¹, bemerken wir, wie sich die Tonlage der Briefe, die er von verschiedenen Stationen seiner Reise an Terentia, Quintus und Atticus richtete, allmählich veränderte, als er davon hörte, wie mit der Plünderung des Hauses in Rom seine bürgerliche Existenz vernichtet wurde und seine Frau und seine Familie unter den Repressalien der Clodianer zu leiden hatten⁶². Ciceros Niedergeschlagenheit verstärkte sich, als sich die Aussicht auf eine schnelle Rückberufung, auf die er gehofft hatte, verschlechterte, und verdichtete sich zu einer regelrechten Depression des sonst so hochgemuten Konsulars. Cicero sollte sich auch äußerlich verändert und durch Kummer an Gewicht verloren haben. In Rom kam sogar das Gerücht auf, er sei vor Schmerz verrückt geworden⁶³. Einer der Höhepunkte dieser Entwicklung, wegen der Cicero

⁵⁴ Cass. D. 38, 14, 7; Plut. *Cic.* 30, 6.

⁵⁵ Plut. *Cic.* 31, 2.

⁵⁶ Cic. *Pis.* 77.

⁵⁷ Cass. D. 38, 17, 4; Plut. *Cat. min.* 35, 1; Cic. *Att.* 3, 15, 2; 4, 4, 1, 1. Vgl. Gelzer 1983, 139.

⁵⁸ Plut. *Cic.* 31, 5; vgl. Gelzer 1983, ebenda.

⁵⁹ Plut. *Cic.* 31, 6; Cic. *fam.* 12, 25, 1; *Att.* 7, 3, 3.

⁶⁰ *Att.* 3, 8, 1.

⁶¹ Plut. *Cic.* 32, 1.

⁶² Plut. *Cic.* 33, 1; Cic. *Att.* 3, 4, *ego enim idem sum. Inimici mei mea mihi, non me ipsum ademerunt*; Cic. *Att.* 3, 7, 1, *odi enim celebritatem, fugio homines, lucem adspicere vix possum.*

⁶³ Cic. *Att.* 3, 14, 2, *nam quod scribis te audire me etiam mentis errore ex dolore affici, mihi vero mens integra est.* 3, 15, 1-2, *alteram* (sc. *epistulam*), *qua Crassi libertum ais tibi de mea sollicitudine macieque narrasse* (1). Zum eigentümlichen Stil der Exilbriefe vgl. Jäger 1986.

schon in der Antike und, nach der Wiederentdeckung seiner Briefe, in der Moderne von seinem Verehrer Petrarca wegen seines unablässigen Jammerns und seines ständigen Meinungswechsels scharf kritisiert wurde⁶⁴, ist der Brief 3, 15, in dem Cicero schwere Vorwürfe gegen Atticus erhebt und ihre Freundschaft damit vor eine wirkliche Zerreißprobe stellt.

Cicero antwortet in *Att.* 3, 15 nacheinander (2-3) auf vier Briefe des Atticus (1) und kommt dabei, ohne dass im Weiteren (4-8) eine systematische Gliederung erkennbar wäre, auf ihre frühere Freundschaft, die Freundschaftsdienste des Atticus während des gegenwärtigen Tiefpunkts ihrer Beziehung und darauf zu sprechen, wie sich ihre Freundschaft entwickeln könnte für den Fall, dass Atticus seine Rückberufung aus dem Exil erreicht haben sollte. Diese Momentaufnahme aus der Geschichte ihrer Freundschaft ist nicht nur wegen der Implikationen für das beiderseitige Handeln und wegen der praktischen Prinzipien von Interesse, die dabei angewendet und geltend gemacht werden, sondern auch, weil in ihrer Auseinandersetzung Denkfiguren, Regeln und *Topoi* ins Spiel kommen, die uns auch und eher aus philosophischen Kontexten bekannt sein dürften. Methodisch besteht ein, freilich grundsätzliches, Problem darin, dass Tun und Lassen des Atticus nicht sauber von ihrer Darstellung durch Cicero zu trennen sind. Das Ego-Dokument scheint zwar durch ein Bedürfnis der Rechtfertigung und nur unvollkommen kontrollierte Emotionen, die zu Wunschdenken und einem partiellen Realitätsverlust führen, subjektiv gefärbt zu sein. Cicero nimmt aber die Sicherheit eines klaren Verstands für sich in Anspruch und besteht auf seiner Objektivität⁶⁵.

Was war in Rom unter den Freunden geschehen? Cicero blendet die langjährige Geschichte ihrer Freundschaft aus und konzentriert sich ausschließlich auf den Vorgang, der zu seinem Gang ins Exil führte. Als Clodius das Gesetz eingebracht hatte, Cicero sich durch Anlegen der Trauerkleidung und Appell an das Volk unbedacht zu dessen Zielscheibe gemacht hatte und sich vom brüskten Verhalten des Pompeius hatte schockieren lassen, habe ihn weder Atticus noch ein anderer Freund von dem

⁶⁴ Petrarca, *fam.* 24, 3, *epistolas tuas diu multumque perquisitas atque ubi minime rebar, inventas avidissime perlegi. Audivi multa te dicentem, multa deplorantem, multa variantem, Marce Tulli, et qui iam pridem, qualis praeceptor aliis fuisses, noveram, nunc tandem, quis tu tibi esses, agnovi.*

⁶⁵ *Att.* 3, 15, 2, *ad primam tibi hoc scribo, me ita dolere ut non modo a mente non deserer, sed id ipsum doleam, me tam firma mente ubi utar et quibuscum non habere.*

falschen Entschluss, ins Exil zu gehen, abgehalten, obschon es die bessere Entscheidung gewesen sei, ehrenvoll in Rom zu sterben oder dort als Sieger zu leben⁶⁶. Atticus habe, so Cicero, wie andere falsche Freunde geschwiegen und ihm seinen Rat vorenthalten, obwohl er es besser gewusst habe. Cicero wirft dem Freund daher vor, wenn Atticus ihn so sehr geliebt hätte, wie er ihn hätte lieben sollen, dann hätte er nie geduldet, dass Cicero zu der Überzeugung gekommen sei, dass die Einbringung des Gesetzes über die Kollegien für ihn nützlich gewesen sei⁶⁷. Atticus habe nur Tränen um ihn vergossen und ihn nicht aktiv von seinem falschen Entschluss des freiwilligen Exils abgehalten. Als Schuldigen an der Misere klage er zwar in erster Linie sich selbst an, dann aber Atticus, gleichsam sein Alter Ego, und suche so einen Mitschuldigen (Att. 3, 15, 4):

Hic mihi ignoscas; me enim ipsum multo magis accuso, deinde te quasi me alterum, et simul meae culpa socium quaero.

Was geschieht unter den Freunden in Rom und was in Griechenland? Atticus setzt sich unablässig für Cicero ein. Er unterrichtet Cicero über die Verhandlungen über seine Rückberufung. Er führt ihm vor Augen, was man in der Hauptstadt über sein Verhalten in der Verbannung denkt und sagt. Das beschuldigte Alter Ego berät ihn, unablässig, ungefragt und offen: Cicero dürfe sich nicht so gehen lassen. Cicero, hingegen, wirkt eher beratungsresistent und schwankt zwischen Aggressivität und Larmoyanz: Wenn Atticus ihn vernünftig beraten hätte, als es Zeit gewesen wäre, hätte er sich seine teilnahmsvollen Kommentare sparen können, die nun zu spät kämen, wie auch sein gegenwärtiges Antichambrieren für Cicero in Rom. Nie, klagt Cicero, habe ein Mensch so viel verloren wie er mit der Verbannung: Seinen gesellschaftlichen Status, sein Vermögen, seine vertraute Umgebung, sein Haus und seine Familie. Mit den äußeren Attributen seiner bürgerlichen Existenz scheint Cicero auch jedes Selbstbewusstsein verloren zu haben, wenn er den Freund am Ende dieser Aufzählung pathetisch fragt, *was er denn noch sei* (Att. 3, 15, 2):

⁶⁶ Att. 3, 15, 4, *quod si non modo tu sed quisquam fuisset, qui me Pompei minus liberali responso perterritum a turpissimo consilio revocaret, quod unus tu facere maxime potuisti, aut honeste occidissemus aut victores hodie viveremus.*

⁶⁷ Att. 3, 15, 4, *sed profecto, si, quantum me amas et amasti, tantum amare debes ac debuisses, numquam esses passus me, quo tu abundabas, egere consilio nec esses passus mihi persuaderi utile nobis esse legem de collegiis perferri.*

Desidero enim non mea solum neque meos, sed me ipsum. Quid enim sum?

Auf der Reise ins Exil hatte Cicero noch optimistischer geklungen. Am Ort des Exils aber hatte er nicht nur jeglichen Respekt vor sich selbst eingebüßt, sondern auch etwas anderes, was er weder in diesem noch in einem anderen der Atticusbriefe des dritten Buches anspricht oder verlauten lässt, was aber für die Freundschaft der beiden Philhellenen von grundsätzlicher Bedeutung war⁶⁸. Cicero hatte mit dem Gang ins Exil das Griechische als Sprache ihrer gemeinsamen Bildungserlebnisse in Griechenland verloren, ihren durch Codeswitching erreichbaren Rückzugsort in eine exklusive Zweisamkeit, in der sich schwere Alltagssorgen in Wort- und Sprachspielen auflösen lassen mochten⁶⁹. Diese sprachlich induzierte „Leichtigkeit des Seins“, welche die übrige Korrespondenz der Freunde durchzieht, geht Cicero nämlich paradoxerweise am Ende des zweiten Buchs der Atticusbriefe verloren, als er sich nach Makedonien begibt, und er sollte sie erst mit der Rückkehr nach Rom zurückgewinnen, von der im vierten Buch der Atticusbriefe berichtet wird. Wer eine Erklärung dafür sucht, warum Cicero, als er in Griechenland lebt, im Gespräch mit dem Philhellenen Atticus plötzlich die griechische Sprache verliert, wird vielleicht darauf hinweisen wollen, dass sich Cicero während des unfreiwilligen Aufenthalts in der Fremde auf das Eigene zurückgeworfen fühlte und schon aus Selbstschutz nicht auf die sprachliche „Heimat“ des Lateinischen verzichten mochte. Aber Cicero büßte das Griechische schon auf der Reise durch Italien ein. Die Ursache des zeitweiligen Sprachverlusts könnte man daher wohl auch darin suchen, dass die Beziehung der Freunde durch die depressive Stimmungslage des Verbannten doch in einer Weise gestört war, dass wenigstens Cicero mit dem Griechischen die Sprache ihrer Freundschaft verloren ging, bis sich ihre Beziehung mit der triumphalen Rückberufung wieder normalisiert hatte.

Was soll und wird unter den Freunden künftig geschehen? Als sei ihre Freundschaft nicht betroffen, kümmert sich Atticus unablässig um die Belange des Freundes und setzt so seine Rückberufung ins Werk. Atticus denkt im Modus des Du; das Alter Ego dagegen im Modus des Selbstmitleids. Was der für ihn tätige Freund empfinden mochte, wenn er sich

⁶⁸ Att. 1, 15, 1, *nunc, quoniam et laudis avidissimi semper fuimus et praeter ceteros φιλέλληνες et sumus et habemus*.

⁶⁹ Vgl. dazu Dunkel 2000, 122-129. Die Belege vor und nach dem „Sprachverlust“ des Griechischen sind Att. 2, 25, 1 und 4, 2, 7.

ständig mit Vorwürfen konfrontiert sah, scheint Cicero nur mäßig zu interessieren. Er bricht seinen Vorwürfen zwar die Spitze ab, indem er die Hauptverantwortung für seine Misere nicht Atticus zuschiebt, sondern selbst übernimmt. Mit dem Versprechen, versäumte Freundespflichten ausgleichen und den Freund nach seiner Rückberufung mit seinen Verwandten gleichstellen zu wollen, sucht er Atticus aber zu noch größerem Einsatz zu motivieren⁷⁰.

Wer nach Spuren dieser beiderseitigen Lebenskrise im *Laelius* sucht, wird am besten nicht mit dem Topos des *Alter ego* oder *Alter idem* beginnen. Denn er begegnet schon bei Aristoteles in beiden Formen, war im Hellenismus geistiges Allgemeingut und nicht weniger verbreitet als die aristotelischen Pragmatien. Von Cicero wird der Topos auch gegenüber Caesar zu manipulativen Zwecken eingesetzt, wenn er den Verhaltensspielraum des Diktators durch die Maxime einzuschränken versucht, dass er sich nicht allzu sehr von seinem *Alter ego* Cicero entfernen dürfe⁷¹. Auf der anderen Seite wird im *Laelius* unterstrichen, dass wahre Freundschaft nicht bestehen könne, wenn sie nicht um ihrer selbst willen bestände. Denn wie man sich nicht deswegen selbst liebe, damit man einen Lohn für seine Liebe fordere, sondern weil man sich selbst teuer sei, so werde es niemals einen wahren Freund geben, wenn man das Prinzip der Selbstliebe nicht auf den wahren Freund übertrage, der gleichsam ein anderes Selbst sei (*Lael.* 80):

Ita pulcherrima illa et maxime naturali carent amicitia per se et propter se expetita nec ipsi sibi exemplo sunt, haec vis amicitiae et qualis et quanta sit. ipse enim se quisque diligit, non ut aliquam a se ipse mercedem exigat caritatis suae, sed quod per se sibi quisque carus est. quod nisi idem in amicitiam transferetur, verus amicus numquam reperietur; est enim is qui est tamquam alter idem.

Diese doppelte Thematik wird in den Atticusbriefen nun in verschiedenen Variationen zum Gegenstand der Reflexion. Atticus wird zwar unterstellt, er habe, als er das Grundgesetz der Freundschaft verletzte, den Freund richtig zu beraten, deshalb so gehandelt, weil er die ihm von Cicero unterstellte Liebe nicht in dem Maße besessen habe, wie Cicero sie ihm unterstellt hatte. Aber es ist Cicero, der die für wahre Freundschaft

⁷⁰ *Att.* 3, 15, 4.

⁷¹ *Fam.* 7, 5, 1, *vide, quam mihi persuaserim te me esse alterum.*

erforderliche Selbstliebe, d.h. sein altes Selbstbewusstsein, nach eigenem Bekunden eingebüßt hat⁷². Trotzdem vergilt ihm Atticus nicht Gleiches mit Gleichem, sondern hebt die schwerlich golden zu nennende Reziprozitätsregel der Freundschaft so auf, wie Cicero es im *Laelius* vorschreiben sollte, als er die dritte und unzulänglichste Grenzbestimmung der Freundschaft neu definierte. Der Maxime, wie hoch sich jeder selbst einschätze, so solle er auch von seinen Freunden eingeschätzt werden, hält Cicero nämlich entgegen: Das Selbstwertgefühl manches Freundes sei niedrig, und der Freund müsse den Mut des Freundes daher eher bestärken als ihn so zu behandeln, wie der Freund sich zu sich selbst verhalte (*Lael.* 59):

Tertius vero ille finis deterrumus, ut quanti quisque se ipse faciat, tanti fiat ab amicis. saepe enim in quibusdam aut animus abiectior est aut spes amplificandae fortunae fractior. non est igitur amici talem esse in eum qualis ille in se est, sed potius eniti et efficere ut amici iacentem animum excitet inductaque in spem cogitationemque meliorem.

Die dritte Abgrenzung vollends ist die verwerflichste – die Einschränkung, dass jeder entsprechend seiner Selbsteinschätzung von den Freunden geschätzt werden solle; denn mancher ist zu verzagt oder traut sich nicht recht auf Besserung seiner Lage zu hoffen. Da ist es nun keineswegs Freundesart, so gegen ihn zu sein, wie er zu sich selbst steht, sondern es kommt vielmehr darauf an, mit aller Anstrengung dahin zu wirken, daß man den niedergeschlagenen Freund wieder aufrichtet, ihm Hoffnungen macht und ihn auf bessere Gedanken bringt (Faltner 1966).

Atticus wird sich im Jahre 58 natürlich aus eigenem Antrieb Cicero gegenüber in der geschilderten Weise verhalten haben, die der im *Laelius* gegebenen Bestimmung freundschaftlichen Verhaltens zusätzlich darin entspricht, dass er in seinem selbstlosen Eintreten für den Verbannten auch die erste und zweite „Grenze“ der Freundschaft aufhebt (*Lael.* 56-57), und sein Verhalten hat auch etwas sehr Natürliches. Aber weder das eine noch das andere schließt aus, dass Cicero seine nicht nur einigermaßen präzise, sondern vor allem auch präzisierte Handlungsanweisung im Freundschaftsdialog aus der Erinnerung an das Verhalten des Atticus während seines Exils verfasst und Atticus sie als „nachträgliches Drehbuch“ seiner Hilfeleistung gelesen haben könnte.

⁷² S. oben *Att.* 3, 15, 2.

2.3. Es lag kaum einen Monat zurück, dass Caesar den Rubikon überschritten hatte⁷³, als Cicero am 17. Februar 49 brieflich mit Atticus in Kontakt trat⁷⁴. Atticus war aus Griechenland gekommen, um in Rom, wo das Geld knapp und der Verkaufsdruck für die in Geldnöten befindlichen Parteigänger des Pompeius enorm war, Immobiliengeschäfte zu machen⁷⁵. Cicero war in *Calenum*, weil Pompeius die Räumung Roms befahlen und den Küstenstreifen von Formiae bis Kampanien seinem Befehl unterstellt hatte⁷⁶. Der tiefere Grund, warum Cicero an Atticus schreibt, wird gewesen sein, dass die politische Lage, die eine Entscheidung für oder gegen Pompeius verlangte, überaus verworren war. Nach dem Ausbruch des Bürgerkriegs war der kriegerische Konflikt zwischen Caesar und Pompeius absehbar und die Kräfteverhältnisse schienen so zu sein, dass Pompeius, wenn Caesars kampferprobte Legionen aus Gallien eingetroffen wären, wohl nicht nur Rom, sondern auch Italien räumen müssen. Wie der Krieg dann weiter verlaufen sollte, stand in den Sternen, und Pompeius äußerte sich weder zu seinen Plänen für die nähere noch für die fernere Zukunft, ob er gehen oder in Italien bleiben wolle. Pompeius war nun von der Senatspartei mit der Verteidigung der Republik beauftragt worden und Cicero nicht nur als Vorkämpfer optimatischer Politik an ihn gebunden⁷⁷, sondern dem politischen Freund auch durch das lange Patronatsverhältnis und seine Hilfe bei der Rückberufung aus dem Exil verpflichtet⁷⁸. Daher befand sich Cicero in einer wirklichen oder doch so erscheinenden Zwangslage, die keinen Mittelweg erlaubte, sondern eine an die vermutliche Strategie des Pompeius gebundene Entscheidung zu verlangen schien. Schon im Jahre 58 hatte sich Cicero in einer vergleichbaren Situation befunden und sich entscheiden müssen, entweder in Rom zu bleiben oder die Heimat zu verlassen. Aber Cicero und Atticus hatten aus der ersten Krise, die auch zur Krise ihrer Freundschaft wurde, offenbar gelernt, so dass wir bei der zweiten Krise des Jahres 49 und ihrer Bewältigung auf die Unterschiede achten sollten, die sich im Vergleich zum Jahr 58 und zum *Laelius* ergeben.

⁷³ Es war am 10. Januar 49 geschehen, vgl. Jehne 1997, 75.

⁷⁴ Att. 8, 3.

⁷⁵ Perlwitz 1992, 54-55.

⁷⁶ Gelzer 1983, 245.

⁷⁷ Att. 8, 3, 2, *tum ipsa rei p. causa me adducit ut e.q.s.*

⁷⁸ Att. 8, 3, 2, *cum merita Pompei erga salutem meam familiaritasque, quae mihi cum eo est.*

Der in *Calenum* befindliche Cicero kann sich nicht in einem Gespräch unter vier Augen mit dem abseits der politischen Fronten stehenden Freund verständigen⁷⁹. Daher wendet er sich brieflich um Rat an ihn. Er erleichtert es dem Freund, ihm den richtigen Rat zu geben, indem er Atticus die Hauptgründe, die für und gegen den Verbleib in Italien sprechen, mit allen Nebengesichtspunkten, Wahrscheinlichkeiten und primären und sekundären Folgen selbst vorstellt⁸⁰. Sich in formalisierter Weise Rat zu holen war nicht nur unter römischen Politikern, sondern auch im Militärwesen verbreitet. Caesar, Livius und Tacitus schildern, wie sich vor wichtigen Operationen ein Kriegsrat gestaltete, bei dem Offiziere und Unterführer das Für und Wider einer militärischen Entscheidung diskutierten. Cicero mochte sich beim Ausbruch des Bürgerkriegs an solche Szenen aus dem Soldatenleben erinnert haben, war aber kein Militär. Sein unmilitärischer Geist lässt eher daran denken, dass er eine auch in anderen Entscheidungssituationen gebräuchliche Methode verwendet, mit der er als Anwalt seine rhetorischen Abwägungen und seine philosophischen Erörterungen Pro und Contra gestaltete. Was Cicero als Philosoph und Redner tut, hat hier seinen Sitz im Leben und ist von Gawlick als «Entdeckung des Zweifels» beschrieben worden⁸¹. Die Übereinstimmungen reichen bis in die Wortwahl. Wenn Cicero am Ende seines Briefs die Entscheidung seinem Freund überlässt, indem er sich nach Sammlung der Argumente Für und Wider selbst des Urteils enthält, wählt er zur Bezeichnung dafür die Junktur *iudicium interponere*, die er am Ende von *De divinatione* als *terminus technicus* für die skeptische *Epoché* verwendet hatte⁸². Die Argumente, die für und gegen Pompeius und damit für Caesar sprechen, liegen auf der Hand, so dass sie nicht im Einzelnen aufgeführt zu werden brauchen. Cicero nimmt auf jeden Fall kein Blatt vor den Mund, wenn er seinen politischen Freund Pompeius wegen seines früheren Engagements für Caesar kritisiert⁸³ und an seine schmachvolle Flucht aus der Hauptstadt erinnert. Cicero fragt sich, welche Folgen es für seine Familie, für seinen Sohn, Bruder und Neffen haben werde⁸⁴, wenn er Italien verlasse, und auch, und vielleicht etwas zu emphatisch,

⁷⁹ Att. 8, 3, 1.

⁸⁰ Att. 8, 3, 1, *et quo facilius consilium dare possis, quid in utramque partem mihi in mentem veniat, explicabo brevi*.

⁸¹ Gawlick 1956, 109–114.

⁸² Att. 8, 3, 7, *nullum meum iudicium interponens, sed exquirens tuum*; div. 2, 150.

⁸³ Att. 8, 3, 3.

⁸⁴ Att. 8, 3, 3.

ob er den Triumph, der ihm für seinen Sieg in Kilikien in Aussicht gestellt worden war und der nur vom Senat in Rom verliehen werden konnte, nicht abschreiben müsse, wenn er Italien verlassen sollte⁸⁵. Nach Abwägung der Argumente scheinen sich seine Sorgen am Ende des Briefs etwas zerstreut zu haben, zumal gute Nachrichten aus Gallien eingetroffen sind. Cicero bekundet, nun *sedatiore animo* zu schreiben⁸⁶.

Was Atticus dem Freund geraten und wie sich Cicero auf dieser Basis entschieden hatte, wird zwar nicht im Wortlaut berichtet; es ergibt sich aber aus Ciceros späteren Briefen, so dass wir wieder fragen können, inwieweit die Freunde in ihrem Verhalten dem Grundgesetz der Freundschaft gehorchten. Ausgangspunkt der Überlegungen ist *Att.* 8, 9a vom 25. Februar 49. Nach dem *terminus ante quem* hatte Atticus den Freund nicht lange warten lassen⁸⁷, sondern Cicero, wie es das Grundgesetz der Freundschaft verlangte, binnen einer Woche (und also schnell) mit seinem Rat geholfen. Cicero berichtet von Ratschlägen des Atticus und Entschlüssen anderer Konsulare (*Att.* 8, 9a, 3):

Εὐγενῇ tua consilia et tamen pro temporibus non incauta mihi valde probantur. Lepido quidem (nam fere συνδιημερεύομεν, quod gratissimum illi est) numquam placuit ex Italia exire, Tullo multo minus; crebro enim illius litterae ab aliis ad nos commeant. sed me illorum sententiae minus movebant; minus multa dederant illi rei p. pignora: tua mehercule auctoritas vehementer movet; adfert enim et reliqui temporis recuperandi rationem et praesentis tuendi.

Deine Ratschläge, edel und doch, den Zeitverhältnissen angemessen, nicht unbedacht, leuchten mir sehr ein. Auch Lepidus – wir verbringen zu meiner großen Freude meist die Tage miteinander – hat es nie gefallen wollen, Italien zu verlassen, und Tullus erst recht nicht, wie ich seinen Briefen an andere entnehme, die ich nicht selten in die Hand bekomme. Aber weniger ihre Einstellung ist es, die mich beeindruckt, – dazu haben sie dem Vaterlande zu wenig Beweise ihrer Anhänglichkeit gegeben –; Dein Rat vor allem beeinflusst mich stark, weil er die Möglichkeit ins Auge faßt, mich für den Augenblick zu sichern und mir die Zukunft nicht zu verbauen (Kasten 1976).

⁸⁵ *Att.* 8, 3, 5, *age iam, has compedes, fasces, inquam, hos laureatos efferre ex Italia quam molestum est.*

⁸⁶ *Att.* 8, 3, 7.

⁸⁷ *Lael.* 44, *studium semper adsit, cunctatio absit.*

Wie es der Meinung der beiden Konsulare entspricht, die Italien nie verlassen wollten (*numquam placuit ex Italia exire*), und wie es auch aus späteren Briefen Ciceros hervorgeht⁸⁸, hatte Atticus, der sich als Epikureer den politischen Auseinandersetzungen systematisch entzog und damit eine über den politischen Lagern des Bürgerkriegs stehende Neutralität verkörperte, dem Freund offenbar eine abwartende Haltung empfohlen, die Cicero verschiedene Optionen offenhielt und damit einen Handlungsspielraum beließ, der sowohl der unklaren politischen Lage als auch der *prima lex amicitiae* gerecht wurde.

Die Ratschläge des Atticus haben Doppelcharakter. Sie werden einerseits als „edelmütig“ (εὐγενῆ) und dennoch als – den Zeitläuften gemäß – „nicht unvorsichtig“ (*non incauta*) beschrieben. Wenn Cicero in Italien blieb und sich – nicht zu auffällig – für die republikanische Sache engagierte, konnte er zweierlei tun: Entweder konnte er Pompeius, falls unvermeidlich, später nach Griechenland folgen, was wegen des Einstehens für das Vaterland und der Berücksichtigung des Klientelverhältnisses zu Pompeius als „edel“ bezeichnet wird. Die Ratschläge des Atticus werden als „moralisch gut“ eingestuft und das beiderseitige Handeln der Freunde entspricht damit der *prima lex amicitiae*, dass wir von Freunden nur moralisch richtige Handlungen fordern⁸⁹ und zu ihrer Unterstützung nur moralisch richtig handeln dürfen⁹⁰. Oder Cicero konnte sich als vermeintlich neutraler Partner notfalls auf die Seite Caesars schlagen, was als Gebot der politischen Klugheit eingestuft wird (*non incauta*), und damit vielleicht vermeiden, was Q. Mucius in den sullanischen Wirren zum eigenen Schaden vermieden hatte, als er die Gewaltherrschaft in Rom (unter Marius bzw. analog dazu Caesar) dem Waffengang gegen die Mauern der eigenen Vaterstadt (mit Sulla bzw. analog dazu mit dem Freund Pompeius) vorgezogen hatte.⁹¹ Cicero gefällt der ambigue Rat des Atti-

⁸⁸ Att. 8, 3 bis 10, 20.

⁸⁹ Lael. 44, *honestam petamus*: d.h. hier in Bezug auf Cicero, von Atticus zu fordern, dass er einen moralisch richtigen Rat erteilt.

⁹⁰ Lael. 44, *honestam faciamus*: d.h. hier in Bezug auf Atticus, dass er Cicero einen moralisch einwandfreien Rat gibt. Steinmetz 1967, 73-76 betont hier demgegenüber vor allem den Einfluss der Kontroverse mit Matius auf Ciceros Grundgesetz der Freundschaft.

⁹¹ Die Distanzierung von diesem *armatum ad patriae moenia accedere* erinnert daran (Att. 8, 3, 6), dass Cicero es kategorisch ablehnt, wenn das Wohl eines Freundes über das Wohl des Staats gestellt und das Vaterland angegriffen wird (Lael. 36-37, *ferre contra patriam arma*). Zu dem theophrastischen Hintergrund der gleichlautenden Maxime bei Gellius (1, 3, 19) „*Contra patriam*“, inquit Cicero, „*arma pro amico sumenda non sunt*“, vgl. Steinmetz 1967, 66 und, unter Berücksichtigung der politischen Entwicklung im vierten Jahrhundert, Konstan 1997, 133.

cus, weil er ihm die Möglichkeit eröffnet (*rationem adfert*), sich im Augenblick, d.h. unter Caesars Diktatur, zu schützen (*praesentis tuendi*) und sich die Zukunft, d.h. den Schulterschluss mit Pompeius, nicht zu verbauen (*reliqui temporis recuperandi*).

Cicero folgte im Februar 49 nicht nur den Ratschlägen (*tua consilia* [...] *valde probantur*), sondern gehorchte auch der Autorität seines alten Freundes (*tua auctoritas*). Damit entsprach er in anderer Weise dem im *Laelius* (44) kodifizierten Grundgesetz der Freundschaft, das Gehorsam verlangt (*pareatur*) gegenüber der Autorität von Freunden (*valeat auctoritas*), die einen guten Rat erteilen (*amicorum bene suadentium*). Cicero gehorchte Atticus so lange, bis er sich Caesars Macht nach dem 7. Juni 49 nur noch mit heimlicher Flucht aus Cumae entziehen konnte⁹².

3. Was ergibt sich aus dem Vergleich ausgewählter Briefe Ciceros, die einen Einblick in die Praxis seiner Freundschaft mit Atticus geben, mit seiner stärker theoretisch geprägten Darstellung der Freundschaft im *Laelius*? Selbst wenn Cicero seine Rezeptionsanweisung im Proömium des Dialogs nicht ernst gemeint haben sollte (und es sich also nur um eine achtlos hingeworfene Bemerkung handelte) und er die Gestaltung des Dialogs, im Gegensatz zu dem expliziten Lektürehinweis, nicht darauf angelegt hätte, dass sich Atticus beim Lesen der Erörterungen der Hauptfigur erkannte, konnte sich Atticus beim aufmerksamen Studium des *Laelius* in seiner Freundschaftsbeziehung zu Cicero durchaus selbst erkennen. Er mochte sich wiederfinden in den Fehlern, die beide gemacht und aus denen sie beide gelernt hatten, und auch in dem, was er intuitiv richtig gemacht hatte, als er dem entmutigten Cicero im Exil trotz seiner beleidigenden Vorwürfe weder seinen Rat noch seine Hilfe versagte. In den Kernbereichen der Definition, des Grundgesetzes und der Grenzen der Freundschaft wurden unter dem übergreifenden Gesichtspunkt, dass vertraute Freunde als Helfer und Ratgeber füreinander tätig sind und tätig sein sollen, im Bereich der deskriptiven und normativen Ethik zahlreiche sprachliche und sachliche Berührungen zwischen den an Atticus gerichteten Briefen und dem ihm gewidmeten Dialog sichtbar, welche Cicero, seinen Aktualisierungen von Lehrstücken aus *De re publica* im *Laelius* vergleichbar, als bewusste Reminiszenzen an die gemeinsame Vergan-

⁹² Att. 10, 20.

genheit gestaltet hatte. Atticus konnte sie daher als Einladung zur Reflexion der Ansprüche und Grenzen ihrer Freundschaft und seiner Erlebnisse mit Cicero begreifen. Was dabei unter dem Gesichtspunkt des Freundes als Helfer und Ratgeber sichtbar gemacht wurde, lässt sich auf andere Themen der Korrespondenz übertragen, da Atticus auch als „Bankier“, „Verleger“ und Vermittler in allen Lebenslagen eine umfassende Daseinsfürsorge für Cicero betrieb, und mit anderen Gedanken und Lehrstücken des Freundschaftsdialogs verbinden. Das ist das eine.

Auf der anderen Seite stellt sich die Frage, ob und wie Atticus das, was er bei der Lektüre des *Laelius* über das Wesen ihrer beiderseitigen Freundschaft, über die im Wandel begriffene Freundschaftspraxis der römischen Gesellschaft und über ihre philosophische Grundlegung erkennen bzw. wiedererkennen konnte, auch gefallen haben mochte. Dabei ist nicht so sehr an philosophische Gedanken über die Freundschaft und zumal an Ciceros Ablehnung des epikureischen Freundschaftsbegriffs gedacht, mit der Atticus kaum konform gehen konnte, auch wenn er seinen philosophischen Standpunkt natürlich kannte. Atticus war Kummer gewöhnt. Er dürfte die übliche Polemik gegen Epikur daher mit einem Achselzucken quittiert haben. Wichtiger war die Frage, ob er seine Beziehung zu Cicero mit den Kategorien des *Laelius* als Freundschaft unter Weisen bewertete oder sie angesichts der (in Krisenzeiten mitunter) irrationalen Anwandlungen Ciceros eher als gewöhnliche Freundschaft verbuchte. Nicht weniger wichtig war es, wie Atticus die Entwicklung der Freundschaft in der spätrepublikanischen Gesellschaft beurteilte, die ihre Spuren im *Laelius* hinterlassen hat, obschon es sich nach dem dramatischen Datum des Dialogs und aus der Perspektive des Autors und seiner zeitgenössischen Leser um anachronistische Bezüge handelt. Um sich zu vergewissern, dass der traditionelle Freundschaftsbegriff der römischen Oberschicht (und damit auch der des historischen Laelius), nach dem jeder Aristokrat – bis zum Beweis des Gegenteils – als Freund jedes anderen Aristokraten zu gelten hatte⁹³, in den spätrepublikanischen Wirren der sullanischen und postsullanischen Zeit erledigt war, musste Atticus nicht erst gelesen haben, wie Caesar seinen innenpolitischen Feinden im *Bellum civile* den Krieg erklärte⁹⁴. Atticus hatte die Konsequenzen der von Caesar betriebenen Spaltung der römischen Gesellschaft, nach der die mit Ämtern und Geld belohnte Freundschaft an die Person des Auto-

⁹³ Gotter 1996, hier: 342-346; Brunt 1988.

⁹⁴ Zu den *veteres inimicitiae* vgl. Caes. civ. 1, 3, 4; 1, 4, 1.

kraten gebunden und schwerlich mit der Treue zur *res publica* vereinbar war⁹⁵, im persönlichen Scheitern und in den Notlagen römischer Politiker erlebt und die bitteren Konsequenzen, die sich aus Caesars Feindschaft ergaben, durch seine Freundschaftspraxis und großzügige finanzielle Hilfen zu überbrücken versucht⁹⁶. Wenn Atticus nun wahrnahm, wie Cicero die Freundschaft an die Tugend und die *res publica* zu binden versuchte und in seinem Freundschaftsdialog einschärfte, dass das Gemeinwesen und die Bindung an das Staatswohl über persönlichen Bindungen stehen müssten und nicht zugunsten eines noch so mächtigen Freunds verraten werden dürften, mochte er darin einen vergeblichen Versuch gesehen haben, sich gegen den gesellschaftlichen Wandel zu stemmen, der angesichts der Überlegenheit Caesars und seiner unbegrenzten Machtmittel kaum aufzuhalten war und vielleicht sogar das Urteilsvermögen Ciceros trübte, als er mit Antonius nicht viel anders verfuhr und den Caesarianer in den Philippischen Reden nicht nur als *inimicus* angriff, sondern als *hostis publicus* aus der römischen Gesellschaft ausschloss, was er bei der späteren Ausgrenzung durch die Proskriptionen, die vielleicht auch eine Antwort auf solche Angriffe waren, mit dem Leben bezahlen sollte. Dennoch wird sich Atticus bewusst gewesen sein, dass seine lebenslange Freundschaft mit Cicero nicht nur auf der grundsätzlichen Übereinstimmung ihrer Ansichten und Interessen in Fragen von Bildung, Familie, Geld und Politik beruhte, sondern angesichts der Spannungen, die es in einer Freundschaft unter Weisen nicht gegeben hätte, ohne Orientierung an festen Prinzipien, die das Handeln des Atticus nach Nepos bestimmten, auf Dauer auch nicht hätte bestehen können.

Literatur

Texte, Übersetzungen und Kommentare

M. Tullius Cicero, *Cato maior, Laelius*, rec. K. Simbeck, Stuttgart 1980.

M. Tulli Ciceronis *Laelius De amicitia*, hrsg. und übers. von M. Faltner, München 1966².

M. Tulli Ciceronis *Laelius De amicitia*, ed. James S. Reid, Cambridge 1897.

Cicéron, *Laelius De Amicitia*, Texte établi et traduit par R. Combès, Paris 1993⁴.

⁹⁵ Schuller 2016.

⁹⁶ Nep. *Att.* 2, 3-4; 4, 4; 8, 6; 9, 3-5; 11, 4-5. Aus dem Eintreten des Atticus für Caesarianer und deren Angehörige ergaben sich ähnliche Vorwürfe wie bei Matius, vgl. Nep. *Att.* 9, 7, *sed sensim is a nonnullis optimatibus reprehendebatur, quod parum odisse malos cives videretur*.

- M. Tullius Cicero, *Laelius*, Einleitung und Kommentar von K. A. Neuhausen, Heidelberg 1981 (Lief. 1); 1985 (Lief. 2), 1992 (Lief. 3).
- M. Tullius Cicero, *De re publica, De legibus, Cato maior de senectute, Laelius De amicitia*, recogn. J. G. F. Powell, Oxford 2006.
- M. Tulli Ciceronis *Epistulae Vol. I*, recognovit L. C. Purser, Oxford 1952.
- Cicero, *Epistulae ad Atticum*, ed. by D. R. Shackleton Bailey, 7 Bde, Cambridge 1965-1970.
- Marcus Tullius Cicero, *Atticus-Briefe*, hrsg. und übers. von H. Kasten, Darmstadt 1976².

Sekundärliteratur

- Bringmann 1971: K. Bringmann, *Untersuchungen zum späten Cicero*, Göttingen 1971.
- Brunt 1985: P.A. Brunt, *Amicitia in the Roman Republic*, in *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford 1988, S. 351-381.
- Büchner 1952: K. Büchner, *Der Laelius Ciceros*, «MH» 9, 1952, S. 88-106.
- Burton 2007: P. Burton, *Genre and Fact in the Preface to Cicero's De Amicitia*, «Antichthon» 41, 2007, S. 13-32.
- Citroni Marchetti 2000: S. Citroni Marchetti, *Amicizia e potere nelle lettere di Cicero e nelle elegie ovidiane dall'esilio*, Firenze 2000.
- Citroni Marchetti 2009: S. Citroni Marchetti, *Words and Silence: Atticus as the Dedicattee of De amicitia*, «CW» 103, 2009, S. 93-99.
- De Franchis 2008: M. De Franchis, *Pratiques romaines de l'amitié à la lumière du De amicitia: Laelius et Scipion, Blossius de Cumes et Tiberius Gracchus*, in Galand-Hallyn 2008, S. 43-62.
- De Rosalia 1984: A. De Rosalia, *Riflessioni sul concetto ciceroniano di amicizia*, Palermo 1984.
- Drijepont 1963: H. L. F. Drijepont, *Ciceros Laelius de amicitia, Eine Einheit*, «Acta classica» 6, 1963, S. 64-80.
- Dubourdieu 2008: A. Dubourdieu, *Les référents romains d'autorité dans le Laelius*, in Galand-Hallyn 2008, S. 27-41.
- Dunkel 2000: G. E. Dunkel, *Remarks on code-switching in Cicero's letters to Atticus*, «MH» 57, 2000, S. 122-129.
- Eichler 1999: K.-D. Eichler (Hrsg.), *Philosophie der Freundschaft*, Leipzig 1999.
- Elvers 2001: K.-L. Elvers, *Scipionenkreis*, in *Der Neue Pauly* 11, 2001, p. 298.
- Fürst 1999: A. Fürst, *Erwerben und Erhalten, Ein Schema antiker Freundschaftstheorie in Ciceros "Laelius"*, «Philologus» 143, 1999, S. 41-67.
- Fuhrmann 2011: M. Fuhrmann, *Cicero und die römische Republik. Eine Biographie*, München-Zürich 2011⁵.

- Galand-Hallyn 2008: P. Galand-Hallyn u. a. (éds.), *La société des amis à Rome et dans la littérature médiévale et humaniste*, Turnhout 2008.
- Garcea 2003: A. Garcea, *Colloquia absentium. Studi sulla comunicazione epistolare in Cicerone*, Torino 2003.
- Gawlick 1956: G. Gawlick, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischer Methode*, Diss. Kiel 1956.
- Gawlick-Görler 1994: G. Gawlick, W. Görler, *Cicero*, in H. Flashar (Hrsg.), *Die Philosophie der Antike 4.2., Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994, S. 993-1173.
- Gelzer 1969: M. Gelzer, *Cicero. Ein biographischer Versuch*, Wiesbaden 1969.
- Glucker 1988: J. Glucker, *Cicero's Philosophical Affiliations*, in J. Dillon, A. A. Long (eds.), *The Question of Eclecticism, Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley 1988, S. 34-69.
- Görler 1995: W. Görler, *Silencing the Troublemaker: De legibus 1.39 and the Continuity of Cicero's Scepticism*, in J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995, S. 85-113.
- Gotter 1996: U. Gotter, *Cicero und die Freundschaft. Die Konstruktion sozialer Normen zwischen römischer Politik und griechischer Philosophie*, in H. J. Gehrke, A. Möller (Hrsg.), *Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein*, Tübingen 1996, S. 339-360.
- Habinek 1990: T. N. Habinek, *Towards a History of Friendly Advice. The Politics of Candor in Cicero's "De amicitia"*, in M. C. Nussbaum (ed.), *The Poetics of Therapy. Hellenistic Ethics in its Rhetorical and Literary Context*, Edmonton 1990, S. 165-185.
- Heil 2005: A. Heil, *Gespräche über Freundschaft, Das Modell der amicitia bei Cicero und Horaz*, in A. Haltenhoff, A. Heil, F.-H. Mutschler (Hrsg.), *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, München 2005, S. 107-123.
- Heldmann 1976: K. Heldmann, *Ciceros „Laelius“ und die Grenzen der Freundschaft. Zur Interdependenz von Literatur und Politik 44/43 v. Chr.*, «Hermes» 104, 1976, S. 72-103.
- Heusch 1953: H. Heusch, *Zum Prooemium von Ciceros Laelius*, «RhM» 96, 1953, S. 67-77.
- Hirzel 1877-1883: R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 3 Bde, Leipzig 1877-1883.
- Hutchinson 1998: G. O. Hutchinson, *Cicero's Correspondence: A Literary Study*, Oxford 1998.
- Jäger 1986: W. Jäger, *Briefanalysen – Zum Zusammenhang von Realitätserfahrung und Sprache in Briefen Ciceros*, Frankfurt/M. 1986.
- Jehne 1997: M. Jehne, *Caesar*, München 1997.
- Julhe 2008: J. C. Julhe, *La poésie catullienne de l'amitié à la lumière du De amicitia de Cicéron*, in Galand-Hallyn 2008, S. 63-92.

- Konstan 1995: D. Konstan, *Patrons and Friends*, «CPh» 90, 1995, S. 328-342.
- Konstan 1997: D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge 1997.
- Kuhn 1959: H. Kuhn, *Sokrates, Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, München 1959.
- Leonhardt 1999: J. Leonhardt, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, München 1999.
- Lesky 1971: A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur* Bern-München 1971³.
- Malaspina-Marinone 2004: E. Malaspina, N. Marinone, *Cronologia Ciceroniana in CD-ROM*, Roma-Bologna 2004.
- Müller 1965: C. W. Müller, *Gleiches zu Gleichem, Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*, Wiesbaden 1965.
- Münzer 1924: F. Münzer, *Laelius*, in *RE* 12, 1, Stuttgart 1924, S. 399-410.
- Narducci 2012: E. Narducci, *Cicero, Eine Einführung*, Übers. von A. Wurm, Stuttgart 2012.
- Neuhausen 1979: K. A. Neuhausen, *Ciceros Vater, der Augur Scävola und der junge Cicero*, «WS» 13, 1979, S. 76-87.
- Perlwitz 1992: O. Perlwitz, *Titus Pomponius Atticus, Untersuchungen zur Person eines einflussreichen Ritters in der ausgehenden römischen Republik*, Stuttgart 1992.
- Powell 2007: J. G. F. Powell, *Cicero*, in R. Sorabji, R.W. Sharples (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 B.C. – 200 A.D. II*, «BICS» Supplement 94, 2007, S. 333-345.
- Prost 2008: F. Prost, *La structure du Laelius de Cicéron*, in Galand-Hallyn 2008, S. 11-26.
- Ricken 1955: W. Ricken, *Zur Entstehung des Laelius de amicitia*, «Gymnasium» 62, 1955, S. 360-374.
- Rollinger 2014: C. Rollinger, *Amicitia sanctissime colenda. Freundschaft und soziale Netzwerke in der späten Republik*, Heidelberg 2014.
- Ruch 1943: E. Ruch, *Das Prooemium von Ciceros Laelius de amicitia*, «Hermes» 78, 1943, S. 132-162.
- Schuller 2013: W. Schuller, *Cicero oder der letzte Kampf um die Republik. Eine Biographie*, München 2013.
- Schuller 2016: W. Schuller, *Amicitia – Inimicitia. Freund und Feind im Bellum Civile Caesars*, in *Kleine Schriften zum Altertum und seiner Rezeption II, Römische Geschichte*, Kaiserslautern 2016, S. 71-74.
- Steinmetz 1967: F. A. Steinmetz, *Die Freundschaftslehre des Panaitios nach einer Analyse von Ciceros Laelius de amicitia*, Wiesbaden 1967.
- Steinmetz 1989: P. Steinmetz, *Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt*, in W. W. Fortenbaugh, P. Steinmetz (eds.), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick-London 1989, S. 1-22.

- Strasburger 1966: H. Strasburger, *Der Scipionenkreis*, «Hermes» 94, 1966, S. 60-72.
- Van der Blom 2010: H. Van der Blom, *Cicero's Role Models: The Political Strategy of a Newcomer*, Oxford 2010.
- White 2010: P. White, *Cicero in Letters, Epistolary Relations of the Late Republic*, Oxford 2010.
- Woolf 2015: R. Woolf, *The Philosophy of a Roman Sceptic. Philosophy in the Roman World*, London 2015.
- Zetzel 1972: J. E. G. Zetzel, *Cicero and the Scipionic Circle*, «HSCP» 76, 1972, S. 173-179.

DAVID KONSTAN

CICERO'S TWO LOVES¹

In a recent paper, I identified what seemed to me to be a subconscious tension in Cicero's dialogue, *Laelius De amicitia*. As the dialogue proper begins, Fannius insists that his father-in-law Laelius may more justly be called "wise" than any other living human being, and indeed, even wiser than Cato, of the previous generation². Cato may have been a great political leader, but Laelius excels also in learning, to such an extent that all agree that no one was his equal, even in Greece, unless perhaps it was Socrates. Laelius believes that the only important thing in life is virtue, which is under his own control; he is thus immune to external accidents – the view that was associated, of course, with the classical Stoa. This is why Laelius is able to bear up so well under the recent loss of his dear friend, Scipio. To be sure, Laelius is not wholly unmoved, but such an immediate response to the death of a dear one was entirely consistent with Stoic principles, although Cicero does not mention it here: it would count as a pre-emotion, an instinctive reaction to which one had not assented, comparable to growing pale at the prospect of a storm at sea or blushing at an obscene remark³. Nevertheless, Laelius rejects Fannius' compliment and insists that it was precisely Cato, if anyone, who deserved to be called wise, if for no other reason than the way he bore up when his son died. Others too, of course, have lost sons – Laelius names Paulus and Galus – but their sons were just boys. Cato's son, on the contrary, was an adult, and already renowned in his own right. For this behavior, Cato can even be said to have been wiser than Socrates, who was never put to such a test.

¹ This article benefitted from a fellowship at the Paris *Institute for Advanced Studies* (France), with the financial support of the French State managed by the *Agence Nationale de la Recherche*, programme "Investissements d'avenir" (ANR-11-LABX-0027-01 Labex RFIEA+).

² Konstan 2015.

³ Cf. Sen. *ira* 2, 2. Kraß 2016 asks «Warum muss erst der eine Freund sterben, damit der andere in leidenschaftlicher Weise über die Freundschaft sprechen kann?» His survey of friendship among men seeks to answer this question.

In sidestepping Fannius' tribute and deferring to Cato, Laelius may well be affirming indirectly that his own claim to wisdom is illustrated above all in his ability to retain his serenity despite his recent bereavement. But why, then, does Laelius maintain that Cato's behavior gave him an even greater title to being called wise? In what way did he fall short of Cato in bearing up under grief? Modesty may of course be part of the reason, but I believe that there is something else at stake. In the abovementioned paper, I suggested that there had crept into Cicero's text a sorrow of his own, namely the recent death of his beloved daughter Tullia. Even though he was composing an essay on friendship, deep down inside he regarded the loss of a mature child as a greater trial and hence a greater proof of wisdom than that of a friend⁴. As a result, Cicero inadvertently undercut his own praise of friendship, or at the very least indicated that, in his own view, parental love is more intense than that between friends and that the death of a child is correspondingly harder to bear⁵.

I would like to step back here from my earlier psychologizing interpretation of this exchange, and consider it rather as a sign or statement of Cicero's intuition about the nature of love. There would seem to be something in the love of a parent for a child that really does exceed, or at all events differs from, the affection that unites friends, even if a friend is, as it were, another self – or another self *tout court*, as Cicero puts it, with less cautious qualification, in some of his letters⁶. How does paren-

⁴ Contrast Seneca's epistle to Lucilius: «I enclose a copy of the letter which I wrote to Marullus at the time when he had lost his little son and was reported to be rather womanish in his grief – a letter in which I have not observed the usual form of condolence: for I did not believe that he should be handled gently, since in my opinion he deserved criticism rather than consolation [...]. "Is it solace that you look for? Let me give you a scolding instead! You are like a woman in the way you take your son's death; what would you do if you had lost an intimate friend? A son, a little child of unknown promise, is dead; a fragment of time has been lost [...]. Had you lost a friend (which is the greatest blow of all), you would have had to endeavour rather to rejoice because you had possessed him than to mourn because you had lost him"» (99, 1-3, trans. Gummere 1925).

⁵ On Cicero's response to Tullia's death, including his wish to build a *fanum* in her honor and his failure to complete it, see Englert 2017; Englert argues that Cicero worked through his grief in the months that followed Tullia's death, and concludes: «Once Cicero had freed himself from the thought he needed to continue to grieve and build a *fanum* for Tullia and live out the rest of his life in its shadow, he was able to console himself and work out a way to honor Tullia's memory in a truer and more satisfying way, and one which was applicable not just to himself, but to his fellow Romans» (63). For a psychological interpretation in the Lacanian mode, see Martelli 2016.

⁶ Cf. *fam.* 7, 5, addressed to Julius Caesar, *vide quam mihi persuaserim te me esse alterum*; with the qualifier, *ad Brut.* 1, 15, 2 (=23, 2), *ad te tamquam ad alterum me*: see S. Ci-

tal love stand up, then, in comparison to Cicero's definition of *amicitia*, which runs: «Friendship, then, is nothing other than the agreement on all matters human and divine, together with goodwill and affection»⁷. We may observe that this account of friendship could seem tactless, given that Cicero dedicates the treatise to Atticus, an avowed Epicurean who cannot have held the same views as Cicero on matters either human or divine⁸. To complicate matters still further, Laelius levels a stern criticism against those who regard pleasure as the highest good, the thesis that was at the very heart of Epicureanism. What is more, Laelius at once attacks the Epicureans for locating the highest good in pleasure, which he says is characteristic of beasts (*beluarum*, 20). His deeper criticism of the Epicureans, however, comes soon afterwards, and is aimed at their view of friendship as originating in need and dependency. He affirms that, on the contrary, the source of friendship is love, and he adduces as evidence for this claim the fact *amor* shares the same root as *amicitia* (*amor enim, ex quo amicitia nominata est*, 26). Not content with an etymological demonstration, Laelius goes on to argue that friendship arises from nature rather than out of weakness or need (*a natura mihi videtur*

troni Marchetti in this volume n. 29 and Vielberg 2017, n. 71. In a letter to Atticus (3, 15, 4 = 60 SB) after his decision to go into exile, Cicero exploits the *topos* of the friend as second self to soften his criticism of Atticus' failure to provide good counsel: *sed tu tantum lacrimas praeuisti dolori meo, quod erat amoris, tam quam ipse ego; quod meritis meis perfectum potuit, ut dies et noctes quid mihi faciendum esset cogitares, id abs te meo non tuo scelere praetermissum est. quod si non modo tu sed quisquam fuisset qui me Pompei minus liberali responso perterritum a turpissimo consilio revocaret, quod unus tu facere maxime potuisti, (aut occubissem honeste) aut victores hodie viveremus. hic mihi ignoscas; me enim ipsum multo magis accuso, deinde te quasi me alterum et simul meae culpa socium quaero* («you had only tears for my distress, the tribute of affection, just as I had myself. Desert on my part might have gained me something beyond, your daily and nightly meditation as to what it was best for me to do; that, through my delinquency not yours, you did not furnish. If you, or anyone else for that matter, at the time when I was thrown into consternation by Pompey's ungenerous response had held me back from a most discreditable resolution, as you were uniquely in a position to do, I should either have met an honourable death or be living triumphant today. You must forgive me here. I am reproaching myself far more than you, and if I do reproach you it is as my alter ego; also I am looking for someone to share the blame», trans. Shackleton Bailey 1999).

⁷ *Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio* (20); cf. *Pro Plancio* 5, *vetus est enim lex illa iustae veraeque amicitiae quae mihi cum illo iam diu est, ut idem amici semper velint, neque est ullum amicitiae certius vinculum quam consensus et societas consiliorum et voluntatum*.

⁸ For an interpretation of *De amicitia* as a reflection of Cicero's friendship with Atticus, see Vielberg 2017, 266; Vielberg notes that in his letters Cicero assigned the code name "Furius" to Atticus and "Laelius" to himself (*Ad Atticum* 2, 20, 5 and 2, 19, 5). One could wish to know what Atticus might have said to console Cicero over his daughter's death; might he have adopted too Epicurean a tone? But speculation on the matter is idle.

potius quam ab indigentia orta amicitia), and that it involves an inclination of the mind along with a kind of loving feeling, rather than from a calculation of the utility⁹. Given that the basis of love is natural, Laelius reasonably states that even animals feel affection for their offspring and are loved by them in turn, a sentiment that is still more apparent in the case of human beings, in the first instance in the affection (*caritas*) between parents and children (27).

Now, that animals feel affection for their young was a common view among ancient writers, affirmed by Aristotle and the Stoics, and for that matter by the Epicureans as well. Thus Aristotle, at the very beginning of his discussion of *φιλία* in the *Nicomachean Ethics* (8, 1, 3, 1155a, 16-18), remarks that «it seems that love inheres by nature in a parent toward the offspring and in the offspring toward the parent, not only among human beings but also in birds and in most animals, and also in those of the same species toward one another»¹⁰. Again, when Aristotle appeals to a mother's love for her child, even if the child has been given up for adoption and does not know its true parents, as evidence that *φιλία* consists more in loving than in being loved (*NE* 8, 8, 3, 1159a, 26-32), he seems to regard such maternal affection as innate, since it is not based on the virtue of the child, nor on any pleasure or advantage it might confer (unless there is pleasure in knowing that it is well, but Aristotle does not indicate any such thing). Seneca affirms that birds and other animals love their offspring with a mad ferocity, although their grief upon losing them is short lived¹¹. This is because they do not cherish them in memory. However, the prolonged mourning experienced by human beings is not a measure of their love but a perversion; as Seneca explains, “no animal has a lengthy sorrow for its offspring except man, who adheres to his grief and is stirred not to the extent that he feels it but to the extent that he has decided to be”¹². Lucretius notes the remarkable ability of animals to recognize their mothers and mothers to recognize their

⁹ *Applicatione magis animi cum quodam sensu amandi quam cogitatione, quantum illa res utilitatis esset habitura* (27).

¹⁰ Φύσει τ' ἐνυπάρχειν ἔοικε πρὸς τὸ γεγεννημένον τῷ γεννήσαντι καὶ πρὸς τὸ γεννησάν τῷ γεννηθέντι, οὐ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ ἐν ὄρνισι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ζώων, καὶ τοῖς ὁμοεθνεῖσι πρὸς ἀλλήλα.

¹¹ *Ep.* 99, 24, *sic aves, sic ferae suos diligunt, quarum concitatus est amor et paene rabi- dus, sed cum amissis totus extinguitur.*

¹² *Marc.* 7, 2. Cf. *Cic. fin.* 3, 62-68; Chrysippus, *SVF* 3, 179, 43; Blundell 1990.

young, which he illustrates by the longing a cow feels if her calf goes missing (2, 352-366):

Nam saepe ante deum vitulus delubra decora
 turicremas propter mactatus concidit aras
 sanguinis expirans calidum de pectore flumen;
 at mater viridis saltus orbata peragrans 355
 novit humi pedibus vestigia pressa bisulcis,
 omnia convisens oculis loca, si queat usquam
 conspicere amissum fetum, completque querellis
 frondiferum nemus adsistens et crebra revisit
 ad stabulum desiderio perfixa iuveni, 360
 [...]
 nec vitulorum aliae species per pabula laeta
 derivare queunt animum curaue levare; 365
 usque adeo quiddam proprium notumque requirit.

For often a calf, slain in front of a temple of the gods, has fallen at the incense-bearing altars, pouring a warm river of blood from its breast; but its bereft mother, wandering through the green fields, recognizes the traces left by its cleft hooves in the ground, scans every place with its eyes, if perhaps she may detect somewhere her lost newborn, and she stops and fills the leafy woods with her cries, and again and again returns to the stable, transfixed with longing for the calf [...] Nor can other kinds of calf in the flourishing meadows divert her mind and relieve her anxiety: that is how much she seeks what is her own and familiar to her (my translation).

Like Seneca, Lucretius takes it for granted that the cow's anguish is perfectly natural; unlike human beings, whose grief is prolonged and exaggerated by false beliefs about the afterlife, the pain that animals experience is commensurate with their instinctive affection for their young.

Having adduced the affection between parents and children as the surest example of the instinctive rather than utilitarian character of love, above all among human beings, Laelius affirms that such affection is inextinguishable, unless some abominable crime is committed (*quae dirimi nisi detestabili scelere non potest*, 27). Clearly, this proviso is not applicable to animals, which do not commit crimes, however aggressive or violent they may be, and which do not love their offspring any less if they turn out to be deficient in virtue. Even among human beings, such a reason for the quenching of affection can only occur if children have

reached adulthood or the age of reason, for, even if Laelius sees no need to mention it explicitly, no one holds infants morally responsible for their behavior. Although Laelius stipulates almost in passing that parental affection can, in the case of human beings, be undermined or overridden because of extreme vice, as though it followed naturally from his claim that parental love is natural or inborn, it clearly serves as a transition to a specifically human form of affection or friendship, predicated, as Laelius goes on to say, on an appreciation of virtue in a way that the instinctive fondness for offspring is not.

Virtue is the key, in Laelius' opinion, to human friendships. We experience a feeling of love (*sensus amoris*), he states, even for strangers and indeed for enemies if we recognize in them probity of character; as he puts it, «nothing is more lovable than virtue» (*nihil est enim virtute amabilius*, 28). So powerful is the attraction of virtue that remember with affection (*caritas*) even people we have never met – a Roman version of the Stoic notion that all virtuous people are friends, whether or not they know each other¹³. Certainly, there is no natural tendency among animals to feel affection for paragons of virtue in their species whose deeds and character they know only by report. Cicero has clearly shifted ground and is now standing firmly on the terrain of *amicitia*, not the innate love for offspring that is common to animals and human beings.

If we return now to the example of Cato, we may surmise that he is held up by Laelius as a model of sagacity because he was able to endure, with appropriate serenity if not with utter impassivity, the loss of someone to whom he was bound by a double tie of affection: on the one hand, the innate love of parents for their children, and, on the other hand, an appreciation of the virtue of the mature young man, who had earned, as Laelius points out, public esteem for his character in his own right. Even had the boy been of mediocre integrity, or if he did not, as an adult, share all the opinions of his father in regard to matters human and divine, Cato would not have ceased to love him as a parent, though not, we may suppose, for the same reasons that one loves a friend.

I must surely seem to have belabored an obvious matter in calling attention to the distinction between natural affection and the love that underlies friendship, but I believe that the relationship between the two conceptions has not received the attention it deserves, in particular in

¹³ Cf. Plut. *not. comm.* 1068f = SVF 3, 627; Brouwer 2014, 90 n. 128.

connection with Cicero's views. First, we may observe that an appreciation of virtue as the basis for friendship constitutes a fundamental modification of Cicero's definition, since vicious people can presumably agree on things human and divine, and feel affection into the bargain. If friendship is based on virtue rather than on a coincidence of views, then one can exclude such comradeship among scoundrels as a true form of *amicitia*¹⁴. Second, Cicero, as a political leader in a time of crisis, requires a motive for dissolving friendships when discord between the friends reaches a certain level; inevitably in such circumstances, one casts the blame on the other for having betrayed the principles on which the friendship was founded, and thus manifesting a radical loss of virtue. Cicero offers the example of Gaius Blossius Cumanus' misplaced affection for Tiberius Gracchus as a case in point: in response to Blossius' affirmation that he would have set fire to the Capitol, if Gracchus had bade him do it, Cicero expostulates: «it does not excuse a crime that you committed it for the sake of a friend» (37)¹⁵.

We recall that Blossius first replied to the insidious question that Gracchus would never have wished such a thing, and only then added that, should Gracchus have requested it, he would have complied. For Cicero, this statement represents the height of villainy, a *nefaria vox*¹⁶. But we might rather say that it indicates both a profound confidence in the judgment of his friend and a wish always to accommodate him – and we might further affirm that this is just what love is like. For just such a definition, we may turn to Aristotle's *Rhetoric*.

Aristotle discusses *φιλία* in the *Rhetoric* in the context of his analysis of the *πάθη* generally, but there is one respect in which his definition of *φιλία* differs from those of the other emotions. He writes: «Let τὸ φιλεῖν be wishing for someone the things that he deems good, for the sake of that person and not oneself, and the accomplishment of these things to the best of one's ability» (2, 4, 2, 1380b, 36 – 1381a, 1)¹⁷. For example, Aristotle defines anger as «a desire, accompanied by pain, for a perceived

¹⁴ As Laelius says later on, *talis improborum consensio non modo excusatione amicitiae tegenda non est, sed potius supplicio omni vindicanda est* (43).

¹⁵ For discussion of Cicero's view of friendship in the context of contemporary politics, see Konstan 1997, 122-137; one may note the lengths to which Cicero goes to renounce his earlier *amicitia* with Marc Antony in the second Philippic oration.

¹⁶ Cf. *Lael.* 83, *itaque in eis perniciosus est error, qui existimant lubricum peccatorumque omnium patere in amicitia licentiam*.

¹⁷ Ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαι τινὶ ἃ οἶεται ἀγαθὰ, ἐκείνου ἕνεκα ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ, καὶ τὸ κατὰ δύναμιν πρακτικὸν εἶναι τούτων.

revenge, on account of a perceived slight on the part of people who are not fit to slight one or one's own» (*Rhetoric* 2, 2, 1378a, 31-33). Again, he writes: «Let fear be a kind of pain or disturbance deriving from an image of a future evil that is destructive or painful» (2, 5, 1382a, 21-22); and of shame he says: «Let αἰσχύνη, then, be a pain or disturbance concerning those ills, either present, past, or future, that are perceived to lead to disgrace» (2, 6, 1383b, 12-14; the definitions of pity, envy, indignation, and gratitude, for example, take a similar form). The difference in the case of φιλία, or more precisely of the verbal form, τὸ φιλεῖν, is that no cause is indicated for the sentiment. Rather, Aristotle simply indicates that a person who loves another is motivated by an entirely selfless concern for the well-being and satisfaction of the loved one, with no reference at all to the triad of pleasure, utility, and virtue that he identifies in the *Nicomachean Ethics* as the things that are lovable in a person. The definition in the *Rhetoric* provides what we might call a bare phenomenology of the sentiment: this is what it is like to love, and the causes, such as they might have been, are not relevant here. As for friendship or φιλία proper, that is simply the reciprocal sentiment of loving: «A φίλος is one who loves [ὁ φιλῶν] and is loved in return [ἀντιφιλούμενος]», and when two people are so disposed toward one another, then they take it that they are φίλοι. Blossius could well have appealed to Aristotle's definition in defense of his attitude toward Tiberius Gracchus.

But there is a further point of tension between Aristotle's definition of love and Cicero's conception of friendship. Cicero is, as we have observed, emphatic in denying that friendship arises out of need or weakness. «Was Africanus in need of me? Not in the least, by Hercules. Nor I of him, to be sure» (*Africanus indigens mei? minime hercule! ac ne ego quidem illius*, 30). The attraction between the two rested entirely on the appreciation of one another's virtue, confirmed over time. Advantages, even great ones, indeed accrued to both as a result of their association, but the expectation of such benefits was not the motive for their friendship. Apart from the question of cause, however, there is the subjective character of their affection, and this, according to Aristotle, consists precisely in a desire to confer benefits, or what the other believes to be good. But what room is there for such a desire between people who are wholly self-sufficient and in no way in need of the services of the other?

Aristotle's definition of φιλία clearly addresses human affection: animals do not concern themselves with what others regard as good. Yet it

readily maps onto the kind of instinctive love that animals, like human beings, feel for their offspring: parents tend their young for their sake, not their own, if we can speak of “sake” or intentional selflessness in the case of animals. The higher mammals, including human beings, are biologically programmed to nurture their young, even at the expense of their own well-being; this is essential to the survival of the species. With Aristotle’s definition of love, it is possible to see the connection between what I have been calling instinctive affection, above all but not only parental (it exists too, according to Aristotle, among members of the same species), and the emotion that subtends human friendship, which to be sure has its origin in a variety of causes, as Aristotle makes clear in his ethical treatises, and which Cicero’s Laelius reduces to Aristotle’s own privileged motive, the recognition of virtue. Love is essentially protective; it is caring in both senses of the term, a feeling of affection (“I care for him”) and tending to another (“I take care of him”). Friendship is a special application, we might say, of the innate disposition to support those who depend on us, extending the range of the sentiment to include not just offspring and parents but also people who earn our affection through one or another kind of behavior.

I would like to suggest that something like this double sense of caring is what makes Cato’s fortitude at the death of his son so poignant, in Laelius’ view, and also why Cicero, in real life, was so devastated by the loss of his daughter Tullia. It is not demeaning to human love to imagine that there was, in Cicero’s response, something akin to the despair of the mother cow over the loss of her calf, which Lucretius describes so touchingly. I may add that the frame of Cicero’s dialogue on friendship itself illustrates the double nature of affective bonds, for Laelius’ interlocutors, Gaius Fannius Strabo and Quintus Mucius Scaevola, are none other than his sons-in-law, and while affection for relations by marriage may strike us as less instinctive than that for natural offspring, for the Romans both were family. We may compare the remarkable poem of Catullus, in which he exclaims to the faithless Lesbia (72, 3-4):

dilexi tum te non tantum ut vulgus amicam,
sed pater ut gnatos diligit et generos.

*I loved you then not as the common herd love a girlfriend,
but as a father loves his sons and sons-in-law.*

What is more, Cicero explains in his introduction to the essay that he had heard of Laelius' discourse from Scaevola, who recited it to the young Cicero and a few other friends; for Cicero's father entrusted his son to the care of Scaevola, so that he might absorb some of his wisdom (when this Scaevola, who was an augur, died, Cicero passed to the tutelage of his cousin, Scaevola the pontifex). The context for the entire work is thus the instruction of a young man by a father figure or surrogate, a situation that is reproduced in the dialogue proper.

Between Laelius and Scipio, those paragons of friendship, there was no such hierarchical relation, of course – or was there? In his *De re publica* (1, 18), Cicero informs us that «there was in their friendship a kind of rule between them, that on the battlefield Laelius revered Africanus as a god because of his outstanding glory in war, but at home, in turn, Scipio regarded Laelius as a surrogate father because he was more advanced in age»¹⁸. Although Laelius does not describe their relationship in these terms in *De amicitia*, he does say that it would have been more just for him to have died first, since he was born the earlier (*quem fuerat aequius, ut prius introieram, sic prius exire de vita*, 15), a sentiment more common on the lips of parents whose children have predeceased them.

I fear that I may seem to be applying the kind of oversubtle style of literary criticism that is sometimes associated especially with American scholars, who are thought to turn away from the tough labor of establishing texts and determining sources to engage in airy speculation on the hypothetical deeper meaning of a work. But the analogy or connection, however partial, between parental love and friendship is Cicero's own, and it invites us to examine from another angle Cicero's radical dismissal of dependency in his understanding of *amicitia*. In part, of course, Cicero is taking his usual line against Epicurean materialism and the exaltation of pleasure as the goal of life. A papyrus fragment, apparently from a dialogue by Epicurus himself, seems to support Cicero's account of the Epicurean position¹⁹. I cite the text and translation according to the forthcoming edition by David Sedley, who was kind enough to grant me permission to quote it here. The relevant lines read: «It is thus necessary to establish and ascribe the cause of the joy

¹⁸ *Fuit enim hoc in amicitia quasi quoddam ius inter illos, ut militiae propter eximiam belli gloriam Africanum ut deum coleret Laelius, domi vicissim Laelium, quod aetate antecederet, observaret in parentis loco Scipio.*

¹⁹ P. Berol. inv. 10536; for the text, see Capasso 2012; Vassallo 2016.

we take in friends in accord with utility in regard to oneself, and not in accord with character»:

ἢ χρ]ῆ τὴν αἰτίαν τῆς ἐπὶ
 τοῖς φίλοις αὐτοῦ χαρᾶς κα-
 τὰ τὸ χρήσιμον τὸ πρὸς αὐ- 15
 τὸ]ν στήσαντα ἀποδιδόν[αι,
 καὶ] μὴ κατὰ τὴν ἑθῶν...

The use of the word *χαρά* or joy, rather than *ἡδονή* or pleasure, may be significant, since we know that, for Epicurus, *χαρά* is a kinetic pleasure, and perhaps in the present context refers to the delight we take in the reflecting on our friendships²⁰. But the source of that joy is our awareness of their usefulness to us, which doubtless consists, at least in part, in the security that friends provide amid the uncertainties of life²¹. The object of Epicurus' critique (it is plausible that he is the speaker here, as Sedley observes) may well have been Aristotle (assuming that *ἡθῶν* is correct), who affirmed that what is *φιλητόν* or lovable is the good (*ἀγαθόν*), the pleasing, or the useful, a triad that Aristotle then reduced to just two, since a thing is useful only to the extent that it leads to what is good or pleasing (*NE* 8, 2, 1155b, 18-19). "Good" in regard to friendship will mean "good character," or *ἥθος*. If this is right, then Epicurus is asserting that the pleasure associated with friendship derives precisely from our appreciation that friends are *χρήσιμοι*, just the category that Aristotle excluded from his short list of those things that are likable in themselves.

Although Epicurus maintained that friendship has its source in utility, however, he also affirmed that it is a virtue (or choiceworthy) in itself, *SV* 23 (cited n. 21). Presumably there is some pleasure in the affection we feel for others, taken in itself and irrespective of its origin and of the sense of comfort that it may provide. This may explain what otherwise seems to be a paradoxical feature of the Epicurean doctrine, namely that a wise person will never betray a friend and may even elect to die for a

²⁰ On *χαρά*, see Ramelli-Konstan 2010.

²¹ Sedley *forthcoming* writes ad vv. 13-16: «L'eziologia chiaramente strumentale di amicizia qui espressa richiama fortemente la posizione originaria epicurea che i seguaci più tardi cercarono di attenuare, secondo Cic. *Fin.* I 66-70, II 82: vd. Epicuro *SV* 23, *πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν ἀρετὴ* [spesso corretta in *αἰρετὴ*, forse giustamente], *ἀρχὴν δὲ εἰληφέν ἀπὸ τῆς ὠφελείας*; *ibid.* 34, 39, Hermarchus fr. 45 Longo Auricchio»; Sedley refers also to Tsouna 2007, 27-31.

friend's sake (D. L. 10, 120-21). If these reports are not distorted and reflect a genuine principle of Epicureanism (or conceivably of one strand of the school), then they perhaps testify to Epicurus' reflections on what I have called the phenomenology of friendship, that is, how we are disposed toward those we love.

Aristotle observes in the *Nicomachean Ethics* that people feel greater affection for those they have benefitted than the beneficiaries feel for their benefactors. As he explains: «those who have done a service for others feel friendship and love [φιλοῦσι καὶ ἀγαπῶσι] for those they have served even if these are not of any use to them and never will be. This is what happens with craftsmen too; every man loves [ἀγαπᾷ] his own handiwork better than he would be loved [ἀγαπηθεῖη] by it if it came alive; and this happens perhaps most of all with poets; for they have an excessive love [ὑπεραγαπῶσι] for their own poems, doting [στέργοντες] on them as if they were their children» (9, 7, 1167b, 31 – 1168a, 2, trans. Ross 1925). Aristotle does not state here that love is the motive for bestowing benefactions, and there is, I believe, good reason for thinking that this is not his point: he is positing liberality as one of the ways in which love arises, not investigating why we might act generously. But if we read this passage in connection with Aristotle's definition of *φιλία* in the *Rhetoric*, we may conclude that love is a self-reinforcing activity, in that we perform services for those we love and such benefactions in turn augment affection. Here again, moreover, *φιλία* is related to need, since we bestow benefactions precisely upon those who are less well off than we are, at least in the relevant domain.

Laelius himself waxes indignant at the idea that we should limit our friendships so as to avoid the trouble or perturbations that they may cause us. As he puts it, «that anxiety that one must often accept for the sake of a friend is not so great as to eliminate friendship from our lives» (*angor iste, qui pro amico saepe capiendus est, non tantum valet ut tollat e vita amicitiam*, 48). Indeed, Laelius goes so far as to dissent from the proposition that we should treat our friends as we would ourselves; rather, he affirms, we ought to do much more for friends, and more particularly things that we would be ashamed to do on our own behalf, such as begging assistance from others or going on the attack more violently than we would for our own cause. Actions that are less than noble or virtuous (*non satis honeste*) in relation to our own affairs, he concludes, are

virtuous in the extreme (*honestissime*) when done for friends²². All very well, but this affirmation and the counsels concerning the proper behavior of friends that follow are cast uniformly as injunctions or advice. Aristotle, by contrast, defines what love is like. He is not instructing his readers in how to act as a friend; where there is love, no further reason or exhortation is needed. Affection itself is the motive for generous behavior, and an altruistic concern for the other is simply how love works. As the German sociologist Georg Simmel observed in connection with loyalty, which he understood as the commitment to treat another person in a loving way even after the sentiment itself has waned, «If love continues to exist in a relationship between persons, why does it need faithfulness?»²³. Love does not require rules or obligation: it manifests itself naturally as an irrepressible concern for the other.

When Laelius returns, later in the essay, to the comparison between human and animal love, he treats the instinctive affection of animals as something surpassed by human friendship: «but if this is evident in beasts that fly, swim, or live on land, tame and wild, that first of all they love themselves (this arises from birth alike with every animate creature), and then that they seek and desire creatures of the same species toward which they may attach themselves, and they do this with desire and with a certain resemblance to human love, how much more does this occur by nature in a human being, who both loves himself and seeks another whose mind he may so mix with his own that he all but creates one mind out of two»²⁴. Laelius is plainly alluding to the Stoic idea of οἰκείωσις, yet he seems even here to doubt whether humans really live up to the example of other creatures, and there remains a hortatory tone to his words. And well he might entertain reservations on the matter. For at least one ancient writer explicitly questioned whether human attachment to offspring is in fact natural. Demetrius Lacon, an Epicurean who

²² *Quam multa enim, quae nostra causa numquam faceremus, facimus causa amicorum! precari ab indigno, supplicare, tum acerbius in aliquem invehi insectarique vehementius, quae in nostris rebus non satis honeste, in amicorum fiunt honestissime* (57).

²³ Simmel 1950, 379-80; the German reads: «Wenn in einem Verhältnis zwischen Menschen die Liebe fortbesteht - wozu bedarf es dann der Treue?». On generosity and gratitude, see Konstan 2016.

²⁴ *Quodsi hoc apparet in bestiis, volucris, nantibus, agrestibus, cicuribus, feris, primum ut se ipsae diligant (id enim pariter cum omni animante nascitur), deinde ut requirant atque appetant, ad quas se applicent eiusdem generis animantis, idque faciunt cum desiderio et cum quadam similitudine amoris humani, quanto id magis in homine fit natura, qui et se ipse diligit et alterum anquirit, cuius animum ita cum suo misceat, ut efficiat paene unum ex duobus* (81).

was more or less a contemporary of Laelius and who delighted in paradoxes, affirmed: «love [στοργή] toward children is not by nature, since people do not necessarily love their offspring; for involuntariness is a characteristic of things that happen by necessity, and a consequence of involuntariness is resistance, which is obviously absent from the love of children»²⁵. What Demetrius thought of animals' affection for their offspring is not recorded, but it seems reasonable to suppose that he considered animal behavior involuntary and hence natural or instinctive.

The problem with treating love as a response to virtue is that it sets a constraint on the emotion. Love is no longer enough of a motive for selfless service to another, or if it is, it is a dangerous one, because it is indiscriminating. Animals may be guided by such a passion, but they do not live in a moral universe. Cicero was intensely aware of the need to regulate amicable relations in accord with a community of beliefs. If there peeks through his treatise a sense that human love is not simply subject to moral constraints but is as instinctive and unconstrained as that of a tigress for its cub, it may be because he was, in addition to being a thoroughly political figure, also a deeply sensitive man who loved his friends, and above all Atticus, without reservation. Perhaps too, as I am inclined to think, the recent loss of his beloved daughter attuned him all the more to the unconditional nature of love. If his essay on friendship betrays some incoherencies in the argument, and in particular seems to leave unresolved the tension between love as an instinctive urge to care for another and love as a response to virtue, it may be a symptom of a contradiction in the Roman ideology of his time – and of our own.

Bibliography

- Blundell 1990: M. W. Blundell, *Parental Nature and Stoic οἰκείωσις*, «Ancient Philosophy» 10, 1990, pp. 221-242.
- Brouwer 2014: R. Brouwer, *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge 2014.
- Capasso 2012: M. Capasso, BKT X 14. *Testo filosofico*, in Reiter 2012, pp. 112-122.
- Carr 2016: D. Carr (ed.), *Perspectives on Gratitude. An Interdisciplinary Approach*, London 2016.

²⁵ Demetrius Lacon, Πρὸς τὰς Πολυαίνου ἀπορίας 17, 67-68 in Puglia 1988, 182-183.

- Englert 2017: W. Englert, [Fanum and Philosophy: Cicero and the Death of Tullia](#), «Ciceroniana on Line» 1, 2017, pp. 41-66.
- Gummere 1925: R. M. Gummere (trans.), *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, vol. 3, Cambridge MA 1925.
- Konstan 1997: D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge 1997.
- Konstan 2015: D. Konstan, *Cicero on Grief and Friendship*, in A. Tutter, L. Wurmser (eds.), *Grief and its Transcendence: Memory, Identity, Creativity*, New York 2015, pp. 3-14.
- Konstan 2016: D. Konstan, *The Freedom to Feel Grateful. The View from Classical Antiquity*, in Carr 2016, pp. 41-53.
- Kraß 2016: A. Kraß, *Ein Herz und eine Seele: Geschichte der Männerfreundschaft*, Frankfurt am Main 2016.
- Martelli 2016: F. Martelli, *Mourning Tullia: The Shrine of Letters in ad Atticum 12*, «Arethusa» 49, 2016, pp. 415-437.
- Puglia 1988: E. Puglia (ed.), *Demetrio Lacone. Aporie testuali ed esegetiche in Epistulae*, Napoli 1988.
- Ramelli-Konstan 2010: I. Ramelli, D. Konstan, *The Use of Χάρᾱ in the New Testament and its Background in Hellenistic Moral Philosophy*, «Exemplaria Classica» 14, 2010, pp. 185-204.
- Reiter 2012: F. Reiter (Hrsg.), *Literarische Texte der Berliner Papyrussammlung: Zur Wiedereröffnung des Neuen Museums*, Berlin 2012.
- Ross 1925: W. D. Ross (trans.), *Aristotle Nicomachean Ethics*, in *The Works of Aristotle*, vol. 9, Oxford 1925.
- Sedley forthcoming: D. Sedley, *P. Berol. inv. 10536*, in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Firenze.
- Shackleton Bailey 1999: D. R. Shackleton Bailey, *Letters to Atticus*, vol. 1, Cambridge MA 1999.
- Simmel 1950: G. Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, trans. K. Wolff, Glencoe IL 1950, pp. 379-395.
- Tsouna 2007: V. Tsouna, *The Ethics of Philodemus*, Oxford 2007.
- Vassallo 2016: C. Vassallo, *A New Philosophical Text on Friendship and Wisdom: Rereading P. Berol. Inv. 10536*, «APF» 62, 2016, pp. 1-8.
- Vielberg 2017: M. Vielberg, [Alte Freunde im Gespräch: Anspruch und Wirklichkeit der amicitia bei Cicero](#), «Ciceroniana On Line» 1, 2017, 261-289.

ANGELA GANTER

PATRONUS UND AMICUS.

CICEROS TRÄNEN ALS GRUNDLAGE SOZIALER INTEGRATION*

1. *Echte oder falsche Tränen? Rhetorik zwischen Selbstdarstellung und Hingabe*

Als ich bemerkte, ihr Richter, dass viele rechtschaffene Männer wegen der herausragenden und einzigartigen Treue des Cn. Plancius, die er beim Schutze meiner Existenz gezeigt hatte, Unterstützer seines Amtes waren, empfand ich große Freude, weil ich sah, dass ihm, dessen Hilfsbereitschaft mich gerettet hatte, die Erinnerung an diese meine traurige Lage Unterstützung brachte. Als ich jedoch hörte, dass diejenigen, die zum Teil meine Feinde, zum Teil meine Neider sind, diese Anklage unterstützen und dass derselbe Umstand Cn. Plancius vor Gericht schade, der ihm beim Wahlkampf geholfen hatte, war ich schmerzlich getroffen, ihr Richter, und trug bitter daran, dass seine Existenz aus dem gleichen Grund unsicher geworden sei, weil er meine Existenz und mein Leben durch sein Wohlwollen, seine Hilfe und Wachsamkeit beschützt hatte¹.

Mit diesen Worten eröffnet Cicero seine Verteidigungsrede für Cn. Plancius, die wie üblich in redigierter Form publiziert wurde². Er hielt

* Den Teilnehmern der internationalen Tagung «Was ist ein *amicus*? Überlegungen zu Konzept und Praxis der *amicitia* bei Cicero – *Che cosa è un amico? Riflessioni sugli aspetti teorici e pratici dell'amicitia in Cicerone*» an der Philipps Universität Marburg, 18.-19. Mai 2017, danke ich für weiterführende Kommentare, Paul Ganter für eine kritische Durchsicht des Manuskripts und den beiden Gutachtern für konstruktive Kritik.

¹ *Cum propter egregiam et singularem Cn. Planci, iudices, in mea salute custodienda fidem tam multos et bonos viros eius honori viderem esse fautores, capiebam animo non mediocrem voluptatem quod, cuius officium mihi saluti fuisset, ei meorum temporum memoriam suffragari videbam. Cum autem audirem meos partim inimicos, partim invidos huic accusationi esse fautores, eandemque rem adversariam esse in iudicio Cn. Plancio quae in petitione fuisset adiutrix, dolebam, iudices, et acerbè ferebam, si huius salus ob eam ipsam causam esset infestior quod is meam salutem atque vitam sua benivolentia praesidio custodire texisset (Planc. 1).*

² Ermanno Malaspina sprach sich dagegen aus, von der schriftlich publizierten Version auf die tatsächliche Performanz vor Gericht Rückschlüsse ziehen zu können – und steht damit in einer langen Tradition. Dagegen sind u.a. Stroh 1975, 31-54 (zu *Planc.* 44-45) und Webb 1997, 113 optimistischer: «The implication is that the written version of a speech will retain the qualities of the original, even if it is not, in fact, identical». Mit dem Argument, dass Ciceros zeitgenössischer Leserkreis zumindest teilweise deckungsgleich

diese Rede im Jahre 54 v. Chr. als Pendant seines Plädoyers für Murena, denn Plancius hatte wie Murena auch eine Wahl gewonnen – diejenige zum Aedil für das Jahr 54 v. Chr. – und war von seinem erfolglosen Konkurrenten M. Iuventius Laterensis wegen unlauterer Wahlkampfmethoden angeklagt worden³. Weniger die rechtlich-politischen Sachargumente als Ciceros Strategie, mit der er die Jury überzeugte und einen Freispruch bewirkte, sollen hier im Vordergrund stehen. Bereits die zitierte Eingangspassage führt diese Strategie ein: Cicero betont die enge, einerseits auf Tugenden, andererseits auf Emotionen gründende Beziehung zu seinem Mündel. Zwar bezeichnet Cicero Plancius im Vergleich mit dessen Widersacher Laterensis selten als *amicus*⁴, aber Cicero setzt sich trotz dieses Loyalitätskonflikts mit seiner ganzen Persönlichkeit für Plancius ein, identifiziert sich mit dessen Schicksal und macht es sich derart zu eigen, dass er sein eigenes Schicksal an dasjenige des Verteidigten kettet⁵. Was sollte wahre Freundschaft sein, wenn nicht dies? Was sonst wäre *amicitia* im römischen Sinne einer auf geteilten Tugenden basierenden Verbindung zweier ebenbürtiger Menschen, die das Gleiche wollen und emotional einander zugetan sind⁶?

mit den Zuhörern vor Gericht war, darf man der Auffassung sein, dass Cicero sich keine allzu offensichtlichen Abweichungen erlauben konnte, erst recht nicht, wenn die Rede recht bald nach dem Auftritt vor Gericht publiziert wurde.

³ Zum Kontext der Rede *Pro Plancio* Adamietz 1986; Fuhrmann 1997, 840–847; Alexander 2009.

⁴ Die *amicitia* zu Laterensis betont Cicero u.a. in *Planc.* 5-6; 73 (*amicissimus*). Die explizit nicht als solche titulierte *amicitia* zu Plancius gründet in dessen Verhalten Cicero gegenüber, als dieser ins Exil gehen musste, siehe *Planc.* 99 mit der Formulierung *et mihi amicum fuisse*. Steel 2013, 168 betont, dass Cicero Plancius an keiner Stelle direkt als *amicus* anspreche. Cicero geriet oft in Loyalitätskonflikte und musste begründen, warum er zugunsten eines anderen Freundes gegen einen *amicus* vorging, obwohl *amicitia* eigentlich unverbrüchliche Treue erforderte; siehe z.B. *Planc.* 6; 79; *Mur.* 7-10; *Att.* 1, 10(1), 3-4. Zu Loyalitätskonflikten Ciceros und seinen ausschlaggebenden Motiven, bestimmte Gerichtspatronate zu übernehmen, David 1992, 171-226. Vgl. jetzt auch Lundgreen 2013 zu den Grenzen von Ciceros politisierten *amicitia*-Vorstellungen. Diese sollten gemäß der Selbstdarstellung der Elite stets im Einklang mit dem Dienst an der *res publica* stehen.

⁵ Siehe dazu Steel 2013, 167-169; Ganter 2015, 35-38.

⁶ *Lael.* 18-19; 69. Für den Aspekt des gemeinsamen Wollens siehe *Lael.* 15; 20 und *Planc.* 5, *vetus est enim lex illa iustae veraeque amicitiae quae mihi cum illo iam diu est, ut idem amici semper velint, neque est ullum amicitiae certius vinculum quam consensus et societas consiliorum et voluntatum*, «Dies ist ja ein altes Gesetz gerechter und wahrer Freundschaft, die schon lange zwischen mir und ihm besteht, dass Freunde stets dasselbe wollen, und es gibt kein festeres Freundschaftsband als die Übereinstimmung und Gemeinsamkeit der Vorsätze und Absichten». Dazu Citroni Marchetti 2000, 3-99, die ihre Ausführungen zu Ciceros Freundschaftsvorstellungen in den Briefen sozusagen unter das Leitmotiv des Wollens stellt.

Alles rhetorische Taktik, könnte man entgegnen, wie es schon Laterensis im Vorfeld versucht zu haben scheint. So hatte dieser Cicero vorgeworfen, dass dessen Bindung an Plancius keineswegs so eng sei, wie dieser behauptete, ja dass diese sich nicht von vielfältigen weiteren Beziehungen unterscheide, die Cicero zu anderen Mitgliedern der römischen Oberschicht unterhalte⁷. Cicero kontert, indem er erstens auf sein Exil als existentielle Urkatastrophe seiner eigenen Biographie abhebt. In dieser Situation habe Plancius zu ihm gehalten, was eine lebenslange Bindung begründet habe⁸. Zweitens verweist er auf reziprok einander erwiesene Tugenden, nämlich *fides*, *officium* und *benevolentia*, aus denen das enge Nahverhältnis erwachsen sei⁹. In Ciceros Logik wurde Plancius gewählt, weil er von Ciceros Ansehen in gewissen Kreisen profitierte und weil Ciceros Anhänger dessen Integrität auf Plancius übertrugen¹⁰. Die Tugend des Angeklagten konnte letztlich nur überzeugen, wenn auch der Verteidiger tugendhaft schien, weil dessen Argumenten lediglich unter dieser Voraussetzung Gewicht zukam. Die Lauterkeit beider Personen, auf denen die Erfolgsaussichten der Verteidigung beruhten, ließ ihre Integrität dieser Darstellung zufolge ineinanderfließen.

Plancius und er seien sich in vielerlei Hinsicht ähnlich, zum Beispiel im Hinblick auf die ritterliche Herkunft, so lässt Cicero immer wieder durchklingen¹¹. Diese Identifikation auf verschiedenen Ebenen umspielt das Ethos als die eine der beiden wesentlichen Säulen, welche ein Nahverhältnis begründen und rechtfertigen. Daneben tritt das Pathos, also die emotionale Verbundenheit¹². Deren Zurschaustellung versuchte Laterensis offenbar vor Ciceros Auftritt zu entkräften, indem er dessen Auftritt in einem vorausgegangenen Gerichtsfall lächerlich machte¹³. Cicero zitiert Laterensis mit folgenden Worten: «Und du wirfst mir das

⁷ *Planc.* 4; 68; 72; 95; dazu Hall 2014, 111-112.

⁸ Cicero deklariert die gesamte Rede und damit seine Verteidigung als einen Akt der *gratia* gegenüber Plancius, weil dieser den verbannten Cicero 58 bei sich aufgenommen hatte, so u.a. in *Planc.* 4; 25; 71; 78; 80-82; 98 *passim*.

⁹ *Planc.* 1 *passim*; vgl. *de orat.* 2, 192. Darüber hinaus betont Cicero in *Planc.* 3, dass das Verdienst des Plancius ihm gegenüber allein nicht ausreiche, vielmehr müsse die Tugendhaftigkeit des Plancius zugleich mit der seinen allgemein bewiesen werden.

¹⁰ *Planc.* 26; vgl. 2.

¹¹ *Planc.* 17-18; 20.

¹² Den rhetorischen Stil, *ethos* und *pathos* einzusetzen, diskutieren u.a. Gill 1984 (zu Cicero insbes. *ibid.* 156-157) und Wisse 1989 vor dem Hintergrund einer langen griechischen Tradition.

¹³ Es handelt sich um die Verteidigungsrede für den Tribun P. Cispus aus dem Jahre 57 v. Chr., die Cicero bezeichnenderweise nicht publizierte; dazu Hall 2014, 109-110.

Tränchen im Cispus-Prozess vor. So hast du dich ausgedrückt: „Ich sah dein Tränchen“¹⁴. Offenbar gibt Cicero hier wörtlich wieder, was Laterensis ihm vorgeworfen hatte. Und der hatte die Diminutivform *lacrimula* gut gewählt, suggeriert sie doch, dass Cicero forciert geweint und deshalb lediglich eine kleine Träne hervorzuquetschen vermocht habe¹⁵. Tatsächlich war Cicero in diesem Gerichtsfall um Cispus kein Erfolg beschieden gewesen. Entsprechend scheint Laterensis im Gerichtsfall um Plancius mehrfach Ciceros Auftreten im vorausgegangenen Fall als artifizuell und klischeehaft gebrandmarkt und Tränen im Gerichtssaal als vorhersehbaren Höhepunkt der Dramaturgie bloßgestellt zu haben¹⁶. Zwar war das Weinen vor Gericht in römischer Zeit verbreitet und kam selbst bei den Juroren gelegentlich vor¹⁷, aber der Einsatz von Tränen stellte rhetorischen Handbüchern zufolge ein Risiko dar. So warnt Quintilian den Redner, vorsichtig mit Tränen umzugehen, welche das wirkungsmächtigste Instrument eines Redners darstellen, jedoch auch das Gegenteil der eigenen Intention bewirken und den Redner der Lächerlichkeit preisgeben könnten¹⁸.

Obwohl Laterensis Ciceros Tränen angekündigt und diffamiert hatte, obwohl sich Cicero seines riskanten Vorgehens bewusst gewesen sein muss, führt er auch die Verteidigungsrede für Plancius in ein tränenreiches Finale. Zunächst betont Cicero, wie sehr Plancius um ihn, Cicero, geweint und ihn voller Trauer umarmt hatte, als er sich im Exil befand¹⁹. Dann bezeichnet er die um ihn als Exilierten Weinenden als Gruppe, die konsequenterweise als Weinende um Plancius zu bezeichnen seien²⁰ – weil, so darf man hinzufügen, Ciceros Schicksal mit seinem Verteidigten durch die gegenseitige Anteilnahme miteinander verschmolzen war.

¹⁴ *Et mihi lacrimulam Cispiani iudici obiectas. sic enim dixisti: «vidi ego tuam lacrimulam»* (Planc. 76).

¹⁵ Dazu Hall 2007, 228; 2014, 109–110.

¹⁶ Planc. 75 mit Hall 2014, 110.

¹⁷ Siehe dazu den Überblick bei Hall 2014, 123–126.

¹⁸ *Illud praecipue monendum, ne quis nisi summis ingenii viribus ad movendas lacrimas aggredi audeat; nam ut est longe vehementissimus hic, cum invaluit, adfectus, ita, si nihil efficit, tepet; quem melius infirmus actor tacitis iudicum cogitationibus reliquisset*, «Davor ist besonders zu warnen, dass jemand, wenn er nicht zu den herausragend Begabten gehört, es wagt, Tränen hervorzurufen. Denn so wie dieser der bei weitem schlagkräftigste Affekt ist, wenn er die Oberhand gewonnen hat, so ist er lauwarm, wenn er keinen Erfolg erzielt. Der schwache Darsteller sollte diesen Affekt besser den stillschweigenden Erwägungen der Richter überlassen» (Quint. inst. 6, 1, 44).

¹⁹ Planc. 99.

²⁰ Planc. 101–102.

Damit spricht er viele Anwesende im Gerichtssaal an und integriert sie in diese Schicksalsgemeinschaft, die als eine durch sein Exil begründete Schicksalsgemeinschaft zugleich eine Schicksalsgemeinschaft der *res publica* ist. Bei diesem Finale zieht Cicero mit Tränen und Körpereinsatz alle Register rhetorischer Performanz, indem er Plancius auffordert, dieser möge sich erheben, damit Cicero ihn umarmen könne²¹. Nachdem er sich selbst als Weinenden neben Plancius' Vater gestellt hat, womit Plancius zwei um ihn weinende *patres* aufweise²², schließt er auch die Richter direkt in die Gemeinschaft der um Plancius und ihn selbst Weinenden als einem auf geteiltem Ethos und Pathos gründenden Schicksalstandem ein²³. Dann wendet er sich mit folgendem Abschlussappell an den Vorsitzenden des Gerichtshofs C. Alfius Flavus als Verbündeten in Zeiten seines Konsulats und die Richter insgesamt: «Mehr zu sagen verbieten mir auch deine Tränen sowie eure, ihr Richter, nicht allein meine eigenen, aufgrund derer ich trotz meiner großen Furcht plötzlich zur Hoffnung gelange, dass ihr euch bei seiner Rettung ebenso verhalten werdet, wie ihr es in meinem Fall getan habt, weil ich mich durch diese eure Tränen an jene erinnere, die ihr oft und zahlreich für mich vergossen habt»²⁴.

Waren diese Tränen echt²⁵? Wieso überzeugte Cicero ein Publikum, das selbst rhetorisch geschult war und in Handbüchern als mögliche Strategie nachlesen konnte, was Cicero hier dramaturgisch inszenierte²⁶? Wie schaffte er es, seine emotionale Authentizität nach den präventiven Diffamierungen durch Laterensis wiederherzustellen? Warum nahm man ihm die Rolle des emotional aufgewühlten *patronus* und *amicus* ab, des-

²¹ *Planc.* 102.

²² *Planc.* 102.

²³ *Planc.* 104.

²⁴ *Plura ne dicam tuae me etiam lacrimae impediunt vestraeque, iudices, non solum meae, quibus ego magno in metu meo subito inducor in spem, vos eosdem in hoc conservando futuros qui fueritis in me, quoniam istis vestris lacrimis de illis recordor quas pro me saepe et multum profudistis (Planc. 104).*

²⁵ Gregor Vogt-Spira merkte auf der Tagung (siehe n. *) an, dass man Unwahrheitsvorstellungen vor einem zwischen Antike und Neuzeit großem Wandel unterliegenden Fiktionsbegriff einzuordnen habe: Erst seit dem 16. Jh. sei Fiktion mit Unwahrheit verknüpft worden, in der Antike sei man von Wahrheitsvermutungen ausgegangen, Manipulation dagegen habe erst nachgewiesen werden müssen. Im hier vorliegenden Fall ist jedoch offensichtlich, dass Laterensis den Manipulationsverdacht bereits ausgesprochen hatte; insofern darf man hier von ihm ausgehen, ohne deshalb in eine Falle zeitgenössischer Denkmuster zu tappen.

²⁶ Darauf weist u.a. Craig 2010, 79; 87 hin. Genaue Analysen zum Einsatz von Tränen vor allem in Ciceros Rhetorik haben kürzlich Hall 2014, 109-128 sowie Hagen 2016, 200-203 vorgelegt.

sen Ethos ihm keine andere Wahl ließ, als sich ganz mit dem Schicksal des Anvertrauten zu identifizieren? War diese Rolle des *patronus* und *amicus* vielleicht doch mehr als schiere Dramaturgie?

2. Amicus oder patronus? Jenseits terminologischer Schwierigkeiten

Was bisher vor allem im Rahmen der Rhetorik-Theorie verhandelt wurde, hat weitgehende sozialhistorische Implikationen: Es geht um das Verhältnis zwischen Patron und Klient, darum, wie man diese hierarchische Sozialbeziehung charakterisieren kann. Dahinter tut sich die Frage auf, wie gesellschaftlicher Zusammenhalt in einer hierarchisierten Gesellschaft unter den Spannungen der Späten Republik möglich war. Cicero hatte darauf eine scheinbar klare und eindeutige Antwort: Freundschaft und Patronage.

Diese scheinbar eindeutige Aussage wirft jedoch vielfältige Probleme auf. Trotz jahrzehntelanger Diskussionen herrscht keine Einigkeit, wie man Freundschaftsverhältnisse von Patronagebindungen konzeptionell unterscheiden soll. Ich möchte die These in den Raum stellen, dass weniger eine kategoriale Trennung als eine Unterscheidung im Sprachgebrauch entscheidend ist²⁷.

Seit den 1980er Jahren dominiert in den Geschichtswissenschaften eine anthropologisch inspirierte Definition von Patronage. Ihr zufolge ist Patronage eine freiwillig eingegangene persönliche Beziehung von einiger Dauer zwischen zwei Personen unterschiedlichen sozialen Rangs, die auf dem reziproken Austausch materieller oder immaterieller Güter basiert²⁸. Für die Abgrenzung von Freundschaftsverhältnissen spielt insbesondere die soziale Asymmetrie eine Rolle, weil *amicitia* idealiter als eine Beziehung verstanden wird, die auf Gleichheit beruht²⁹. Zur trennschar-

²⁷ Eine radikale Position bezieht Williams 2012, 44-45; 53, indem er sich von jeglichem psychologisch-essentialistischem Verständnis distanziert und Semantik an Sprachgebrauch bindet. Daraus folgt seiner Meinung nach: «Any reading of *amicitia* must also read *clientela*» (46). Zur terminologischen Debatte siehe die Überblicke bei Rollinger 2014, 24-52; Ganter 2015, 3-15.

²⁸ Saller 1982, 1 im Anschluss an Boissevain 1966, 18.

²⁹ So u.a. Badian 1958, 12-13; Strasburger 1976, 104; Rouland 1979, 445; 458; Brunt 1988, 385-386; Wallace-Hadrill 1989, 77; Konstan 1995, 330; Verboven 2002, 61; Winterling 2008, 299; Rollinger 2014, 44; 50. Konstan 1995, 340-341 sieht das Kriterium der Gleichheit eher in griechisch-demokratischen Kontexten verortet, wohingegen sich Freundschaft im römischen Rahmen vor allem durch Offenheit und emotionale Zuwendung auszeichne.

fen Unterscheidung zwischen Freundschafts- und Bindungsverhältnissen reicht die Statusdifferenz als absolut gesetztes Kriterium jedoch nicht aus, weil Patron-Klient-Verhältnisse auch innerhalb der Oberschicht zwischen Gleichgestellten bestanden, insbesondere im Rahmen politischer Karriereförderung oder vor Gericht, und weil soziale Über- bzw. Unterlegenheit in dieser Schicht im Laufe der Jahre dynamischen Verschiebungen unterlag³⁰. Stellt man den Sprachgebrauch in den Vordergrund, dann deutet die Verwendung des Begriffs *amicus* vor allem darauf hin, dass eventuell vorhandene Statusunterschiede keine Rolle spielen sollten, wohingegen Bezeichnungen als *cliens* diese betonten³¹. Folglich lassen sich entsprechende Beziehungen allein über eine genaue Analyse und Kontextualisierung der Kommunikationssituationen beschreiben³².

Neben der Statusdifferenz wird oftmals die Reziprozitätsnorm als entscheidendes Abgrenzungskriterium zwischen Freundschaften sowie Patron-Klient-Verhältnissen bemüht: *Amicitiae* seien zweckfreie Beziehungen, die vornehmlich auf gegenseitigem Affekt beruhten, wogegen Patron-Klient-Verhältnisse in erster Linie utilitaristisch ausgerichtet seien. Doch verdeutlicht Ciceros Œuvre, dass *amicitiae* sowohl Zweckallianzen insbesondere zur Förderung politischer Karrieren als auch Beziehungen zwischen zwei Menschen bezeichnen, die einen emotionalen Gehalt aufweisen und auf gemeinsamer *virtus* beruhen³³. Umgekehrt beruhen auch

³⁰ Bezeichnend ist die Tendenz im Principat, *amici* hinsichtlich ihres Status zu hierarchisieren, indem man z.B. von *humiles amici* (Sen. ep. 47, 1) oder *amici minores* (Plin. ep. 2, 6, 2) sprach. Saller 1982 konnte zeigen, dass Klienten entgegen vorheriger Annahmen manchmal sehr wohl aus der Oberschicht stammten und dass es sich keineswegs um exklusive Beziehungen handelte, sondern dass eine Person unter Umständen in verschiedene Patron-Klient-Beziehungen verflochten war; zustimmend u.a. Wallace-Hadrill 1989, 4; vgl. schon Fustel de Coulanges 1890, 208-209; Blok 1969, 366; Veyne 1995, 96; dagegen u.a. Sherwin-White 1983, 273 und noch Lintott 2000.

³¹ Verboven 2011, 413.

³² Zum antiken Gebrauch der Begriffe siehe Saller 1982, 7-22; 2000, 838-839; vgl. Hellegouarc'h 1963, 54-56. Dass die lateinischen Begriffe aus verschiedenen Gründen nicht als moderne Forschungskonzepte gebraucht werden können, hat sich als Mehrheitsmeinung durchgesetzt, siehe nur Wallace-Hadrill 1989, 4. Mit Saller 1982, 11 reflektiert die Verwendung oder Aussparung der Begriffe also nicht die Existenz des Phänomens, sondern die Umstände, unter denen es beschrieben wird; vgl. ähnlich Rollinger 2014, 51; Ganter 2015, 5.

³³ Siehe z.B. Cic. *fin.* 2, 78, wo zweckfreie *amicitiae* mit Zweckbündnissen kontrastiert werden; ähnlich *fam.* 3, 10, 9; *comm. pet.* 16; 26. Dagegen bezeichnet Cicero Utilitätserwägungen bei der Knüpfung menschlicher Beziehungen als Normalfall (*Lael.* 79). Zum Verhältnis zwischen perfekter und gewöhnlicher Freundschaft im *Laelius* u.a. Fiore 1997; Schievenin 2000; Ganter 2015, 63-68. Einen Überblick zu antiken Konzeptionen bietet Verboven 2011, 404-406. Mit Konstan 1997, 128 (vgl. Konstan 2005, 346-347) sollte man *amicitiae* weder auf politische, zweckgebundene Allianzen reduzieren noch einseitig als

Patron-Klient-Beziehungen auf normativen Verhaltensvorstellungen³⁴. Dass sie darüber hinaus emotional aufgeladen sein konnten, veranschaulicht u.a. die Verteidigung des Cn. Plancius vor Gericht³⁵.

Wie bereits die einleitende Diskussion zur Rede *Pro Plancio* gezeigt hat, ist uns der Einblick in das direkte Empfinden eines Individuums verwehrt. Emotionshistorische Forschungen betonen zu Recht, dass ein beobachtendes Gegenüber lediglich den Ausdruck von Emotionen erfassen kann³⁶. Dessen sind sich bereits Cicero und andere bekannte Rhetoriklehrer der Antike bewusst, wenn sie minutiös die Ausdrucksebene wie Stimme, Mimik und Gestik beschreiben, um darüber erwünschte emotionale Zustände zu kommunizieren³⁷. Ist die Frage nach der Echtheit von Ciceros Tränen also falsch gestellt? Ja und nein. Zwar können wir psychologisch nicht nachvollziehen, was Cicero während seiner Rede oder während der Redaktion des Redetextes tatsächlich empfunden hat. Damit ist aber noch nicht gesagt, inwiefern Tränen im Sinne eines sozial erwarteten Ausdrucks Einfluss auf die Emotionen des agierenden Individuums ausüben.

3. *Wer weint, weil er weinen soll, weint tatsächlich: Sozialer Erwartungsdruck und individuelle Performanz*

zweckfreie Affektbindungen verstehen (gegen Konstan 1995, 336; 340-341; 1997, 5-6; 14). Gegen solche antithetischen Deutungsversuche von *amicitiae* sprechen sich auch Kleijwegt 1998, 259; 263; Verboven 2002, 43; Goldbeck 2010, 246, n. 3; Williams 2012, 17 und Rollinger 2014, 72 aus.

³⁴ Dies veranschaulicht schon die berühmte Beschreibung römischer Patron-Klient-Verhältnisse bei Dion. H. *ant.* 2, 9-11.

³⁵ Den Affektgehalt von Patron-Klient-Beziehungen hebt u.a. Kleijwegt 1998, 259; 263 hervor.

³⁶ Vgl. nur die einführend-resümierenden Erwägungen von Plamper 2012, 44-50 zu möglichen Quellen für Emotionsgeschichte. Wichtig ist auch die Feststellung von Kappas 2006, 303, dass das Weinen einerseits biologisch verankerte Reaktionen beim Gegenüber auslöst, andererseits in sozial-historischen Kontexten voneinander verschiedene Bedeutungen erlangen kann. Diese Einschätzung zeichnet sich in der gegenwärtigen historischen Emotionsforschung als weitgehend konsensfähig ab: Historische Emotionsforschung allgemein ist stets auf die Annahme biologisch-anthropologischer Konstanten verwiesen, weil Emotionen anderer Völker und Kulturen ansonsten unverständlich wären, zugleich aber selbstverständlich einem sozial-konstruktivistischen Verständnis von Emotionen und deren Ausdruck verpflichtet.

³⁷ Vgl. z.B. *rhet. Her.* 3, 27.

Lassen Sie mich für die weitere Diskussion eine These aufstellen, die das sprachphilosophische Problem einer Trennung zwischen Freundschafts- und Klientelbindungen mit dem emotionshistorischen verbindet: Genauso wenig wie sich Sprache in Instrumentalismus erschöpft, besteht der Ausdruck emotionaler Zustände nur aus äußerlicher Performanz. Wer eine Beziehung wieder und wieder mit Attributen der *amicitia* bezeichnet, der zieht sich selbst und seine Zuhörer in den Bann sprachlicher Zuweisung, welche einen existentiellen Sog ausübt. Da man in Sprache denkt, bewirken häufige Repetitionen, dass man zu denken geneigt ist, was im Gedächtnis nachklingt: Der als *amicus* Ausgewiesene wird tatsächlich als *amicus* angesehen. Ein Redner wie Cicero, der um die Wirkungen bestimmter sprachlicher und performativer Register wusste, war folglich in der Lage, seine Zuhörer zumindest bis zu einem gewissen Grade zu manipulieren³⁸. Darüber hinaus stellt sich jedoch die Frage, inwiefern auch Cicero selbst dem Sog seiner eigenen Sprachgewalt unterlag und sich zu eigen machte, was anfangs in erster Linie rhetorischer Strategie entsprungen sein mag. In noch höherem Maße gilt Ähnliches für die rhetorische Performanz, die weit über Fragen des Sprachstils hinausreicht und neben Artikulation, Gestik und Mimik bis zu emotionalen Ausbrüchen in Form von Tränen reicht³⁹.

Cicero reflektiert dieses Phänomen in seinen Werken zur Rhetorik. Seine rhetorischen Schriften verraten, wie sehr ein guter Redner die Performanz durchdachte und plante, um sein Publikum zu Applaus, Gelächter oder Tränen zu bewegen⁴⁰. Cicero wusste also darum, in welchem Maße Emotionen über stimmlichen, mimischen und körperlichen Ausdruck zutage treten⁴¹. Und er wusste, dass sein rhetorisch geschultes Publikum vor Gericht mit diesen Techniken vertraut war. Umso erstaunlicher ist, dass er überzeugte, obwohl Laterensis seine erwartbare Strategie im Vorhinein bloßgestellt hatte. Ciceros direkte Entgegnung auf die Vorwürfe des Laterensis, er habe nicht nur ein Tränchen (*lacrimula*), sondern viele Tränen vergossen, wirkt per se kaum überzeugend⁴². In *De*

³⁸ Siehe dazu auch Ciceros eigene Aussage in *Tusc.* 4, 55.

³⁹ Dieses weite Verständnis rhetorischer Performanz vertreten u.a. Dugan 2005, 169 und Hall 2007, 220-228; 2014.

⁴⁰ *Cic. de orat.* 2, 189-190; 204-216; dazu u.a. Hall 2007, 220-224; zur Vorhersagbarkeit emotionaler Reaktionen Webb 1997, 112. Zur Verquickung von *ethos* und *pathos* insbes. *Cic. de orat.* 2, 192; 200.

⁴¹ Siehe zur Diskussion des Einsatzes von Emotionen in rhetorischen Handbüchern der Zeit die Studien von Hall 2007, 232-234.

⁴² *Planc.* 76.

oratore dagegen formuliert Cicero explizit, worauf es ankommt, wenn ein Redner emotional authentisch wirken möchte: Dieser müsse sich selbst in die Situation versetzen und von den Emotionen bewegt sein, die er beim Publikum erzeugen wolle⁴³. Über die Technik der *inventio* versetzt der Redner also zunächst sich und dann sein Publikum in erwünschte emotionale Zustände⁴⁴. Diese Technik ist zu einem gewissen Grade erlernbar und damit auch kontrollierbar. Kontrollierbar ist der Weg dahin, entsprechende emotionale Zustände zu evozieren. Aber sind es diese selbst? Cicero-Interpreten dürften diesbezüglich keine Einigkeit erlangen.

Dies zeigt sich bereits innerhalb der engeren rhetorischen Debatte. John Dugan betont zunächst zu Recht, wie sehr Cicero sein eigenes Vorgehen reflektiert habe. Dessen Briefe offenbarten ein ironisches Bewusstsein der Selbstpräsentation, die ein fiktives Bild seiner selbst und seines *ethos* kreierten. Dugan resümiert, dass wir niemals den „authentischen“ Cicero, sondern ausschließlich den rhetorischen Diskurs und unsere eigene Position in einem solchen Diskurs ausmachen könnten⁴⁵. Diese Einschätzung findet vor dem Hintergrund aller diskurtheoretischen Erwägungen der letzten Jahrzehnte womöglich die größte Zustimmung und überzeugt am leichtesten, weil psychologisierende oder gar essentialistische Deutungen einer wissenschaftlich nicht einlösbaren Beweisschuld unterliegen. Entsprechend weist Christopher Gill psychologisierende Interpretationen von sich, indem er bei den im Redner selbst erzeugten Emotionen, die anschließend im Publikum geweckt werden sollten, von bloßer Sympathie spricht, die nichts mit den psychischen Zuständen des Redners zu tun habe⁴⁶.

Als Gegenpol zu diesen Einschätzungen mag diejenige von Jakob Wisse gelten, der bei seiner Diskussion des stilistischen Einsatzes von *ethos* und *pathos* bei Cicero zum Ergebnis gelangt, dass sich Letzteres bei

⁴³ Insbes. *de orat.* 2, 189-191; 195-196, z.B., *neque fieri potest, ut doleat is, qui audit, ut oderit, ut invidet, ut pertimescat aliquid, ut ad fletum misericordiamque deducatur, nisi omnes illi motus, quos orator adhibere volet iudici, in ipso oratore impressi esse atque inusti videbuntur*, «Und es ist unmöglich, dass der Zuhörer schmerzlich nachempfindet, dass er etwas hasst, beneidet und fürchtet, dass er zu Tränen und Mitleid geführt wird, wenn nicht alle diese Emotionen, die der Redner beim Richter hervorrufen möchte, sichtbar im Redner selbst ausgedrückt und eingebrannt wurden» (*de orat.* 189). Vgl. Quint. *inst.* 6, 2, 29-32 (mit einer Betonung der Bedeutung von Vorstellungskraft); 11, 3, 61-63.

⁴⁴ Dazu Schrüvers 1982, 47-49. Siehe auch Craig 2010 mit seiner Analyse des rhetorischen Einsatzes von *indignatio* bei Cicero.

⁴⁵ Dugan 2005, 334; vgl. auch Manuwald 2015, 79; 121.

⁴⁶ Gill 1984, 158.

Cicero primär auf vehemente Emotionen beziehe und damit von Sympathie zu unterscheiden sei⁴⁷. Vielmehr bedeute die Forderung Ciceros, der Redner solle die Emotionen verspüren, die er im Publikum erzeugen wolle, dass dieser selbst von seiner eigenen Rede mitgerissen werde – schon deshalb, weil seine eigene Reputation mit derjenigen des Verteidigten auf dem Spiel stehe. Dies widerlege die Interpretation, die Emotionen des Redners seien lediglich vorgetäuscht⁴⁸. Wisse geht also davon aus, dass der Redner die Emotionen tatsächlich durchlebte.

Weitet man die rhetorische Debatte emotionshistorisch aus, dann stellt sich die Frage, bis zu welchem Grade sich ein Schauspieler mit seiner Rolle identifiziert und inwiefern er sich von den Geistern, die er selbst ruft, distanzieren kann – zumindest wenn der Moment der Performanz vorüber ist⁴⁹. Jon Hall entkräftet Ciceros eigene Aussage, ein Redner könne nur dann emotional überzeugen, wenn dieser selbst von den Emotionen bewegt sei, die er im Publikum erzeugen wolle, indem er trotz gewisser Konzessionen an Ciceros Position zum Schlussurteil gelangt, dass es sich bei Ciceros Vorgehen letztlich um zynische Manipulation handle: «The argument is not entirely self-serving, perhaps. Cicero, like any good actor, was probably able to empathize with his client's position so strongly that he was in some way emotionally moved as he delivered his speeches. But even if this is true, the element of cynical manipulation behind these strategies still remains»⁵⁰. Hall spricht also von Empathie, doch geht er ähnlich wie Gill, der den emotionalen Zustand des Redners über „Sympathie“ kategorisierte, davon aus, dass damit keineswegs authentisches Empfinden berührt, keine essentialistische Zuschreibung zulässig sei.

Wie sehr geht ein Darsteller in seiner Rolle auf? Hier kommen Überzeugungen und Menschenbilder ins Spiel, die nicht mehr wissenschaftlich-rational zu verhandeln sind. Während es der Blickwinkel von der rhetorischen Stilistik nahelegt, Ciceros Vorgehen als gekonnte Manipulation zu brandmarken, impliziert eine emotionshistorische Perspektive die

⁴⁷ Wisse 1989, 249.

⁴⁸ Ibid. 299.

⁴⁹ Jürgen Leonhardt merkte auf der Konferenz (siehe n. *) zu Recht an, dass man bei Musikern im Gegensatz zu Schauspielern grundsätzlich unterstelle, Emotionen, die sie bei einer Vorführung durchleben, tatsächlich zu empfinden. Dieses bemerkenswerte Phänomen ist womöglich darauf zurückzuführen, dass man ästhetischen Performanzen im Medium der Sprache größere kognitive Distanzierungsoptionen unterstellt als solchen, bei denen Sprache keine primäre konzeptionelle Rolle spielt.

⁵⁰ Hall 2007, 233.

Annahme, dass der Darsteller zumindest bis zu einem gewissen Grade im Dargestellten aufgeht. Die zur Schau gestellte Empathie transformiert sich in gelebte und damit echte Empathie, die Rolle wird zum existenziellen Belang.

Der emotional-autosuggestive Zustand des Redners erklärt die Authentizität seiner Wirkung, nicht jedoch, warum das Publikum überzeugt wurde. Tränen sind ein emotionales Kommunikationsmittel, das die Bindung eines Weinenden an sein Gegenüber verstärkt, wenn man ihm diese Tränen abnimmt⁵¹. Die Leidenschaft der Performanz ist letztlich jedoch lediglich Vehikel für ein geteiltes Ethos, Vehikel einer Bekräftigung der Werte und Normen, deren Verkörperung man von Mitgliedern der Elite erwartete. Dazu gehörte der unermüdliche Einsatz für Freunde und Klienten, der unermüdliche Einsatz als *amicus* und *patronus*. So erklärt Cicero seine Tränen für Plancius als moralische Verpflichtung, die aus der Reziprozitätsnorm im Sinne einer Antwort auf Plancius' Verhalten während Ciceros Exil erwächst: Tränen sind aus dieser Perspektive ein reziprokes *beneficium*, das sich Plancius und Cicero wechselseitig erwiesen; und auch die gegenseitigen Umarmungen zum Auftakt des Exils sowie zum Finale der Rede lassen sich in dieser Hinsicht verstehen⁵².

Dass Ciceros Tränen akzeptiert wurden, lässt sich darüber hinaus emotionshistorisch vor allem mit seiner proklamierten Nähe zu Plancius erklären. Schließlich bezeichnet sich Cicero als dessen *familiaris* und stellt sich gegen Ende der Rede als *pater* neben Plancius' leiblichen Vater: Bei allen Erwartungen, dass man als Mitglied der Elite *Contenance* zu bewahren habe, wurden Tränen für Familienangehörige und Freunde in Rom geschätzt⁵³. Neben diesen Beweis der Nähe tritt die Tugendgemeinschaft, der sich die Elite verschrieben hatte. Wer dem sozialen Erwartungsdruck, die Werte von Familie, Freundschaft und Patronage hochzu-

⁵¹ Vgl. die allgemeinen Beobachtungen bei Vingerhoets 2006, 317.

⁵² Cic. *Planc.* 76; 99; zu den Umarmungen *ibid.* 99; 102; dazu Hall 2014, 114-115. Schon Webb 1997, 124-127 kommt zu dem Schluss, dass der erwartbaren Evokation von Emotionen eine Wertegemeinschaft zugrunde liege.

⁵³ Cicero bezeichnet sich in *Planc.* 25 als Plancius' *familiaris* und *vicinus*. Dort spricht er außerdem vom engen Austausch mit dessen Vater und in *Planc.* 72 von *amicitia*, die ihn mit Plancius' Vater verbinde. Er habe für Plancius wie für seinen eigenen Vater gebeten, formuliert er in *Planc.* 25, während er sich in *Planc.* 102 selbst als Plancius' *pater* bezeichnet, der neben dessen leiblichem Vater stehe. Zur Wertschätzung von Tränen, wenn diese Anteilnahme mit Angehörigen und Freunden ausdrücken, Hall 2014, 100-106; 127; vgl. Hall 2007, 229-232.

halten, standhielt, der wurde akzeptiert, der überzeugte. Cicero wirkte authentisch, weil er eine enge Bindung nachweisen und damit die Tränen rechtfertigen konnte; er überzeugte, weil er glaubhaft die Werte verkörperte, von denen er sprach und die einen Grundkonsens der römisch-republikanischen Elite ausmachten⁵⁴. Es ging um den sozialen Zusammenhalt zwischen Freunden, Patronen und Klienten, um soziale Integration, um den sozialen Zusammenhalt der *res publica*⁵⁵. Über seine rhetorischen Fähigkeiten gelang Cicero der Appell an die Grundwerte der gemeinschaftlichen Ordnung. Wer sich im Publikum seiner Argumentation widersetzte, wandte sich – so die Implikation – gegen die Ordnung der Gemeinschaft selbst, die Cicero zu verkörpern vorgab. So sehr die Adressaten mit rhetorischen Techniken vertraut waren, stellt sich die Frage, ob sie die emotionalen Effekte, die solche Reden in ihnen auslösten, ganz überschauen und kontrollieren konnten. Mit jedem Klienten Ciceros stand, so die Suggestion, die *res publica* auf dem Spiel. Insofern mag man solche Reden als Bekenntnisappelle an eigene Überzeugungen verstehen, denen man sich schwer entziehen konnte.

Damit ist noch nicht beantwortet, inwiefern Cicero selbst von seiner eigenen Performanz mitgerissen wurde. Inwiefern ging er nicht nur im Anwalt der *res publica* auf, sondern fand in der Rolle als *patronus*, der sich unermüdlich mit seiner ganzen Persönlichkeit für seine *amici* und *clientes* einsetzt, zu einer wesentlichen Rolle seines Lebens, die ihn im Zuge der Ausübung prägte und mit der er sich zunehmend identifizierte?

4. Über den Gerichtssaal hinaus: Freundschaft und Patronage als Lebensaufgabe

⁵⁴ Ähnlich versteht Hall 2014, 116; 126-127 Ciceros Erfolgsrezept, das zunächst auf der Evozierung eines Szenarios der Verpflichtung für den Klienten und der engen Bindung an ihn, dann auf der Erwähnung des Exils als Ressource für Tränen und schließlich auf dem narrativen Geschick beruht habe, eine Klimax herbeizuführen.

⁵⁵ Vgl. das Resümee von Kaster 2009, 318: «However self-interested and utilitarian those repeated retellings undoubtedly were, they also evoked something that was, to Cicero and his audiences, desirable in itself, by momentarily creating, and inscribing in the hearers' minds, the cohesive, consensual community of the republican ideal». Siehe außerdem u.a. Dugan 2013, 26; Steel 2013, 169-170; Manuwald 2015, 70 und Pina Polo 2016, 266, die alle betonen, dass in Ciceros Selbstverständnis und im weiteren Selbstverständnis der Elite die Interessen der führenden Männer mit denjenigen der *res publica* austauschbar seien.

Der Blick auf Ciceros gesamtes Œuvre offenbart die Überzeugung, dass ausschließlich echte Bindungsverhältnisse gesellschaftlichen Zusammenhalt gewährleisten. Darunter versteht er Beziehungen, die freiwillig zustande kommen, auf persönlicher Bekanntschaft aufbauen, Verlässlichkeit und Kontinuität versprechen, aus innerer Überzeugung gepflegt werden und auf gegenseitiger Tugend beruhen – ein Verständnis, das der in den Geschichtswissenschaften verbreiteten anthropologischen Definition von Patronage nahekommt⁵⁶.

Insbesondere die Basis der Wertegemeinschaft und die emotionale Verbundenheit mit dem Klienten decken sich mit Ciceros Vorstellungen von Freundschaft, die als Konzept weniger kategorial von Patron-Klient-Verhältnissen als über den Sprachgebrauch in konkreten Situationen zu unterscheiden sind. Gerade wenn Cicero vor Gericht als *patronus* für mehr oder weniger gleichrangige Mitglieder der Elite auftritt, hat eine Unterscheidung von *amici* und *clientes* nurmehr periphere Bedeutung, weil die beiden Aspekte der emotionalen Verbundenheit und der Wertegemeinschaft *amici* und *clientes* bzw. *patroni* zugleich betreffen. In Loyalitätskonflikten zwischen verschiedenen *amici* wie hier zwischen Plancius und Laterensis erhält derjenige den Vorzug, der enger mit Ciceros eigenem politischen Schicksal und folglich, so die Argumentation Ciceros, mit den Werten der *res publica* verbunden ist. In diesem Falle gilt Ciceros Exil als die politische Urkonstellation, aus der sich sein Handeln ableitet und rechtfertigt.

Die Enge von Ciceros Bindung an seinen Klienten und Freund, die einerseits auf geteilten Tugenden, also der politischen Wertegemeinschaft sowie der Reziprozitätsethik aus *beneficia* und *gratia*, und die andererseits auf emotionaler Identifizierung beruhte, also auf Ethos und Pathos zugleich, war mehr als bloße rhetorische Strategie. Sprachphilosophische wie emotionshistorische Betrachtungsweisen legen gleichermaßen nahe, dass der Ausdruck von Emotionen nur in gewissem Grade zu steuern ist. Wer etwas mitempfindet, wird mitgerissen; und wer jahrzehntelang von etwas spricht, eignet es sich an. Obwohl Cicero fraglos ein begabter Rhetor und Selbstdarsteller war, erhielt das, wofür er ostentativ lebte, schließlich einen eigenen Wahrheitsgehalt.

In diesem Sinne wurde die Rolle als *patronus* und *amicus* für Cicero eine Lebensaufgabe. Bindungswilligkeit als Basis für hohes Sozialprestige

⁵⁶ Das Resümee dieses Artikels beruht auf den Ciceros gesamtes Werk betreffenden Studien in Ganter 2015, 27-73.

galt es tagtäglich in immer neuen Kommunikations- und Interaktionsakten zu beweisen. Der rastlos für *amici* und *clientes* Tätige, der unerlässlich korrespondierte, konferierte und kooperierte, der Empfehlungsschreiben verfasste, Freunde und Klienten empfang sowie beriet, der sie vor Gericht verteidigte, der dankte und lobte, sah mit seiner Rolle als *patronus* und *amicus* am Ende seines Lebens zugleich die *res publica* in Gefahr. Denn mit Pompeius, Caesar und Antonius waren neue Typen von Patronen groß geworden, die sich nicht mehr der Hingabe an ihre Freunde und Klienten im Sinne von vermeintlichen Kommunikationspartnern auf Augenhöhe verschrieben, sondern hierarchische Gefälle betonten⁵⁷. Mit diesen Patronen würde über den sozialen Zusammenhalt auf der Basis von *amicitiae* und *clientelae* die *res publica* zerbrechen, fürchtete Cicero. Wer würde ihm widersprechen?

Bibliographie

- Adamietz 1986: J. Adamietz, *Ciceros Verfahren in den Ambitus-Prozessen gegen Murena und Plancius*, «Gymnasium» 93, 1986, S. 102–117.
- Alexander 2009: M.C. Alexander, Locating the Trial of Plancius between Rules and Persuasion, in B. Santalucia (ed.), *La repressione criminale nella Roma repubblicana fra norma e persuasione*, Pavia 2009, S. 339–355.
- Badian 1958: E. Badian, *Foreign Clientelae (264–70 B.C.)*, Oxford 1958.
- Blok 1969: A. Blok, *Variations in patronage*, «Sociologische Gids» 16, 1969, S. 365–378.
- Boissevain 1966: J. Boissevain, *Patronage in Sicily*, «Man» n.s. 1, 1966, S. 18–33.
- Brunt 1988: P.A. Brunt, *Clientela*, in *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford 1988, S. 382–442.
- Citroni Marchetti 2000: S. Citroni Marchetti, *Amicizia e potere nelle lettere di Cicero e nelle elegie ovidiane dall'esilio*, Firenze 2000.
- Craig 2010: C. P. Craig, *Means and ends of indignatio in Cicero's Pro Roscio Amerino*, in H. Berry, A. Erskine (eds.), *Form and function in Roman oratory*, Swansea 2010, S. 75–91.
- David 1992: J.-M. David, *Le patronat judiciaire au dernier siècle de la république romaine*, Rome 1992.
- Dugan 2005: J. D. Dugan, *Making a New Man: Ciceronian Self-Fashioning in the Rhetorical Works*, Oxford 2005.

⁵⁷ Vgl. auch Citroni Marchetti 2000, VIII–IX.

- Dugan 2013: J. D. Dugan, *Cicero's rhetorical theory*, in C. Steel (ed.), *The Cambridge companion to Cicero*, Cambridge 2013, S. 25-40.
- Fiore 1997: B. Fiore, *The Theory and Practice of Friendship in Cicero*, in J. T. Fitzgerald (ed.), *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, Atlanta 1997, S. 59-76.
- Fögen 2006: T. Fögen (ed.), *Tränen und Weinen in der griechisch-römischen Antike*, Tübingen 2006.
- Fuhrmann 1997: M. Tullius Cicero, *Die Prozessreden. Lateinisch – deutsch*, Herausgegeben, übersetzt und erläutert von M. Fuhrmann, 2 Bde, Zürich 1997.
- Fustel de Coulanges 1890: N. D. Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France V. Les origines du système féodal. Le bénéfice et le patronat pendant l'époque mérovingienne*, Paris 1890.
- Ganter 2015: A. Ganter, *Was die römische Welt zusammenhält. Patron-Klient-Verhältnisse zwischen Cicero und Cyprian*, Berlin 2015.
- Gill 1984: C. Gill, *The Ethos-Pathos distinction in Rhetorical and Literary Criticism*, «CQ» 34, 1984, S. 149-166.
- Goldbeck 2010: F. Goldbeck, *Salutationes. Die Morgenbegrüßungen in Rom in der Republik und der frühen Kaiserzeit*, Berlin 2010.
- Hagen 2016: J. Hagen, *Emotions in Roman historiography: The rhetorical use of tears as a means of persuasion*, in E. Sanders, M. Johncock (eds.), *Emotion and Persuasion in Classical Antiquity*, Stuttgart 2016, S. 199-212.
- Hall 2007: J. Hall, *Oratorical Delivery and the Emotions: Theory and Practice*, in W. Dominik, J. Hall (eds.), *A Companion to Roman Rhetoric*, Malden MA-Oxford 2007, S. 218-234.
- Hall 2014: J. Hall, *Cicero's Use of Judicial Theater*, Ann Arbor 2014.
- Hellegouarc'h 1963: J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris 1963.
- Kappas 2006: A. Kappas, *Das Phänomen des Weinens aus der Sicht der Neurosemiotik*, in Fögen 2006, S. 293-307.
- Kaster 2009: R. A. Kaster, *Some Passionate Performances in Late Republican Rome*, in R. K. Balot (ed.), *Companion to Greek and Roman Political Thought*, Chichester-Malden MA 2009, S. 308-320.
- Kleijwegt 1998: M. Kleijwegt, *Extra fortunam est quidquid donatur amicis: Martial on Friendship*, in F. Grewing (ed.), *Toto notus in orbe. Perspektiven der Martial-Interpretation*, Stuttgart 1998, S. 256-277.
- Konstan 1995: D. Konstan, *Patrons and friends*, «CPh» 90, 1995, S. 328-342.
- Konstan 1997: D. Konstan, *Friendship in the classical world*, Cambridge 1997.
- Konstan 2005: D. Konstan, *Friendship and Patronage*, in S. Harrison (ed.), *A Companion to Latin Literature*, Oxford 2005, S. 345-359.
- Lintott 2000: A. W. Lintott, *Patronus*, in *Der Neue Pauly* 9, 2000, S. 423.

- Lundgreen 2013: C. Lundgreen, *Beim Staate hört die Freundschaft auf! Ciceros amicitia als konkurrierende Transzendenzbehauptung*, in S. Dreischer, C. Lundgreen, S. Scholz, D. Schulz (eds.), *Jenseits der Geltung. Konkurrierende Geltungsbehauptungen von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin 2013, S. 29-46.
- Manuwald 2015: G. Manuwald, *Cicero*, London 2015.
- Pina Polo 2016: F. Pina Polo, *Marco Tulio Cicerón*, Barcelona 2005¹ 2016².
- Plamper 2012: J. Plamper, *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München 2012.
- Rollinger 2014: C. Rollinger, *Amicitia sanctissime colenda. Freundschaft und soziale Netzwerke in der Späten Republik*, Heidelberg 2014.
- Rouland 1979: N. Rouland, *Pouvoir politique et dépendance personnelle dans l'antiquité romaine. Genèse et rôle des rapports de clientèle*, Bruxelles 1979.
- Saller 1982: R. P. Saller, *Personal Patronage under the Early Empire*, Cambridge 1982.
- Schievenin 2000: R. Schievenin, *Amicizia perfetta e amicizia comune nel Laelius ciceroniano*, «BSL» 30, 2000, S. 447-465.
- Schrövers 1982: P. H. Schrövers, *Invention, imagination et théorie des émotions chez Cicéron et Quintilien*, in B. Vickers (ed.), *Rhetoric revalued: Papers for the International Society for the History of Rhetoric*, Binghampton 1982, S. 47-57.
- Sherwin-White 1983: A. N. Sherwin-White, *Rez. Saller 1982*, «CR» 33, 1983, S. 271-273.
- Steel 2013: C. Steel, *Cicero, oratory and public life*, in C. Steel (ed.), *The Cambridge companion to Cicero*, Cambridge 2013, S. 160-170.
- Strasburger 1976: H. Strasburger, *Zum antiken Gesellschaftsideal*, vorgetragen am 12. Mai 1973, «Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», Philosophisch-Historische Klasse, 1976, 4, Heidelberg 1976 [= *Studien zur Alten Geschichte III*, hrsg. von W. Schmitthenner, R. Zoepffel, Hildesheim-New York 1990, S. 9-127].
- Stroh 1975: W. Stroh, *Taxis und Taktik: Die advokatische Dispositionskunst in Ciceros Gerichtsreden*, Stuttgart 1975.
- Verboven 2002: K. Verboven, *The Economy of Friends. Economic Aspects of Amicitia and Patronage in the Late Roman Republic*, Brussels 2002.
- Veyne 1995: P. Veyne, *Das Römische Reich*, in P. Ariès, G. Duby (éds.), *Geschichte des privaten Lebens I*, Frankfurt am Main 1999 [Paris 1985], S. 19-228.
- Vingerhoets 2006: A. J. J. M. Vingerhoets, *Ein Modell menschlichen Weinens: Situationseinschätzung, Weinprogramme, interindividuelle Effekte*, in Fögen 2006, S. 309-343.
- Wallace-Hadrill 1989: A. Wallace-Hadrill, *Patronage in Roman Society: from Republic to Empire*, in A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society*, London 1989, S. 63-87.

- Webb 1997: R. Webb, *Imagination and the arousal of emotions in Greco-Roman rhetoric*, in S. Morton Braund, C. Gill (eds.), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge 1997, S. 112-127.
- Williams 2012: C. A. Williams, *Reading Roman Friendship*, Cambridge 2012.
- Winterling 2008: A. Winterling, *Freundschaft und Klientel im kaiserzeitlichen Rom*, «Historia» 57, 2008, S. 298-316.
- Wisse 1989: J. Wisse, *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*, Amsterdam 1989.

ELENA KÖSTNER

FALSCH FREUNDE: DER CAPTATOR ALS
DYSTOPISCHER GEGENENTWURF DES IDEALEN AMICUS

O mes amis, il n'y a nul ami¹.

1. Der captator als verfremdeter und fremder amicus

Ohne Übertreibung kann wohl *Laelius de amicitia* als Ciceros zentrale Schrift zum Thema Freundschaft bezeichnet werden. In dialogischer Form wird das Wesen von *amicitia* zwischen Ideal und Wirklichkeit sowie ihren Nuancen diskutiert². Cicero verortet den Ursprung von Freundschaft in der *societas*, die zwischen allen Menschen in irgendeiner Weise immer schon bestanden hat:

Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio.

Es ist nämlich die Freundschaft nichts anderes als die Übereinstimmung in allen irdischen und überirdischen Dingen, verbunden mit Wohlwollen und Liebe³.

Gleichzeitig überhöht er sie in einer tugendhaften, idealisierten Vorstellung und macht so ihren philosophisch-ethischen Wert deutlich. Mit den Worten Ulrich Gotters ist *amicitia* für Cicero «die totale Gemeinschaft»⁴. Das Bedürfnis nach Freundschaft wohne der menschlichen Natur inne, wobei *beneficia* und *officia* bloß ihre Zeichen nach außen hin seien; in der Interaktion mit dem Anderen spielten sie eine Rolle⁵. Gleichwohl beherbergt *amicitia* für Cicero auch lebensdienliche Aspekte, denn erst die gegenseitige Freundesliebe – *mutua benevolentia* – macht

¹ Jacques Derrida (1994, 23) übernimmt dieses Aristoteles-Zitat, das bei D. L. 5, 21 (ὁ φίλοι, οὐδὲς φίλος) überliefert ist, nach Michael de Montaigne (2007, 15; vgl. außerdem Miller 2015, 176-177).

² Vgl. *Lael.* 18; 61; Heldmann 1976, 88; Ganter 2015, 63-68.

³ *Lael.* 20 (lateinischer Text nach Powell 2006; deutsche Übersetzung nach Faltner 1999); vgl. Cic. *Lael.* 104; Fürst 1997, 414; Ganter 2015, 63-68.

⁴ Gotter 1996, 347.

⁵ Vgl. *Lael.* 26-31; 51; 58.

für ihn das Leben lebenswert: Nur mit dem Freund könne man sprechen wie mit dem eigenen ich⁶. Hier verweist Cicero auf einen wichtigen Aspekt der amikalen Dyade: Der *amicus* sei der *alter*, der nicht ein beliebiger Anderer ist, sondern der zweite von zwei gleichrangigen und einander zugeordneten Identitäten⁷.

Bekanntermaßen greift Cicero immer wieder die Themen Freundschaft und Freund auf, was auch die Forschung zu einer intensiven Auseinandersetzung stimulierte. M.E. kann auch das Gegenteil des *amicus* Erhellendes zu Ciceros *amicus*-Konzept beitragen⁸. Zu diesem Zweck möchte ich die Termini *captator* und *captatio* einführen, die einerseits der römischen Lebenswirklichkeit entstammen, andererseits als literarische Figur bzw. Chiffre genutzt wurden. Wenn nun Cicero dieses Begriffspaar in einigen seiner Schriften verwendet, dann nutzt er auch ihre konnotierte Semantik. Beide erfuhren eine prägende Behandlung in der römischen Satire, doch müssen bereits zuvor wesentliche Kennzeichen festgestanden haben, auf die ich später genauer eingehen werde. An dieser Stelle kann bereits festgehalten werden, dass der *captator* als anti-*amicus* gelesen werden kann, da er *officia* und *benevolentia* nicht um des Freundes willen erbrachte, sondern aus egoistischen Motiven. Das reziproke Austauschverhältnis der *amicitia* galt nicht länger.

Der stereotypisierte Erbschleicher ist beispielsweise Thema im fünften Lehrsatz der *Paradoxa Stoicorum*, wobei Paragraph 39 als zentrale Passage dieses Aufsatzes fungieren wird, denn hier wird der *captator* und sein Habitus als personifiziertes Antitheton zu den römischen Tugenden des gesellschaftlichen Miteinanders und besonders der *amicitia* gezeichnet: Cicero verknüpft dabei die Hoffnung auf die Aufnahme in ein Testament mit dem Erbringen von *officia* und *benevolentia* sowie einer servilen Unterordnung. Der potentielle Erbe bzw. Legatsempfänger gebärdet sich seiner Ansicht nach nicht wie ein *amicus*, sondern vielmehr wie ein *captator* und agiert gleichzeitig wie ein *servus*. Durch die Aufnahme des *captator* mit seinen spezifischen Charakteristika Gier, Maßlosigkeit und Servilität sowie des ebenso auf Stereotype reduzierten *captatus* – reich, kinderlos, krank und alt – entwirft Cicero ein Gegenbild zu der *amicus*-Konzeption des *Laelius de amicitia*. Der *amicus* der freundschaftlichen

⁶ Vgl. *Lael.* 22.

⁷ Vgl. *Lael.* 22; 62; 64; *Sen. ep.* 3, 2; Derrida 1994, 19.

⁸ Im *Laelius de amicitia* (91-100) kontrastiert Cicero den *amicus* mit dem Parasiten und dem Schmeichler. Beide sind in den sie typischerweise charakterisierenden Eigenschaften nicht identisch mit dem *captator*.

Dyade erfährt eine Transformation, eine Ver- und Entfremdung, vom *alter* zum *alius*⁹. Auf diese Weise macht er auf die in Teilen der Nobilität als Entfremdung empfundenen Veränderungen und Missstände aufmerksam. Gleichzeitig wird zur Selbstbestimmung der eigenen Identität und für das *self-fashioning* des *nobilis* ein Dialog mit dem Anderen bzw. eine Abgrenzung zu dem Fremden benötigt.

2. Die Charakteristika des *captator* und die Kontrastierung von *captatio* mit *amicitia*

Die horazische Formulierung *captare* [*testamenta*] ist für uns der erste überlieferte Beleg für *captatio*¹⁰. Gleichzeitig liefert Horaz eine Anleitung zur Erbschleicherei, die Dankwart Schmid treffend als «Katechismus» bezeichnet¹¹. Es existierte anscheinend schon vor dieser Erwähnung ein Kanon an Eigenschaften, die sowohl den Habitus des *captator* als auch den des *captatus* kennzeichnen und die dann auch Eingang in die Satire gefunden haben. Bemerkenswert ist dabei die Ähnlichkeit des von Cicero gezeichneten Erbschleichers bzw. Erben mit denjenigen, die wir in der Satire antreffen, was darauf hindeutet, dass diesen eine gewisse Zeitlosigkeit attestiert werden kann.

Den *captator* kennzeichnet ein sparsames attributives Repertoire, nämlich Gier, Maßlosigkeit und Servilität. Auch der Testator wird mit wenigen Eigenschaften skizziert, die ihn – ähnlich wie den *captator* – eindeutig identifizieren: Es handle sich dabei um einen alten, kinderlosen und kranken Menschen, der aufgrund seines Reichtums attraktiv er-

⁹ Zum Alteritäts- und Alienitätsdiskurs in fiktiven römischen Testamenten vgl. Köstner 2018. Zur Bedeutung des *alter ego* vgl. *Lael.* 23; 81; 92; *off.* 1, 56; *fam.* 7, 5, 1; 3, 6, 2; *Att.* 3, 15, 4; 4, 1, 7; Williams 2012, 15.

¹⁰ Vgl. Hor. *sat.* 2, 5, 23. Zu weiteren Belegen von *captare testamenta* vgl. Sen. *benef.* 6; Petron. 116; Mart. 6, 83, 1; 6, 63; Plin. *ep.* 2, 20, 7; Iuv. 16, 56; *dig.* 29, 6, 1 *pr.*

¹¹ Schmid 1951, 1. Es ist anzunehmen, dass *captatio* auch schon zuvor ein Thema in der Literatur war, aber diese Texte – weder griechische noch römische – sind uns nicht überliefert. Deshalb muss auch Schmidts Vermutung (1951, v), dass das Fehlen eines griechischen Begriffs für *captatio* darauf zurückzuführen sei, dass dieses Phänomen nicht weit genug verbreitet war in der griechischen Gesellschaft und es deshalb keinen Eingang in die Literatur gefunden hätte, bezweifelt werden. Zur Entwicklung des *captator* bei Horaz und zur Rolle des *parasitus* vgl. Damon 1997, 118-127; 1995, 181-195. Die Denotation von *captare testamenta* beinhaltet bereits jene Assoziationen, die mit einer Jäger-Beute-Beziehung verbunden werden können (vgl. Tracy 1980, 399-402).

scheint¹². *Captatores* stammen aus verschiedenen *ordines*: Sie können der *plebs* entstammen, *liberti*, *equites* oder *senatores* sein. Sie stehen als Verwandte, Geliebte, *amici* oder auch *clientes* in unterschiedlichsten Verhältnissen zu ihren Zielobjekten. Sie alle verbindet die Tatsache, dass sie keine *sui heredes* des Erblassers sind. Als *extranei* kommen sie in der Regel nicht als Erben infrage, denn die Gesellschaft befürwortet, dass Familienangehörige bei Erbschaften bevorzugt werden¹³. Diejenigen, die sich als *captatores* betätigten, versuchten die Erblasser mit verschiedenen Handlungen (*benevolentia* und *officia*) auf sich aufmerksam zu machen. Die verschiedenen Serviceleistungen erforderten eine finanzielle Potenz, hohe Flexibilität und Duldsamkeit des Erbschleichers. Gleichwohl wurden diese *officia* und *benevolentia* sowohl in einer *amicitia* gegenseitig erbracht als auch zwischen *clientes* und *patroni*. Einerseits bildeten *gratia* und *fides* die Grundlage einer Freundschaftsbeziehung, andererseits waren sie eingebunden in ein Netz aus *benevolentia* und *officia*, wobei alle Komponenten durch Mechanismen der Reziprozität und des Austauschs miteinander verwoben sind¹⁴. Diese Verflechtungen wurden bestimmt von einer grundlegenden und notwendigen Ausgewogenheit sowie einer edlen Gesinnung, wobei beides im Auge des Betrachters – des antiken Autors – lag. Eine emotionale Komponente darf nicht außer Acht gelassen werden: Wurde einer Person der Vorwurf der Erbschleicherei gemacht, dann war das die Aussage des Betrachters, der das Individuum nicht für authentisch hielt und ihn deshalb nicht als *amicus* wahrnahm¹⁵. Die Bewertung der Motivation des Gebers – freundschaftlicher Altruismus und Interesse am Gemeinwohl oder geheucheltes Interesse und

¹² Vgl. u.a. Cic. *par.* 39; Plaut. *Mil.* 709; Catull. 12, 93-98; Hor. *sat.* 2, 5, 44; *epod.* 1, 1, 77-79; Ov. *ars* 2, 332; 2, 271-272; Sen. *benef.* 4, 20, 3; *Marc.* 19, 2; *const. sap.* 6, 1; Petron. 116; Plin. *nat.* 20, 57; Iuv. 1, 37-39; 3, 132-134; 5, 97-98; 6, 38-40; 10, 198-202; 12, 101; Epict. 4, 1, 148; Plin. *ep.* 2, 20; 9, 30, 2; Mart. 1, 10; 1, 49, 34; 2, 32, 5-6; 2, 40; 4, 56; 6, 63, 5; 8, 27; 9, 88; 12, 40; 12, 56; Lucian. *dial. mort.* 15 (5); 354 (16, 6); vgl. Mansbach 1982, 10; Champlin 1991, 24; Hartmann 2012, 608.

¹³ Kinder treten in den Quellen meist nicht als Erbschleicher auf, weil sie in der Regel zu den *sui heredes* zu rechnen sind ebenso wie die *proximi agnati* (also die Geschwister des Erblassers, seine Tanten und Onkel sowie seine Cousins und Cousinen; vgl. Plin. *paneg.* 37, 2; *dig.* 5, 2, 4; 28, 2, 19). Erst Brüche in der Familie machen Kinder und *proximi agnati* zu potentiellen *captatores*. Plinius (*ep.* 4, 2, 2) und Juvenal (16, 51) berichten über Väter, die als Erbschleicher gegenüber ihren Söhnen aufgetreten sind.

¹⁴ Vgl. Brunt 1965, 1; Verboven 2002, 35-48; de Luce 2009, 71; Konstan 2010, 235-236; Verboven 2011, 404-421; Rollinger 2014, 79-121; Ganter 2015, 31-32; 63-68.

¹⁵ Vgl. Ganter 2015, 31-32.

Schmeichelei – machte also aus einem *amicus* einen *captator*¹⁶. Wird der *alter* einer reziproken, amikalen Dyade als *captator* benannt, dann werden die von ihm dargereichten *officia* und *benevolentia* genauso abgewertet wie die Verbindung zwischen *ego* und *alter*. Ferner erfährt auch der Freund selbst eine Abwertung und Diffamierung.

Die Implementierung des *captatio*-Komplexes in nicht-satirische Genres der römischen Literatur muss dabei nicht zwangsläufig die Realität widerspiegeln, sondern sollte vielmehr als Chiffre gelesen werden, um m.E. Kritik an bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen und empfundenen Ungerechtigkeiten in einer als dystopisch wahrgenommenen Welt zu äußern¹⁷. Die antiken Autoren injizieren den *captatio*-Komplex in ihr literarisches, perzeptives Abbild der sie umgebenden sozialen Umwelt und benennen auf diese Weise erfahrene und empfundene Missstände.

3. Der *captator* in Ciceros *Paradoxa Stoicorum* als Gegenentwurf zum ciceronischen *amicus*

Der Chiffren-Charakter, der dem *captatio*-Komplex zugeschrieben werden kann und der auf soziale Missstände, auf eine mangelnde soziale Konnektivität aufmerksam machen möchte, trifft auch auf Ciceros philosophische Schrift *Paradoxa Stoicorum* aus dem Frühjahr 46 v. Chr. zu¹⁸.

¹⁶ Vgl. Champlin 1991, 90: «The point here, something remarked on by ancient writers, is that captation and friendship were indistinguishable in their attributes – motive alone separated them».

¹⁷ Friedländer 1862, 248-253 stellte erstmals in seiner «Sittengeschichte» die relevanten Quellenpassagen zur *captatio* zusammen und beschrieb diese als weitverbreitetes Phänomen innerhalb der Nobilität. Diese Aussage stellte Mansbach 1982, 2; 9 (vgl. Tracy 1980, 399; Champlin 1991, 101; Cecco-Mansilla 2009, 97-139). Aufgrund der Überlieferungslage und der zeitlichen Einordnung kann zwar ein Interesse an dieser Thematik erkannt werden. Es kann jedoch keine Aussage über die Quantität des Phänomens getroffen werden. Gleichwohl ist es möglich, Erbschleicherei auch als historisches Phänomen zu rekonstruieren, wie u.a. auch schon Elke Hartmann richtig bemerkte: «non pas une traduction directe de situations réelles, mais une manifestation d'une pratique ayant existée, voire une manière d'influencer cette pratique à travers un jugement normatif porté sur elle». (Hartmann 2012, 610; im Gegensatz dazu vgl. Champlin 1991, 100: «there is no tactical evidence for the existence of *captatio* as a historical phenomenon»).

¹⁸ Cicero äußert sich in verschiedenen Schriften zu Testamenten, letztwilligen Verfügungen und Erbschleicherei. Zu Fällen von *captatio* bzw. Testamentsfälschung vgl. *Cluent.* 37; 135; *Arch.* 11; *Verr.* 2, 1, 115; 2, 1, 125-128; *Phil.* 2, 40-41; *off.* 3, 73-74; *fam.* 6, 15; *Att.* 13, 6, 2 = 12, 21, 2; *Tusc.* 3, 5, 10; 3, 9, 21; 4, 34, 72; 5, 4-5. Zu der als unfair

Hier erörtert er sechs moralphilosophische Lehrsätze¹⁹. Über den Wert und die Bedeutung der *Paradoxa Stoicorum* wurde und wird in der Forschung intensiv diskutiert, was womöglich auch dadurch befeuert wurde und wird, dass Cicero diesen Text nicht in dem Verzeichnis seiner philosophischen Schriften in *De divinatione* erwähnt²⁰. Klaus Bringmann sieht einen weiteren Grund für das Forschungsinteresse darin, dass diese Schrift nicht so recht zu den vorausgegangenen und nachfolgenden Werken Ciceros passen mag²¹. Während einige – darunter (scheinbar) auch Cicero selbst – die *Paradoxa Stoicorum* als trivial erachten, lediglich mit der Intention behaftet zu unterhalten, sprechen andere ihr durchaus ernste Absichten zu, wie beispielsweise Marc Webb, der sie als philosophische Schrift lesen möchte, Cicero aber gleichzeitig attestiert, er würde stoische Thesen nicht immer in Gänze erfassen²². Marcia Colish postu-

empfundenen *lex Voconia* vgl. *Verr.* 2, 1, 104-105; *fin.* 2, 55; 2, 58. Zur testamentarischen Verteilung von Vermögen an Familienangehörige und Freunde vgl. *Cluent.* 21; 33; 162; *Caec.* 17-18; *Sull.* 54; *Vatin.* 32; *Verr.* 2, 1, 90-95; 2, 1, 123-124; 2, 1, 130-153; *Quinct.* 14-15; 38-39; *Phil.* 2, 62; 2, 74; 2, 103; *inv.* 2, 149; *Att.* 6, 1, 10; 7, 3, 9; 11, 25, 3; 11, 23, 3; 11, 24, 2; 11, 22, 2; 13, 6, 2 = 12, 21, 2; 13, 48, 1 = 13, 45, 1; 15, 3, 1 = 15, 5, 1; 15, 26, 5 = 15, 28, 5; *fam.* 7, 21; 12, 26, 1-2; 13, 29, 3-4; 13, 30; 13, 26, 2; 13, 28, 2; 13, 46; *Q.fr.* 1, 2, 10-11. Zu Cicero als Erben vgl. *Mil.* 48; *Att.* 2, 20, 6; 6, 9, 2; 7, 1, 9; 7, 2, 3; 7, 3, 9; 7, 8, 3; 11, 2, 1; 11, 13, 3 = 11, 14, 3; 11, 15 = 11, 16; 11, 12, 4; 11, 16, 5; 12, 24, 3; 12, 38a, 2 = 12, 41, 2; 12, 40, 4 = 12, 44, 4; 13, 6, 2 = 12, 21, 2; 13, 12, 4; 13, 13, 4; 13, 45, 3 = 13, 51, 3; 13, 46, 3-5 = 13, 52, 3-5; 13, 50, 2; 14, 9, 1; 14, 10, 3; 16, 6, 3; 15, 2, 4; 16, 2, 1; *fam.* 6, 19, 1; 13, 61; 13, 72, 2; 14, 5, 2. Zu Cicero als Erblasser vgl. *Cic. Att.* 12, 18a, 2. Zu Erbrechtsstreitigkeiten vgl. *Cic. Caec.* 10-12; 53; 67; 69; *de orat.* 1, 180; 2, 24; 2, 140-141; *Brut.* 144-145; *top.* 44; *Cluent.* 31; *dom.* 49; *Sest.* 111; *Phil.* 2, 41; 2, 62; 2, 71; 2, 103; *Q.fr.* 3, 7, 8; *Att.* 14, 10, 3.

¹⁹ Vgl. Lee 1953, xxii; Kumaniecki 1957, 113-134; Michel 1968, 223-232; Molager 1971, 16-24; 39-54; Englert 1990, 119-120; Nickel 2004, 274. Cicero befasst sich in seinem umfangreichen Gesamtwerk mehrmals mit der Ethik der Stoiker, wobei er kontroverse Standpunkte einnimmt. In der Rede *Pro Murena* (60-66) aus dem Jahr 63 v. Chr. greift er den jüngeren Cato mit überspitzt formulierten Thesen an. In *De finibus bonorum et malorum* (4, 74-78) verfasst er eine Verteidigung der Lehre, die er dem jüngeren Cato in den Mund legt und eine Widerlegung durch sich selbst. Die *Tusculanae Disputationes* vervollständigen die Überlegungen Ciceros aus *De finibus bonorum et malorum* und auch das Thema *captatio* wird in den fiktiven Dialogen zwischen Schülern und Lehrer aufgegriffen (3, 10; 3, 21; 4, 72; 5, 4-5; vgl. Lee 1953, xxvii; Ronnick 1991, 5; zum Einfluss der Stoa auf die politische Sphäre Roms vgl. Griffin 1989, 1-37).

²⁰ Vgl. *div.* 2, 1, 1-4. Zur Bedeutung der *Paradoxa Stoicorum* vgl. Kumaniecki 1957, 113-114; Bringmann 1971, 60; Webb 1985, 2-11; Wallach 1990, 171-183; Ronnick 1991, 5-7.

²¹ Vgl. Bringmann 1971, 60. Colish 1985, 128 sieht hingegen schon eine Einbindung der *Paradoxa Stoicorum* in Ciceros Œuvre: «The *Paradoxa Stoicorum* provides him with the occasion for effecting a transition from oratorical and political theory to ethical theory, but it is also firmly connected in theme and style with works that he produced before and after».

²² Vgl. Bowman 1972, 27-28; Webb 1985, 4. Zu einer Einordnung der *Paradoxa Stoicorum* als Trivalliteratur vgl. Peterson 1920, 373; Philipsson 1939, 1122-1123; Shackleton Bailey 1971, 194; Bowman 1972, 25-26. Zu einer Einordnung der *Paradoxa*

liert im Rückgriff auf die Überlegungen Klaus Bringmanns, dass Cicero mit seinen philosophischen Schriften zwei Ziele intendierte: Es ginge ihm zum einen um die Erziehung seiner Zeitgenossen in Bürgertugenden, wobei er eben jene Tugenden mit der *res publica* zu verbinden suchte, was letztlich eine Stärkung des Engagements für die *res publica* bezwecken sollte. Zum anderen zielten seine philosophischen Texte darauf ab, die Laster seiner Gegner offenzulegen, während er sich selbst als moralisch integrires *exemplum* präsentierte²³. Dies gehört in den Kontext des *self-fashioning* eines *nobilis*²⁴. Dabei beschreitet er folgenden methodischen Weg: Durch die Widmung der *Paradoxa Stoicorum* für M. Iunius Brutus würdigt er indirekt dessen Onkel, den jüngeren Cato und dessen Lesart stoischer Prinzipien. Damit macht Cicero deutlich, dass er sich ernsthaft mit einigen stoischen Lehrsätzen auseinandersetzen möchte. Des Weiteren intendiert er, dass diese Lehrsätze auch von der breiten Masse rezipiert, akzeptiert und verstanden werden sollen, obwohl diese zunächst – als erste Reaktion – Verwunderung und Widerspruch evozieren können²⁵. Zu diesem Zweck wandelt Cicero die stoischen Paradoxa in allgemeingültige Aussagen um²⁶. Seine Absicht mit der Gestaltung der Paradoxa als Allgemeinplätze sei eine dreifache, wie bereits Walter Englert feststellte: Er möchte den Beweis erbringen, dass die stoischen Lehrsätze wahr seien, wobei er den Rezipientenkreis seiner Schriften durch die emotionale Kraft der Beweise überzeugen und dazu bewegen möchte, bestimmte Verhaltensweisen anzunehmen²⁷.

Stoicorum als philosophische Schrift vgl. Kumaniecki 1957, 116-134; Michel 1968, 232; Molager 1971, 16-24; Rawson 1983, 211-212; Grimal 1986, 325-332; Englert 1990, 117-142; Nickel 2004, 292. Zu Ciceros abwertenden Aussagen zur stoischen Lehre vgl. u.a. *Mur.* 62-63; *fin.* 4, 52. Zu dem von Cicero postulierten spielerischen Umgang mit stoischen Lehrsätzen in den *Paradoxa Stoicorum* vgl. *par.* 3; Steinmetz 1989, 1-22; Englert 1990, 133-134.

²³ Vgl. Bringmann 1971, 63-65; Colish 1985, 76-77.

²⁴ Vgl. Greenblatt 1980.

²⁵ Vgl. Englert 1990, 120; Bringmann 1971, 61; Ronnick 1991, 5-6. Es ist nicht Ciceros Absicht, eine umfassende Darstellung der Stoa zu bieten, sondern er fokussiert sich vielmehr auf sechs Kernsätze.

²⁶ Es war nicht ungewöhnlich, «philosophische in rhetorische *loci communes* umzuprägen» (Bringmann 1971, 62; vgl. Colish 1985, 126-127) und Cicero wendete diese Technik beispielsweise auch für seine Reden an, d.h. er las den besonderen Fall unter einer allgemeinen Fragestellung. «so erscheinen sie [die *Paradoxa Stoicorum*] nicht mehr als bloß formale Übung, sondern als erster Versuch, die philosophisch beeinflussten Überzeugungen, an denen sich Cicero angesichts äußeren Scheiterns und des Untergangs der *res publica* wiederaufzurichten suchte, in einem literarischen Werk darzustellen» (Bringmann 1971, 69-70).

²⁷ Vgl. Englert 1990, 134.

Des Weiteren können die *Paradoxa Stoicorum* auch als eine Reflexion über und eine Beschäftigung mit seiner sozialen und politischen Lebenswelt gesehen werden²⁸. In Zusammenhang mit *De re publica* schreibt Cicero an seinen Freund Atticus:

Sed me hercule, ut a ceteris oblectationibus deseror [et] voluptatum propter rem publicam, sic litteris sustentor et recreor maloque in illa tua sedecula quam habes sub imagine Aristotelis sedere quam in istorum sella curuli.

*Die Lage der Republik hat mir die Lust zu allen Lebensgenüssen und -freuden geraubt, so daß die Literatur jetzt mein einziger Trost geworden ist. Ich sitze lieber in deiner Bibliothek unter der Büste von Aristoteles als auf dem kurulischen Stuhl der Triumvirn*²⁹.

Cicero sieht die eigene Wirkkraft in einem magistralen Amt begrenzt, was er in dem oben zitierten Brief aus der Mitte der 50er Jahre v. Chr. auf die Omnipräsenz der Triumvirn zurückführt, denen er sich nicht anschließen wollte. Dieser und andere Briefe zeugen von einer dystopisch empfundenen Gegenwart, was auch für die Zeit nach Pharsalus und die im Nachhall erfolgte Verstetigung des Diktatorenamts durch Caesar gilt. Die Beschäftigung mit Philosophie und das Niederschreiben philosophischer Texte wird von Cicero als *consolatio* bezeichnet: «Wenn Cicero in Zeiten der Bedrängnis in der Philosophie Trost suchte, so war keine andere These so sehr geeignet, wirkliche *consolatio* zu spenden wie diejenige von der Autarkie der Tugend»³⁰. Aus seinen epistolaren Schilderungen ist zu entnehmen, dass diese Form der Beschäftigung auch als *asylum*, als sicherer Zufluchtsort verstanden werden. Beide Aspekte sind auch als Mosaiksteine in dem *self-fashioning* eines *nobilis* zu werten, der sich anlässlich seines Exils untrennbar mit dem römischen Staat in der Aussage *nulla est res publica* verknüpfte³¹.

In den *Paradoxa Stoicorum* beschwört Cicero das Postulat von der Autarkie der Tugend, dem die Vorstellung zugrunde liegt, dass Tugend das

²⁸ Vgl. Kumaniecki 1957, 116-122; Molager 1971, 20-74; Colish 1985, 131; Ronnick 1991, 16.

²⁹ *Att.* 4, 10, 1 (lateinischer Text und deutsche Übersetzung nach Kasten 1989). Vgl. *fam.* 4, 3, 4; 5, 15, 3-4; 8, 30, 2; 9, 1, 1-2; 9, 20, 3; 15, 18, 1. Zur Verbindung soziopolitischer Entwicklungen und Ciceros literarischer und philosophischer Betätigung vgl. ebs. Kumaniecki 1957, 117-119.

³⁰ Kumaniecki 1957, 121; vgl. Englert 1990, 119.

³¹ *Att.* 4, 18, 2.

einziges Gut sei³². Ferner bildet Tugend die Grundlage für Freundschaft, wie er in *Laelius de amicitia* darlegt³³. Die Tugenden des Weisen, die sich aus einem Leben, das sich an den Grundsätzen der Vernunft orientiert, ergeben, fungieren als übergeordnetes Thema des fünften Lehrsatzes der *Paradoxa Stoicorum*. In diesem Zusammenhang reflektiert er auch über die ihn umgebende Lebenswirklichkeit, d.h. seine Ausführungen thematisieren auch die Orientierung des Weisen in einer als Dystopie perzipierten Gegenwart. Gemäß den Lehrsätzen der Stoa war der Weise – *sapiens* – klug, attraktiv, gebildet in Künsten und Wissenschaften, unverwundbar, unerschütterlich und besonnen³⁴. In diesem Kontext ist der Narr nicht nur ein Sklave, sondern auch ein Verbannter im eigenen Land³⁵. Um aber tatsächlich frei sein zu können, muss ein Mann in seinem Handeln unabhängig sein, was ein Loslösen von der Tyrannei der falschen Begierden bedeutet³⁶. Nach der Stoa sei Sklaverei – *servitium* – nicht vereinbar mit der Natur. Freiheit sei nicht an einen sozialen oder politischen Status geknüpft, sondern vielmehr an eine Geisteshaltung gebunden³⁷. In dieses Spannungsgefüge resultierend aus den Tugenden des weisen Mannes und den Unbilligkeiten der Realität in Kontrast mit der Auseinandersetzung um Unfreiheit implementiert Cicero den *captatio*-Komplex im fünften Paradoxon:

An eorum servitus dubia est, qui cupiditate peculii nullam condicionem recusant durissimae servitutis? Hereditatis spes quid iniquitatis in serviendo non suscipit? quem nutum locupletis orbi senis non observat? loquitur ad voluntatem; quicquid denunciatum est, facit, adsectatur, adsidet, muneratur: Quid horum est liberi? quid denique servi non inertis?

³² Vgl. *par.* 4; *fin.* 4, 79; *Tusc.* 5, 80; Plut. *de stoic. repugn.* 13, 1039c = *SVF* 3, 9, τὸ ἀγαθὸν αἰρετόν, τὸ δ' αἰρετόν ἀρεστόν, τὸ δ' ἀρεστόν ἐπαινετόν, τὸ δ' ἐπαινετόν καλόν.

³³ Cic. *Lael.* 37.

³⁴ Vgl. Cic. *par.* 33; Hor. *sat.* 2, 7, 83-88; Sen. *ep.* 83, 23; 95, 57; D.L. 7, 122; Phil. *leg. alleg.* 3, 1 = 1, 113, 3 = *SVF* 170. Zu der herausragenden Bedeutung von *voluntas* bzw. προαίρεσις für die Stoiker vgl. Cic. *fin.* 3, 9, 32; *Tusc.* 4, 6, 12.

³⁵ Vgl. Cic. *re p.* 1, 39. Kumaniecki 1957, 128 sieht Ciceros Auseinandersetzung mit seinem größten Feind Clodius als Ausgangspunkt für den fünften Lehrsatz, denn Cicero möchte mit seiner Schrift verdeutlichen, dass er weit mehr römischer Bürger sei, obwohl er im Exil weilen musste, als der in Rom gebliebene Clodius. Für Cicero ist Clodius der Narr, der tatsächlich Verbannte. Im Gegensatz zur Meinung Kumanieckis sieht Englert 1990, 133 im fünften Paradoxon eine Anspielung auf L. Licinius Lucullus (cos. 74), Oberbefehlshaber im 3. Mithradatischen Krieg, der 57 oder 56 starb. Ciceros Nemesis Clodius sei hingegen der Opponent im zweiten und vierten Paradoxon (vgl. ebs. Nickel 2004, 295).

³⁶ Vgl. Cic. *par.* 33-34; 41; Sen. *ep.* 85, 23; Iuv. 10.

³⁷ Vgl. Sen. *ep.* 5; 35-38; 43-44.

*Oder ist es die Sklaverei der Leute in Zweifel zu ziehen, die in ihrer Gier nach Gewinn den Zustand härtester Sklaverei auf keinen Fall ablehnen? Die Hoffnung auf eine Erbschaft – welchen Umfang an unangemessener und unbilliger Unterwerfung nimmt sie nicht in Kauf? Welchen Wink des reichen kinderlosen Greises läßt sie außer acht? Sie redet ihm nach dem Mund, führt alle seine Aufträge aus, läuft hinter ihm her, setzt sich zu ihm, macht ihm Geschenke: Was entspricht davon dem Verhalten eines freien Mannes, was ist in Wirklichkeit nicht Zeichen eines unbrauchbaren Sklaven?*³⁸

Hier tritt uns ein in der Philosophie versierter Sprecher, nämlich Cicero selbst, entgegen, der sich an eine größere Zuhörerschaft wendet und über die Unfreiheit der Gier, vor allem ersichtlich in dem unersättlichen Wunsch nach materiellem Profit, doziert³⁹. Um dies zu verdeutlichen und durch die Kraft der Emotionen zu überzeugen, nutzt Cicero den *captatio*-Komplex. Er bedient sich der wesentlichen Charakteristika eines *captatus* – reich, krank, kinderlos und alt – sowie derjenigen des *captator*, der als *exemplum* für Unfreiheit fungiert⁴⁰. Er wird zum Gefangenen seiner eigenen Gier, gebärdet sich also wie ein Sklave, um diese zu befriedigen⁴¹. Cicero verknüpft die Hoffnung auf Aufnahme in ein Testament mit *officia* und *benevolentia*, die der potentielle Erbe bzw. Legatsempfänger erbringen musste. Der *captator* ermöglichte seinem *captatus* beispielsweise freien Eintritt zu Spielen, kostenlose Übernachtungen, offerierte Essenseinladungen und Geschenke, übernahm die Kosten für Sklaven, Theaterbesuche, etc., gewährte Darlehen, spendete Trost und sprach Gebete.

³⁸ Par. 39, 3-4 (lateinischer Text und deutsche Übersetzung nach Nickel 2004).

³⁹ Vgl. Cic. *par.* 38; Hor. *sat.* 2, 5; Sen. *ep.* 95, 43. Seneca greift Ciceros Aussagen reflektierend auf: vgl. Sen. *ep.* 5; 35-38; Englert 1990, 132-133; Ronnick 1991, 32-33. Ronnick 1991, 42-43 erachtet in erster Linie die Gier nach Geld und Vermögen als Antriebsfeder der *captatores*: «The over-hasty response of a parasitic sycophant who scurries about to please his host is conveyed by a cluster of fawning actions, facit, assecatur, assidet, muneratur [...], set forth in the form of asyndeton. Cicero concludes the argument by employing the rhetorical figure antithesis to draw a contrast between the pair of adjectives that end each of the clauses of the sentence, *liberi* [...] *invertis*» (48-49).

⁴⁰ Vgl. Ov. *ars* 2, 271-272; 2, 331-332; Sen. *Rhet. contr.* 1, 6, 6; Sen. *const. sap.* 6, 2; *benef.* 1, 14, 3; Plin. *nat.* 14, 1, 5; Plin. *ep.* 4, 15, 3; Tac. *ann.* 14, 40, 3-5; *Germ.* 20, 3; *dial.* 6, 2.

⁴¹ Vgl. Sen. *benef.* 4, 20, 3; *ep.* 19, 4; Stat. *silv.* 4, 7, 33-40; Plin. *ep.* 2, 20, 2-11; 7, 24, 7; *paneg.* 43, 4. Tac. *ann.* 13, 42, 4. Bei Cicero in den *Paradoxa Stoicorum* fehlt allerdings der Aspekt der Jagd: Sen. *de ira* 3, 34, 2; *const. sap.* 9, 2; *brev. vit.* 7, 7; Plin. *ep.* 4, 2, 1-2; 5, 1, 3; 8, 18, 1-3; 8, 18, 7-10; 9, 30, 1. Wenn jedoch die zeitaufwendigen und kostenintensiven Serviceleistungen und Gunstbeweise der *captatores* keine Früchte tragen, bleibt dem Erbschleicher noch die Möglichkeit, selbst Hand anzulegen und ein Testament zu fälschen (vgl. Cic. *Cluent.* 41; Sall. *Cat.* 16, 2; Tac. *ann.* 14, 40; *hist.* 2, 86, 1; Suet. *Aug.* 19, 1; 33, 2; *Claud.* 9, 2; *Nero* 17).

Die *officia testamentaria* gehören ebenso in den Katalog der *officia* und *benevolentia*, wobei die Aufnahme eines Freundes in ein Testament auch als Ausdruck von *fides* und *amicitia* gewertet werden konnte⁴².

Diese Dienstleistungen, die in einem *amicitia*-Verhältnis obligatorisch und nicht negativ konnotiert waren, stuft Cicero allerdings herab, wenn er sie in den *captatio*-Komplex implementiert. Diese Abwertung kumuliert in dem hier zuletzt zitierten Satz des Paragraphen 39, mit dem Cicero die reziproke Dyade negiert und der Gleichrangigkeit der amikalen Beziehung eine Asymmetrie zuweist: Der potentielle Erbe bzw. Legatsempfänger sei ein «unbrauchbarer Sklave»; ein Wesen ohne Rechte und gleichzeitig obsolet. Bereits in *De inventione* aus den 80er Jahren v. Chr. bezeichnet Cicero Gier als *caeca ac temeraria dominatrix animi cupiditas* und scheidet auf diese Weise den Freien und Weisen von dem Abhängigen und Narren, denn der weise und freie Mann kann seinen Appetit kontrollieren, seine Gier zügeln⁴³.

Sowohl *captator* als auch *captatus* erscheinen in den *Paradoxa Stoicorum* als stereotype Zeichnungen, als verfestigte, schematische, objektiv weitgehend unrichtige kognitive Formeln⁴⁴. Der Katechismus der Stereotype – in Anlehnung an Dankwart Schmidts Parasiten-Katechismus – wird ergänzt durch das Repertoire an Serviceleistungen, die der *captator* dem *captatus* zuteilwerden lässt. Der stereotype *captator* fungiert dabei nicht nur als Mechanismus der Abgrenzung von dem idealisierten *amicus*, sondern er ist auch Ausdruck der Selbstbestimmung und des *self-fashioning* im Spannungsfeld von Identität und Alterität. Auf den ersten Blick scheint sich lediglich eine Wechselwirkung zwischen dem stereotypen Bild des *captatus* und dem *captator* zu entfalten, doch es besteht ferner eine Korrelation zu dem Selbst, dem *amicus*.

4. Auf der Suche nach dem amikalen Selbst

Etenim haec conficta arbitror esse a poetis ut effictos nostros mores in alienis personis expressamque imaginem vitae cotidianae videremus.

⁴² Vgl. u.a. Mart. 4, 73, 5; Plin. *ep.* 5, 1, 1; 7, 20; 7, 31, 5; 8, 18, 7; Köstner 2017, 111-129.

⁴³ Cic. *inv.* 1, 2: «als blinde und unüberlegte Herrscherin der Seele» (lateinischer Text und deutsche Übersetzung nach Nüßlein 1998).

⁴⁴ Vgl. Roth 1999, 21.

*Denn meines Erachtens haben die Dichter [der Komödie] diese Dinge erdacht, damit wir die Fremdheit der Masken, einen Spiegel unserer eigenen Sitten und ein anschauliches Abbild unseres täglichen Lebens sähen*⁴⁵.

In seiner Verteidigungsrede für Sex. Roscius aus dem Jahr 80 v. Chr. thematisiert Cicero in der hier zitierten Passage eine Funktion der Alterität: Durch die Andersheit des Gegenübers soll die eigene Identität im Alltäglichen erkannt werden. In diesen Kontext kann auch der *captator* eingeordnet werden: Die *captatio* als verfremdete und verzerrte Sozialbeziehung und ihre Kontrastierung mit *amicitia* kann als Chiffre gelesen werden, um auf gesellschaftliche Veränderungen und auf als Missstände perzipierte Gegebenheiten aufmerksam zu machen. Gleichzeitig erwächst in einer als Dystopie empfundenen Lebenswelt das Bedürfnis, das Selbst, die eigene Identität zu bestimmen, wobei die eigene Existenz als etwas objektiv Gegebenes erachtet wird. Der Definitions- und Identifikationsprozess des Selbst geschieht im Dialog mit dem Anderen und in Abgrenzung zu dem Fremden. Wolfram Lutterer bringt dieses Wechselwirkungsgefüge auf den Punkt, wenn er schreibt, dass es den Anderen braucht, um sich selbst zu beschreiben: «Ohne die soziale Matrix der Anderen ist Selbstbeobachtung, ist Identität nicht möglich»⁴⁶. Alterität verweist also auf ein Wechselverhältnis zwischen einander zugeordneten, sich bedingenden Identitäten, wobei der *alter* nicht ein beliebiger Anderer ist, sondern der zweite von zwei gleichrangigen und einander zugeordneten Identitäten⁴⁷. Die eigene Identität wird in Abgrenzung zu dem Anderen hergestellt, wobei dieses reziproke Prinzip grundlegend ist für eine *amicitia*-Dyade. Alienität hingegen bezeichnet Fremdheit als Prinzip und zwar in Abgrenzung zur Alterität, denn es benennt eine fundamentale Differenz⁴⁸. Es gibt keinerlei Gemeinsamkeiten wie mit dem *alter*. Der Standesgenosse des *nobilis* wird zum Fremden, was auf den *captator*

⁴⁵ Cic. S. Rosc. 47 (lateinischer Text und deutsche Übersetzung nach Fuhrmann 1997).

⁴⁶ Lutterer 2004, 25.

⁴⁷ Vgl. Becker-Mohr 2012, 3-5. Becker-Mohr 2012, 39-40 plädieren für eine exakte etymologische Begriffsbestimmung von Alterität und Alienität, denn beide Begriffe und die damit in Zusammenhang stehenden Konzepte bezeichnen jeweils einen Gegenpart und für beide lassen sich Antonyme auf einer identitätslogischen, epistemischen oder kognitiven Ebene finden. Während *alter* eine Zugehörigkeit zu seinem Gegenpart suggeriert, liegt eine derartige Verbindung beim *alius* nicht vor.

⁴⁸ Vgl. Becker-Mohr 2012, 39-40. Nach Lauer 1999, 46 ist Alienität als eine Subkategorie von Alterität zu verstehen.

zutritt, der die Reglements der *amicitia* mit seinem eigennützigen Verhalten verletzt.

Identitäten konstituieren sich also im Rahmen soziokultureller Praxen und somit auch in einer *amicitia*. Ciceros große Abhandlung über die Freundschaft *Laelius de amicitia* ist trotz seiner starken philosophischen Prägung – gerade auch durch seine Anlehnung an Platon und Aristoteles – nicht nur theoretische Abstraktion eines amikalen Ideals, sondern vielmehr ein Ratgeber für eine praktikable Freundschaft⁴⁹. Eine solche Freundschaft kann daran erkannt werden, dass Gaben und Dienstleistungen in einem reziproken Austauschverhältnis zwischen den Partnern der amikalen Dyade erbracht werden. Für Cicero ist *amicitia* also nicht nur Zuneigung, sondern ebenso Nutzen, was er jedoch auch annimmt⁵⁰. Wie bereits erwähnt, erachtet Cicero die Tugend als grundlegend für wahre Freundschaft, gleichwohl erhebt er *amicitia* selbst zu einer *virtus*⁵¹. Eine aufrechte Freundschaft, die auch *utilitas* beherbergen kann, wenn denn die Geisteshaltung stimmt, ist gekennzeichnet durch einen loyalen, höflichen und aufrichtigen Umgang, durch gegenseitige Treue und Unterstützung, durch Gemeinsamkeit und gegenseitige Teilhabe sowie durch eine umfassende Gleichheit der beteiligten Partner⁵². Eine grundsätzlich wohlmeinende Gesinnung und ein Interesse am Anderen kennzeichnen also eine *vera amicitia*, wobei in diesem Kontext *officia* und *benevolentia* erbracht werden, ohne dass sie Kritik erfahren. Die *utilitas* in einer Freundschaft wird erst dann missbilligt, wenn der eine *amicus* dem anderen nicht mehr wohlgesonnen erscheint, wenn der eigene Vorteil überwiegt. Dann wandelt sich der *amicus* zum *captator*.

Aus der rekursiven Beobachtung von Identität, Alterität und Alienität heraus ergibt sich ein Level der Normativität, wobei Normen nicht identisch sind mit Ethik. Soziale Normen sind in jeder Interaktion von Menschen anzutreffen und sie sind wichtig für Identitäten bzw. die Bestimmung des Selbst. In diesem Zusammenhang sind zwei Kennzeichen von sozialen Normen wichtig: Einerseits die Verhaltensregelmäßigkeit und andererseits der Vollzug von Sanktionen. Das Eigene, das Selbst wird als

⁴⁹ Vgl. *Lael.* 18; Narducci 1989, 84-94; de Franchis 2008, 43-62; Ganter 2015, 63-68.

⁵⁰ Vgl. *Lael.* 22; 26; 31; 51; *inv.* 2, 166-167; *fin.* 1, 82; *comm. pet.* 26; Burton 2011, 50; Rollinger 2014, 55.

⁵¹ Vgl. *Lael.* 20; 27; 104; Rollinger 2014, 57-66.

⁵² Vgl. *Lael.* 21-22; 27; 40; 45-48; 56-61; 65-66; 74; 90; *off.* 1, 51; Rollinger 2014, 81.

normal postuliert, auf diese Weise überhöht und als konsistent in der Zeit erachtet⁵³.

Die individuelle Identität steht in Zusammenhang und im Wechselverhältnis zu einer kollektiven Identität: «Explizit oder implizit referiert die im Text erdichtete Wahrheit bzw. Wahrscheinlichkeit stets auf eine übergeordnete Bezugsgröße: Auf eine als solche wahrgenommene Wirklichkeit und damit auf historische oder kulturelle Verhältnisse, auf gesellschaftliche, politische und kulturelle Zustände und Entwicklungen»⁵⁴. Der Autor ist also nicht völlig losgelöst vom Kontext seiner kulturellen Umgebung, sondern meist ist dies das Substrat seines Schaffens. Wenn Cicero in den *Paradoxa Stoicorum* den *captator* einführt, dann geschieht das in erster Linie nicht, um auf das Phänomen der Erbschleicherei aufmerksam zu machen, sondern um durch diese literarische Figur einen Gegenpart zu kreieren, einen anti-*amicus*, der dem eigenen *exemplum* und dem im *self-fashioning* geschaffenen Selbstbild gegenübersteht. Auf diese Weise wird auch der ideale *amicus* Cicero, der auf das engste mit der *res publica* verbunden sein will, zu einer literarischen Figur. Sowohl für den idealen *amicus* als auch für den dystopischen *captator* als literarische Figuren gilt, dass sie analog zu einem an «der Wirklichkeit entsprechend entworfenen und imaginierten Anderen [konzipiert und] einer sozialen Gemeinschaft zugeordnet [werden], in der sie sich entweder bereits sozialisiert haben oder sich noch bzw. neu situieren müssen, oder aber der sie konflikthaft [...] gegenüberstehen»⁵⁵.

Ferner kann Ciceros Schreiben als «Auseinandersetzung mit der eigenen durch das Verlassen der Heimat in Frage gestellten [...] Zugehörigkeit sowie ein Weg der Selbstsuche und Identitätsfindung verstanden werden»⁵⁶. Das Gefühl der Heimatlosigkeit bezieht sich dabei nicht ausschließlich auf Ciceros Zeit im Exil, also auf eine räumliche und tatsächliche Heimatlosigkeit, sondern auch auf die Zeit nach seiner Rückkehr während der sich immer mehr verstetigenden Diktatur Caesars und des ersten Triumvirats. Er ist zwar körperlich anwesend, doch bleibt die Empfindung einer Nicht-Zugehörigkeit, denn es herrschen sitten- und gesetzlose Zustände⁵⁷. Trotz seiner Rückkehr aus dem Exil fühlte er sich weiterhin als Heimatloser. In *De re publica* macht Ciceros deutlich, dass

⁵³ Vgl. Lutterer 2004, 32.

⁵⁴ Herrmann 2004, 84.

⁵⁵ Herrmann 2004, 84-85.

⁵⁶ Herrmann 2004, 84.

⁵⁷ Vgl. *par.* 27.

es keine *res publica* gebe, wenn ihr ein ungerechter Tyrann und seine Anhängerschaft vorstehen würden, denn die *res publica* ist für Cicero *res populi*, aber der *populus* selbst ist, falls ungerecht, kein *populus* mehr, und wenn es keinen *populus* mehr gibt, gibt es auch keine Republik mehr, die doch eine *res populi* sein sollte⁵⁸. Nach der stoischen Lehre – wie Cicero sie u.a. in den *Paradoxa Stoicorum* darlegt – gelten alle weisen Männer auch als Bürger, Narren jedoch als Verbannte, denn sie sind Einzelgänger, die ein Leben führen, das sich nicht am Gemeinwohl orientiert, sondern das der Befriedigung ihrer Bedürfnisse, ihrer Gier unterworfen ist⁵⁹. Sie sind *captatores*.

Bibliographie

- Becker-Mohr 2012: A. Becker, J. Mohr, *Alterität, Geschichte und Perspektiven eines Konzepts, Eine Einleitung*, in A. Becker, J. Mohr (Hrsg.), *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, Deutsche Literatur, Studien und Quellen 8, Berlin 2012, S. 1-58.
- Bowman 1972: P. Bowman, *The Treatment of the Stoic Paradoxes by Cicero, Horace, and Persius*, Chapel Hill 1972.
- Bringmann 1971: K. Bringmann, *Untersuchungen zum späten Cicero*, Göttingen 1971.
- Brunt 1965: P. A. Brunt, *Amicitia in the Late Roman Republic*, «PCPhS» 191, 1965, S. 1-20.
- Burton 2007: P. J. Burton, *Genre and Fact in the Preface to Cicero's De Amicitia*, «Antichthon» 41, 2007, S. 13-32.
- Burton 2011: P. J. Burton, *Friendship and Empire, Roman Diplomacy and Imperialism in the Middle Republic (353-146 BC)*, Cambridge 2011.
- Cecco-Mansilla 2009: E. E. Cecco, A. M. Mansilla, *Una profesión insólita y lucrativa: la captatio testamenti*, «REC» 36, 2009, S. 97-139.
- Champlin 1991: E. Champlin, *Final Judgements, Duty and Emotions in Roman Wills 200 B.C.–A.D. 250*, Berkeley-Los Angeles 1991.
- Colish 1985: M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages I. Stoicism in Classical Latin Literature*, Leiden 1985.
- Damon 1995: C. Damon, *Greek parasites and Roman patronage*, «HSPH» 97, 1995, S. 181-195.

⁵⁸ Vgl. *re p.* 3, 58; *fam.* 6, 15; *Att.* 14, 1; *Phil.* 2, 28; 2, 30; *Q.fr.* 3, 5, 4; *Aug. civ.* 2, 21.

⁵⁹ Vgl. *fam.* 7, 3, 3; 9, 16, 6; 15, 18, 1.

- Damon 1997: C. Damon, *The Mask of the Parasite, A Pathology of Roman Patronage*, Ann Arbor 1997.
- de Franchis 2008: M. de Franchis, *Pratiques romaines de l'amitié*, in P. Galand-Hallyn u. a. (éds.), *La société des amis à Rome et dans la littérature médiévale et humaniste*, Turnhout 2008, S. 32-62.
- de Luce 2009: J. de Luce, *Teaching Cicero's Laelius de amicitia*, «CW» 103, 2009, S. 71-99.
- Derrida 1994: J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris 1994.
- Englert 1990: W. Englert, *Bringing Philosophy to the Light: Cicero's Paradoxa Stoicorum*, «Apeiron» 23, 1990, S. 117-142.
- Faltner 1999: M. Faltner (Hrsg.), *M. Tullius Cicero, Cato der Ältere über das Alter, Laelius über die Freundschaft*, Düsseldorf 1999³.
- Friedländer 1862: L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine I*, Leipzig 1862.
- Fürst 1997: A. Fürst, *Freundschaft als Tugend, Über den Verlust der Wirklichkeit im antiken Freundschaftsbegriff*, «Gymnasium» 104, 1997, S. 413-433.
- Fuhrmann 1997: M. Fuhrmann, *Cicero, Die Prozessreden*, Düsseldorf/Zürich 1997.
- Ganter 2015: A. Ganter, *Was die römische Welt zusammenhält: Patron-Klient-Verhältnisse zwischen Cicero und Cyprian*, Berlin 2015.
- Gotter 1996: U. Gotter, *Cicero und die Freundschaft, Die Konstruktion sozialer Normen zwischen römischer Politik und griechischer Philosophie*, in H.-J. Gehrke, A. Möller (Hrsg.), *Vergangenheit und Lebenswelt, Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein*, Tübingen 1996, S. 339-360.
- Greenblatt 1980: S. Greenblatt, *Renaissance self-fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago 1980.
- Griffin 1989: M. Griffin, *Philosophy, Politics, and Politicians at Rome*, in M. Griffin, J. Barnes (eds.), *Philosophia togata I, Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford 1989, S. 1-37.
- Grimal 1986: P. Grimal, *Cicéron*, Paris 1986.
- Hartmann 2012: E. Hartmann, *Femmes riches et captateurs d'héritage à Rome durant le Haut-Empire*, «Annales» (HSS) 67, 2012, S. 605-628.
- Heldmann 1976: K. Heldmann, *Ciceros Laelius und die Grenzen der Freundschaft, Zur Interdependenz von Literatur und Politik 44/43 v. Chr.*, «Hermes» 104, 1976, S. 72-103.
- Herrmann 2004: E. Herrmann, *Die Artikulation kollektiver Identität und Alterität im literarischen Diskurs*, in M. Fludernik, H.-J. Gehrke (Hrsg.), *Normen, Ausgrenzungen, Hybridisierungen und Acts of Identity*, Identitäten und Alteritäten 18, Würzburg 2004, S. 83-94.

- Heuberger 1999: V. Heuberger, A. Suppan, E. Vyslonzil (Hrsg.), *Das Bild vom Anderen, Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen Regionen Europas*, Frankfurt 1999².
- Kasten 1989: H. Kasten (Hrsg.), *M. Tullius Cicero, Atticus-Briefe*, München-Zürich 1989⁴.
- Köstner 2017: E. Köstner, *Gleichrangigkeit in der Unterordnung? Das Changieren von amicitia und morum similitudo zwischen Privatheit und Öffentlichkeit in einer epistolaren Utopie des jüngeren Plinius* (epist. 7, 20), «Gymnasium» 124, 2017, S. 111-129.
- Köstner 2018: E. Köstner, *Ein gefundenes Fressen: Aufforderung zur Anthropophagie in fiktiven römischen Testamenten als Chiffre einer dystopischen Gesellschaft?*, «Historia» 67, 2018.
- Konstan 2010: D. Konstan, *Are Fellow Citizens Friends? Aristotle versus Cicero on Philia, Amicitia, and social Solidarity*, in R. M. Rosen, I. Sluiter (eds.), *Valuing Others in Classical Antiquity*, Leiden-Boston 2010, S. 233-248.
- Kumaniecki 1957: K. Kumaniecki, *Ciceros Paradoxa Stoicorum und die römische Wirklichkeit*, «Philologus» 101, 1957, S. 113-134.
- Lauer 1999: R. Lauer, *Das Bild vom Anderen*, in Heuberger 1999, S. 45-54.
- Lee 1953: A. G. Lee, *M. Tullii Ciceronis Paradoxa Stoicorum*, London 1953.
- Lutterer 2004: W. Lutterer, *Identitäten, Alteritäten – Normativitäten? Zur möglichen Bedeutung von Normativität für Selbst- und Fremdbilder*, in M. Fludernik, H.-J. Gehrke (Hrsg.), *Normen, Ausgrenzungen, Hybridisierungen und Acts of Identity*, Würzburg 2004, S. 23-43.
- Mansbach 1980: A. R. Mansbach, *Captatio: Myth and Reality*, Diss., Ann Arbor 1982.
- Michel 1968: A. Michel, *Cicéron et les paradoxes stoiciens*, «AAntHung» 16, 1968, S. 223-232.
- Miller 2015: P. A. Miller, *Cicero reads Derrida reading Cicero, A politics and a friendship to come*, in W. H. F. Altman (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Cicero*, Leiden-Boston 2015, S. 175-197.
- Molager 1971: J. Molager, *Cicero, Les paradoxes de Stoiciens*, Paris 1971.
- Montaigne 2007: M. de Montaigne, *Von der Freundschaft*, München 2007⁵.
- Narducci 1989: E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989.
- Nickel 2004: R. Nickel, *M. Tullius Cicero, De Legibus, Paradoxa Stoicorum – Über die Gesetze, Stoische Paradoxien*, Düsseldorf-Zürich 2004³.
- Nüßlein 1998: T. Nüßlein, *M. Tullius Cicero, Über die Auffindung des Stoffes – De inventione*, Düsseldorf-Zürich 1998.
- Peterson 1920: T. Peterson, *Cicero: A Biography*, Berkeley 1920.
- Philippson 1939: R. Philippson, *M. Tullius Cicero*, in RE 7 A 1, 1939, Sp. 1122-1123.

- Powell 2006: J. G. F. Powell (ed.), *M. Tulli Ciceronis De re publica, De legibus, Cato maior de senectute, Laelius de amicitia*, Oxford 2006.
- Rawson 1983: E. Rawson, *Cicero: A Portrait*, Ithaca 1983.
- Rollinger 2014: C. Rollinger, *Amicitia sanctissime colenda. Freundschaft und soziale Netzwerke in der Späten Republik*, Heidelberg 2014.
- Ronnick 1991: M. V. Ronnick, *Cicero's Paradoxa Stoicorum*, Frankfurt-Bern-New York-Paris 1991.
- Roth 1999: K. Roth, *Bilder in den Köpfen, Stereotypen, Mythen und Identitäten aus ethnologischer Sicht*, in Heuberger 1999, S. 21-43.
- Schmid 1951: D. Schmid, *Der Erbschleicher in der antiken Satire*, Tübingen 1951.
- Shackleton Bailey 1971: D. R. Shackleton Bailey, *Cicero*, London 1971.
- Steinmetz 1989: P. Steinmetz, *Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt*, in W. W. Fortenbaugh, P. Steinmetz (eds.), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick-London 1989, S. 1-22.
- Tracy 1980: V. A. Tracy, *Aut Captantur aut Captant*, «Latomus» 39, 1980, S. 399-402.
- Verboven 2002: K. Verboven, *The Economy of Friends. Economic Aspects of Amicitia and Patronage in the Late Republic*, Brüssel 2002.
- Verboven 2011: K. Verboven, *Friendship among the Romans*, in M. Peachin (ed.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford 2011, S. 404-421.
- Wallach 1990: B. P. Wallach, *Rhetoric and Paradox: Cicero's Paradoxa Stoicorum IV*, «Hermes» 118, 1990, S. 171-183.
- Webb 1985: M. O. Webb, *Cicero's Paradoxa Stoicorum: A New Translation with Philosophical Commentary*, Texas Tech University 1985.
- Williams 2012: C. A. Williams, *Reading Roman Friendship*, Cambridge 2012.

CHRISTIAN ROLLINGER*

BEYOND LAELIUS. THE ORTHOPRAXY OF FRIENDSHIP
IN THE LATE REPUBLIC

1. *What is a friend?*

Throughout his life, Cicero himself wrestled with friendships and with the very concept of friendship, both on a practical, day-to-day level and on a higher, philosophical and ideal plane. Likewise, the nature and notion of *amicitia* in both the philosophical works and the *Letters* of Cicero have been the subject of intense scholarly interest since the 19th century. Nowadays, scholarly literature on the subject has multiplied to the point that it is increasingly difficult, if not impossible, to gain an appreciation of the whole of it. However, many even of the most notable and important studies of the past century have limited themselves to individual aspects or figurations of friendship.

Thus, those interested in Latin philology and of Greco-Roman philosophy have dedicated themselves to determining and qualifying the seeming dichotomy between ideal (*Anspruch*) and reality (*Wirklichkeit*) in the case of Cicero's personal relationships¹. Others, ancient historians in particular, have approached the subject of *amicitia* from a different point of view altogether and have long interpreted it as a political concept above all else, emphasising the possible implications of Roman *amicitiae* as described for instance in the famous *Commentariolum petitionis* traditionally attributed to Cicero's brother Quintus². In this sense, the close connec-

*I wish to thank Prof. Dr. Gregor Vogt-Spira (Marburg) and Prof. Ermanno Malaspina (Torino), the organisers, with Prof. Giovanna Galimberti Biffino, of the Marburg conference from which this paper and this special issue of *COL* originate, for inviting me to participate in what proved to be a very stimulating event, as well as the participants of said conference for a fruitful discussion. I also gratefully acknowledge the helpful comments offered by two anonymous reviewers for *COL*. Translations from Latin are from the Loeb Classical Library series unless otherwise indicated.

¹ Thus, for instance, Gotter 1996; Konstan 1997.

² Syme 1939; Taylor 1949; but also Spielvogel 1993. On the other hand, the works of Peter Brunt (in particular 1988a and 1988b) have fiercely questioned the political effects of

tion between aristocratic *amicitiae* and Roman politics, which can hardly be denied, has been subsumed into Lily Ross Taylor's famous dictum that *amicitia* was the «good old word for party politics»³ and that the relationships described by the Romans as *amicitiae* were in fact but mere patron-client relationships, politely and euphemistically (but ultimately misleadingly) termed «friendships». Indeed, many scholars have even categorically stated that there is no clear distinction to be drawn between *amicitia* and *clientela* and have instead, when describing these relationships, opted to use a language inspired by the social sciences: in this view, with which I do not agree, we are dealing with «patronage», regardless of what terms the Romans themselves used⁴. Others, including myself, have argued against such a language as eliding the subtle yet present difference between both types of relationships⁵ and I have stated elsewhere that a blanket application of the term of «patronage» is in my opinion counterproductive as it obscures these differences. Cicero and his contemporaries, after all, never used *amicus* and *cliens* synonymously.

Indeed, while the language of *amicitia* was generally meant to evoke a basic equality and «same-ness» and at the same time subtly hint at gradations of hierarchical differences, the language of *clientela* was always accompanied by explicit semantic markers of differences in authority, power and position⁶. In both cases, questions of status were not only demonstrated performatively in day-to-day interaction (more on which below) but also inscribed in the very vocabulary. In the case of *amicitia*, this vocabulary (as employed for instance by Cicero and his correspondents in the *Letters*) is an expression of the philosophically-based notion of equality between friends which is emphasised ostentatiously by the parties involved. Regardless of differences in actual influence or position within the *res publica* (which correspondents were naturally aware of), epistolary conventions called for egalitarian and almost hyper-emotional language. This language, which constantly recalled the personal affections (*amor*) of friends and common amical tropes (such as similarities in

amicitia. His views have now been widely accepted (see, e.g., Rollinger 2014; Ganter 2015), but had already been anticipated to some degree by Meier 1997.

³ Taylor 1949, 8.

⁴ Cf. e.g. Saller 1982; Ganter 2015.

⁵ Eilers 2002, 31-37.

⁶ Cf. e.g. Gell. 5, 13, 2: clients as those who <sese> [...] in *fidem patrociniūque nostrum dederunt*.

characters and interests, a shared *humanitas* and *urbanitas*)⁷ was not necessarily an expression of what Cicero termed a *vera et perfecta amicitia*⁸. But it was a reflection of this ideal and the constant employ of epistolary strategies designed to evoke this very ideal shows its continued importance. A hyper-emotional language also served to bridge differences in status, importance, wealth or any other element that could conceivably threaten the basically equal nature of friendship⁹. This was part of the accepted linguistic conventions of the aristocracy and in the case of Cicero's *Letters* we may observe how much time and energy was spent on formulating individual letters¹⁰.

For the modern historian, it has to be said, this can pose significant problems. Depending on any scholar's personal interpretation of the differences between *amici* and *clientes*, such epistolary conventions make it hard to differentiate between the two. For instance, in his *Letters*, Cicero avoids the word *patronus* and there are very few occasions on which his correspondents use the word *cliens* – and where they do, we should be very careful not to take it at face value¹¹. Nevertheless, among the correspondents of the *Letters* there are also persons and groups of persons which we may be inclined to categorise as clients, as differences in status, wealth, and power between them and Cicero (who was, himself, by no means among the most powerful or wealthy senators) were too important. In the end, it remains a truism that, a clear differentiation between the two categories is hard to arrive at and at times we are reduced to the famous colloquialism of «knowing it when we see it»¹².

To solve (or perhaps to avoid) this problem, German scholars have proposed alternative formulations, from Matthias Gelzer's famous «Treu- und Nahverhältnisse» to Christian Meier's «Bindungswesen»¹³. The importance of these close personal relationships is not in doubt. There is, however, considerable dispute as to the precise way in which they were important. Taylor's dictum (above) is by no means universally accepted now and the possible influence of Roman politicians over their *amici*

⁷ Bernard 2013, 165-248; De Giorgio 2015, 65-86; 107-156.

⁸ Cf. *Lael.* 22.

⁹ Rollinger 2014, 180-219. Cf. Hall 2009 *passim*.

¹⁰ But see also the opposing case, as for instance with the letters addressed to Cicero by Pompey: cf. Rollinger *forthcoming* (a).

¹¹ The most well-known case is that of Vatinius (*fam.* 5, 9).

¹² Coined by United States Supreme Court Justice Potter Stewart with regard to the threshold test for obscenity in the 1964 case *Jacobellis v. Ohio* (cf. 378 U.S. 184 [1964]).

¹³ Gelzer 1912, 49 (e.g.); Meier 1997, 30-31.

(much less over the more or less homogeneous blocks of “clients” postulated by earlier scholarship) is seen in a much more nuanced light today¹⁴, while increasing attention has been paid to the use of a language of *amicitia* as applied by Romans in everyday use, but also, *e.g.*, in diplomatic relationships¹⁵.

This focus on the part of scholars on philosophical ideals on the one hand, and the public sphere and political implications of *amicitiae* on the other, has for a long time obscured the more practical import of *amicitia* for Roman elite society as a whole. If real-life *amicitiae* seldom (if ever) corresponded to the ideal picture drawn by Cicero in his *Laelius*, and if its (and *clientela*’s) fundamental importance for the functioning of politics in republican Rome has been vastly overstated by earlier scholarship, a troubling question poses itself. If *amicitia* was not, in fact, instrumental in shaping policies and securing voting majorities, then what was its importance? Why was it important at all? It is only recently (and still fairly rarely) that this importance has been localised in other areas of Roman social life and a number of important studies have shown this to be the case, for instance with respect to the economic function of *amicitia*¹⁶, or to the functioning of aristocratic society.

In this paper, I will take up this theme and show the importance and functionality of *amicitia* in Roman (aristocratic) society by analysing its influence on a variety of individual sectors of private and public daily life¹⁷. I will argue that friendship in the Roman sense was a vital element of social life of the Roman aristocracy in particular, of which it permeated every aspect because it provided a mechanism and medium of exchanging goods (both material and immaterial). In doing so, the perspective adopted in this paper will be a decidedly practical one, even if the philosophical rationalizations of friendship undertaken by Cicero are today, as they were then, a necessary foundation for the functioning of *amicitiae*.

The ideals of friendship in *Laelius*, then, were not mere philosophical fantasies, even if the *vera et perfecta amicitia* that Cicero strove for could hardly have been the norm. Instead, they formed a normative back-

¹⁴ Brunt 1988a and 1988b; Citroni Marchetti 2000; Dingmann 2007, 80-108; cf. now Jehne-Pina Polo 2015 and Rollinger 2017.

¹⁵ Cf. *e.g.* Burton 2011; Zack 2013; 2015, but see also Williams 2012.

¹⁶ Verboven 2002; Rollinger 2009.

¹⁷ In this, I draw heavily on previously published work, in particular Rollinger 2014, where a fuller and more detailed argument is presented.

ground in front of which the practice of *amicitia* played out¹⁸: the rules of *amicitia*, as propounded (inter alia) by Cicero in his philosophical works, can be observed in action in Cicero's behaviour as found in his *Letters* (and other sources), where considerations of amity and friendship also govern his descriptions of verbal, performative, and epistolary interactions with aristocrats (i.e. senators and knights) and non-aristocrats (the rest) alike. From a close reading of the sources, I will draw up a catalogue of amical orthopraxy within the Roman aristocracy. What were the rules that governed friendships? In which areas of social life did they operate and how? What, precisely, were the actual benefits that Roman nobles could and did gain from them?

In compiling the ample evidence for these interactions and the benefits accrued from them on all sides, we can arrive at a new appreciation of *amicitia* and the fundamental role it played in late republican Rome not as a means for political decision-making, but rather as a mechanism by which aristocratic social cohesion was generated and maintained. It will become apparent that the *amici* of a Roman noble were not (only) important because they could be (and frequently, but not necessarily, were) political allies but rather because every aspect of aristocratic life was governed by an almost totalitarian ideology of *amicitia* – and because vital parts of aristocratic society could only function within it.

2. *Amicitia sanctissime colenda: performative aspects of amicitia*

As part of the widely-accepted conventions of *amicitia*, it was universally understood that these relationships had to be activated and publicly demonstrated at regular intervals. One means of doing so was to affirm friendships in performative contexts that members of the elite could both witness and participate in. This could take the form of a number of almost set-piece rituals performed by the elite, including dinner parties (*convivia*), morning greeting ceremonies (*salutationes*), and joint appearances in public, such as accompanying a friend to the *forum* (*deductio*) or

¹⁸ The literature on Cicero's theory of friendship has grown to almost unmanageable proportions; beyond the papers presented in this issue of *COL*, the reader is referred, e.g., to Steinmetz 1967; Heldmann 1976; Narducci 1989; Gotter 1996; Fürst 1996; 1997; Konstan 1997; Fürst 1999; Citroni Marchetti 2000; Schievenin 2000; Heil 2005; Merklin 2005; Konstan 2010. For my own views on Cicero's model of *amicitia* and its connection to Roman aristocratic practices, which I cannot elaborate on here, see Rollinger 2014, 52-132.

on ambulatory walks through the city (*adsectatio*)¹⁹. These rituals served, among other things, both to publicise relationships of *amicitia* among the elite and to visualise subtle differences in rank and hierarchy. Seemingly innocuous considerations, such as which positions on the dining couches were assigned to which guests or which morning visitor was favoured by a personal and prolonged greeting, served to draw up a map of elite relationships that, although it may at times seem obscure to us, would have been clear and intelligible to contemporaries socialised in this stratum of society. The claim to parity and equality among friends, so vivid in philosophical discussions of *amicitia*, could not totally (and was not meant to) obscure differences and gradations²⁰.

Fascinatingly, the language of equality is, however, also present in what survives of aristocratic correspondence of the late republic. Here, it served a very specific purpose: if friendships relied (partly) on regular public (and private) affirmations and demonstrations, then the prolonged absence of one partner in the relationship could pose a significant problem. Such absence may have been occasioned not only by the duties imposed on active politicians (such as a provincial command), but also by voluntary decisions of elite individuals to remove themselves from Rome for long periods of time, as was the case with Atticus. In these circumstances, members of the elite expended a significant amount of energy on communication by letters, which served to inform each other about events in the city or the provinces, to seek and give advice, or to ask for and receive confirmation of favours²¹. A surprising number of letters, however, at first glance seem to have had no clearly discernible aim. Rather, they were simply intended as epistolary greetings, the ancient equivalent to modern day postcards. As such, however, they served a very important purpose, namely to constantly reactivate feelings of *amicitia*. Among Cicero's letters, such missives are regularly found in his correspondence with Atticus, but there are other examples.

To P. Cornelius Dolabella, for instance, he wrote the following²²:

¹⁹ For detailed analyses of these rituals, for which there is no place here, see Goldbeck 2010; Schnurbusch 2011; Rollinger 2014, 133-179. For the aspect of public movements, see especially O'Sullivan 2011; Östenberg 2015; Hartmann 2016, 94-102.

²⁰ Although see, e.g., *Lael.* 69 ff., where notions of parity and equality are weighed against the Roman realities of finely graded hierarchies.

²¹ On (late) republican epistolary culture, see, among others, Cugusi 1983; 1989; Hutchinson 1993; Cordier 1995; Cugusi 1998; Hutchinson 1998 and Rollinger 2014, 180-194 for a short overview with additional literature.

²² *Fam.* 9, 10, 1.

Non sum ausus Salvio nostro nihil ad te litterarum dare; nec mehercule habebam quid scriberem, nisi te a me mirabiliter amari, de quo etiam nihil scribente me te non dubitare certo scio.

I had not the courage to give our friend Salvius nothing in the way of a letter to you; and, upon my word, I did not know what to write, except that I am amazingly fond of you; and of that, even without my writing anything, I am quite sure that you have no doubt.

Such letters are inscribed in the ancient notion of personal, epistolary correspondence as *amicorum colloquia absentium*²³; they are meant to maintain and strengthen *amicitia* relationships in the face of the impossibility of regular personal contact. An emotionally charged language was standard in such cases, as it helped bridge physical distance. As such, the letters were a performative affirmation of friendship meant to replace the personal rituals described above. That they played an important part in sustaining Roman friendships is evident in Cicero's fervent entreaties to his friends to send them²⁴:

Quam dudum nihil habeo quod ad te scribam! Scribo tamen, non ut delectem meis litteris, sed ut eliciam tuas. Tu, si quid erit de ceteris, de Bruto utique, quicquid.

How long it is since I have had anything to write to you! However, I write, not to charm you with my letter, but to draw your answer. Do send me any news you have, especially about Brutus, but about anything else too.

These letters (but also aristocratic letters in general) are marked by a florid and at times overblown language that is a sign of the enduring importance of the philosophical foundations of *amicitia* expounded on, among others, by Cicero. By no stretch of the imagination could we assume that Cicero enjoyed close personal friendships akin to those described in his *Laelius* with all or even many of his correspondents. But this did not at all mean that the precepts of loving friendship covered in this treatise were not effective in day-to-day interactions. On the contrary: *amicitia* was clearly conceptualised as an emotional relationship

²³ *Phil.* 2, 7.

²⁴ *Att.* 14, 12, 3.

founded, ideally, on love (*amor*). Even if the emotional reality in most cases did not match this ideal, its importance is manifest in the manner in which aristocrats tied by *amicitia* interacted with and talked to and about each other. Much of the sometimes exaggeratedly emotional language that Cicero employs, and that has caused so much anxiety and surprise among his modern-day admirers (Petrarch most of all), can and should be explained by the enduring effect of philosophical ideals of friendship. The conventions and ideals of friendship, as they were, engendered social and epistolary conventions that harked back to these ideals.

A particularly eloquent (or, to some observers, galling) example of this is the correspondence between Cicero and his great enemy, Mark Antony. In a testimony to the indispensable function that conciliatory, hyper-emotional language was meant to fulfil, Antony addresses Cicero in an almost subservient way in the spring of 46 B.C. In his letter, Antony claims that there was nobody closer to his heart than Cicero, with the sole exception of Caesar himself²⁵. He goes on to say that his deeply-felt *amicitia* with Cicero was at the core of his reason for writing to him²⁶:

Nisi te valde amarem et multo quidem plus quam tu putas, non extimuissem rumorem, qui de te prolatus est, cum praesertim falsum esse existimarem. Sed quia te nimio plus diligo, non possum dissimulare mihi famam quoque, quamvis sit falsa, magni esse. [...] cum tanti [...] ab omnibus nobis fias, quibus mehercule dignitas amplitudoque tua paene carior est quam tibi ipsi.

Had I not a great affection for you, and much more than you think, I should not have been alarmed at a report which has been spread about you, especially as I thought it to be false. But, just because I like you so very much, I cannot hide from myself that the report, although it may be false, causes me great concern [...] and you are rated so highly by all of us, who, I dare swear, care almost more than you for your dignity and position.

Jon Hall has strikingly termed this language, so typical for aristocratic epistolary communication, «aristocratese»²⁷, and it is remarkable that even in the early stages of what would prove to be an acrimonious civil war, Antony, working on Caesar's behalf to ensure either Cicero's support or at least his benevolent neutrality, used a distinctly emotional lan-

²⁵ Cic. *Att.* 10, 8A, 2. For the letter cf. Huzar 1978, 55.

²⁶ Cic. *Att.* 10, 8A, 1.

²⁷ Hall 2009, 87 (quotation) and generally 87-99.

guage for his appeal²⁸. The latter could not see his way clear to acquiescing in Caesar's demands and in his reply to Antony's *odiosae litterae*, the language is abrupt²⁹. Seeing that his traditionally formulated attempt to pull Cicero to their side had failed, Antony's follow-up was equally gruff. But it is nevertheless telling, that even in times of crisis and in communicating with somebody who never counted among his real "friends" (in the modern sense), Antony would fall back on a language of pointed emotionality as his epistolary strategy of choice. Revealingly, a later exchange of letters after Caesar's murder shows identical patterns³⁰; Cicero and Antony both attempted (unsuccessfully) to plaster over their deep personal aversions by a ritualised language of friendship.

3. *Practical aspects and effects of friendship*

It should perhaps not surprise us that traditional strategies lost much of their effectiveness in times of extreme crises. But during more quiet times, they were, in fact, strikingly effective and we are able to gauge their effect on aristocratic day-to-day interactions from the sources available to us. Epistolary strategies and performative conventions, both closely connected to the philosophical underpinnings of *amicitia*, served to facilitate the reciprocal exchange of both material and immaterial services between friends and spared both parties from having to demand or claim such services. There was a more or less clearly defined catalogue of offices (*officia*) that friends were expected to provide. Cicero himself gives an incomplete catalogue of possible benefits in his *De officiis*, when describing the actions that characterised the *liberales*³¹:

Liberales autem [sunt], qui suis facultatibus aut captos a praedonibus redimunt, aut aes alienum suscipiunt amicorum aut in filiarum collocatione adiuvant aut opitulantur vel in re quaerenda vel augenda.

The generous, on the other hand, are those who employ their own means to ransom captives from brigands, or who assume their friends' debts or help in

²⁸ Cf. *Att.* 14, 13B.

²⁹ *Att.* 10, 8, 10.

³⁰ *Att.* 14, 13; 14, 13A; 14, 13B. Cf. in general Rollinger 2014, 194-219.

³¹ *Off.* 2, 56. Cf. Dion. H. *ant.* 2, 10 for the correspondence of these friendly services with the services expected of clients and patrons.

providing dowries for their daughters, or assist them in acquiring property or increasing what they have.

This is by no means a complete list and it is given in a different context. From Cicero's *Letters* and other sources of late republican history, however, it is possible to piece together a fuller picture of what being an *amicus inter amicos* entailed: a friend was expected to be a constant and diligent champion of the interests of his friends in all conceivable fields of activity. Cicero calls this unrelenting commitment to the interests of others a *proprium amicitiae*³² and in his 2014 dissertation, Jan Wolkenhauer has, in almost untranslatable German, rightly termed it a «Sich-aufreiben für die Belange anderer»³³, a working oneself into the ground on behalf of others.

Although services were mostly conceptualised not as *officia* (which implied a duty), but rather as *beneficia* (which implied voluntary services, given freely and without attachments), this should not detract from their very real compulsory nature. Social pressure and aristocratic *habitus* ensured that such services were regularly and willingly rendered; to refuse one's help was almost unheard-of³⁴. But, just as ideally and philosophically each *amicitia* was based on emotional connection and love, likewise each act in the service of friends was ideally rendered out of love and devotion, as Cicero describes it in the *Laelius*³⁵:

Amor enim, ex quo amicitia nominata est, princeps est ad benevolentiam coniungendam. Nam utilitates quidem etiam ab iis percipiuntur saepe, qui simulatione amicitiae coluntur et observantur temporis causa; in amicitia autem nihil fictum est, nihil simulatum, et, quidquid est, id est verum et voluntarium.

For it is love, from which the word friendship is derived, that leads to the establishing of goodwill. For while it is true that advantages are frequently obtained even from those who, under a pretence of friendship, are courted and honoured to suit the occasion; yet in friendship there is nothing false, nothing pretended; whatever there is is genuine and comes of its own accord.

³² *Lael.* 26.

³³ Wolkenhauer 2014, 241-242.

³⁴ Rollinger 2009, 135-147; Rollinger 2014, 92-132.

³⁵ *Lael.* 26.

Hence, rudely demanding that services be provided was not acceptable. Members of the elite, familiar with and schooled in the social *mores* of their circles, instead used hyper-emotionalised language, stock vocabulary, set-pieces, and epistolary tropes in their communication. For instance, while brute reminders of the services one had previously performed for epistolary partners were very much frowned upon, it was acceptable to call to mind favours that one had performed for members of the addressee's family. It was much more elegant, however, simply to stress the many valuable services that the addressee had already provided for oneself, thus emphasising his proven generosity and laying the groundwork for future services. This was often connected to verbose appeals to the origins and long duration of the friendship, its intimate nature, the commonalities in interests, lifestyle, or intellectual leanings, as well as to the good character, loyalty, amiableness and generosity of the addressee.

It is here that the true importance of the philosophical notions of *amicitia* in late republican society becomes manifest: both the rather grandiose sentiments of the *Laelius* and the occasionally embarrassing fulsomeness of emotion in the *Letters* are important, not because they tell us something of the true emotional attachment between Cicero and his peers, but rather because they show the relevance of emotionality to the day-to-day functioning of *amicitia* relationships. These relationships were confirmed, activated, and reinforced by pointed reminders of affect and even love. Furthermore, since aristocratic life was inextricably aligned with *amicitiae*, which provided a very real, down-to-earth foundation for much of the elite's activities, it was also of supreme importance in governing social and economic life. Specific services could be asked for and were granted because they were formulated and conceptualised as expressions of the love connecting two *amici*³⁶. The rules of *amicitia*, which were in turn closely connected to and influenced by the philosophical understanding of *amicitia* as a sincere and emotional connection between two people, was thus instrumental for the functioning of Roman elite society and decisively shaped its conventions and *habitus*.

³⁶ In terms of modern economic theory, both emotions (as abstract background or as what might be conceptualised as a specific resource, as for instance *fides*) and pronounced emotionality (as a predominantly epistolary strategy) served to reduce transaction costs in the day-to-day interactions (both economic and social) of the elite. For *Transaction Cost Theory*, a part of what has become known as *New Institutional Economics*, and its uses for ancient history, see, e.g., Silver 1995; Lo Cascio 2005; 2006; 2007; Terpstra 2008; Kehoe-Ratzan-Yiftach 2015.

In the socio-economic sphere, *amicitia* was thus especially important in redistributing scarce goods, both material and immaterial. Apart from specifically economic resources such as money, capital, or credit, this could also mean social capital, as described by Bourdieu, or access to specific functions or magistracies that promised prestige or financial rewards. Social capital could be augmented by performative stagings of *amicitia* such as those already mentioned above (e.g. *convivia* or *salutationes*). The *deductio*, that is, being accompanied by a throng of *amici* while making one's way through the forum, is a particularly striking example of how *amicitia* could be useful in achieving advancement on an individual level (i.e. prestige) or a political one (i.e. winning an election). The greater his entourage of friends (and clients), the more clout any given politician was perceived to have and the better his chance of attracting voters³⁷.

Other forms of *beneficia* could deliver more tangible benefits, including the following:

- giving or obtaining favours, as well as writing or obtaining letters of recommendation³⁸;
- giving or procuring loans and lines of credit and/or standing surety for friends or obtaining guarantees from them³⁹;
- giving or obtaining monetary or other gifts⁴⁰;
- procuring positions and military appointments that further both political careers and economic prosperity⁴¹;
- acting as advocate or character witness in court or generally supporting a defendant, as well as benefiting from a friend acting in this capacity⁴²;
- acting as economic (or general) agent, as well as benefiting from a friend acting in this capacity⁴³;
- including friends as beneficiaries in wills and testaments, as well as benefiting from such legacies⁴⁴.

³⁷ See, for instance, the specific mention and analysis of the different kinds of *adsectatores* and *deductores* in the *Commentariolum petitionis* (34-37) and cf. Östenberg 2015.

³⁸ On letters of recommendation in general, see Deniaux 1993.

³⁹ Verboven 2002, 140-148; Ioannatou 2006, 229-308; Rollinger 2009; 2014, 306-334.

⁴⁰ Verboven 2002, 71-115 with Rollinger *forthcoming* (c).

⁴¹ For the *cohors amicorum*, see Schulz 1997, 123-199. Concerning military positions, see Suolahti 1955 for military tribunes, Schleussner 1978 for *legati*, and Cotton 1981; Welch 1995; Badian 1997 for *praefecti fabrum*. For the social implications of this practice of appointing friends, see Rollinger 2014, 247-279.

⁴² David 1992, esp. 49.

⁴³ Verboven 2002, 227-274; Ioannatou 2006, 327-340; Rollinger 2012.

⁴⁴ Verboven 2002, 183-219; Rollinger 2014, 335-352 and generally Champlin 1991.

This is not the place to study these individual *beneficia* in detail; we must instead be satisfied with select (but representative) examples⁴⁵. The importance of language charged with emotion in epistolary contexts has already been made clear; it is no surprise, then, to see that we find this language in a highly ritualised form being employed in the letters of recommendation that were an important part of aristocratic communication. Hundreds or conceivably thousands of such letters were written by aristocrats of all ranks; those of Cicero have been collected in the 13th book of his *Ad familiares* and they offer a look behind the scenes at how the Roman senatorial elite operated. Cicero himself was an avid writer of commendations and one that spared no pains to place his protégés in the entourages of powerful man. A prime example of such efforts is the matter of the young C. Trebatius Testa, an up-and-coming lawyer whom Cicero commended to Caesar in the hopes of procuring for his young friend a place on the former's military staff in Gaul⁴⁶. From Cicero's correspondence both with Caesar and with Testa, we learn a great deal about the customs surrounding letters of recommendation. Thus, it seems to have been customary to inform the commended, in explicit terms, of one's effort on his behalf, as Cicero did with regard to Testa⁴⁷:

In omnibus meis epistulis, quas ad Caesarem aut ad Balbum mitto, legitima quaedam est accessio commendationis tuae, nec ea vulgaris sed cum aliquot insigni indicio meae erga te benevolentiae.

In all my letters to Caesar or to Balbus there is a sort of statutory appendix, to wit, my recommendation of you; and it is no conventional one, but conveys a distinct intimation of my kindly feeling toward you.

More remarkable however, than Cicero writing to one of the most powerful figures of the political scene and commending to him someone with whom he (Cicero) had built up a close rapport, are cases where such letters were produced even when the relationship between writer and recipient of commendation, or that between writer and addressee of the commendation, was damaged or distant. Such examples provide a clear indication of the degree to which the procuring and writing of letters of

⁴⁵ For a full analysis, cf. Rollinger 2014, 220-352 and see *ibid.* 491-528 for detailed appendices enumerating known instances of such favours and counter-favours.

⁴⁶ E.g. *fam.* 7, 5, 1; 7, 5, 3.

⁴⁷ *Fam.* 7, 6.

recommendation was taken for granted among the nobility. For instance, in a telling departure from aristocratic *mores*, Cicero makes it clear that after his consulate, he had resolved to break off his epistolary contact with his former colleague, C. Antonius Hybrida, *except* for letters of recommendation⁴⁸. Cicero himself wrote that he could not be certain of how much weight such commendations would carry with Hybrida; he nevertheless continued to write them, firstly, so that he would not be forced to deny requests for such letters from friends, and, secondly, perhaps also so as not to have to acknowledge publicly that his relationship with Hybrida was disturbed. In a similar case, Cicero also agreed to write a commendation for Cn. Sallustius (not to be confused with the historian C. Sallustius). Sallustius had asked for a letter of recommendation addressed to M. Calpurnius Bibulus. This was unusual since Sallustius was then most likely already serving as *quaestor* to Bibulus, who was governor of Syria in 50 B.C.⁴⁹, and would not have needed a recommendation. Additionally, Cicero's relationship with Bibulus was extremely strained⁵⁰.

There was (and is) reason to doubt the efficacy of any recommendation that Cicero could address to Bibulus. He wrote one nevertheless⁵¹:

Sed tibi morem gessi; litteras ad eum scripsi, quas cum acceperis, facies, quod voles.

But there, I have humoured you, and written him a letter, on receipt of which you will do as you please.

Indeed, it never seems to have entered his mind to deny Sallustius' request. It should also be mentioned here that we possess (almost) no irrefutable evidence either of a single request for a letter of recommendation being denied, or of such a letter not leading to the desired effect. The one well-known instance of such a refusal is political in nature and also involves Cicero. As governor of Cilicia, he had received a missive from M. Iunius Brutus recommending his agent in the region, M. Scaptius, and asking Cicero to grant him a prefecture so as to be in a better

⁴⁸ *Fam.* 5, 5, 1, *nullas ad te litteras mittere nisi commendaticias*.

⁴⁹ Cf. the commentary on *fam.* 2, 17 in Shackleton Bailey 1977.

⁵⁰ E.g. *Att.* 5, 20, 4 and *fam.* 2, 17. Cf. Rollinger *forthcoming* (a).

⁵¹ *Fam.* 2, 17, 7.

position to collect outstanding debts owed to Brutus by local cities⁵². Cicero was rightly afraid that Scaptius would abuse the powers of such an official position, as indeed he had done earlier⁵³, and refused the request since it would have directly contravened his previously published edict as governor outlining the principles of his administration. But this was a notable exception from ordinary behaviour and, indeed, Cicero was quick to grant just such prefectures to Scaptius and another of Brutus' agents, L. Gavius, in another case where cities of his own province were not liable to be despoiled⁵⁴.

In the overwhelming majority of cases, requests such as that by Brutus were granted, especially when the subject was the elevation of friends or agents of a friend in Rome to the *cohors amicorum* of a governor or to a number of subordinate military positions, such as *praefectus fabrum*, *legatus* or military tribune. Aristocratic debutantes such as Trebatius Testa were in this way introduced into the orbit of powerful and influential politicians and were given the opportunity to establish their own contacts and networks. There was also the high probability of financial gains, as officers and members of the *cohors amicorum* participated in the spoils of military campaigns.

Indeed, since the publication of two important works by Koenraad Verboven and Marina Ioannatou in 2002 and 2006 respectively, there can be no more doubt that financial interests and relations of *amicitia* often-times closely coincided⁵⁵. Among the nobility, loans, credit lines, sureties, as well as monetary and other gifts were conceptualised and exchanged as *beneficia* to be obtained from friends and intimates – and not as legal transactions between them and professional bankers or money-lenders, based on verbal or written contracts and, if the necessity should arise, enforceable by the courts.

Aristocratic money lenders could count on social pressure and the *mores* of the nobility to ensure that loans were paid back – in one form or another. This did not necessarily mean that monetary loans would have to be refunded in kind; among *amici*, one could return the favour by other means or in other ways. Attitudes differed from individual to

⁵² *Att.* 6, 1, 5-6.

⁵³ *Att.* 6, 1, 6.

⁵⁴ *Att.* 6, 1, 4.

⁵⁵ Verboven 2002; Ioannatou 2006; cf. Rollinger 2009; 2012; 2014, 306-352.

individual: some nobles charged interest on loans, as Q. Caecilius did⁵⁶; others such as Caesar or Atticus did not⁵⁷. Crassus likewise did not charge interest, but insisted on prompt repayment by an arranged date, while Caesar often loaned without demanding repayment on a fixed day; occasionally boundaries between loans and gifts could be blurred. Because of the informal nature of lending among the elite, civil litigation between nobles, though it did occur, was the exception, and initiating court proceedings was equated to breaking off any existing amicable relationship since any guilty verdict entailed harsh penalties (both legal⁵⁸ and social)⁵⁹ that destroyed the social standing of the guilty party.

Thus, there was a high threshold before one even contemplated initiating such proceedings⁶⁰. Cicero, again, is a good example of this. After P. Cornelius Dolabella divorced Cicero's daughter Tullia, he was unable, or unwilling, to pay back Tullia's dowry. Even though he could have sued Dolabella, Cicero did not do so; it is only when his erstwhile son-in-law sided with Antony during the political upheavals of 44 B.C. that Cicero seems to have seriously considered this option⁶¹. Even then, however, he hesitated, as it was considered bad form to call upon the guarantors of a loan (*sponsores appellare videtur habere quondam* δυσωπίαν)⁶². Cicero's reserve was, by that time, probably the exception rather than the rule⁶³. Compared to earlier times, the need for money on the part of Roman aristocrats and nobles had risen dramatically during the 1st century B.C., and it had entailed a wide-spread and excessive indebtedness of large sections of the elite. Caesar's infamous and exorbitant debts were exceptional only in so far as scale was concerned⁶⁴ and Catiline had shown the extremes to which individuals could be driven by their financial miseries. Even so, the informal and generous system of providing loans and standing surety among friends proved to be somewhat effective (for a time) in reducing the pressures inherent in this overheated fi-

⁵⁶ Cic. *Att.* 1, 12, 1; Val. Max. 4, 8, 3.

⁵⁷ Suet. *Iul.* 27, 1; Nep. *Att.* 2, 4.

⁵⁸ Rollinger 2009, 168-187; 2014, 280-305; 306-335.

⁵⁹ Kroppenber 2001, 268-269; 2009, 297.

⁶⁰ Cf. Sen. *ben.* 3, 14, 2, *etiam atque etiam, cui des, considera: nulla actio erit, nulla repetitio. Erras, si existimas succursurum tibi iudicium; nulla lex te in integrum restituet, solam accipientis fidem specta.*

⁶¹ *Att.* 15, 13, 1; 16, 15, 1.

⁶² *Att.* 16, 15, 2.

⁶³ But see Ioannatou 2006, 412-482.

⁶⁴ Jehne 2016.

nancial environment. All the while the disparity in wealth among senators and knights grew, and individuals such as Crassus, Pompey or Caesar amassed fortunes that were vastly beyond the means of their peers, loans (and further loans, to pay off previous ones) could still be obtained. Members of the elite borrowed and loaned with remarkable abandon and thus ensured that credit among their class did not collapse. Thus, the strains of an ever-growing need for funds could, for a time and to a certain degree, be alleviated.

The penalties for defaulting or insolvent debtors according to the Roman law of obligations, were indeed drastic, as were those that followed any conviction in the public courts (*iudicia publica*): while the latter ended mostly either in acquittal or in exile, those unable to pay back their debts and sued by their debtors were liable not only to have their personal property confiscated and auctioned off, but were also punished by losing their social (and much of their legal) standing (*infamia*)⁶⁵. This also entailed disenfranchisement and the loss of passive voting rights - as Cicero puts it, a kind of social death penalty (particularly for members of the nobility)⁶⁶:

Ergo hercule, cuius bona ex edicto possidentur, huius omnis fama et existimatio cum bonis simul possidetur; de quo libelli in celeberrimis locis proponuntur, huic ne perire quidem tacite obscureque conceditur; cui magistri fiunt et domini constituuntur, qui qua lege et qua condicione pereat pronuntient, de quo homine praeconis vox praedicat et pretium conficit, huic acerbissimum vivo videntique funus indicitur, si funus id habendum est quo non amici conveniunt ad exsequias cohonestandas, sed bonorum emptores ut carnifices ad reliquias vitae lacerandas et distrahendas.

Therefore, in truth, when a man's goods are taken possession of according to the praetor's edict, all his fame and reputation are seized at the same time with his goods. A man about whom placards are posted in the most frequented places, is not allowed even to perish in silence and obscurity; a man who has assignees and trustees appointed to pronounce to him on what terms and conditions he is to be ruined; a man about whom the voice of the crier makes proclamation and proclaims his price, – he has a most bitter funeral procession while he is alive, if that may be considered a funeral in which men meet not as

⁶⁵ On *infamia*, see Kaser 1956; Wieacker 1963; Wolf 2010. On the related problem of the *iudicia bonae fidei*, which always carried the penalty of infamy, see now Rollinger forthcoming (b) with further references.

⁶⁶ Cic. *Quinct.* 50. Transl. by Yonge 1903.

friends to do honour to his obsequies, but purchasers of his goods as executioners, to tear to pieces and divide the relics of his existence.

In view of these harsh consequences of a guilty verdict, it is hardly surprising that one of the most valued services that a friend could render was to undertake the legal defence before the courts. In its purest form, this would entail appearing either as single advocate or as one of a group, as Cicero, Crassus and Caesar did on more than a few occasions. However, it could also mean appearing as supporter or character witness during the trial⁶⁷. Cicero himself, in his *De officiis*, acknowledges the importance of these appearances both for one's reputation and for one's influence and political clout⁶⁸:

Nam in iure cavere, consilio iuvare atque hoc scientiae genere prodesse quam plurimis vehementer et ad opes augendas pertinet et ad gratiam. [...] Haec igitur opera grata multis et ad beneficiis obstringendos homines accommodata. [...] Diserti igitur hominis et facile laborantis, quodque in patriis est moribus, multorum causas et non gravate et gratuito defendentis beneficia et patrocinia late patent [...] et] quod qui faciunt, plurimum gratiae consequuntur, latissimeque eorum manat industria.

To protect a man in his legal rights, to aid him with counsel, and to serve as many as possible with that sort of knowledge tends greatly to increase one's connections and influence. [...] Service such as this, then, finds many to appreciate it and is calculated to bind people closely to us by our good services. [...] The door of opportunity for generous patronage to others, then, is wide open to the orator whose heart is in his work and who follows the custom of our forefathers in undertaking the defence of many clients without reluctance and without compensation [...], and] those who perform such services win the most gratitude and find a most extensive sphere for their activities.

Legal advocacy was always understood and conceptualised as a *beneficium* that was freely given to friends and that was required vis-à-vis of clients; indeed, this intensely personal underpinning of the legal profession was explicitly and implicitly acknowledged, as, for instance, in the terminology itself: in Latin, an advocate was a *patronus* and his client (in

⁶⁷ David 1992 *passim*.

⁶⁸ *Off.* 2, 65-67.

modern parlance) a *cliens*⁶⁹. This did not change in the late republic, nor, indeed, in the early empire, as the Elder Seneca still referred to a former defendant of Cicero's as *ille Ciceronianus cliens, amicus*⁷⁰. And even though a lawyerly profession had already begun to develop in the late republic and would later flourish under the high empire, both the terminology and the ideological underpinnings of the activity remained.

4. Conclusion: Friendly is, as friendly does

The few examples treated in this paper naturally cannot be more than a very brief glimpse into the intricacies of Roman *amicitia* as a social phenomenon. I have attempted to show the important day-to-day functions of *amicitiae* and *amici* and their respective roles. Far from being merely a philosophical question divorced from any practical reality, the debate as to what was an *amicus* was central to the inner workings of the elite, and *amicitia* was a crucial cog in the machine of aristocratic society. Since nearly all pertinent spheres of aristocratic life were governed by rules closely connected to and influenced by wide-spread notions and concepts associated with *amicitia* (or its opposite, *inimicitia*)⁷¹, there is a clear correlation between philosophical thought and practical reality.

From this point of view, the philosophical ruminations and precepts in Cicero's *Laelius* are doubly important, not only for the *cultural* history of the late republic, but also for its *political, economic, and social* history, as they are the result of Cicero's own intense reflection on the real-life practices of his social class.

From such a historical point of view, the *vera et perfecta amicitia* that Cicero depicts as the climactic ideal state of personal relations is strikingly relevant still, but not because of its implications for Cicero's philosophical worldview or his attitudes towards (e.g.) Epicurean philosophy, but rather because of its implications for daily aristocratic interactions. Strict adherence to the conventions and expectations of friendship was more important (and is easier to discern and to analyse for historians)

⁶⁹ The *advocatus*, however, was one that was called to the side of the defense (as the name indicates) in a general supporting capacity; cf. Ps.-Ascon. *div. Caec.* 11 (190 St), *qui defendit alterum in iudicio aut patronus dicitur si orator est, aut advocatus, si aut ius suggerit aut praesentiam suam commodat amico*.

⁷⁰ Sen. *contr.* 7, 2, 12.

⁷¹ Epstein 1987; Rollinger 2014, 122-132.

than the question of emotional involvement in *amicitia*. In other words: orthopraxy won over orthodoxy. It would not only be futile to try and ascertain degrees of emotional intimacy for, e.g., all of Cicero's friendships (with the obvious exception of Atticus and one or two others), we would not benefit from such a line of enquiry. For the historian, what counts is the question of how effective the ideology of friendship was in enforcing societal norms and what role it played in strengthening and maintaining aristocratic cohesion, particularly during the turbulent final century of the *res publica libera*. The manifold services that members of the aristocracy rendered each other within relationships viewed as *amicitiae* served a double purpose: they were instrumental both in distributing scarce goods, and, by their personal nature and the emotionally charged language this necessitated – indeed by their prevalence and sheer ubiquity – they bound members of the elite closely together in a myriad of individual connections and networks. Thus, the moral and theoretical foundations of *amicitia* were stabilised and supported by a multitude of very real benefits and obligations incurred by each individual. If properly mobilised, the sum of all these connections could form a basis of power, wealth, influence, social and symbolic capital of any given *nobilis*. What, then, is an *amicus*? For Roman nobles, clearly, friendly was, as friendly did.

Bibliography

- Badian 1997: E. Badian, *Notes on a Recent List of Praefecti Fabrum under the Republic*, «Chiron» 27, 1997, pp. 1-19.
- Bernard 2013: J.-E. Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, Paris 2013.
- Brunt 1988a: P. A. Brunt, *Amicitia in the Late Roman Republic*, in *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford 1988, pp. 351-381.
- Brunt 1988b: P. A. Brunt, *Clientela*, in *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford 1988, pp. 382-442.
- Burton 2011: P. J. Burton, *Friendship and Empire. Roman Diplomacy and Imperialism in the Middle Republic (353-146 BC)*, Cambridge 2011.
- Champlin 1991: E. Champlin, *Final Judgements. Duty and Emotion in Roman wills, 200 B.C. – A.D. 250*, Berkeley-Los Angeles-New York 1991.
- Citroni Marchetti 2000: S. Citroni Marchetti, *Amicizia e Potere nelle lettere di Cicerone e nelle elegie ovidiane dall'esilio*, Firenze 2000.

- Cordier 1995: P. Cordier, *La lettre et l'amicitia*, in F. Dupont (éd.), *Paroles romaines*, Nancy 1995, pp. 25-34.
- Cotton 1981: H. M. Cotton, *Military Tribunes and the Exercise of Patronage*, «Chiron» 11, 1981, pp. 229-238.
- Cotton 1985: H. M. Cotton, *Mirificium genus commendationis: Cicero and the latin letter of recommendation*, «AJPh» 106, 1985, pp. 328-334.
- Cugusi 1983: P. Cugusi, *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero. Con cenni sull'epistolografia preciceroniana*, Roma 1983.
- Cugusi 1989: P. Cugusi, *L'epistolografia: modelli e tipologie di comunicazione*, in G. Cavallo, P. Fedelli, A. Giardina (edd.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, Roma 1989, pp. 379-419.
- Cugusi 1998: P. Cugusi, [L'epistola ciceroniana: strumento di comunicazione quotidiana e modello letterario](#), «Ciceroniana» 10 (1998), pp. 163-189.
- D'Arms 1986: J. H. D'Arms, Review of Saller 1982, «CPh» 81, 1986, pp. 95-98.
- David 1992: J.-M. David, *Le patronat judiciaire au dernier siècle de la République romaine*, Paris-Roma 1992.
- De Giorgio 2015: J. P. De Giorgio, *L'écriture de soi à Rome. Autour de la correspondance de Cicéron*, Bruxelles 2015.
- Deniaux 1993: E. Deniaux, *Clientèle et pouvoir à l'époque de Cicéron*, Paris 1993.
- Dingmann 2007: M. Dingmann, *Pompeius Magnus. Machtgrundlagen eines spät-republikanischen Politikers*, Rahden 2007.
- Eilers 2002: C. Eilers, *Roman Patrons of Greek Cities*, Oxford-New York 2002.
- Epstein 1987: D. Epstein, *Personal Enmity in Roman Politics, 218-43 B.C.*, London 1987.
- Fürst 1996: A. Fürst, *Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike*, Stuttgart-Leipzig 1996.
- Fürst 1997: A. Fürst, *Freundschaft als Tugend. Über den Verlust der Wirklichkeit im antiken Freundschaftsbegriff*, «Gymnasium» 104, 1997, pp. 413-433.
- Fürst 1999: A. Fürst, *Erwerben und Erhalten. Ein Schema antiker Freundschaften in Ciceros "Laelius"*, «Philologus» 143, 1999, pp. 41-67.
- Ganter 2015: A. Ganter, *Was die römische Welt zusammenhält. Patron-Klient-Verhältnisse zwischen Cicero und Cyprian*, Berlin-Boston 2015.
- Gelzer 1912: M. Gelzer, *Die Nobilität der römischen Republik*, Stuttgart 1912 [repr. Stuttgart 1983].
- Goldbeck 2010: F. Goldbeck, *Salutationes. Die Morgenbegrüßungen in Rom in der Republik und der frühen Kaiserzeit*, Berlin 2010.
- Gotter 1996: U. Gotter, *Cicero und die Freundschaft. Die Konstruktion sozialer Normen zwischen römischer Politik und griechischer Philosophie*, in H.-J. Gehrke, A.

- Möller (Hrsg.), *Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein*, Tübingen 1996, pp. 339-360.
- Hall 2009: J. Hall, *Politeness and Politics in Cicero's Letters*, Oxford 2009.
- Hartmann 2016: E. Hartmann, *Ordnung in Unordnung. Kommunikation, Konsum und Konkurrenz in der stadtrömischen Gesellschaft der frühen Kaiserzeit*, Stuttgart 2016.
- Heil 2005: A. Heil, *Gespräche über Freundschaft. Das Modell der amicitia bei Cicero und Horaz*, in A. Haltenhoff, A. Heil, F.-H. Mutschler (Hrsg.), *Römische Werte als Gegenstand der Altertumswissenschaft*, Leipzig 2005, pp. 107-123.
- Heldmann 1976: K. Heldmann, *Ciceros Laelius und die Grenzen der Freundschaft. Zur Interdependenz von Literatur und Politik 44/43 v. Chr.*, «Hermes» 104, 1976, pp. 72-103.
- Hutchinson 1993: G. O. Hutchinson, *Ciceros Briefe als Literatur (Ad Att. 1, 16)*, «Hermes» 121, 1993, pp. 441-451.
- Hutchinson 1998: G. O. Hutchinson, *Cicero's Correspondence. A Literary Study*, Oxford 1998.
- Huzar 1978: E. G. Huzar, *Mark Antony: A Biography*, Minneapolis 1978.
- Ioannatou 2006: M. Ioannatou, *Affaires d'argent dans la correspondance de Cicéron. L'aristocratie sénatoriale face à ses dettes*, Paris 2006.
- Jehne 2016: M. Jehne, *The Senatorial Economics of Status in the Late Republic*, in H. Beck, M. Jehne, J. Serrati (eds.), *Money and Power in the Roman Republic*, Bruxelles 2016, pp. 188-207.
- Jehne-Pina Polo 2015: M. Jehne, F. Pina Polo (eds.), *Foreign clientelae in the Roman Empire*, Stuttgart 2015.
- Kaser 1956: M. Kaser, *Infamia und ignominia in den römischen Rechtsquellen*, «ZRG» 73, 1956, pp. 220-273.
- Kehoe-Ratzan-Yiftach 2015: D. P. Kehoe, D. M. Ratzan, U. Yiftach (eds.), *Law and Transaction Costs in the Ancient Economy*, Ann Arbor 2015.
- Konstan 1997: D. Konstan, *Friendship in the classical world*, Cambridge 1997.
- Konstan 2010: D. Konstan, *Are fellow citizens friends? Aristotle versus Cicero on philia, amicitia, and social solidarity*, in R. M. Rosen, I. Sluiter (eds.), *Valuing others in classical antiquity*, Leiden-Boston 2010, pp. 233-248.
- Kroppenberg 2001: I. Kroppenberg, *Die Insolvenz im klassischen römischen Recht. Tatbestände und Wirkungen außerhalb des Konkursverfahrens*, Paderborn 2001.
- Kroppenberg 2009: I. Kroppenberg, *Amicitia und römisches Delegations- und Auftragsrecht*, «ZRG» 126, 2009, pp. 284-304.
- Lo Cascio 2005: E. Lo Cascio, *La "New Institutional Economics" e l'economia imperiale Romana*, in M. Pani (ed.), *Storia romana e storia moderna*, Bari 2005, pp. 69-83.

- Lo Cascio 2006: E. Lo Cascio, *The Role of the State in Roman Economy. Making Use of the New Institutional Economics*, in P. F. Bang, M. Ikeguchi, H. G. Ziche (eds.), *Ancient Economies, Modern Methodologies. Archaeology, Comparative History, Models and Institutions*, Bari 2006, pp. 215-254.
- Meier 1997: C. Meier, *Res publica amissa. Eine Studie zu Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik*, Frankfurt a.M. 1997³.
- Merklin 2005: H. Merklin, *Fragwürdige Freundschaft. Epikurs Lehre von der Freundschaft im Urteil Ciceros (fin. 2, 78-85) und Senecas (epist. 9, 1-12)*, in T. Baier, G. Manuwald, B. Zimmermann (Hrsg.), *Seneca. Philosophus et magister. Festschrift für E. Lefèvre zum 70. Geburtstag*, Freiburg 2005, pp. 187-194.
- Narducci 1989: E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989.
- O'Sullivan 2011: T. O'Sullivan, *Walking in Roman culture*, Cambridge 2011.
- Östenberg 2015: I. Östenberg, *Power Walks: Aristocratic Escorted Movements in Republican Rome*, in I. Östenberg, S. Malmberg, J. Bjornebye (eds.), *The Moving City. Processions, Passages and Promenades in Ancient Rome*, London-New York 2015, pp. 13-22.
- Rollinger 2009: C. Rollinger, *Solvendi sunt nummi. Die Schuldenkultur der späten römischen Republik im Spiegel der Schriften Ciceros*, Berlin 2009.
- Rollinger 2012: C. Rollinger, *Zur Bedeutung von amicitia und Netzwerken für das Finanzwesen der Späten Republik*, in S. Günther (Hrsg.), *Ordnungsrahmen antiker Ökonomien: Ordnungskonzepte und Steuerungsmechanismen antiker Wirtschaftssysteme im Vergleich*, Wiesbaden 2012, pp. 111-126.
- Rollinger 2014: C. Rollinger, *Amicitia sanctissime colenda. Freundschaft und soziale Netzwerke in der Späten Republik*, Heidelberg 2014.
- Rollinger 2017: C. Rollinger, *Ciceros supplicatio und aristokratische Konkurrenz im Senat der Späten Republik*, «Klio» 99, 2017, pp. 192-225.
- Rollinger forthcoming (a): C. Rollinger, *Die kleinen Freunde des großen Pompeius. Amicitiae und Gefolge in der Späten Republik*, in H. Klinkott, P.-G. Schietinger (Hrsg.), *Pompeius in neuem Licht*, Stuttgart.
- Rollinger forthcoming (b): C. Rollinger, *OPORTET EX FIDE BONA. Moral als Kategorie römischer Rechtsprechung*, in E. Hartmann, S. Page, A. Thurn (Hrsg.), *Moral als Kapital im antiken Athen und Rom*, Stuttgart.
- Rollinger forthcoming (c): C. Rollinger, *(Nec) molestum erit mutuari? Geldgeschäfte der Oberschicht zwischen Später Republik und Früher Kaiserzeit*.
- Saller 1982: R. Saller, *Personal Patronage under the Early Empire*, Cambridge 1982.
- Schievenin 2000: R. Schievenin, *Amicitia perfecta e amicitia comune nel Laelius ciceroniano*, «BSL» 30, 2000, pp. 447-465.
- Schleussner 1978: B. Schleussner, *Die Legaten der römischen Republik. Decem legati und ständige Hilfsgesandte*, München 1978.

- Schnurbusch 2011: D. Schnurbusch, *Convivium. Form und Bedeutung aristokratischer Geselligkeit in der römischen Antike*, Stuttgart 2011.
- Schulz 1997: R. Schulz, *Herrschaft und Regierung. Roms Regiment in den Provinzen in der Zeit der Republik*, Paderborn et al. 1997.
- Shackleton Bailey 1965-1970: D. R. Shackleton Bailey, *Cicero's Letters to Atticus*, 7 vols., Cambridge 1965-1970.
- Shackleton Bailey 1977: D. R. Shackleton Bailey, *Epistulae ad familiares*, 2 vols., Cambridge 1977.
- Silver 1995: M. Silver, *Economic Structures of Antiquity*, Westport-London 1995.
- Spielvogel 1993: J. Spielvogel, *Amicitia und res publica. Ciceros Maxime während der innenpolitischen Auseinandersetzungen der Jahre 59-50 v. Chr.*, Stuttgart 1993.
- Steinmetz 1967: F.-A. Steinmetz, *Die Freundschaftslehre des Panaitios. Nach einer Analyse von Ciceros "Laelius de amicitia"*, Wiesbaden 1967.
- Suolahti 1955: J. Suolahti, *The Junior Officers of the Roman Army in the Republican Period*, Helsinki 1955.
- Syme 1939: R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford 1939.
- Taylor 1949: L. R. Taylor, *Party Politics in the Age of Caesar*, Berkeley et al. 1949.
- Terpstra 2008: T. Terpstra, *Roman Law, Transaction Costs and the Roman Economy: Evidence from the Sulpicii Archive*, in K. Verboven, K. Vandorpe, V. Chankowski (eds.), *PISTOI DIA TEN TECHNEN. Bankers, Loans and Archives in the Ancient World. Studies in Honour of R. Bogaert*, Leuven 2008, pp. 345-371.
- Verboven 2002: K. Verboven, *The Economy of Friends. Economic Aspects of Amicitia and Patronage in the Late Republic*, Bruxelles 2002.
- Welch 1995: K. E. Welch, *The office of praefectus fabrum in the Late Republic*, «Chiron» 25, 1995, pp. 131-145.
- Wieacker 1963: F. Wieacker, *Zum Ursprung der bonae fidei iudicia*, «ZRG» 80, 1963, pp. 1-41.
- Williams 2012: C. A. Williams, *Reading Roman Friendship*, Cambridge 2012.
- Wolf 2010: J. G. Wolf, *Lo stigma dell'ignominia*, in A. Corbino, M. Humbert, G. Negri (edd.), *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana. Dell'epoca di Plauto a Ulpiano*, Pavia 2010, pp. 491-549.
- Wolkenhauer 2014: J. Wolkenhauer, *Senecas Schrift "Über die Wohltaten" und der Wandel im römischen Benefizienwesen*, Göttingen 2014.
- Yonge 1903: C. D. Yonge, *The Orations of Marcus Tullius Cicero, literally translated*, London 1903.
- Zack 2013: A. Zack, *Forschungen über die rechtlichen Grundlagen der römischen Außenbeziehungen während der römischen Republik bis zum Beginn des Prinzipats Teil III. Der personenrechtliche Status der amici, socii und amici et socii und die formula amicorum und formula sociorum*, «GFA» 16, 2013, pp. 63-118.

Zack 2015: A. Zack, *Forschungen über die rechtlichen Grundlagen der römischen Außenbeziehungen während der römischen Republik bis zum Beginn des Prinzipats Teil VI. Die juristische Form und der rechtliche Gehalt der intergesellschaftlichen amicitia und amicitia et societas mit Rom. Erster Abschnitt: die Begrifflichkeit und die aus ihr zu erschließende Systematik der rechtlichen Formen*, «GFA» 18, 2015, pp. 27-83.

RAPHAEL SCHWITTER

DER TRÖSTENDE FREUND
EPISTOLARES ROLLENBILD UND KOMMUNIKATIVE
VERHALTENSWEISE IN CICEROS *EPISTULAE AD FAMILIARES*

1. *Einleitung*

Mitgefühl, Zuspruch und Trost gehörten im klassischen Altertum zum traditionellen Aufgabenbereich einer Freundschaft¹. Ein Freund tröstete nicht nur bei schweren Schicksalsschlägen, sondern konnte sich auch alltäglicher Probleme, Sorgen und Ängste seines Gegenübers annehmen. Diese soziale Praxis manifestierte sich in Rom häufig in Form von Briefen, was in erster Linie praktische Gründe hatte². Zuspruch und Trost setzen menschliche Nähe und emotionale Anteilnahme voraus. Diese kann ein Brief aufgrund seiner gattungsspezifischen Vorteile besser als irgendeine andere Textsorte vermitteln³.

Wenn die antike Brieftheorie die sprachliche und stilistische Nähe des Briefs zum zwischenmenschlichen Gespräch betont und auf seine Ersatzfunktion für ein körperliches Zusammensein verweist, wird damit ein in der Praxis seit alters angewandtes Vorgehensmuster unterstrichen, nämlich die textpragmatische Berücksichtigung der (imaginierten) oralkommunikativen Situation⁴. Mit dem brieftypischen Nähe-Verhältnis unmittelbar verbunden ist die Vorstellung des Briefs als Spiegel der Seele (εἰκὼν ψυχῆς, *imago animi*), die eine freundschaftli-

¹ Das *officium consolantis* ist Teil des *officium amicitiae*, vgl. Cic. *fam.* 4, 13, 1; 6, 6, 1; 6, 3, 2, *dolorem tuum, quem consolando levare debeam*; 6, 10b, 1, *tali enim tempore aut consolari amicorum est aut polliceri*; ferner *Tusc.* 3, 55; 3, 73-79; *nat. deor.* 2, 148. Siehe dazu Zehnacker 1985; Hutchinson 1998, 50; Bernard 2013, 78-79.

² Nämlich wenn ein persönlicher Besuch des Freundes nicht möglich war. Falls möglich, wurden Beileid und Trost mündlich vorgetragen, siehe für Belegstellen Lillo Redonet 2003, 370. Zur römischen *face-to-face*-Gesellschaft siehe Hall 2009, 16-17.

³ Der Bevorzugung des persönlichen Besuchs und Trostzuspruchs entspricht die Betonung der Ersatzfunktion des Briefs: *fam.* 4, 6, 1, *quantum enim praesens me adiuvere potueris et consolando et prope aequae dolendo facile ex eo intellego quod litteris lectis aliquantum acquievi*; *fam.* 9, 11, 1, *quem [casum] ferrem certe moderatius, si te haberem; nam et oratio prudens et amor erga me singularis multum levaret*. Siehe dazu mit Blick auf das Mittelalter von Moos 1972, 2, § 27.

⁴ Zu den entsprechenden Zeugnissen der antiken Brieftheorie siehe Malherbe 1988, 12-13.

che Verbundenheit der Briefpartner a priori insinuiert und den *sermo epistolaris* letztlich auf eine individualisierte (das Ethos eines Verfassers ausdrückende), nächsprachliche Stilebene festlegt⁵. Entsprechend seiner kommunikationspragmatischen Veranlagung transportiert ein Brief immer auch Selbstaussagen des Verfassers sowie Informationen über das Beziehungsverhältnis zwischen den Briefpartnern⁶. Dies erlaubt dem Schreiber, seine emotionale Anteilnahme auf verschiedenen Ebenen auszudrücken. Ein Brief deckt damit zentrale Elemente einer Tröstung ab, wie sie in einer *face-to-face*-Kommunikation vorgenommen wird⁷. Er übernimmt also gleichsam die Rolle seines unpässlichen Verfassers, der in dieser Gestalt einen trauernden Freund besuchen und positiv auf dessen Gefühls- und Gedankenwelt einwirken kann⁸. Im Vergleich zum mündlichen Gespräch ermöglicht der brieftypische zeitliche Phasenverzug beiden Seiten eine längere Reflexion und sorgfältigere Ausgestaltung ihrer Äußerungen, was in emotionaleren Kontexten von Vorteil sein kann⁹.

Trotz der offensichtlichen Zweckmäßigkeit des Briefs war ein in schriftlicher Form gehaltenes Trostgespräch in der Praxis eine anspruchsvolle und komplexe Angelegenheit¹⁰. Die Gefühlslage, Stimmungen und Erwartungen des Trauernden zum Zeitpunkt des Briefverkehrs mussten antizipiert, die Tonlage und Argumentationsstrategie des Briefs entsprechend ausgerichtet werden. Zudem musste das individuelle Beziehungsverhältnis zwischen Absender und Adressaten gehörige Berücksichtigung finden. Dieses war durch die asymmetrische Kommunikationssituation, welche eine Tröstung in der Regel mit sich bringt, potenti-

⁵ Demetr. *eloc.* 227; Sidon. *ep.* 7, 18, 2. Zum Topos des Briefs als Spiegel der Seele siehe Müller 1980.

⁶ Briefliche Kommunikation verfügt über drei Hauptkonstituenten: Schreiber (Ich-Bezug), Adressat (Du-Bezug) und Mitteilung (Sach-Bezug), die um eine vierte, die Beziehungsebene (Wir-Bezug), ergänzt werden kann. Die beziehungsrelevante Pragmatik von Briefen bespricht etwa White 2010, 21-29. Zu den kommunikationstheoretischen Grundlagen siehe Thraede 1980, bes. 186-190; Nickisch 1991, 13-19.

⁷ Dazu gehören unmittelbarer Adressatenbezug, konzeptuelle Mündlichkeit, Selbstmanifestation und (zu einem gewissen Grad) auch Reziprozität.

⁸ Literarisch fruchtbar gemacht wurde die Personifikation des Briefs bekanntlich in der römischen Liebeslegie und in Ovids Exilgedichten.

⁹ Örtliche Distanz und zeitlicher Phasenverzug haben natürlich auch eine dysfunktionale Seite. Da klärende Nachfragen nicht möglich sind, erhöht dies das Risiko von Missverständnissen. Die brieftheoretische Vorgabe der *perspicuitas* hat in diesem Defizit einen ihrer Ursprünge. Siehe dazu Schwitter 2015, 10-13.

¹⁰ Vgl. Fronto *ad amic.* 1, 20, *sentio quam difficile sit te absentem per litteras consolari.*

ell gefährdet.¹¹ Die oftmals prekäre, brieflich verhandelte soziale Beziehung zwischen den Korrespondenten wurde dadurch nicht selten auf die Probe gestellt. Gerade bei schweren Trauerfällen wie der Exilierung oder dem Tod einer nahestehenden Person, die aufgrund ihrer hohen Emotionalität ein stärkeres paramythetisches Engagement verlangten, verlief daher nur ein schmaler Grat zwischen gutgemeintem Trost und gefühls- und ehrverletzender Kränkung.

Im vorliegenden Beitrag soll am Beispiel von Ciceros *Epistulae ad familiares* die epistolare Praxis freundschaftlicher Tröstung in der aristokratischen Briefkultur der Späten Republik näher beleuchtet werden. Der interpretative Fokus liegt dabei auf den kommunikativen Strategien und Verhaltensweisen, mit denen Cicero und seine Korrespondenten im prekären Spannungsfeld aristokratischer Beziehungspflege dem *officium consolantis* in brieflicher Form nachkamen. Im Zentrum der Analyse stehen die in der Sammlung enthaltenen Trostschreiben *de morte*¹². Anhand dieses Textcorpus sollen Höflichkeit, Respekt und Taktgefühl als sozio-kommunikative Merkmale der *litterae consolatoriae* der römischen Nobilität herausgestellt werden. Dieses adressatenbezogene Verhaltensmuster, das die Briefrolle des tröstenden Freundes generell auszeichnet, ist auch für die relative Gestaltungsbreite und Variabilität der erhaltenen Trostbriefe verantwortlich. Denn Tonlage und Argumentationsstruktur waren neben den situativen Umständen in erster Linie am Nähe-Distanz-Verhältnis der beteiligten Briefpartner ausgerichtet¹³.

¹¹ In den literarischen Trostschriften ist der antike Konsolator Scheltredner, philosophischer Präzeptor oder kurierender (Seelen-)Arzt, der sich der *obiurgatio* als einer etablierten Praktik der Affektbekämpfung bedient. Siehe Kassel 1958, 66; 94; 101.

¹² Das Thema erhielt bisher wenig Aufmerksamkeit, vgl. Zehnacker 1985; Hutchinson 1998, 49-77; Wilcox 2005a; Wilcox 2005b. Kaum umfangreicher ist die Literatur zu den Trostbriefen über politischen Misserfolg oder Exil, vgl. u.a. Zehnacker 1985; Hutchinson 1998, 25-48; Claassen 1996; Garcea 2005; Wilcox 2012, 45-51. Zur Tradition der literarischen *consolatio mortis* in der Antike siehe neben Buresch 1886 u.a. Fern 1941; Kassel 1958; Studnik 1958; Hultin 1965; Johann 1968; Ficca 2001; Lillo Redonet 2001 und Scourfield 2013. Vgl. auch Scourfield 1993, 15-30 sowie die Beiträge in Baltussen 2013a. Einen knappen Überblick antiker Trostbriefe mit Berücksichtigung der Papyri bieten Stowers 1986, 142-151 sowie Trapp 2003, 116-124. Zu den erhaltenen griechischen Trost- und Beileidsschreiben auf Papyri siehe Chapa 1998.

¹³ Unter Nähe und Distanz verstehe ich hier eine emotionale Kategorie, die aber von sozialen Gegebenheiten wie dem Alter, dem Geschlecht oder dem Stand einer Person überlagert wird. Die Freundschaft zwischen Cicero und Tiro (Herr-Sklave) war eine andere als diejenige zwischen Cicero und Atticus (*peers*) oder zwischen Cicero und Dolabella (Schwiegervater-Schwiegersohn).

2. Höflichkeit als soziale Norm und kommunikative Verhaltensweise in der aristokratischen Briefkultur der Späten Republik

Eine Vielzahl jüngerer Studien zu Ciceros Briefcorpus hat mittlerweile im Detail bestätigt, was die ältere Forschung im Wesentlichen schon erkannt hatte, nämlich wie bedachtsam, kontextsensibel und nuanciert die Kommunikation innerhalb der aristokratischen Briefkultur der Späten Republik erfolgte¹⁴. Form, Stil und Sprache eines Briefs waren Ausdruck sozial kodierter Verhandlungen, in denen sich die Korrespondenten gegenseitig bemühten, dem komplexen Beziehungsverhältnis, das zwischen ihnen bestand, in seinen unterschiedlichen sozialen Schattierungen und Kontexten eine sprachliche Form zu geben. Die hochkonventionalisierte Freundschaftssprache, die dabei zum Zuge kam, garantierte eine funktionierende Beziehungspflege und gewährleistete so den reibungslosen Ablauf von privaten wie politischen Geschäften¹⁵. Dabei bildete die Fähigkeit, sich im Brief in den Partner psychologisch einzufühlen, um seine beziehungsrelevanten Signale richtig deuten und selbst entsprechende Signale senden zu können, ebenso die Basis einer aristokratischen Brieffreundschaft wie gegenseitige Rücksichtnahme auf die gesellschaftliche Stellung und die individuellen Befindlichkeiten des Partners. Für Cicero und die meisten seiner Korrespondenten war die sorgfältige Beachtung der Kommunikationssituation im Briefverkehr eine Routineangelegenheit, die sich in der Tonlage, im sprachlich-stilistischen Ausdruck und in der Argumentationsstrategie des Briefs niederschlug¹⁶. Bereits der Anredeform wurde höchste Aufmerksamkeit gewidmet¹⁷. Als eines der Hauptmerkmale dieser respektsbezogenen aristokratischen «*éthique de comportement*» (J.-E. Bernard) kann die in ihr zum Ausdruck gebrachte Höflichkeit gelten. Höflichkeit wird von Cicero im brieflichen Austausch regelmäßig thematisiert, ohne dass er dafür einen verbindlichen Begriff verwendet. Das entsprechende semantische Feld umfasst neben *verecun-*

¹⁴ U.a. Hall 2009; White 2010; Wilcox 2012; Bernard 2013.

¹⁵ Zur Bedeutung der Epistolographie für die aristokratische Freundschaftspflege in Rom vgl. mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen u.a. Stowers 1986, 56-70; Konstan 1997, 124-129; Hutchinson 1998, 17-19; Citroni Marchetti 2000; Wilcox 2012; Rollinger 2014, 180-246.

¹⁶ Wegweisend war Dammann 1910. Siehe jetzt Bernard 2013, 107-164; 249-404.

¹⁷ Ein vielbehandeltes Thema, vgl. etwa Pease 1902; Cugusi 1983, 47-56 und, mit breiterem Fokus, Dickey 2002. Ein schönes Beispiel einer missglückten und daher als Beleidigung aufgefassten *inscriptio* findet sich in Cic. Att. 10, 11, 5.

dia auch *humanitas* und *urbanitas*¹⁸. Anhand von Ciceros Briefcorpus unterscheidet Jon Hall zwischen drei Grundformen der Höflichkeit. Die erste zielt darauf ab, dem Partner Respekt und Achtung entgegenzubringen, betont also die soziale Distanz zwischen den Korrespondenten; die zweite versucht, diese Distanz zu überwinden, indem sie Sympathie und Interesse am Partner vermittelt; die dritte entspricht der soziolinguistischen Kategorie der «negativen Höflichkeit» und zielt auf eine taktvolle Schonung oder Entlastung des Partners ab¹⁹. Letztere kommt bei sozialen Handlungen zum Einsatz, die einen potentiellen Gesichtsverlust des Partners mit sich bringen, insbesondere in appellativ-adhortativen Kontexten, also in Briefsituationen, in denen man dem Partner einen politischen Rat erteilt, ihn tadelt, tröstet oder um etwas bittet²⁰. Angesichts der standesbewussten römischen Elite erforderte ein derartiges statusbedrohendes Eindringen in die Privatsphäre des Partners entlastende Maßnahmen, von denen sich in Ciceros Briefcorpus eine ganze Palette finden lässt²¹. Zu den positiven Höflichkeitsstrategien, die Cicero regelmäßig und in unterschiedlichen Kontexten anwendet, gehört das Lob des Adressaten²². Schmeichelhafte Lobesworte und Komplimente steigern nicht nur die emotionale Empfänglichkeit des Rezipienten, sondern gestatten es dem Verfasser auch, Ratschläge und Kritik in taktvoller Weise anzubringen²³. Spezifischer auf appellativ-adhortative Briefsituationen zuge-

¹⁸ Höflichkeit als Thema in Ciceros Korrespondenz hat in jüngerer Zeit verstärkte Beachtung gefunden, vgl. Hutchinson 1998, 17-18; Roesch 2004; Hall 2005; Hall 2009. Wegweisend war Miller 1914. Zur *verecundia* in Rom mit breiterem Fokus siehe Kaster 2005, 13-27.

¹⁹ Hall 2009, 8-15 («politeness of respect», «affiliative politeness», «redressive politeness»). Halls theoretische Grundlage ist das Gesichtskonzept von Brown-Levinson 1987. Zur Konzeptualisierung von Höflichkeit in der Antike siehe auch Beetz 1996, 1467-1479.

²⁰ Es handelt sich im Wesentlichen um Ausdrucksformen einer epistolarer *monitio*, zu der Seneca neben der direkten Ermahnung und Ermunterung auch Trost-, Tadel-, Lobes- und Empfehlungsschreiben zählt. Siehe dazu Stowers 1986, 93. Brown-Levinson 2007 sprechen hier von «gesichtsbedrohenden Akten».

²¹ Siehe dazu Hall 2009, 107-134 mit Fokus auf beratende, bittende und ablehnende Briefe.

²² Eine Sammlung einschlägiger Stellen bietet Miller 1914, 45. Lob als positive Höflichkeitsstrategie diskutiert Holmes 1998.

²³ Vgl. etwa *fam.* 9, 14, 6, *quare quid est, quod te hortor, ut dignitati et gloriae servias? Proponam tibi claros viros, quod facere solent, qui hortantur? Neminem habeo clariorem quam te ipsum; te imitere oportet, tecum ipse certes; Q.fr.* 1, 1, 30, *etenim si in promerendo ut tibi tanti honores haberentur quanti haud scio an nemini fuisti omnium diligentissimus, multo maiorem in his honoribus tuendis adhibere diligentiam debes.* In Trostkontexten: *fam.* 4, 3, 1, *doleo tamen te sapientia praeditum prope singulari non tuis bonis delectari potius quam alienis malis laborare.* Um ein elaboriertes Kompliment handelt es sich, wenn Cicero zu Beginn seines Trostbriefes an Brutus schreibt, dass er ihn mit seinem Brief gar

schnitten ist der Hinweis, dass der intervenierende Akt nicht freiwillig erfolgte, sondern dem *officium amicitiae* geschuldet sei, das dem Freund eine kontextadäquate Reaktion abverlangt²⁴. Dass eine solche die Pflicht zur aufrichtigen Kritik und Maßregelung des Freundes einschloss, wird von Cicero auch im *Laelius* unterstrichen²⁵.

Reflexe dieser auf Höflichkeit bedachten, adressatensensiblen Briefkommunikation der spätrepublikanischen Elite finden sich auch in der antiken Brieftheorie²⁶. Neben dem persönlichkeitsidentifizierenden Charakter des Briefs zählt die Rücksichtnahme auf den Empfänger zu den zentralen artigraphischen Vorgaben²⁷. Diese liegt zum einen in der rhetorischen Tugend des *decorum* begründet, das analog zur Rede eine kontext- und situationssensible Darstellungsform erfordert, zum anderen ist die Berücksichtigung der Adressaten im Brief zu einem gewissen Grad auch natürlich²⁸. Dennoch ist auffällig, mit welchem Nachdruck die Brieftheorie den Adressaten zur stilrelevanten Kategorie erhoben hat. Kernpunkt dieser Vorgaben war es letztlich, eine kommunikative Aggression und damit einen Gesichtsverlust des Empfängers zu vermei-

nicht trösten wolle (*ad Brut.* 1, 9, 1), da Brutus aufgrund seiner philosophischen Standhaftigkeit keinerlei äußere Hilfe bedürfe.

²⁴ In Trostkontexten: *fam.* 5, 16, 6; 5, 17, 1, *quam ob rem omnibus officiis amicitiae diligenter a me sancteque servatis ne hoc quidem praetermittendum esse duxi, te ut hortarer rogaremque*; 6, 6, 1.

²⁵ *Lael.* 44; 88-100. Zur Praxis des *amicissime monere* vgl. *Att.* 7, 1, 2; 7, 26, 2. Siehe dazu Habinek 1990, Konstan 1996; 1997, 103-108 sowie, mit Fokus auf Horaz, Hunter 1985.

²⁶ Die Zeugnisse stammen meist aus späterer Zeit, für welche die Epistolographie der Späten Republik jedoch Vorbildfunktion besaß, wie Iulius Victor zeigt: *Iul. Vict. rhet. ed.* Giomini-Celentano, 106, 17-18, *lepidum est nonnumquam quasi praesentem alloqui, uti «heus tu» [...] quod genus apud M. Tullius multa sunt*. Die wichtigen brieftheoretischen Passagen aus Ciceros Briefen sind gesammelt in Malherbe 1988, 20-27.

²⁷ Während Demetrios diesem Aspekt noch kaum Berücksichtigung schenkt (vgl. *Demetr. eloc.* 234), gewinnt er mit der Zeit zunehmend an Bedeutung. Vgl. *exc. rhet. ed.* Halm, 589, 4-8, *in epistolis considerandum est, quis ad quem et qua de re scribat. in eo autem, quis ad quem scribat, personarum accidentia spectanda sunt, quae sunt decem: genus, sexus, aetas, instructio, ars, officium, mores, affectus, nomen, dignitas. plurimum enim differt, nobili an seni an magistratui an patri an amico an prospere agenti an tristi scribamus, et his similia*. Vgl. ferner Cassiod. *var.* 11 *prae*f.; *Iul. Vict. rhet. ed.* Giomini-Celentano, 105, 36-106, 1. Zur Berücksichtigung der Stimmungslage des Adressaten beim Eintreffen des Briefes vgl. *Cic. fam.* 11, 16, 1, *permagni interest, quo tibi haec tempore epistula reddita sit, utrum cum sollicitudinis aliquid haberes, an cum ab omni molestia vacuus esses*; *Iul. Vict. rhet. ed.* Giomini-Celentano, 106, 4-5, *ita in litteris cum familiaribus ludes, ut tamen cogitas posse evenire, ut eas litteras legant tempore tristiore*.

²⁸ Pointiert auf den Punkt gebracht vom deutschen Schriftsteller Albert Goes (*Von Mensch zu Mensch*, 1953, 67): «Briefe sind nie von dem, der schreibt, sondern von dem, an den sie gerichtet sind», zitiert nach Müller 1994, 62.

den²⁹. Respekt und Höflichkeit bestimmen daher sowohl den Ton der Musterbriefe in Pseudo-Demetrios' Τύποι ἐπιστολικοί (~ 2 Jh. v. – 3. Jh. n. Chr.) wie noch in Pseudo-Libanios' Περί ἐπιστολικάιου χαρακτήρος (~ 4./6. Jh. n. Chr.). Neben natürlichen Bestimmungskriterien wie familiärer Herkunft, Alter und Geschlecht sowie der situativen Stimmungslage des Empfängers besaß die gesellschaftliche Stellung (*dignitas*) besonderes Gewicht³⁰. Dies entsprach den historischen Begebenheiten der römischen Gesellschaft. So war es aus Achtung und Respekt grundsätzlich nicht statthaft, Ältere und Vorgesetzte zu ermahnen oder zu kritisieren³¹. Die mittelalterliche und frühneuzeitliche Brieftheorie wird den sozialen Rang schließlich zur dominanten Stilcategory erheben³². Dies führte unter anderem dazu, dass die Anwendung der potentiell status- und gesichtsgefährdenden Paränese im Trostbrief nur noch gegenüber sozial Niedergestellten empfohlen wurde³³.

Höflichkeit, Rücksichtnahme und Respekt nehmen als kommunikative Verhaltensnormen auch innerhalb des aristokratischen Freundschaftsdiskurses der Späten Republik eine wichtige Stellung ein: Mit emotiven Schlüsselbegriffen wie *suavitas*, *iocunditas* und *humanitas* umschreibt Cicero ein zwischenmenschliches Wohlwollen, das eine aufrichtige (Brief-)Freundschaft charakterisieren soll³⁴. Als schlechte Eigenschaften werden dagegen jene Umgangsformen abqualifiziert, die eine Aggressivität gegenüber dem Adressaten beinhalten und ihn so in seiner Würde verletzen (*acerbitas*, *arrogantia*, *contumelia*, *severitas*)³⁵. Im Briefverkehr treten

²⁹ In der modernen Höflichkeits-Forschung wird als kommunikative Aggression verstanden, was das von ihr gepflegte Selbstbild einer Person schmälert. Siehe dazu Culpeper 2011, 20.

³⁰ *Exc. rhet.* ed. Halm, 589, 4-8 (wie in Anm. 27).

³¹ U.a. Cic. *fam.* 7, 27, 1; *Att.* 16, 7, 5 (über Brutus), *non audeat hominem id aetatis mone-re*. Vgl. Miller 1914, 9-12.

³² Siehe für die frühere Zeit etwa Pivec 1939. Einen guten Eindruck vermittelt die von Camargo 1991, 21 zitierte Klassifizierung einer anonymen *ars dictandi* des späten 14. Jhs.: *epistularum tres sunt species [...] sunt autem epistole ad superiores personas deprecative, ad inferiores imperative, ad equipollentes familiares*.

³³ Statusbezogene Ansätze finden sich bereits in Iul. Vict. *rhet.* ed. Giomini-Celentano, 105, 35-36, *epistola, si superiori scribas, ne iocularis sit; si pari, ne inhumana; si inferiori, ne superba*. Vgl. Lupus von Ferrière, *ep.* 4, 20, *unde nequaquam desperaverim, quod aliis necdum sit datum, mihi ut aliquod solacium vobis persuadere possim a domino reservatum*. Doch erst in der Renaissancepoetik Scaligers findet sich eine diesbezügliche, die *consolatio* betreffende Anweisung. Siehe dazu von Moos 1972, 2, § 287.

³⁴ *Lael.* 66, *accedat huc suavitas quaedam oportet sermonum atque morum, haudquam mediocriter condimentum amicitiae*. Vgl. Bernard 2013, 240 s.

³⁵ Negative Beispiele erwähnt Cicero u.a. in *fam.* 3, 9, 1; 11, 3, 1. Für einen Überblick der Tugenden und Laster, die Cicero einem Briefschreiber zuweist, siehe Bernard 2013, 246.

die entsprechenden positiven oder negativen Charaktereigenschaften des Schreibers vornehmlich in den erwähnten statusbedrohenden Kontexten (Rat, Kritik, Trost, Bitte usw.) hervor. Potentiell beziehungsgefährdende Briefsituationen dieser Art können jedoch entschärft werden, wenn die jeweilige Mitteilung in einer sprachlich adäquaten Form vermittelt wird. Hier gilt es in erster Linie die richtige Balance zwischen *verecundia* und *libertas dicendi* zu finden³⁶. In konsolatorischen Kontexten war diese Aufgabe besonders anspruchsvoll, da die gattungsspezifischen rationalen Argumente zur Affektbekämpfung schon aus Pietätsgründen durch freundliche Tonlage und empathische Anteilnahme abgeschwächt werden mussten. So spricht Cicero Servius Sulpicius Rufus seine Anerkennung dafür aus, dass er im Trostbrief, den er ihm nach dem Tod der Tullia geschickt habe, die zugehörige konsolatorische Paränese *lenissimis et amantissimis verbis* vollzogen habe³⁷. Auch Plinius empfiehlt einen milden und rücksichtsvollen Einsatz der Trostmittel, während ein scharfer und tadelnder Ton zu vermeiden sei³⁸. Angesichts dieser Schwierigkeiten schlägt Iulius Victor vor, einen Trostbrief generell kurz zu halten, da sich der wunde Punkt bei zu grober Herangehensweise nur noch vergrößere³⁹.

3. Beileid und Trost als Thema in Ciceros Epistulae ad familiares

Im persönlichen (Brief-)Gespräch hängt die Wirksamkeit der Trostparänese zu einem wesentlichen Grad von der Fähigkeit des Verfassers ab, sich dem Adressaten im Brief als mitleidender Freund zu vergegenwärtigen⁴⁰. Dies gelingt in erster Linie durch die konsequente Berücksichtigung der Kommunikationssituation sowie durch psychologisches Einfühlen in den Gemütszustand des trauernden Freundes. Während in leichteren Trostsituationen mitunter ein heiterer und ungezwungener

³⁶ Bernard 2013, 226-246 spricht im weiteren Sinn vom «équilibre sociodiscursif». Zum Balanceakt zwischen *verecundia* und *libertas dicendi* am Beispiel von *fam.* 9, 22 siehe McConnell 2014, 163-169.

³⁷ *Fam.* 5, 15, 1.

³⁸ Plin. *ep.* 5, 16, 10, *proinde, si quas ad eum de dolore tam iusto litteras mittes, memento adhibere solacium, non quasi castigatorium et nimis forte, sed molle et humanum.*

³⁹ Iul. Vict. *rhet.* ed. Giomini-Celentano, 106, 2-4, *cum offendas dolentem, pauculis consolare, quod ulcus etiam, cum plana manu tangitur, cruentatur.*

⁴⁰ Die mittellateinische *consolatio* hat dafür den Topos des *amicus compatiens* ausgeprägt. Siehe dazu von Moos 1972, 3, §§ 97-102.

Ton vorherrschte, der primär darauf abzielte, den Trostbedürftigen aufzuheitern⁴¹, war bei schweren Schicksalsschlägen (*calamitates*) der Ton ernster und gesetzter und die Erfüllung des epistolaren *officium consolantis* ungleich komplexer⁴². Der Tod einer nahestehenden Person galt (neben der Exilierung) als schlimmstes Trost einforderndes Ereignis und war daher auch das in den antiken Konsolationen am meisten behandelte Thema⁴³. Da die Sammlung der *Epistulae ad familiares* lediglich einen unvollständigen Einblick in die Praxis brieflicher Trost- und Beileidschreiben *de morte* bietet, lässt sich dieses Phänomen nur in groben Konturen beschreiben. Sie umfasst neben kürzeren Kondolenzschreiben (*fam.* 2, 2) auch umfangreichere philosophisch argumentierende Konsolationen (*fam.* 4, 5), wobei sich bei längerem Briefwechsel auch unterschiedliche Phasen individueller Trostzuwendung rekonstruieren lassen (*fam.* 5, 14-15). Ein Vergleich der einzelnen Schreiben zeigt, dass neben den äußeren Umständen (wer ist gestorben, wie nahe war der Adressat dieser Person, wie lange dauert die Trauer schon an usw.) in erster Linie das individuelle Nähe-Distanz-Verhältnis zwischen den Adressaten (bzw. zwischen den jeweiligen epistolaren *personae*) für den Ton und die inhaltliche Gestaltung des Briefs ausschlaggebend war.

Eher distanziert wirkt die kurze Notiz, in welcher Cicero ohne spürbare persönliche Anteilnahme dem jungen C. Curio sein Beileid für den Tod seines Vater ausspricht: Der Verlust sei bedauerlich, da ihnen so der Zeuge ihrer gemeinsamen Freundschaft entrissen worden sei, doch bedürfe ihre gegenseitige Liebe hoffentlich keiner Gewährsmänner⁴⁴. Der

⁴¹ Vgl. *fam.* 7, 1, wo Cicero seinen Freund M. Marius, der sich auf seinem Landgut in der Bucht von Neapel von einer Krankheit erholt, tröstet, weil er die *Ludi Pompeiani* in Rom verpasst hatte. Das Schreiben ist, wie Cicero am Schluss einräumt, auf Wunsch des Marius entstanden. Wie eine solche Aufforderung des Freundes zum Trost aussah, zeigt etwa *fam.* 7, 26, 2 (nach langem Bericht über seine Magenbeschwerden): *tu tamen, cum audisses ab Anicio – vidit enim me nauseantem – non modo mittendi causam iustam, sed etiam visendi.*

⁴² Eine Liste der schwereren Schicksalsschläge, die eigens eine philosophische Betrachtung erhielten, bietet Cicero in *Tusc.* 3, 81, *sunt enim certa quae de paupertate, certa quae de vita inhonorata et ingloria dici soleant; separatim certae scholae sunt de exilio, de interitu patriae, de servitute, de debilitate, de caecitate, de omni casu, in quo nomen poni solet calamitatis.*

⁴³ Cic. *Tusc.* 3, 81. Das Exil war als «symbolischer Tod» beinahe auf derselben Ebene. Siehe dazu mit Blick auf Cicero Martelli 2016, 427-428. Zum Tod als bestimmendes Thema der antiken *consolatio* schon Buresch 1886, 6.

⁴⁴ *Fam.* 2, 2, *gravi teste privatus sum amoris summi erga te mei patre tuo, clarissimo viro. Qui cum suis laudibus tum vero te filio superasset omnium fortunam, si ei contigisset, ut te ante videret, quam a vita discederet. Sed spero nostram amicitiam non egere testibus. Tibi patrimonium dei fortunent; me certe habebis, cui et carus aequae sis et iucundus ac fuisti patri.*

Tod des Vaters ist zwar der Anlass des Schreibens, doch ging es Cicero weniger um die Trauerbewältigung des Sohnes, als vielmehr darum, sich dem jungen Mann in der Rolle des väterlichen Freundes zu empfehlen. Ähnlich knapp, aber in vertrautem kolloquialen Ton ist eine Beileidsbezeugung Ciceros an Atticus für den Tod des Sklaven Athamas gehalten, in dem Topoi der Trauerbewältigung kurz angesprochen werden, dann aber auf ein anderes Thema, die Erkrankung von Atticus' Sekretär Alexis, übergegangen wird⁴⁵. Anlässlich des Todes von Atticus' Großmutter, den Cicero ihm brieflich mitteilt, wird ganz auf tröstende Worte verzichtet⁴⁶. Generell ist auffällig, dass Cicero sich meist kurz und distanziert gibt, wenn er von Atticus vom Tod eines Freundes erfährt oder er ihm selbst von einem solchen berichtet⁴⁷.

War ein Freund in tiefer Trauer, wie es etwa beim Tod des eigenen Kindes der Fall war,⁴⁸ genügte ein einfaches Kondolenzschreiben nicht mehr. In den *Epistulae ad familiares* sind fünf Briefe von und an Cicero enthalten, die sich mit diesem sensiblen Thema befassen. Vier davon betreffen den Tod von Ciceros Tochter Tullia im Frühjahr 45.⁴⁹ Eine über ein *close-reading* hinausführende kontextadäquate Interpretation dieser Texte gestaltet sich schwierig, da die jeweiligen Schreiben oft unterschiedlichen Phasen eines individuellen Trostzuspruchs entstammen –

⁴⁵ Att. 12, 10, *male mehercule de Athamante. Tuus autem dolor humanus is quidem, sed magno opere moderandus. Consolationum autem multae viae sed illa rectissima: impetret ratio quod dies impetratura est.* Dieser Grundsatz erscheint auch in *fam.* 5, 16, 5, *quod adlaturus est ipsa diuturnitas, [...] id nos praecipere consilio prudentiaque debemus.* Vgl. Ciceros eigene Reaktion beim Tod seines Vorlesers Sositheus: Att. 1, 12, 4.

⁴⁶ Att. 1, 3, 1. Er erwähnt noch, dass L. Saufeius einen Trostbrief an Atticus zu schreiben gedenke.

⁴⁷ Vgl. Att. 6, 6, 2 (Hortensius); 11, 6, 5 (Pompeius); 12, 11, 1 (Seius); 16, 14, 4 (Caninius). Vgl. aber Att. 1, 5, 1 (Ciceros Cousin Lucius). Ein Beispiel, wie man es anderes machen konnte, liefert *fam.* 4, 12 (ausführlicher Bericht des Ser. Sulpicius über die Ermordung des M. Marcellus).

⁴⁸ Der Tod eines Kindes war der Paradefall einer *immatura mors* und galt als einer der schwersten Trauerfälle. Handelte es sich um einen Säugling oder ein Kleinkind, war man jedoch gefasster. Vgl. Cic. *Tusc.* 1, 93–94. Zum diesbezüglichen Diskurs siehe Johann 1968, 109–120; Golden 1988. Zur *immatura mors* in Rom mit Blick auf die archäologischen Zeugnisse siehe Martin-Kilcher 2000.

⁴⁹ *Fam.* 4, 5; 4, 6; 5, 14; 5, 15. In *fam.* 5, 16 tröstet Cicero Titius. Ob *fam.* 5, 13 nach dem Tod der Tullia geschrieben wurde, ist ungewiss. Siehe dazu weiter unten Anm. 63. Eine wichtige Ergänzung zu den in dieser Sammlung enthaltenen Trostschreiben stellt Cic. *ad Brut.* 1, 9 dar, in dem Cicero M. Iunius Brutus über den Tod seiner Frau Porcia tröstet. Siehe zu diesem Brief die Analyse von Hutchinson 1998, 59–62. Caesars Trostschreiben an Cicero (vgl. Att. 13, 20, 1) ist nicht erhalten. Umfangreicher sind die in der Sammlung enthaltenen politischen Trostschreiben: Cic. *fam.* 4, 3; 4, 13; 5, 17–18; 6, 1–4; 6, 10b; 6, 13; 6, 20–22; 9, 2–4.

ein wichtiger Aspekt, der von den meisten Interpreten stillschweigend übergangen wird. Wenn nämlich wie in Ciceros Fall die Trauer des Freundes anhielt, waren zu dessen Heilung mehrere Briefgespräche mit wechselnden Therapieansätzen nötig. Nur ein Teil davon hat sich jedoch in der Sammlung erhalten.

Der ersten Trostphase entstammt Ciceros *consolatio* an Titius (*fam.* 5, 16), für die er sich mit Takt und Einfühlungsvermögen des konventionellen philosophischen Trostbriefs bedient⁵⁰. Weder Adressat noch Zeitpunkt des Schreibens sind eindeutig identifizierbar. Die Abfassung vor Tullias Tod scheint jedoch wahrscheinlich. Der Trauernde war möglicherweise T. Titius, der um 52/51 v. Chr. Legat in einer getreidereichen Provinz war⁵¹. Die an Briefanfang und -ende markierte freundschaftliche Verbundenheit zwischen den Briefpartnern rahmt die rhetorische Argumentation ein, die sich entlang der etablierten Topoi und Motive bewegt, welche die philosophische *consolatio* beim Tod eines Kindes bereithält⁵². Der freundschaftlich-einfühlsame Ton verhüllt den ostentativen Lehrcharakter des Schreibens nur unzulänglich. Die epistolare Rolle des belehrenden Konsolators, die Cicero gegenüber Titius einnimmt, offenbart das hierarchische Gefälle zwischen den beiden Korrespondenten. Die asymmetrische Kommunikationssituation ist durchaus mit derjenigen zwischen Seneca und Lucilius vergleichbar⁵³. Der Eindruck einer interpersonellen Distanz ergibt sich nicht nur durch die kaum vorhandene argumentative Berücksichtigung der *persona* des Adressaten (*argumentum ad hominem*), sondern auch durch Ciceros bescheidene Einbringung seiner eigenen Person⁵⁴: Weder Titius noch seine verstorbenen Söhne erhalten eine nähere Konturierung, und Cicero verzichtet erstaunlicherweise selbst darauf, dem Adressaten seine persönliche Betroffenheit über

⁵⁰ Siehe dazu die Analyse von Zehnacker 1985, 79-81; Hutchinson 1998, 50-59; Wilcox 2005b, 240-243.

⁵¹ Shackleton Bailey 1977, 325; Hutchinson 1998, 50-51 mit Anm. 3. An T. Titius richtet sich *fam.* 13, 75.

⁵² Siehe dazu von Moos 1972, 3, §§ 197-206. *Exempla* tugendhafter Eltern lagen spätestens in der Kaiserzeit gesammelt vor: Val. Max. 5, 10, *de parentibus qui obitum liberorum forti animo tulerunt*. Cicero hat diese *exempla* mit Hilfe des Atticus offenbar noch selbst gesammelt (*Att.* 12, 20, 2; 12, 24, 2), vgl. Kassel 1958, 95; Erskine 1997, 38-39.

⁵³ Zur *consolatio mortis* in Senecas Briefen siehe Studnik 1958; Ficca 2001, 117-194.

⁵⁴ Cicero achtet in der Regel sehr genau auf die Kommunikationssituation. Siehe dazu Bernard 2013, 107-164 (Anpassung an Adressaten), 249-404 (Anpassung an situative Umstände). Vgl. auch Zehnacker 1985, 75 mit Beispielen, wie Cicero Tonlage und Argumentationsweise seiner politischen Trostbriefe an den Adressaten ausrichtet.

die *miseria rei publicae* kundzutun, die er zur Anwendung des Topos *de opportunitate mortis* heraufbeschwört⁵⁵.

Obwohl Titius nicht näher identifiziert werden kann, wird im Vergleich mit den anderen in der Sammlung enthaltenen Trostschriften deutlich, dass es sich nicht um eine Persönlichkeit handelte, die Cicero sozial gleichgestellt war⁵⁶. In Rom hatte die soziale Praxis der *amicitia* zwar prinzipiell den Anspruch einer Kommunikation unter Gleich(rang)igen. So betont Cicero im *Laelius* die Wichtigkeit, dass sich in einer Freundschaft der höher Stehende dem Niederen gleichstellt, wodurch er diesen gleichsam emporhebe⁵⁷. In der epistolaren Praxis zeigen sich jedoch gleichwohl Unterschiede.

4. *Trost unter gleichgestellten Freunden: (Meta)Kommunikative Strategie und inszeniertes Rollenbild*

Fam. 5, 16 an Titius steht diesbezüglich in deutlichem Kontrast zum vielbeachteten Trostbrief, mit dem sich der Konsular Servius Sulpicius Rufus kurz nach Tullias Tod an Cicero wandte⁵⁸. Nach dem in den Eingangssentenzen aufgerufenen konventionellen Motiv des *flens consolator*⁵⁹, folgt vor Beginn des konsolatorischen Teils eine vorsichtige Rückversicherung an den empfindsamen Adressaten:

⁵⁵ Seine Betroffenheit über die politische Lage drückt Cicero in Trostbriefen *ad exulem* regelmäßig aus, oft verbunden mit einer philosophischen Protreptik, vgl. *fam.* 4, 3; 4, 8. Siehe dazu Zehnacker 1985, 78. Die politische Lage ist aber auch ein zentrales Argument in den erhaltenen Konsolationen *de morte*, da die Trostargumente aus der konkreten politischen Situation heraus entwickelt wurden, vgl. *Cic. fam.* 4, 5, 2-4; 4, 6, 1-2; 5, 15, 2-3. Den konsolatorischen Topos *de opportunitate mortis* wandte auch Ser. Sulpicius gegenüber Cicero an (*fam.* 4, 5, 3). Cicero benutzte ihn ferner in *de orat.* 3, 8, um sich über den Tod des Crassus zu trösten: *non erepta vita [...] sed donata mors*. Weitere Stellen bei Cicero und in der lateinischen Literatur finden sich bei Mankin 2011, *ad loc.*

⁵⁶ Dies gilt auch im Vergleich mit den in Anm. 49 erwähnten politischen Trostschriften.

⁵⁷ *Lael.* 69-72, wo das Thema längere Betrachtung findet. Siehe dazu Konstan 1997, 135-137. Zu Statusdifferenzen innerhalb der symbolischen Kommunikationsformen der römischen Nobilität siehe Rollinger 2014, 140-142.

⁵⁸ *Fam.* 4, 5. Detailanalysen bieten Kassel 1958, 98-103; Hutchinson 1998, 65-77; Wilcox 2005b, 246-249. Zur Person des Ser. Sulpicius Rufus und zu seinem in der gemeinsamen Briefkorrespondenz abgebildeten Beziehungsverhältnis mit Cicero siehe Bernard 2013, 522-525.

⁵⁹ Positiv quittiert von Cicero in seinem Antwortbrief, vgl. *fam.* 4, 6, 1, *nam et ea scripsisti quae levare luctum possent et in me consolando non mediocrem ipse animi dolorem adhibuisti*. Zur Konventionalität dieses Eingangsmotivs, das Cicero in *fam.* 5, 16,

quae in praesentia in mentem mihi venerunt, decrevi brevi ad te perscribere, non quo ea te fugere existimem, sed quod forsitan dolore impeditus minus ea perspicias (*fam.* 4, 5, 1).

Die Passage vereint Bescheidenheitstopos und *argumentum ad benevolentiam* und macht den Adressaten für die nun folgenden Trostgründe empfänglich⁶⁰. Wichtiger als das dahinterstehende rhetorische Kalkül erscheinen jedoch die Implikationen auf der Beziehungsebene beziehungsweise im Hinblick auf das kommunizierte epistolare Rollenbild. Indem Sulpicius die Rolle des belehrenden Trösters mit Verweis auf Ciceros eigene Kenntnisse ablehnt, signalisiert er seinem Adressaten, dass er ihm auf Augenhöhe gegenübertritt. Die nun folgenden diatribisch-paränetischen Ausführungen werden dadurch taktvoll abgefedert. Das auf Egalität beruhende soziale Nähe-Verhältnis zwischen den beiden Konsularen war durch die freundschaftliche Verpflichtung der Trostzuwendung potentiell gefährdet, da die Briefrolle des Konsolators hierarchisch über der des *consolandus* steht. Die komplimentierende Höflichkeitsstrategie wird im Laufe des Textes mehrfach variierend wiederholt und unterstreicht das Bestreben seines Verfassers, Cicero die Wahrung seiner Würde zu ermöglichen⁶¹. Wie rücksichtsvoll Sulpicius insgesamt vorging, wird erst richtig deutlich, wenn man sein Schreiben anderen antiken Trostzuwendungen gegenüberstellt⁶².

Eine vergleichbare Strategie zur Entschärfung der Kommunikationssituation scheint auch der Konsular Lucius Lucceius in einem nicht erhaltenen Trostbrief an Cicero verfolgt zu haben⁶³. Im Antwortschreiben

1 auch selbst anwendet, siehe Kassel 1958, 51, 98; von Moos, 1972, 3, §§ 59-67. Zum sozialen Engagement als wichtigster Form der Trosteröffnung siehe von Moos 1972, 3, § 88.

⁶⁰ Zum Motiv vgl. Ovid. *Pont.* 4, 11, 11, *sed neque solari prudentem stultior ausim*. Zur späteren Tradition siehe von Moos 1972, 3, §§ 68-78.

⁶¹ Kompliment und Kritik in einem ist *fam.* 4, 5, 5, *denique noli te oblivisci Ciceronem esse et eum, qui aliis consuevis praecipere et dare consilium, neque imitari malos medicos [...] sed potius, quae aliis tute praecipere soles, ea tute tibi subiace*. Die Wiederholung des eingangs angewandten Prudentia-Motivs: *fam.* 4, 5, 6, *ne videar prudentiae tuae diffidere*.

⁶² Bezeichnend ist das Urteil von Kassel 1958, 101: «Hier ist wirklich einmal der konsolator nicht Scheltredner, energischer Präzeptor, schmerzhaft kurierender Arzt, sondern *humaniter* verbundener Freund». Die Affektbekämpfung verläuft in der Regel mittels eines in relativ scharfem Ton vorgebrachten Rasonnements. Häufig beginnt der Tröstende seine Rede bereits mit einem Tadel, vgl. etwa Hor. *carm.* 2, 9, 1-10; Sen. *ep.* 63, 1-3. Zum scharfen konsolatorischen Grundton vgl. etwa Sen. *Marc.* 1, 5, *alii itaque molliter agant et blandiantur; ego configere cum tuo maerore constitui*.

⁶³ Vgl. *fam.* 5, 13, den Cicero als Antwort darauf verfasst hat. Der Anlass von Lucceius' verlorenem Schreiben ist ungewiss. Shackleton Bailey 1977, 358 hält es für eine politische Tröstung und datiert es daher ins Jahr 46. Seine Argumente halte ich jedoch

quittiert Cicero die umfangreiche philosophische *consolatio* des Freundes jedenfalls als überaus wohlwollend und gleicherweise klug. Respektsbezeugung und Trostparänese scheinen sich also in einer für Cicero angenehmen Balance gehalten zu haben⁶⁴. Soweit aus Ciceros Antwortschreiben hervorgeht, scheint Luceius dabei die Trostmittel geschickt mit seiner eigenen Person verbunden zu haben, was die zum Ausdruck gebrachte Empathie verstärkte und den statusbedrohenden Lehr-Charakter des Schreibens temperierte⁶⁵. Einer ähnlichen autorfokussierten Strategie hat sich auch Sulpicius bedient, als er anlässlich des Topos der *necessitas naturae* auf seine eigenen Gedanken über den Untergang berühmter Städte zu sprechen kommt, durch die er sich selbst einmal habe Trost zusprechen können⁶⁶. Der Verweis auf die eigene Trauererfahrung und die damit verbundene individualisierte Methode der Affektbekämpfung sind wohlkalkuliert. Sie ermöglichen es Sulpicius, in Form eines Selbstgesprächs die gattungsspezifische Sprechrolle des Konsolators zu erfüllen, ohne dessen topische Belehrungen direkt an Cicero richten zu müssen⁶⁷:

Ex Asia rediens cum ab Aegina Megaram versus navigarem, coepi regiones circumcirca prospicere. Post me erat Aegina, ante me Megara, dextra Piraeus, sinistra Corinthus, quae oppida quodam tempore florentissima fuerunt, nunc prostrata et diruta ante oculos iacent. Coepi egomet mecum sic cogitare: «Hem, nos homunculi indignamur, si quis nostrum interiit aut occisus est, quorum vita brevior esse debet, cum uno loco tot oppidum cadavera proiecta iacent? Visne tu te, Servi, cohibere et meminisse hominem te esse natum?» (*fam.* 4, 5, 4).

nicht für stichhaltig. Das Schreiben könnte durchaus Luceius' erster Trostbrief an Cicero nach dem Tod der Tullia gewesen sein. Luceius schrieb noch einen zweiten Trostbrief an Cicero: *fam.* 5, 14, der aber ganz offensichtlich einer späteren Trostphase zugehört. Siehe dazu weiter unten Anm. 78. Zur Person des L. Luceius und seinem in der gemeinsamen Briefkorrespondenz abgebildeten Beziehungsverhältnis mit Cicero siehe Bernard 2013, 486–487.

⁶⁴ *Fam.* 5, 13, 1, [*consolatio litterarum tuarum*] *declarat enim summam benevolentiam coniunctam pari prudentia*.

⁶⁵ *Fam.* 5, 13, 1, *illum fructum ex iis litteris vel maximum cepi, quod te praeclare res humanas contemnentem et optime contra fortunam paratum armatumque cognovi; fam.* 5, 13, 3, *ad consolandum autem cum illa valent, quae eleganter copioseque conlegisti, tum nihil plus quam quod firmitatem gravitatemque animi tui perspexi; quam non imitari turpissimum existimo*.

⁶⁶ *Fam.* 4, 5, 4. Die berühmte Stelle ist von Ambr. *ep.* 39, 3 nachgeahmt worden.

⁶⁷ Ähnlich Hutchinson 1998, 69: «The point is partly tact: Servius is not speaking from a position of superior authority».

Am Ende des konsolatorischen Teils kommt Sulpicius dann erneut auf Ciceros Kenntnis der Trostgründe zu sprechen⁶⁸.

Dieselbe auf das Ehrgefühl des Adressaten achtende rhetorische Strategie, auf die er im Brief an Titius offenkundig verzichtet hatte, wandte Cicero bei anderen, ihm emotional oder standesmäßig näherstehenden Korrespondenten regelmäßig an. Bevor Cicero dem seit Pharsalus im Exil lebenden Konsular M. Marcellus tröstet und ihm einen politischen Rat erteilt, richtet er folgende Worte an ihn:

Neque monere te audeo, praestanti prudentia virum, nec confirmare, maximi animi hominem unumque fortissimum, consolari vero nullo modo. Nam si ea quae acciderunt ita fers ut audio, gratulari magis virtutis debeo quam consolari dolorem tuum; sin te tanta mala rei publicae frangunt, non ita abundo ingenio ut te consoler, cum ipse me non possim (*fam.* 4, 8, 1).

Auch dem um seine Frau trauernden M. Iunius Brutus teilt Cicero gleich zu Beginn seines Trostbriefes mit, dass er selbst die Trostgründe bestens kenne und daher auch keiner Therapie bedürfe, wodurch er ihm implizit zu verstehen gibt, dass sich beide Gesprächspartner auf derselben Augenhöhe befinden⁶⁹:

Funderer eo officio, quo tu functus es in meo luctu, teque per litteras consolarer, nisi scirem iis remediis quibus meum dolorem tu levasses, te in tuo non egere, ac velim facilius quam tunc mihi nunc tibi tute medeare (*ad Brut.* 1, 9, 1).

Tatsächlich darf wohl davon ausgegangen werden, dass innerhalb von Cicero's *peer group* die Grundzüge der philosophischen *consolatio* hinreichend bekannt waren⁷⁰. Daher sind die in den *Epistulae ad familiares* ver-

⁶⁸ *Fam.* 4, 5, 6, *plura me ad te de hac re scribere pudet, ne videar prudentiae tuae diffidere. Quare, si hoc unum proposuero, finem faciam scribendi.*

⁶⁹ Weitere Beispiele: *fam.* 4, 3, 3 an Ser. Sulpicius Rufus; 4, 13, 4 an P. Nigidius Figulus: *relicum est, ut consoler et adferam rationes, quibus te a molestiis coner abducere. At ea quidem facultas vel tui vel alterius consolandi in te summa est, si umquam in ullo fuit. Itaque eam partem, quae ab exquisita quadam ratione et doctrina proficiscitur, non attingam, tibi totam relinquam.* Vgl. Zehnacker 1985, 75-76.

⁷⁰ Vgl. *Luc.* 135, *legimus omnes Crantoris veteris Academici de luctu.* Ein markantes Beispiel ist Libanios, der in *ep.* 405 auf die Konsolation eines Freundes verzichtet, da dieser schließlich alle Trostgründe bestens kenne, und ihm stattdessen über seine literarischen Studien berichtet. Vgl. Scourfield 2013, 9. Vom antiken Redner wurde grundsätzlich erwartet, dass er effizient Trost spenden kann. Siehe dazu mit einschlägigen Stellen Scourfield 2013, 4.

sammelten Trostbriefe auch keine konsolatorisch-persuasiven Abhandlungen, jedenfalls nicht in der Form, wie es Ciceros literarisierte *Consolatio ad se ipsum* gewesen sein dürfte⁷¹. Meist wird, wie die erwähnten Beispiele zeigen, eher diskret durch implizite Verweise, Präteritio oder andere rhetorische Strategien auf die *argumenta consolatoria* eingegangen. Entsprechend ungehalten reagierte Cicero, wenn er das Gefühl hatte, dass seiner Person durch einen allzu schroffen Ton zu wenig Mitgefühl und Respekt entgegenbracht wurde. Im weiteren Verlauf des oben zitierten Briefs an Brutus kritisiert er die ungewohnt harschen Worte, die Brutus nach dem Tod der Tullia an ihn gerichtet habe:

Cum enim mollius tibi ferre viderer quam deceret virum, praesertim eum qui alios consolari soleret, accusasti me per litteras gravioribus verbis quam tua consuetudo ferebat (*ad Brut.* 1, 9, 1).

Gegenüber Atticus bezeichnet Cicero das Schreiben als *obiurgatoria epistula*, das zwar geistreich (*prudenter*) und freundschaftlich (*amice*) sei, ihn aber dennoch zum Weinen gebracht habe⁷². Ganz offensichtlich war Cicero durch Brutus' zwar klug formulierte, aber offensichtlich in tadelndem Ton gehaltene Trostparänese derart gekränkt, dass sie seinen Kummer eher verstärkte als milderte. Die Interaktion von freundschaftlicher Zuwendung und philosophischer *obiurgatio* entsprach, wie erwähnt, durchaus der von der antiken Bildungselite praktizierten Tröstung, doch scheint sich Brutus gegenüber Cicero im Ton vergriffen zu haben. Dabei handelte es sich um keinen Einzelfall. Schon bei früheren Gelegenheiten hatte sich Cicero bei Atticus über den harschen Ton von Brutus' Briefen beklagt⁷³. Zumindest im persönlichen Gespräch scheint Brutus jedoch umgänglicher gewesen zu sein. So wünscht sich der trauernde Cicero durchaus die Anwesenheit des jüngeren Freundes, «denn er liebt mich so

⁷¹ Möglicherweise in Briefform, vgl. *Att.* 12, 13, 3, *ut ipse me per litteras consolarer* und 12, 28, 2, *quod me ipse per litteras consolatus sum*. Vgl. Shackleton Bailey 1966, *ad loc.* Zur nur noch in Fragmenten erhaltenen Schrift siehe u.a. Baltussen 2013b.

⁷² *Att.* 13, 6, 3, *quod epistulam meam ad Brutum poscis, non habeo eius exemplum; sed [...] ut recorder, una cum illius obiurgatoria tibi meam quoque quam ad eum rescripseram misi*; 12, 13, 1, *Bruti litterae scriptae et prudenter et amice multas mihi tamen lacrimas attulerunt*.

⁷³ *Att.* 6, 1, 7, *qui de me ad te humanissimas litteras scripsit, ad me autem, etiam cum rogat aliquid, contumaciter, adroganter ἀκοινονοήτως solet scribere*; 6, 3, 7, *nullas umquam ad me litteras misit Brutus [...] in quibus non inesset adrogans, ἀκοινονοήτων aliquid; sed plane parum cogitat quid scribat aut ad quem*. Zur Beziehung zwischen Cicero und Brutus, wie sie sich in ihrem Briefwechsel spiegelt, siehe Bernard 2013, 478-484.

innig, dass er mich gewiss ein wenig aufbauen könnte»⁷⁴. Ciceros Empfindsamkeit verdeutlicht hier die prinzipielle Notwendigkeit von Metabotschaften in statusgefährdenden Briefsituationen: Der Absender muss sich darum bemühen, dem Empfänger Dekodierungshilfen zu geben, anhand welcher er die sensiblen beziehungsrelevanten Informationen, welche das Schreiben zwangsläufig enthält, in der vom Verfasser intendierten Weise dechiffrieren kann. Neben einem höflichen und rücksichtsvollen Ton gehören hierzu Komplimente sowie direkte Versicherungen, durch welche die kommunikative Asymmetrie der Trostsituation eingeplant wird⁷⁵. Die erwähnten Beispiele zeigen, dass Tonlage und konsolatorische Argumentationsweise die Funktion zentraler metakommunikativer Indikatoren für das Beziehungsverhältnis der Korrespondenten besaßen.

Bezüglich Tonlage und Argumentationsstrategie eines Trostbriefes gilt es zwischen unterschiedlichen Trostphasen zu unterscheiden: Hielt die Trauer des Freundes nämlich an und machte eine Fortsetzung des Trostgesprächs notwendig, änderte sich mit dem Therapieansatz auch die Tonlage. Nun galt es, den Freund vor einem Gesichtsverlust zu bewahren, was eine schärfere *obiurgatio* – in Rom häufig in Form einer ethischen *dehortatio* vor unmännlicher Weichheit⁷⁶ – legitimierte. Was Sulpicius in *fam.* 4, 5 nur am Rande berührt hatte, nämlich die zu erwartende negative öffentliche Reaktion auf Ciceros anhaltende Trauer⁷⁷, wird im zweiten Trostbrief des L. Luceius angesichts der fortdauernden Abwesenheit Ciceros von Rom nun direkt angesprochen⁷⁸:

⁷⁴ Att. 12, 14, 3, *quod ad te scripsit, id vellem, ut ipse adesset; certe aliquid, quoniam me tam valde amat, adiuvet.*

⁷⁵ Für eine kommunikationstheoretische Behandlung von Metabotschaften siehe etwa Schulz von Thun 2006, 67–68, 91–95, 132–134.

⁷⁶ Brutus scheint im oben erwähnten Brief Cicero Verweichlichung vorgeworfen zu haben, vgl. Cic. *ad Brut.* 1, 9, 1, *mollius tibi ferre viderer*. Cicero benutzt das Motiv auch selbst, jedoch in abgeschwächter Form, vgl. *fam.* 5, 17, 3, *quam ob rem omnibus officiis amicitiae diligenter a me sancteque servatis ne hoc quidem praetermittendum esse duxi, te ut hortarer rogaremque, ut et hominem te et virum esse meminisses*. Die geringe Akzeptanz innerhalb der römischen Gesellschaft verdeutlicht *Tusc.* 3, 36, *quid est autem nequius aut turpius ecfeminato viro?* Zum konsolatorischen Topos der *muliebritas* siehe Kassel 1958, 55–56, 59, 88; von Moos 1972, 3, §§ 1076–1092. Zum römischen Diskurs über Formen der männlichen und weiblichen Trauer vgl. Wilcox 2006; Hindermann 2014.

⁷⁷ *Fam.* 4, 5, 6, *noli committere ut quisquam te putet non tam filiam quam rei publicae tempora et aliorum victoriam lugere*.

⁷⁸ Siehe zu diesem Brief die Analyse von Hutchinson 1998, 62–64. Dass es sich hierbei nicht um das erste Trosts Schreiben handelt, liegt meines Erachtens auf der Hand. Ob es sich beim ersten Schreiben um den Brief handelt, auf den Cicero in *fam.* 5, 13 Bezug nimmt, kann nicht endgültig bewiesen werden. Siehe dazu weiter oben Anm. 63.

Si solitudine delectare, cum scribas et aliquid agas eorum, quorum consuesti, gaudeo neque reprobo tuum consilium. [...] Sin autem, sicut hinc discesseras, lacrimis ac tristitiae te tradidisti, doleo, quia doles et angere, non possum te non, si concedis quod sentimus ut liberius dicamus, accusare (*fam.* 5, 14, 1-2).

Der vorwurfsvolle Ton der folgenden tadelsschweren Passage wird durch gezielte Komplimente und affektierte Freundschaftsbezeugungen taktvoll abgefedert. In seinem Antwortbrief lobt Cicero die rücksichtsvolle Vorgehensweise seines Freundes, der ihm zwar schwere Vorwürfe gemacht, dies aber in den „mildesten und liebevollsten Worten“ getan habe⁷⁹. Tatsächlich wurde in Rom allmählich Kritik am unmännlichen Verhalten Ciceros laut, was auch Atticus dazu veranlasste, den Ton seiner Briefe zu verschärfen. Cicero nimmt dies zur Kenntnis⁸⁰.

Wie die erwähnten Beispiele zeigen, sind für die Analyse der Wirkungsweisen der einzelnen Trostbriefe jene Briefe von großer Aussagekraft, welche die Trauernden ihren tröstenden Freunden als Antwort zukommen ließen. In ihnen werden neben der konsolatorischen Praxis auch die beziehungsrelevanten Signale des Tröstenden aus der Perspektive des Rezipienten reflektiert. Soweit erkennbar, beschränkten sich Ciceros Reaktionen auf eingegangene Trostbriefe jeweils auf zwei Bereiche: Auf die angewandten Trostgründe und die zum Ausdruck gebrachte Freundschaft. Während er auf der Beziehungsebene den erwiesenen Freundschaftsdienst quittierte und seinerseits die Freundschaftsbande bestätigte, reagierte er auf die konsolatorische *adhortatio* in der Regel mit einer mehr oder weniger umfangreichen Apologie⁸¹: Während er gegenüber Sulpicius auf die Einzigartigkeit seines Schmerzes pocht und diese mit Hilfe historischer Exempel bekräftigt, bestreitet er gegenüber Lucceius, dass er sich auf seinem Landgut den Tränen und der Trauer hingebe, wie

⁷⁹ *Fam.* 5, 15, 1, *ob eam causam, quam tu suspicaris et in qua me lenissimis et amantissimis verbis utens re graviter accusas.*

⁸⁰ *Att.* 12, 41, 3, *quem iam etiam gravius accusas quam patitur tua consuetudo, sed facis summo amore et victus fortasse vitio meo.* Zur Kritik an Ciceros Trauer vgl. *Att.* 12, 20, 1; 12, 21, 5; 12, 38a, 1; 12, 40, 2.

⁸¹ Siehe dazu Wilcox 2005a. Für Analysen von Ciceros Selbststilisierung und emotionaler Bewältigung der ihn betreffenden Schicksalsschläge im Brief mit Fokus auf das Exil siehe u.a. Jäger 1986 und Garcea 2005.

dieser vermutete⁸². Auch gegenüber Atticus wehrt sich Cicero mehrfach gegen Vorwürfe dieser Art⁸³:

Quod scribis te vereri ne et gratia et auctoritas nostra hoc meo maerore minuatur, ego quid homines aut reprehendant aut postulent nescio. Ne doleam? Qui potest? Ne iaceam? Quis umquam minus? [...] Asturam sum a te profectus. Legere isti laeti qui me reprehendunt tam multa non possunt quam ego scripsi. [...] Si quis requirit cur Romae non sim: quia discessus est. [...] Cum Romam venero, nec vultu nec oratione reprehendar (*Att.* 12, 40, 2-3).

Die apologetische Tendenz, die sich in Ciceros Antwortschreiben abzeichnet, hat Amanda Wilcox mit Blick auf die römische Briefkonsolation verallgemeinert und als charakteristischen Ausdruck der rivalisierend-kompetitiven Adelskultur der Zeit gedeutet⁸⁴. Inwieweit dies tatsächlich zutrifft, ist diskussionswürdig. Zum einen tritt der von ihr postulierte agonial-ämulative Charakter vorzugsweise in politischen Trostbriefen – also solchen, die den Adressaten wegen eines politischen Misserfolgs oder seiner Exilierung trösten –, hervor, zum anderen kann ein Konkurrenzverhältnis, wie es etwa in der positiven Selbstinszenierung des Konsolators erzeugt wird, auch eine klare konsolatorische Funktion übernehmen: Sie ist eine Folge der Individualisierung der Trostgründe und der Selbsteinbringung des Konsolators. In dieser Form wirkt sie primär als Ansporn, da sich der Freund als nachahmenswertes Vorbild präsentiert und dadurch die Möglichkeiten effektiver Trauerüberwindung anhand seiner eigenen Person bekräftigt⁸⁵. Selbst wenn einmal die politische Rivalität zweier Aristokraten Einfluss auf ein Trosts Schreiben genommen haben sollte, blieb dieses Konkurrenzverhältnis nur ein Element innerhalb der komplexen epistolaren Beziehungsverhandlungen der beteiligten Brieffpartner. Die Briefkonsolation der spätrepublikanischen Nobilität war nicht «stern and contentious» (Wilcox 2005b, 238), sondern rücksichtsvoll und hochgradig empathisch. Nicht alle bedienten sich der ritualisierten Höflichkeitssprache in derselben Weise, wie

⁸² *Fam.* 4, 6, 1-2; 5, 15, 3-4 als Reaktion auf *fam.* 5, 14, 2.

⁸³ Vgl. ferner *Att.* 12, 14, 3; 12, 20, 1; 12, 21, 5; 12, 38a, 1.

⁸⁴ Wilcox 2005b; Wilcox 2012, 40-63. Sie stützt ihre Argumentation neben dem (eher untypischen) Brief an Titius (*fam.* 5, 16), den sie als «basic model» definiert, vorwiegend auf politische Trostbriefe.

⁸⁵ Siehe neben *fam.* 4, 5, 4 und 5, 14, 3 auch 4, 3, 1-4 und 6, 2, 11, wo Cicero exilierten Freunden aufzeigt, wie er sich angesichts der schwierigen politischen Lage selbst Trost zuspricht. Siehe dazu Zehnacker 1985, 79.

das Beispiel von Brutus zeigt, doch verdeutlicht Ciceros Reaktion, dass er dies durchaus als Bruch eines impliziten sozialen Vertrags verstanden hat⁸⁶. Tröstender Zuspruch bedarf eines Freundes und nicht eines Rivalen⁸⁷.

5. Ad amicosne confugiam? Zur konsolatorischen Funktion der Freundschaft

Es ist unbestritten, dass der Tod der Tochter Tullia im Februar 45 ein einschneidendes Ereignis im Leben Ciceros darstellte. Er hält sich zuerst länger im Haus des Atticus auf und liest in dessen reicher Bibliothek alles, was er zur Trauerbewältigung finden kann. Später zieht er sich aufs Land zurück, liest weiterhin viel und beginnt an einer Consolatio zu schreiben. Diese Phase, in der er den ernsthaften Versuch eines therapeutischen Selbsttrostes unternimmt, wird seine spätere Darstellung der Affektenlehre entscheidend beeinflussen⁸⁸. Sie ist geprägt vom Unvermögen Ciceros, das Leben in den gewohnten Bahnen fortzusetzen und seinen sozialen Verpflichtungen nachzukommen, gerade auch weil ihm die politische Bühne dafür entzogen war⁸⁹. Als Atticus einsieht, dass weder seine diskreten Hinweise noch seine direkten Ermahnungen an Cicero, den Kummer zu überwinden, zum Ziel führen, rät er seinem trauernden Freund, wenigstens gegen Außen eine gefasste Haltung zu wahren⁹⁰. Die *dissimulatio doloris* ist ein partielles Zugeständnis des verständnisvollen Konsolators an den Trauernden, wenn eine unmittelbare Heilung nicht zu erwarten ist⁹¹. Durch eine gedämpfte oder verborgene Trauer sollte Cicero sein aristokratisches Standesethos wahren können, mit dem

⁸⁶ Ein ähnliches Beispiel eines solchen Bruchs sozialer Konventionen bespricht Hall 2009, 120-125 anhand des Pompeius.

⁸⁷ Trostzuwendung wird in Antike und Mittelalter meist mit Freundschaft in Verbindung gebracht, vgl. zur Antike Buresch 1886, 3-5 mit Belegen. Aus späterer Zeit vgl. etwa Isid. *sent.* 3, 28, 4, zitiert *infra* S. 405; Greg. Magn. *moral.* 16, 26, 31, *mederi quippe dolor afflicti ex amicorum consolatione debuerat*; Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* 4, 22, 3, *unde in tristitiis maxime ad amicos consolationis causa confugimus*.

⁸⁸ Vgl. Erskine 1997; Graver 2002, XIII-X.

⁸⁹ Vgl. *fam.* 4, 6, 2. Zu diesem wichtigen Aspekt siehe Wilcox 2005a, bes. 270-277. Zur Verweigerung sozialer Verpflichtungen vgl. etwa *Att.* 12, 13, 2, wo er Atticus bittet, ihn Tag für Tag wegen Krankheit zu entschuldigen. Der Anlass ist wahrscheinlich die *cena aditialis* des neugewählten Augurs M. Appuleius, vgl. Shackleton Bailey 1966, *ad loc.*

⁹⁰ *Att.* 12, 20, 1, *me hortaris idque a ceteris desiderari scribis ut dissimulem me tam graviter dolere*.

⁹¹ Zum Motiv der *dissimulatio doloris* siehe von Moos, 1972, 3, §§ 1193-1214.

ein übermäßiges Klagen nicht zu vereinbaren war⁹². Obwohl wir über Ciceros Trauerbewältigung besser unterrichtet sind als über diejenige irgendeiner anderen antiken Persönlichkeit und uns daher ein direkter Vergleich fehlt, darf bei ihm wohl mit Recht ein erhöhter Leidensdruck diagnostiziert werden⁹³. In den beiden großen Krisen seines Lebens, die ihre Abdrücke im erhaltenen Briefcorpus hinterlassen haben, im Exil und nach dem Tod seiner Tochter Tullia, zeigen sich jedenfalls vergleichbare Muster: Auch auf seine Exilierung reagierte Cicero in einer Weise, dass in Rom das Gerücht aufkam, der Konsular habe aus Kummer den Verstand verloren. Atticus muss ihn zur Besinnung rufen, um größeren Schaden an seiner Reputation zu verhindern, und Cicero rechtfertigt sich ihm gegenüber mit einer ähnlichen Argumentation wie später nach dem Tod der Tullia⁹⁴.

Angesichts seiner großen Trauer war, wie Cicero gegenüber Atticus bekennt, die Wirkmächtigkeit philosophischer Vernunftargumente beschränkt⁹⁵. Aufmunterung und Trost versprach er sich weniger von der Philosophie als vom Umgang mit Freunden⁹⁶. An die Stelle rationaler Kummerbewältigung und rhetorischer Paränese tritt damit mit dem Mitgefühl und der freundschaftlichen Anteilnahme, der *societas aegritudinis* (*fam.* 4, 6, 1), eine andere, wesentlich ältere Form der Tröstung, auf welche etwa Aristoteles in der Nikomachischen Ethik verweist, wenn er erklärt, dass allein die Gegenwart eines Freundes dem Trauernden schon

⁹² Siehe dazu etwa Miller 1914, 58-59; Wilcox 2005a, 270-271.

⁹³ Dies bestätigen auch die erhaltenen antiken Urteile über Ciceros Verhalten in Glück und Unglück, vgl. Sen. Rhet. *suas.* 6, 24; Sen. *brev. vit.* 5; Plut. *Cic.* 41. Zur Diskussion über die «Echtheit» der emotionalen Äußerungen Ciceros siehe Jäger 1986, 120-123, der im Folgenden anhand mehrerer Symptome bei Cicero eine «reaktive Depression» diagnostiziert.

⁹⁴ Vgl. u.a. *Att.* 3, 10, 2-3; 3, 11, 2; 3, 12, 2; 3, 13, 2; 3, 15, 1-2.

⁹⁵ Vgl. *Att.* 12, 16, *scriptio et litterae non leniunt, sed obturbant*; 12, 38a, 1, *at ego scribendo dies totos nihil equidem levor, sed tamen aberro*; 12, 14, 3, *quod me ab hoc maerore recreavi vis [...], sed me mihi non defuisse tu testis es. Nihil enim de maerore minuendo scriptum ab ullo est, quod ego non domi tuae legerim. Sed omnem consolationem vincit dolor. [...] totos dies scribo, non quo proficiam quid, sed tantisper impediatur*. Reflexe dieser Erfahrung finden sich in *Cic. Tusc.* 3, 73, wo erwähnt wird, dass die Ermahnung von Trauernden wesentlich einfacher sei, als diese selbst zu berücksichtigen.

⁹⁶ Vgl. u.a. *Att.* 12, 14, 3 (Brutus); 12, 16 (Atticus); *fam.* 4, 6, 1 (Sulpicius). Gegenüber Luceius bestreitet Cicero die Möglichkeit, Trost bei Freunden finden zu können, da diese entweder tot oder aufgrund der politischen Lage innerlich verhärtet seien, vgl. *fam.* 4, 15, 2, *quid? Ad amicosne confugiam? Quam multi sunt? Habuimus enim fere communis; quorum alii occiderunt, alii nescio quo pacto obduruerunt*. Dasselbe Argument verwendet er auch gegenüber Sulpicius: *fam.* 4, 6, 2, *habebam, quo confugerem, ubi conquiescerem, cuius in sermone et suavitate omnis curas doloresque deponerem*.

Hilfe gegen den Schmerz leiste⁹⁷. Das Einstimmen in die Trauer des Trauernden wurde früh zum konsolatorischen Topos⁹⁸. Im Hinblick auf die in den Trostbriefen angestrebte *persuasio* sollte die rhetorische Funktion der Beileids- und Liebesbezeugungen sowie der in Ton und Stil zum Ausdruck gebrachten *verecundia* gleichwohl nicht überbewertet werden. Gewiss machen Bezeugungen dieser Art den Adressaten potentiell für die Trostmittel empfänglich, doch scheint es, dass der eigentliche Trosteffekt in vielen Fällen weniger das Resultat einer rational erfolgten Überzeugungsarbeit war, sondern vielmehr als Folge der emotionalen Anteilnahme des tröstenden Freundes gewertet werden muss⁹⁹. Cicero bedankt sich bei Sulpicius, weil er durch seinen liebenswürdigen Zuspruch für eine gewisse Zeit seelische Ruhe gefunden habe und kann es kaum erwarten, ihn zu treffen, denn «kein Vernunftgrund kann mir wirksameren Trost spenden als vertrauter zwischenmenschlicher Umgang und unser persönliches Gespräch»¹⁰⁰. Der philosophisch klug argumentierende Trostbrief des Brutus hatte hingegen keinen positiven Effekt auf ihn¹⁰¹. Am Ende seines Trostbriefes an Titius räumt Cicero die Möglichkeit ein, dass seine rationale Argumentation versagen könnte. In diesem Fall habe er dennoch seine Pflicht erfüllt, indem er ihm als wohlwollender und treuer Freund zur Seite gestanden sei¹⁰². Erst in der christlichen Konsolationsliteratur wird auf Grundlage der biblischen Mitleidspflicht in Rom. 12, 15 die *compassio* selbst zum festen trostvermittelnden Topos, zusam-

⁹⁷ Aristot. *eth. Nic.* 9, 11. Siehe dazu Kassel 1958, 5 s. Die Anteilnahme der Freunde stellt neben den Vernunftgründen und der Zeit das dritte konventionelle Trostmittel dar, vgl. etwa Lact. *inst. div.* 1, 15, 22 (über Cicero), *nisi luctum eius et ratio ipsa et consolatio amicorum et longitudo temporis mitigasset*.

⁹⁸ Kassel 1958, 51-52. Zum Logos paramythetikos und dem Einfluss der Rhetorik auf die konsolatorische Praxis siehe Grözinger 1994, 367-370.

⁹⁹ Vgl. Victorinus in Cic. *rhet.* 1, 5 ed. Halm, 174, 32-33, *consolatio porro privatorum est; consolari amici est potius quam oratoris*.

¹⁰⁰ Fam. 4, 6, 1, *quantum enim praesens me adiuuare potueris et consolando et prope aequae dolendo facile ex eo intellego quod litteris lectis aliquantum acquievi*; 4, 6, 3, *quo magis te exspecto teque videre quam primum cupio; maius mihi solacium adferre ratio nulla potest quam coniunctio consuetudinis sermonumque nostrorum*. Vgl. auch 9, 11, 1 (im April 45 an Dolabella), *quem [casum] ferrem certe moderatius, si te haberem; nam et oratio prudens et amor erga me singularis multum leuaret*.

¹⁰¹ Att. 12, 14, 4, *de Bruti ad me litteris scripsi ad te antea; prudenter scriptae, sed nihil quod me adiuuarent*.

¹⁰² Fam. 5, 16, 6, *his ego litteris, si quid profecissem, existimabam optandum quiddam me esse adsecutum; sin minus forte valuissent, officio tamen esse functum viri benevolentissimi atque amicissimi*. Vgl. auch 5, 14, 3, *quod si non possimus aliquid proficere suadendo, gratia contendimus et rogando, si quid nostra causa vis, ut istis te molestiis laxes et ad convicium nostrum redeas*.

men mit dem verwandten Gedanken, dass der jeweilige Briefverkehr allein schon eine Form des Trostes sei¹⁰³. Freundschaftliche Anteilnahme am Leid des Trauernden war aber auch in der Antike mehr als eine topische Versicherung, sondern ein durchaus effektvoller Bestandteil des *officium consolantis*.

Bibliographie

- Baltussen 2013a: H. Baltussen (ed.), *Greek and Roman Consolations. Eight Studies of a Tradition and Its Afterlife*, Swansea 2013.
- Baltussen 2013b: H. Baltussen. *Cicero's Consolatio ad se: Character, Purpose and Impact of a Curious Treatise*, in Baltussen 2013, S. 67-91.
- Beetz 1996: M. Beetz, *Höflichkeit*, in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 3, 1996, Sp. 1476-1486.
- Bernard 2013: J.-E. Bernard, *La sociabilité épistolaire chez Cicéron*, Paris 2013.
- Brown-Levinson 1987: P. Brown, S. C. Levinson, *Politeness. Some Universals of Language Use*, Cambridge 1987.
- Brown-Levinson 2007: P. Brown, S. C. Levinson, *Gesichtsbedrohende Akte*, in S. K. Herrmann, S. Krämer, H. Kuch (Hrsg.), *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*, Bielefeld 2007, S. 59-88.
- Buresch 1886: K. Buresch, *Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica*, Leipzig 1886.
- Camargo 1991: M. Camargo, *Ars dictaminis – Ars dictandi*, Turnhout 1991.
- Chapa 1998: J. Chapa, *Letters of Condolence in Greek Papyri*, Firenze 1998.
- Citroni Marchetti 2000: S. Citroni Marchetti, *Amicizia e potere nelle lettere di Cicerone e nelle elegie ovidiane dall'esilio*, Firenze 2000.
- Claassen 1996: J.-M. Claassen, *Dio's Cicero and the Consolatory Tradition*, in «Papers of the Leeds International Latin Seminar» 9, 1996, S. 29-45.
- Cugusi 1983: P. Cugusi, *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero*, Roma 1983.
- Culpeper 2011: J. Culpeper, *Impoliteness. Using language to Cause Offense*, Cambridge 2011.

¹⁰³ Siehe dazu von Moos 1972, 3, §§ 35-37; Scourfield 1993, 80-81; zum Einfluss der Bibel: von Moos 1972, 3, §§ 89-91.

- Dammann 1910: W. Dammann, *Cicero quo modo in epistulis sermonem hominibus accomodaverit*, Diss. Greifswald 1910.
- Dickey 2002: E. Dickey, *Latin Forms of Address: from Plautus to Apuleius*, Oxford 2002.
- Erskine 1997: A. Erskine, *Cicero and the Expression of Grief*, in C. Gill, S. M. Braund (eds.), *The Passions in Roman Thought and Literature*, Cambridge 1997, S. 36-47.
- Fern 1941: M. E. Fern, *The Latin Consolatio as a Literary Type*, St. Meinrad 1941.
- Ficca 2001: F. Ficca, *Remedia doloris. La parola come terapia nelle "Consolazioni" di Seneca*, Napoli 2001.
- Garcea 2005: A. Garcea, *Cicerone in esilio. L'epistolario e le passioni*, Hildesheim 2005.
- Golden 1988: M. Golden, *Did the ancients care when their children died?*, «Greece & Rome», 35, 1988, S. 152-163.
- Graver 2002: M. Graver, *Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3 and 4*, Chicago 2002.
- Grözinger 1994: A. Grözinger, *Consolatio*, in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 2, 1994, Sp. 367-373.
- Habinek 1990: T. Habinek, *Towards a History of Friendly Advice. The Politics of Candor in Cicero's De amicitia*, «Apeiron» 23, 1990, S. 165-185.
- Hall 2005: J. Hall, *Politeness and Formality in Cicero's Letter to Matius (Fam. 11, 27)*, «Museum Helveticum» 62, 2005, S. 193-213.
- Hall 2009: J. Hall, *Politeness and Politics in Cicero's Letters*, Oxford 2009.
- Hindermann 2014: J. Hindermann, *Beispielhafte männliche Trauer in Plinius' Epistulae. Zum Normdiskurs römischer Konsolation*, in S. Plotke, A. Ziem (Hrsg.), *Sprache der Trauer. Verbalisierung einer Emotion in historischer Perspektive*, Heidelberg 2014, S. 285-304.
- Holmes 1998: J. Holmes, *Complimenting – A Positive Politeness Strategy*, in J. Coates (ed.), *Language and Gender. A Reader*, Oxford 1998, S. 100-120.
- Hultin 1965: N. C. Hultin, *The Rhetoric of Consolation. Studies in the Development of the Consolatio mortis*, Diss. Baltimore 1965.
- Hunter 1985: R. Hunter, *Horace on Friendship and Free Speech*, «Hermes» 113, 1985, S. 480-490.
- Hutchinson 1998: G. O. Hutchinson, *Cicero's Correspondence. A Literary Study*, Oxford 1998.
- Kassel 1958: R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, München 1958.
- Kaster 2005: R.A. Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford 2005.

- Konstan 1996: D. Konstan, *Friendship, Frankness and Flattery*, in J. T. Fitzgerald (ed.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*, Leiden 1996, S. 7-19.
- Konstan 1997: D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge 1997.
- Lillo Redonet 2001: F. Lillo Redonet, *Palabras contra el dolor. La consolación filosófica de Cicerón a Frontón*, Madrid 2001.
- Lillo Redonet 2003: F. Lillo Redonet, *La consolatio de caecitate en la literatura latina*, «Helmantica» 54, 2003, S. 369-390.
- Malherbe 1988: A. J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists*, Atlanta 1988.
- Mankin 2011: D. Mankin, *Cicero. De oratore Book III*, Cambridge 2011.
- Martelli 2016: F. Martelli, *Mourning Tulli- a: The Shrine of Letters in ad Atticum 12*, «Arethusa» 49, 2016, S. 415-437.
- Martin-Kilcher 2000: S. Martin-Kilcher, *Mors immatura in the Roman World. A Mirror of Society and Tradition*, in J. Pearce, M. Millett, M. Struck (eds.), *Burial, Society and Context in the Roman World*, Oxford 2000, S. 64-77.
- McConnell 2014: S. McConnell, *Philosophical Life in Cicero's Letters*, Cambridge 2014.
- Miller 1914: A. B. Miller, *Roman Etiquette of the Late Republic as Revealed by the Correspondence of Cicero*, Diss. Pennsylvania 1914.
- von Moos 1972: P. von Moos, *Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, 4 vol., München 1971-1972.
- Müller 1980: W. G. Müller, *Der Brief als Spiegel der Seele. Zur Geschichte eines Topos der Epistulartheorie von der Antike bis zu Samuel Richardson*, «A&A» 26, 1980, S. 138-157.
- Müller 1994: W. G. Müller, *Brief*, in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. 2, 1994, Sp. 60-76.
- Nickisch 1991: R. M. G. Nickisch, *Brief*, Stuttgart 1991.
- Pease 1902: E. M. Pease, *The Greeting in the Letters of Cicero*, in *Studies in Honor of B. L. Gildersleeve*, Baltimore 1902, S. 395-404.
- Pivec 1939: K. Pivec, *Stil- und Sprachentwicklung in mittellateinischen Briefen vom 8. – 12. Jh.*, in «Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung», Erg. Band 14, 1939, S. 33-51.
- Roesch 2004: S. Roesch, *La politesse dans la correspondance de Cicéron*, in L. Nadjó, E. Gavaille (éds.), *Epistulae Antiquae III: Actes du IIIe Colloque International «L'Épistolaire antique et ses prolongements européens»*, Louvain 2004, S. 139-152.
- Rollinger 2014: C. Rollinger, *Amicitia sanctissime colenda. Freundschaft und soziale Netzwerke in der Späten Republik*, Heidelberg 2014.
- Schulz von Thun 2006: F. Schulz von Thun, *Miteinander reden 1: Störungen und Klärungen. Allgemeine Psychologie der Kommunikation*, Hamburg 2006⁴⁴.

- Schwitter 2015: R. Schwitter, *Umbrosa lux. Obscuritas in der lateinischen Epistolographie der Spätantike*, Stuttgart 2015.
- Scourfield 1993: J. H. D. Scourfield, *Consoling Heliodorus. A Commentary on Jerome, Letter 60*, Oxford 1993.
- Scourfield 2013: J. H. D. Scourfield, *Towards a Genre of Consolation*, in Baltussen 2013, S. 1-36.
- Shackleton Bailey 1966: D. R. Shackleton Bailey, *Cicero's Letters to Atticus V: 48-45 B.C.*, Cambridge 1966.
- Shackleton Bailey 1977: D. R. Shackleton Bailey, *Cicero. Epistulae ad familiares II: 47-43 B.C.*, Cambridge 1977.
- Stowers 1986: S. K. Stowers, *Letter Writing in Graeco-Roman Antiquity*, Philadelphia 1986.
- Studnik 1958: H.-H. Studnik, *Die consolatio mortis in Senecas Briefen*, Diss. Köln 1958.
- Thraede 1970: K. Thraede, *Grundzüge griechisch-römischer Briefftopik*, München 1970.
- Thraede 1980: K. Thraede, *Zwischen Gebrauchstext und Poesie. Zur Spannweite der antiken Gattung Brief*, «Classica Didactica Gandensia» 20, 1980, S. 179-218.
- Wilcox 2005a: A. Wilcox, *Paternal Grief and the Public Eye: Cicero Ad Familiares 4, 6*, «Phoenix» 59, 2005, S. 267-287.
- Wilcox 2005b: A. Wilcox, *Sympathetic Rivals: Consolation in Cicero's Letters*, «AJPh» 126, 2005, S. 237-255.
- Wilcox 2006: A. Wilcox, *Exemplary Grief: Gender and Virtue in Seneca's Consolations to Women*, «Helios» 33, 2006, S. 73-100.
- Wilcox 2012: A. Wilcox, *The Gift of Correspondence in Classical Rome. Friendship in Cicero's Ad familiares and Seneca's Moral epistles*, Madison 2012.
- White 2010: P. White, *Cicero in Letters. Epistolary Relations of the Late Republic*, Oxford 2010.
- Zehnacker 1985: H. Zehnacker, *Officium consolantis. Le devoir de consolation dans la correspondance de Cicéron, de la bataille de Pharsale à mort de Tullia*, «REL» 63, 1985, S. 69-86.

SERGEY VORONTSOV*

AMICITIA AND CARITAS IN THE 7TH CENTURY:
ISIDORE OF SEVILLE AND HIS SOURCES

Testifying to the *Laelius*' influence and importance is the number of interpretations, citations and allusions it has commanded in the history of its reception. The aim of this paper is to analyse Isidore of Seville's (560-636 AD) reading of the *Laelius*. Isidore's engagement with the treatise deserves attention because it is evidence of the continuity of classical Roman culture in the Roman-Barbarian kingdoms of the 6th and 7th centuries AD against the background of social and political change.

As J. G. F. Powell observes, the number of treatises on friendship in the classical world bears witness to the centrality of this type of relation in society¹. *Amicitia* encompassed a wide range of interpersonal relations and could refer to the emotional or affective bond between two individuals², as well as being used as one of number of words deployed in the "polite fictions" of political relations³. *Amicitia* also cut across class hierarchy: it was not limited to relationships on a horizontal plane, so to speak, since friends could be social equals or unequals⁴. Furthermore, the status of an *amicus* was somewhat informal, since there were no laws or formalized norms to define the *officia* of friends.

On the one hand, the importance of interpersonal relations increased substantially during the period of the transformation of the Roman provinces into kingdoms. It is a well-attested view, shared by students of the period, that the early medieval idea of dominion (*Herrschaft*) derived from political *amicitia*⁵. J. Hall's monograph on epistolary exchange in late republican and imperial Rome has shown

* The Author wishes to express his warmest thanks to Orazio Cappello, Elisa Della Calce and David Konstan for their help in translating and formatting the text.

¹ Powell 1995, 31-32.

² Cf. e.g. Brunt 1988; Powell 1995.

³ Cf. Hall, 2009.

⁴ Cf. e.g. Sen. ep. 94, 14 (*alia regum amicitias sequenti, alia pares, alia inferiores amatur*). On *amicitia* and patronage cf. e.g. Saller 1982, 11-15; Deniaux 1993, 83-103.

⁵ Cf. e.g. Epp 2001.

that letter-writers depended on “polite fictions” to negotiate power struggles and alliances among members of Rome’s political elite in Late Republic and during the Imperial period⁶. The struggle in Roman-Barbarian kingdoms was even more acute. R. Le Jan, for example, has shown that the pair *amicitia/odium* acted as a social and political regulator in 7th century Merovingian Gaul⁷. At the same time, aristocratic *amicitia* continued to be practiced in fifth-century Gaul⁸.

On the other hand, although *amicitia* continues to be mentioned in epistolary, political and historical texts of the 6th-7th centuries, its use is substantially less frequent between the 5th and 7th centuries AD⁹. Moreover, these centuries were marked by the absence of reflections on *amicitia* as a kind of interpersonal relation¹⁰. *Amicitia* was mostly discussed in terms of devotion to God (*amicitia Dei*), which was opposed to devotion to the world (*amicitia mundi*) – an opposition derived from James. 4, 4¹¹. The most extensive treatments of the subject can be found in Leo the Great’s *Treatises* (*tract.* 21) and Caesarius of Arles’s *Sermons* (esp. *serm.* 21), with the latter incorporating classical patterns, such as the contrast between ignoble and noble friendship, into his concept of *amicitia Dei* (*serm.* 21, 3).

Non-Christian authors of the period do not pay much attention to friendship either. Authors like Macrobius and Martianus Capella mention *amicitia* only occasionally. Macrobius refers to *amicitia* in the context of social relations and ethical values that derive from justice¹². Martianus treats it as one of the names of the Pythagorean unity¹³.

This approach to *amicitia* arose in the 4th to 5th centuries, when the concept was opposed to *caritas* by Christian authors. So, for instance, Paulinus of Nola contrasts *humana amicitia* and *caritas Christi*¹⁴. Similar-

⁶ Hall 2009, 194.

⁷ Le Jan 2009, 225-226.

⁸ Cf. Wood 2002, 9.

⁹ For instance: in the 5th century in the letters of Ennodius *amicitia* has 37 occurrences; Sidon. *ep.* 40 occurrences; Prosp. *chron.* 12 occurrences. In the 6th cent. Cassiod. *var.* has 15.; Cassiod. *hist.* 14; *ep. Austras.* 40; Greg. Tur. *hist.* 40; Iordanes 11; Greg. Magn. *ep.* 7. In the 7th cent. *lex. Visig.* has 12.

¹⁰ Though this *amicitia* occurred in the negative sense in texts of that period. Cf. e.g. Greg. Magn. *past.* 22; Mart. Brac. *form. vit.* 2, 4.

¹¹ Cf. Konstan 1997, 167-170.

¹² Macr. *Sat.* 1, 8, 7, *de iustitia veniunt innocentia, amicitia, concordia, pietas, religio, affectus, humanitas*.

¹³ Mart. Cap. *de nupt.* 8, 731, *alii Concordiam, hanc Pietatem Amicitiamque dixerunt*.

¹⁴ Paul. Nol. *ep.* 40, 2; cf. Asiedu 2003, 120-130.

ly, Augustine, whose earlier writings show a predilection for friendship, later began to emphasize the role of *caritas*¹⁵. At the same time, the “pagan” elites in the 4th century tried to turn *amicitia* into an alternative basis of political and cultural unity¹⁶. *Caritas* underwent a shift in the Christian vocabulary that equated it with the *agape* of Scripture. On the one hand, *caritas* was identified by Christian authors with the virtue of *iustitia* (not without Ciceronian influence)¹⁷. On the other, *caritas* began to be used to describe relationships more widely, especially among Christians. Thus, Christian authors came to substitute *caritas* for *amicitia* in their reflections on interpersonal relations.

Against this background, the appearance of a more or less systematic and comprehensive treatment of *amicitia* in 7th-century Visigothic Spain requires explanation. My explanation of why *amicitia* reappears in the discourse of the period starts not from an interpretation of the broader social and political context but from a close reading of an important text of the period, Isidore of Seville’s *Sententiae*. The central aim of the article is to understand the kind of re-reading and re-writing of the *Laelius* Isidore carried out in his *Sententiae*.

By way of preliminaries, it is necessary first to clarify the meaning of *caritas* in Isidore’s works, principally his *Sententiae*, and the features of this definition that allow Isidore to relate it more closely to *amicitia*. I first trace the presence of the *Laelius* in Isidore’s *Sententiae*, offering an interpretation of how Isidore read Ciceronian *amicitia*.

A few introductory remarks on Isidore of Seville and the Visigothic kingdom are also germane. Isidore was the prominent and authoritative bishop of Visigothic Spain at the beginning of the 7th century. He was at the heart of the kingdom’s cultural “renaissance”.¹⁸ Although the aim of the *Sententiae* remains unclear, the prescriptive character of the third book, where the topic of friendship is considered, is evident¹⁹. The main part of the book (chapters 33 to 64) is dedicated to the “social ethics” of certain social classes and powerful figures in the

¹⁵ Cf. e.g. White 1992, 185-217.

¹⁶ Soler 2008, 125-126.

¹⁷ The division of *ius* at Cic. *part.* 129 into *aequitas* and *religio* was superimposed on the love of God and neighbour by Lactantius (cf. Buchheit 1979, 363-364).

¹⁸ Also called the “Isidorian renaissance”.

¹⁹ Cf. e.g. Cazier 1993.

kingdom, such as bishops, the king, and other elite groups. The chapters on *amicitia* come before this section (*sent.* 3, 28-31; 32 is on “fraternal correction”), indicating that the discussion of this term is important for the material that follows.

The elites of Visigothic Spain shared political power with the king, and this *de facto* arrangement undermined the kingdom’s political stability. The elites looked to ancient Rome as the basis of their cultural identity, over and above the barbarian origins of the Gothic aristocracy. The rhetoric of *amicitia* and that of *caritas* are blended in Visigothic official letters (and not only those between equals)²⁰. King Sisebut, Isidore’s correspondent, touches on the topic of friendship in his hagiographical work on the archbishop of Vienna, Desiderius. His *vita Desiderii* identifies *amicitia* as a topic about which the archbishop was right to preach²¹. This, albeit cursory, mention is an indication that the vocabulary of friendship was still used by the elites to describe various personal relations.

At the same time, the importance of amical relations grew. The process of the polarization of society – due to the increasing distance between wealthy actors, ever more independent of the crown, and their social inferiors, evermore dependent on their lords – weakened relations subject to law and strengthened personal ones²². This tendency threatened the stability and unity of the kingdom. Gregory of Tours famously mentioned the *detestabilis consuetudo* of murdering kings that was characteristic of the Visigoths²³. The 4th Council of Toledo (633), over which Isidore of Seville presided, regarded the revolt against the king as a crime against both the political and the ecclesiastic orders²⁴. In any case, the intellectual elites (mainly the bishops) were concerned with the problem of social and political unity and violence. The rhetoric of *caritas* and *amicitia* was particularly relevant in this context.

1. Most of Isidore’s works mention only *caritas* (118 times). Isidore discusses *caritas* chiefly in the context of the faith-hope-charity triad²⁵.

²⁰ Cf. e.g. *ep. Visig.* 3, 4, written by the king Sisebutus to *patricius* Ceasar.

²¹ *Edocuit [...] in amicitiam [esse] fixos* (Sisebut. *vit. Desid.* 4).

²² Cf. e.g. García Moreno 1989, 244-254.

²³ *Greg. hist.* 3, 30.

²⁴ *Conc. Tolet.* a. 633, 75.

²⁵ Isid. in *Gen.* 2, 11; *diff.* 2, 34; *sent.* 2, 2-4; *etym.* 8, 2, 3.

Caritas is usually defined in Isidore's works as *dilectio Dei et proximi*: thus, the notions of *dilectio* and *proximus* are relevant for the analysis. Isidore does not mention friendship with God²⁶, so an analysis of *dilectio Dei* is of secondary importance to our purpose. Most of the occurrences of *proximus* in Isidore are connected with love of God and neighbour, with the exception of the etymological definition of *proximus* at *etym.* 9, 6, 2, where the term is said to indicate kinship (*proximus, propter proximitatem sanguinis appellatus*) This is contrary to Aug. *ep.* 155, 14 (*proximus [...] non sanguinis propinquitate sed rationis societate*). However, the word *proximus* in connection with *caritas* is neither defined by Isidore nor distinguished from other notions. Thus, it may be said that *proximus* is not regarded as relevant to the social structure.

The term *dilectio* in Isidore's works mostly appears in the context of the love of God and neighbour. At the same time, attempts to differentiate Christian love from natural love is sometimes cast by Isidore in terms of the difference between *dilectio* and *caritas*. In *diff.* 2, 35 *amor* and *dilectio* are opposed to *caritas* because they are not as perfect as the latter; in *etym.* 8, 2, 6-7 a distinction is drawn between *amor* and *dilectio*.

It seems to me that *dilectio* for Isidore was rather a virtue than an affect. Brotherly love (*fraterna dilectio*) is a medicine for some vices (the legacy of Gregory the Great)²⁷, for example in *diff.* 2, 41, where it is a remedy for *invidia*, and in *sent.* 2, 37, 2 for *odium*, a passage that partly coincides with the structure of the third book of *sententiae* (*sent.* 3, 26 – *de invidia*; *sent.* 3, 27 – *de simulatione*; *sent.* 3, 28 – *de odio*; *sent.* 3, 29 – *de dilectione*). Thus, *dilectio* can be understood as a virtuous attitude to another person. Moreover, love of neighbour in *diff.* 2, 32 is correlated with the active life – just as the contemplative life is linked to the love of God – and, consequently, with works of justice and the good of one's neighbour²⁸.

Thus, *dilectio* is identified with a virtuous attitude towards one's fellow human and is also correlated with justice. *Caritas* is understood in this way at *diff.* 2, 35, where a fourfold scheme of *caritas* in relation to God, neighbour, body and soul is outlined. The scheme is derived from

²⁶ The word combination *amicus dei*, which is a quotation from Scripture (James 2, 23), occurs in Isidore's texts only once (*off. eccl.* 2, 5).

²⁷ Cf. Greg. Magn. *moral.* 2, 49, 77.

²⁸ *Activa vita est quae in operibus iustitiae et proximi utilitate versatur; contemplativa autem quae vacans ab omni negotio, in sola Dei dilectione defigitur [...] Sicut enim per contemplationem amandus est Deus, ita per actualement vitam diligendus est proximus.* Isidore uses various works by Augustine but especially *cons. evang.* 1, 5, 8.

Augustine's *de doctrina christiana* (1, 23)²⁹, but while that work addresses love directed to oneself, Isidore says nothing about this aspect and considers only love toward God and neighbour.

In *diff.* 2, 40 Isidore develops a fourfold scheme of virtues, namely *prudentia*, *iustitia*, *fortitudo* and *temperantia*. Although justice is not defined as *caritas*, as is common in patristic literature, Isidore does link the two³⁰. Indeed, justice encompasses the love of God and neighbour, and *caritas* is understood by Isidore as the ground of justice. Taking into account the extensive definition of justice (in contrast to *caritas* as love of God and neighbour), it can be said that Isidore perceives *caritas* through the lens of justice rather than vice versa (so that he somewhat inverts the patristic interpretation of justice in terms of *caritas*).

The same emphasis in the definition of justice can be seen in Isidore's interpretation of *caritas* at *etym.* 8, 2, where Isidore correlates *religio* with faith, hope and charity. Isidore defines the human relation to God (*religio*) in *etym.* 8, 2, 2 in terms of service. *Servitus* is usually given religious connotations in Isidore's works³¹. In addition, *caritas* is defined as the love of God and neighbour and as the fulfilment of the law (*Rom.* 13, 10). Patristic literature often refers to Paul's letter to the Romans in this context, but in Isidore it is the absence of the alternative definition of *caritas* that results in the apparent emphasis on the legal sense of *caritas*.

A correlation – though importantly not an equation – between justice and *caritas* is also present in Isidore's consideration of *caritas* at *sent.* 2, 3. The treatment of the concept in this work is especially important because it sheds light on the relation between *caritas* and *amicitia* in Isidore's thought. Indeed, it is precisely in *sententiae* that Isidore writes about *amicitia*.

The second book of Isidore's *sententiae* opens with a chapter on wisdom. From the first sentence, the work equates beatitude with cognition of God³² that proceeds from good deeds. Thereafter Isidore identifies justice with the will of God, which he believes human beings must take time

²⁹ *Cum ergo quattuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est, de secundo et quarto nulla praecepta danda erant.*

³⁰ Bejczy 2011, 57–58.

³¹ The exceptions are situated in the second (on the rhetoric) and the fifth (on the law) books of *Etymologiae*: cf. *etym.* 2, 29, 13; 5, 27, 4.

³² *Isid. sent.* 2, 1, 1, *beata vita cognitio divinitatis est. Cognitio divinitatis virtus boni operis est. Virtus boni operis fructus aeternitatis est.*

to learn³³. Thus, justice is tied to the process of cognition of God and His will, and has a personal rather than public dimension.

The three chapters that follow are dedicated to faith (*sent.* 2, 2), *caritas* (*sent.* 2, 3) and hope (*sent.* 2, 4). *Caritas*, which is here presented in the context of “theological virtues”, is understood as taking it upon oneself to execute the commandments of God. God is compared with the king whom one ought also to love:

Qui Dei praecepta contemnit, Deum non diligit. Neque enim regem diligimus, si odio leges eius habemus (2, 3, 5).

The source of the quotation is Aug. *in epist. Ioh.* 9³⁴. The parallel passage in Ambrose provides further explanation: Ambrose equates *caritas* with the love of a soldier for his emperor and of the slave for his master³⁵. In this case the personal dimension of the relation (devotion) serves as the moral basis for the public dimension (servitude). A similar combination of public and private is correlated not only with *caritas* but also with *amicitia*³⁶.

Personal loyalty towards God or king (*caritas*) is correlated with the execution of his will (justice). The next sentences (*sent.* 2, 3, 6 – 7a-c) correlate love of neighbour and love of God, building Isidore’s argument on the unity of God and man in Christ (*sent.* 2, 3, 7c)³⁷. To love God is to love one’s neighbour³⁸.

In this case, the general principle of justice (observance of the law) correlates with personal relations (love of the king). The same superimposition of general and particular aspects takes place in the case of *cari-*

³³ Isid. *sent.* 2, 1, 7, *consilio autem divino servandum est, ut hoc credatur esse iustitia quod divinae placuerit voluntati. Non enim poterit esse iniustum quod iusto conplacet iudici.*

³⁴ *Ipsē dixit: dedit nobis praeceptum ut diligamus invicem. quomodo diligis eum cuius odisti praeceptum? quis est qui dicat: diligo imperatorem sed odi leges eius? in hoc intellegit imperator si diligis eum, si observentur leges eius per provincias.*

³⁵ Ambr. *in psalm.* 118, 9, *generaliter quidem caritas excludit timorem, ut miles, qui imperatorem diligit, bella pro imperatore suscepta non metuit, ut servus amans dominum, quamvis per devia et praecepta mittatur, tamen omnia pericula domini amore contemnit ac, si quis dominum petat, se ipsum offerre non trepidat; ut, qui trans mare positos filios videre desiderat, non metuit naufragia.*

³⁶ Cf. Aug. *in psalm.* 138, 27, *qui enim sunt inimici tui, nisi qui vita sua indicant quam oderint legem tuam.* The practice of the emperor’s *amicitiam renuntiare* exemplifies the case as well (cf. Rogers 1959, 237).

³⁷ *Christus Deus et homo: totum ergo Christum non diligit, qui hominem odit.*

³⁸ Isid. *sent.* 3, 3, 7a, *servat autem in se delictionem Dei, qui a caritate non dividitur proximi.*

tas. In addition to the general attitude to God and neighbour, *caritas* designates a special kind of relation that can also be broken (and that is also related to justice). At *diff.* 2, 40 embracing the bonds of fraternal charity (*fraternae caritatis vincula amplectere*) is understood to be a form of justice. The unity of *caritas* is correlated with the society of the good (*bonorum consortio*, *sent.* 2, 3, 6). Heresies disrupt the bonds of *caritas*³⁹, and so heretics and Jews remain outside these bonds⁴⁰. Hate and envy also separate people from *caritas*⁴¹. As W. Drews argues, *caritas* may represent the foundation of the political and religious community of Visigothic Spain⁴².

These two aspects are combined in Isidore's attitude towards one's enemies. On the one hand, *caritas* can be and is applied to them⁴³; on the other hand, enemies remain outside that bond⁴⁴. *Caritas* extends to both enemies and friends, and so serves as a general principle for *amicitia* as a specific kind of relation. Indeed, *caritas* and *amicitia* underlie a form of social and political unity.

Isidore of Seville's *caritas* as the political and "civil" unity of the *gens Gothorum* derives from Gregory the Great's twofold relation of Christians to God and the brethren⁴⁵ and Augustine's unity of all in God (clearly neoplatonic in inspiration)⁴⁶.

At the same time the abstract and general identification of *iustitia* and *caritas* by Lactantius and the fathers of the Latin Church acquires a more specific and personal character in Isidore's *sententiae*. Justice and law-abidingness are understood as a matter of personal attitude to the law-giver (God (Christ) or king, respectively). *Caritas*, indeed, becomes loyalty to Christ.

2. Isidore of Seville applies the notion of *amicitia* exclusively to interpersonal relations. No mention of *amicitia Dei* is made in his account.

³⁹ *Sent.* 3, 14, 4.

⁴⁰ *Sent.* 3, 12, 3; 3, 27, 3.

⁴¹ *Sent.* 2, 3, 1; 2, 3, 7b; 3, 27, 1-2 etc.

⁴² Drews 2006, 254-255.

⁴³ *Diff.* 2, 35, *illa vero perfecta est caritas quae inimicos et patienter sustinet et benigne refovet*.

⁴⁴ E.g. *sent.* 3, 27, 3, *sicut mater ecclesia prave ab hominibus haereticis premitur, sed tamen eos venientes ad se benigna caritate amplectitur, ita et singuli nostrum, quoscumque inimicos sustinemus, revertentes materna imitatione amplectere statim debemus*.

⁴⁵ Straw 1991, 90-95.

⁴⁶ Pétré 1948, 92 ss.

The definition of *amicus* we find in Isidore's *Etymologiae* is of interest in this regard. *Amicus* is etymologically defined as *custos animi* (*etym.* 10, 4), a quotation from Gregory the Great. Isidore transforms the sense of the Gregorian passage, which is concerned with the friendship of God⁴⁷, adding a commentary concerning relations that are clearly human (*etym.* 10, 5). In Isidore *amici* are linked by the chain of charity (*catena caritatis*) and held together as if by hooks (*ab hamo [...] unde et hami quod teneant*). The phrase *catena caritatis* – a relatively rare turn of phrase – is used by Paulinus of Nola, when he contrasts human friendship with the charity of Christ respect to their temporal framework.⁴⁸ However, Isidore opposes *amicus* to *amator*, a term that in his view encompasses lust (*etym.* 10, 5). Thus, the *caritas* of friendship is separated from *amor* as the nobler feeling⁴⁹.

Classical ideas about *amicitia* can be seen in Isidore's *diff.* 1. *Amicus* differs from *socius*, since the former relation is based on affection (*affectus*) and the latter on property (*res*)⁵⁰. The notion of *affectio* is used to differentiate kinship from friendship (*pietas/affectio*, *diff.* 1, 24). The distinction *fidus/fidelis* explains the relation between friendship and faith (*fides*)⁵¹. The friend is included in the list of relatives, servants and fellows (in contrast to *proximus*). The basis for friendship is both faith and affection. However, *diff.* 1. offers no explanation for the terms *caritas* (used only once in the entire book, *osculum pacis*) or *proximus*.

The third book of *sententiae*, which contains Isidore's reflections on *amicitia*, offers further commentary on the *amicus*: the whole book rests upon the distinction between *boni* and *mali* or *improbi*. *Boni* in the late Roman republic constituted "pillars of society" that ideally supported the Senate⁵². Property served as the basis of dignity for the *boni*; in turn, *improbi* were people without dignity or status⁵³. Cicero drew the ideal picture of *bonus* as opposed to *improbus*.

⁴⁷ Greg. Magn. *hom. in Ev.* 2, 27, *amicus enim quasi animi custos vocatur. Quia igitur psalmista prospexit electos Dei a mundi huius amore separatos custodire in mandatis caelestibus voluntatem Dei, miratus est amicos Dei, dicens: Mihi autem nimis honorificati sunt amici tui, Deus.*

⁴⁸ Paul. Nol. *ep.* 40.

⁴⁹ Pétré 1948, 33-35.

⁵⁰ *Diff.* 1, 47 cf. Codoñer 1992, 218.

⁵¹ *Diff.* 1, 48.

⁵² Mouritsen 2001, 134.

⁵³ Mouritsen 2001, 140.

This distinction influenced patristic thought⁵⁴ and was transformed into the contrast between *electi* and *reprobi* by Gregory the Great, who divided these categories on the basis of the salvation⁵⁵. Isidore used Greg. Magn. moral. 34, 4 to elaborate the sentence in which the concord of evil people (*malorum concordia*) was opposed to that of the good, which constitutes *amicitia*. In Gregory's text, the society of the *electi* seems to be the Church, rather than a group of friends. Thus, the notion of *amicitia* is associated by Isidore with the *boni* and their coming together as a group (a Ciceronian rather than Gregorian way of thinking). However, Isidore's definition of *boni* differs substantially from Cicero's: the bishop's *boni* aspire to *gloria*, but it is the glory of God and glory in God. At the same time the *mali*, or evil individuals, wish for earthly glory (*vanagloria*, *mala fama*); they pretend to be good, while they envy the good and despise them.

Dilectio is opposed to envy as a principle of unity for the *boni*; therefore, the chapter that opens the theme of friendship is called *De dilectione*. Isidore's *boni* are tied by bonds of *dilectio* and *caritas*, which are clearly distinguished not only from heresy and Judaism but also from hate and envy. If we remember that one's attitude to the king and his law was explained in terms of love vs. hate, the political connotations of hate and envy become clear. The problem of *coups d'état* was very relevant for the Visigothic Kingdom and was regarded by Isidore as a violation of *concordia*⁵⁶. Thus, a friend should be part of the religious-political unity of *boni*⁵⁷.

When writing about friendship, Isidore used a set of Christian sources, but the text that was central for his reflections was Cicero's *Laelius*. The first chapter on the topic *de dilectione* follows the logic of Laelius' speech on friendship. Isidore begins with a definition of friendship as a kind of bond between two or more individuals⁵⁸. Developing this definition, he stresses the unanimity of the friends (*sent.* 3, 28, 3, see below) that was an important component of the famous definition of

⁵⁴ Cf. e.g. Fiske 1965.

⁵⁵ Straw 1991 4; 144.

⁵⁶ Cf. *Conc. Tolet.* a. 633 75. Although here the accent is on *fides* not on the *caritas*.

⁵⁷ I do not believe that Isidore wrote on monastic friendship (as e.g. John Cassian). *Caritas* is the only basis of relations of fraternity in Isidore's *Regula monachorum*.

⁵⁸ *Isid. sent.* 3, 28, 2, *amicitia est animorum societas. Haec quippe a duobus incipit. Nam minus quam inter duos dilectio esse non poterit.* Cf. *Cic. Lael.* 20, *omnis caritas aut inter duos aut inter paucos iungeretur.*

friendship in *Lael.* 20 (though Isidore does not quote it). Then Isidore proceeds to enumerate the advantages of *amicitia*, quoting *Laelius* almost word for word⁵⁹.

It is his understanding of the essence of the bonds of friendship that substantially differentiates Isidore's concept of friendship from that of *Laelius*. Cicero explains the essence of *amicitia* in Stoic terms of nature and virtue. Departing from Cicero and drawing on *Acts* 4, 32, Isidore states:

Antiqui dixerunt de societate duorum unam esse animam in duo corpora, propter vim scilicet amoris, sicut in actibus apostolorum legimus: Erat illis cor unum, et anima una, non quia multa corpora unam habebant animam, sed quia vinculo et igne caritatis coniuncti, unum omnes generaliter sine dissensione sapiebant.

It is important to note that Isidore's sources argue against the concept of a nature-based unity in respect to friendship. Gregory the Great in his *ep.* 54 alludes to certain philosophers that understood the phrase "one soul in two bodies" literally – a position that is quite contrary to Christian anthropology⁶⁰. While in *Lael.* 20 it is nature that generates the narrow bonds of friendship, in *sent.* 3, 28, 2-3 Isidore alludes to the text of Facundus of Hermiane (6th century). Facundus, commenting on *Act.* 4, 23, argues that Christ's *caritas* unites men not by nature but by the unity of their souls⁶¹.

Thus, the basis of unity is not nature (which was an ambiguous idea in Christian thought), but love. At the same time, Isidore does not describe *amicitia* as something supernatural; rather, he draws parallels between *vis amoris* and *vinculum et ignis caritatis*, which unites one with the society of the good (*consortium bonorum*, *sent.* 2, 3, 6). The central point of this unity is the unanimity and consensus of the *boni*, as it was

⁵⁹ Isid. *sent.* 3, 28, 4, *amicitia et prosperas res dulciores facit, et adversas communione temperat levioresque reddit, quia dum in tribulatione amici consolatio adiungitur, nec frangitur animus, nec cadere patitur*. Cf. *Lael.* 22-23, *secundas res splendiores facit amicitia et adversas partiens communicansque leviores [...]. Cumque plurimas et maximas commoditates amicitia contineat, tum illa nimirum praestat omnibus, quod bonam spem praelucet in posterum nec debilitari animos aut cadere patitur*.

⁶⁰ *Fuerunt quidam veteres philosophorum qui in duobus corporibus unam esse animam dicerent, non affectu iungentes duos, sed unam in duos animae substantiam partientes. At contra nos esse in multis unam animam dicimus, non dividendo substantiam, sed corda iungendo. Nam de illis primis fidelibus scriptum est: erat in eis cor unum, et anima una.*

⁶¹ Facund. *defens.* 7, 1, *non enim natura nos unianimes, sed animorum societas facit*.

for Cicero in *Lael.* 20 (*omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio*).

The shift from nature to *caritas* has some effects on the concept of *amicitia* in general. Alluding to *Lael.* 20, Isidore alters *caritas* to *dilectio*. Cicero's words about the two participants in *caritas* were re-used by Augustine to interpret the passage from Mark 6, 7 and Luke 10, 1, where the apostles are sent forth in pairs⁶². Gregory followed Augustine, but explained that the subject is not *caritas* towards oneself but *dilectio* to another⁶³. Coining his own phrase, Isidore substitutes *dilectio* for *caritas*, probably having in mind Gregory's twofold scheme of *caritas*. Thus, Isidore returns to Ciceronian *amicitia* and changes the word *caritas*, which was charged with complex Christian connotations, to *dilectio*, which is more specific (in *etym.* 8, 2, 6 Isidore plays on the etymology, *dilectio/duos in se liget*).

Isidore's *caritas* is correlated less with affection than with justice. Therefore, when Isidore refers to Augustine's understanding of the love of God as the basis for the love of one's friend, he remodels the concept. The friend should be loved for God (*pro deo*), otherwise the love is unreasonable and immoderate⁶⁴. The source text in this instance may be one of the sermons of Caesarius of Arles, in which he indicates that immoderate love for things, even for relatives, leads to grief⁶⁵.

However, Isidore's aim seems to be different. Friendship, understood as a personal relationship, seems to be subordinated to love for God, which (as I hope to have shown above) is the basis for justice. This as-

⁶² Aug. *quaest. evang.* 2, 14.

⁶³ Greg. Magn. *in evang.* 1, 17, 1.

⁶⁴ *Sent.* 3, 28, 5a, *tunc vere amicus amatur, si non pro se, sed pro Deo ametur. Qui vero pro se amicum diligit, insipienter eum amplectit.* 28, 5b, *multum in terra demersus est qui carnaliter hominem moriturum plus diligit quam oportet. Qui enim intemperanter amicum amat, pro se magis illum, non pro Deo amat. Quantum ergo bonum est qui pro Deo fratrem diligit, tanto perniciosum qui eum pro seipso amplectit.*

⁶⁵ Caes. Arel. *serm.* 179, 4, *quod ita fit, si quotiens maritus aut uxor aut filius moritur, vel substantia nobis, quam plus quam oportet amamus, aufertur licet – plus Christum quam ipsam substantiam diligamus, et, si necessitas fuerit, mallimus ipsam substantiam perdere, quam Christum negare –: tamen quia, sicut iam dixi, plus eam quam debemus diligimus, amittere eam, aut dum vivimus, aut dum morimur, sine grandi dolore non possumus.* Cf. Isid. *sent.* 3, 59, 2, *gravius torquetur impius mundi exaggerando commoda, quam iustus tolerando adversa. Qui enim bona mundi diligit, velit non velit, timoris et doloris poenae subcumbit, quique plus quam oportet res transitorias diligunt, maiorem sibi ingerunt dolorem rei ablatae, quam amorem parturiebant possessae. Cum gravi enim dolore amittuntur quae cum magno amore habentur. Minus autem carendo dolemus quae minus possidendo diligimus.*

sumption allows us to explain why, according to Isidore, the love for God primarily love for a friend, which can be unwise (*insipienter*) and immoderate (*intemperanter*). The connection between the love of God and neighbour and justice (and piety) implicit in friendship is also present in the concept of fraudulence⁶⁶. Treason is understood as the violation of divine justice and as the mere simulation of the love of God and neighbour (which is characteristic of *mali*). The problem of friendship in relation to the violation of justice was highly relevant for Isidore and for Visigothic Spain in general⁶⁷.

It is difficult to pass judgment on whether *virtus* and *caritas* are opposites. Certainly, Stoic and Patristic positions on virtue are markedly different. At the same time, Isidore in his *sententiae* designates *caritas* as the highest virtue⁶⁸, but he does not develop this idea in the chapters dedicated to *amicitia* or elsewhere in the book. However, the theme of perfection in friendship appears only indirectly in the last sentence of chapter 28. Here Isidore alludes to Augustine *civ.* 11, 28⁶⁹ and *conf.* 4, 14, 4. Perfection of the participants as the aim of love and friendship was an important component of Augustine's theory⁷⁰, but in Isidore's text the quotation implies something else. He is either continuing the discussion of love for a friend *per se* or presenting another type of bad friendship, in which love is mixed with hate⁷¹.

Chapters 29 and 30 consider different types of deviations from *amicitia*: pretence (*simulatio*) and treachery (*fraudulentus amicus*, 3, 29, 1-3), the disruption of *caritas* (3, 29, 5-6), and friendship based on gifts (*bene-*

⁶⁶ Isid. *sent.* 3, 29, 3, *tunc quisque magis fit pietati iustitiae que divinae contrarius, quando despicit amicum aliqua adversitate percussus [...]* Per adversa igitur et prospera conprobatur, si utique vere diligatur Deus et proximus, quia, dum adversa procedunt, amicus fraudulentus detegitur, statim que despicit quem se diligere simulavit.

⁶⁷ Cf. e.g. Isid. *sent.* 3, 45, 3; 3, 53, 1, 3, 54, 6.

⁶⁸ Isid. *sent.* 2, 3, 3, *caritas enim virtutum omnium obtinet principatum*. The source is Leander *hom.* 12, *inde omni gaudio praeponitur, quia et charitas facta est, quae omnium virtutum obtinet principatum*.

⁶⁹ *Est enim et amor, quo amatur et quod amandum non est et istum amorem odit in se, qui illum diligit, quo id amatur quod amandum est. Possunt enim ambo esse in uno homine, et hoc bonum est homini, ut illo proficiente quo bene vivimus iste deficiat quo male vivimus, donec ad perfectum sanetur et in bonum commutetur omne quod vivimus. Cf. Isid. *sent.* 3, 28, 6, *plerumque diligit in alio homo quod odit in se, utpote in infantibus. Amamus enim quandam eorum ignaviam, et tamen odimus quia ignavi esse nolumus. Sic lapides, equos et cetera, quae licet diligimus, sed tamen nolumus hoc esse, etiam si possimus.**

⁷⁰ Cf. Jaeger 2011, 185-200.

⁷¹ Isid. *sent.* 3, 28, 6, *plerumque diligit in alio homo quod odit in se, utpote in infantibus. Amamus enim quandam eorum ignaviam, et tamen odimus quia ignavi esse nolumus. Sic lapides, equos et cetera, quae licet diligimus, sed tamen nolumus hoc esse, etiam si possimus.*

ficium, munus) or need (*necessitas, indigentia, inopia*). There are some parallels with the topics and terminology we find in the *Laelius*, which I present in Table 1 below.

Table 1 – Parallels with *Laelius* in Isid. *sent.* 3, 29-31.

Isidore	Cicero	Subject
<i>sent.</i> 3, 29, 4	<i>Lael.</i> 32	eternity of real friendship
<i>sent.</i> 3, 29, 4-5	<i>Lael.</i> 33-34	causes of breakup of friendship
<i>sent.</i> 3, 30, 1-3	<i>Lael.</i> 29	benevolence vs. favour in friendship
<i>sent.</i> 3, 31, 1	<i>Lael.</i> 18	friendship is to be found in the good.

Further classical patterns of *amicitia* persist in these chapters. At *sent.* 3, 30, 2, Isidore states that the source of real friendship is goodwill (*benevolentia*), in contrast to relations proceeding from favour⁷²: this idea goes back to Aristotle through Cicero⁷³. At the same time, Isidore does not define the notion of *benevolentia* (the term is rarely found in his *opus*), and the only function it performs is to guarantee that friendship is free from any material incentive⁷⁴. The idea of *caritas* actually makes the notion of goodwill superfluous, or simply a synonym. The notion of unity (also based on *caritas*) is central to Isidore's considerations concerning the kind of friendship that arises from a gift (*munus* and *beneficium*). Both gift-giving and need cause brief and faithless relations based on favour (*sent.* 3, 30, 2a; 3, 30, 3)⁷⁵.

The idea that real friendship can never be disrupted was grounded by Cicero in the immutability of nature⁷⁶. Isidore repeats that view but without reference to nature, insofar as *amicitia* is no longer connected to it. The same process occurs in the case of consolation as a duty of friendship – indeed, alongside unity, it is the only positive effect of friendship mentioned by Isidore (*sent.* 3, 28, 4, quoting *Lael.* 22-23, see above).

⁷² *Illa vera est amicitia quae nihil quaerit ex rebus amici, nisi solam benevolentiam, scilicet ut gratis amet amantem.*

⁷³ Brewer 2005, 730-731; on the differences between Aristotle and Cicero cf. Konstan, 2010.

⁷⁴ Possibly, Isidore uses here Caesarius of Arles's text of *serm.* 21.

⁷⁵ Isid. *sent.* 3, 30, 2a, *non sunt fideles in amicitia, quos munus non gratia copulat. Nam cito deserunt, nisi semper acceperint. Dilectio enim quae munere glutinatur, eodem suspensio dissolvitur. Sent.* 3, 30, 3, *plerumque amicitia ex necessitate vel indigentia nascitur, ut sit per quem quisque quod desiderat consequatur. Ille autem eam veraciter quaerit, qui nihil egendo eam appetit. Nam illa ex inopia brevis est et fugata, ista pura atque perpetua.*

⁷⁶ *Lael.* 32, *sed quia natura mutari non potest, idcirco verae amicitiae sempiternae sunt.*

Friendship makes good circumstances better and makes bad ones easier to bear⁷⁷, precisely because friends console.

Isidore's reading of the *Laelius* suggests that the central problem of friendship was that of unanimity. This significantly differs from the question about the kind of good that friendship can provide for those who enter into it, which is the question that the classical tradition seems to be interested in with regard to *amicitia*⁷⁸. This explains why only the simple, ideal picture of *amicitia* was considered by Isidore in his text, whereas the complex discussions in Cicero's dialogue were set aside. Consequently, Cicero's twofold scheme of *amicitia* is replaced by the comparison between real and false friendship in the *Sententiae*. Many *topoi* of the classical debate on friendship (e.g. constancy and consolation) were somewhat trivialized, summarily treated⁷⁹ or totally ignored (e.g. virtue or perfection in the relation of friendship, confidence, *alter ego*, etc.).

Isidore tends to define the basis of unanimity in terms of *caritas* (in accord with the Patristic tradition), rather than in terms of nature and virtue (in accord with Cicero). Thus, Isidore's notion of *amicitia* becomes simpler than the classical one, thanks to the patristic development of the notion of *caritas*. While classical *amicitia* is superimposed on a complex web of social, political and economic ideologies (e.g. *natura*, *benevolentia* etc.), patristic *amicitia* is deduced from the wider notion of *caritas*. While Ciceronian *caritas* could be regarded as one of the many aspects of *amicitia*, in patristic thought *amicitia* was considered to be an aspect of *caritas*.

Isidore shapes the concept of *caritas* more according to classical and political orientations than to mystical or theological ones. *Caritas* is linked to justice, which Isidore spends considerable efforts on defining and does so along classical lines. *Caritas* is also a type of loyalty towards God and his law – a law that prescribes the principles of justice and is practiced in and through love for one's neighbour. This principle unites the *boni*, shaping a kind of political and religious community in Visigoth-

⁷⁷ *Sent.* 3, 28, 4, quoted *supra* n. 59.

⁷⁸ Powell 1995, 33-34.

⁷⁹ As Curtius noted, the understanding of classical *brevitas* in the Early Middle Ages was somewhat technical or literal (cf. Curtius 1953, 487).

ic Spain. Thus, Isidore's *caritas* began to designate a broad "civic" unity⁸⁰, making room for a more specific and practical *amicitia*. *Amicitia* was subordinated to *caritas* as a general principle correlated with divine justice, and divine justice in itself acquired a more personal character.

Then, why depend on the *Laelius*? Why did Isidore not write his own "original" text? The process of writing in the last centuries of late antiquity was closely connected to the reading. As R. Kaster has noted, one of the main aims of late antique authors was to blend the past with the present and to renew the *auctores*⁸¹. An author's task was to compile the best texts rather than to make a completely new text⁸². Cicero was indeed an *auctor* during "Isidorean renaissance"⁸³. Thus, the authoritative text of Cicero served as a source of reflection on the problem of unity and personal relations that was relevant for Isidore's own society and Visigothic Spain.

The *Sententiae*'s reflections on friendship have an emblematic character. Their correspondence to the social reality of Visigothic Spain was weaker than with the past, as represented in the Latin literary tradition. Isidore provides more than a set of statements on friendship. He develops a system of references to classical and patristic authors on the topic of *amicitia*. Referring to the ideal form of *amicitia* in an authoritative text was a sophisticated literary method to build a cultural reality that was somewhat different from, or even contrary to, the immediate political and social context. S. Averintsev observes that in the period of late antiquity an ideal "semiotic" existence became much more relevant than the real or actual one⁸⁴.

References

- Asiedu 2003: F. B. A. Asiedu, *Caritas, amicitia and the ideal reader: Paulinus of Nola's reception of Augustine's early works*, «Augustiniana» 53, 2003, pp. 107-138.
- Aurov 2006: O. Aurov, [*Artifex legum: El ideal del rey-legislador en la España Visigoda de mediados del siglo VII*](#), «E-Legal History» 2, 2006.

⁸⁰ *Caritas*, for example, presupposes having a just attitude towards one's enemies, with whom, I believe, relations of friendship are impossible.

⁸¹ Kaster 1980, 231.

⁸² Cf. e.g. Pelttari 2014, 25-30.

⁸³ Cf. Aurov 2006.

⁸⁴ Cf. Averintsev 2004, 166 ff.

- Averintsev 2004: S. Averintsev, *Poetika rannevizantiyskoy literatury* [= *The poetics of Early Byzantine Literature*], Moscow 2004.
- Bejczy 2011: I. Bejczy, *The Cardinal Virtues in the Middle Ages, A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*, Leiden-Boston 2011.
- Brewer 2005: T. Brewer, *Virtues We Can Share: Friendship and Aristotelian Ethical Theory*, «Ethics» 115, 2005, pp. 721-758.
- Buchheit 1979: V. Buchheit, *Die Definition der Gerechtigkeit bei Laktanz und seinen Vorgängern*, «VChr» 33, 1979, pp. 356-374.
- Burnt 1988: P. A. Burnt, *Amicitia in the Late Roman Republic in The Fall of the Roman Republic and related essays*, Oxford 1988, pp. 351-381.
- Cazier 1994: P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Paris 1994.
- Codoñer 1992: C. Codoñer, *Isidoro de Sevilla Diferencias, libro I*, Paris 1992.
- Curtius 1953: E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, English translation, New York 1953.
- Deniaux 1993: E. Deniaux, *Clientèles et pouvoir à l'époque de Cicéron*, Rome 1993.
- Drews 2006: W. Drews, *The unknown neighbour: the Jew in the thought of Isidore of Seville*, Leiden-Boston 2006.
- Epp 1999: V. Epp, *Amicitia. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter*, Stuttgart 1999.
- Epp 2001: V. Epp, *Rituale frühmittelalterlicher "amicitia"*, in G. Althoff (Hrsg.), *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter*, Stuttgart, 2001, pp. 11-24.
- Fiske 1965: Fiske A., *Hieronymus Ciceronianus*, «TAPhA» 96, 1965, pp. 119-138.
- García Moreno 1985: L. García Moreno, *História de España Visigoda*, Madrid 1989.
- Hall 2009: J. Hall, *Politeness and Politics in Cicero's Letters*, Oxford 2009.
- Jaeger 2011: C. S. Jaeger, *Friendship of Mutual Perfecting in Augustine's Confessions and the Failure of Classical amicitia*, in A. Classen, M. Sandridge (eds.), *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age. Explorations of a Fundamental Ethical Discourse*, Berlin 2011, pp. 185-200.
- Kaster 1980: R. Kaster, *Macrobius and Servius: Verecundia and the Grammarian's Function*, «HSPH» 84, 1980, pp. 219-262.
- Konstan 1997: D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge 1997.
- Konstan 2010: D. Konstan, *Are Fellow Citizens Friends? Aristotle Versus Cicero On Philia, Amicitia, And Social Solidarity*, in R. M. Rosen, I. Sluiter (eds.), *Valuing Others in Classical Antiquity*, Leiden-Boston 2010, pp. 233-248.

- Le Jan 2009: R. Le Jan, *Timor, amicitia, odium: les liens politiques à l'époque mérovingienne*, in W. Pohl, V. Wieser (Hrsg.), *Der frühmittelalterliche Staat – europäische Perspektiven*, Wien 2009, pp. 217-226.
- Luizzo Scorpo 2014: A. Luizzo Scorpo, *Friendship in Medieval Iberia: Historical, Legal and Literary Perspectives*, Aldershot 2014.
- Mouritsen 2001: H. Mouritsen, *Plebs and Politics in the Late Roman Republic*, Oxford 2001.
- Padberg-Epp 2001: L. Padberg, V. Epp, *Amicitia. Zur Geschichte personaler, sozialer, politischer und geistlicher Beziehungen im frühen Mittelalter*, «Theologischen Literaturzeitung» 126, 2001, pp. 289-292.
- Pelttari 2014: A. Pelttari, *The Space that Remains. Reading Latin Poetry in Late Antiquity*, Ithaca 2014.
- Pétre 1948: H. Pétre, *Caritas: étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948.
- Powell 1995: J. G. F. Powell, *Friendship and its problems in Greek and Roman thought*, in D. Innes, H. Hine, C. Pelling (eds.), *Ethics and rhetoric: classical essays for D. Russell on his 75th birthday*, Oxford 1995, pp. 31-45.
- Rodríguez-Pantoja 2001: M. Rodríguez-Pantoja, *Con Cicerón por los caminos (zigzaguentes) de la amistad*, «Afilos» 34, 2001, pp. 433-462.
- Rogers 1959: R. S. Rogers, *The Emperor's Displeasure – Amicitiam Renuntiare*, «TAPhA» 90, 1959, pp. 224-237.
- Saller 1982: R.P. Saller, *Personal Patronage under the Early Empire*, Oxford 1982.
- Soler 2008: J. Soler, *Écriture du voyage et pratique de l'amitié dans l'Antiquité latine tardive: Rutilius Namatianus et Paulin de Nole*, in P. Galand-Hallyn (éd.), *La société des amis à Rome et dans la littérature médiévale et humaniste*, Turnhout 2008, pp. 121-140.
- Straw 1991: C. Straw, *Gregory the Great: perfection in imperfection*, Berkeley 1991.
- White 1992: C. White, *Christian friendship in the fourth century*, Cambridge 1992.
- Wood 2002: I. Wood, *Continuity or calamity: the constraints of literary models*, in J. Drinkwater, H. Elton (eds.) *Fifth-Century Gaul. A Crisis of Identity?* Cambridge 2002, pp. 9-18.

RECENSIONI – COMPTES RENDUS

RECENSIONI – COMPTES RENDUS

Panagiotes KONTONASIOS, *Η ρητορική των contiones του Κικέρωνα: το ειδικό ακροατήριο και οι όροι διαμόρφωσης της eloquentia popularis (Rhetoric of Cicero's contiones: the specific audience and the configuration terms of eloquentia popularis)*, Grigoris Editions, Athens 2016, 374 pp., ISBN 978-96-0333-964-4, 16,50 €.

The interaction between Roman, especially Ciceronian, oratory and politics in republican Rome has been receiving a growing attention from scholars. In the above referenced volume, which is written in modern Greek and is the revised version of his PhD thesis at the National and Kapodistrian University of Athens, Panagiotes Kontonasios (henceforward P.K.) proposes to approach this question from an original perspective, that of *eloquentia popularis* in the *contiones*, the meetings of the Roman people summoned by magistrates for various reasons.

As explained in the introduction (p. XVII-XXIV), the main focus of the study is to investigate to what extent the simultaneously democratic and aristocratic nature of the Roman constitution is reflected in the speeches delivered by Cicero on the occasion of *contiones*. Since those speeches were addressed to the people during the turbulent period of the 1st century B.C., they are expected to echo the Ciceronian conception of the democratic element of the Roman constitution and to contain the reasons of its imminent fall according to the Roman orator. For this reason, according to P.K., they represent the ideal case study for a thorough investigation of *eloquentia popularis*, the rhetoric of the speeches delivered before the Roman people. The author is more precisely interested, in the first part of the study, in the historical and theoretical framework of *eloquentia popularis*, and, in the second part, in the rhetorical act as the latter is embedded in the public speeches of Cicero.

In the first part (p. 1-166), P.K. proposes to outline the historical evolution of *eloquentia popularis*, also taking into account the Greek oratory with which Cicero was familiar. In chapter one (p. 3-41), attention is drawn to the conception of the audience according to Greek and the Roman rhetorical theory. The analysis of Greek rhetorical theory (p. 4-28)

aims to highlight the way in which Cicero contributed to the realisation of Greek ideals by adapting them to Roman realities. P.K. attempts a brief chronological survey of the evolution of rhetorical theory and practice from Tisias to Asianism as far as the role of the audience is concerned. The development of a high level rhetorical theory is attributed by P.K. to the democratic constitution, which presupposed the importance of the audience. *Eloquentia popularis* gradually declined because of the political evolutions in Greece, but it received a renewed interest in Rome. In the next few pages (p. 28-41), the author identifies the different kinds of audience to which deliberative, judicial and epideictic speeches could be addressed in the Roman *res publica*. He places emphasis on the deliberative speeches, in order to stress the tight relationship between Roman oratory and popular audience and to show that there were two different audiences in the deliberative genre: the Senate and the *contio*. P.K. also briefly examines how Greek rhetorical theories influenced Romans' and especially Cicero's views on Roman oratory and audience.

The Ciceronian perspective on the history of Roman deliberative oratory is the subject of chapter two (p. 43-103). Based on a prosopographical approach, P.K.'s purpose is to determine the general tendencies of Roman oratory, especially *eloquentia popularis*, and to understand the contribution of Cicero to this phenomenon. After a brief presentation of orators belonging to the *sententia senatoria* (p. 43-45), attention is directed to the history of *contiones* (p. 45-103). Taking as a starting point the Ciceronian distinction between turbulent (*turbulenti*) orators and those who defended the *res publica* (*in praesidiis rei publicae*), P.K. presents a prosopography of those two categories of Roman orators, mostly relying on *Brutus*, but also on other works of Cicero and on other ancient sources (Plutarch, Sallust, Cassius Dio, etc.). The aim of this survey is to reconstruct the persuasion strategies and techniques used by these orators, especially in the context of *contiones*, and to evaluate critically the actual purposes of their political and rhetorical action, within the context of Roman political realities and ideological struggles. P.K. completes this prosopographical survey with an appendix (p. 305-309), where he presents a chronological list of the three categories of orator (*sententia senatoria*, *turbulenti*, *in praesidiis rei publicae*), as they are classified by Cicero, along with the main offices held by each orator.

Chapter three (p. 105-130) is dedicated to the orators M. Antonius and L. Crassus, who flourished between the end of the 2nd and the beginning

of the 1st century B.C. The detailed study of their rhetorical theory is essential, according to P.K., since they are the first Roman orators whose rhetorical skills Cicero (*Brut.* 138) considers comparable to those of the Greek orators. M. Antonius and L. Crassus constitute the most important representatives of the *eloquentia popularis* before Cicero. P.K. examines the rhetorical theory and practice of Antonius (p. 105-115), as the latter is preserved in Cicero, by focusing on his Greek education, his conception of the audience and his analysis of persuasion strategies. According to P.K., Antonius' rhetorical theory and practice is mostly concerned with and addressed to the popular audience. The examination of L. Crassus (p. 116-130), the teacher and precursor of Cicero, is conducted from a comparative perspective. In contrast to Antonius, Crassus appears to be more competent in the rhetoric of *contiones* than in the tribunals. P.K. refers to the Greek education of Crassus and his relationship with Greek rhetoric, which was closer than that of Antonius. The analysis is then extended to his conception of eloquence, the way an orator should address the audience according to Crassus, and the place of the *aptum* in the interaction between the orator and the audience. Finally, P.K. discusses some examples of the *eloquentia popularis* of Crassus, which show the technical qualities of his speeches to the people and his distaste for demagoguery. Like Cicero (*Brut.* 161), P.K. concludes that Roman oratory had reached the height of its perfection and that only someone armed with knowledge of philosophy, civil law (*ius ciuile*) and history could surpass these two models. That would be Cicero.

In chapter four (p. 131-166), attention is thus, as expected, drawn to the Ciceronian theory on *eloquentia popularis*. First, P.K. examines the way in which the different audiences should affect the arrangement (*collocatio*) of rhetorical speeches, according to Cicero's theory. Then, he uses as an instrument the determination of the exact content of the terms *eloquentia*, *eloquens* and *popularis*, in order to define the complicated notion of *eloquentia popularis*, according to Cicero. An orator should meet certain precise rhetorical and educational criteria to be considered *eloquens* by his audience. Moreover, only an orator who indeed struggled for the interests of the Roman people is defined as *popularis*, in contrast to those who did so only in appearance, whereas they actually fought for their own profit, thus leading to the subversion of the republic. Hence, *eloquentia popularis* is defined by Cicero as the rhetoric which aims to serve the interests of the people and improve their place within the

framework of the *res publica*, by also protecting them from the demagogues. Such rhetoric finds its place in the *contiones*.

The second part of the volume (p. 167-278) investigates the rhetorical act as it is reflected in the *contiones* of Cicero, focusing on the deliberative speeches throughout the Cicero's career. P.K.'s method aims to specify the political and institutional factors of configuration of *eloquentia popularis*, by determining whether Cicero achieved his purposes through the organisation of his speeches, the persuasion strategies he employed, the content he gives to notions with heavy political importance, and the rhetorical techniques used in order to approach his audience.

To this end, the author examines in chapter five (p. 169-190) the arrangement (*dispositio*) and the devising of arguments (*inuentio*) in the following speeches of Cicero delivered on the occasion of *contiones*: *Pro lege Manilia*, *De lege agraria II-III*, *Pro Rabirio perduellionis reo*, *In Catilinam II-III*, *Post Reditum ad Quirites*, *Philippica IV & VI*. The analysis takes the form of summaries reflecting the rhetorical organisation of each speech into specific parts (*exordium*, *narratio*, *propositio*, *confirmatio*, *refutatio*, *peroratio*, etc.). Based on external historical evidence, P.K. concludes that Cicero achieved his aims through all these speeches; the Ciceronian *eloquentia popularis* was hence successful.

The choice of rhetorical means of persuasion in Ciceronian *contiones* is then explored in chapter six (p. 191-224). Starting from the Aristotelian distinction between artistic and inartistic proofs, P.K. examines in detail the artistic proofs used by Cicero in his *contiones*: the rational arguments (*argumenta*), the appeal to character, *mores*, and the appeal to emotions (*miseratio*). More precisely, P.K. enumerates the *argumenta* used in each of the *contiones*, in order to measure the part of rational argumentation in each speech. He then concentrates on the skilful way Cicero applies in his speeches the Aristotelian appeal to the *ethos* of the orator (*i.e.* himself), of the audience (*i.e.* the Roman people), of the adversary and of the people he wants to defend. Finally, it is shown that Cicero usually appeals to the *pathos* of the audience, by stressing that the *res publica* is under threat. P.K. briefly turns his attention to the jokes (*facetiae*) used by Cicero in his speeches, by which Cicero demonstrates his self-confidence and achieves immediacy with his audience.

The use of notions with heavy political importance (*maiores*, *auctoritas*, *libertas* and *res publica*) in the *contiones* of Cicero is investigated in chapter seven (p. 225-250). The aim is to explore whether *eloquentia pop-*

ularis was a fundamental political instrument expressing a specific political ideology, according to which the predominant part of the constitution was the Roman people, *i.e.* the recipient of *eloquentia popularis*. The detailed analysis of the way Cicero uses these terms confirms the democratic and liberal character of the Roman constitution according to the orator. The notion of the *res publica* is approached through the examination of how Cicero views the ideal functioning of its constituent parts, *i.e.* the magistrates, the Senate and the people.

Finally, in chapter eight (p. 251-278), P.K. focuses on specific rhetorical strategies used by Cicero in his *contiones* as a means of approaching his audience. In this way, it is examined to what extent the orator appreciates his audience, by expecting it to respond to high level demands promoted by the orator. The use of the vocative *Quirites*, the juxtaposition of *honestum* and *utile*, the avoidance of *invidia*, fear and largesse (*largitiones*), the appeal to the divine element, and the exploitation of history, *exempla* and philosophy are the rhetorical strategies of Cicero identified by P.K. The vocative *Quirites* engages the attention of the audience and strengthens the bonding between the audience and Cicero, who appears as a democratic orator. The study of the juxtaposition of *honestum* and *utile* in Cicero's *contiones* reveals that Cicero credits his audience with the intelligence to realise that there is no such conflict between the two notions. Moreover, the *contiones* of Cicero are characterised by a very moderate use of envy (*invidia*) and fear, except in the case of *Philippics*; *largitiones* are completely absent from Cicero's speeches. The appeal to the gods is used in a way that does not underestimate the audience, since it only reflects the piety of Cicero. The numerous historical *exempla* contained in the *contiones* show that Cicero considered his audience to be familiar with Roman history and capable of reflecting on these *exempla*, in order to imitate behaviours that could be useful for the preservation of the *res publica*. The use of philosophy and other sciences also shows the high level of Ciceronian oratory which was addressed to an educated audience.

The volume closes with a recapitulation of the main conclusions (p. 279-286) of all chapters. P.K. stresses the democratic character of Roman, especially Ciceronian, rhetoric: through his *contiones*, Cicero does not try to engage people to make common cause with the Senate. What gives sense to *eloquentia popularis* is Cicero's effort to inform the Roman people and make them realise their responsibility for the future of

the *res publica*. The originality of Ciceronian oratory lies in his effort to transform high philosophical and political notions into a realistic political suggestion.

Alongside the appendix (see above), a short summary in English (p. 311-313), an *index locorum* (p. 315-333) and a long *index nominum et verborum potiorum* (p. 335-373), the last pages of the volume contain a rich bibliography (p. 287-304) in five languages (English, French, Italian, German, Greek), which is exploited and critically discussed throughout the study, especially in the footnotes. Since P.K. often refers to the Roman and Ciceronian conception of *libertas*, the recent studies by I. Cogitore (*Le doux nom de liberté: histoire d'une idée politique dans la Rome antique*, Bordeaux 2011) and V. Arena (*Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge 2012) would have also been useful.

Some issues discussed in detail in the footnotes could have received a more prominent place in P.K.'s analysis. For instance, P.K. examines the long-debated issue of the extent to which there were discrepancies between the pronounced and published Ciceronian speeches in a lengthy note (p. 274-275, n. 175). P.K. quite convincingly concludes that Cicero has probably emended some of his speeches, but only with minor modifications, which did not dramatically change the form and content of the speeches. This discussion could have been transferred to the introduction, in order to better justify the author's methodological choice to use the *contiones* of Cicero as a historical source for the reconstruction of *eloquentia popularis*.

Another methodological objection should also be raised: P.K. tends to use historiographical speeches as historical sources in order to reconstruct the content of deliberative speeches addressed to the people in Thucydides (p. 6-7) and Sallust (p. 36-40, 59-71). However, there is almost a consensus among scholars that it was a usual practice of ancient historians to elaborate historiographical speeches before publication, in order to adapt them to their narrative or ideological purposes (see among others F. W. Walbank, *Speeches in Greek Historians*, Oxford 1965; C. W. Fornara, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, Berkeley-Los Angeles-London 1983, 142-168; J. Marincola, *Speeches in Classical Historiography*, in J. Marincola (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, vol. I, Malden-Oxford-Victoria, 118-132). P.K. briefly deals with this matter when referring to speeches in Thucydides and seems to take at face value the historian's assertion that he tried to stay as close as pos-

sible to the general meaning of what his speakers said (Th. 1, 22, 1). In the same lines, however, Thucydides admits that he made the speakers say what in his opinion (ὥς δ' ἂν ἐδόκουν ἐμοί) was demanded of them by the various occasions. P.K. does not raise the same question in connection with Sallust, despite the large number of studies demonstrating that the debate between Caesar and Cato in *Cat.* 51-52 and the speech of Marius in *Jug.* 85 are elaborated in order to reflect Sallust's narrative and ideological purposes.

Despite these minor criticisms, the book definitely succeeds in its goal of reconstructing the configuration terms of *eloquentia popularis*, by highlighting its special characteristics in a clear and convincing way. It will be a really useful contribution for all those interested in the interaction between Roman, especially Ciceronian, rhetoric and politics, since it approaches this question from an original perspective, that of *eloquentia popularis*, and relies on a thorough knowledge and understanding of ancient literature, especially Cicero's speeches

Georgios VASSILIADES

Stefano MASO, *Grasp and Dissent: Cicero and Epicurean Philosophy*, Brepols, Turnhout 2015, 272 pp., ISBN 9782503550305, 70 €.

Questo studio di Stefano Maso (M.) è una versione rivista e tradotta in inglese della monografia già apparsa nel 2008 per Bibliopolis in lingua italiana (*Capire e dissentire: Cicerone e la filosofia di Epicuro*). Oltre a una breve prefazione, incentrata sulle novità della versione tradotta e sui ringraziamenti di rito, la struttura dell'opera rimane identica alla versione italiana, salvo qualche nuova nota, componendosi di una introduzione, di sei capitoli, di un epilogo e di una (inedita) postfazione.

L'introduzione traccia la direzione di ricerca alla base del volume, che partendo dallo storico inquadramento di Madvig dell'opera filosofica ciceroniana quale sintesi priva di originalità, si propone di indagarne a tutto tondo il rapporto con la scuola filosofica epicurea. Gli elementi di cui l'autore formula l'analisi sono identificati nel contesto storico-culturale della Roma tardo-repubblicana, nella formazione filosofica dell'Arpinate e nella sua prospettiva filosofica; M. tratteggia brevemente la scansione degli anni cruciali per la fine della carriera politica di Cicerone e del suo contestuale *otium* dedicato alla produzione dei dialoghi filosofici, indi-

cando nel rapporto con l'epicureismo un *Leitmotiv* cruciale. In questa ottica, è la stessa sezione introduttiva a porre sul tappeto i problemi più scottanti dell'argomento principale dell'opera: la comprensione autentica della filosofia epicurea da parte di Cicerone e la sua conciliabilità rispetto al *mos maiorum* romano e all'*otium cum dignitate*.

Il primo capitolo si concentra sul cd. antiepicureismo ciceroniano. M. parte dai testi filosofici di Cicerone (con particolare riferimento al *De natura deorum*), con qualche incursione nella produzione retorica ed epistolare. Lo studioso tenta di risalire all'origine dell'evidente rifiuto ciceroniano della filosofia del Giardino, tracciando schematicamente le principali confutazioni e critiche contenute nei *Philosophica* e analizzando diverse ipotesi, fra cui quella di un generale fraintendimento rispetto ai reali propositi etici e gnoseologici del messaggio epicureo o, ancora, una precisa strategia retorica. Nell'analisi del rapporto fra Cicerone ed Epicuro, l'autore ricostruisce prima le evidenze delle citazioni epicuree e del metodo filosofico ciceroniano per poi riassumere (con una tendenza a spesso utili schematizzazioni per punti o assunti, che si ritrova costante in questa monografia) in 3 passaggi fondamentali le tappe della formazione ciceroniana in ambito epicureo, cercando di evidenziare una evoluzione interna. Fin da questo capitolo è apprezzabile il tentativo di citare le inevitabili interferenze interpretative, dettate dalla confidenza ciceroniana con gli strumenti della filosofia accademica e dalla maggiore vicinanza rispetto al messaggio etico stoico; nel tracciare il proprio percorso di analisi, M. dota il lettore di un apparato di note che riporta i testi ciceroniani complementari alle tesi esposte e sintetizza poi la letteratura secondaria, anche citandone i passi più significativi. Passando spesso dalle fasi iniziali a quelle finali della sua vita, M. cerca quindi di stigmatizzare lo *shift* fra la ricezione dell'epicureismo nel periodo di formazione di Cicerone (a opera dei maestri epicurei come Fedro) e la produzione filosofica immediatamente precedente alla morte, che divulga ai lettori romani un epicureismo analiticamente compreso e tuttavia criticato nella stragrande maggioranza dei suoi aspetti, per approdare alla conclusione che – al di là delle interpretazioni soggettive – Epicuro costituisce oggettivamente un elemento imprescindibile della storia filosofica di Cicerone.

Il secondo capitolo consiste in una valutazione dell'esposizione ciceroniana della fisica atomistica. L'autore analizza alcuni brani del primo libro del *De natura deorum* riportandoli e dotandoli di una propria traduzione, in parallelo con altre testimonianze epicuree e passando veloce-

mente per una pluralità di elementi della filosofia del Giardino (come la prolessi, i movimenti atomici etc.). In riferimento alla teoria fisica della *declinatio* l'autore giustappone in confronto le testimonianze ciceroniane a quella di Lucrezio, con particolare *focus* sulle conseguenze etiche sul piano deterministico, già indagato nella produzione di M. a partire dal 2003 con più di un contributo. In questa sede è costante il tentativo di tracciare una mappa di influenze filosofiche ciceroniane con l'obiettivo di rilevare la profondità di un'esposizione tradizionalmente appiattita dalla critica filosofica; numerose le schematizzazioni per punti che tentano di tracciare una sintesi filosofica a largo spettro che tuttavia, specie nel rapporto assai complesso con Lucrezio, talvolta non riesce a fornire una prospettiva nitida, ma piuttosto una serie giustapposta e fondata di considerazioni.

Il capitolo terzo viene interamente dedicato a una disamina della versione ciceroniana della teologia epicurea, così come emergente principalmente dal primo libro del *De natura deorum*. L'autore, con qualche incursione filologica nelle ampie porzioni di testo citate, si concentra in particolare sulla figura degli dei, sulle loro interazioni e sul loro ruolo rispetto all'esistenza degli uomini, ripercorrendo l'ordine espositivo ciceroniano e la sua tecnica retorico-filosofica, per M. costantemente dicotomizzata fra studio profondo del pensiero originario di Epicuro e scelte marcatamente "strategiche" nella propria trattazione filosofica. Cicerone viene ritratto come profondamente consapevole del suo obiettivo "didattico" nei confronti della classe dirigente romana, il che per l'autore determina una comprensione "orientata" dell'Epicureismo e una incompatibilità più volte ribadita con gli ideali ciceroniani, non solo sul piano etico, ma anche su quello gnoseologico. Si segnalano anche piccole "evoluzioni" del pensiero dell'autore rispetto al volume originario, dovute al confronto con altri studiosi, come nel caso della nuova nota n. 24, sorta grazie al confronto con Gretchen Reydam-Schils.

Nel capitolo quarto, l'autore si concentra dapprima sulla fase finale del percorso filosofico di Cicerone, richiamando sia il *De officiis* sia testimonianze epistolari e cercando di schematizzare delle conclusioni in riferimento all'*interpretatio* ciceroniana del sistema filosofico epicureo. La maggior parte di questo lungo capitolo viene poi dedicata a un esame della dossografia filosofica contenuta nella prima sezione del *De natura deorum* (1, 25-40), mostrando per ogni singolo filosofo il livello di com-

preensione da parte di Cicerone rispetto alle singole dottrine filosofiche riportate. In particolare, M. dedica largo spazio al rapporto con Aristotele, cercando di ricostruire, con una indagine minuziosa, l'interiorizzazione da parte di Cicerone delle fasi del pensiero dello Stagirita, comprese quelle iniziali oggi per noi prive di testimonianze dirette nonché quelle legate agli epigoni della sua scuola. La tesi finale, distillata attraverso un ragionamento filosofico minuto, ma a tratti giustapposto e non sempre perfettamente armonizzato, consiste nel teorizzare un ruolo di natura strumentale affidato dall'Arpinate alla filosofia epicurea per sondare la veridicità delle altre scuole filosofiche indagate, su uno sfondo metodologico di matrice accademica.

Il quinto capitolo affronta il tema nodale del piacere epicureo, focalizzandosi sul primo dialogo del *De finibus bonorum et malorum* del 45 a.C. M. si concentra ad analizzare l'approccio ciceroniano all'etica edonistica, differenziandone l'orientamento e i pregiudizi rispetto a quella, molto più congeniale alla morale romana, dello Stoicismo. L'esame della teoria epicurea è condotto ripercorrendo i contenuti dell'esposizione della *persona loquens* del Giardino (L. Manlio Torquato), rintracciando spesso i passi complementari delle dirette critiche di Cicerone contenuti nel secondo libro del dialogo e sottolineando i punti in cui l'autore manifesta una competenza notevole della dottrina epicurea senza eccessivi fraintendimenti; nella parte finale del capitolo, in cui si analizzano due temi cruciali quali l'*amicitia* e la virtù, lo studio si addentra nelle sequenze logico-argomentative dei personaggi, esplorando in nota le altre opere ciceroniane dedicate agli stessi temi, accennando rapsodicamente sia alla dimensione lessicale sia a quella sociale e storica dei personaggi citati. La matrice di questo studio, di natura più autenticamente storico-filosofica, si spinge quindi spesso ad allargare lo spettro ermeneutico alla ricerca di chiavi interpretative complementari (filologiche, prosopografiche e sociali) che aiutino la comprensione di apparenti errori prospettici ciceroniani, pur pagando il prezzo di generare una trattazione non sempre coesa e strutturata.

L'ultimo capitolo è dedicato al tetrafarmaco epicureo, con numerosissimi riferimenti al *De finibus* e, soprattutto, alle *Tusculanae Disputationes*, i cui testi sono sempre riportati e dotati di traduzione inglese, spesso citando anche il testo greco epicureo alla base delle versioni ciceroniane. M. anche in questa sede si concentra sulle differenze strutturali dell'etica epicurea rispetto alla visione ciceroniana, sottolineando anche la distanza

rispetto all'etica stoica, il cui concetto di virtù rimaneva per natura molto più vicino all'obiettivo didattico alla base dei trattati ciceroniani. Così, nell'esame del valore della morte, M. si addentra nelle profonde ragioni filosofiche dell'epicureismo, verificandone la genuinità anche nella versione di Cicerone, tentando di non trascurare il peso dell'incompatibilità genetica di una concezione profondamente materialistica con la morale tradizionale romana. Nell'esame della dottrina epicurea del limite, viene fornita un'ampia rassegna delle sue versioni nell'opera filosofica ciceroniana, richiamando la teoria dell'azione umana contenuta nell'ultimo libro del *De finibus*, passando per considerazioni legate alla dimensione biografica dell'Arpinate. La chiusa del capitolo torna per un'ultima volta sulla centralità della definizione dell'*otium* per Cicerone, disegnandone un'evoluzione parallela alla sua formazione e produzione filosofica e allargando il campo anche alle testimonianze racchiuse nelle opere retoriche.

La conclusione del volume ribadisce il ruolo di primo piano rivestito dalla filosofia epicurea nel bagaglio formativo ciceroniano, sottolineandone la quantità e la qualità delle citazioni, menzioni e traduzioni sparse in tutta l'opera; la breve postfazione finale si dedica a fornire soprattutto una rassegna bibliografica della letteratura secondaria inerente i temi esaminati in questa monografia, ribadendo anche la tesi di fondo della buona conoscenza da parte di Cicerone della filosofia epicurea e il suo intento critico intimamente consapevole. M. trova anche spazio per replicare alla recensione del volume italiano elaborata da Marchand nel 2010, incentrata sulla difficoltà di conciliare la competenza filosofica ciceroniana con gli errori prospettici presenti in alcune esposizioni della filosofia epicurea, ribadendo essenzialmente le sue conclusioni.

Oltre a un indice delle fonti antiche e degli autori citati, il volume è corredato da una bibliografia più aggiornata rispetto a quella del volume italiano (circa 50 nuovi *item* bibliografici apparsi dopo il 2008).

Lo studio di M. rimane un valido e ampio contributo nel panorama degli studi sulla *philosophia togata* e in particolare ciceroniana; al di là di qualche macchinosità traduttiva nel passaggio da italiano a inglese (già abbondantemente segnalata da Németh nella sua recensione del 2016), il periodare largo, guarnito di ampie e numerosissime citazioni ciceroniane fornisce un arioso affresco che rischia talvolta (come nel caso dell'analisi della dossografia filosofica nel *De natura deorum* del quarto capitolo) di smarrire il baricentro del rapporto di Cicerone con l'epicureismo e di

mettere in secondo piano la crucialità dell'intima connessione fra il momento storico, personale e culturale di Cicerone nella stesura delle opere oggetto di esame.

Antonello ORLANDO

Cédric SCHEIDEGGER LÄMMLE, *Werkpolitik in der Antike. Studien zu Cicero, Vergil, Horaz und Ovid*, C. H. Beck, München, 2016, ISBN 978-3-4066-9935-1, 88 €.

Il volume di Cédric Scheidegger Lämmle (da qui S.L.), pubblicato nella collana di monografie sull'antichità classica «Zetemata», è dedicato al tema della *Werkpolitik*, termine utilizzato da S. Martus (*Werkpolitik. Zur Literaturgeschichte kritischer Kommunikation vom 17. bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin-New York 2007) per indicare la strategia che implica il condizionamento della critica sulla letteratura moderna e sulla sua fruizione, qui applicato alla letteratura antica.

Vengono presi in esame principalmente testi latini, ma marginalmente anche greci, nella ricerca di indizi sul rapporto tra struttura e realtà extraletteraria (p. 18), tra attività e vita poetica, valutando riferimenti autobiografici e paratesti che rivelino rapporti cronologici, segni di autenticità ed unità della *Œuvre* – francesismo con cui viene intesa l'opera complessiva di un autore, composta da almeno due scritti –, volti ad influenzarne la ricezione da parte dei lettori. Lo scopo è quello di elaborare una teoria che spieghi l'interazione tra paternità ed autobiografia e l'intenzione degli autori antichi – o almeno di quelli esaminati – di creare una “connessione” tra le opere in un *corpus* unitario non solo dotato di valore estetico, ma utile per “storicizzarle”, ovvero per indicarne i rapporti reciproci, nell'idea che «i testi scrivano sempre la loro storia» (p. 71).

Si tratta della rielaborazione di una dissertazione universitaria del 2015 che si articola in una introduzione (su Virgilio), una prima parte teorico-metodologica (*Theorie und Methode*) basata su tre esempi (Esiodo, Galeno, Agostino), una seconda parte applicativa con casi di studio a cominciare da Cicerone e proseguendo con Virgilio, Orazio ed Ovidio (*Studien*), ed in una sintesi finale che riordina le varie riflessioni ed illustra i risultati (*Ende*). Concludono il volume bibliografia, *index locorum* e *index nominum et rerum*.

Ricercate appaiono sia la struttura del volume, con una scelta volutamente originale (p. 251) di argomenti ed autori dapprima eterogenei per tempi e generi letterari, sia la forma espositiva che si diversifica tra un andamento induttivo nella prima parte, in cui gli esempi precedono la teorizzazione (talvolta alquanto distanziata), e deduttivo negli studi specifici successivi, posposti alla riflessione metodologica. Si nota, tra l'altro, specie nel capitolo riguardante Ovidio, il ricorso ad espressioni antitetiche (es. p. 177 «Die *Amores* sind Ovids Début - und sie sind es nicht»; p. 194 «Anti-Inspirations-Manifest»; p. 245 «vollendet unvollendete Fasten»; p. 257 «Gedicht des toten untoten Dichters») ed il gusto, nei titoli e nei cappelli iniziali dei capitoli, per confronti tra classici e scrittori o artisti moderni (ad es. tra Orazio, Picasso e G. B. Shaw).

Nell'introduzione (Ille ego. *Werkpolitik in der Antike*, pp. 11-21), dopo un accenno al proemio dell'*Eneide*, sono esaminati i quattro versi premessi al poema epico tramandati da Svetonio nella *Vita Vergilii* su notizie del grammatico Niso (dipendente a sua volta da fonti più antiche) come "auto-commento" funzionale a connettere le tre opere virgiliane per accreditarle reciprocamente; in particolare il nesso iniziale *ille ego* implica lo sdoppiamento di Virgilio tra poeta ed editore-commentatore della sua opera. Peraltro S.L. non prende posizione sul problema dell'autenticità dei quattro versi, pur propendendo per l'ipotesi (di E. Brandt, *Zum Aeneis-Prooemium*, «Philologus» 83, 1928) che si tratti della *subscriptio* di un ritratto di Virgilio che ornava un'edizione antica come quella di cui parla Marziale (p. 18 n. 15), ma li ritiene comunque "paradigmatici" per l'interpretazione della costituzione dell'*Œuvre* letteraria (p. 249).

Il primo capitolo (*Ein Problemaufriss in drei Stationen*, pp. 27-50) propone, come detto, tre autori cronologicamente lontani tra loro, ma accomunati da riflessioni sulle proprie opere con scelte diverse per assicurarne l'unità (cf. pp. 56 ss.). Si tratta dapprima di Esiodo (*Werke im Widerstreit: Hesiod*), di cui vengono notate le autocorrezioni negli *Erga* rispetto alla *Teogonia*, in particolare nella presentazione di *Eris*, la Discordia, che nella *Teogonia* appare solo come figura negativa, mentre negli *Erga* è affiancata da una seconda *Eris* positiva che sprona l'uomo al lavoro; se ne deduce la volontà di Esiodo di fornire così una successione cronologica tra "preistoria" e "maturità" letteraria di un *corpus Hesiodeum* in evoluzione (p. 28, cf. p. 250).

Segue, con un salto temporale che porta al II-III sec. d.C., un altro approfondimento (*Schriftkritik im Anatomietheater: Galen*) in cui, dopo una riflessione generale sulla strategia usata dagli scrittori antichi per avvalorare le proprie opere ed un commento all'aneddoto paradossale di Didi-mo Calcentero, che dichiarò spuria una sua opera autentica avendone perso memoria per la quantità dei suoi scritti, si ricorda il medico Galeno, incline ad oggettivi "auto-commenti" bio-bibliografici (p. 38). Si esamina poi la scena in cui, contro i plagari, egli propose di "sezionare" quelli dei predecessori per dimostrarne le incongruenze; inoltre, come viene sottolineato, nel *De libris propriis* Galeno collegava le proprie opere alle fasi della sua vita, narrando tra l'altro nel prologo – osservandosi dall'esterno – il dialogo tra un acquirente di un proprio scritto (ma falso) ed un filologo che a ragione ne smascherava la falsificazione.

Vi è poi la riflessione su Agostino (*Werkverzeichnis als Lebensbeichte: Augustin*), altro autore prolifico ed autocritico, che compose lui stesso un *Indiculus* (ripreso da Possidio) ed una schedatura di suoi 93 scritti nelle *Retractationes* (esclusi sermoni e lettere), collegati a fatti biografici (utili anche come documenti storici) ed inseriti in un *corpus* unitario per mostrarne l'evoluzione.

La prima parte del volume si conclude con riflessioni generali sulle teorie relative al rapporto testo-autore (*Figurationen werkübergreifender Autorschaft: eine systematische Perspektive*, pp. 51-60), come la questione se l'attribuzione di paternità garantisca l'unità del *corpus* o viceversa, il biografismo, l'autorialità, l'indipendenza del testo dall'autore, l'autobiografia come patto autobiografico o auto-finzione. Rispetto a tali posizioni S.L. ritiene comunque marginale il racconto autobiografico e prevalenti i rapporti testuali interni (p. 57) e, distaccandosi dal modello esegetico oggettivo e concreto offerto dalla filologia antica (peraltro già attenta agli aspetti biografici, come dimostra il biografo e commentatore virgiliano Servio, ricordato a p. 61), opta per un approccio teoretico moderno, muovendosi tra quattro correnti critico-letterarie diffuse a partire dagli anni '80, di cui viene offerto un quadro istruttivo (*Werkzusammenhänge in der Forschung: methodische Anschlüsse*, pp. 61-71): dalla teoria del *career criticism*, secondo cui un autore pianificherebbe fin dalla prima opera un suo lineare sviluppo letterario, al principio inverso dello *Spätwerk*, nell'idea che ogni "opera successiva" (non necessariamente tarda cronologicamente) sia distinta dal cosiddetto *Alterswerk*; dallo studio dei testi attraverso i paratesti come loro parte integrante (scoli, *tituli*, menzioni dell'autore)

alla citata teoria della *Werkpolitik*, che può legare i tre paradigmi precedenti (come si afferma alla fine, p. 251), valida soprattutto in riferimento a momenti storici di svolta ed adottata perciò da S.L., negli esempi successivi, per l'analisi della letteratura latina di epoca tardo-repubblicana ed augustea, in corrispondenza con il drammatico passaggio dalla repubblica al principato (p. 70).

La seconda parte del libro contiene l'applicazione di tali premesse a quattro autori latini cronologicamente vicini, benché diversi per forma espositiva (un prosatore e tre poeti), tra cui per primo Cicerone (*Textualisierung des Staatsmannes: Cicero*, pp. 75-109), autore tanto autoreferenziale da poter essere considerato, se non un modello (p. 104), certo uno scrittore attento nel definire la propria immagine ed eredità letteraria. Sono esaminati casi di autocelebrazioni, autocitazioni e notizie autobiografiche in epistole e scritti letterari, nonché l'indice di opere filosofiche e retoriche contenuto nel *De divinatione*, a riprova della pianificazione di un *corpus* unitario (anche per emulazione dei Greci) e con riferimenti alla carriera politica, utili per la datazione. Si nota peraltro una dicotomia tra letteratura e vita quando Cicerone decide, dopo la morte di Cesare, di ridurre l'attività filosofico-letteraria a causa dei rinnovati impegni pubblici. L'attenzione è quindi volta ai dialoghi ciceroniani accomunati dalla presenza di personaggi storici (Crasso nel *De oratore*, Scipione Emiliano nel *De re publica*) ritratti negli ultimi anni di vita ed in fasi di grave crisi dello Stato, in cui si riflette anche la condizione di Cicerone negli anni della composizione (pp. 87 ss.): sono esempi di "ultime parole" o "canti del cigno" (come dice Cicerone per Crasso), ispirati a precedenti greci (Platone o Solone) e ricchi di *pathos*, con cui l'oratore valorizzerebbe la propria stessa immagine pubblica, oscillando tra il bisogno di conferme esterne (perché *homo novus*) – con vane richieste di opere storiche celebrative ad Archia ed altri –, ed interventi in prima persona come nella *Pro Archia*, interpretata (p. 95) come una *laudatio funebris* autocelebrativa "in vita", secondo la tesi di J. Dugan, *How to Make (and Break) a Cicero* («ClAnt» 20, 2001). Anche nei dialoghi *De amicitia* e *De senectute* si individuano "canti del cigno", ipotizzando che la morte di Lelio (non esattamente databile) fosse perciò di poco successiva al dialogo di cui era protagonista. Se in queste opere Cicerone adombra la propria morte per assomigliarsi a grandi uomini e trarne autorità, nelle *Filippiche* egli prevede realmente la sua fine, che assunse in seguito valore simbolico e condizionò la sua ricezione letteraria, divenendo oggetto di discussioni retoriche

in cui, come attesta Seneca padre (*suas.* 7, 10), emerge peraltro il prevalere dell'interesse per l'opera letteraria più che per l'uomo.

Nel capitolo successivo su Virgilio (*Fortschreiben einer Dichterkarriere: Vergil*, pp. 111-134) – un poeta sulla cui *Œuvre* restano peraltro incertezze dovute alla prematura scomparsa ed alla mancata revisione dell'*Eneide* – viene affrontato il tema di come siano state configurate le sue opere e come abbiano esercitato la loro persistente efficacia, prendendo spunto dal *career criticism* di L. Lipking (*The Life of the Poet: Beginning and Ending Poetic Careers*, Chicago 1981). Partendo dall'idea che la strutturazione dell'opera virgiliana anticipi e condizioni la sua ricezione (p. 112), egli considera vari aspetti, dall'analisi dei proemi e di altri elementi interni relativi alla costituzione triadica dell'opera, ad autocitazioni come forme di "testualità riflessiva", fino ad una ripresa tardoantica in greco. Viene sottolineata la tendenza "ascendente" della produzione virgiliana (per quantità di libri e qualità di genere), si riesamina la funzione della *recusatio* affermata nelle *Egloghe*, ma poi contraddetta nell'*Eneide* (e vista comunque come un elemento di connessione tra le parti), per cui quest'ultima viene definita opera "post-virgiliana" (p. 120) in quanto "contraddizione" e "prosecuzione" delle precedenti. L'esame di altri passi contenenti autoallusioni (tra cui il proemio al mezzo delle *Georgiche*, il secondo proemio ad Arato in *Aen.* 7, 37 ss., lo *sphragis* delle *Georgiche*), mostra i legami tra le opere notati peraltro già da Servio nella *Vita Vergilii* e rappresentati nel Medioevo dalla *Rota Vergilii* (p. 126). Infine, viene preso in esame un testo tardo e poco noto, un carme anonimo greco del sec. III-IV d.C. (P. Oxy. 3537), che presenta una etopea bucolica di Esiodo, qui interpretata come effetto dell'influsso della ricezione di Virgilio.

La successiva riflessione sulla *Werkpolitik* di Orazio (*Avantgardist und alter Meister: Horaz*, pp. 135-170) affronta il problematico rapporto tra la poesia lirica "monumentalizzata" già in vita in *carm.* 3, 30 e le opere successive, specie il I libro delle *Epistole* in quanto *Spätwerk* (p. 140) che segna un ritorno allo spirito delle satire. S.L. indaga in varie direzioni la strategia di Orazio, passando da confronti con Ennio e Ibico per la comune similitudine del poeta con un cavallo, a riflessioni sulla posizione oraziana sul tema della vecchiaia e dell'amore, e poi sulla sua immagine di "vecchio maestro" (in *ep.* 1, 3, dove ammonisce Celso); viene inoltre ricordato l'aneddoto di Vitruvio (7, *praef.* 4 ss.) su Aristofane di Alessandria, accomunato ad Orazio per competenza e spirito critico (p. 157). Dall'analisi dell'ultima produzione oraziana risulta l'immagine di un poe-

ta autocritico distaccato dalla città, dalla società e dall'attività letteraria (p. 162), desideroso di autonomia rispetto ai colleghi ambiziosi – benché fosse in realtà a diretto contatto con il potere, come egli stesso nota con autoironia – e controcorrente specie nell'epistola 1, 20, in cui, rivolgendosi al suo libro ormai concluso, Orazio prevede per lui un pessimo futuro editoriale in quanto destinato con il tempo, “invecchiando” come il suo autore (con corrispondenza tra vita e opera letteraria), ad essere emarginato (forse ridotto all'uso scolastico come abbecedario), mostrando così un capovolgimento della “strategia” di altri scrittori impegnati invece a preparare la fortuna delle proprie opere.

Nell'ultimo capitolo, il più ampio, su Ovidio (*Dichterkarriere als career criticism: Ovid*, pp. 171-246) si parte dalla ricezione dell'opera, da cui risultano da una parte le divergenze del poeta rispetto ai propri critici (vd. Sen. *contr.* 2, 2, 12), dall'altra l'accusa di narcisismo di cui fu oggetto (cf. ancora Seneca Padre e Quintiliano). Viene sottolineata anche la difficoltà di classificare la produzione letteraria ovidiana (a cominciare dal problema delle due edizioni degli *Amores*), variamente suddivisa in base a criteri biografici (giovinezza, maturità, esilio) o giudizi estetici (secondo cui le *Metamorfosi* rappresentano l'*akmé*), e di recente oggetto della revisione del *career criticism*, con rivalutazione delle opere dell'esilio. L'analisi testuale parte dall'epigramma introduttivo agli *Amores*, in cui l'autore appare come critico-editore di se stesso, proseguendo con *am.* 1, 1 e *am.* 1, 15 in cui, considerando le interpretazioni moderne di G. B. Conte e J. Farrell (p. 185), si indaga sia il loro rapporto con l'*Ars poetica* di Orazio e con l'epica, sia la natura dell'elegia ovidiana come poesia d'amore (non patetica, come affermato nell'*Ars* oraziana), sottolineando comunque il carattere giovanile dei *libelli*. Segue un approfondimento sulla “narrativa autobiografica” ovidiana secondo quattro percorsi incentrati sull'atteggiamento dell'autore visto rispettivamente come editore, come epigono, come personaggio in carriera ed infine come uomo soggetto a progressiva vecchiaia. Significativi appaiono, come momento di autoriflessione, i *Remedia amoris*, ritenuti un *parergon* dell'*Ars amatoria*, in cui il poeta affronta questioni di morale – in una simbolica apologia – proponendo un programma anticonformista; problematiche sono le opere nell'esilio, in cui l'autore sostiene la discontinuità della sua opera ritornando ossessivamente sul tema del rapporto tra vita e poesia e mettendo così in discussione l'unità interna dell'*Œuvre*; ma proprio questo dilemma, secondo S.L., ne confermerebbe l'unità (p. 246).

Il volume, denso di informazioni e ben documentato specie per la bibliografia più recente con riferimento anche ad alcune novità testuali (come lo scritto di Galeno *De indolentia* a p. 38), risulta interessante innanzitutto come *specimen* delle recenti tendenze degli studi critico-letterari e come ampia rassegna ragionata di “auto-commenti autoriali” (p. 19) funzionali alla teoria della *Werkpolitik*. I dati raccolti attraverso l’analisi intra- ed intertestuale mostrano l’intenzione, da parte degli autori antichi esaminati, di offrire (o almeno suggerire) al lettore l’idea di *corpora* strutturati con richiami interni che favorirono la connessione tra le opere. In questa prospettiva acquistano ulteriore valore le corrispondenze biografiche, linguistiche e strutturali in parte già indagate in precedenza, ma con diversa terminologia (“richiami intratestuali”, “autoallusioni”, “autocitazioni”, “racordi”) e seguendo altri interessi, stilistici e storico-letterari.

Peraltro vengono affrontati anche i casi di discontinuità o le “contraddizioni” interne degli autori (ad es. tra *recusatio* e successiva scelta dell’epica prima rifiutata o l’alternanza di generi letterari nello stesso autore) che possono mettere in discussione la teoria proposta, mostrando la volontà o necessità di autonomia e scelte non sempre coerenti (di cui gli stessi autori antichi si mostrano consapevoli), ma inevitabili, poiché continuità e discontinuità si alternano in ogni autore creativo, anche a rischio dell’unità, come segno di maturità ed evoluzione.

Il volume si inserisce dunque nella questione più generale della trasmissione delle opere letterarie – alla cui conservazione contribuirono fattori sia interni legati all’autore, sia esterni, quali scelte di politica culturale e libraria di mecenati e capi illuminati¹, oltre al ruolo di critici e lettori –, offrendo un’ulteriore chiave di lettura della letteratura antica (forse non solo per l’età tardo-repubblicana ed augustea), così come avvenuto per la letteratura moderna, da cui questo tipo di approccio ai testi ha preso avvio.

Francesca BOLDREER

¹ Si veda ad es. l’impegno del *princeps* Augusto, attento alla produzione e conservazione della letteratura e promotore della Biblioteca Palatina, nell’incentivare la produzione poetica contemporanea, specie in forma di opere unitarie (libri) più che di singoli componimenti; vd., per Orazio, F. Boldrer, *Orazio tra guerra e pace: problemi di genesi, temi e prospettive delle odi augustee del IV liber*, «Vichiana» 53, 2016, 58 ss.

Rosa Rita MARCHESE, *Uno sguardo che vede. L'idea di rispetto in Cicerone e in Seneca*, Palumbo, Palermo 2016, 184 pp., ISBN 978-88-6889-335-4, 25,50 €.

Was there an idea of “respect” in classical Rome? There is no single Latin word in popular usage that entirely captures the modern sense of the term, and the concept as such is not the focus of any sustained examination in ancient texts. It might at first blush, then, seem anachronistic to seek evidence for a notion of respect in Cicero and Seneca, a notion missing from their vocabulary and apparently foreign to Roman habits of thought. Rosa Rita Marchese is aware of the danger; as she writes, in response to Wilamowitz’s warning about imposing modern ideas on ancient ghosts, we must take the risk and «dialogare con quel qualcosa di alieno che introduciamo nella nostra conoscenza dell’antichità, ora che la consapevolezza di quel è nostro e di quel che appartiene al passato può rappresentare la chiave per continuare ad attribuire valore allo studio delle civiltà antiche» (11). And indeed, Marchese has made a compelling argument that respect, or something very like respect, was envisioned by Cicero and Seneca as a fundamental element in social relations, a bond that could override differences of class and power and contribute importantly to the solidarity of the citizen body. What is more, she maintains that we today might have something to learn from their conception of respect. On the whole, I think she may be right.

What is respect? Marchese observes: «Il “rispetto” appartiene [...] al sistema degli atteggiamenti che consideriamo necessari alla convivenza pacifica, e d’altro canto la sua mancanza è percepita come una violazione che mette a rischio la pienezza della condizione umana» (9-10). In search of an ancient equivalent, Marchese turns first to the terms, *respectus* and *respicio*, which she argues mean something like “look back at” or “turn to look at”; in English we might render the idea as “have regard for,” as in the passage cited from Virgil’s *Aeneid* (1, 603), *si qua pios respectant numina*, which Marchese renders, perhaps tendentiously, as «se esistono numi che si voltano a considerare gli uomini pii» (16). I have similar reservations about the idea of “turning” in the passage cited from Lucretius (5, 975), *sed taciti respectabant somnoque sepulti*, which Marchese renders: «ma silenziosi rimanevano rivolti a guardare nell’attesa e restavano sepolti nel sonno» (*ibid.*); the word may, I think, signify nothing more than “looked.” The larger inference that Marchese draws from these instances is that «l’atto di guardare dopo esserci voltati implica la disponibilità a

mantenere un contatto [...], ma sembra anche enfatizzare [...] la dimensione intenzionale dell'atto che si esplica in una considerazione, in una propensione a "contare" sulla cosa o sulla persona osservata» (17), which strikes me as going rather further than what is warranted by the texts in question. Again, in Livy (9, 23, 12), the phrase *nos omnium rerum respectum praeterquam victoriae nobis abscidimus* is perhaps over-translated as «noi, smettiamo di contare su tutte le altre cose *dietro* di noi, eccetto che sulla vittoria» (19, my italics); the word might just as well mean "considerazione" (as indeed Marchese renders it at 2, 30, 2; 29, 9, 6, and elsewhere), or, I would suggest, "concern." Although Marchese posits a development in the semantics of *respectus*, whereby it comes to mean "respect" in the modern sense, I think that even in such cases as Seneca's *faciet nos moderatiores respectus nostri* (*De ira* 2, 28, 8), we might render the term not so much as "il rispetto di noi stessi" (p. 21) as "attention" or "attentiveness" (cf. *De ira* 2, 9, 1).

Marchese turns next to the terms *vereri*, *verecundia*, and *reverentia*, which will be central to her discussion of Seneca. Drawing partly on the work of Robert Kaster (*Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford 2005), who describes *verecundia* as the sentiment that «animates the art of knowing your proper place in every social transaction» (15), a kind of anxiety about appearing to claim more than one's due space, Marchese cites Cicero's *De senectute* (37) for the reverence that the blind Appius inspired in his children, where the word expresses the «timore reverenziale» (23) that a person experiences for someone in a position of superiority. *Vereor* can signify a mutual regard, as in the case of friends who *neque solum colent inter se et diligent, se etiam verebuntur* (*Lael.* 82, cited on p. 25); my sense, however, is that this reciprocal kind of regard is unusual, and that such reverent deference is more commonly an attitude felt toward someone respected in the modern sense of "revered" (cf. Sen. *ben.* 6, 14, 4, quoted on p. 27, and *ep.* 25, 6, quoted on p. 28). Other terms in this semantic field analyzed by Marchese include *observari* (with *observantia* and *observatio*) and *colere* (with *cultus*); the former terms, which «ricadono nell'ambito della "vista"» (29), also look to the finer qualities in a person (e.g., Cic. *Quinct.* 39, *hominem propinquum, tui observantem, virum bonum, prudentem, maiorem natu*, quoted on p. 29; cf. *Mur.* 71). Cicero himself provides a definition in *De inventione*: *observantiam, per quam aetate aut sapientia aut honore aut aliqua dignitate antecedentem veremur at colimus* (2, 66, quoted on p. 33); there is always a

ranking involved, that distinguishes this kind of regard from the notion of respect for human beings as such, due them by virtue of their humanity. Marchese next takes up *venerari* and *veneratio*, *ratio* or *rationem ducere* or *habere* (which seem to mean something like “take account of”), *honos*, *honestum*, and *honorare*, and *religio* and *religiosus*, along with *pietas* and *pius*, with respect to which Marchese comments, «la *pietas* rappresenta l’insieme dei comportamenti che a Roma ci si attendeva nei confronti degli dèi, dei genitori, dei parenti autorevoli, dei benefattori, della patria stessa» (47); I would note, however, that Richard Saller, in an important paper¹, has argued convincingly that «the Romans associated *pietas* in the context of the family not so much with submission to higher authority as with reciprocal affection and obligations shared by all family members» (p. 399). Last of all, Marchese examines uses of *obsequi* and *obsequium*. She concludes this chapter by distinguishing five undertones or “colori” associated with the various Latin terms that connote respect, of which I note especially the third: «il rispetto ha, quasi sempre, un vettore di direzione, spesso dal basso verso l’alto; in ogni caso, quasi sempre, pare in grado di attivare circuiti di reciprocità» (50). Perhaps so, but I would add, not in the same coin: deference may invite a paternalistic concern, but considerations of class were never far from the minds of the Roman authors when they contemplated social relations.

The next two chapters are devoted to Cicero, above all his analysis of *officia*. Cicero places great emphasis on terms like *honestum* and *decorum*, along with *iustitia*, *fides*, *constantia*, and *veritas*, as crucial values in maintaining social stability, and on the corresponding dangers of excessive greed and ambition. To be sure, these virtues are not simply egoistic but look to the well-being of others; what most inhibits them, Cicero affirms, is excessive love of self (*off.* 1, 30). As he puts it, *iustitiae partes sunt non violare homines, verecundiae non offendere* (*off.* 1, 99, quoted on p. 70); together, these two traits imply respect for others in the sense of proper treatment: «nella visione ciceroniana, il rispetto è *reverentia* che scaturisce dall’esercizio della *verecundia*» (75). In his account of the development of civilization, Cicero explains that cities could not have been formed without laws and customs, a notion of justice (*ius*), and a stable manner of life (*certaque vivendi disciplina*), and upon these followed gentleness and regard for others (*quas res et mansuetudo animorum consecu-*

¹ *Pietas, Obligation and Authority in the Roman Family*, in K. Losemann, V. Kneissl (Hrsg.), *Festschrift für K. Christ*, Darmstadt 1988, pp. 393-410.

ta et verecundia est, off. 2, 15) or, in Marchese's translation, «la mansuetudine e il rispetto reciproco», 84-85; Cicero continues, *ut esset vita munitior atque ut dando et accipiendo mutandisque facultatibus et commodis nulla re egeremus*. There is possibly a Stoic provenience to this conception, but to me it recalls rather Lucretius' anthropology (5, 1014-23):

tum genus humanum primum mollescere coepit.	
ignis enim curavit, ut alsia corpora frigus	1015
non ita iam possent caeli sub tegmine ferre,	
et Venus inminuit viris puerique parentum	
blanditiis facile ingenium fregere superbum.	
tunc et amicitiam coeperunt iungere aventes	
finitimi inter se nec laedere nec violari,	1020
et pueros commendarunt muliebreque saeculum,	
vocibus et gestu cum balbe significarent	
imbecillorum esse aequum misererier omnis.	

The ability to set limits to mutual harm and to pity the weak is the precondition to social evolution, and arises only after people have begun to lose their physical strength and so need to live in communities. Cicero too emphasizes the importance of affection and kindness². Cicero goes on to speak of the admiration (*admiratio*) that virtue arouses (*off. 2, 31, 35-38, 48-49, 66*), and here Marchese perceives a radical redefinition of the conventional meaning of honor: «Lo sguardo critico di Cicerone sull'ideologia dell'onore, in ultima analisi, contribuisce a riscrivere in un senso marcato, sul piano etico e filosofico, il vocabolario corrente nella pratica politica del suo tempo» (107). One may entertain some hesitation about how original Cicero's transvaluation of traditional Roman values was, without doubting that his systematic treatise represents a novel contribution to Roman political theory. I am less certain that Marchese is right to see respect as the key ingredient in Cicero's vision: «Le dinamiche di "rispetto" entrano nella riconsiderazione ciceroniana delle virtù come componente essenziale di una vita morale (*honestum*)» (p. 108). The just and proper treatment of others is less an independent value, I think,

² *Off. 2, 23, omnium autem rerum nec aptius est quicquam ad opes tuendas ac tenendas quam diligi nec alienius quam timeri; 2, 29, quod cum perspicuum sit benivolentiae vim esse magnam, metus imbecillam, sequitur ut disseramus, quibus rebus facillime possimus eam, quam volumus, adipisci cum honore et fide caritatem*, quoted on pp. 89-90.

than part and parcel of the way the virtues were conceived, as intrinsically social and other-regarding.

The case is different when it comes to Seneca, who occupies the next two chapters, and here I think that Marchese's attention to respect constitutes an important contribution to our understanding of his argument concerning benefactions. Marchese observes that Seneca's *De beneficiis* constructs the problem of gifts and gratitude as one of knowledge: *nec dare scimus nec accipere* (1, 1, 1, quoted on p. 110). Commonly, ingratitude is conceived of as a vice in the borrower; but Seneca considers the unwary or ignorant lender to be as much at fault: *beneficia sine ullo dilectu magis proicimus quam damus* (1, 1, 2, quoted on p. 115). As Seneca puts it, *sed cum sit in ipsis crimen, qui ne confessione quidem grati sunt, in nobis quoque est. multos experimur ingratos, plures facimus* (1, 1, 4, quoted on p. 117). We may note what these days is called the focalization of the passage: the "we" (*nobis*) in question is the class of benefactors, to which Seneca himself belongs and whom he addresses in his essay; there is a decided hierarchy in the structure of benefactions which must be clearly distinguished from the modern, more egalitarian idea of a gift. But this very difference in status imposes on the benefactor a special obligation to be considerate toward the beneficiary: «Seneca passa in rassegna alcune situazioni nelle quali i comportamenti del benefattore rendono pubblica una dinamica di dipendenza, e tale pubblicità [...] crea vergogna» (120). The beneficiary, in turn, seeks to cancel the shame by a kind of rebellion: «Umiliato e ferito dalla vergogna per la propria dipendenza», which is a direct consequence of the benefaction and the paternalistic superiority that it implies on the part of the benefactor, the beneficiary denies the benefactor precisely the thing he expects and insists upon, namely gratitude: «si comporta da ingrato» (120-21). To be sure, ingratitude is a serious offense, but the fault often lies in the manner in which a benefaction is bestowed. What is required of both the giver and the receiver in such transactions is precisely respect, just because it is a relation between unequal parties (cf. 127, «i beneficiati non necessariamente provino rispetto per chi [...] esprime la propria forza e la propria superiorità nella condizione di autonomia»). As Seneca observes, *colunt enim detestantur felicem* (*ben.* 1, 9, 2), which Marchese renders: «Gli uomini, infatti, provano considerazione, ma allo stesso tempo detestano chi è fortunato» (127), though I expect that here *colunt* means rather something like "fawn upon" (cf. 129, «la reazione di queste personalità deboli

[...] è di rispetto (*colunt*)»; also 139). Marchese interprets Seneca's image (derived from Chrysippus) of the exchange of benefactions as a dance among the three Graces (*Gratiae*) as a sign of circulation of benefactions that simultaneously preserves and yet undermines the directionality of such largesse, «un vettore direzionale che vede l'obbligato superare l'obbligante», even though it does not cancel «la struttura di verticalità complementare», since it leaves intact the inequality among the parties (132). Still, it permits both to interpret their relation as one of mutual autonomy («il reciproco riconoscimento di autonomia», 133), which eliminates the humiliation inherent in the relation. It is in this sense that «L'ingratitude è un vizio strutturale» (135). To avoid it, benefactors must rise above the expectation of a servile attitude in the beneficiary and content themselves with the knowledge that, though they may have wasted the gift, they can pride themselves on having given (*ben. 1, 10, 4, beneficium perdidisti. saluum est enim tibi ex illo, quod est optimum: dedisti*, quoted on p. 135). With this, we arrive at Seneca's remarkable definition of a benefaction as a *benivola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo* (*ben. 1, 6, 1*, quoted on pp. 136-37). Charity is its own reward, as we say; the only problem is, as I have argued elsewhere, that it eliminates any role for the recipient and renders the ostensible exchange as a transaction involving just one agent, not two. In a word, there is no place here for gratitude.

There is inevitably an element of shame or modesty (*verecundia*) in asking for a benefaction (*ben. 2, 1, 3*, quoted on p. 140), and a generous benefactor should anticipate such requests to spare the recipient's dignity: *nulla res carior constat, quam quae precibus emptā est* (*ben. 2, 1, 4*, quoted on p. 142). Marchese affirms that although the term *verecundia* does not mean "respect," it is nevertheless «il punto di partenza per una ridefinizione dei comportamenti dei soggetti in gioco» (144). Seneca cites the example of Arcesilas, who slipped money under the pillow of a poor man in need, since the fellow, *inutiliter verecundus*, could not bring himself to ask for or receive help (*ben. 2, 9-11*, quoted on p. 146). Here again, gratitude is out of the question. In general, however, the sting of receiving aid is lessened where there is affection between the parties: *iucundissimum ab eo accepisse beneficium, quem amare etiam post iniuriam possis* (*ben. 2, 18, 3*, quoted on p. 149). An unwelcome gift, on the contrary, constrains affection: *illud homini verecundo et probō miserrimum est, si eum amare oportet, quem non iuvat* (*ibid.*). A loving response is appropriate in

return for a loving gesture, and indeed love is, in my view, the element that ennobles the granting of favors and justifies the recipient's gratitude, which may be regarded precisely as the affection that is inspired by an affectionate act. In such a transaction, there is no place for the shame or shyness denoted by the term *verecundia*. I am thus not entirely convinced that Seneca has offered «una puntuale ridefinizione della *verecundia*, che cessa di essere un vizio nel momento in cui viene svincolata da ogni dinamica egoistica e diventa una virtù» (152). Marchese adduces Seneca's eleventh *Epistle* as evidence of the nature of *verecundia*; here Seneca, like Aristotle, affirms that it is a sign of proper modesty in the young, but one given to such a response will continue to experience it even when he has become wise (*sapientem*), since it is one of the natural vices, as Seneca dubs them, of the mind or body (*ep. 11, 1, nulla enim sapientia naturalia corporis aut animi vitia ponuntur*, quoted on p. 152). Here, Marchese would have done well, I think, to refer to Seneca's *De ira*, where he explains the nature of proto-emotions or, as he calls them, *principia proludentia adfectibus* (2, 2, 6). Such instinctive responses, unlike true emotions or *adfectus*, do not involve assent and so are not subject to the will or mind (this is why even the wise experience them); the examples that Seneca offers of such reactions include shivering when one is sprinkled with cold water, aversion to certain kinds of touch, the rising of one's hair at bad news, and blushing at obscene language, as well as the vertigo produced by heights, responses to theatrical spectacles and narratives of historical events, the sight of punishments even when they are deserved, and contagious laughter and sadness. When, in the conclusion of the *Epistle*, Seneca recommends that one always have in mind, as a witness to one's conduct, the image of someone whom we respect (*vereri*), a notion he ascribes to Epicurus, he is subtly shifting the ground from *verecundia* as a mere reflex to that of a full-fledged emotion³. I agree with Marchese that *verecundia* is a semantically rich term in Seneca, just as *aidôs* and *aiskhunê* are in Aristotle, where they seem to hover between being an emotion and a disposition. *Verecundia* can be a medicine for vice (*ira* 1, 16, 4, quoted on p. 159), even as it is itself described as among the lesser vices (*ira* 2, 15, 3); elsewhere it is a synonym of *modestia* or moderation (*Marc.* 19, 6, quoted on p. 161). Marchese con-

³ For the relation of the eleventh *Epistle* to Seneca's account of proto-emotions, see my *Reason versus Emotion in Seneca*, in D. Cairns, D. Nelis (eds.), *Emotions in the Classical World: Methods, Approaches, and Directions*, Heidelberg 2016, 231-243.

cludes that Seneca has amplified its range by adding «i concetti di “rispetto”, di “salvaguardia del proprio ruolo e di quello altrui”, in un progetto volto a realizzare una qualità migliore dei rapporti interpersonali attraverso l’esercizio della controllata espressione di sé» (163). Respect is a labor exercised on the self («che il soggetto opera su di sé», 166), a moral sentiment based on reciprocal recognition and conferring dignity upon the other who is treated as an equal. Today, in our post-Enlightenment age, respect is based on the idea that all are bearers of rights. But, as Marchese observes, «La qualità, la frequenza e la radicalità dei conflitti che sorgono tra portatori di diritti e portatori di diritti umani non trova risposte adeguate da parte degli stati nazionali» (168), and just for this reason the idea of respect is all the more necessary to preserve the dignity of all. If I may introduce a personal recollection here, in 2006 I attended a conference on the topic, *Human Dignity: Religious and Historical Aspects*, held in Jerusalem and hosted by the Israel Academy of Sciences and Humanities, under the auspices of the *Union Académique Internationale* and other groups. Among the motivations for the conference was the sense that the doctrine of rights seemed insufficient to guarantee proper treatment of those in need, who often were precisely those whose rights were not supported by any state jurisdiction, and that it might be time to shift the focus from human rights to the notion of human dignity. My own assignment was whether there was a notion of human dignity as such in classical antiquity. In the paper that emerged from the conference⁴, I failed to mention either Cicero or Seneca. I wish I could have read Rosa Rita Marchese’s book back then, and been able to take into consideration the idea of *verecundia* as a relation between people «che non si conoscono, ma non si negano ciascuno all’esperienza dell’altro» (169). As Marchese says, translating the concept into modern terms «è difficile, ma non impossibile. Di certo, non appare inutile».

David KONSTAN

⁴ *Hubo un concepto de la dignidad humana en la antigüedad clásica?*, in S. Aquino, M. Galaz, D. García Pérez, O. Álvarez Salas (eds.), *La fascinación por la palabra: Homenaje a Paola Vianello*, Mexico City 2011, pp. 285-93.

Alessandra ROLLE, *Dall'Oriente a Roma. Cibele, Iside e Serapide nell'opera di Varrone*, Edizioni ETS, Pisa 2016, 255 pp., ISBN 978-884674591-0, 22 €.

Alessandra Rolle (A.R.) riunisce in questo lavoro i risultati di anni di ricerche incentrate sui culti orientali importati a Roma, con particolare attenzione agli aspetti di tali culti che potevano generare frizioni con la sensibilità e i valori romani. Il presente volume circoscrive l'ambito di ricerca alla presenza del culto di Cibele (di origine frigia) e di quelli di Iside e Serapide (di origine egizia) nelle opere di Varrone, un autore in grado di offrire una prospettiva assai significativa sull'argomento. È noto infatti che gran parte della sua produzione letteraria era votata a ricostruire, e consegnare ai propri contemporanei, un ritratto della "romanità" in tutte le sue sfaccettature: una romanità che, nella dimensione del culto come in molte altre (la composizione etnica, la storia, la lingua), derivava in gran parte la propria essenza da apporti di origine straniera.

Il volume è diviso in due sezioni dedicate, rispettivamente, a Cibele (pp. 25-122) e a Iside e Serapide (125-222), organizzate secondo la medesima struttura. A una presentazione della divinità in questione, del suo impatto sociale e dei caratteri fondamentali del culto dedicatole a Roma fa seguito la rassegna delle opere varroniane in cui si può individuare un riferimento a tale divinità, o per menzione esplicita da parte dell'autore o tramite allusioni indirette. Le opere varroniane prese in esame sono presentate secondo il più verosimile ordine cronologico della loro composizione (*Saturae Menippeae*; *Antiquitates rerum divinarum*; *De lingua Latina*; *De gente populi Romani*; *De vita sua*) e, nel caso delle Menippee, i frammenti di ogni satira sono ordinati secondo la ricostruzione della *fabula*. Il testo di ogni passo è corredato di un apparato critico che, come è espressamente chiarito dall'autrice (p. 22), non si propone di essere esaustivo, ma funzionale alla successiva discussione; laddove A.R. si discosta dalle scelte testuali delle edizioni principali, ne fornisce opportuna spiegazione. Segue poi un commento filologico molto preciso e dettagliato, quindi un commento storico-letterario che si avvale anche di dati provenienti dall'epigrafia, dall'archeologia e dall'iconografia.

Cibele (*Parte prima*) costituiva un'eccezione nel panorama delle divinità di origine orientale venerate a Roma, giacché il suo culto era stato in parte integrato nell'impianto della religione ufficiale, ma con un'attenta scissione tra i suoi elementi giudicati accettabili per la tradizione romana (ufficiati durante la festività pubblica delle Megalesie) e quelli percepiti come incompatibili con essa (celebrati in conformità con il *mos Phrygius*

e confinati alla dimensione privata). Mentre le nostre principali fonti sulla dea tendono a dar conto solo di uno di questi suoi due volti, entrambi emergono dai testi di Varrone. Nella satira *Eumenides*, ad esempio, sono rappresentate sia la versione “romanizzata” del culto, che sembra costituire la cornice narrativa della vicenda (fr. 143 B), sia quella “straniera” del rituale *more Phrygio*; quest’ultima sarebbe identificabile con l’episodio centrale, ricostruito a partire dai restanti frammenti che, secondo la proposta inedita di A.R. (pp. 50-54), alludono al rito di auto-evirazione che i galli (i sacerdoti eunuchi di Attis, sposo di Cibele) praticavano nel *dies sanguinis*, nel quadro dei riti celebrati *more Phrygio*. Questo particolare rituale doveva essere fonte di disagio per la coscienza morale romana, ed è forse per questo che, per poter includere Cibele nel suo trattato sulle divinità del *Pantheon* romano ufficiale, le *Antiquitates rerum divinarum*, Varrone glissa su questo elemento francamente imbarazzante, con quello che Agostino considerò un vero e proprio atto di mistificazione (ARD fr. 267 C = Aug. civ. 7, 24). Alla luce dei testi esaminati, A.R. conclude che questa «oscillazione tra rifiuto e integrazione» nei confronti di Cibele (p. 119) è indice di una volontà, da parte di Varrone, di “romanizzare” tale culto, epurandolo dei suoi elementi più “alieni”.

Nel caso di Iside e Serapide (*Parte seconda*), per contro, la conciliazione con il sistema cultuale romano appare impossibile. A differenza del culto cibeleico, quello delle divinità egizie non fu riconosciuto ufficialmente fino all’età dei Flavi, e al tempo di Varrone esso era stato oggetto di severe repressioni da parte dell’aristocrazia senatoria: di queste, la più antica testimonianza è costituita da due frammenti delle *Antiquitates* tramandatici da Tertulliano (frr. 46a C = Tert. nat. 1, 10, 17 e 46b C = apol. 6, 8).

Alla luce dell’analisi di tutti i testi varroniani in cui si fa menzione delle divinità egizie, A.R. conclude che l’atteggiamento del Reatino nei loro confronti non è costante, ma dipende dal contesto al quale esse sono riferite. Quando sono inserite nel loro ambiente egizio, il giudizio di Varrone non sembra negativo: così nel *De lingua Latina* e nel *De gente populi Romani*, dove queste divinità sono più che altro oggetto di un interesse erudito. Quando, invece, esse sono riferite a un contesto romano, A.R. ne rileva una percezione fortemente critica: ciò si verifica, oltre alle *Antiquitates* cui si è accennato, anche nelle *Menippeae* e nel *De vita sua*. Infatti, secondo la proposta esegetica di A.R., come al centro dell’“episodio di Cibele” nella satira *Eumenides* si aveva la polemica

contro un particolare aspetto di questo culto (il rituale dell'auto-evirazione), nella medesima satira si può riconoscere altresì un "episodio di Serapide" contenente una polemica contro la pratica, tipica del culto del dio egizio, dell'*incubatio*. Per quanto concerne infine il *De vita sua*, la breve menzione di Iside e Serapide – attestataci da Carisio (fr. 1 Peter = Char. *gramm.* 113, 14-16 Barwick) – nell'autobiografia di Varro ne indicherebbe, già secondo Cichorius¹, che Varrone aveva partecipato attivamente alle repressioni del culto che avevano avuto luogo negli anni Cinquanta. A.R. ipotizza (pp. 211-212) che debba essere attribuito al *De vita sua* anche un passo del commento di Servio Danielino all'*Eneide* (8, 698), solitamente attribuito alle *Antiquitates*.

Al di là di questa differenza nella valutazione del culto, tuttavia, A.R. insiste che in tutti gli scritti varroniani in cui Iside e Serapide sono menzionati essi sono oggetto di una strumentalizzazione politica. Fra i vari argomenti prodotti a sostegno di questa ipotesi, particolarmente rilevante è la proposta di identificare il tempio menzionato nel cosiddetto "episodio di Serapide" nelle *Eumenides* con l'*Iseum Metellinum*, un santuario consacrato privatamente a Serapide, secondo molti studiosi, da Quinto Cecilio Metello Pio; poiché questi era stato avversario di Pompeo nella guerra contro Sertorio, e una campagna propagandistica lo presentava come il protetto di Iside, l'attacco al culto di Iside e Serapide sarebbe stato in realtà un attacco politico a Metello Pio (pp. 140; 213-215).

Lo studio di A.R. si distingue per la chiarezza espositiva, che rende possibile seguire agevolmente il filo delle discussioni e ricostruire tutti i passaggi che hanno condotto la studiosa a giungere a una determinata conclusione. Ogni aporia è affrontata con meticolosità, dai dubbi sulla corretta denominazione di Cibebe (*Mater Magna/Magna Mater*, pp. 12-13) all'attenzione alle autentiche caratteristiche di elementi della cultura materiale del tempo: come nel caso del fr. 132 B delle *Eumenides*, che descrive il suono (*anima*) del flauto frigio come "limpido", "soave" (*liquida*), in netto contrasto con le testimonianze di altri autori – contrasto che A.R. attribuisce a un intento fortemente ironico da parte di Varrone (pp. 47-48). Tale accuratezza e acribia, se in alcuni casi rischia di sfociare nella cavillosità (come nel caso della riflessione sull'uso del verbo *vago(r)* e dell'ipotesi che vi si regge, p. 170), in generale costituisce il più grande pregio del lavoro.

¹ C. Cichorius, *Römische Studien. Historisches, Epigraphisches, Literargeschichtliches aus vier Jahrhunderten Roms*, Leipzig-Berlin 1922, 197-200.

A fronte delle difficoltà testuali poste dai testi varroniani, sovente resi poco perspicui da una tradizione codicologica tormentata, e acuite nel caso dei testi frammentari, A.R. molto opportunamente dedica grande attenzione alle molteplici possibilità di ricostruzione e interpretazione: si deve apprezzare il numero e la varietà delle edizioni critiche da lei tenute in considerazione. Ogni congettura proposta dagli studiosi è valutata accuratamente in ogni sua componente, senza che la studiosa si tiri indietro dall'entrare nel merito di discussioni relative a passi problematici. Talvolta appoggia una delle posizioni assunte nel dibattito: così, ad esempio, nel caso dell'ambientazione delle *Eumenides* a Roma anziché ad Atene (pp. 32-35; *sic* Riese, Bolisani, Romano, Wiseman, Lehmann e Krenkel; *contra* Ribbeck, Della Corte e Cèbe)² e dell'identificazione di Serapide come obiettivo polemico della satira *Pseudulus Apollo* (pp. 168-168; *sic* Bücheler)³. In altre, frequenti occasioni, A.R. avanza ipotesi inedite, forte di solidi dati di supporto derivati da ricerche approfondite e di una sicurezza, che traspare in tutto il libro, nella propria padronanza della materia.

Soltanto nel caso del fr. 191 B della satira Γερωντοδιδάσκαλος (pp. 129-139), un passo che presenta diverse aporie testuali e interpretative, la limpidezza metodologica di A.R. sembra vacillare. Una volta stabilito che il frammento in questione allude probabilmente a un rito d'iniziazione, con la presenza di fiaccole di pino, la studiosa confuta le ipotesi, finora avanzate, che la divinità destinataria del rito fosse Dioniso (*sic* Preller)⁴ o Cerere (Bücheler)⁵ e propende piuttosto per la possibilità – suggerita, «in modo estremamente rapido e senza alcuna argomentazione a supporto» (p. 135) da Müller⁶ – che la divinità in questione fosse Iside. Questa ipotesi sarebbe confortata dalle *Metamorfosi* apuleiane, un testo che, a detta di A.R., non era ancora stato usato per interpretare questo frammento, ma dal quale si possono trarre informazioni sullo svolgimento dei misteri

² A. Riese, *M. Terenti Varronis saturarum Menippearum reliquiae*, Leipzig 1865, 124; E. Bolisani (ed.), *Varrone Menippeo*, Padova 1936, 88; D. Romano, *Varrone e Cibeles*. Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani, 2, Rieti 1976, 495; T. P. Wiseman, *Catullus and His World. A Reappraisal*, Cambridge 1985, 269-272; Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles 1997, 243 n. 3; W. A. Krenkel (ed.), *Marcus Terentius Varro. Saturai Menippeae*, St. Katharine 2002, 1, 260-261; O. Ribbeck, *Über Varronische Satiren*, «RhM» 14, 1859, 106; F. Della Corte (ed.), *Varronis Menippearum fragmenta*, Genova 1953; Torino 1953, 179; J.-P. Cèbe (éd.), *Varron, Satires Ménippées. Édition, traduction et commentaire*, IV, Roma 1977, 564.

³ F. Bücheler, *Bemerkungen über die Varronischen Satiren*, «RhM» 14, 1859, 430.

⁴ L. Preller, *Römische Mythologie*, 2, Berlin 1883, 368.

⁵ F. Bücheler, *Über Varros Satiren*, «RhM» 20, 1865, 443.

⁶ L. Müller (ed.), *Nonii Marcelli compendiosa doctrina*, Leipzig 1888, 1, 157.

isiaci che sembrano collimare con quanto descritto nel frammento. Al termine di un'argomentazione che appare estremamente convoluta e sofisticata, imperniata sul valore del termine *initia* e sull'uso di fiaccole in rituali notturni o diurni, A.R. giunge alla conclusione (pp. 138-139), piuttosto contorta, che il frammento descriva un rituale diurno, nel quale però l'utilizzo di fiaccole denuncerebbe il "carattere notturno" delle iniziazioni, cioè un carattere immorale.

Il risultato finale è un'opera che quanto a profondità e ampiezza d'indagine, varietà degli aspetti presi in esame ed esaustività dell'analisi non ha nulla da invidiare a un'enciclopedia tematica; purtroppo, tende a condividerne anche la *verve*. Tuttavia, le carenze legate a una prosa e un'impostazione un po' monotone sono ampiamente compensate dal valore scientifico del metodo e dalla solidità dei contenuti. *Dall'Oriente a Roma* costituisce uno strumento assai prezioso che lo studioso interessato ai culti di Cibele, Iside e Serapide, ai difficili rapporti tra Oriente e Occidente a cavallo fra la Repubblica e l'Impero e alle rappresentazioni del divino in Varone dovrebbe certamente annoverare tra le proprie fonti principali.

Federica LAZZERINI

APULEIO, *De Platone et eius dogmate. Vita e pensiero di Platone. Testo, traduzione, introduzione e commento* a cura di Elisa DAL CHIELE, Centro Studi La permanenza del Classico, Bononia University Press, Bologna 2016, 182 pp., ISBN 978-88-6923-079-0, 25 €.

Negli ultimi anni si è assistito a una ricca fioritura di studi apuleiani: si pensi, per menzionare solo qualche titolo, all'edizione con traduzione spagnola di Apuleyo de Madauros, *Apología, Floridas*, [*Prólogo de El dios de Sócrates*], a cura di J. Martos, Madrid 2015, così come a quella, appena edita nella *Loeb Classical Library*, Apuleius, *Apologia, Florida, De deo Socratis*, a cura di C. P. Jones, Cambridge-London 2017; con specifico riferimento ai *Philosophica*, si aggiungano inoltre al novero almeno gli studi di C. Moreschini, *Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*, Turnhout 2015; il recente R. C. Fowler, *Imperial Plato. Albinus, Maximus, Apuleius*, Las Vegas-Zurich-Athens 2016, con traduzione inglese e commento dell'*On Plato*; senza dimenticare J. A. Stover, *A new Work by Apuleius: the lost third book of the De Platone*, Oxford-New York 2016.

L'attenzione su Apuleio, dunque, a livello sia ecdotico sia esegetico, e sulle sue opere filosofiche, *in primis* sul *De Platone*, è molto viva; in questo nutrito filone di studi si inserisce il volume di Elisa Dal Chiele (E.D.C. d'ora in avanti), un'edizione con traduzione italiana e commento del *De Platone*, vero e proprio manuale di medioplatonismo (per noi la più organica testimonianza in lingua latina), che fu di fatto uno dei principali tramiti del pensiero platonico per il medioevo occidentale.

Non si tratta di un'edizione critica (e non entrerà dunque nel merito delle scelte testuali), ma criticamente rivista. Il testo (pp. 55-121) è basato sull'edizione teubneriana di C. Moreschini (*Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt. De philosophia libri*, Stuttgartiae-Lipsiae 1991, vol. III), da cui tuttavia E.D.C. si discosta in numerosi luoghi, in cui preferisce accogliere la *constitutio textus* del primo editore teubneriano (P. Thomas 1908), dell'editore Les Belles Lettres (J. Beaujeu 1973) o, più spesso, quella recentemente proposta in numerosi contributi critici da G. Magnaldi, in vista della sua edizione delle opere filosofiche di Apuleio per i tipi della Oxford University Press (39 dei 50 *loci* in cui il testo di E.D.C. è difforme da quello di riferimento di Moreschini). Tali luoghi, mancando un apparato, sono convenientemente registrati in una *Nota al testo* iniziale (pp. 51-54) e via via discussi nel commento.

Pregevole aspetto del lavoro è la traduzione italiana a fronte, che si svincola spesso dall'aderenza al testo originale per ricorrere all'esplicitazione o a una resa più libera e fluida, la quale, senza tradirlo, rende il testo più fruibile, con esiti versori di grande efficacia.

Il testo è preceduto da un'*Introduzione* (pp. 9-49), che si articola in 6 paragrafi dedicati all'autore e alla corrente neosofistica in cui si inserisce; ai contenuti del *De Platone* (utilmente schematizzati per blocchi di paragrafi e titoli) e alle sue fonti; alla complessa questione di autenticità e datazione dell'opera; alla tradizione manoscritta, a partire dal principale testimone, B (Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert 1^{er}, 10054-56), per ripercorre poi, in rapida successione, una storia dell'ecdotica, dall'*editio princeps* di Giovanni Andrea Bussi (Romae 1469) a quella summenzionata di C. Moreschini. L'introduzione volge poi agli aspetti stilistici e lessicali, per chiudere con le tappe salienti della ricezione del *De Platone*, dal tardoantico, con Ambrogio e Agostino, fino al pieno Umanesimo italiano, ove spesso tradizione e ricezione si intersecano e si sovrappongono, con Petrarca e Coluccio Salutati, ma anche con Nicola Cusano, proprietario del *codex Bruxellensis*, e con

l'appena citato Bussi, suo segretario particolare, nonché, forse, postillatore del suddetto codice e primo editore degli *Opera omnia* apuleiani.

Il capitolo introduttivo, dunque, nel suo complesso ragguaglia il lettore, in maniera essenziale e precisa, su tutte le problematiche e le vicende inerenti l'opera e il suo autore. Ne sottolineo soltanto alcuni aspetti.

Alle pp. 23-29 E.D.C. affronta il problema controverso dell'autenticità del *De Platone* con apprezzabile chiarezza e capacità di sintesi, ma mantenendo una posizione piuttosto sfumata e "aperta", e concludendo che «se, quindi, di opera davvero apuleiana si tratta, come spinge a ipotizzare il dato della tradizione (che d'altra parte coesiste con i dubbi sollevati soprattutto dalle peculiarità stilistiche del manuale), il *De Platone* potrà trovare collocazione coerente all'interno del *corpus* del Madaurense, a patto che lo si consideri frutto della sua produzione matura» (p. 29). Le argomentazioni pro e contro l'autenticità dell'opera, non sarà inutile ricordarlo, posano essenzialmente da un lato sul dato della tradizione diretta e indiretta, che concorda nell'attribuire l'opera ad Apuleio, e dall'altro sulle discrepanze stilistiche rispetto alle opere sicuramente autentiche (*Metamorphoses*, *Apologia*, *Florida* e *De deo Socratis*), in specie il differente uso delle clausole, che solo nel *De Platone* (e nel *De mundo*), tra le opere riferite al Madaurense, lasciano rilevare tracce di metrica accentuativa (*cursus mixtus*).

Alle pp. 29-33, in riferimento alle fasi più antiche di circolazione del testo si asserisce che «le opere filosofiche sembrano aver avuto inizialmente circolazione autonoma rispetto agli altri scritti di Apuleio; sarebbero state trascritte insieme ad *Apologia*, *Florida* e *Metamorfosi* soltanto molto tempo dopo, a partire dal XIV secolo» (p. 29). Il riferimento, pur non esplicitato, è evidentemente al codice Vaticano Latino 2193, appartenuto a Petrarca (ante 1348, secondo de Nohac) e da lui postillato; l'umanista per primo, in effetti, riunisce in un solo volume miscellaneo (Apuleio e Cicerone, ma anche Frontino, Vegezio, Palladio) le opere filosofiche e quelle narrativo-oratorie del Madaurense. Quale testimonianza di una possibile circolazione congiunta delle due tradizioni in epoca tardoantica, l'autrice cita però l'esistenza di glossari i cui lemmi derivano da *Metamorfosi* e *Apologia* tanto quanto dai *Philosophica*. Non si fa tuttavia alcun cenno al problema del cosiddetto "falso prologo" del *De deo Socratis*, che, sulla scorta degli studi di Thomas, sembra chiaramente indicare una iniziale circolazione unitaria di *Apologia*, *Metamorfosi*, *Florida*, seguite dal blocco delle opere filosofiche: nel momento in cui le due tradizioni furono divise, i frammenti in questione sarebbero stati erroneamente se-

parati dai *Florida* e uniti, appunto, al *De deo Socratis*. Nel contesto di un discorso sulla trasmissione delle opere filosofiche, questa problematica avrebbe meritato un riferimento (anche da parte di chi, eventualmente, sostenga la genuina appartenenza di tali frammenti al *De deo Socratis*).

Alle pp. 33-42, infine, E.D.C. si diffonde sugli aspetti stilistici e lessicali, data la loro rilevanza anche nella *vexata quaestio* circa la paternità apuleiana del *De Platone*. L'autrice evidenzia puntualmente il sostanziale apporto di Apuleio nel processo di costituzione del lessico filosofico latino (ci torneremo *infra*); ma d'altra parte – non si può omettere di notarlo, tanto più considerata la sede che ospita queste pagine – rileva il debito apuleiano nei confronti di Cicerone, di cui il Madaurense sfrutta «immagini, metafore e *iuncturae* ma anche il lessico tecnico» (p. 37), ripreso in specie dalla traduzione ciceroniana del *Timeo*, dal *De natura deorum* e, per il lessico dell'amicizia, dal *Laelius*: così spesso anche immagini e concetti platonici sono filtrati e mediati dalla resa ciceroniana.

Uno dei *focus* del lavoro è il *Commento al testo* (pp. 123-160), che, in coerenza con gli interessi dell'autrice, è molto attento in specie agli aspetti contenutistico-filosofici dell'opera e non manca di evidenziare, ad esempio, gli apporti stoici al (medio)platonismo di Apuleio, o eventuali discrepanze dalle teorie platoniche. Così accade, e.g., nel commento al § 252 (la numerazione è quella di Hildebrand, Lipsiae 1842), p. 156 n. 111, dove il comportamento del *sapiens* nelle avversità è chiarito alla luce della dottrina stoica dell'*apáttheia*, “mancanza di passioni” (e della *metriopáttheia*, “moderazione delle passioni”); così anche nel commento ai §§ 222-223, p. 144 n. 11, ove se per la metafora dei “semi” della virtù insiti nell'animo umano si rintracciano i paralleli in ambito sia platonico sia stoico, si rileva altresì l'originalità del passo apuleiano, che asserisce invece l'originaria coesistenza nell'anima di due principi, della virtù e del vizio.

Anche le note di carattere linguistico mirano spesso a illustrare le peculiarità del lessico filosofico, come a p. 136 nn. 84-85 (§ 200), ove E.D.C. rintraccia rispettivamente in Seneca e in Cicerone i precedenti apuleiani per l'uso tecnico degli aggettivi *cogitabilis* e *intelligibilis* e per la resa della metafora platonica dello “sguardo dell'anima” con il nesso *mentis acie*. Allo stesso modo viene sempre sottolineato l'apporto di Apuleio al lessico filosofico latino; per citare qualche esempio, la studiosa rileva neoformazioni quali, e.g., *indocilitas*, “incapacità di imparare”, per rendere il greco *amathía/dismathía* (§ 225, p. 146 n. 24), ovvero l'aggettivo *intemporalis*, “atemporale”, corrispondente latino di *áchronos* (§ 248, p. 155 n. 96).

Molta attenzione è posta nelle note di commento ai riferimenti intratestuali all'interno del *De Platone*; poteva giovare altresì un rimando più sistematico alle altre opere sicuramente apuleiane, anche quale ulteriore tassello in seno al discorso sulla paternità dell'opera (per quanto – va detto – non si tratti di paralleli esclusivi, e quindi dirimenti). Solo qualche esempio: nella *Vita Platonis* premessa al manuale, al § 186, il percorso formativo del giovane filosofo, seguace della dottrina pitagorica, studioso di geometria, astrologia, iniziato dai sacerdoti ai riti sacri in Egitto e intenzionato a giungere fino in India e presso i suoi magi, ricorda da vicino il *cursus studiorum* di Pitagora, non a caso, illustrato da Apuleio in *Flor.* 15, 14-18.

Nel descrivere i sensi e gli organi del corpo umano (§§ 211-212), l'autore, giunto alla lingua e alla bocca, dopo aver fatto ricorso alla ben nota metafora dei denti come mura difensive (*dentium vallum*), esalta la bellezza e la superiorità di tale apparato nell'uomo rispetto agli animali, in quanto deputato a esprimere il pensiero tramite il linguaggio: un'esaltazione della bocca in termini del tutto analoghi, inclusa l'immagine del *dentium murus*, troviamo in *Apol.* 7, 4 e *Flor.* 15, 23. Nelle note al testo (p. 141 n. 128) si rilevano giustamente i precedenti iliadici e odissei, ma dei paralleli intertestuali all'interno della produzione apuleiana anche in questo caso non si fa menzione.

Al § 216 la definizione della malattia, in termini platonici, come mancanza di equilibrio tra i principi costitutivi (asciutto, umido, caldo, freddo) poteva meritare un rimando ad *Apol.* 49, 1-5; la topica *laus egestatis*, qui al § 250, per quanto, come ben sottolinea E.D.C., sia già platonica e abbia conosciuto grande diffusione anche attraverso la diatriba cinico-stoica (p. 151 n. 66), trova un parallelo abbastanza stringente all'interno dell'opera apuleiana in *Apol.* 18-22, in particolare 20, 8. Infine, chiude il volume un'ordinata *Bibliografia* (pp. 161-182), in cui l'assenza di alcune recenti pubblicazioni apuleiane è perlopiù imputabile a ragioni cronologiche.

In conclusione, *De Platone et eius dogmate. Vita e pensiero di Platone* di E.D.C. è un lavoro snello nell'impostazione e di piacevole lettura, in cui l'agile struttura di *Introduzione* e *Commento*, unita alla presenza della traduzione italiana, riesce bene nel dichiarato intento di rendere accessibile a un vasto pubblico, anche non specialistico, questo «condensato di filosofia platonica» (p. 48).

Francesca PICCIONI

BOLLETTINO BIBLIOGRAFICO – BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

(a cura di A.A. RASCHIERI)*

- G. Baldo, *Dall'oratoria alla storia: Marcello in Cicerone e in Livio*, in De Paolis 2017, pp. 11-32.
- X. Ballester, *¿Álgido u Hórrido Nevio en Cicerón?*, «Eclás» 150, 2016, pp. 79-90.
- C. Beltrão, *A quem julgas apropriado escrever a história? O orador e o historiador no De Oratore de Marco Túlio Cícero*, in G. J. da Silva, M. A. de Oliveira Silva (ed.), *A ideia de História na Antiguidade Clássica*, São Paulo 2017, pp. 337-366.
- F. Boldrer, *Cicerone e l'oratore tinctus litteris (de orat. 2, 85): questioni testuali e stilistiche*, «COL» n.s. 1, 1, 2017, pp. 25-40.
- C. Burgeon, *Le séjour d'étude de Cicéron le Jeune en Grèce d'après la correspondance de Cicéron père*, «Folia Electronica Classica» 33, 2017.
- Ch. Burnett, *The Form of Authority in Medieval Translation: Brunetto Latini's Translations of Cicero*, in P. De Leemans, M. Goyens (eds.), *Translation and Authority – Authorities in Translation*, Turnhout 2016, pp. 69-81.
- D. Campanile, *The patrician, the general and the emperor in women's clothes. Examples of cross-dressing in Late Republican and Early Imperial Rome*, in Campanile-Carlà-Uhink-Facella 2017, pp. 52-64.
- D. Campanile, F. Carlà-Uhink, M. Facella (eds.), *TransAntiquity. Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World*, London-New York 2017.
- A. Capone, *Cicerone e la storiografia romana: due note filologiche a Cic. Leg. 1, 6-7*, «Latomus» 76, 2017, pp. 80-91.
- C. Carsana, C. Zizza, *La fondazione di Roma nel "De re publica": uso e abuso della storia in Cicerone*, in R. Cristofoli, A. Galimberti, F. Rohr Vio (a cura di), *Costruire la memoria: uso e abuso della storia fra tarda repubblica e primo principato* (Venezia, 14-15 gennaio 2016), Roma 2017, pp. 59-93.
- C. C. Çevik, *Kronolojik Olarak Türkçede Cicero Bibliyografyası [Turkish bibliography on Cicero in chronological order]*, «Kutadgubilig» 32, 2016, pp. 205-212.
- C. C. Çevik, *Cicero'nun Devleti: De Re Publica Yazıları [Cicero's Republic: Writings on De Re Publica]*, İstanbul 2017.
- C. C. Çevik (ed.), *Cicero, Yaşlı Cato veya Yaşlılık Üzerine [Cato maior de senectute]*, İstanbul 2017.

* Il Bollettino presenta in ordine alfabetico tutti i titoli segnalati durante il semestre precedente dalla Newsletter on line (http://www.tulliana.eu/sub_newsletter.php?LANG=I) gratuita della SIAC, che viene inviata agli iscritti ogni due settimane.

- N. Ciano, *Una scelta d'autore per una scelta di vita: sull'origine del ciceroniano «malebant» in Arat. fr. 17 Soubiran*, «Latinitas» n.s. 4, 2, 2016, pp. 25-33.
- N. Ciano, *Chi, cosa resisterà mai a tempestas e a vetustas? Su Cic. Arat. fr. 2*, in De Paolis-Romano 2017, pp. 118-133.
- F. Colotte, *Cicéron. Un itinéraire philosophique (I)*, «Nos Cahiers» 1, 2017, pp. 91-108.
- J. Davie (transl.), Cicero, *On life and death* (Edited with an introduction and notes by M. T. Griffin), Oxford-New York 2017.
- J.-P. De Giorgio, «*Sous l'épopée, la plage*». *Le spectacle de la nature dans la correspondance de Cicéron*, «Cahiers Mondes Anciens» 9, 2017.
- P. De Paolis (a cura di), *Cicerone oratore*. Atti dell'VIII Simposio Ciceroniano (Arpino, 6 maggio 2016), Cassino 2017.
- P. De Paolis, E. Romano (a cura di), *Atti del III seminario nazionale per dottorandi e dottori di ricerca in studi latini* (Roma, 20 novembre 2015, Università degli Studi «La Sapienza»), Palermo 2017.
- I. Deligiannis (ed.), M. Τύλλιου Κικέρωνος Περί Νόμων Βιβλία Τρία, Αθήνα 2017.
- D. G. Denery, *John of Salisbury, Academic Scepticism, and Ciceronian Rhetoric*, in R. Copeland (ed.), *The Oxford History of Classical Reception in English Literature*, vol. 1, 800-1558, Oxford 2016, pp. 377-390.
- A. Díaz Fernández, *Retratos del mando provincial en la República romana: Cicerón, Escévola y el denominado edictum provinciale*, in Marco Simón-Pina Polo-Remesal Rodríguez 2017, pp. 67-85.
- J. N. Dillon, *Roman and Non-Roman Religious Spaces in Cicero's Second Verrine Oration*, in S. Schmidt-Hofner, C. Ambos, P. Eich (Hrsg.), *Raum-Ordnung. Raum und soziopolitische Ordnungen im Altertum*, Heidelberg 2016, pp. 326-351.
- A. Dziuba, «*The Effeminate Spartacus*». *The Rhetoric Description of Marc Antony in Cicero's Philippics*, in Ślapek-Łuc 2016, pp. 185-195.
- W. Englert, [*Fanum and Philosophy: Cicero and the Death of Tullia*](#), «COL» n.s. 1, 1, 2017, pp. 41-66.
- M. J. Falcone, *La scena di riconoscimento tra Eeta e Medea nel Medus di Pacuvio*, in De Paolis-Romano 2017, pp. 100-111.
- G. Fanti, *Qualche appunto in risposta a «Chi, cosa resisterà mai a tempestas e a vetustas? Su Cic. Arat. fr. 2» (N. Ciano)*, in De Paolis-Romano 2017, pp. 134-144.
- B. de la Fuente Marina, *Multi in uno tempore oratores floruerunt. La organización del tiempo en el Brutus de Cicerón*, «Helmantica» 67, 198, 2016, pp. 23-82.
- W. Görler, *Roman Philosophy? A Ciceronian Ambition*, in Y. Z. Liebersohn, I. Ludlam, A. Edelheit (eds.), *For a Skeptical Peripatetic. Festschrift in Honour of J. Glucker*, Sankt Augustin 2017, pp. 220-232.
- J.-B. Gourinat, *Les paradoxes stoïciens sont-ils «socratiques»? (Cicéron, Lucullus, 136)*, «AntPhilos» 10, 2016, pp. 47-65.

- M. Graver, [The Dregs of Romulus. Stoic Philosophy in Cicero's Pro Murena and De Oratore](#), «COL» n.s. 1, 1, 2017, pp. 67-96.
- G. Guastella, *Fama and gloria: Cicero, Boethius, Augustine*, in *Word of Mouth. Fama and Its Personifications in Art and Literature from Ancient Rome to the Middle Ages*, Oxford 2017, pp. 185-204.
- C. Guérin, *Leviens philosophiques et autonomie de la rhétorique dans l'Orator de Cicéron*, in Vesperini 2016, pp. 233-264.
- L. Hodgson, *Res Publica and the Roman Republic. "Without Body or Form"*, Oxford 2017.
- O. Höffe (Hrsg.), *Ciceros Staatsphilosophie. Ein kooperativer Kommentar zu De re publica und De legibus*, Berlin 2017.
- B. Inabiet, *Stoic Influence in a Ciceronian Rhetorical Tradition: Kant, Arendt, and Perelman's "Rule of Justice"*, in G. Norbert, R. Fiordo (eds.), *Rhetoric in Europe: Philosophical Issues*, Berlin 2017, pp. 107-120.
- D. Internullo, *P. Vindob. L 17 identificato: Cicero*, In *Catilinam I, 14–15 + 27*, «ZPE» 199, 2016, pp. 36-40.
- S. Kalaycıoğlu (ed.), *Marcus Tullius Cicero, Caelius Savunması*, Istanbul 2017.
- R. Koch Piettre, *Lucrèce entre Memmius père et Memmius fils. Une interprétation de Cicéron*, *Ad familiares, XIII, 1*, in Vesperini 2016, pp. 89-110.
- D. Konstan, *Cicero on Grief and Friendship*, in A. Tutter, L. Wurmser (eds.), *Grief and Its Transcendence: Memory, Identity, Creativity*, Oxford 2015, pp. 3-14.
- F. Lazzerini, [Romulus' adytum or asylum? A New Exegetical proposal for De lingua Latina 5, 8](#), «COL» n.s. 1, 1, 2017, pp. 97-128.
- I. Leask, *Stoicism unbound: Cicero's Academica in Toland's Pantheisticon*, «BJHP» 25, 2, 2017, pp. 223-243.
- C. Lévy, [Cicéron était-il un «Roman Sceptic»?](#) «COL» n.s. 1, 1, 2017, pp. 9-24.
- O. Licandro, *Il trattato Peri politikes episteme, ovvero del princeps ciceroniano nell'età dell'assolutismo. Concezioni e dibattito sull'idea imperiale e sulle formae rei publicae alla corte di Giustiniano (Vat. Gr. 1298)*, «Iura» 64, 2016, pp. 183-256.
- K. Liong, *Breathing Crime and Contagion: Catiline as scelus anhelans (Cic. Cat. 2, 1)*, «RhM» 159, 3-4, 2016, pp. 348-368.
- O. Lyubimova, *Why Crassus Hated Cicero (Plut. Crass. 13. 3–5)?*, «VDI» 76, 3, 2016, pp. 626-641.
- O. Liubimova, *Марк Лициний Красс и транспаданцы: nimium parcus in largianda civitate? [Marcus Licinius Crassus and the Transpadani: nimium parcus in largianda civitate?]*, «VDI» 77, 1, 2017, pp. 66-90.
- P. Madejski, *Marcus Tullius Cicero, the avenger of his father*, in Ślapek-Łuc 2016, pp. 215-224.

- F. Magnano, *Cicero's List of Topics from Antiquity to the Early Middle Ages*, «Revista Española de Filosofía Medieval» 22, 2015, pp. 85-118.
- F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez (ed.), *La creación de la imagen personal en la Antigüedad*, Barcelona 2017.
- M. Mayer y Olivé, *Sobre la prudencia de un Cicerón demasiado hábil: De inventione 1, 49, 91 a propósito de Cornelia, madre de los Gracos*, «Euphrosyne» 44, 2016, pp. 223-234.
- C. Megino Rodríguez, *Topics of Aristotle's Protrepticus in Augustine of Hippo. The transmission of Cicero and the context of their use*, «Traditio» 71, 2016, pp. 1-31.
- A. Miller, *Wisdom as Knowledge and Wisdom as Action: Plato, Heidegger, Cicero, and Confucius*, in H.-G. Moeller, A. Whitehead (eds.), *Wisdom and Philosophy: Contemporary and Comparative Approaches*, London-Oxford 2016, pp. 75-92.
- C. Minasola, *La lex Licinia de sodaliciis e i collegia illicita elettorali alla luce di una rilettura della pro Plancio di Cicerone*, «Iuris antiqui historia» 8, 2016, pp. 157-176.
- É. Morvillez, «Avec vue sur jardin»: vivre entre nature et paysage dans l'architecture domestique, de Cicéron à Sidoine Apollinaire, «Cahiers Mondes Anciens» 9, 2017.
- H. Mouritsen, *Cicero's familia urbana and the social structure of late republican Rome*, in M. Haake, A.-C. Harders (Hrsg.), *Politische Kultur und soziale Struktur der Römischen Republik. Bilanzen und Perspektiven*, Stuttgart 2017, pp. 215-230.
- I. O'Daly, *Diagrams of Knowledge and Rhetoric in Manuscripts of Cicero's De inventione*, in E. Kwakkel (ed.), *Manuscripts of the Latin Classics 800-1200*, Leiden 2015, pp. 77-106.
- F. Pina Polo, *I, Cicero: Reflections upon myself*, in Marco Simón-Pina Polo-Remesal Rodríguez 2017, pp. 101-114.
- G. Piras, *La prosopopea di Appio Claudio Cieco (Cic. Cael. 33-34): tradizione letteraria, memoria familiare e polemica politica*, in De Paolis 2017, pp. 63-100.
- F. Prost, François, *Douleur physique et douleur morale dans les Tusculanes de Cicéron*, «AntPhilos» 10, 2016, pp. 9-22.
- F. Prost (éd.), *Quintus Cicéron, Petit manuel de la campagne électorale, Marcus Cicéron, Lettres à son frère Quintus, I, 1 e 2*, Paris 2017.
- R. Raccanelli, *Dopo il ritorno: strategie apologetiche e pragmatica dell'autorappresentazione nei discorsi di Cicerone al senato e al popolo*, in De Paolis 2017, pp. 33-62.
- A. A. Raschieri, *Cicerone come maestro di retorica*, in S. Casarino, A. A. Raschieri, *L'arte della parola tra antichità e mondo contemporaneo*, Roma 2017, pp. 107-134.
- A. A. Raschieri, [Rhetorical Education from Greece to Rome: the Case of Cicero's De inventione](#), «COL» n.s. 1, 1, 2017, pp. 129-145.

- G. Reggi, *Le "Ad familiares" di Cicerone in un codice umanistico milanese della Biblioteca cantonale di Lugano*, «Fogli» 38, 2017, pp. 19-49.
- P. Riedl, *Das Spiel mit der Wirklichkeit. Der Irrealis in Ciceros Pro Milone*, «RhM» 159, 3-4, 2016, pp. 369-391.
- C. Rosillo-López, *Popular public opinion in a nutshell: nicknames and non-elite political culture in the Late Republic*, in L. Grig, *Popular Culture in the Ancient World*, Cambridge 2016, pp. 91-106.
- C. Rosillo-López, *Public Opinion and Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge 2017.
- M. E. B. de Sá, *O orador e o poeta: Cícero em defesa de Licínio Árquias*, «ContraCorrente» 7, 2, 2015, pp. 98-105.
- C. Scheidegger Laemmle, *Last Words. Cicero's Late Works and the Poetics of a Literary Legacy*, in A. Gavrielatos (ed.), *Self-Presentation and Identity in the Roman World*, Newcastle upon Tyne 2017, pp. 17-36.
- C. Scheidegger-Lämmle, [On Cicero's de domo. A Survey of Recent Work](#), «COL» n.s. 1, 1, 2017, pp. 147-156.
- C. Senore, [Il ruolo di El Escorial, V.III.6 e dei suoi discendenti nella tradizione manoscritta del Lucullus](#), «COL» n.s. 1, 1, 2017, pp. 157-192.
- D. Słapek, *Lucius Antonius – gladiator Asiaticus. Gladiatorial Episode Seen Through the Eyes of M. Tullius Cicero*, in Słapek-Łuc 2016, pp. 165-183.
- D. Słapek, I. Łuc (eds.), *Marcus Antonius: history and tradition*, Lublin 2016.
- A. Spina, *Note in materia di legato di omne argentum, dai Topica di Cicerone ai Digesta Iustiniani*, «Revista General de Derecho Romano» 27, 2016.
- B. Straumann, *Imperium sine fine: Carneades, the Splendid Vice of Glory, and the Justice of Empire*, in M. Koskeniemi, W. Rech, M. Jimenez Fonseca (eds.), *International Law and Empire: Historical Explorations*, Oxford-New York 2017, pp. 335-358.
- P. Tansey, *Cicero, Philippics 9.5 and the Porticus Octavia*, «CQ» 66, 2, 2016, pp. 540-546.
- G. Tanturli, *Brunetto Latini traduttore di Cicerone*, in L. Leonardi, S. Cerullo (a cura di), *Tradurre dal latino nel Medioevo italiano. «Translatio studii» e procedure linguistiche*, Firenze 2017, pp. 37-68.
- L. Traversa, *"Providentia" e "temeritas" in Cicerone. Filosofia e prassi*, Bari 2017.
- E. I. Troshynski, J. D. Weiner, *Freak Show: Modern Constructions of Ciceronian Monstra and Foucauldian Monstrosity*, «Law, Culture and the Humanities» 12, 3, 2016, pp. 741-765.
- H. Van der Blom, *Creating a great orator: the self-portrait and reception of Cicero the orator*, in Marco Simón-Pina Polo-Remesal Rodríguez 2017, pp. 87-100.

- F. Verde, *Epicuro nella testimonianza di Cicerone: la dottrina del criterio*, in M. Tulli (a cura di), *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*, Pisa 2016, pp. 335-368.
- P. Vesperini (éd.), *Philosophari. Usages romains des savoirs grecs sous la République et sous l'Empire*, Paris 2016.
- B. Vieira, *Cícero e seu projeto tradutório*, «Calíope» 15, 2006, pp. 23-35.
- K. Volk, *Signs, seers and senators: divinatory expertise in Cicero and Nigidius Figulus*, in J. König, G. Woolf (eds.), *Authority and Expertise in Ancient Scientific Culture*, Cambridge 2017, pp. 329-347.
- B. Walters, *The Circulation and Delivery of Cicero's Post Reditum ad Populum*, «TAPhA» 147, 1, 2017, pp. 79-99.
- B. Xinyue, *Imperatrix and bellatrix: Cicero's Clodia and Vergil's Camilla*, in Campanile-Carlà-Uhink-Facella 2017, pp. 164-177.

ABSTRACTS – KEY WORDS

S. CITRONI MARCHETTI, *Cicerone alla ricerca dell'amicizia: dalla domus alla res publica*..... [235-260](#)

Parole chiave Cicerone; Attico; amicizia; affettività; politica romana.

Riassunto Allo scopo di definire il significato dell'amicizia in Cicerone si esamina, attraverso un'indagine sistematica dell'epistolario, le sue varie relazioni sociali: il rapporto con i familiari, quello intimo con Attico, i rapporti politici. L'affettività, che deve essere considerata elemento essenziale nell'amicizia, risulta presente, in gradi molto diversi, nei diversi casi. Anche quando le persone qualificate con la terminologia dell'amicizia siano le più esterne al suo mondo privato, nel rapporto con esse Cicerone impegna la propria personalità e la propria affettività, confrontandosi ogni volta sia con un codice di comportamento morale di valore generale sia con lo specifico codice etico dell'amicizia quale viene descritto nel *Laelius*, sia ancora, costantemente, con le responsabilità che egli sente di avere nei confronti della *res publica*.

Résumé Afin de définir le sens de l'amitié chez Cicéron, à travers un examen systématique de ses lettres, on examine ses différentes relations sociales : le rapport à la famille, l'intimité avec Attique, les relations politiques. L'affectivité, qui doit être considérée comme un élément essentiel de l'amitié, est présente à des degrés très différents dans les différents cas. Même lorsque les personnes qualifiées avec la terminologie de l'amitié sont les plus extérieures à son monde privé, dans sa relation avec eux, Cicéron s'engage sur sa personnalité et son affection, confrontant constamment à la fois un code de comportement moral de valeur générale, le code d'éthique spécifique à l'amitié décrit dans le *Laelius*, et enfin les responsabilités qu'il estime avoir vis-à-vis de la *res publica*.

Biografia Sandra Citroni Marchetti (sandra.marchetti@unifi.it) ha insegnato Lingua e Letteratura latina nelle Università di Siena dal 1974 al 1994 e di Firenze dal 1995 al 2014. È autrice di due volumi su Plinio il Vecchio (*Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pisa 1991; *La scienza della natura per un intellettuale romano*, Pisa 2011) e di un volume sull'amicizia romana (*Amicizia e potere nelle lettere di Cicerone e nelle elegie ovidiane dall'esilio*, Firenze 2000). In vari articoli e saggi ha trattato questioni di filosofia morale in poeti latini (in particolare Orazio, e Giovenale) e in prosatori latini (in particolare Cicerone e Seneca). Si è anche occupata della fortuna di autori antichi nella letteratura italiana e francese dal '500 al '700.

M. VIELBERG, *Alte Freunde im Gespräch: Anspruch und Wirklichkeit der amicitia bei Cicero* [261-289](#)

Schlüsselwörter Cicero; Atticus; Freundschaft; Laelius; Scipio.

Zusammenfassung In welchem Verhältnis steht das ideale Freundespaar Scipio und Laelius in dem gleichnamigen Dialog Ciceros zu dem realen Freundespaar Cicero und Atticus, das uns aus den Briefen entgegentritt? Mochte Cicero seine Dialogfigur Laelius, deren Namen er in den Atticusbriefen für sich als Pseudonym wählte, als Sprachrohr nutzen, um eigene Gedanken über das Wesen der Freundschaft auszudrücken? Spiegeln sich in den von Laelius formulierten Gesetzen der Freundschaft Erfahrungen, die Cicero mit seinem Freund Atticus, aber wegen veränderter gesellschaftlicher Rahmenbedingungen in der späten Republik auch mit politischen Freunden gemacht hatte? Der Vergleich paralleler Stellen des *Lae-*

lius und der Briefe an Atticus ergibt, dass zentrale Theoreme des Dialogs auch auf persönlich gefärbten Erfahrungen beruhen, die Cicero in seiner Freundschaft mit Atticus gemacht hatte, und Atticus sich daher, wie Cicero es ausdrückt (*Lael. 5, cuius tota disputatio est de amicitia, quam legens te ipse cognoscet*), bei der Lektüre des Dialogs über die Freundschaft auch selbst wiedererkennen konnte.

Riassunto Qual è il rapporto tra la coppia ideale di amici Scipione-Lelio, rappresentata nell'omonimo dialogo di Cicerone, e la coppia reale di amici Cicerone-Attico, che ci appare nelle *Epistole*? Era intenzione di Cicerone usare il personaggio di Lelio, il cui nome egli sceglie nelle lettere ad Attico come proprio pseudonimo, in qualità di portavoce dei propri pensieri intorno all'essenza dell'amicizia? Nelle leggi dell'amicizia formulate da Lelio si riflettono le esperienze che Cicerone aveva fatto sia con Attico, sia – a causa dei cambiamenti sociali verificatisi nell'età della tarda repubblica – con altri amici nella cerchia dei politici? Dal confronto tra passi paralleli del *Laelius* e delle lettere ad Attico risulta che teoremi centrali del dialogo si fondano anche su esperienze attinte dalle vicende personali che Cicerone aveva vissuto con Attico e nelle quali, come testimonia Cicerone (*Lael. 5, cuius tota disputatio est de amicitia, quam legens te ipse cognoscet*), lo stesso Attico, leggendo il dialogo sull'amicizia, aveva potuto riconoscersi.

Biographie Prof. Dr. Meinolf Vielberg (meinolf.vielberg@uni-jena.de), Lehrstuhl für Klassische Philologie (Latinistik) an der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Sprecher des Graduiertenkollegs 344 „Leitbilder der Spätantike“ 2001-2008, Gastprofessuren HU Berlin (1993), Oxford (2010, 2014), Szeged (2011, 2016), Zürich (2016), Vizepräsident der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt.

D. KONSTAN, *Cicero's Two Loves* [291-305](#)

Key Words Cicero; dependency; friendship; love; parental affection; virtue

Abstract This paper explores a tension within Cicero's *De amicitia* between the love for friends, which is ideally predicated on an appreciation of the friend's virtue, and the natural or instinctive affection of parents for offspring, which is evident in non-human animals as well as in human beings. It is argued that friendship may be regarded as a special instance of an innate disposition to support those who depend on us, extending the range of this natural sentiment to include not just offspring and parents but also those who earn our affection by virtue of their character or behavior.

Riassunto Con questo studio l'A. esplora una tensione interna al *De amicitia* ciceroniano tra l'affetto per gli amici, da una parte, teoricamente impostato sull'apprezzamento della virtù degli amici medesimi, e, dall'altra, l'affezione naturale o istintiva per la figliolanza da parte dei genitori, che è manifesta tanto negli animali quanto negli esseri umani. L'A. sostiene che l'amicizia deve essere vista come un caso speciale di una disposizione ingenerata ad aiutare coloro che dipendono da noi, estendendone il raggio d'azione così da includere non solo la prole e i genitori, ma anche coloro che si sono guadagnati il nostro affetto tramite la virtù che risalta dal loro carattere o dal loro comportamento.

Biography David Konstan (David.Konstan@Brown.EDU) is Professor of Classics at New York University. Among his publications are *Pity Transformed* (London, 2001); *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature* (Toronto, 2006); *Before Forgiveness: The Origins of a Moral Idea* (Cambridge, 2010) and *Beauty: The Fortunes of an Ancient Greek Idea* (Oxford, 2014). He is a past president of the American Philological Association, a fellow of the American Academy of Arts and Sciences and an honorary fellow of the Australian Academy of the Humanities.

A. GANTER, *Patronus und amicus. Ciceros Tränen als Grundlage sozialer Integration* [307-324](#)

Schlüsselwörter Cicero; *patronus*; *orator*; emotions.

Zusammenfassung Warum überzeugten Tränen vor Gericht, obwohl jeder wusste, dass es sich dabei um eine Strategie handelte? Der Beitrag nimmt Ciceros *Pro Plancio* als Ausgangspunkt, um dessen Habitus als *patronus* zu diskutieren. Cicero betonte immer wieder, wie eng er mit seinen Klienten und Freunden verbunden sei. Bei seinen Auftritten bekannte er sich zum allgemein geteilten Ethos, das bei Patron-Klient-Verhältnissen und Freundschaften wahre Hingabe verlangte. Da *amicitia* und Patronage auf geteilten Werten beruhten, die letztlich auf das Ethos der republikanischen Elite verwiesen, musste jeder, der sich diesen Werten verpflichtet fühlte, Ciceros Argumentation folgen. Zumindest war es das, was seine rhetorischen Fähigkeiten auf rationaler und emotionaler Ebene forderten. Aber wie verhält es sich mit der Annahme, dass Redner selbst emotional bewegt sein mussten, wenn sie ihr Publikum überzeugen wollten? Der Beitrag argumentiert, dass Ciceros lebenslanger Einsatz als *patronus* ihn letztlich selbst glauben ließ, dass er der emotional aufgewühlte, hingebungsvolle *patronus* war, der er zu sein vorgab und der er wirklich war, wenn er vor Gericht trat.

Abstract Why did tears in Roman courts convince though everybody knew them to be a strategy? By departing from the case of *Pro Plancio*, the paper discusses Cicero's habits as a *patronus*. Cicero continued stressing his close personal links to his clients and friends. In his performances, he subscribed to the shared ethos of patronage and friendship demanding true dedication. As *amicitia*, and patronage, were rooted in shared values that ultimately referred to the ethos of the republican elite, everybody addicted to these values also had to follow Cicero's argumentation. At least this is what his rhetorical skills demanded on a rational, and an emotional, level. But what about the assumption that orators had to be emotionally moved themselves when wanting to convince their audience? The paper argues that Cicero's lifelong acting as a *patronus* ultimately made himself believe that he indeed was the emotionally moved, truly dedicated *patronus* he pretended to be, and he really was when performing in court.

Biography Angela Ganter (angela.ganter@fau.de), née Kühr, studied in Cologne, Salamanca, and Cambridge, received her PhD at the University of Cologne and her *Habilitation* at the Goethe University in Frankfurt am Main. After a visiting professorship at Dresden University, she is now Heisenberg fellow at the University of Erlangen-Nuernberg.

E. KÖSTNER, *Falsche Freunde: der captator als dystopischer Gegenentwurf des idealen amicus* [325-342](#)

Schlüsselwörter Cicero; *amicus*; *amicitia*; *captator*; *captatio*; Testament; Alterität; Alienität; Identität.

Zusammenfassung Neben seiner Schrift *Laelius de amicitia* äußert sich Cicero auch in zahlreichen anderen Texten über *amicitia* und diskutiert in diesen persönliche, philosophische und soziopolitische Facetten von Freundschaft. In vorliegendem Artikel zeige ich an einer Passage aus den *Paradoxa Stoicorum* (39,3-4), dass auch das Motiv des *captator* in Ciceros Texten zum Verständnis des ciceronischen *amicitia*-Begriffs beitragen kann. *Captator* und *captatio* entstammen einerseits der römischen Lebenswirklichkeit, andererseits entwickelte sich in verschiedenen literarischen Genres ein Kanon an Eigenschaften, die in der Folgezeit fest mit Erb-

schleicherei in Verbindung gebracht wurden. Diese konnotierte Semantik machte sich auch Cicero zunutze. In den *Paradoxa Stoicorum* wird der *captator* zum Antitheton des *amicus*, wobei Cicero die Hoffnung auf Aufnahme in ein Testament mit *officia* und *benevolentia* verknüpft, die der zukünftige Erbe bzw. Legatsempfänger erbringen muss. Doch handelt hier seiner Meinung nach kein *amicus*, sondern ein *captator*, der sich wie ein Sklave gebärdet. Entscheidend ist für Cicero die Motivation, die innere Haltung der Erben, mit der sie diese zeitaufwendigen und kostenintensiven Serviceleistungen und Gunstbeweise erbringen. In der Gegenüberstellung der beiden Idealtypen – *amicus* und *captator* – entsteht so eine Verfeinerung des ciceronischen *amicitia*-Verständnisses.

Abstract Cicero wrote about the personal, philosophical, and socio-political aspects of *amicitia* in many of his wide-ranging works – not only in his *Laelius de amicitia*. In the current study, I focus on a passage of the *Paradoxa Stoicorum* (39,3-4) and introduce two opposing terms, *captator* and *captatio*, to analyse Cicero's understanding of *amicitia*. On the one hand, both terms derive from reality of Roman life; on the other hand, they developed historically in various literary genres. Cicero was therefore able to make use of their connoted semantics. In the *Paradoxa*, the *captator* becomes the antithesis of the *amicus*, and Cicero links the hope of inheritance with the *officia* and *benevolentia* a designated heir had to give. In Cicero's view, an *amicus* would not behave like this, but a *captator* would, because he is a slave to his own greed. For Cicero, the decisive factor is the motivation, the inner attitude of the heirs – the reason why they offered laborious and expensive services and favours. From a comparison of the two ideal types – *amicus* and *captator* – arises a refinement of Cicero's understanding of *amicitia*.

Biography Elena Köstner (elena.koestner@geschichte.uni-regensburg.de) studied history, German, and prehistoric and early history at the Universities of Bayreuth and Regensburg, where she was awarded a PhD. She is currently working on Roman wills in connection with ancient discussions of friendship, alterity, and alienation.

C. ROLLINGER, *Beyond Laelius. The Orthopraxy of Friendship in the Late Republic* [343-367](#)

Key Words Cicero; friendship; late republic; aristocracy; social history; cultural history; letters; social practices.

Abstract While *amicitia* in both Cicero's philosophical works and the *Letters* has been the subject of intense scholarly interest, it is only recently that the significance of *amicitia* for Roman society at large has warranted critical-historical studies. In rejecting outdated notions of *amicitiae* as political factions, modern scholarship has left a key question unanswered: if *amicitia* was not, in fact, instrumental in shaping policies and voting majorities, then what was its importance? This paper attempts to show the importance and function of *amicitia* in Roman aristocratic society by analyzing its influence on a variety of individual sectors of private and public day-to-day life. The "rules" of *amicitia*, as propounded by Cicero in his philosophical works, can be observed in action in his letters, where considerations of amity and friendship govern his interactions with aristocrats and non-aristocrats alike. From a close reading of his *Letters* (among other sources), the article draws up a catalogue of amical orthopraxy within the Roman aristocracy. What were the rules that governed friendships? In which areas of social life did they operate and how? What, precisely, were the actual benefits that Roman nobles could and did gain from them? In compiling the ample evidence for these benefits, the article contends that we can arrive at a new appreciation of *amicitia* and the fundamental role it played in generating and maintaining aristocratic social consensus. The *amici* of a Roman

noble were not (only) important because of their value as political allies. They were important because almost every aspect of aristocratic life was governed by *amicitiae*, and vital parts of it could only function because of them.

Zusammenfassung Die Frage nach der Natur und den Erfordernissen der Freundschaft beschäftigte Cicero zu jedem Zeitpunkt seines Lebens und in vielerlei Hinsicht. Die Frage nach Ciceros genauen Vorstellungen, wie denn ein echter *amicus* auszusehen habe, beschäftigt aber auch die Nachwelt quasi schon seit Urzeiten. Wo die philosophischen und philologischen Disziplinen sich vor allem mit der reinen Lehre Ciceros, beziehungsweise mit dem Auseinanderklaffen von Anspruch und Wirklichkeit ciceronianischer Freundschaft beschäftigten, näherten sich die Althistoriker der römischen *amicitia* vor allem unter einem gänzlich anderen Aspekt, nämlich demjenigen der Politik an. Die Behauptung, *amicitiae* seien im Grunde nur euphemistisch so bezeichnete politische Gruppierungen gewesen, ist von der Forschung mittlerweile längst revidiert worden. Erst in den letzten Jahren haben sich aber vermehrt Forscher anderer Fragen angenommen, obwohl dies eigentlich ein dringendes Anliegen gewesen wäre und auch immer noch ist: Denn wenn *amicitia* nicht fundamental für das Funktionieren der spätrepublikanischen Politik war, wo lag denn stattdessen ihre Bedeutung? Der Beitrag soll die Bedeutung und vielfachen Funktionen von *amicitia* innerhalb der römischen Aristokratie und im täglichen Auskommen ihrer Mitglieder betrachten. Ein „Regelwerk“ der Freundschaft lässt sich dabei nicht nur in den philosophischen Schriften Ciceros nachlesen, sondern ebenfalls in seiner Korrespondenz in täglichem Gebrauch verfolgen. Was beinhalteten diese Regeln? Welche Bereiche des gesellschaftlichen Lebens waren davon berührt? Was waren die Vorteile, die die Ideologie der Freundschaft für Mitglieder der Oberschicht bereit hielt? In einer Zusammenschau der verfügbaren Evidenz wird deutlich, dass *amicitia* ein fundamentaler Aspekt römisch-aristokratischer Nahbeziehungen war. Da so gut wie alle tagtäglichen Interaktionen der Oberschicht als Auswirkungen oder Elemente von *amicitia* (oder aber ihres Gegenteils, der *inimicitia*) konzeptualisiert wurden, musste dem Regelwerk der Freundschaft, dem richtigen und den Normen entsprechenden Handeln, kurz: der Orthopraxie, eine wichtige Rolle zukommen. So trug *amicitia* viel zur sozialen Kohäsion gerade der römischen Elite bei.

Biography Christian Rollinger (christian.rollinger@uni-trier.de) holds a PhD in Ancient History and is currently working as a Lecturer in Ancient History at the University of Trier. His research interests include the economic and cultural history of the late Roman republic, late antique imperial ideology and ceremonial, seafaring in the ancient world, and Classical Reception Studies. He has previously published on Roman elite society and friendship, including a monograph examining the role of *amicitia* as a social factor among the Roman republican elite (*Amicitia sanctissime colenda. Freundschaft und Soziale Netzwerke in der Späten Republik*).

R. SCHWITTER, *Der tröstende Freund – Epistolares Rollenbild und kommunikative Verhaltensweise in Ciceros Epistulae ad familiares* [369-394](#)

Schlüsselwörter Cicero; *consolatio*; letters; friendship; practice of communication.

Zusammenfassung Tröstender Zuspruch war innerhalb der prekären, von Empfindsamkeiten geprägten aristokratischen Freundschaftskultur der späten römischen Republik eine anspruchsvolle und komplexe Angelegenheit. Besonders in Briefen – der Kommunikationsform, in der sich die römische Oberschicht üblicherweise verständigte, wenn ein persönlicher Kontakt nicht möglich war – war die tröstende Zuwendung an einen Freund mit gewissen Risiken verbunden. Um den Trauernden nicht zu brüskieren, genügte es nicht, sich in den psy-

chischen und emotionalen Zustand des Adressaten zum Zeitpunkt des Briefverkehrs zu versetzen, vielmehr musste die Tonlage und Argumentationsstrategie des Briefs am sozialen Status des Adressaten angepasst und das spezifische Nähe-Distanzverhältnis zwischen den beteiligten Partnern berücksichtigt werden. Anhand der in Ciceros *Epistulae ad familiares* enthaltenen Trostschriften *de morte* werden im vorliegenden Beitrag – in Abgrenzung zur traditionell dominanten philosophischen *adhortatio* – Höflichkeit, Respekt und Taktgefühl als die zentralen soziokommunikativen Merkmale der *litterae consolatoriae* der römischen Nobilität der Späten Republik herausgestellt.

Abstract Offering consolatory advice and comfort was a highly delicate task that potentially could threaten the precarious *amicitia* relationship between Roman aristocrats of the Late Republic. Especially in letters – the means of communication to which Cicero and his peers usually turned if personal conversation was impossible – consoling a friend was quite challenging. In order to avoid offending the often thin-skinned bereaved, the writer had to consider the mental and emotional condition of the addressee, and most importantly to pay respect to his social status. As the consolatory letters *de morte* preserved in Cicero's *Epistulae ad familiares* show, epistolary consolation in late republican Rome was characterized by a specific communicative strategy based upon politeness and the conveyance of personal affection rather than on philosophical exhortation and rebuke, which traditionally dominate literary consolation in Greek and Roman Antiquity.

Biography Raphael Schwitter (raphael.schwitter@sglp.uzh.ch), born 1979 in Switzerland, studied History and Classics at the University of Zurich, Switzerland, where he received his PhD in 2013. From 2013 to 2016 he was a Visiting Scholar at the *Monumenta Germaniae Historica* in Munich, Germany. Currently he is working as a Visiting Scholar at the Catholic University of Eichstätt-Ingolstadt. His area of concern is Roman Literature, especially Epistolography, Late Antiquity and Early Medieval Literature, Renaissance Studies, especially 15th century, and Reception Studies.

S. VORONTSOV, *Amicitia and caritas in the 7th Century: Isidore of Seville and His Sources*..... [395-412](#)

Key words *amicitia*; *caritas*; justice; unity; Isidore of Seville; *Laelius*; Cicero; Visigothic Spain.

Abstract The article studies the reception of Cicero's *Laelius* in Isidore of Seville's *sententiae* 3, 28-32, that offers the only extant theoretical conceptualization of *amicitia* as a form of interpersonal relation during the 6th and 7th centuries AD. Over the period, *caritas* was regularly used to describe social relations. Accordingly, the study's key question is: how was classical concept of *amicitia* reintegrated into the Christian discourse of 7th century Roman-Barbarian Spain? The article suggests that the question of true unity in friendship was central for Isidore: he reconsiders patristic model of grounding *amicitia* in *caritas* that was interpreted as both the principle of right behaviour towards the neighbour and a ground of general political and religious unity of *gens Gothorum*. Thus, Isidore attempts to correlate the personal relations of *amicitia* with the principle of *caritas* that rules and unites the society. This suggestion helps to explain why Isidore pays attention to the ideal of friendship represented in Cicero's *Laelius*. In the final analysis, the study tries to explain why Isidore builds the chapters on friendship from quotations and allusions on *Laelius*, suggesting that by these means Isidore's text according to the principles of writing of Late Antiquity, established a set of references between relevant problems of unity and relations in 7th century Visigothic Spain and the authoritative text of the tradition.

Riassunto Nel presente contributo viene studiata la ricezione del *Laelius* ciceroniano nelle *sententiae* di Isidoro di Siviglia (nello specifico, 3, 28-32), che offrono l'unica concettualizzazione teorica dell'*amicitia*, intesa come forma di relazione interpersonale, tra il VI e il VII secolo d.C. In questo periodo, era regolarmente usato il termine *caritas* per indicare il piano delle relazioni sociali. Costituisce allora il *focus* di questo studio il seguente interrogativo: come è stato reintegrato il concetto classico di *amicitia* nel pensiero cristiano della Spagna romano-barbarica di VII secolo? L'articolo cerca di dimostrare che la questione della vera unità, all'interno dell'amicizia, costituisca un tema centrale di riflessione per Isidoro di Siviglia: egli rivaluta il modello di stampo patristico, che consisteva nel fondare l'*amicitia* sulla *caritas* e che, inoltre, era interpretato sia come principio di un retto comportamento verso il prossimo sia come terreno di intesa comune, religiosa e politica, per la *gens Gothorum*. Isidoro tenta così di correlare i rapporti personali di amicizia con la nozione di carità che regola e rinsalda le relazioni sociali. Ciò contribuisce a spiegare perché egli rivolga attenzione all'ideale di amicizia presentato nel *Laelius*. In ultima istanza, lo studio si propone di illustrare la ragione per cui Isidoro si serva, per scrivere i capitoli sull'amicizia, di citazioni e di allusioni tratte dal *Laelius*. In questo senso, nel testo, in ossequio ai principi che regolano la scrittura della tarda antichità, si innesta una trama di riferimenti, tra i problemi riguardanti l'unità e le relazioni nella Spagna visigotica del VII secolo e il testo consegnatoci dalla tradizione.

Biography Sergey Vorontsov (vorontsoff.s@zoho.com) studied at Saint-Tikhon's Orthodox University, Faculty of Theology (MA in Religious Studies), received his PhD in the History of Philosophy at Lomonosov Moscow State University (Faculty of Philosophy). He is now senior lecturer at Saint-Tikhon's Orthodox University, Faculty of Theology, Department of Religious Studies.

«Ciceroniana on line» I, 2, 2017 – COLOPHON

Ricezione articoli / Réception des articles / Articles received: **1° VI 2017 – 11 IX 2017**

Peer review (resp. Ermanno MALASPINA): **2 VI 2017 – 11 X 2017**

Revisori impegnati / Réviseurs responsables / Reviewers: **16**

Esterni al Consiglio scientifico / Hors du Conseil scientifique / External to the
Advisory board: **11**

Chiusura redazione / Clôture de la rédaction / End of editing period: **1° XI 2017**

Approvazione del Consiglio scientifico / Approbation par le Conseil scientifique
/ Approval by the Advisory board: **11 XI 2017 – 18 XI 2017**

Pubblicazione *on line* / Publication en ligne / On line publication: **20 XI 2017**

I nomi dei revisori in doppio cieco degli articoli dell'annata 2017 saranno pubblicati nell'annata 2019.

Les noms des relecteurs en double aveugle des articles de l'année 2017 seront publiés au cours de l'année 2019.

Names of the anonymous reviewers consulted for the 2017 volumes will be published in 2019.



Société internationale des Amis de Cicéron

Association loi 1901 déclarée au Journal Officiel du 8 avril 2008

Reconnaissance d'intérêt général du 16 juin 2008

Siège : 5, 9-11 avenue Sainte Foy

92200 Neuilly-sur-Seine

president@tulliana.eu

vicepresident@tulliana.eu

La Società Internazionale degli Amici di Cicerone (SIAC) è una società intellettuale, senza scopo di lucro e indipendente, apolitica, apartitica e aconfessionale, rivolta allo studio di Cicerone e del pensiero romano in tutti gli ambiti, dalla filosofia alla letteratura, dalla storia agli elementi di civiltà e alla fortuna nei secoli successivi, nonché alla promozione dell'ideale umanistico nel XXI secolo. Nel suo programma è prevista anche una dimensione didattica e culturale.

La maggioranza dei membri è costituita da filologi, da studenti e da insegnanti di discipline classiche, ma la Società è aperta anche agli studiosi di altre discipline e ad ogni persona interessata. Essa è internazionale dall'atto stesso della sua fondazione. Lo statuto di *membro* è garantito a tutti. Quello di *membro scientifico* è attribuito dal Consiglio scientifico (CS). Il finanziamento della SIAC è garantito da donazioni, sovvenzioni, rapporti di collaborazione e dalle quote sociali dei membri (25 €; 10€ studenti).

La SIAC ha come primo scopo quello di gestire un sito internet, [Tulliana.eu](http://tulliana.eu). In esso sono ospitate le opere di Cicerone e una bibliografia ragionata, si possono reperire studi critici su Cicerone stesso e sul pensiero romano in generale così come testi originali degli autori antichi e ulteriori strumenti didattici. Grazie ad un accordo con il Centro di Studi Ciceroniani di Roma e con l'editore Pàtron di Bologna il sito offre *on line* una versione aggiornata della *Cronologia ciceroniana* di Marinone-Malaspina ([Ephemerides Tullianae](http://ephemerides.tulliana.eu)).

Il sito diffonde una *newsletter* e un bollettino di collegamento, la [Gazette di Tulliana](http://gazette.tulliana.eu) (ISSN 2102-653X). Con l'aiuto di Mecenate, come la ONLUS *L'Italia Fenice*, la SIAC offre borse di studio annuali per studiosi meritevoli in formazione. Il consiglio scientifico è il garante della qualità dei lavori della Società: approva chi desideri diventare membro scientifico, controlla la qualità dei lavori e facilita il reclutamento di membri scientifici.

Membri fondatori	Consiglio scientifico
Andrea Balbo	Mireille Armisen-Marchetti (Francia)
Giovanna Garbarino	Andrea Balbo (Italia)
Carlos Lévy	Carmen Codoñer (Spagna)
Ermanno Malaspina	Perrine Galand-Hallyn (Francia)
Philippe Rousselot	Leopoldo Gamberale (Italia)
Direttivo della SIAC	Giovanna Garbarino (Italia)
Philippe Rousselot, presidente	Woldemar Görler (Germania)
Andrea Balbo, vicepresidente	Francis Goyet (Francia)
Ermanno Malaspina, presidente del CS	Robert Kaster (USA)
Carlos Lévy, presidente onorario del CS	David Konstan (USA)
Amedeo Raschieri, segretario	Jürgen Leonhardt (Germania)
	Carlos Lévy (Francia)
	Ermanno Malaspina (Italia)
	Marcos Martinho dos Santos (Brasile)
	Walter Nicgorski (USA)
	Rita Pierini (Italia)
	Aldo Setaioli (Italia)
	Jula Wildberger (Germania)

president@tulliana.eu

vicepresident@tulliana.eu

<http://www.tulliana.eu>



Société internationale des Amis de Cicéron

Association loi 1901 déclarée au Journal Officiel du 8 avril 2008

Reconnaissance d'intérêt général du 16 juin 2008

Siège : 5, 9-11 avenue Sainte Foy

92200 Neuilly-sur-Seine

president@tulliana.eu

vicepresident@tulliana.eu

La Société Internationale des Amis de Cicéron (SIAC) est une société savante, à but non lucratif et indépendante, apolitique, indépendante de tout parti politique et aconfessionnelle, dédiée à l'étude de Cicéron et de la pensée romaine dans tous les domaines, allant de la philosophie à la littérature, de l'histoire aux faits de civilisation et à leur fortune dans les siècles suivants, ainsi que la promotion de l'idéal humaniste au XXI^e siècle. Dans son programme est également prévue une dimension didactique et culturelle.

La majorité de ses membres est constituée par des philologues, des étudiants et des enseignants antiquisants, mais la Société est ouverte aussi aux savants d'autres disciplines, à ceux qui suivent un parcours de recherche individuel et à toute personne intéressée. Elle est internationale par l'acte même de sa création. Le statut de *membre* est garanti à tous. Celui de *membre scientifique* est attribué par le Conseil Scientifique (CS). Le financement de la SIAC est assuré par des dons, des subventions, des partenariats et par les cotisations de ses membres (25 € ; 10€ pour les étudiants).

La SIAC a comme but premier de gérer un site internet : Tulliana.eu. Sur ce site sont hébergées les œuvres de Cicéron ainsi qu'une bibliographie raisonnée ; vous pouvez y trouver des études critiques sur Cicéron lui-même et sur la pensée romaine en général, ainsi que des textes originaux d'auteurs antiques, et des outils pédagogiques supplémentaires. Grâce à un accord avec le Centro di Studi Ciceroniani de Rome et avec l'éditeur Pàtron de Bologne, le site présente en ligne une version mise à jour de la *Cronologia ciceroniana*, de Marinone-Malaspina, sous le nom d'Ephemerides Tullianae.

Le site publie une *newsletter* et un bulletin de liaison, la Gazette de Tulliana (ISSN 2102-653X). Avec l'aide de mécènes, comme l'ONLUS *L'Italia Fenice*, la SIAC offre des bourses d'études annuelles à des étudiants méritants en formation. Le Conseil scientifique (CS) est le garant de la qualité des travaux de la Société : il approuve la candidature des personnes souhaitant devenir membre scientifique, contrôle la qualité des travaux mis en ligne et facilite le recrutement de membres scientifiques.

Membres fondateurs	Conseil scientifique
M. Andrea Balbo	M. Andrea Balbo (Italie)
Mme Giovanna Garbarino	M. Carl Joachim Classen (Allemagne)
M. Carlos Lévy	Mme Rita Pierini (Italie)
M. Ermanno Malaspina	Mme Perrine Galand-Hallyn (France)
M. Philippe Rousselot	M. Leopoldo Gamberale (Italie)
Statuts de la SIAC	M. Giovanna Garbarino (Italie)
Philippe Rousselot, président	M. Woldemar Görler (Allemagne)
Andrea Balbo, vice-président	M. David Konstan (Etats-Unis)
Ermanno Malaspina, président du CS	M. Carlos Lévy (France)
Carlos Lévy, ancien président du CS	M. Ermanno Malaspina (Italie)
Amedeo Raschieri , Secretary	M. Marco Martinho (Brésil)
	M. Walter Nicgorski (Etats-Unis)
	Rita Pierini (Italy)
	Aldo Setaioli (Italy)
	Jula Wildberger (Germany)

president@tulliana.eu

<http://www.tulliana.eu>



Société internationale des Amis de Cicéron

Association loi 1901 déclarée au Journal Officiel du 8 avril 2008

Siège : 5, 9-11 avenue Sainte Foy

92200 Neuilly-sur-Seine

president@tulliana.eu

vicepresident@tulliana.eu

The International Society of Cicero's Friends (SIAC)

The International Society of Cicero's Friends (SIAC) is an intellectual, non-profit, independent, non-political, non-partisan and non-denominational association. The aim of the association is the study of Cicero and of Roman thought in all its forms, from philosophy to literature, from history to cultural studies, and extending to its afterlife. The SIAC is committed to the promotion of classical culture and classical studies in the 21st century. SIAC's programme also embraces didactic and cultural initiatives.

SIAC's members are philologists, teachers and students of the classics. However, membership is open to all who share SIAC's interests, including scholars from other disciplines. The association has had an international orientation since its foundation. All participants and subscribers are counted as *members*; the Advisory Board (AB) can designate certain members as *scientific members*. The SIAC is supported by private and public donations, grants, cooperation agreements and subscription fees (€25; €10 for students).

The association's primary objective is to maintain the website tulliana.eu. The website publishes Cicero's works, a select bibliography on the author and his cultural context, along with critical studies on Cicero and on Roman thought in general. The website also publishes works of other ancient authors in the original and teaching aids. Thanks to an agreement between the Centre for Ciceronian Studies (Rome) and the Patron publishing house (Bologna), also available on the website is an updated version of Marinone and Malaspina's *Cronologia ciceroniana*. The work appears under the title, *Ephemerides Tullianae*.

The site also regularly publishes a newsletter and a bulletin, *Tulliana's Gazette* (ISSN 2102-653X). With help from our patrons, the SIAC is able to offer scholarships to promising students. The Advisory Board oversees and assures the academic standards of the association's work; it evaluates candidates for scientific membership; reviews the studies published on the website and facilitates the recruiting process for scientific members.

Founders	Advisory Board
Andrea Balbo	Mireille Armisen-Marchetti (France)
Giovanna Garbarino	Andrea Balbo (Italy)
Carlos Lévy	Carmen Codoñer (Spain)
Ermanno Malaspina	Perrine Galand-Hallyn (France)
Philippe Rousselot	Leopoldo Gamberale (Italy)
SIAC Board of Directors	Giovanna Garbarino (Italy)
Philippe Rousselot, President	Woldemar Görler (Germany)
Andrea Balbo, Vice-President	Francis Goyet (France)
Ermanno Malaspina, President of the AB	Robert Kaster (United States)
Carlos Lévy, Honorary President of the AB	David Konstan (United States)
Amedeo Raschieri , Secretary	Jürgen Leonhardt (Germany)
	Carlos Lévy (France)
	Ermanno Malaspina (Italy)
	Marcos Martinho dos Santos (Brasil)
	Walter Nicgorski (United States)
	Rita Pierini (Italy)
	Aldo Setaioli (Italy)
	Jula Wildberger (Germany)

president@tulliana.eu

vicepresident@tulliana.eu

<http://www.tulliana.eu>