



Cicerone (e Simmaco)¹ *Tra humanitas, amicitia,* *contagio e lettere*

di Simone Mollea

TITLE: *Cicero (and Symmachus). Between humanitas, amicitia, contagion and letters*

ABSTRACT: Concentrando l'attenzione sugli autori latini Cicerone (I sec. a.C.) e, in misura minore, Simmaco (IV-V sec. d.C.), questo contributo esplora la relazione tra il concetto di valore dell'*humanitas*, l'*amicitia* intesa nella sua dimensione sociopolitica e la forma epistolare. In particolare, l'obiettivo è mostrare che non diversamente da un virus come il SARS-CoV-2, l'ideale dell'*humanitas* può essere contagioso – sebbene contagioso sia da intendersi in senso positivo in questa occasione – e anch'esso è influenzato da caratteristiche innate che sono analoghe a quelle che in medicina vengono definite componenti congenite. Inoltre, emergerà che anche l'*humanitas* ha un mezzo di propagazione prediletto, vale a dire le lettere, che al contempo si rivelano essere un ideale test sierologico o tampone molecolare.

ABSTRACT: Focusing on the Latin authors Cicero (I century BC) and, to a lesser extent, Symmachus (IV-V centuries AD), this contribution explores the relationship between the value concept of *humanitas*, *amicitia* understood in its sociopolitical dimension, and the epistolary exchange. In particular, it aims to show that non unlike a virus like SARS-CoV-2, the idea(l) of *humanitas* can be infective – although infective is to be taken in a

¹ Mi fa piacere ringraziare Linda Bisello per l'organizzazione della giornata di studi per la quale questo contributo è stato concepito e Vincenzo Matera che con lei ha curato il presente volume. Fermo restando che qualsiasi imprecisione o errore è da attribuirsi esclusivamente al sottoscritto, sono grato ad Andrea Balbo e due anonimi revisori per i consigli datimi durante la fase di redazione scritta della relazione. Le traduzioni dei testi latini sono mie.



positive way on this occasion – and that it too is influenced by innate characteristics in much the same way as medicine defines congenital components. Moreover, it will emerge that *humanitas* also has a preferential means of propagation, namely letters, which at the same time prove to be an ideal serological test or molecular swab.

PAROLE CHIAVE: *humanitas*; genetica; Cicerone; Simmaco; contagio; *amicitia*

KEY WORDS: *humanitas*; genetics; Cicero; Symmachus; infection; *amicitia*

Il presente contributo, concepito nel contesto di ricerca del gruppo “Contagio e contatto” all’interno del progetto culturale di Facoltà “Convergenza e distanza” (Università della Svizzera italiana, Facoltà di comunicazione, cultura e società), trae spunto dal clima pandemico del Covid-19, che mi ha portato a riflettere sulla singolare relazione che lega, nel mondo romano tra l’epoca di Cicerone (I secolo a.C.) e la tarda età imperiale (IV-V secolo d.C.), il *Wertbegriff humanitas*, l’*amicitia* nella sua dimensione socio-politica e la forma epistolare. Ciò che si tenterà di mostrare nelle pagine che seguono è che, non diversamente da un virus quale il SARS-CoV-2, anche un ideale quale l’*humanitas* può essere contagioso – sebbene, in questo caso, contagioso sia da intendersi in senso positivo –, perché anch’esso risente di una caratteristica congenita, analoga a quella che viene definita una componente genetica in medicina. Se poi vogliamo proseguire con l’analogia di stampo metaforico, anche l’*humanitas* ha un mezzo preferenziale di propagazione, quello epistolare, che si rivela peraltro essere anche un ideale test sierologico o tampone molecolare per verificare la predisposizione al contagio o, addirittura, che il contagio è avvenuto. Infine, come l’affezione da Covid-19 può favorire l’inasprimento o la comparsa di altre malattie, così l’*humanitas* può favorire lo sviluppo o l’intensificazione dell’*amicitia*.

In primo luogo, dopo aver spiegato sinteticamente che cosa si intenda con *humanitas* (§1), verrà chiarito come Cicerone, cui si deve la prima nonché fondamentale teorizzazione di questo ideale, in un’orazione giovanile quale la *Pro Roscio Amerino* dichiarasse espressamente che vi sia una predisposizione naturale all’*humanitas*, come poi sembrerà dare per scontato anche in altre occasioni (§2). Si procederà quindi ad analizzare una lettera di un autore tardoantico quale Simmaco (IV-V sec. d.c.) dalla quale emergono chiaramente sia la contagiosità dell’*humanitas* per via epistolare sia la sua capacità di intensificare o far nascere rapporti di *amicitia*, secondo una relazione già stabilita da Cicerone (§3). Infine, sempre Cicerone e, nello specifico, la sua seconda orazione *Filippica*, mostrerà come le lettere rivestano un ruolo centrale anche quando si tratta di verificare l’avvenuta o non avvenuta affezione da parte dell’*humanitas*, come sarà esemplificato anche da un passo di Apuleio (II sec. d.C. – §4).



CHE COSA S'INTENDE PER *HUMANITAS*?

Humanitas è un concetto fondamentale non solo per la cultura latina, ma per quella Occidentale *tout court*. Basti pensare che una delle stagioni culturalmente più rivoluzionarie nella storia del mondo, l'Umanesimo, deriva il suo nome proprio dal latino *humanitas*. Per non parlare poi di espressioni quali materie umanistiche, studi umanistici, aiuti umanitari e altre tanto in voga ai giorni nostri. La bibliografia relativa agli studi su questo vocabolo latino dall'età di Roma repubblicana a quella tardo-imperiale è vastissima e qui mi limito solo a riferire alcuni studi molto recenti, cui rinvio per ulteriori approfondimenti bibliografici e da cui traggio i contenuti che sintetizzerò in questo paragrafo: Boldrer; Mollea, *caso*; Della Calce – Mollea; Mollea, *giudici*; Mollea, *Ennodio*; Mollea, *violenza*.

Fermo restando che è molto difficile parlare di *humanitas* in generale, senza cioè entrare nel merito degli usi e delle funzioni che le varie occorrenze del termine svolgono all'interno di singoli autori o, addirittura, singole opere, un passo di Aulo Gellio (*Noctes Atticae* 13, 17), uomo di grande dottrina vissuto nel II secolo d.C., fa emergere bene quali sono solitamente le due componenti fondamentali dell'*humanitas*, ovvero i concetti greci di *paideía* (cultura) e *philanthropía* (amore per il prossimo). Anche se Gellio tende a considerare questi due come alternativi negli usi del vocabolo latino, l'evidenza messa in luce dagli studi recenti ci restituisce un'immagine diversa di questo concetto di valore, da vedere piuttosto come la sintesi di *paideía* e *philanthropía*, che si concretizza poi in usi del termine in cui talvolta uno dei due valori greci prevale sull'altro, ma in altre occasioni no e i due si trovano a coesistere in misura pressoché uguale. Per porre la questione in termini più espliciti, l'*humanitas* indicherebbe dunque una cultura tendenzialmente enciclopedica che non sia però fine a sé stessa, bensì finalizzata a elevare l'essere umano dal punto di vista etico e a renderlo migliore nelle relazioni con i suoi simili. Da questo presupposto deriverebbero poi alcune occorrenze in cui il termine viene impiegato per indicare l'idea di civiltà e civilizzazione, ma anche quella di raffinatezza e eleganza. All'idea poi che l'uomo, per essere davvero degno di essere definito tale, debba possedere l'*humanitas* è connesso l'uso del termine per indicare gli esseri umani nel loro complesso, come una sorta di sinonimo di *genus humanum*.

Come risulta chiaro, l'educazione svolge quindi solitamente un ruolo cruciale nella nozione di *humanitas* e questo fatto potrebbe indurre a credere che chiunque possa conseguirla. Almeno in parte questo è vero, perché personaggi dal grande rilievo pubblico quali Cicerone o Simmaco ci lasciano intendere che una delle principali ragioni per cui essi ritengono fondamentale il valore dell'*humanitas* a scopo socio-politico risiede nel fatto che esso sia potenzialmente acquisibile da tutti e non dipenda da privilegi di casta. E tuttavia è lo stesso Cicerone a chiarire che, a ben guardare, una limitazione posta all'assimilazione dell'*humanitas* c'è ed è rappresentata dalla *natura* di ogni singolo individuo.



L'HUMANITAS E LA GENETICA

Come è ormai risaputo, alcuni studi sul SARS-CoV-2 hanno dimostrato che la contagiosità di questo virus è anche legata a fattori genetici del corpo ospitante (cfr. ad esempio D'Alterio et al.; Horowitz et al.; Stravalaci et al.). E quando Cicerone, come già segnalava Mayer 36-37, sosteneva che la *natura* svolgesse un certo ruolo nel favorire o meno l'interiorizzazione del valore dell'*humanitas*, non è in fondo a una componente analoga a quella genetica che alludeva? Del resto, in un contributo abbastanza recente è stato messo in luce come *virtus* ("virtù") e *dignitas* ("onore") vengano trattate dallo stesso Arpinate come virtù congenite dei Romani (cfr. Kenty). Ma approfondiamo in maggior dettaglio la questione riguardante l'*humanitas*.

Centrale è quanto Cicerone scrive al § 46 della *Pro Roscio Amerino*, un'orazione da lui pronunciata nell'80 a.C.:

Si tibi fortuna non dedit, ut patre certo nascerere, ex quo intellegere posses, qui animus patrius in liberos esset, at natura certe dedit, ut humanitatis non parum haberes; eo accessit studium doctrinae, ut ne a litteris quidem alienus esses.

(Se la sorte non ti ha concesso di nascere da un padre certo dal quale potessi comprendere quale fosse l'atteggiamento di un padre nei confronti dei figli, certo però la natura ti ha concesso di avere non poca *humanitas*; a ciò si è aggiunto l'amore del sapere, affinché non fossi estraneo neppure alle lettere).

Questo passaggio mette in evidenza in modo oltremodo chiaro come l'*humanitas* sia anche influenzata dalla predisposizione naturale.

In primo luogo, il nesso *natura dedit*, molto comune dall'età di Cicerone in poi, è solitamente impiegato proprio per definire caratteristiche intrinseche del suo referente, talvolta espressamente in contrapposizione ad altri elementi originati da altri fattori: nel caso in questione, ad esempio, viene imputata alla sorte (*fortuna*) l'ignoranza del proprio padre, del resto conseguenza di eventi sociali e non determinati dalla natura. Emblematico, in tal senso, è quanto dichiara il poligrafo Marco Terenzio Varrone, pressoché contemporaneo di Cicerone, in almeno due luoghi delle *Res rusticae* (Inserire il testo nella bibliografia finale) (rispettivamente 1, 40, 2 e 3, 1, 4): "*primigenia semina dedit natura, reliqua invenit experientia coloni*" ("la natura ha donato i semi primigeni, l'esperienza del contadino ha scoperto gli altri") e "*divina natura dedit agros, ars humana aedificavit urbes*" ("la natura divina diede i campi, l'arte dell'uomo edificò le città"). Proprio le opere legate al mondo naturale sono del resto i contesti in cui più di frequente ci s'imbatte in *natura* come soggetto del verbo *do*, con quest'ultimo coniugato soprattutto al tempo perfetto: così avviene anche nelle *Georgiche* virgiliane (2, 20), nel *De medicina* di Celso (6, 7, 1a), negli *Aratea* di Germanico (399), in molti luoghi degli *Astronomica* di Manilio così come della *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio, per limitarsi ad alcuni casi significativi. (Inserire nella bibliografia finale questi, e tutti gli altri testi citati e menzionati che non sono stati inclusi)

In secondo luogo, quella che nel paragrafo precedente abbiamo detto essere generalmente una delle componenti essenziali dell'*humanitas*, ovverosia la *paideia*, l'educazione, qui è espressamente esclusa dal discorso iniziale ed è recuperata solo



attraverso la *doctrina* e le *litterae*. Si consideri in proposito quanto affermato da Pascal (30):

[scil. *Humanitas*] qui denota 'sentimenti umani' e cioè 'un senso innato di umanità', ed è quindi in opposizione a *litterae* che segue, e che indica la coltura acquistata con lo studio. Ma è noto che più spesso *humanitas* va in un significato simile a quello di *litterae*, con cui si unisce di frequente.

In relazione al medesimo passo si vedano anche i più recenti Hiltbrunner 727 e Dyck 116: "*humanitas* here is 'human feeling'".

Nel periodo con cui la *Pro Roscio Amerino* si conclude (§ 154), peraltro, *humanitas* e *natura* di nuovo compaiono insieme e, se da un lato emerge ancora più chiaramente rispetto al § 46 che *humanitas* vada qui intesa nella sua dimensione filantropica, dall'altro è ribadita l'idea per cui essa sia legata a una predisposizione che ogni essere umano può o non può avere:

Nam cum omnibus horis aliquid atrociter fieri videmus aut audimus, etiam qui natura mitissimi sumus adsiduitate molestiarum sensum omnem humanitatis ex animis amittimus.

(Infatti quando vediamo o sentiamo che atti atroci si manifestano in continuazione, anche noi che siamo mitissimi di natura, a causa della frequenza dei fastidi, perdiamo dal nostro animo ogni senso di umanità).

Il nesso cruciale, in questo caso, è *sensum humanitatis*, perché anche il *sensus* è qualcosa di concesso dalla natura, come lo stesso Cicerone dichiara in un paio di occasioni del *De natura deorum* (prima a 2, 34): "[scil. *Natura*] *bestiis autem sensum et motum dedit*" ("Ma la natura ha concesso alle bestie la sensibilità e il moto"), quindi, aggiungendo qualche precisazione (a 2, 122):

Dedit autem eadem natura beluis et sensum et appetitum, ut altero conatum haberent ad naturales pastus capessendos, altero secernerent pestifera a salutaribus.

Ma la medesima natura ha concesso alle bestie feroci sia la sensibilità sia l'appetito, cosicché grazie alla prima avessero l'impulso a procurarsi il cibo naturalmente, grazie al secondo distinguessero le cose dannose da quelle salutari.

Se però il *sensus*, di per sé, è concesso dalla natura non solo all'uomo ma anche agli altri animali, il *sensus humanitatis* è chiaramente esclusiva possibilità dell'uomo, che però, come sappiamo almeno da *Pro Roscio Amerino* 46 citata sopra, non solo potrebbe anche non averlo, ma sicuramente può perderlo ("*sensum omnem humanitatis [...] amittimus*"), così come le più piccole parti del corpo quali muscoli e articolazioni possono perdere la sensazione del dolore, come ricorda Seneca nell'*epistula ad Lucilium* (78, 8): "*Sed cito hae partes obstupescunt et ipso dolore sensum doloris amittunt*" ("Ma queste parti si intorpidiscono rapidamente e perdono la sensazione del dolore a causa del dolore stesso"). Del resto, che a *Pro Roscio Amerino* (154) Cicerone si accosti a termini legati non solo all'ambito scientifico ma più precisamente a quello medico è mostrato anche dal fatto che sia la frequenza delle *molestiae* a far perdere il senso di *humanitas*,



e *molestia* è vocabolo che rinvia espressamente ad una condizione di malessere se non proprio di malattia, come ricorda Cicerone stesso a *Tusculanae disputationes* (3, 22; per un inquadramento del passo si veda Graver 90-94):

Itaque praeclare nostri, ut alia multa, molestiam sollicitudinem angorem propter similitudinem corporum aegrorum aegritudinem nominaverunt.

(Perciò in modo molto chiaro, come in molti altri casi, coloro che fondarono la lingua latina chiamarono malattia un fastidio, una preoccupazione, un'afflizione a causa della somiglianza con i corpi malati).

Alla luce di queste considerazioni appare quindi che nella *Pro Roscio Amerino* Cicerone non si limita ad associare *humanitas* e *natura*, bensì concepisce il rapporto tra le due in termini medico-scientifici, avvalorando così l'assunto metodologico di questo paragrafo, che si possa cioè tentare di leggere il discorso sull'*humanitas* in parallelo a quello moderno sulla genetica.

La questione non si limita comunque alla *Pro Roscio Amerino*. Oltre a un passo (§ 6) – segnalato anche questo da Mayer 37 – di un'orazione tenuta nel 63 a.C., la *Pro Murena*, è un luogo dell'*XI Philippica*, quindi uno degli ultimissimi scritti ciceroniani, a mostrarci come questa idea che l'*humanitas* sia anche legata alla *natura* abbia accompagnato il pensiero di Cicerone per tutta la vita. A *Phil.* (11, 10), in riferimento alla figura di Dolabella, console con M. Antonio nel 44 a.C. e dichiarato dal Senato nemico pubblico, Cicerone scrive:

Neque nunc fortasse alienus ab eo essem, nisi ille nobis, nisi moenibus patriae, nisi huic urbi, nisi dis penatibus, nisi aris et focus omnium nostrum, nisi denique naturae et humanitati inventus esset inimicus.

(Del resto nemmeno adesso forse sarei un estraneo per lui, se egli non si fosse rivelato nemico nostro, delle mura della patria, di questa città, degli dei penati, degli altari e dei focolari di tutti noi e, infine, della natura e dell'*humanitas*).

La modalità che associa, in questo caso, *natura* e *humanitas* è forse meno perspicua di per sé rispetto ai due passi della *Pro Roscio Amerino* visti sopra, perché la semplice congiunzione copulativa *et* lascia tutto molto implicito. Tuttavia, fin dall'esordio di questa orazione (§ 2), Cicerone si dimostra attento a presentare come estremamente negativa la *natura* di Dolabella, equiparata del resto a quella di Marco Antonio:

Ecce tibi geminum in scelere par, invisitatum, inauditum, ferum, barbarum. Itaque, quorum summum quondam inter ipsos odium bellumque meministis, eosdem postea singulari inter se consensu et amore devinxit improbissimae naturae et turpissimae vitae similitudo.

(Eccoti una coppia pari nella malvagità, mai vista, mai sentita prima, selvaggia, barbara. Perciò quegli stessi che ricordate un tempo essere contrapposti da un odio e una rivalità sommi, in seguito la somiglianza di una natura massimamente disonesta e di una vita straordinariamente ignobile ha avvinto con singolare unità di intenti e affetto).



Non solo la *natura* di Dolabella è definita *improbissima*, ma poco prima egli era stato caratterizzato da selvatichezza (*ferum*) e barbarie (*barbarum*), due aspetti che si oppongono esplicitamente alla dimensione culturale, formativa dell'*humanitas* (cfr. Mollea, *Ennodio* 74-77). Ecco allora che viene a chiarirsi meglio il nesso *naturae et humanitati ... inimicus* del § 10: chi per natura è malvagio e disonesto resta nella barbarie, inevitabilmente nemico della natura propria degli uomini degni di essere definiti tali, quelli cioè dotati di *humanitas*. Questo vale per Dolabella e, evidentemente, per Marco Antonio, su cui ritorneremo nel § 4.

Oltre a Cicerone, anche il filosofo Seneca, nel I secolo d.C., in *De beneficiis* (6, 29, 1) lega l'*humanitas* ad una predisposizione naturale: "*naturam per se pronam ad misericordiam, humanitatem, clementiam inritet ac provocet turba gratorum*" ("una folla di persone riconoscenti potrebbe irritare e infastidire una natura di per sé propensa alla misericordia, all'*humanitas* e alla clemenza"), ma in Seneca questo fatto ci sorprende meno, giacché egli nega esplicitamente, nelle *Epistulae ad Lucilium*, il legame tra l'*humanitas* e gli studi liberali (*studia liberalia*): sull'*humanitas* in Seneca (cfr. Balbo 69-81, Høgel 76-83, Laudizi 2021, Lipps 17-69, Rieks 89-137). In *epist.* (88, 30) leggiamo infatti:

Humanitas vetat superbum esse adversus socios, vetat amarum; verbis, rebus, adfectibus comem se facilemque omnibus praestat; nullum alienum malum putat, bonum autem suum ideo maxime quod alicui bono futurum est amat. Numquid liberalia studia hos mores praecipunt?

(L'*humanitas* ci vieta di essere superbi nei confronti di coloro che condividono con noi la natura umana, ci vieta di essere sgradevoli; si mostra cortese e benevola con tutti nelle parole, nelle azioni e nei sentimenti; non ritiene estraneo a lei alcun male, ma ama un suo bene soprattutto per il fatto che sarà un bene per qualcun altro. Per caso gli studi liberali insegnano questi atteggiamenti?)

Numquid non lascia ombra di dubbio sul fatto che l'interrogativa retorica presupponga una risposta negativa perentoria: per Seneca gli studi liberali non conducono agli stessi risultati cui conduce l'*humanitas*, quindi, *a fortiori*, essi non conducono all'*humanitas* stessa.

Sulla storia dell'*humanitas* in epoche successive, per cui cfr. Mollea (*Reading*), l'influenza determinante fu quella di Cicerone, non di Seneca, quindi il legame di questo *Wertbegriff* con l'educazione, lo studio, le arti liberali e, di conseguenza, con la capacità di acquisirlo fu per lo più mantenuto; che invece per poter conquistare l'*humanitas* fosse anche necessaria una predisposizione naturale sembra una nozione meno diffusa o, comunque, meno esplicitata dopo Cicerone e Seneca.

HUMANITAS, AMICITIA E LETTERE

In Mollea (*Ennodio* 77-79) si è mostrato come, in due autori nonché personaggi pubblici di rilievo della tarda latinità quali Quinto Aurelio Simmaco (IV-inizio V secolo d.C.) e Magno Felice Ennodio (V-inizio VI secolo d.C.), l'*humanitas* rappresenti anche un valore in virtù del quale vadano mantenuti rapporti sociali per via epistolare. In Simmaco ciò



emerge chiaramente da cinque lettere (7, 98; 2, 88; 3, 65; 8, 1; 1, 18), in Ennodio da due (7, 16, 1; 8, 19, 1). Tuttavia, c'è un'altra lettera di Simmaco, la 4, 73, che, a dispetto della sua brevità, ci permette di andare più a fondo della questione e di comprendere come l'*humanitas*, l'*amicitia* e la forma epistolare siano strettamente legate tra di loro. Riporto integralmente il testo e la traduzione:

Facio quod suadet humanitas, ut amicitiae tuae viros bonae frugis adiungam. Horum unus est Felix honorabilis gradu atque exercitatione militiae, cui si quid amoris inpendaris, ad meam gratiam pertinebit. Vale.

(Faccio ciò cui mi induce l'*humanitas*: aggiungo alla tua amicizia uomini perbene. Uno di questi è Felice, onorevole per il suo grado e il suo servizio sotto le armi. Ti sarò molto grato se gli dedicherai un po' di affetto. Stammi bene).

In primo luogo, è rilevante segnalare che si tratta di un'*epistula commendaticia*, ovvero una lettera di raccomandazione, scritta probabilmente nel 386-387 d.C. e inviata a Eusignio, che all'epoca rivestiva l'importantissima carica di prefetto pretorio dell'Italia e dell'Illirico (cfr. Marcone 105). Diventa quindi immediatamente evidente che l'*amicitia* di cui si parla in questa lettera non è un sentimento disinteressato, ma piuttosto quella che Syme (157) identificava con un legame di interessi comuni e reciproci in ambito politico (cfr. anche Kroll 55-57 su questa concezione di *amicitia*; *contra* Konstan). Del resto, numerosi scritti di Simmaco rivelano la sua volontà di mantenere saldi i legami all'interno dell'*ordo senatorius* per far fronte alle minacce che esso subiva su più fronti, dai barbari ai cristiani (su queste questioni cfr. Brown 121; Errington 242; Gassman 165-166; Lizzi Testa xiii-xv, 263-264, *passim*). E che cos'è che induce Simmaco ad ampliare la cerchia di queste amicizie? Quella stessa *humanitas* in virtù della quale vengono mantenute anche le amicizie già esistenti e che in entrambe le circostanze si concretizza nella redazione e nell'invio di lettere. Quindi, se torniamo con la mente al parallelismo tra l'*humanitas* e un virus quale il Covid-19, se il contagio con quest'ultimo avviene principalmente per vie aeree, anche l'*humanitas*, almeno in età simmachiana, ha un canale privilegiato di contagio, quello epistolare.

Da qualsiasi prospettiva si indaghi l'*humanitas*, è difficile che il nome di Cicerone resti fuori. E in effetti, anche in relazione al rapporto tra *humanitas*, *amicitia* e forma epistolare nella declinazione raccomandatoria di quest'ultima, un luogo ciceroniano di riferimento si può individuare, l'*epistula ad Familiares* (13, 17), scritta attorno al 46-45 a.C. (cfr. Malaspina). In questa lettera, Cicerone si rivolge a Servio Sulpicio, all'epoca governatore dell'Acaia (cfr. Tyrrell – Purser 494, Shackleton Bailey 444) e gli raccomanda il suo amico di vecchia data Manio Curio. Dopo un preambolo decisamente più lungo di quelli che si trovano nelle *commendaticiae* simmachiane, Cicerone conclude (13, 17, 3):

spondebo enim tibi, vel potius spondeo in meque recipio, eos esse M'. Curi mores eamque cum probitatem tum etiam humanitatem ut eum et amicitia tua et tam accurata commendatione, si tibi sit cognitus, dignum sis existimaturus.



(ti garantirò infatti – o piuttosto garantisco e me ne assumo la responsabilità – che i costumi di Manio Curio, la sua onestà così come anche la sua *humanitas* sono tali che, se ti fosse noto, lo riterresti degno e della tua amicizia e di una così accurata raccomandazione).

Certo, qui l'*humanitas* non è più presentata esplicitamente come il fattore che induce Cicerone a raccomandare Curio a Sulpicio; tuttavia, anche nel paragrafo 2 della stessa lettera, Cicerone elogia Curio esaltandone principalmente proprio l'*humanitas*, cui l'Arpinate, come ampiamente dimostrato dalla critica, attribuiva un'importanza socio-politica cruciale. Ne consegue quindi che non sia nemmeno troppo azzardato affermare che, in fondo, sarà proprio stata questa condivisione della centralità dell'*humanitas* a indurre Cicerone a scrivere questa lettera di raccomandazione. È del tutto esplicito, invece, il fatto che anche in questo caso, come nella lettera (4, 73) di Simmaco, l'*humanitas* costituisca la causa "contagiosa" da cui dovrebbe scaturire, grazie alla lettera di raccomandazione di Cicerone, l'*amicitia* tra Curio e Sulpicio.²

L'HUMANITAS E UN TAMPONE MOLECOLARE SUI GENERIS: LA LETTERA

Abbiamo fin qui visto che l'*humanitas* presuppone un'anche minima predisposizione naturale che può poi essere sviluppata attraverso lo studio delle arti liberali. Quindi, è emerso che questo *Wertbegriff* costituisce anche un principio in nome del quale vadano mantenuti e addirittura estesi rapporti di amicizia per via epistolare. Grazie soprattutto all'ennesima testimonianza di Cicerone, vedremo adesso come siano ancora le lettere a permetterci di comprendere se una persona abbia la predisposizione a lasciarsi "contagiare" dall'*humanitas* o meno, e se sia effettivamente stata contagiata o meno. In altre parole, le lettere svolgono una funzione analoga a quella che, nel pieno della pandemia del Covid-19, svolgevano i test sierologici e i tamponi molecolari. Centrale in questo caso è la *seconda Filippica*, un'orazione che Cicerone scrisse immaginando che essa dovesse rappresentare la risposta all'intervento di Marco Antonio in Senato del 19 settembre del 44 a.C. e non pronunciò mai, sebbene essa risulti essere stata divulgata verso la metà di novembre dello stesso anno (cfr. Malaspina, Ramsey 1-10, Pitcher 131-132). Prima di entrare nel dettaglio delle altre argomentazioni, Cicerone dichiara di voler affrontare un'accusa tra le più gravi rivoltegli da Marco Antonio, quella di aver tradito la loro amicizia: "*Cui priusquam de ceteris rebus respondeo, de amicitia quam a me violatam esse criminatus est, quod ego gravissimum crimen iudico, pauca dicam*" (*Phil.* 2, 3: "Prima di rispondergli sugli altri punti, dirò poche parole sull'amicizia che lui mi accusa di aver violato, poiché la ritengo un'accusa gravissima"). Con l'intento di ribaltare questa accusa, Cicerone rivela un episodio nel quale sarebbe stato invece Antonio a violare la sua amicizia con l'Arpinate, e l'avrebbe fatto leggendo pubblicamente una lettera (*Phil.* 2, 7-8, su cui cfr. Cristofoli 115-116, Ramsey 170-172):

² Sorprende un po' la mancata discussione della lettera 13, 17 delle *Familiares* di Cicerone in uno studio sull'amicizia nelle *Familiares* quale Wilcox.



At etiam litteras, quas me sibi misisse diceret, recitavit homo et humanitatis expertus et vitae communis ignarus. Quis enim umquam, qui paulum modo bonorum consuetudinem nosset, litteras ad se ab amico missas offensione aliqua interposita in medium protulit palamque recitavit? Quid est aliud tollere ex vita vitae societatem, tollere amicorum conloquia absentium? Quam multa ioca solent esse in epistulis, quae prolata si sint, inepta videantur, quam multa seria neque tamen ullo modo divulganda! Sit hoc inhumanitatis [tuae].

(Ma anche una lettera, che lui stesso avrebbe detto che io gli avessi mandato, ha letto pubblicamente lui, uomo e privo di *humanitas* e ignaro della vita comune. Chi mai, infatti, che conosca appena un minimo la consuetudine tra le persone oneste, ha mai divulgato e recitato pubblicamente una lettera mandatagli da un amico, accampando il pretesto di aver ricevuto una qualche offesa? Cos'altro è rimuovere dalla vita il principio di società della vita, rimuovere i dialoghi con gli amici assenti? Quanti scherzi numerosi sono soliti esserci nelle lettere, scherzi che, se divulgati, potrebbero apparire inopportuni! E quante cose serie che tuttavia non dovrebbero assolutamente essere divulgate! Sia ciò prova della tua mancanza di *humanitas*!)

Questo passo è oltremodo famoso tra gli studiosi di epistolografia antica, perché contiene una delle definizioni più belle e appropriate di "lettera", *amicorum conloquia absentium*. E se già da questa espressione risulta che l'*amicitia* e il contesto epistolare sono strettamente connessi, ciò che ci interessa aggiungere, in questo caso, è che l'intero episodio descritto da Cicerone si apra e si chiuda nel nome dell'*humanitas* (*humanitatis expertus* e *Sit hoc inhumanitatis*). Quindi *amicitia*, mezzo epistolare e *humanitas* sono ancora una volta fortemente interrelate. Più nel dettaglio, viene ribadito due volte il fatto che sia solo la mancanza di *humanitas* da parte di Marco Antonio a consentire un crimine quale quello della divulgazione di lettere private. Nella seconda circostanza in cui esprime questo concetto (*Sit hoc inhumanitatis*), Cicerone ricorre addirittura a un genitivo di pertinenza (*inhumanitatis*), come a voler sottolineare il fatto che il mancato rispetto del protocollo epistolare riveli quella che in definitiva è l'essenza vera e propria di Marco Antonio: la sua mancanza di *humanitas* non è episodica, è connaturata a lui (cfr. Ramsey 172: "let this be put down to his boorishness"). Ribaltando poi la prospettiva, possiamo quindi notare come, in definitiva, le lettere equivalgono qui a un test sierologico o a un tampone molecolare, permettendo di verificare se un uomo sia in grado o meno – come nel caso di Marco Antonio – di essere affetto dall'*humanitas*.

Dopo Cicerone, nel panorama letterario latino abbiamo un'altra testimonianza che lega strettamente il principio dell'*humanitas* al dover mantenere il riserbo sulle lettere di carattere privato. In un passo dell'*Apologia*, l'orazione che il conferenziere Apuleio tenne in propria difesa nel 158-159 d.C., viene riportato che proprio in virtù dell'*humanitas* gli Ateniesi non divulgarono una lettera che Filippo II di Macedonia aveva scritto alla propria moglie Olimpiade:

Athenienses quidem propter commune ius humanitatis ex captivis epistulis Philippi Macedonis hostis sui unam epistulam, cum singulae publice legerentur, recitari prohibuerunt, quae erat ad uxorem Olympiadem conscripta. (Apul., Apol. 86)

(Gli Ateniesi, di certo a causa del comune diritto dell'*humanitas*, vietarono di leggere pubblicamente, tra le epistole intercettate del loro nemico Filippo il Macedone, una sola lettera,



quella che era stata scritta a sua moglie Olimpiade; le altre, invece, furono lette pubblicamente una ad una).

Per i dettagli relativi a questo passo, i suoi rapporti con fonti greche nonché per la validità universale che dovrebbe avere il principio di rispettare le missive private in forza di una definizione quale quella di *ius humanitatis* (cfr. Mollea, *Double-edged*, 375-377).

CONCLUSIONE

Protagonista di queste pagine è stato soprattutto Cicerone, la figura letteraria della classicità più associata al *Wertbegriff humanitas*. Tuttavia, i pur rari – quantomeno in questo contributo – riferimenti a Seneca (I secolo d.C.), ad Apuleio (II secolo d.C.), a Simmaco (IV secolo d.C.) e a Ennodio (V secolo d.C.) ci inducono a credere che certe caratteristiche dell'*humanitas* che sono state evidenziate avessero un valore piuttosto generalizzato e durevole (o, perlomeno, recuperabile) nel tempo. Ciò è senz'altro valido per quanto riguarda il fatto che l'*humanitas* e il mezzo epistolare intessono tra loro stretti legami. Parimenti, l'estensione di queste relazioni ad un terzo elemento, l'*amicitia*, intesa principalmente nella sua declinazione pubblica, politica, tocca sia l'età ciceroniana sia alcune fasi dell'età imperiale. Sembrerebbe invece principalmente legata a Cicerone o, al più tardi, a Seneca la nozione secondo cui l'acquisizione del valore dell'*humanitas* presupporrebbe una predisposizione naturale. Questo non è del tutto vero, perché anche in un autore di inizio IV secolo d.C., Firmico Materno, si riscontra un principio analogo, soltanto che la sua visione dell'*humanitas* è complessa e singolare, e sarebbe eccessivamente banalizzante volerne anche solo accennare in questa sede: rinvio pertanto a Mollea, *Reading*. Insomma, per tornare al parallelismo da cui questo discorso ha preso avvio, anche l'*humanitas*, come un virus, ha vissuto di ondate, alternando periodi di grande inclinazione al contagio ad altri in cui è stata latente, ma sempre pronta, quando le circostanze lo permettevano o lo richiedevano, a ripresentarsi col suo vigore.

BIBLIOGRAFIA

Apuleio. *Apulei Apologia sive pro se de magia liber*, a cura di Harold Edgeworth Butler e Arthur Synge Owen, Georg Olms, 1967.

Balbo, Andrea. "Humanitas in Imperial Age. Some Reflections on Seneca and Quintilian." *The Journal of Greco-Roman Studies*, no. 47, 2012, pp. 63-94.

Boldrer, Francesca. "L'*humanitas* nella letteratura latina arcaica: le interpretazioni nell'epica e nella commedia e il giudizio di Gellio." *Paradigmi d'identità. Tradurre e interpretare i classici*, a cura di Maria Bambozzi, Affinità Elettive Edizioni, 2021, pp. 53-76.

Brown, Peter. *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*. Thames and Hudson, 1971.



Celso. *A. Cornelii Celsi De medicina libri octo*, a cura di Charles Victor Daremberg, Teubner, 1859.

Cicerone. *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 45, *De natura deorum*. Post Otto Plasberg edidit Wilhelm Ax, Teubner, 1964.

---. *Le Filippiche di Cicerone*, a cura di Giuseppina Magnaldi, Edizioni dell'Orso, 2008.

---. *M. Tulli Ciceronis Tusculanae disputationes*, edidit Michelangelo Giusta, Paravia, 1984.

Cristofoli, Roberto. *Cicerone e la II Filippica. Circostanze, stile e ideologia di un'orazione mai pronunciata*. Herder Editrice, 2004.

D'Alterio, Giuseppe, et al. "Germline rare variants of lectin pathway genes predispose to asymptomatic SARS-CoV-2 infection in elderly individuals." *Genetics in Medicine*, vol. 24, no. 8, 2022, pp. 1653-1663. [https://www.gimjournal.org/article/S1098-3600\(22\)00724-9/fulltext](https://www.gimjournal.org/article/S1098-3600(22)00724-9/fulltext). Consultato il 26 mag. 2023.

Della Calce, Elisa, e Simone Mollea. "Humanitas liviana e imperium Romanum: una relazione possibile." *Relire Tite-Live, 2000 ans après. Actes du colloque tenu à l'Université Paris Nanterre et à l'École Normale Supérieure de Paris (5 et 6 octobre 2017)*, a cura di Pauline Duchêne, et al., Ausonius, 2022, pp. 133-142.

Dyck, Andrew R. *Cicero. Pro Sexto Roscio*. Cambridge University Press, 2010.

Ennodio. *Magni Felicis Ennodii Opera Omnia*, a cura di Wilhelm Hartel, apud C. Geroldi filium bibliopolam Academiae, 1882.

Errington, Robert M. *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius*. University of North Carolina Press, 2006.

Gassman, Mattias P. *Worshippers of the Gods. Debating Paganism in the Fourth-Century Roman West*. Oxford University Press, 2020.

Gellio. *Auli Gelli Noctes Atticae*, a cura di Leofranc Holford-Strevens, 2019.

Germanico. *The Aratus Ascribed to Germanicus Caesar*, a cura di David Bruce Gain, Athlone Press, 1976.

Graver, Margaret. *Cicero on the Emotions. Tusculan Disputations 3 and 4*. The University of Chicago Press, 2002.

Hiltbrunner, Otto. "Humanitas (φιλανθρωπία)", *Reallexikon für Antike und Christentum*, 16, pp. 711-752.

Høgel, Christian. *The Human and the Humane. Humanity as Argument from Cicero to Erasmus*. V&R unipress – National Taiwan University Press, 2015.

Horowitz, Julie E., et al. "Genome-wide analysis provides genetic evidence that ACE2 influences COVID-19 risk and yields risk scores associated with severe disease." *Nature genetics*, no. 54, 2022, pp. 382-392. <https://www.nature.com/articles/s41588-021-01006-7>. Consultato il 26 mag. 2023.

Kenty, Joanna. "Congenital Virtue: *Mos Maiorum* in Cicero's Orations." *The Classical Journal*, vol. 111, no. 4, 2016, pp. 429-462.

Konstan, David. *Friendship in the classical world*. Cambridge University Press, 1997.

Kroll, Wilhelm. *Die Kultur Der Ciceronischen Zeit. I. Politik Und Wirtschaft*. Dieterich, 1933.



Laudizi, Giovanni. "La nozione di *humanitas* nelle *Epistulae morales* di Seneca." *Lucrezio, Seneca e noi. Studi per Ivano Dionigi*, Patron editore, 2021, pp. 337-344.

Lipps, Peter. *Humanitas in der frühen Kaiserzeit. Begriff und Vorstellung*. 1967. Dissertation.

Lizzi Testa, Rita. *Christian Emperors and Roman Elites in Late Antiquity*. Routledge, 2022.

Malaspina, Ermanno. *Ephemerides Tullianae*. <https://www.tulliana.eu/ephemerides/frames.htm>. Consultato il 21 giu. 2023.

Manilio. *M. Manilii Astronomica*, a cura di George Patrick Goold, Teubner, 1998.

Marcone, Arnaldo. *Commento storico al libro IV dell'epistolario di Q. Aurelio Simmaco*, Giardini, 1987.

Mayer, Josef. *Humanitas bei Cicero*. 1951. Dissertation.

Mollea, Simone. "Ennodio e l'*humanitas*: tra romanità e cristianesimo." *Ennodio di Pavia: cultura, letteratura e stile tra V e VI secolo*, a cura di Fabio Gasti, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2022, pp. 69-82.

---. "Humanitas: A Double-edged Sword in Apuleius the Orator?" *The Rhetoric of Unity and Division in Ancient Literature*, a cura di Andreas N. Michalopoulos, et al., De Gruyter, 2021, pp. 373-386.

---. "Humanitas dei giudici, colpevolezza dell'imputato in alcune orazioni ciceroniane?" *Atti del Convegno "Da Cicerone al Digesto: interazioni fra oratoria giudiziaria, retorica e diritto tra l'età repubblicana e imperiale"* (Università di Torino, 22-23 novembre 2021), a cura di Andrea Balbo, *Ciceroniana Online* vol. 6, no. 2, 2022, pp. 233-257.

---. "Humanitas e violenza militare in Ammiano: una sorprendente sintonia?" *Atti del Convegno "La violenza militare nel mondo tardoantico"* (Università di Torino, 15-16 novembre 2021), a cura di Andrea Balbo, *Classica et Christiana* vol. 18, no. 1, 2023, pp. 131-142.

---. *Reading Pagan Latin Authors Through the Lens of Humanitas. From Pliny the Younger to Symmachus*. De Gruyter, cds.

---. "Un interessante caso di *humanitas* in età imperiale: l'*Oratio pro instaurandis scholis di Eumenio*." *Bollettino di Studi Latini*, vol. 51, no. 1, 2021, pp. 71-80.

Pascal, Carlo. *Cicerone. La difesa di Sesto Roscio Amerino*. Loescher Editore, 1968.

Pitcher, Roger A. "The *Second Philippic* as a Source for Aristocratic Values" *Cicero's Philippics. History, Rhetoric and Ideology*, Polygraphia Ltd, 2008, pp. 131-139.

Plinio il Vecchio. *C. Plini Secundi Naturalis Historiae libri XXXVII*, a cura di Ludwig von Jan e Karl Friedrich Theodor Mayhoff, 5 voll., Teubner, 1967².

Ramsey, John T. *Cicero, Philippics I-II*. Cambridge University Press, 2003.

Rieks, Rudolf. *Homo, humanus, humanitas. Zur Humanität in der lateinischen Literatur des ersten nachchristlichen Jahrhunderts*. Wilhelm Fink Verlag, 1967.

Seneca. *L. Annaei Senecae De beneficiis libri VII, De clementia libri II, Apocolocyntosis*, a cura di Robert Kaster, Oxford University Press, 2022.

---. *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae morales*, a cura di Leighton Durham Reynolds, Oxford University Press, 1965.



Shackleton Bailey, David R. *Cicero. Epistulae ad Familiares*, vol. 2, 47-43 b.C., Cambridge University Press, 1977.

Simmaco. *Symmaque. Correspondance*, a cura di Jean-Pierre Callu, 4 voll., Les Belles Lettres, 2002-2003.

Stravalaci, Matteo, et al. "Recognition and inhibition of SARS-CoV-2 by humoral innate immunity pattern recognition molecules." *Nature immunology*, no. 23, 2022, pp. 275-286. <https://www.nature.com/articles/s41590-021-01114-w>. Consultato il 26 mag. 2023.

Syme, Ronald. *The Roman Revolution*. Oxford University Press, 1939.

Tyrrell, Robert Y. e Purser, Louis C. *The Correspondence of M. Tullius Cicero*, vol. 4. Dublin University Press, 1918².

Varrone. *M. Terenti Varronis rerum rusticarum libri tres*, a cura di Georg Goetz, Teubner, 1929.

Virgilio. *P. Vergilius Maro: Bucolica; Georgica*, a cura di Silvia Ottaviano e Gian Biagio Conte, De Gruyter, 2013.

Wilcox, Amanda. *The Gift of Correspondence in Classical Rome. Friendship in Cicero's Ad Familiares and Seneca's Moral Epistles*. The University of Wisconsin Press, 2012.

Simone Mollea è assegnista di ricerca presso l'Università di Torino e insegna lingua e grammatica latina presso l'Università della Svizzera Italiana. I suoi principali interessi di ricerca e le pubblicazioni gravitano intorno al *Wertbegriff humanitas*, alla storiografia tardoantica, al filosofo Seneca e alla funzione veicolare della lingua e della cultura latina tra Occidente e Oriente nelle opere dei gesuiti. Ha pubblicato un commento alle *Epistulae ad Lucilium* 67 e 68 di Seneca (Edizioni dell'Orso, 2023) ed è in corso di stampa una sua monografia sull'*humanitas* nella letteratura latina pagana di età imperiale (De Gruyter, collana *Lumina*, 2024).

<https://orcid.org/0000-0002-0901-022>

simone.mollea@usi.ch