

Incontri di Filologia classica
Rivista annuale

ISSN: 2464-8752 – eISSN: 2464-8760
<http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/3528>

DIREZIONE

Lucio Cristante, Luca Mondin

COMITATO DI REDAZIONE

Lucio Cristante, Marco Fernandelli, Tommaso Mazzoli, Vanni Veronesi

COMITATO SCIENTIFICO

Gianfranco Agosti (Roma), Alberto Cavarzere (Verona), Carmen Codoñer (Salamanca),
Denis Feissel (Paris), Jean-Luc Fournet (Paris), Massimo Giose (Milano), Stephen J. Harrison
(Oxford), Louis Holtz (Paris), Wolfgang Hübner (Münster), Claudio Marangoni (Padova),
Marko Marinčič (Ljubljana), Luca Mondin (Venezia), Philippe Mudry (Lausanne),
Giovanni Polara (Napoli)

REDAZIONE

Vanni Veronesi

I contributi pubblicati in questo volume sono liberamente disponibili su
<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/15673>
<http://www.units.it/musacamena/iniziative>

Gli articoli pubblicati sono sottoposti a valutazione di referee interni ed esterni
Registrazione del Tribunale di Trieste n. 1218 (21.04.2010)

Direttore responsabile: Margherita Reguitti

© **Copyright 2017 – EUT**
EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE
Proprietà letteraria riservata

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione
e di adattamento totale o parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo
(compresi i microfilm, le fotocopie o altro) sono riservati per tutti i paesi.

INCONTRI DI
FILOLOGIA CLASSICA

XV
2015 – 2016

Edizioni Università di Trieste
2017

INDICE

Abstracts	VII
Autori del volume	XIII
Martin Steinrück <i>Stinken wie ein Bock: Archilochos und Hipponax in der Strasburger Epode 117W</i>	1
Alessandro Maggio <i>Tre testimonianze sulla metrica di Difilo</i>	11
Enrico Magnelli <i>La patria di Filone epico e gli errori, veri o presunti, di Flavio Giuseppe (C. Ap. I 218)</i>	69
Lucio Cristante <i>Nota a Quint. inst. IX 4,34</i>	87
Silvia Arrigoni <i>La figura di Ottaviano in Prudenzio: il matrimonio con Livia (c. Symm. I 245-270)</i>	95
Ireneo Filip <i>Lo specchio di Apollo. Nota a Mart. Cap. I 68</i>	115
Vanni Veronesi <i>Per l'esegesi di Mart. Cap. VI 706-707</i>	125
Luciana Furbetta <i>Ferventia funera mundi. Note di commento ad Alc. Av. carm. 4,488-509 (con qualche riflessione sulla presenza di Marziale)</i>	139
Martina Venuti <i>Lucano e Isidoro di Siviglia: storia di una corrispondenza di velenosi sensi</i>	181

Luca Mondin <i>Il dialogo De officio scribae di Marcantonio Sabellico: introduzione, testo critico e traduzione</i>	211
Martina Elice <i>Per la storia di humanitas nella letteratura latina fino alla prima età imperiale</i>	253
Luigi Silvano <i>Per il testo dei Problemi ippocratici</i>	297
Paolo Tremoli † <i>Sensibilità e intuito critico di Manara Valgimigli</i>	307
Indice dei nomi antichi, medievali, bizantini, rinascimentali, dei poeti, degli scrittori e delle opere anonime	319
Indice dei manoscritti	329

ABSTRACTS

MARTIN STEINRÜCK, *Stinken wie ein Bock: Archilochos und Hipponax in der Strasburger Epode 117W*

Die metrische Form, die narrativen Möglichkeiten, vor allem aber die wahrscheinliche Anspielung in den *Hiketiden* des Aischylos und im iambus 10 des Horaz lassen die archilochische Autorschaft des Hipponaxfragmentes 117 West (der dritten Strasburger Epode) nicht mehr so unmöglich erscheinen.

Metrics, the possible interpretation of what happens in the fr. 117 W of Hipponax, two new intertexts with the Suppliants of Aeschylus and with the iambus 10 of Horace make Reizenstein's attribution of this fragment to Archilochus less absurd.

ALESSANDRO MAGGIO, *Tre testimonianze sulla metrica di Difilo*

Per avere un quadro più completo della varietà metrica della commedia difilea, meritano di essere considerate alcune testimonianze fornite da autori latini di III e IV sec. d.C.. Lattanzio e Aftonio (test. 16a-b) insistono sul predominio del trimetro giambico nella commedia nuova, ma lo stesso Aftonio, altrove (test. 18a), attesta per Difilo, come pure per Menandro, l'impiego dell'eupolideo, metro quasi mai usato nella commedia di IV secolo. Inoltre Mario Plotio Sacerdote (test. 18a) e, ancora, Aftonio (test. 18b-d) conoscono la denominazione 'difilio' per un metro lirico, noto anche come 'cherilio' e 'angelico', usato già da Stesicoro: con ogni probabilità il nome deriva dal commediografo. Dove e come eupolidei e difili possano essere stati usati da Difilo rimane non chiaro e l'incertezza è direttamente connessa al problema del ruolo della musica e della funzione del coro nella commedia nuova.

In order to have a more complete picture of the metrical variety of Diphilean comedy, some testimonia provided by the Latin authors of the third and fourth centuries AD deserve to be taken into account. Lactantius and Athonius (test. 16a-b) insist on the predominance of the iambic trimeter in the New Comedy, but Athonius himself in another passage (test. 18a) attests for Diphilus, as well as for Menander, the employment of the Eupolidean, a metre almost never used in the Fourth Century Comedy. Moreover, Marius Plotius Sacerdos (test. 18a) and, again, Athonius (test. 18b-d) know the name 'diphilean' for a lyric metre, also called 'choerilean' and 'angelic', already used by Stesichorus: in all probability this name derives from the name of the comic playwright himself. Where and how Eupolideans and Diphileans could have been used by Diphilus remains unclear, and the uncertainty is directly connected with the problem of the role of music and the function of the chorus in the New Comedy.

ENRICO MAGNELLI, *La patria di Filone epico e gli errori, veri o presunti, di Flavio Giuseppe (C. Ap. I 218)*

In base a un'analisi dettagliata di *Contro Apione* I 218 si può affermare (a) che il Filone lì menzionato è effettivamente Filone il poeta epico, e non un omonimo storico, (b) che questo Filone aveva molto probabilmente un'origine alessandrina e non palestinese, (c) che gli errori

e i fraintendimenti commessi da Giuseppe in quel passo sono meno numerosi e meno gravi di quanto usualmente si crede.

A detailed analysis of Against Apion I 218 seems to show that the Philo mentioned there is in fact Philo the epic poet rather than an unknown historian; that Philo the poet was, in all likelihood, an Alexandrian Jew and not a Palestinian one; and that Josephus' mistakes and misunderstandings in this passage are both less abundant and less blatant than scholars used to think.

LUCIO CRISTANTE, *Nota a Quint. inst. IX 4,34*

In *Quint. inst. IX 4,34*, a proposito dello iato (*concursum uocalium*), il supplemento *aut leuiores* è accolto unanimemente nel testo dagli editori in quanto formerebbe una coppia oppositiva con il precedente *asperiores*, sulla scorta di una presunta correlazione (*proinde... prout... aut...*) con due diversi modi di articolare le vocali. Ma l'integrazione non è necessaria perché le modalità di articolazione correlate connotano esclusivamente la *asperitas* dello iato.

In Quint. inst. IX 4,34, with regard to the hiatus (concursum uocalium), the supplement aut leuiores is unanimously accepted in the text by editors as it would form an opposing pair with the previous asperiores, on the basis of a supposed correlation (proinde... prout... aut...) with two different manners of vowel articulation. But this supplement is not necessary because the related manners of articulation connote only the asperitas of the hiatus.

SILVIA ARRIGONI, *La figura di Ottaviano in Prudenzio: il matrimonio con Livia* (c. *Symm. I 245-270*)

All'interno della rassegna di divinità di c. *Symm. I 42-407*, Prudenzio inserisce il riferimento alla divinizzazione di Ottaviano e della moglie Livia, dedicando un passaggio piuttosto ampio del testo (v. 245-270) alla descrizione delle loro nozze. La lettura in chiave satirica dell'episodio e l'accento posto su alcuni dettagli della vicenda si pongono in linea con la tradizione storiografica che offre del matrimonio (e di Ottaviano stesso) una valutazione negativa, ma sono anche motivati dall'interpretazione evemeristica che il poeta cristiano propone delle divinità pagane. Sembra tuttavia possibile intravedere, nell'opera di Prudenzio, un intento denigratorio nei confronti della figura di Augusto come modello imperiale, che vede proprio nell'età teodosiana il momento culminante del declino del *princeps*, a favore, piuttosto, del paradigma traiano.

In the long series of pagan gods of c. Symm. I 42-407, Prudentius mentions the worshipping of Octavian and his wife Livia, dedicating a long passage of the text (v. 245-270) to the description of their marriage. The satirical interpretation of the text and the emphasis put on some details of the wedding show a connection with the historiographical tradition and the negative evaluation of the marriage (and also of Octavian), but they can also be explained with the evemeristic interpretation of pagan gods given by the Christian poet. Prudentius, however, seems to discredit Augustus as a model for Roman emperors, following a trend culminating under Theodosius, in favour of the more appreciated (especially by the Theodosian family) Trajan.

IRENEO FILIP, *Lo specchio di Apollo. Nota a Mart. Cap. I 68*

Il contributo discute un segmento testuale estremamente problematico del *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella (I 68), e avanza una nuova ipotesi di lettura rispetto a quanto proposto fino ad oggi dagli editori: l'espressione *Pythii reformantis speculo* – dove *Pythii* è correzione del tràdito *pidei/pithei* – individua in Apollo/Sole e nella Luna, che rispecchia la sua luce, i due luminari che si alternano ciclicamente nel processo di illuminazione del cosmo e sono manifestazione dell'azione demiurgica di Giove.

The paper examines a puzzling textual segment of De Nuptiis Philologiae et Mercurii by Martianus Capella (I 68) and proposes a new critical interpretation which differs from those presented so far by editors: the expression Pythii reformantis speculo – in which the conjecture Pythii amends the lesson of the manuscripts pidei/pithei – identifies Apollo/ Sun and the Moon, which reflects its light, as the lumina that cyclically alternate in the enlightening of the universe and are a manifestation of Jupiter's demiurgical action.

VANNI VERONESI, *Per l'esegesi di Mart. Cap. VI 706–707*

All'interno del VI libro delle *Nuptiae* di Marziano Capella, dedicato alla geometria, il § 706 si configura come una premessa metodologica, articolata in opposizioni binarie: da una parte viene presentato l'oggetto d'indagine proprio di Geometria, dall'altra quello della *germana* Aritmetica. Il § 707 dimostra quanto affermato mediante tre esempi tipici della trattatistica antica: monade-punto, diade-linea, superficie-numero. L'articolo analizza i due paragrafi alla luce delle fonti greche, individuate tanto in Euclide ed Erone, quanto nella tradizione 'platonica' (Nicomaco, Giamblico, Teone di Smirne), tenute assieme in una sintesi originale che non ha precedenti nella storia della geometria a Roma.

In the book VI of Martianus Capella's Nuptiae, dedicated to geometry, § 706 is a methodological introduction articulated in binary oppositions: on the one hand there is Geometry's own object of investigation; on the other hand, that of germana Arithmetic. §707 demonstrates this connection through three typical examples: monad-dot, dyad-line, surface-number. The paper analyzes the two paragraphs and shows its Greek sources: Euclid and Eron, but also the Platonic tradition (Nicomachus, Iamblichus, Theon of Smyrna), which Capella assembles in an original synthesis which is unprecedented in the history of geometry in Rome.

LUCIANA FURBETTA, *Ferventia funera mundi. Note di commento ad Alc. Av. carm. 4,488-509 (con qualche riflessione sulla presenza di Marziale)*

In questo contributo viene presa in considerazione la breve parentesi a carattere esegetico inserita da Alcimo Avito nei v. 488-509 del *de diluvio mundi*, tentando di proporre una lettura che tenga conto della pluralità di modelli e intertesti utilizzati dal poeta. Le note di commento si concentrano sulla prima parte della digressione privilegiando l'analisi dei v. 488-501 e in sede conclusiva ci si sofferma sulla presenza di un'eco marzialiana che si rintraccia al v. 499.

This paper analyses the short exegetic parenthesis introduced by Alcimus Avitus in carm. 4,488-509 and tries to point out the interactions between the different models and the modalities of their inclusion. The main section of the paper presents a detailed commentary of the first part of the text and especially of v. 488-501; the final section focusses on v. 499 and more specifically on the presence of an echo of Mart. I 90,7.

MARTINA VENUTI, *Lucano e Isidoro di Siviglia: storia di una corrispondenza di velenosi sensi*

Nell'ambito dell'indagine sul riuso del testo di Lucano in epoca tarda, un caso degno di nota è costituito dal rapporto tra il IX libro del *Bellum civile* – e in particolare i versi che danno forma al cosiddetto 'catalogo dei serpenti' (700-733) – e la relativa sezione del XII libro delle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia. Il presente lavoro analizza tale rapporto, prendendo in considerazione le specificità di Lucano come *auctoritas* filologica e il tipo di fruizione che il testo poetico ha subito (ma, contemporaneamente, indotto). Inoltre, lo studio delle corrispondenze tra il testo delle *Etymologiae* e il materiale proveniente dalla scoliastica lucana mostra elementi degni di nota e in qualche caso utili ad avanzare ipotesi riguardo ad alcuni punti critici nel testo isidoriano.

Within the research work on the reuse of Lucan's text in late antiquity, one case stands out as particularly interesting: nexus between Book IX of Bellum civile – especially the lines describing the so-called 'catalogue of snakes' (700-733) – and the corresponding section in Book XII of Isidore's Etymologiae. This paper examines this nexus, taking into consideration how Lucan's poem was read and used as an auctoritas by Isidore and how its poetic form could determine its own reception. Moreover, this scrutiny allowed me to highlight a number of connections between Isidore's text and the scholia to Lucan's poem and to propose a possible solution for a problematic passage in the Etymologiae.

LUCA MONDIN, *Il dialogo De officio scribae di Marcantonio Sabellico: introduzione, testo critico e traduzione*

Il breve dialogo *De officio scribae*, ambientato a Venezia verso il 1476, e incluso da Marcantonio Sabellico nell'edizione delle sue opere del 1502, è, dietro l'idealizzazione letteraria, una significativa testimonianza della deontologia, dell'ideologia e della cultura dei funzionari della Cancelleria veneziana alla fine del XV secolo. Se ne propone qui l'edizione critica, accompagnata da un'introduzione, una traduzione italiana ed essenziali note di commento.

The short dialogue De officio scribae, set in Venice around 1476 and included by Marcantonio Sabellico in the 1502 collected edition of his works, is – behind its obvious literary idealization – an important illustration of the ethics, ideology and culture of the secretaries of the Venetian Chancellery at the end of the 15th century. A critical edition is provided here, with introduction, Italian translation and concise commentary notes.

MARTINA ELICE, *Per la storia di humanitas nella letteratura latina fino alla prima età imperiale*

Il contributo ripercorre le tappe fondamentali della storia del termine *humanitas* e di altri termini affini (*homo, humanus*) all'interno della tradizione letteraria latina fino alla prima età

imperiale. A partire da un noto passo di Aulo Gellio (*Notti Attiche* XIII 17) si delinea una duplice valenza del termine, inteso ora come equivalente del greco *paideia*, ora come equivalente del greco *philanthropia*. Questa seconda accezione è la più antica e affonda le sue radici nel teatro latino del II sec. a.C.; sebbene infatti le prime attestazioni del termine risalgano propriamente al sec. I a.C., la storia del concetto di *humanitas* va ricondotta alla commedia latina arcaica. Nell'articolo vengono presi in considerazione alcuni autori e testi-chiave nella genesi ed elaborazione del concetto, che assume nel tempo sfumature e accezioni diverse: Plauto, Terenzio, Cicerone, Seneca, Petronio. A conclusione viene proposta una riflessione sull'etimologia di *homo* e *humanitas*.

The paper traces the fundamental stages of the history of the word humanitas and other related terms (homo, humanus) within Latin literature until in the early Imperial age. From a well-known passage of Aulus Gellius (NA XIII 17) a twofold definition of humanitas comes out: on the one hand the identification with the Greek paideia, on the other hand the sense of humanitas as corresponding to the Greek philanthropia. The second meaning is the oldest and has its roots in the Latin drama of the second century B.C.; although the first occurrences of the term date back to the first century B.C., the history of the idea of humanitas has actually to be traced back to the archaic Latin comedy. The paper focuses on authors and texts (Plautus, Terence, Cicero, Seneca, Petronius) that are crucial in the genesis and development of the idea of humanitas, which assumes different nuances over time. The final part of the paper is devoted to the etymology of the words homo – humanitas is taken into account.

LUIGI SILVANO, *Per il testo dei Problemi ippocratici*

Note critico-testuali alla recente edizione Belles-Lettres dei *Problemi ippocratici*”, una raccolta d'epoca proto/medio-bizantina di brevi trattazioni di medicina e scienze naturali in forma di domanda e risposta. L'autore difende la *lectio tradita* in alcuni punti in cui gli editori segnano lacune o suppongono interpolazioni.

Text-critical observations on the recent Belles Lettres edition of the Hippocratic problems, an early/mid-Byzantine collection of medical and physical puzzles in question-and-answer form. The author argues in favour of the lectio tradita in some passages where the editors suppose lacunae or interpolations.

PAOLO TREMOLI, *Sensibilità e intuito critico di Manara Valgimigli*

Il testo del contributo corrisponde alle seconde bozze di una comunicazione per gli «Atti del Seminario di Studi su Manara Valgimigli. Vilminore di Scalve, 22-23 maggio 1976» (destinati all'editore Scheiviller). Rimasto inedito per la mancata pubblicazione di quegli Atti, esso contiene un ricordo di Manara Valgimigli da parte di Paolo Tremoli con lettere del Maestro all'Allievo su questioni inerenti al commento alle *Odi barbare* del Carducci.

This essay was originally delivered at the Seminario di Studi su Manara Valgimigli. Vilminore di Scalve, back in May 1976, and is a recollection of Manara Valgimigli himself: some letters sent by Professor Manara Valgimigli to his disciple concerning some issues related to the commentary of Carducci's Odi Barbare are included

AUTORI DEL VOLUME

MARTIN STEINRÜCK: Lecteur

Université de Fribourg – martin.steinrueck@unifr.ch

ALESSANDRO MAGGIO: Dottorando in Filologia classica

Università Ca' Foscari Venezia – ale.maggio.1985@virgilio.it

ENRICO MAGNELLI: Professore associato di Letteratura greca

Università di Firenze – enrico.magnelli@unifi.it

LUCIO CRISTANTE: Professore ordinario di Letteratura latina

Università di Trieste – cristant@units.it

SILVIA ARRIGONI: Dottoranda in Filologia classica

Università Ca' Foscari Venezia – silvia.arrigoni@unive.it

IRENEO FILIP: Assegnista di ricerca in Letteratura latina

Università di Trieste – ireneo.ernesto.filip@gmail.com

VANNI VERONESI: Dottorando in Filologia classica

Università Ca' Foscari Venezia – vanni.veronesi@unive.it

LUCIANA FURBETTA: Dottore di ricerca in Filologia classica

Sapienza Università di Roma – furbylux@yahoo.it

MARTINA VENUTI: Ricercatrice in Letteratura latina

Università Ca' Foscari Venezia – martina.venuti@gmail.com

LUCA MONDIN: Professore associato di Letteratura latina

Università Ca' Foscari Venezia – mondin@unive.it

LUIGI SILVANO: Ricercatore in Civiltà bizantina

Università di Torino – luigi.silvano@unito.it

MARTINA ELICE: Ricercatrice in Letteratura latina

Università di Padova – martina.elice@unipd.it

PAOLO TREMOLI †: Professore associato di Letteratura latina

Università di Trieste

MARTINA ELICE

Per la storia di *humanitas* nella letteratura latina
fino alla prima età imperiale

Il tema dell'*humanitas* nel mondo latino è vastissimo e per di più il concetto, per usare l'espressione adoperata da W.Schadewaldt¹, è cangiante come un camaleonte; questo contributo non si propone certo di tracciare un quadro completo ed esaustivo del concetto di *humanitas*, ma si limiterà a ripercorrere le tappe più significative della storia del termine (e di altri affini come *homo*, *humanus*) all'interno della tradizione letteraria latina fino alla prima età imperiale.

1. Per la ricostruzione della storia del termine, conviene partire da un testo-chiave, un passo delle *Notti attiche* di Gellio (XIII 17), il cui titolo, anticipando, come di norma nell'opera, il contenuto del capitolo, avverte che la parola non ha il significato che la gente le attribuisce, ma quello con cui l'hanno adoperata «gli autori di buona lingua»²:

‘Humanitatem’ non significare id, quod volgus putat, sed eo vocabulo, qui sinceriter locuti sunt, magis proprie esse usos.

¹ Schadewaldt 1973, 44.

² Riporto qui di seguito, per comodità del lettore, la traduzione del capitolo gelliano approntata da Bernardi Perini 1992, *ad l.*: «La parola *humanitas* non ha il significato che la gente le attribuisce; il senso esatto è quello con cui l'hanno usata gli autori di buona lingua. [1] I creatori della buona lingua e quelli che ne hanno fatto il giusto uso non intesero la parola *humanitas* nel senso che volgarmente si ritiene, cioè un equivalente del greco *philanthropia* che significa una generica inclinazione e benevolenza verso il genere umano. *Humanitas* è per loro qualcosa come la *paideia* dei Greci, che noi diciamo educazione e addestramento nelle arti liberali. Coloro che a queste arti sinceramente aspirano e le ricercano, costoro sono anche di gran lunga i più umani; infatti la passione e l'applicazione di tale scienza è privilegio dell'uomo solo tra tutti gli esseri viventi: e perciò fu chiamata *humanitas*. [2] Tutti i libri, si può dire, dimostrano che questo è l'uso della parola negli antichi e anzitutto in Marco Varrone e Marco Tullio; basterà quindi che io proponga qui un solo esempio. [3] Ho scelto pertanto, dal primo libro delle *Antichità umane* di Varrone, il passo iniziale: “Prassitele, il quale per l'eccellenza dell'arte non è sconosciuto a nessuno che sia anche solo un poco *umano*”. [4] ‘Umano’ significa qui non, come usualmente si dice, aperto, disponibile, benevolo ancorché privo d'istruzione (questo senso è decisamente estraneo al contesto), bensì dotato d'una certa cultura e dottrina, in grado di sapere, dai libri e dalla storia, chi era Prassitele».

Il capitolo gelliano recita poi:

[1] Qui verba Latina fecerunt quique his probe usi sunt, ‘humanitatem’ non id esse voluerunt, quod volgus existimat quodque a Graecis φιλανθρωπία dicitur et significat dexteritatem quandam benivolentiamque erga omnis homines promiscam, sed ‘humanitatem’ appellaverunt id propemodum, quod Graeci παιδείαν vocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artis dicimus. Quas qui sinceriter percipiunt adpetuntque, hi sunt vel maxime humanissimi. Huius enim scientiae cura et disciplina ex universis animantibus uni homini data est idcircoque ‘humanitas’ appellata est. [2] Sic igitur eo verbo veteres esse usos et cumprimis M. Varronem Marcumque Tullium omnes ferme libri declarant. Quamobrem satis habui unum interim exemplum promere. [3] Itaque verba posui Varronis e libro *rerum humanarum* primo, cuius principium hoc est: «Praxiteles, qui propter artificium egregium nemini est paulum modo humaniori ignotus». [4] ‘Humaniori’ inquit non ita, ut vulgo dicitur, facili et tractabili et benivolo, tametsi rudis litterarum sit - hoc enim cum sententia nequaquam convenit -, sed eruditiori doctiorique, qui Praxitelem, quid fuerit, et ex libris et ex historia cognoverit.

Come è stato giustamente notato³, il passo è un esercizio di filologia, nel senso che l’autore tenta di definire il significato corretto di una parola sulla base dell’evidenza fornita da testi autorevoli. Se però lo si considera con maggiore attenzione, l’esercizio gelliano mostra alcuni ‘vizi’⁴: già nella definizione della prima accezione di *humanitas*, quella ritenuta scorretta, Gellio impiega impropriamente il termine *dexteritas*. È stato persuasivamente dimostrato⁵ che il valore di ‘inclinazione’, ‘compiacenza’, nasce con ogni probabilità da un’errata interpretazione, in Gellio o nella sua fonte, di un passo di Livio (XXXVII 7,15) in cui il termine ricorre insieme ad *humanitas*⁶, in riferimento a Filip-

³Kaster 1986, 7: «the passage is basically an exercise in philology».

⁴Per queste osservazioni sul passo di Gellio, cf. Kaster 1986, 6ss.

⁵MacGregor 1982.

⁶Liv. XXXVII 7,12-15 *in convivio rex erat et in multum vini processerat; ea ipsa remissio animi suspicionem dempsit novare eum quicquam velle. et tum quidem comiter acceptus hospes, postero die commeatus exercitui paratos benigne, pontes in fluminibus factos, vias, ubi transitus difficiles erant, munitas vidit. haec referens eadem qua ierat celeritate Thaumacis occurrit consuli. inde certiore et maiore spe laetus exercitus ad praeparata omnia in Macedoniam pervenit. venientes regio apparatu et accepit et prosecutus est rex. multa in eo et dexteritas et humanitas visa, quae commendabilia apud Africanum erant, virum sicut ad cetera egregium, ita a comitate, quae sine luxuria esset non aversum.* Il termine *dexteritas* compare anche in Liv. XXVIII 18,6-8 *tanta autem inerat comitas Scipioni atque ad omnia naturalis ingenii dexteritas ut non Symphacem modo, barbarum insuetumque moribus Romanis, sed hostem etiam infestissimum facunde adloquendo sibi conciliarit. mirabiliorem sibi eum congresso coram visum prae se ferebat quam bello rebus gestis, nec dubitare quin Syphax regnumque eius iam in Romanorum essent potestate; eam artem illi viro ad conciliandos animos esse.*

po V di Macedonia; il fraintendimento si è poi propagato nei lessici e nei dizionari⁷. Gellio quindi avrebbe frainteso il passo di Livio o dell'*auctor* a cui attingeva, attribuendo a *dexteritas*, che propriamente indicava la 'versatilità', l' 'abilità' di tipo diplomatico o amministrativo di uomini politici come Filippo di Macedonia e Scipione l'Africano, il senso di 'benevolenza verso tutto il genere umano', equivalente di *humanitas* e del greco *φιλανθρωπία*.

Un secondo errore si riscontra nell'argomentazione addotta a favore della sua tesi: Gellio sostiene che il significato corretto della parola *humanitas*, quello cioè di 'educazione', 'cultura' fondata sulle *bonae artes*, sia quello attestato da pressoché tutti i libri (*omnes ferme libri declarant*) e confortato dalla testimonianza dei *veteres*, e in particolare di Varrone e di Cicerone. Tuttavia, se si considerano le ricorrenze del termine in Cicerone, il quadro che ne risulta è un po' diverso: non di rado infatti *humanitas* ricorre proprio nell'accezione criticata da Gellio⁸. La documentazione risulta quindi un po' 'sottotono' rispetto alla perentorietà e normatività della distinzione prospettata da Gellio tra il significato *vulgaris*, comune, corrente del termine e quello autentico, originario, autorevole. Tuttavia, se si prescinde da queste piccole incoerenze e sbavature, il ragionamento nelle sue linee essenziali rimane intatto e si inserisce perfettamente nella tendenza gelliana a opporre il *vulgus* ai *veteres* a tutto vantaggio della norma linguistica stabilita da questi ultimi. In questo consiste e si esprime l'arcaismo e, se vogliamo, il 'classicismo' di Gellio.

Il passo delle *Notti attiche* ci mette a confronto con le due 'declinazioni' che il termine *humanitas* – e di conseguenza anche l'aggettivo *humanus* – ha assunto nel corso del tem-

⁷ Vd. *TbLL* V 1, 937, 41-49, dove il termine è chiosato con *humanitas* e *sollertia*; Lewis-Short, s.v., 568, dove è reso con «dexterity, aptness, readiness in doing good offices». Più sfaccettata e rigorosa la definizione del Forcellini, II, 107 «virtus ejus, qui prudenter, et in tempore omnia agendo, tum rem suam agit sibi prodest, tum aliorum in se benevolentiam conciliat. Quare comitati valde est affinis: nisi quod comitas officium praecipue spectat, dexteritas officium simul et utilitatem». Per un esame delle testimonianze relative al termine *dexteritas* (7 in totale), si rinvia a MacGregor 1982.

⁸ Oltre a Cic. *Att.* XIII 2,1 (*gratior mihi celeritas tua quam ipsa res. quid enim indignius? sed iam ad ista obduruimus et humanitatem omnem exuimus. tuas litteras hodie expectabam, nihil equidem ut ex iis novi*), *off.* III 89 (*plenus est sextus liber de officiis Hecatonis talium quaestionum sitne boni viri in maxima caritate annonae familiam non alere. in utramque partem disputat sed tamen ad extremum utilitate ut putat officium dirigit magis quam humanitate. quaerit si in mari iactura facienda sit equine pretiosi potius iacturam faciat an servuli vilis. hic alio res familiaris alio ducit humanitas*); e a Caes. *Gall.* I 47,4 (*commodissimum visum est Gaium Valerium Procillum, Gai Valeri Caburi filium, summa virtute et humanitate adolescentem... ad eum mittere*), già segnalati da Kaster 1986, 8 n. 5, si vedano, ad esempio, anche Cic. *Lig.* 14 (*omnem humanitatem exuisses*); *Phil.* 2,7 (*litteras... recitavit homo et humanitatis expers et vitae communis ignarus*); *fam.* XII 27 (*ut summa severitas summa cum humanitate iungatur*).

po: la prima, scartata da Gellio, è quella di *humanitas* come benevolenza indifferenziata verso tutti gli uomini (*benivolentia erga omnes homines promisca*)⁹; la seconda, sostenuta con vigore dall'erudito, è invece quella intellettuale di *humanitas* nel senso di cultura raffinata, realizzata attraverso l'*eruditio* e l'*institutio* nelle *bonae artes*, cui si perviene esercitando *cura et disciplina*¹⁰. A partire dal quadro tratteggiato da Gellio, si tenterà ora di ripercorrere le tappe che hanno portato all'elaborazione di queste due *facies* fondamentali del termine, cominciando dalla prima, che è anche cronologicamente anteriore.

2. Quanto il mondo latino sia debitore alla greicità per l'elaborazione del concetto di *humanitas*, è problema ampiamente dibattuto; certo è che, come notava Wilamowitz¹¹, la lingua greca non possiede l'equivalente preciso del termine latino. Tale mancanza andrà ricondotta sostanzialmente a due motivi¹²: il pensiero greco, benché sia generalmente considerato un pensiero 'antropocentrico', è invece più orientato al *κόσμος* che all'uomo, come è stato acutamente osservato¹³. In secondo luogo, l'assetto politico e ideologico della Grecia classica è imperniato sull'idea della città-stato (*πόλις*) e sulle sue dimensioni contenute e limitate, dove prevale l'orgogliosa rivendicazione dell'appartenenza alla greicità in contrapposizione a tutto ciò che greco non è, vale a dire al 'barbaro'. Bisogna aspettare la fine della *πόλις* con la crisi politica e morale che ne è conseguita, perché in Grecia si faccia strada il concetto di *humanitas*. In età ellenistica la *πόλις* si estende all'intero mondo greco, diventa il *κόσμος*, il mondo, e l'uomo perde la sua identità di *πολίτης* per divenire solo – si fa per dire – un individuo. Nella realtà cosmopolita dell'ellenismo il cittadino è un uomo, ed è solo; da qui i sentimenti di paura, angoscia, crisi, solitudine interiore raccontati dai poeti, rappresentati dai tragici (Euripide), analizzati e 'medicati' dai filosofi (Epicurei e Stoici). In questa temperie culturale nasce la *φιλανθρωπία*, la solidarietà tra gli uomini, soprattutto nel dolore, come

⁹ Su *humanitas* come equivalente di *φιλανθρωπία* vd. Tromp de Ruiter 1932 e Hiltbrunner 1992.

¹⁰ Per l'identificazione di *humanitas* con la *παιδεία* greca, vd. Jaeger 1943², 16: sulla posizione di Jaeger e sulle critiche mosse da Harder 1929=1960, 339ss. e 1934=1960, 402ss., e poi da Mayer 1951, 3 e 221, volte a ridimensionare la componente greca e a sottolineare il radicamento dell'*humanitas* nella romanità, si veda la sintesi di Haffter 1956, 292ss. Sul problema cf. inoltre Traina 2000⁵, 10 n. 2; Schadewaldt 1973, 46s.; Veyne 1989, 387; Bauman 2000, 21s.

¹¹ Wilamowitz 1902, 171s.: «So weiss der Philologe genau, dass Humanität gerade etwas so sehr Ungriechisches ist, dass die Sprache nicht einmal ein Wort dafür hat». La citazione di Wilamowitz è in Tromp de Ruiter 1932, 304. Il concetto è ripreso, tra gli altri, da Reitzenstein 1907, 4, da Harder 1929=1960, 339 e da Mayer 1951, 302 n. 84.

¹² Riprendo qui le considerazioni di Traina 2000⁵, 10-12.

¹³ Per la concezione 'antropocentrica' si veda Jaeger 1943², 15s.; sul carattere 'cosmico' più che antropocentrico dell'umanesimo greco vd. Papaioannou 1959, 5-7.

leggiamo in Menandro (fr. 467 Koerte = fr. 686 Kassel - Austin)¹⁴:

εἰ πάντες ἐβοηθοῦμεν ἀλλήλοις αἰεὶ,
οὐδεὶς ἂν ὦν ἄνθρωπος ἐδεήθη τύχης.

Tra le filosofie ellenistiche, è indubbiamente lo stoicismo quello che elabora con maggior precisione il concetto dell'uomo *κοσμοπολίτης*, cittadino del *κόσμος*, dove abitano gli uomini e gli dèi, dove non c'è più il concetto di patria, di etnia, e nemmeno più distinzione tra uomini e schiavi, dal momento che ogni uomo partecipa al *λόγος* divino (*SVF* III 352 Arnim):

ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδεὶς.

E tuttavia, come notava Marrou¹⁵, «almeno fino all'apogeo dell'impero, questo termine [*sc. κοσμοπολίτης*] implica una negazione, un sorpassamento della città, molto più che l'affermazione positiva di un'unità concreta dell'umanità, la cui realtà è ancora impensabile». Nonostante la *πόλις* non esista più, nonostante le divisioni e le barriere tra gli uomini siano venute meno, il concetto di 'umanità' rimane una teorizzazione astratta e non trova concreta attuazione. In particolare, si assiste all'accentuarsi della separazione tra il *sapiens* stoico e il resto del mondo, tra colui che solo è libero (e quindi assimilato alla divinità) e gli altri ancora schiavi delle passioni e della vanità del mondo.

Gli elementi dell'*humanitas* ci sono tutti, ma quello che ancora manca è la dimensione concreta, etica e sociale, in cui tradurre l'ideale astratto elaborato dalla riflessione ellenistica; manca anche una prospettiva più ampia che permetta l'abbandono dell'individualismo e del pessimismo che permeano ancora la commedia menandrea e il mondo ellenistico. E ovviamente manca ancora la parola per dire tutto questo. Fu a Roma che venne coniato il sostantivo *humanitas* a partire da *humanus*¹⁶; il conio dell'astratto rientra in quel processo di creazione di un lessico latino della filosofia, parallelo a quello che avviene in altri ambiti, come ad esempio nella grammatica e nella retorica, processo di cui Varrone e Cicerone furono i principali protagonisti.

Le prime attestazioni di *humanitas* risalgono quindi al sec. I a.C., e si trovano in Varrone (tre occorrenze), nella *Rhetorica ad Herennium* (cinque occorrenze), e – in mi-

¹⁴ Su questo frammento e in generale sull'umanesimo di Menandro, vd. Traina 2000⁵, 10 con la bibliografia citata alla n. 5. Vd. inoltre Büchner 1957, 37ss.

¹⁵ Marrou 1966, 138s. (citato da Traina 2000⁵, 11 n. 2).

¹⁶ Schadewaldt 1973, 52, sottolinea con forza il fatto che *humanitas* non sia 'traduzione' del greco *φιλανθρωπία* o *παιδεία*, ma una formazione genuinamente latina realizzata a partire da *humanus* mediante il suffisso *-itas*, «die leichteste Form lateinischer Substantivierung».

sura di gran lunga maggiore, per un totale di ben 229 occorrenze¹⁷ – in Cicerone stesso. Nella *Rhetorica ad Herennium* il termine è per lo più impiegato col valore di ‘umanità’, ‘clemenza’, come, ad esempio, quando l’anonimo autore parla dei modi in cui si desterà la compassione del pubblico richiamando i propri atti di umanità (II 31,50)¹⁸:

misericordia commovebitur auditoribus... si de clementia, humanitate, misericordia nostra, qua in alios usi sumus, aperiemus: si nos semper aut diu in malis fuisse ostendemus: si nostrum fatum aut fortunam conqueremur;

o quando porta come esempio di *ratiocinatio* un testo in cui si affermano i principi della moderazione di fronte ai vinti, un atteggiamento che promuove la pace (IV 16,23)¹⁹:

quia viri fortis est, qui de victoria contendunt, eos hostes putare; qui victi sunt, eos homines iudicare, ut possit bellum fortitudo minuere, pacem humanitas augere.

Ma la storia del concetto di *humanitas* come equivalente del greco φιλανθρωπία inizia prima di queste attestazioni, e precisamente nel teatro arcaico del sec. II a.C.²⁰. In esso non compare il termine astratto, ma compaiono i concreti *homo* e *humanus*: come notava Traina, i termini latini «hanno un significato pregnante, una risonanza positiva, diversa da quella prevalentemente negativa di ἄνθρωπος, che ereditava da βροτός l’originaria concezione pessimistica degli uomini effimeri e infelici contrapposti agli dèi beati e immortali»²¹. In greco a βροτός va affiancato θνητός, con analogo connotazione negativa, resa esplicita dall’etimo della parola. E proprio in questa declinazione positiva

¹⁷ Il dato è riportato da Oniga 2016, 22. Notevole il fatto che le occorrenze ciceroniane rappresentino circa la metà delle 463 occorrenze presenti nell’intero *corpus* di testi presenti nelle banche dati testuali, di cui Oniga dà conto a p. 22 n. 11. Dati statistici sulla frequenza e sulla distribuzione all’interno del *corpus* ciceroniano del termine *humanitas* e di altri affini, come *humanus*, *humane*, *humaniter*, *humanitus* con gli opposti *inhumanitas*, *inhumanus*, *inhumaniter*, fornisce Mayer 1951, 7s., che ne trae alcune considerazioni di carattere generale: il termine, o meglio, i termini in oggetto, nel loro significato enfatico e pregnante sono più frequenti nei discorsi e nell’epistolario, mentre nelle opere filosofiche e retoriche prevale l’accezione generale e quella riduttiva-negativa («abwertend»).

¹⁸ Cf. W.Ehlers, s.v. ‘humanitas’, in *TbLL* VI 3, 3079, 41ss.

¹⁹ La moderazione di fronte ai vinti faceva parte della prassi politica romana prima che i precetti filosofici greci entrassero a Roma; successivamente il tema è entrato nelle declamazioni scolastiche (cf. Calboli 1993², 324). Sull’importanza di questo passo del IV libro della *Rhetorica ad Herennium*, vd. Bauman 2000, 26; Gildenhard 2011, 203.

²⁰ Oltre all’ancora fondamentale lavoro di Traina 2000⁵, si veda ora Oniga 2016, 23ss.

²¹ Traina 2000⁵, 12 e n. 5. Sulla connotazione prevalentemente positiva dei latini *homo* e *humanus* nella commedia, cf. Haffter 1956, 298ss.

del termine e del concetto va cercata la specificità dell'*humanitas* romana, le cui premesse sono indubbiamente tutte presenti nella cultura greca. Secondo Schadewaldt²², il contributo romano consiste nell'aver sostanziato le acquisizioni teoriche greche di un sistema di valori e di virtù concrete tipicamente romani (e in quanto tali intraducibili in greco), come la *pietas*, la *dignitas*, la *gravitas*, l'*integritas*, i *mores*. Il mondo romano è permeato da una visione più ottimistica e al contempo concreta dell'umano, in qualche modo connessa anche con la mentalità giuridica, così attiva e pervasiva a Roma: l'uomo romano è inserito in un sistema gerarchico di valori, dalla famiglia alla patria alle divinità, che costituiscono una specie di codice di comportamento del cittadino romano fin dalle origini. Questi stessi valori sono anche il presupposto per la realizzazione storica concreta dell'*humanitas* nella forma statale e politica dell'impero. Ma su questo aspetto, cioè sull'*humanitas* come civiltà e quindi sulla funzione civilizzatrice assunta dall'impero romano nella diffusione di questo concetto, non mi soffermerò²³.

3. La letteratura fu il canale attraverso il quale il materiale concettuale elaborato in Grecia arrivò a Roma e si tradusse in una nuova concezione dell'*humanitas*, con cui si superò il 'nazionalismo' della cultura latina per aprirsi all'individualismo e poi, in età imperiale, all'universalismo²⁴. Il contatto col mondo greco mette in crisi l'identità dei Romani, li costringe a una riflessione e a una revisione della propria visione dell'uomo. Si ricorderanno a questo proposito le vive proteste e la strenua difesa dei valori tradizionali da parte di Catone contro le nuove mode, contro gli uomini, gli intellettuali, le opere provenienti dalla Grecia.

Se l'umanizzazione del modello greco a Roma trova nell'epica una sua prima manifestazione (basti pensare al *Bellum Poenicum* di Nevio e agli *Annales* di Ennio, dove il mito greco con i suoi eroi e le sue divinità viene sostituito da personaggi 'umani', cittadini della storia), è nel teatro che il processo appare completamente e vistosamente realizzato. Ciò avviene perché in esso è possibile il superamento della dimensione nazionalistica così fortemente presente e, per così dire, connaturata all'epos romano; e poi perché il pubblico del teatro è molto più ampio di quello raggiungibile da altri generi, come la storiografia e

²² Schadewaldt 1973, 50-52, 57s. Su questo cf. anche Harder 1934=1960, 402, e più recentemente Bauman 2000, 1s. e 21s.

²³ Esso compare in modo evidente nella endiadi *cultus atque humanitas* presente, ad es., in Caes. Gall. I 1,3 (*horum omnium fortissimi sunt Belgae, propterea quod a cultu atque humanitate provinciae longissime absunt*), ed è poi ripreso in età imperiale da Ov. Fast. II 684 (*Romanae spatium est Urbis et orbis idem*), da Plin. nat. III 39 (*numine deum electa, quae... humanitatem homini daret, breviterque una cunctarum gentium in toto orbe patria fieret*), e infine da Rut. Nam. I 66 (*urbem fecisti quod prius orbis erat*) (cf. Heinemann 1931, 303; Storch 1998, 754; Traina 2000⁵, 13; Oniga 2009, 189; Gildenhard 2011, 208ss. con riferimento all'uso ciceroniano).

²⁴ Al riguardo vd. Traina 2000⁵, 14 e n. 2.

l'epica, perché è meno elitario e nel contempo più universale. E all'interno del teatro è la commedia il genere in cui si afferma la nozione di *humanitas*, non la tragedia, sia perché essa non fu mai tanto popolare a Roma quanto lo fu in Grecia, sia perché le riflessioni sulla tragicità della condizione umana, il pessimismo cupo e profondo di cui sono permeate le tragedie di Eschilo e di Sofocle erano troppo lontani dalla sensibilità romana. Maggiore successo avevano i drammi di Euripide, per il carattere più universale dei temi affrontati, di cui però nelle riprese latine venivano esasperati il *pathos*, la teatralità stilistica, gli artifici retorici più che la riflessione morale²⁵. Ciò spiega perché fu proprio la commedia il genere teatrale più fortunato e vitale nella Roma arcaica. La palliata introduceva a Roma non la commedia politicamente impegnata di Aristofane, non la ἀρχαία κωμωδία, ma la Νέα, la commedia nuova di Menandro, dove era rappresentata la vita quotidiana di uomini comuni, quello che oggi definiremmo un 'dramma borghese', e dove erano presi di mira non più personaggi politici di primo piano, che spesso e volentieri assistevano in prima fila alla rappresentazione di se stessi nell'Atene del V secolo, ma tipi umani in qualche misura eccentrici rispetto agli ideali proposti dai filosofi (come nei *Caratteri* di Teofrasto). Un dramma legato alle vicende umane, fatto di sentimenti umani, e per questo universale. Un dramma al cui centro si pone non più il *civis*, ma l'*homo*, l'individuo.

Le commedie di Plauto e Terenzio hanno quindi come modelli le commedie greche degli autori della Νέα, le loro storie sono ambientate in Grecia e gli attori indossano il *pallium*, il mantello dei Greci. Dietro a questo travestimento emergono però di continuo il mondo, le istituzioni, la storia romana; anzi, l'ambientazione greca permette di eludere il vincolo imposto dal divieto di rappresentare sulla scena uomini politici o personaggi ancora vivi, né allo scopo di lodarli né di criticarli²⁶. Spesso tra le righe delle battute pronunciate da qualche schiavo greco leggiamo la parodia di una *res* o di un costume romano: «il riso insegnò ai Romani a distaccarsi dalle proprie conquiste e insinuò nella loro *gravitas* quel tanto di relativismo, che impedisce a ogni fede di trasformarsi nella negazione della *humanitas*, il fanatismo»²⁷. E non a caso *gravitas* e *humanitas* appaiono contrapposti ad es. in Cic. *leg.* III 1 *et vita et oratio consecuta mihi videtur difficillimam illam societatem gravitatis cum humanitate*, dove a parlare è Cicerone stesso a proposito di Attico²⁸; in *fam.* XII 27 *ut summa severitas summa cum humanitate iungatur* (a proposito di Avidio); e in Vell. II 116,3 *nam et Aelius Lamia, vir antiquissimi moris et priscam gravitatem semper humanitate temperans... non merito, sed materia adipiscendi triumphalia defectus est*: l'esempio di Elio Lamia, uomo che assomma in sé le due qualità, *gravitas* e *humanitas*, è addotto per dimostrare quanto grande sia la potenza del

²⁵ Cf. Traina 1974², 125ss. e 2000⁵, 16s., ripreso da Oniga 2009, 190.

²⁶ Cic. *rep.* IV 12 *vel laudari quemquam in scaena vivum hominem vel vituperari*.

²⁷ Traina 2000⁵, 19.

²⁸ Schadewaldt 1973, 51s. commentando la giustapposizione di *gravitas* o *severitas* e *humanitas* in questi passi parla di *coincidentia oppositorum*. Vd. anche Bauman 2000, 22.

caso: egli, dopo che aveva assolto a compiti importanti in Germania, in Illiria e in Africa, non poté ottenere il trionfo dovuto²⁹.

Imparare a ridere su se stessi e sui propri limiti è la premessa necessaria per sviluppare l'*humanitas*. Arriviamo così a Plauto, autore di una comicità verbale straordinaria e incontenibile, e per questo accostabile ad Aristofane più che a Menandro. Nelle commedie plautine il senso dell'*humanitas* nasce dal senso di appartenenza e soggezione a un destino comune, come avviene nei *Menaechmi*, la cui trama è emblematica del ruolo svolto dalla fortuna, dal destino che sconvolge sistematicamente i piani umani³⁰; o nasce dalla consapevolezza della precarietà della condizione umana, come afferma il dio Auxilium nella *Cistellaria* (v. 194):

ut sunt humana³¹, nihil est perpetuum datum

e come constata il servo Tindaro, nei panni del padrone fatto schiavo, nei *Captivi* (v. 304s.):

fortuna humana fingit artaque ut lubet;
me qui liber fueram servom fecit, e summo infumum.

Sempre in Plauto l'aggettivo *humanus* è adoperato per indicare ciò che è proprio dell'uomo, la sua debolezza e la fragilità di tutto ciò che possiede; così nel *Truculentus* (v. 217s.) l'alternarsi di fortuna e sfortuna anche economica nella vita degli uomini è reso con queste parole pronunciate dalla serva della cortigiana che ha rovinato il patrimonio del suo giovane amante:

dum fuit dedit; nunc nihil habet. quod habebat nos habemus;
iste id habet quod nos habuimus. humanum facinus factumst.

Prevale in Plauto una visione pessimistica dell'uomo sottoposto alla variabilità della fortuna ed esposto a una continua lotta per la sopravvivenza in cui giocano un ruolo fondamentale la scaltrezza e la furbizia disincantata, l'arte dell'inganno del *servus callidus*.

²⁹ Sulla *gravitas* romana e sull'interazione con l'*humanitas*, vd. Traina 2000⁵, 18 e n. 3 con la bibliografia ivi citata. Sull'*humanitas* in Velleio Patercolo, vd. Rieks 1967, 51-67; Lipps 1967, 164-184.

³⁰ Sugli aspetti caratterizzanti dell'*humanitas* plautina in relazione alla tipologia delle trame (commedie basate sull'inganno e commedie basate sul riconoscimento) e sul significato assunto dai termini *homo* e *humanus*, cf. Prete 1948, 15ss.; Oniga 2009, 191s. e soprattutto 2016, 24-26.

³¹ L'espressione *ut sunt humana* si trova anche in Ter. *Haut.* 550ss. *at heus tu, facito dum eadem haec memineras, / si quid huius simile forte aliquando evenerit, / ut sunt humana, tuos ut faciat filius.*

La frase che sintetizza tale concezione pessimistica dell'uomo nelle commedie plautine è contenuta nell'*Asinaria*, dove si afferma la necessità di non dare fiducia a uno sconosciuto più di quanto non se ne darebbe ad un animale feroce (v. 495):

lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit,

una frase divenuta celebre e destinata poi a un successo che attraversa i secoli³². A distanza di qualche decennio essa fu tuttavia ribaltata nella massima formulata da Cecilio Stazio, che suona così (fr. 265 Ribbeck³):

homo homini deus est, si suum officium sciat;

in essa è affermato il valore della fratellanza tra gli uomini che diventa *officium*, norma di vita fondata sulla consapevolezza di che cosa sia l'uomo, un dovere che trascende le dimensioni della *civitas* per abbracciare ormai l'*humanitas*³³. La nozione di fratellanza come incarnazione del divino nella vita dell'uomo sarà ripresa più tardi da Plinio il Vecchio (*nat.* II 18):

deus est mortali iuvare mortalem.

Se Cecilio rappresenta l'anello di congiunzione tra Plauto e Terenzio nel processo di ellenizzazione della cultura romana e di formazione dell'ideale di *humanitas*, non sarà inutile osservare che già nelle commedie del Sarsinate il termine *humanus* è talora adoperato – forse in omaggio e per dipendenza dal modello greco – anche con un altro valore, a indicare un certo modo di comportarsi, la gentilezza e la mitezza d'animo che sono propri dell'uomo e che lo differenziano dagli altri esseri viventi. Così nella *Mostellaria* il servo Tranione, complice del giovane padrone che, durante l'assenza del padre, ha sperperato

³² La massima, com'è noto, avrà grande fortuna fino alla celebre rivisitazione da parte di Hobbes; su questo vd. Tosi 2008.

³³ Sul frammento di Cecilio Stazio, vd. Alfonsi 1955; Traina 2000⁵, 105; Cipriani 2010, 149-151. Dietro è probabile che agisca un modello greco, forse proprio Menandro fr. 484 Koerte = 707 Kassel - Austin *ὡς χαρίεν ἔστ' ἀνθρώπος, ἂν ἀνθρώπος ἦι*, su cui si vedano il commento di Snell 1951, 288, e le osservazioni di Traina 1954, 196s. che nota come il frammento ceciliano abbia affinità concettuali e formali con il sopracitato verso menandro e con il fr. 602 Koerte=698, 1-2 Kassel - Austin *οὐδεὶς ἐστὶ μοι / ἀλλότριος, ἂν ἦι χρηστός*. Per Alfonsi 1955, 4, l'origine del motivo dell'*homo deus* risale ad Aristotele (*protrep.* fr. 10c Ross *οὐδὲν οὖν θεῖον ἢ μακάριον ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις πλὴν ἐκεῖνό γε μόνον ἄξιον σπουδῆς, ὅσον ἐστὶν ἐν ἡμῖν νοῦ καὶ φρονήσεως· τοῦτο γὰρ μόνον ἔοικεν εἶναι τῶν ἡμετέρων ἀθάνατον καὶ μόνον θεῖον*), attraverso il quale sarebbe arrivato alla commedia, e in particolare a Menandro.

il patrimonio familiare fino ad ipotecare la casa, inventa la storia del fantasma che infesta l'abitazione e arriva a fingere che sia stata acquistata la casa del vicino per allontanare il vecchio Teopropide, che quasi non riesce a nascondere la sua soddisfazione per l'affare condotto in sua assenza, tanto da farsi ammonire a non addolorare il vecchio vicino (v. 810-814):

TR. Ah, cave tu illi obiectes nunc in aegritudine
te has emisse: non tu vides hunc voltu uti tristi est senex?
TH. Video. TR. Ergo inridere ne videare et gestire admodum:
noli facere mentionem ted emisse. TH. Intellego:
et bene monitum duco atque esse existumo humani ingeni.

Analogamente nel *Trinummus* il giovane Lesbonico, dopo aver sperperato il patrimonio familiare al punto da dover mettere in vendita la casa paterna, non crede alla buona fede del vecchio e ricchissimo Filtone, che è venuto a proporgli di concedere in moglie al proprio figlio la sorella rimasta priva di dote, assicurandolo con queste parole (v. 446-448):

LE. bonis tuis [in] rebus meas res inrides malas.
PH. homo ego sum, homo tu es: ita me amabit Iuppiter,
neque te derisum advenio neque dignum puto.

Nel *Mercator* il vecchio Demifone confessa all'amico Lisimaco di aver perso letteralmente la testa per la bellissima ragazza che il figlio ha portato con sé da un viaggio d'affari a Rodi; aspettandosi la reazione sdegnata dell'amico, tenta di prevenirne i rimproveri ricordando che altre rispettabili persone lo hanno preceduto in 'avventure' di questo genere e affermando la massima per cui l'*humanum* è addirittura identificato nella capacità di amare e perdonare (v. 316-321):

DEMIPHON nunc tu me, credo, castigare cogitas.
LYSIMACHVS egon te? DE. nihil est iam quod tu mihi suscenseas:
fecere tale ante aliei spectatei virei.
humanum amarest, humanum autem ignoscere est:
< humanum > *** atque id vi optingit deum.
Ne sis me obiurga, hoc non voluntas me impulit.

4. Da qui a Terenzio il passo è breve. Ma i tempi sono profondamente diversi: mentre Plauto vive ai tempi della guerra annibalica, durante una delle prove più severe della storia di Roma, Terenzio appartiene ad un'altra generazione, quella che approfitta della calma successiva alla vittoria romana su Perseo a Pidna nel 168 a.C. e prima dell'inizio della terza guerra punica (149 a.C.)³⁴. All'indomani della vittoria su Perseo, che ha fisicamente porta-

³⁴ Si vedano al riguardo le considerazioni di Traina 2000⁵, 19s.

to nell'Urbe libri e uomini e ha spalancato la finestra su un altro modo di vivere, Roma ha un momento di respiro per fermarsi e ripensare a se stessa, al proprio sistema di valori. È indubbio che il contatto con lo stoicismo di Panezio filtrato dal cosiddetto circolo degli Scipioni³⁵, di cui intorno alla metà del sec. II a.C. facevano parte personaggi come lo storico greco Polibio, come Gaio Lelio e Scipione Emiliano, letterati come Lucilio e Terenzio, favorì l'elaborazione a Roma di un'originale visione dell'uomo, per quanto anticipata, come si è visto, nel teatro plautino (e ceciliano). In Terenzio assistiamo alla ripresa del teatro di Menandro, rispetto al quale però lo scavo psicologico dei personaggi è più profondo e più positiva la visione dell'uomo. Nelle commedie di Terenzio, meno comiche, meno divertenti, meno scoppiettanti di quelle plautine, c'è maggior spazio per i rapporti familiari, per l'espressione dei sentimenti (amore, amicizia, lealtà, fedeltà, benevolenza) che trovano il loro fondamento nel riconoscimento dell'umanità presente in ogni uomo³⁶. Padrone e servo, ad esempio, non sono più due figure costrette a comportarsi nel modo imposto dai loro ruoli, al contrario sono due esseri umani dotati di grande sensibilità, pronti a riconoscersi i rispettivi meriti, come nel dialogo tra il *senex* e lo schiavo all'inizio dell'*Andria* (v. 28ss.). Sempre nell'*Andria*, all'accusa mossagli dalla serva Miside di aver abbandonato Glicerio, Panfilo risponde ribadendo la propria fedeltà alla fanciulla con queste parole (v. 277-80):

adeon me ignavom putas
adeon porro ingratum aut in humanum aut ferum
ut neque me consuetudo neque amor neque pudor
commoveat neque commoneat ut servem fidem?

Ne emerge un'interpretazione di *humanitas* come correttezza nei rapporti interpersonali, come rispetto e fiducia reciproci³⁷.

³⁵ Com'è noto, l'espressione «scipionischer Kreis» fu adoperata la prima volta da Mommsen 1889⁸, 430, ma era già stata adombrata da Bernhardt 1850², 191s. Dalla suggestiva, ancorché vaga, menzione di un *grex Scipionis* in Cic. *Lael.* 69 (*sed maximum est in amicitia parem esse inferiori. saepe enim excellentiae quaedam sunt, qualis erat Scipionis in nostro ut ita dicam grege*), si sono originate ricostruzioni che riconducono l'elaborazione dell'ideale romano dell'*humanitas* al circolo scipionico, permeato dalla nuova concezione dell'uomo di matrice stoica, da quelle di Schneidewin 1897, 22s. e Reitzenstein 1907, 7ss. a quella di Harder 1929=1960 e 1934=1960 e Heinemann 1931, 291ss., messe poi in discussione da Haffter 1954=1967, 479s. e 1956, 301, e da Strasburger 1966, che a p. 69 rileva la «gigantische Paradoxie» tra il brutale trattamento riservato da Scipione Emiliano a Cartagine e a Numanzia e il suo ruolo di promotore dell'*humanitas*. Sulla questione vd. più recentemente Astin 1967, 294-306, in particolare 302ss.; Schade-waldt 1973, 52-58; Bauman 2000, 22s. e n. 4; Stroh 2008, 542 n. 29.

³⁶ Così suona l'efficace definizione di Traina 2000⁵, 9: «Per *humanitas* intendo il riconoscere e il rispettare l'uomo in ogni uomo».

³⁷ Sulla valenza di *humanus* in questi passi dell'*Andria*, e sull'*amor* come una delle forme più

Negli *Adelphoe*, invece, commedia incentrata sul confronto e scontro tra modelli educativi opposti³⁸ – tradizionalista e severo l'uno, moderno e tollerante l'altro – l'«umano» è spesso legato alla fragilità e fallibilità proprie della condizione umana, evocate da Egione per giustificare le colpe di Eschino, il figlio «virtuoso», con queste parole (v. 470s.):

persuasit nox amor vinum adulescentia:
humanumst,

e più avanti ribadite anche da Micione (v. 687-689):

iam id peccatum primum magnum, magnum, at humanum tamen.
fecere alii saepe item boni. At postquam id evenit, cedo,
numquid circumspexi?

Infine, nell'*Heautontimoroumenos* Terenzio mette in bocca a Cremete alcune delle parole più famose di tutta la letteratura latina e forse anche della letteratura occidentale (v. 77):

homo sum: humani nihil a me alienum puto.

La frase è la risposta di Cremete a Menedemo, i due vecchi protagonisti, insieme ai due figli, della commedia; Cremete osserva Menedemo, suo vicino di casa, mentre si sobbarca *in toto* alla fatica di coltivare il podere che ha di recente acquistato col denaro ricavato dalla vendita di ogni suo bene, compresi gli arredi e gli schiavi, e dall'affitto della casa. Si è privato di tutto da quando il figlio Clinia se ne è andato di casa, è diventato soldato al servizio del re di Persia, per reazione alla sfuriata del padre, stanco della relazione clandestina intrattenuta da Clinia con una ragazza poverissima, Antifila. Pentitosi della sua eccessiva severità e provando rimorso per la vita di stenti che ha indirettamente inflitto al figlio, Menedemo «punisce se stesso» privandosi di ogni cosa, lavorando fino allo sfinimento e mortificandosi in tutto fino a quando il figlio non farà ritorno e potrà godere anche lui della ricchezza accumulata dal padre. Posto di fronte alla fatica di Menedemo, l'altro vecchio, Cremete, si indigna e tenta di farlo ragionare (v. 62ss.):

quid quaeris? annos sexaginta natus es,
aut plus eo, ut conicio; agrum in his regionibus
meliorem neque preti maioris nemo habet;
servos compluris: proinde quasi nemo siet,

compiute di *humanitas* nel teatro di Terenzio, cf. Callier 2002, 97s.

³⁸ Cf. Perelli 1973, 135; Comerci 1994, 16-23.

ita attente tute illorum officia fungere.
numquam tam mane egredior neque tam vesperi
domum revortor, quin te in fundo conspicer
fodere aut arare aut aliquid ferre. denique
nullum remittis tempus neque te respicis.
haec non voluptati tibi esse satis certo scio: 'at
enim', dices, 'quantum hic operis fiat paenitet'.
quod in opere faciundo operae consumis tuae,
si sumas in illis exercendis, plus agas.

Gli risponde Menedemo (v. 75s.):

Chreme, tantumne ab re tuast oti tibi
aliena ut cures ea quae nihil ad te attinent?

E a questo punto Cremete risponde pronunciando la celebre frase (v. 77ss.):

homo sum: humani nihil a me alienum puto.
vel me monere hoc vel percontari puta:
rectumst? ego ut faciam; non est? te ut deterream,

cui Menedemo ribatte bruscamente (v. 80):

mihī sic est usus: tibi ut opust facto face;

di qui la domanda di Cremete (v. 81):

an quoiquam est usus homini se ut cruciet?,

che in realtà afferma come non ci sia nulla di umano in uno che diventa 'punitore di se stesso'. Di lì a poco Menedemo cede alle insistenti richieste di Cremete svelando il motivo del tormento che lo opprime³⁹.

Nei frammenti – peraltro pochissimi – dell'originale menandro di cui il dramma terenziano conserva fedelmente il titolo, manca il verso corrispondente. Si pone quindi per questo dramma, come e più che per altri drammi terenziani, il problema del rapporto con i modelli greci e dell'originalità della rielaborazione latina. Il fatto che manchi un corrispettivo nei frammenti superstiti di Menandro è segno che si tratta di un apporto originale,

³⁹ Sul celebre verso di Terenzio esiste una bibliografia vastissima. Si ricordano qui soltanto alcuni dei principali contributi: Mewaldt 1942, 167s.; Nardo 1967-68; Valgiglio 1971, 454ss.; Jocelyn 1973; Grimal 1979; Bettini - Ricottilli 1987; Lefèvre 1994, 26-57, 68-71, 161s.

esito di una riflessione tutta romana sull'idea di *humanitas*? Si è anche osservato che, se una massima così pregnante fosse stata già in Menandro, difficilmente sarebbe sfuggita al filtro della tradizione e in qualche modo sarebbe arrivata fino a noi. D'altro canto, però, nei resti della drammaturgia menandrea non mancano espressioni simili riconducibili al concetto di *φιλανθρωπία*, uno degli aspetti caratterizzanti del teatro di Menandro, come ad esempio (*Sent.* 1 Jäkel)⁴⁰:

ἄνθρωπον ὄντα δεῖ φρονεῖν τάνθρώπινα.

Ma al di là di questo problema critico, di fatto insolubile, rimane il fatto che la sentenza di Terenzio esprime una 'filantropia' affatto diversa da quella presente nel suo modello. In Menandro essa si configura come amore per l'uomo che nasce dalla compassione per i deboli, come solidarietà di uomini travolti dalla sorte, che nella crisi e nel declino del mondo cui appartengono vedono il sostegno reciproco come unica forma di salvezza. Al contrario, in Terenzio, attivo nella prima metà del sec. II a.C., il concetto di *humanitas* assume un altro significato, perché profondamente diverso è il momento storico che sta vivendo Roma rispetto a quello in cui si trova l'Atene di Menandro: «nessunissima risonanza poteva trovare a Roma la nota principale di molte delle migliori commedie attiche, cioè la rassegnazione, molto fine ed educata ma un po' morbida, di una generazione in decadenza»⁴¹.

Non troviamo in Terenzio il distacco, la rassegnazione, la rinuncia a impegnarsi che sono invece in Menandro; nelle sue commedie si esprime un impegno più attivo per contrastare la *fortuna*, e si realizza compiutamente un umanesimo universale, fondato sul rispetto della dignità umana e sulla condivisione dei problemi degli altri uomini. Non vi è solo la dolente e rassegnata constatazione della fragilità dell'esistenza umana di fronte al destino o agli dèi, ma vi è l'azione positiva per dividerne il peso e per superarla⁴². In Terenzio il termine *humanitas* assume un significato molto più ampio di quello che ha in ambito greco, rispetto al quale vi è un rovesciamento di prospettiva: l'*humanitas* non è più la condizione di fragilità dell'uomo rispetto agli dèi o rispetto alla *Tyche*, ma è l'atteggiamento che coinvolge l'intelligenza e la sensibilità dell'uomo nel rapporto con gli altri uomini.

Che la celebre frase *homo sum. humani nihil a me alienum puto* sia o meno la tradu-

⁴⁰ Ampio il dibattito sulla possibile fonte greca (*Men. Sent.* 1 Jäkel ἄνθρωπον ὄντα δεῖ φρονεῖν τάνθρώπινα), in cui si fronteggiarono Bickel 1941 e 1942 da un lato e Koerte 1942 dall'altro. La questione fu poi ripresa da Mewaldt 1942 e da Pohlenz 1943, entrambi convinti, come Koerte, che il monastico menandreo non potesse essere considerato il modello diretto del celebre verso terenziano: per una sintesi della questione, vd. Prete 1948, 46-52, e più recentemente Lefèvre 1994, 70s.

⁴¹ Così Fraenkel 1960, 370 (cf. Traina 2000⁵, 19 n. 2).

⁴² Cf. Haffter 1956, 300, e 1969, 103; Büchner 1965, 52; Perelli 1973, 134s.; Valgiglio 1973, 105ss.; Comerci 1994, 16 e n. 28; Traina 2000⁵, 20.

zione di un verso dell'originale greco, poco cambia: il contesto che la ospita è indubbiamente sottotono, o meglio essa risulta stonata rispetto al dialogo in cui è incastonata. E difatti già in antico fu spesso ripetuta fuori contesto, ad esempio in Cic. *leg.* I 33, *fin.* III 63, *off.* I 30⁴³, in Sen. *epist.* 95,53⁴⁴ e in Aug. *epist.* 155,14⁴⁵, e lo è ancora oggi, perché rappresenta la formula e la definizione ideale di ogni umanesimo («Urwort der Humanität» nella definizione di E.Bickel⁴⁶). Cremete risponde all'obiezione infastidita di

⁴³ Un'allusione al contesto è ancora ravvisabile nelle citazioni ciceroniane: in Cic. *leg.* I 33 (*quodsi, quomodo est natura, sic iudicio homines 'humani', ut ait poeta, 'nihil a se alienum putarent', coletetur ius aequae ab omnibus*), il verso terenziano è citato e abilmente introdotto nel ragionamento per suffragare l'esistenza del diritto naturale, per cui gli uomini rispetterebbero la giustizia tutti allo stesso modo, se riconoscessero negli altri la comune essenza umana. La seconda ripresa ciceroniana di *fin.* III 63 (*ex hoc nascitur ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri*) si inserisce in una riflessione sulla vita associata, secondo cui la solidarietà reciproca tra gli uomini è 'naturale' così come lo è l'amore dei genitori per i propri figli. La terza ripresa è in *off.* I 30 *facile quod cuiusque temporis officium sit, poterimus, nisi nosmet ipsos valde amabimus, iudicare; est enim difficilis cura rerum alienarum. Quamquam Terentianus ille Chremes 'humani nihil a se alienum putat'; sed tamen, quia magis ea percipimus atque sentimus quae nobis ipsis aut prospera aut adversa eveniunt quam illa quae ceteris, quae quasi longo intervallo interiecto videmus, aliter de illis ac de nobis iudicamus*. Cicerone discute delle cause dell'ingiustizia e osserva che è facile giudicare quale sia il nostro dovere, se non si è offuscati dall'egoismo; tuttavia, è difficile occuparsi degli altri (*difficilis cura rerum alienarum*) e di conseguenza difficilmente realizzabile la frase di Cremete. Sulle riprese del verso terenziano in Cicerone, vd. Prete 1948, 44s.; Nardo 1967-68, 133 e n. 5; Jocelyn 1973, 38 -43; Hermant 2011, 295-299.

⁴⁴ La citazione terenziana diventa in Seneca un'esortazione alla solidarietà umana (*epist.* 95.53): *ille versus et in pectore et in ore sit: 'homo sum, humani nihil a me alienum puto'*. Sulla ripresa senecana del verso di Terenzio vd. *infra*, p. 281.

⁴⁵ Agostino interpreta il fatto che nei teatri le folle, per quanto ignoranti e stolte, applaudissero il verso di Terenzio come prova della 'naturalità' dell'amore per il prossimo (*epist.* 155,14 [CSEL 44, 444-5]): *nam si pecuniae ratio socios facit, quanto magis ratio naturae non negotiandi sed nascendi lege communis! Hinc et ille comicus, sicut luculentis ingenii non deficit resplendentia veritatis, cum ab uno sene alteri seni dictum componeret: 'Tantumne ab re tua est oti tibi, / aliena ut cures ea, quae nihil ad te adtinent?' responsum ab altero reddidit: 'homo sum, humani nihil a me alienum puto'. cui sententiae ferunt etiam theatra tota plena stultis indoctisque plausisse. Ita quippe affectum omnium naturaliter attigit humanorum societas animorum, ut nullus ibi hominum nisi cuiuslibet hominis proximum se esse sentiret*. Su questo passo di Agostino e sulle riprese successive in ambito cristiano, in particolare in Ambrogio e Paolino da Nola, vd. Nardo 1967-68, 134 n. 7; Jocelyn 1973, 40-46; Lefèvre 1994, 29s.

⁴⁶ «Menanders Urwort der Humanität» è il titolo del contributo con cui Bickel 1942, tornò sulla questione della fonte menandrea del celebre verso terenziano dell'*Heautontimoroumenos*, rispondendo alle obiezioni sollevate da Koerte 1942.

Menedemo di ‘farsi gli affari suoi’⁴⁷ con una frase che nell’intenzione di chi la pronuncia dovrebbe semplicemente voler dire: «non preoccuparti, siamo uomini, ti capisco», mentre così com’è suona troppo profonda, troppo grande, troppo filosofica. E proprio nella filosofia verrebbe la tentazione di cercare il motivo di questa asimmetria. Se non cozzasse con la cronologia, qui Terenzio sembrerebbe riecheggiare una massima di Panezio, il filosofo stoico esponente della cosiddetta *media Stoà*, che contribuì in modo decisivo alla diffusione dello stoicismo a Roma. Vi giunse verosimilmente attorno al 145 a.C.⁴⁸ e vi si trattene per circa quindici anni. I due non poterono incontrarsi e conoscersi perché, a quanto pare, nel 160 a.C. Terenzio partì per un viaggio in Grecia da cui non fece mai più ritorno, anche se entrambi furono vicini al circolo degli Scipioni. La riflessione filosofica di Panezio ebbe un notevole impatto a Roma perché proponeva uno stoicismo meno intransigente di quello di Zenone, fatto di ‘dogmi d’acciaio’ secondo la formula erasmiana⁴⁹, uno stoicismo in cui l’attenzione si concentrava sull’uomo e sul raggiungimento della virtù, in cui veniva attenuata la rigida opposizione stoica tra il saggio-virtuoso e l’ignorante-malvagio. Il τέλος non risiede più nella ricerca di una ἀπάθεια assoluta e al saggio irraggiungibile nella sua perfezione si sostituisce l’ἀγαθὸς ἀνὴρ⁵⁰. Il contrasto tra antico e medio stoicismo è ben espresso nelle parole che Cicerone mette in bocca a Lelio nel *De amicitia* (*Lael.* 18):

sed eam sapientiam interpretantur, quam adhuc mortalis nemo est consecutus; nos autem ea, quae sunt in usu vitaeque communi, non ea, quae finguntur aut optantur, spectare debemus,

⁴⁷ Nella storia dell’interpretazione di *Haut.* 77 si passa dalla visione di un Cremete φίλάνθρωπος a quella di un Cremete περιεργός e πολυπράγμων (tra gli altri, ad es., in Nardo 1967-68, 151 e Jocelyn 1973, 21-37): vd. Lefèvre 1994, 70s., 121, 161-163. La lettura dell’*Heautontimoroumenos* proposta da Lefèvre 1994 fa un passo ulteriore rivendicando a Terenzio una consapevole autonomia rispetto al modello menandro e di fatto mettendo in discussione la portata filosofica del celebre *homo sum*. Se si considera l’evoluzione del personaggio di Cremete nella commedia terenziana, si nota infatti come quello che all’inizio appariva come il campione dell’*humanitas*, si riveli alla fine come profondamente *inhumanus* (Lefèvre 1994, 175: «der ‘Menschenkenner’ hat keine Menschenkenntnis»; vd. inoltre 11s. e 173-177).

⁴⁸ Secondo Astin 1967, 297 e n. 3-4, i contatti tra il filosofo greco e Scipione risalgono verosimilmente a un periodo successivo al 146 a.C. e comunque anteriore al 140-139 a.C., quando le fonti antiche collocano l’invito di Scipione a Panezio ad accompagnarlo in un viaggio in Asia.

⁴⁹ Erasmo, *Stultitiae laus* 11 *iam vero Stoici se Diis proximos autumant. at date mihi terque quaterque, aut si libet, sexcenties Stoicum, tamen huic quoque, si non barba insigne sapientiae, etiam si cum hircis commune, certe supercilium erit ponendum, explicanda frons, abicienda dogmata illa adamantina, ineptiendum ac delirandum aliquantisper. In summa, me, me inquam, sapiens accersat oportet, si modo pater esse velit* (cf. Callier 2002, 95).

⁵⁰ Cf. Callier 2002, 95s. e n. 17; Pohlenz 1967, I, 406-409; Colish 1990², 10s.

dove all'ideale utopistico di perfezione degli stoici viene contrapposto il realismo romano⁵¹. Se non fu direttamente Panezio l'ispiratore di Terenzio, è indubbio che Terenzio, così come gli altri membri del 'circolo degli Scipioni', avesse accesso agli scritti della Stoà tramite la biblioteca di Perseo, giunta a Roma dopo la vittoria di Lucio Emilio Paolo a Pidna. E non sarà un caso che la riflessione sull'uomo che troviamo in Terenzio si trovi compiutamente sviluppata in Cicerone (*fin.* III 63):

ex hoc nascitur ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri

dove risuonano più o meno le stesse parole pronunciate da Cremete nell'*Heautontimoroumenos*⁵².

5. Cicerone è l'autore in cui il termine *humanitas* ricorre con maggior frequenza: metà delle 463 occorrenze del termine nella letteratura latina sono ciceroniane⁵³, e il suo contributo all'elaborazione del concetto è così rilevante che si parla specificatamente di *humanitas* ciceroniana⁵⁴. Il termine è adoperato da Cicerone in diverse accezioni; mi limiterò ad indicarne alcune. Innanzitutto *humanitas* come 'natura umana', come 'misura propria dell'uomo', evoluzione e approfondimento del concetto elaborato da Terenzio: questo primo senso del termine è quello prevalente nel pensiero filosofico e morale di Cicerone. L'espressione *natura hominum*, non a caso attestata per la prima volta in Ter. *Haut.* 503ss.:

ita comparatam esse hominum naturam omnium
aliena ut melius videant et diiudicent
quam sua!

⁵¹ Cf. Callier 2002, 96. Analoga considerazione sulla *sapientia* irraggiungibile prospettata da alcuni filosofi in *Tusc.* II 51 (*in quo vero erit perfecta sapientia, quem adhuc nos quidem vidimus neminem, sed philosophorum sententiis qualis hic futurus sit, si modo aliquando fuerit, exponitur*), e sulla contrapposizione tra *sapientes* e *boni viri* in *off.* I 46 (*vivitur non cum perfectis hominibus planeque sapientibus*). Il modello è in entrambi i casi con tutta probabilità Panezio (cf. Bellincioni 1970, 106-108, con la bibliografia ivi citata).

⁵² Per le altre riprese del verso terenziano in Cicerone, vd. *supra*, alla n. 43.

⁵³ Vd. *supra*, alla n. 17.

⁵⁴ Sull'*humanitas* in Cicerone, vd. Boyancé 1970, che nella prefazione (p. 6-8) enuclea i tre principali sensi del termine all'interno della vasta produzione dell'arpinate. Vd. inoltre Mayer 1951; Haffter 1954=1967, 474ss.; Büchner 1965, 52-59; Schadewaldt 1973, 58-61; Ebersbach 1995, 193-195; Bauman 2000, 36-50; Oniga 2009, 193-197 e 2016, 28s.; Gildenhard 2011, 201-216 (dove si segnala la 'dissezione' dei vari significati del termine *humanitas* all'interno dell'opera ciceroniana in cinque principali *scenarios*).

compare associata a *vis humanitatis* in un passo di *de orat.* I 53⁵⁵:

quae nisi qui naturas hominum vimque omnem humanitatis causasque eas, quibus mentes aut incitantur aut reflectuntur, penitus perspexerit, dicendo quod volet perficere non poterit.

Le espressioni *natura hominis* o *hominum* sono ampiamente attestate in Cicerone in contesti in cui viene definito lo specifico dell'uomo in sé⁵⁶ e rispetto alle bestie, come in *off.* I 13⁵⁷:

in primisque hominis est propria veri inquisitio atque investigatio. itaque cum sumus necessariis negotiis curisque vacui tum avemus aliquid videre audire addiscere cognitionemque rerum aut occultarum aut admirabilium ad beate vivendum necessariam ducimus. ex quo intellegitur, quod verum, simplex sincerumque sit, id esse naturae hominis aptissimum

e in *off.* I 105:

sed pertinet ad omnem officii quaestionem semper in promptu habere quantum natura hominis pecudibus reliquisque beluis antecedit.

Il concetto per cui il sommo bene per l'uomo è vivere in modo da realizzare perfettamente la propria natura umana è chiaramente espresso in *fin.* V 26⁵⁸:

homini id esse in bonis ultimum, secundum naturam vivere, quod ita interpretemur: vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente.

La nuova prospettiva 'umana' aperta dallo stoicismo di Panezio, accolta e diffusa a

⁵⁵ Il passo è registrato da W.Ehlers, *TbLL* VI 3, 3075, 27-30 come esempio dell'accezione di *humanitas* 'usu stricto et pleno' (cf. Oniga 2016, 28). Sull'articolazione della voce di Ehlers, vd. Balbo 2012, 66s. Nel passo ciceroniano la conoscenza profonda delle varie nature degli uomini e dell'essenza della loro umanità è presentata come un'abilità che l'oratore deve possedere e perfezionare per ottenere il successo (vd. Gildenhard 2011, 61 e n. 34).

⁵⁶ Si veda anche *off.* III 46 *est enim hominum naturae, quam sequi debemus, maxime inimica crudelitas.*

⁵⁷ La fonte principale per questa sezione è, come dichiara esplicitamente Cicerone ai § 6-7, il filosofo stoico Panezio. Per un commento puntuale al passo, vd. Dyck 1996, 92-93.

⁵⁸ Vivere secondo natura è notoriamente uno dei precetti fondamentali dello stoicismo, come afferma Cic. *fin.* III 73 *nec vero potest quisquam de bonis et malis vere iudicare, nisi omni cognita ratione naturae et vitae etiam deorum, et utrum conveniat necne natura hominis cum universa.*

Roma dall'ellenizzante circolo di Scipione Emiliano, si traduce nell'affermazione dei diritti e dei doveri che derivano dall'appartenenza non a una determinata condizione sociale, ma alla *societas* degli uomini. In Cicerone l'*humanitas* diventa perciò principio morale contrapposto all'utile personale, dovere (*officium*), ed è il presupposto di virtù etiche come la *clementia*, la *iustitia*, la *dignitas*, che si fondano sull'attenzione nei confronti degli altri uomini; in quest'ottica *humanitas* significa anche educazione al rispetto degli altri. L'*humanitas* è quindi il complemento della *pietas*, cui è associata in molti luoghi ciceroniani⁵⁹, come, ad esempio, in *off.* III 41⁶⁰:

itaque utilitas valuit propter honestatem sine qua ne utilitas quidem esse potuisset. at in eo rege (*sc.* Romulo) qui urbem condidit non item. species enim utilitatis animum pepulit eius cui cum visum esset utilius solum quam cum altero regnare fratrem interemit. omisit hic et pietatem et humanitatem ut id, quod utile videbatur neque erat, assequi posset,

nell'epistolario (*fam.* V 2,6)⁶¹:

quod scribis non oportuisse Metellum, fratrem tuum, ob dictum a me oppugnari, primum hoc velim existimes, animum mihi istum tuum vehementer probari et fraternam plenam humanitatis ac pietatis voluntatem

e nelle *Verrine* (II 2,97)⁶²:

⁵⁹ Una rassegna di questi passi ciceroniani in Oniga 2009, 194 n. 512. Sulla connessione tra *humanitas* e *pietas* in Cicerone, vd. Mayer 1951, 88-104. Su questo valore di *humanitas*, vd. anche Goldenhard 2011, 205-208 (nella sezione intitolata: *Humanitas: Ethics and Conscience*).

⁶⁰ La connessione tra *humanitas* e *pietas* - qui pressoché sinonimi - in relazione al rapporto tra fratelli illuminata da questo passo e dal successivo (*fam.* V 2,6) è ben evidenziata da Mayer 1951, 92s.

⁶¹ Cf. inoltre Cic. *Att.* VI 3,8 (*miram in eo pietatem, suavitatem humanitatemque perspexi, quo maiorem spem habeo nihil fore aliter ac deceat*), dove il termine *humanitas* si applica al rapporto tra il giovane figlio di Quinto Cicerone nei confronti dei suoi genitori, Quinto e Pomponia (vd. Mayer 1951, 96); e *Att.* XI 17,1 (*Tullia mea venit ad me prid. Id. Iun. deque tua erga se observantia benevolentiaque mihi plurima exposuit litterasque reddidit trinas. ego autem ex ipsius virtute, humanitate, pietate non modo eam voluptatem non cepi quam capere ex singulari filia debui sed etiam incredibili sum dolore adfectus tale ingenium in tam misera fortuna versari idque accidere nullo ipsius delicto, summa culpa mea*), dove *humanitas* indica l'affetto e la devozione di Tullia nei confronti di suo padre Cicerone (vd. Mayer 1951, 93s.). Come nota Boyancé 1970, 8, è nell'epistolario che si trova illustrazione ampia dell'*humanitas* intesa come *φιλανθρωπία*: in esso, infatti, si esprimono quelle relazioni familiari, di amicizia e di alleanza politica in cui è più evidente questo senso di 'umanità'. Attico incarna meglio di chiunque altro l'*humanitas*, intesa come socievolezza, empatia, fedeltà nell'amicizia, benevolenza e tolleranza.

⁶² Mayer 1951, 99s. chiarisce come qui *pietas* sia riferito all'obbedienza nei confronti del pa-

hic iste, qui prae cupiditate neque officii sui neque periculi neque pietatis neque humanitatis rationem habuisset umquam, neque in eo quod monebatur auctoritatem patris neque in eo quod rogabatur voluntatem anteponendam putavit libidini suae, mane Kalendis Decembribus, ut edixerat, Sthenium citari iubet.

In ambito privato l'*humanitas* si traduce in un sistema di virtù che disciplinano i rapporti interpersonali, come la gentilezza, la disponibilità, la dolcezza, la mitezza (*urbanitas, facilitas, suavitas, mansuetudo*): viene così tratteggiato un modo di vivere improntato a raffinatezza ed eleganza, una forma di 'civiltà' che si manifesta in momenti conviviali dove risuonano conversazioni eleganti e argute⁶³. Inutile dire che la piacevolezza e l'eleganza di questo modo di vivere (espresse dai termini *iucunditas* e *lepos*) sono ciò che caratterizza l'uomo e lo differenzia dalla *immanitas* delle bestie. È questo il clima in cui si svolge il dialogo inscenato nel *De oratore* (I 27):

eo autem omni sermone confecto tantam in Crasso humanitatem fuisse, ut cum lauti accubuissent, tolleretur omnis illa superioris tristitia sermonis eaque esset in homine iucunditas et tantus in loquendo lepos, ut dies inter eos curiae fuisse videretur, convivium Tusculani.

Nel dialogo risuonano poco più oltre le parole di Crasso, che celebra l'arte del discorso come espressione di *humanitas* e tratto distintivo rispetto alla ferinità (I 32):

age vero ne semper forum subsellia rostra curiamque meditare, quid esse potest in otio aut iucundius aut magis proprium humanitatis quam sermo facetus ac nulla in re rudis? hoc enim uno praestamus vel maxime feris, quod conloquimur inter nos et quod exprimere dicendo sensa possumus.

Ma frequenti sono nelle opere ciceroniane i cenni all'*urbanitas* e al *lepos* di alcuni personaggi, filosofi, uomini politici, intellettuali; sempre nel *De oratore* a proposito di Socrate si legge (II 270):

Socraten opinor in hac εἰρωνείᾳ dissimulantiaque longe lepore et humanitate omnibus praestitisse,

dre che aveva ingiunto a Verre di porre fine alle ingiustizie e vessazioni nei confronti del siciliano Stenio, mentre *humanitas* sia in relazione all'accoglimento delle preghiere degli amici. Verre, com'è noto, non diede retta a nessuno e convocò Stenio in tribunale per il primo dicembre.

⁶³ Sull'*humanitas* come *urbanitas* vd. Mayer 1951, 232-247; Storch 1998, 753; Garbarino 2005; Gildenhard 2011, 213-216.

a proposito di Attico⁶⁴ nel *De legibus* (III 1):

quid enim est elegantia tua dignius? Cuius et vita et oratio consecuta mihi videtur
difficillimam illam societatem gravitatis cum humanitate,

e infine a proposito di Giulio Cesare Strabone⁶⁵ nelle *Tusculanae* (V 55):

mih i videtur specimen fuisse humanitatis, salis, suavitatis, leporis.

Ma l'archetipo di questo raffinato modo di vivere i momenti di *relax* va ricercato ancora una volta nel circolo degli Scipioni e nei personaggi che lo componevano: Scipione, Lelio, Lucilio, Polibio, Terenzio, Panezio; la Roma degli Scipioni rappresenta infatti per Cicerone un modello di perfezione perché è riuscita a coniugare la tradizione romana del *mos maiorum* con gli apporti dell'esperienza greca. Le forti personalità che emergono in quest'epoca caratterizzata dall'euforia successiva alla conquista della Grecia declinano il concetto di *humanitas* sia a livello universale nelle forme della filantropia e della solidarietà nei confronti di tutto il genere umano, sia a livello individuale in quelle dell'amicizia e dei rapporti privati. Una volta abbandonato il ruolo pubblico e ufficiale, Scipione e Lelio possono rilassarsi e dare vita a momenti di convivialità raffinata e al contempo intima e familiare. E non è un caso che proprio il sapiente, raffinato e amabile Lelio sia il protagonista del dialogo di Cicerone dedicato all'amicizia, il *Laelius de amicitia*⁶⁶. Ambientato pochi giorni dopo la morte dell'amico Scipione Emiliano (avvenuta nel 129 a.C.), il dialogo rievoca la figura dell'Africano minore e tratta dell'amicizia, considerata il bene più grande per l'uomo dopo la sapienza. Amicizia, sapienza e virtù sono indissolubilmente legate: solo chi è virtuoso è capace di vera amicizia; coltivare la virtù è il mezzo migliore per procurarsi amici autentici. La vera amicizia non è infatti quella utilitaristica e clientelare, ma è disinteressata, fondata sulla *magnitudo animi* e può realizzarsi solo tra i *boni*, i cittadini delle classi elevate, aristocratici e cavalieri, impegnati attivamente al servizio della *res publica* (*Lael.* 18 *sed hoc primum sentio, nisi in bonis amicitiam esse non posse*). Punto d'arrivo dell'amicizia è una condivisione totale di idee, gusti, aspirazioni tra persone che hanno una sensibilità simile, un'affinità elettiva, un legame che, in quanto tale, non si estingue neppure con la morte⁶⁷.

⁶⁴ Cicerone sta qui elogiando Attico, non Platone, nominato poco sopra, come pare intendere *TbL* VI 3, 3078, 22.

⁶⁵ Gaio Giulio Cesare Strabone, fratello di Lucio Giulio Cesare Strabone (console nel 90 e promotore della *lex Iulia de civitate sociis et Latinis danda*), fu anch'egli ucciso nei torbidi dell'87.

⁶⁶ L'Africano minore e Lelio sono, com'è noto, anche i protagonisti del *De republica* e, insieme a Catone il Vecchio, anche del *Cato maior de senectute*.

⁶⁷ Con queste parole Lelio rievoca il sodalizio che lo unì all'Emiliano (*Lael.* 15): *recordatione*

I modi in cui quest'amicizia si espresse, i momenti privati fatti di cene frugali condite da conversazioni raffinate e da piacevoli arguzie, divennero paradigmatici e costituirono un modello ineguagliato per le generazioni a venire. Così Orazio nelle *Satire* tratteggia l'immagine idealizzata del sodalizio tra Scipione, Lelio e il poeta Lucilio (II 1,71ss.)⁶⁸:

quin ubi se a vulgo et scaena in secreta remorant
 virtus Scipiadae et mitis sapientia Laeli,
 nugari cum illo (*sc.* Lucilio) et discincti ludere, donec
 decoqueretur holus, soliti.

Ritiratisi dalla scena pubblica in privato, il valoroso Scipione e il saggio e mite Lelio si mettevano in libertà e si concedevano di scherzare con Lucilio mentre aspettavano che le verdure finissero di cuocere.

6. È chiaro tuttavia che qui ci troviamo di fronte a una concezione di *humanitas* che non si fonda più solo sul riconoscimento di ciò che di umano vi è in ogni uomo, della comune natura umana, ma sulla condivisione di uno stile di vita che deriva da un'educazione e da una cultura superiori. Una concezione fortemente elitaria. Quest'ulteriore piega assunta dal termine *humanitas* è ancora una volta 'invenzione' di Cicerone: a lui si deve l'elaborazione compiuta di un ideale di formazione che venne importato a Roma dalla Grecia grazie alla mediazione del circolo scipionico. Nel concetto di *humanitas* entra così la componente della *παιδεία* greca, che in Cicerone assume l'aspetto di una cultura enciclopedica, soprattutto letteraria. Con questo valore il termine è ampiamente attestato in Cicerone, mentre poche sono le testimonianze in altri autori e rarissime quelle di età imperiale⁶⁹. Tra le più antiche ricorrenze del termine nel significato di 'cultura' cito a puro titolo esemplificativo quella di Varrone *rust.* I 17,4:

qui praesint esse oportere qui litteris <atque> aliqua sint humanitate imbuti,

nostrae amicitiae sic fruor, ut beate vixisse videar, quia cum Scipione vixerim, quocum mihi coniuncta cura de publica re et de privata fuit; quocum et domus fuit et militia communis et, id in quo est omnis vis amicitiae, voluntatum, studiorum, sententiarum summa consensio.

⁶⁸ Un altro momento privato di condivisione amicale e di spensierata allegria tra Scipione e Lelio, intenti a raccogliere conchiglie in spiaggia, è raccontato da Cic. *de orat.* II 22 (parla Crasso) *saepe ex socero meo audivi, cum is diceret socerum suum Laelium semper fere cum Scipione solitum rusticari eosque incredibiliter repuerascere esse solitos, cum rus ex urbe tamquam e vinclis evolavissent. non audeo dicere de talibus viris, sed tamen ita solet narrare Scaevola conchas eos et umbilicos ad Caietam et ad Laurentum legere consuesse et ad omnem animi remissionem ludumque descendere.*

⁶⁹ W.Ehlers, *s.v.* 'humanitas', *ThLL* VI 3, 3078, 33-34 «legitur raro praeter Cic., paene deest aevo imperatorio». Balbo 2012, 69 osserva come Storch 1998 ridimensioni e attenui la contrapposizione prospettata nel *Thesaurus*.

dove si dice che chi sovrintende agli schiavi deve possedere una certa 'cultura' (*humanitas*).

Cicerone tende a identificare l'*humanitas* con la cultura e l'eloquenza, che rendono l'uomo *humanus* e *politus* in contrapposizione agli *indocti et agrestes*, come leggiamo in *part.* 90:

et quoniam non ad veritatem solum, sed etiam ad opiniones eorum, qui audiunt, accommodanda est oratio, hoc primum intellegamus, hominum esse duo genera, alterum indoctum et agreste, quod anteferat semper utilitatem honestati, alterum humanum et politum, quod rebus omnibus dignitatem anteponat.

L'*urbanitas* che deriva da questo genere di cultura è associata ancora alle figure dell'Africano minore e di Lelio nel *De oratore* (II 154):

et certe non tulit ullos haec civitas aut gloria clariores aut auctoritate graviore aut humanitate politiores P. Africano, C. Laelio, L. Furio, qui secum eruditissimos homines ex Graecia palam semper habuerunt,

anche se lo spazio maggiore è dedicato da Cicerone alla cultura e alla formazione dell'oratore; egli deve eccellere in ogni disciplina e in ogni studio che riguarda l'uomo⁷⁰:

I 35

remoto foro, contione, iudiciis, senatu, statuisti oratorem in omni genere sermonis et humanitatis esse perfectum;

I 256⁷¹

neque repugnabo quo minus, id quod modo hortatus es, omnia legant, omnia audiant, omnia in omni recto studio atque humanitate versentur.

A proposito di questo valore dell'*humanitas* ciceroniana va precisato inoltre che la formazione dell'oratore, pur abbracciando varie discipline, è eminentemente una formazione di tipo letterario⁷², come Cicerone afferma a più riprese nell'epistolario:

⁷⁰ A parlare è Scevola, che prende le distanze dalla posizione espressa da Crasso, e cioè che l'oratore, anche lontano dal foro, dalle assemblee, dai tribunali, dal senato, dovrebbe avere competenza in ogni campo dell'eloquenza e della cultura. L'espressione è ripresa pressoché *ad verbum* a I 71.

⁷¹ Antonio replica all'ideale di perfetto oratore tratteggiato da Crasso: se pure egli non si opporrà qualora i giovani vogliano seguire le sue esortazioni, e leggere, ascoltare tutto, coltivare ogni disciplina e formarsi un'ampia cultura, tuttavia ritiene che la strada sia troppo gravosa e che richieda troppo tempo.

⁷² Herescu 1972, 72: «L'accouplement de mots: *humanitas litteraeque* fera dès lors normalement l'effet d'une hendyadis».

fam. XI 27,6:

omnia me tua delectant, sed maxime maxima, cum fides in amicitia, consilium, gravitas, constantia tum lepos, humanitas, litterae;

fam. XVI 14,2:

audio te (*sc.* Tironem) animo angere et medicum dicere ex eo te laborare. si me diligis, excita ex somno tuas litteras humanitatemque, propter quam mihi es carissimus. nunc opus est te animo valere ut corpore possis;

ad Q. fr. I 1,39:

atque in hoc genere multo te esse iam commodiorem mitioremque nuntiant. nulla tuae vehementiores animi concitationes, nulla maledicta ad nos, nulla contumeliae perferuntur. quae cum abhorrent a litteris, ab humanitate, tum vero contraria sunt imperio ac dignitati,

e ancora, in negativo a proposito di Verre, in *Verr.* II 4,98:

haec Scipio ille non intellegebat, homo doctissimus atque humanissimus, tu sine ulla bona arte, sine humanitate, sine ingenio, sine litteris, intellegis et iudicas!,

e, in riferimento all'attività letteraria di Demetrio Falereo, in *fin.* V 54:

princeps huius civitatis Phalereus Demetrius cum patria pulsus esset iniuria, ad Ptolomaeum se regem Alexandream contulit. qui cum in hac ipsa philosophia, ad quam te hortamur, excelleret Theophrastique esset auditor, multa praeclara in illo calamitoso otio scripsit non ad usum aliquem suum, quo erat orbatus, sed animi cultus ille erat ei quasi quidam humanitatis cibus.

Che gli studi letterari siano alla base della formazione umana è un'intuizione ciceroniana destinata ad avere una storia lunghissima e fortunata: da qui origina infatti la nozione di *studia humanitatis*, un'espressione presente nell'orazione *pro Archia*, dove Cicerone rivendica il diritto di Archia alla cittadinanza romana in quanto poeta, al di là di qualsiasi altra motivazione giuridica. Si afferma in altre parole che la letteratura e la poesia sono la cultura, l'essenza della *humanitas* (*Arch.* 3):

sed ne cui vestrum mirum esse videatur me in quaestione legitima et in iudicio publico... hoc uti genere dicendi quod non modo a consuetudine iudiciorum, verum etiam a forensi sermone abhorreat, quaeso a vobis, ut in hac causa mihi

detis hanc veniam accommodatam huic reo, vobis quem ad modum spero non molestam, ut me pro summo poeta atque eruditissimo homine dicentem hoc concursu hominum litteratissimorum, hac vestra humanitate, hoc denique praetore exercente iudicium patiamini de studiis humanitatis ac litterarum paulo loqui liberius et in eius modi persona, quae propter otium ac studium minime in iudiciis periculisque tractata est, uti prope novo quodam et inusitato genere dicendi.

La medesima espressione era stata adoperata da Cicerone l'anno prima, nell'orazione in difesa di Murena – a quanto risulta, la prima attestazione della *iunctura* – probabilmente un altro conio ciceroniano (*Mur.* 61)⁷³:

et quoniam non est nobis haec oratio habenda aut in imperita multitudine aut in aliquo conventu agrestium, audacius paulo de studiis humanitatis quae et mihi et vobis nota et iucunda sunt disputabo. in M. Catone, iudices, haec bona quae videmus divina et egregia ipsius scitote esse propria; quae nonnumquam requirimus, ea sunt omnia non a natura verum a magistro.

A Cicerone siamo dunque debitori della categoria di 'studi umanistici', che il mondo anglosassone ha mantenuto nell'espressione *humanities* e che costituirà il punto focale del recupero dell'antico nell'Umanesimo⁷⁴. L'espressione *studia humanitatis*, presente nella *pro Archia*, fu ripresa per la prima volta all'inizio del Quattrocento da Coluccio Salutati⁷⁵, per poi diventare comune e frequente per indicare un vero e proprio *curriculum*

⁷³ La *iunctura*, leggermente variata, è ripresa da Cicerone qualche anno dopo nella *Pro Caelio* ([24] *neque solum Caelius, sed etiam adulescentes humanissimi et doctissimi, rectissimis studiis atque optimis artibus praediti, Titus Gaiusque Coponii qui ex omnibus maxime Dionis mortem doluerunt, qui cum doctrinae studio atque humanitatis tum etiam hospitio Dionis tenebantur*). Nel *Commentariolum petitionis* del fratello Quinto ([33] *deinde habes te cum ex iuventute optimum quemque et studiosissimum humanitatis*) compare invece la formulazione con l'aggettivo *studiosus*.

⁷⁴ Sull'origine dei termini 'Umanesimo' e 'umanista', vd. Snell 1951, 280 n. 1; Mann 1996, 1s. con la bibliografia indicata a p. 17 n. 1; Romano 2013, 42.

⁷⁵ Com'è noto, l'orazione *Pro Archia*, ignorata per tutto il Medioevo, fu riscoperta da Petrarca in un codice a Liegi nel 1333 e divenne ben presto uno dei testi più letti dalla prima generazione di Umanisti. Tra loro vi fu Coluccio Salutati che adoperò a più riprese l'espressione *studia humanitatis* nelle sue lettere: essa compare, ad esempio, in concomitanza con *litterarum studia*, in un'epistola a Giovanni Manzini (*Epistolario*, a cura di F. Novati, Roma 1891-1911, III, 330, 4ss. *alterum in quo tibi gratulor est, quod ad litterarum studia te convertas. nichil enim perseverantius nobiscum est quam habitus scientificus et humanitatis studia*), e in un'epistola a Giovanni Dominici in difesa degli studi letterari, spesso attaccati in quanto pagani (*Epistolario*, a cura di F. Novati, Roma 1891-1911, IV, 216, 6ss.): *connexa sunt humanitatis studia; connexa sunt et studia divinitatis, ut unius rei sine alia vera completaque scientia non possit haberi*. Nel

di studi, un programma educativo basato fondamentalmente sulle discipline letterarie (grammatica, retorica, filosofia e storia).

7. Possiamo ora tornare al testo da cui siamo partiti, cioè al passo delle *Notti attiche* di Gellio (XIII 17). Come si ricorderà, in esso vengono contrapposte le due principali accezioni del termine, quella di *humanitas* come φιλανθρωπία e quella di *humanitas* come παιδεία. Gellio si schiera a favore di quest'ultima, rivendicando, su basi peraltro tutt'altro che solide, l'antichità e l'autenticità di questa interpretazione. Gellio indica come *auctores* di questa accezione del termine Cicerone e Varrone, di cui cita un passo delle *Antiquitates humanae* (I, fr. 1 Mirsch), in cui ricorre l'aggettivo *humanus* al grado comparativo, e cioè:

«Praxiteles, qui propter artificium egregium nemini est paulum modo humaniori ignotus»

commentando in questi termini la citazione:

'Humaniori' inquit non ita, ut vulgo dicitur, facili et tractabili et benivolo, tametsi rudis litterarum sit - hoc enim cum sententia nequaquam convenit -, sed eruditiori doctiorique, qui Praxitelem, quid fuerit, et ex libris et ex historia cognoverit.

Gellio quindi difende l'*humanitas* come παιδεία con tanto più vigore quanto più vede attorno a sé il prevalere dell'altro significato che, come segnalano i lessici di uso corrente, è di gran lunga il più attestato in età imperiale, quello cioè dell'*humanitas* intesa come *benivolentia*⁷⁶. Ciò che Gellio sembra respingere con forza non è tanto il fatto che *humanitas* vada intesa come benevolenza in sé, quanto il fatto che tale benevolenza sia *erga omnis homines promisca*⁷⁷. Nella sua visione l'*humanitas* è invece fortemente discriminante: è propria ed esclusiva dell'uomo, in contrapposizione alle bestie, ma soprattutto distingue tra gli uomini quelli che, grazie alla *cura et disciplina*, alle *bonae artes*, risultano 'più umani' degli altri. Nel passo citato Gellio – per usare la felice espressione di Kaster⁷⁸ – pone in evidenza l'aspetto 'competitivo' dell'*humanitas*, l'*humanitas* come

passo sono chiaramente riecheggiate le parole di Cic. *Arch.* 2 *omnes artes quae ad humanitatem pertinent habent quoddam commune vinculum et quasi cognatione quadam inter se continentur* (vd. Reeve 1996, 21s.; Romano 2013, 41 e 50 n. 3).

⁷⁶ *ThlL* VI 3, 3079, 1ss. «fere i. q. comitas, benignitas, clementia, φιλανθρωπία notio aevo imperatorio vulgaris».

⁷⁷ Come osserva Kaster 1986, 9 la *benivolentia* rientrava infatti tra le qualità e le virtù che disciplinavano i rapporti del cittadino romano con i suoi amici.

⁷⁸ Kaster 1986, 9

forza centrifuga che separa e isola i migliori, i più dotti, i più raffinati, rigettando completamente l'altro aspetto, quello che configura l'*humanitas* come forza centripeta di 'inclusione' indiscriminata di tutti gli uomini. L'aggettivo *humanus* vi compare al grado comparativo e superlativo quasi a voler indicare il livello superiore raggiunto da coloro che si applicano con devozione e disciplina al cammino della formazione, all'*institutio*:

Quas (*sc. bonas artes*) qui sinceriter percipiunt adpetuntque, hi sunt vel maxime humanissimi. Huius enim scientiae cura et disciplina ex universis animantibus uni homini data est idcircoque 'humanitas' appellata est [...] «Praxiteles, qui propter artificium egregium nemini est paulum modo humaniori ignotus». 'Humaniori' inquit non ita, ut vulgo dicitur, facili et tractabili et benivolo, tametsi rudis litterarum sit - hoc enim cum sententia nequaquam convenit -, sed eruditiori doctiorique, qui Praxitelem, quid fuerit, et ex libris et ex historia cognoverit.

Si ricorderà per inciso che l'espressione *humanissimi homines* nel senso di 'uomini umanissimi perché molto colti' ha un illustre precedente in Cicerone (*Arch.* 19):

sit igitur, iudices, sanctum apud vos, humanissimos homines, hoc poetae nomen, quod nulla umquam barbaria violavit. saxa et solitudines voci respondent, bestiae saepe immanes cantu flectuntur atque consistunt: nos instituti rebus optimis non poetarum voce moveamur?

e si configura come una categoria interpretativa importante nella storia della concezione dell'uomo nel mondo latino, al pari di quella di *vir bonus dicendi peritus* di Catone (dove significativamente compare la parola *vir*, non *homo*) e di quella stoica di *homo sapiens*⁷⁹.

La testimonianza di Gellio mostra retrospettivamente i due principali esiti dell'evoluzione del termine e attesta che in età imperiale prevale l'accezione 'filantropica' di *humanitas*: la parola indica genericamente affabilità, gentilezza, dolcezza, mitezza (*comitas, benignitas, clementia*) nei confronti di tutto il genere umano⁸⁰. Esempi di questo genere di *humanitas* sono narrati nel V libro dei *Facta et dicta memorabilia* di Valerio Massimo, che si apre con la rubrica *De humanitate et clementia*, e dove, accanto agli atti di umanità del senato romano e di uomini politici e condottieri romani e stranieri, trovano spazio anche episodi i cui protagonisti sono persone umili⁸¹.

⁷⁹ Così Herescu 1972, 73.

⁸⁰ Vd. *supra* alla n. 69.

⁸¹ Val. Max. V 1 *pr. DE HUMANITATE ET CLEMENTIA. liberalitati quas aptiores comites quam humanitatem et clementiam dederim, quoniam idem genus laudis expetunt? quarum prima † inopia, proxima occupatione, tertia ancipiti fortuna praestatur, cumque nescias quam maxime probes, eius tamen commendatio praecurrere videtur, cui nomen ex ipso numine quaesitum est.* Cf. Heinemann 1931, 306; Rieks 1967, 67-79.

Ma l'autore che dopo Cicerone ha maggiormente influenzato la concezione di *humanitas* è senza dubbio Seneca⁸²: nella sua opera il termine non indica la formazione intellettuale, ma solo la *φιλανθρωπία*, la solidarietà che nasce dal rispetto di ciò che rende l'uomo un uomo, al di là delle distinzioni di sesso, ceto, rango o condizione sociale. Per Seneca *humanitas* diventa una virtù morale, un principio etico che deve informare la vita dell'uomo nelle relazioni con gli altri, nel percorso che ha come fine il raggiungimento della *sapientia*⁸³. Ne possiamo leggere una significativa testimonianza nelle *Epistulae ad Lucilium* (95,51-53)⁸⁴:

Ecce altera quaestio, quomodo hominibus sit utendum. Quid agimus? quae damus praecepta? ut parcamus sanguini humano? quantum est ei non nocere, cui debeas prodesse. Magna scilicet laus est, si homo mansuetus homini est. Praecipiemus ut naufrago manum porrigat, erranti viam monstret⁸⁵, cum esuriente panem suum dividat? quare omnia, quae praestanda ac vitanda sunt, dicam, cum possim breviter hanc illi formulam humani officii tradere: omne hoc, quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret. Haec nobis amorem indidit mutuam et sociabiles fecit. Illa aequum iustumque composuit. Ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi. Ex illius imperio paratae sint iuvandis manus. Ille versus et in pectore et in ore sit:

'homo sum, humani nihil a me alienum puto'.

Habeamus in commune: <in commune> nati sumus. Societas nostra lapidum fornicationi simillima est, quae casura, nisi in vicem obstarent, hoc ipso sustinetur.

⁸² Sull'*humanitas* in età imperiale e su Seneca in particolare si segnalano gli studi di Lipps 1967 e Rieks 1967, e più recentemente il contributo di Balbo 2012, 69ss. che indaga l'evoluzione del significato del termine in Seneca e in Quintiliano.

⁸³ Sulla differente concezione di *humanitas* di Cicerone e Seneca si è espresso con chiarezza Lipps 1967, 53-57, poi ripreso da Balbo 2012, 80: «Ciceros *humanitas* ist ein Lebensbegriff. Eine unphilosophische Norm, die in einer konkreten geschichtlichen Gemeinschaft gewachsen war und in ihr wirkte. Senecas *humanitas* ist ein ethischer Begriff. Eine Tugend in einer Lehre zur sittlichen Vervollkommung des Menschen» (Lipps 1967, 53). Nell'*iter* che conduce alla *sapientia* l'uomo deve acquisire e praticare le virtù della *fortitudo*, della *fides*, della *temperantia* e della *humanitas*, secondo quanto afferma Seneca in *epist.* 88. 30, dove il filosofo discute sulla funzione e sull'utilità dei *liberalia studia* (vd. Balbo 2012, 72-75 con la bibliografia ivi citata).

⁸⁴ Per un commento puntuale alla lettera 95, cf. Bellincioni 1979.

⁸⁵ Nella vibrante esortazione ad abbracciare un sentimento di benevolenza e 'simpatia' per l'uomo, Seneca ricorre a un'immagine topica, presente anche nel I libro del *De officiis* di Cicerone (I 51-2), e cioè all'immagine dell'uomo che mostra la via a chi si è smarrito, una citazione da Ennio: *omnium autem communia hominum videntur ea quae sunt generis eius quod ab Ennio positum in una re transferri in permultas potest* (Enn. scen. inc. 398-400 Vahlen²): «*homo qui erranti comiter monstrat viam / quasi lumen de suo lumine accendat facit. / nihilo minus ipsi lucet cum illi accenderit*». *una ex re satis praecipit ut, quidquid sine detrimento commodari possit, id tribuatur vel ignoto.*

Seneca intende dare validità illimitata all'etica della solidarietà fra uomini, che già Cicerone prevedeva anche nei confronti degli sconosciuti, pur con qualche riserva⁸⁶; il noto principio stoico dell'unitarietà dell'universo, patria comune degli uomini e degli dèi⁸⁷ diventa qui *formula humani officii*, di cui Seneca sottolinea le implicazioni morali: solo conoscendo a fondo la propria natura e la propria collocazione nell'universo, l'uomo saprà quali *mores* adottare⁸⁸. La *formula* produce quindi un'indicazione da praticare immediatamente, l'*amor mutuus*. Nell'amore reciproco tra gli uomini, la natura umana realizza pienamente il suo fine ponendosi in armonia con la *ratio* (il *λόγος*) universale⁸⁹. Nell'epistola 95 risuona poi il famoso verso dell'*Heautontimoroumenos* di Terenzio, citato tre volte anche da Cicerone (*off.* I 30; *leg.* I 33; *fin.* III 63) e glossato da Seneca con parole che riaffermano l' 'umanità' del vivere insieme (*homines in commune nati sumus*) e con l'immagine concreta della volta tenuta in piedi dalla 'solidarietà' dei mattoni.

In altri luoghi il filosofo traccia con ancora maggior precisione i confini di questa solidarietà umana, che comprende gli schiavi e i subalterni, come nella epistola 47 (§ 1-2)⁹⁰:

libenter ex is, qui a te veniunt, cognovi familiariter te cum servis tuis vivere. Hoc prudentiam tuam, hoc eruditionem decet. 'Servi sunt'. Immo homines. 'Servi sunt'. Immo contubernales. 'Servi sunt'. Immo humiles amici. 'Servi sunt'. Immo conservi, si cogitaveris tantundem in utrosque licere fortunae. Itaque rideo istos, qui turpe existimant cum servo suo cenare: quare, nisi quia superbissima consuetudo cenanti domino stantium servorum turbam circumdedit?

Prendendo spunto dall'atteggiamento umano dell'amico Lucilio nei confronti dei propri schiavi, Seneca smantella ad una ad una le possibili obiezioni mosse da padroni desiderosi di conservare i propri privilegi e di imporsi in modo autoritario: la martellante anafora di *servi sunt* e di *immo* si accompagna alla *climax* delle risposte in cui gli

⁸⁶ Si veda la frase che chiude la citazione ciceroniana della nota precedente: *una ex re satis praecipit ut quidquid sine detrimento commodari possit id tribuatur vel ignoto*.

⁸⁷ Essa è esposta in più luoghi da Cicerone, ad esempio in *fin.* III 64 *mundum autem censent ... esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum*; *nat. deor.* II 154 *est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque*; *leg.* I 23 *universus hic mundus una civitas sit communis deorum atque hominum existimanda* (cf. Bellincioni 1979, 298, per questi luoghi ciceroniani e altri passi senecani al riguardo).

⁸⁸ Bellincioni 1979, 298 segnala come in questa epistola Seneca risponda di fatto alla domanda posta in *epist.* 121,3: *quomodo enim scies qui (sc. mores) habendi sint nisi quid homini sit optimum inveneris, nisi naturam eius inspexeris?*

⁸⁹ Per un'analisi tematica e linguistica di *epist.* 95,51-53, vd. Bellincioni 1979, 297-299; per le implicazioni che il passo ha rispetto al concetto di *humanitas*, vd. anche Balbo 2012, 75-77.

⁹⁰ Sul tema dell'*humanitas* nei confronti degli schiavi nell'*epist.* 47, cf. Lipps 1967, 27s., 39s.; Rieks 1967, 103-105; Richter 1958, 200-203, 211ss.

schiavi sono definiti dapprima *homines*, poi *contubernales*, poi *humiles amici*, e infine *conserui*, compagni di schiavitù nei confronti della fortuna. Seneca descrive poi le assurde mansioni che vengono affidate agli schiavi domestici e indica nella *fors*, nei capricci del destino, la causa del fatto che alcuni uomini siano liberi, mentre altri sono schiavi. Per questo capita spesso che le parti si invertano e che uomini e donne liberi divengano improvvisamente schiavi, come è avvenuto in tarda età ad Ecuba, a Creso, alla madre del re persiano Dario, a Platone e a Diogene. In tutto il resto, invece, gli uomini liberi e gli schiavi sono uguali: respirano la stessa aria, vivono, muoiono. Non bisogna lasciarsi trarre in inganno: non è l'abito né la condizione sociale a determinare la qualità di un uomo. Al contrario, la vera schiavitù è quella interiore: si può essere liberi per condizione sociale, ma schiavi delle proprie passioni, e, al contrario, si può essere schiavi, ma possedere la libertà dell'animo e della mente (*epist.* 47,17):

'Servus est'. Sed fortasse liber animo. 'Servus est'. Hoc illi nocebit? Ostende quis non sit: alius libidini servit, alius avaritiae, alius ambitioni, <omnes spei>, omnes timori.

Per Seneca la schiavitù è quindi una condizione interiore, così come la vera umanità si esprime nel riappropriarsi di sé, del proprio tempo. L'essere uomo (*hominem esse*) si traduce in due concetti tra loro strettamente correlati: quello dell'appropriazione di sé condensato nelle formule *suum esse* e *vitam suam vivere*, e quello della finitezza della vita umana, della *mortalitas*⁹¹. L'esperienza della morte è condizione comune a tutti gli uomini che ogni giorno la sperimentano nell'inesorabile trascorrere del tempo; è il *cotidie mori*, morire un po' ogni giorno. La morte non è quindi un evento lontano nel tempo, al contrario è una delle poche certezze della vita (*epist.* 77,19 *tu nescis unum esse ex vitae officiis et mori? nullum officium relinquis*), il traguardo cui essa tende, al punto che tutta la nostra esistenza è paradossalmente un vivere per la morte.

Una volta riconosciuta e accettata la morte come condizione propria dell'essere umano, l'uomo deve orientare la propria vita al raggiungimento della *sapientia* e non dissiparla in mille attività inutili: a questo scopo dovrà riappropriarsi di sé e del proprio tempo (*cultorem sui esse, sibi ipsi vacare, suum esse*)⁹².

⁹¹ L'osservazione è di Rieks 1967, 91s. che segnala che in *de ira* II 10,1 *mortalitas* è quasi sinonimo di *humanitas: inter cetera mortalitatis incommoda et hoc est, caligo mentium nec tantum necessitas errandi sed errorum amor*.

⁹² Da qui la vibrante esortazione dell'epistola d'apertura (*epist.* 1,1-3): *ita fac, mi Lucili, vindica te tibi, et tempus, quod adhuc aut auferebatur aut subripiiebatur aut excidebat, collige et serva ... Quem mihi dabis, qui aliquod pretium tempori ponat, qui diem aestimet, qui intellegat se cotidie mori in hoc enim fallimur, quod mortem prospicimus magna pars eius iam praeteriit... Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est*.

Torniamo ora all'epistola 47: al problema dell'uguaglianza degli uomini Seneca dedicò alcuni capitoli del libro III del *De beneficiis*⁹³, dove, rispondendo alla domanda se un servo possa essere benefattore del proprio padrone, afferma con forza che gli schiavi sono uomini in tutto e per tutto, e come tali in grado di dispensare benefici (III 18,1-2):

quamquam quaeritur a quibusdam, sicut ab Hecatone, an beneficium dare servus domino possit... praeterea servum qui negat dare aliquando domino beneficium, ignarus est iuris humani: refert enim, cuius animi sit, qui praestat, non cuius status. nulli praeclusa virtus est; omnibus patet, omnes admittit, omnes invitat et ingenuos et libertinos et servos et reges et exules; non eligit domum nec censum, nudo homine contenta est.

Il rapporto si gioca su un piano essenzialmente umano, che trascende la distinzione sociale tra liberi e schiavi (III 22,3):

quid ergo? Beneficium dominus a servo accipit? Immo homo ab homine;

gli esempi riportati ai capp. 23-27 ne sono la conferma. Infine Seneca ribadisce che liberi e schiavi hanno la medesima origine (28,1-3):

eadem omnibus principia eademque origo; nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius. Qui imagines in atrio exponunt et nomina familiae suae longo ordine ac multis stemmatum inligata flexuris in parte prima aedium conlocant, non noti magis quam nobiles sunt? unus omnium parens mundus est, sive per splendidos sive per sordidos gradus ad hunc prima cuiusque origo perducitur,

ricordando che la vera schiavitù è un'altra (28,4):

⁹³ Balbo 2012, 70s. nota l'incidenza particolare che il termine *humanitas* ha nel *De beneficiis* (ben 7 occorrenze sulle 27 registrate per *humanitas* e *inhumanitas* nell'opera senecana), facilmente spiegabile con il tema affrontato da Seneca in quest'opera. Sul problema della schiavitù nel *De beneficiis*, e in particolare sui cap. 17-28 del III libro, cf. Richter 1958, 203ss.; Rieks 1967, 102-104. Per i temi del trattamento da riservare agli schiavi e dell'universalismo Seneca mette in campo non solo il concetto di *humanitas*, ma anche quello di *clementia* (vd. Bauman 2000, 69-71). In età imperiale si assiste all'affermazione della *clementia*, che rappresenta una delle virtù dell'imperatore, come rileva Bauman 2000, 68: «though not entirely lacking a counterpart to *clementia's* special credential as virtue of the emperor, *humanitas* is not prominent in this respect. Also, systematic leniency as worked out by, especially, Seneca is labelled *clementia* rather than *humanitas* ... where *humanitas* is basically a *paideia*-inculcated predisposition to do the right thing, *clementia* is the actual doing of it». Per *humanitas* e *clementia* vd. inoltre Heinemann 1931, 306.

servum tu quemquam vocas libidinis et gulae servus et adulterae, immo adulterarum commune mancipium?

8. Il tema della ‘umanità’ degli schiavi ritorna poi nel *Satyricon* di Petronio⁹⁴, dove Trimalcione rievoca spesso il suo passato di schiavo, affermando di essere «uomo tra gli uomini»⁹⁵, non più schiavo quindi, ma uomo (39,4):

patrono meo ossa bene quiescant, qui me hominem inter homines voluit esse

e ancora (74,12-13):

consternata est etiam Scintilla trepidantemque sinu suo textit. immo puer quoque officiosus urceolum frigidum ad malam eius admovit, super quem incumbens Fortunata gemere ac flere coepit. contra Trimalchio «quid enim?» inquit «ambubaia non meminit? [se] de machina illam sustuli, hominem inter homines feci»,

dove si noti che *homo* è adoperato per una donna, la moglie di Trimalcione.

Il rapporto con gli schiavi è oggetto poi di esplicita riflessione da parte di Trimalcione. Nel momento culminante della lunghissima cena, quando viene data lettura del suo testamento, Trimalcione pronuncia queste parole nei riguardi degli schiavi che libererà alla sua morte (71,1):

amici, inquit, et servi homines sunt et aequae unum lactem biberunt, etiam si illos malus fatus opprimerit. Tamen me salvo cito aquam liberam gustabunt. Ad summam, omnes illos in testamento meo manu mitto...

In esse si sente chiaramente l’eco dell’epistola 47 di Seneca (‘*servi sunt*’, *immo homines*. ‘*servi sunt*’, *immo contubernales*. ‘*servi sunt*’, *immo humiles amici*...): Petronio pare condividere l’atteggiamento di moderazione e di umanità nei confronti degli schiavi, cui, come già Seneca, riconosce dignità di esseri umani, verrebbe da dire di ‘persone’, al di là di ogni appartenenza sociale, dello *status* economico e del livello culturale. Tuttavia non è da

⁹⁴ Su *humanitas*, *homo*, *humanus* in Petronio, cf. Lipps 1967, 123-142; Rieks 1967, 138-166; Ebersbach 1995, 195-202.

⁹⁵ L’espressione *homo inter homines* ricorre tre volte nel *Satyricon* (cap. 39,4; 57,4-5; 74,13) per indicare il destino di Trimalcione, di sua moglie Fortunata e di Ermerote, la loro ascesa sociale ad uno *status* di effettiva e autentica ‘umanità’ (cf. Rieks 1967, 145-147; 158s.). Per un commento puntuale a questi tre passi petroniani, cf. Schmeling 2011, 150s., 236, 289, 312s. L’espressione è registrata come proverbiale da Otto 1890, s.v. ‘homo’ 6, 166, benché le uniche occorrenze siano quelle petroniane.

escludere che la ripresa del tema in Petronio sia piuttosto una parodia dell'insegnamento stoico sull'uguaglianza naturale di tutti gli uomini, e quindi di Seneca stesso⁹⁶.

Che il tema dell' 'umanità' degli schiavi fosse sentito, per quanto non unanimemente condiviso, lo dimostra il suo riaffiorare in un poeta più tardo, Giovenale⁹⁷: nella feroce requisitoria contro le donne della sesta satira, indotta dalla folle intenzione dell'amico Pontico di prendere moglie, il poeta denuncia in primo luogo l'immoralità e la lussuria femminili, per poi lanciarsi in un catalogo minuto dei vizi e dei difetti delle donne, dalla superbia, all'autoritarismo, dalla mascolinità alle manie sportive, dalle mode culturali come la ridicola infatuazione per il greco, fino alla pericolosa mania per i filtri e i veleni. In questa galleria di personaggi femminili, ad un certo punto compare una matrona che chiede al marito di crocifiggere un servo; alle esitazioni del coniuge la donna replica negando ai servi lo *status* di uomini, con parole che ancora una volta riecheggiano quelle senecane (6,219ss.)⁹⁸:

«pone crucem servo!» «meruit quo crimine servus
supplicium? quis testis adest? quis detulit? audi:
nulla unquam de morte hominis cunctatio longa est».
«o demens! ita servus homo est? nil fecerit, esto:
hoc volo, sic iubeo: sit pro ratione voluntas».
imperat ergo viro; sed mox haec regna relinquit
permutatque domos et flammea conterit; inde
avolat et spreti repetit vestigia lecti.

9. Dalla lettura di questi ultimi testi, a partire da Seneca passando per Petronio fino a Giovenale – e altri esempi si potrebbero portare leggendo le lettere di Plinio il Giovane – si sarà notato come la parola che ricorre con maggior frequenza sia non tanto *humanitas*, quanto piuttosto il concreto *homo*. Il termine è impiegato per indicare l'essere umano, ciò che lo rende tale, la sua dignità: in Petronio, come si è visto, la formula *homo inter*

⁹⁶ Cf. Richter 1958, 214; Cervellera 1977-1980; Canali 1987; Schmeling 2011, 182 e 290s.

⁹⁷ Sul tema della condizione degli schiavi Giovenale ritorna nella satira 14, dove viene presa di mira l'influenza negativa che i genitori possono avere sui figli (v. 23ss.):

*Quid suadet iuveni laetus stridore catenae,
quem mire afficiunt inscripti, ergastula, carcer?
mitem animum et mores modicis erroribus aequos
praecipit, utque animas servorum et corpora nostra
materia constare putet paribusque elementis?*

Il fatto che Giovenale introduca questa precisazione sulla natura 'umana' dei servi, lascia intendere che non si trattava di un'opinione universalmente condivisa.

⁹⁸ Sugli aspetti storici e giuridici relativi alla condizione degli schiavi a Roma implicati da questo passo, cf. il commento di Watson - Watson 2014, 142s. con la bibliografia ivi citata.

homines ricorre più volte per indicare lo *status* di ‘persone umane’, degne di questo nome, raggiunto da Trimalcione e da sua moglie Fortunata. Ma il termine ricorre nel *Satyricon* anche per indicare la fallibilità umana, la sua costitutiva limitatezza in contrapposizione più o meno esplicita agli dèi (*Sat.* 75,1)⁹⁹: *homines sumus, non dei*. Nello stesso senso il termine compare anche, ad esempio, in Quintiliano (*inst.* X 1,25): *summi enim sunt* (sc. *Demosthenes, Homerus*), *homines tamen*¹⁰⁰. Questa valenza, per così dire attenuata, del termine è in realtà radicata nell’etimo stesso della parola: *homo* viene da *humus* ‘terra’, e significa quindi ‘nato dalla terra’, ‘terrestre’¹⁰¹, come attestano i glossografi (*Gloss. Anseleubi, s.v.* ‘humus’, *CGL* I 284):

homo, quia de humo sit,

e come si legge qua e là in molti autori, da Iginio (*fab.* 220,3):

sed quoniam de nomine eius controversia est, homo vocetur quoniam ex humo videtur esse factus

a Isidoro di Siviglia (*orig.* XI 1,4)¹⁰²:

homo dictus, quia ex humo est factus, sicut [et] in Genesi dicitur: «Et creavit Deus hominem de humo terrae».

⁹⁹ Cf. Schmeling 2011, 315, che segnala la ripresa dell’espressione in *Sat.* 130,1 *fateor me, domina, saepe peccasse: nam et homo sum*.

¹⁰⁰ Cf. anche Cic. *Att.* XIII 21a,2 *possum falli ut homo*. Per questo valore di *homo*, cf. *TbLL* VI 3, 2879, 74ss.

¹⁰¹ Cf. W.Ehlers, *s.v.* ‘homo’, *TbLL* VI 3, 2871, 50ss.; Leumann 1977, 364; Herescu 1972, 66-69; Maltby 1991, 281.

¹⁰² Nella testimonianza di Ambr. *off.* III 3,16 (*considera, homo, unde nomen sumpseris: ab humo utique quae nihil cuiquam eripit sed omnia largitur omnibus, et diversos in usum omnium animantium fructus ministrat. Inde appellata humanitas specialis et domestica virtus hominis quae consortem adiuvet*) l’etimologia di *homo* da *humus* contribuisce a radicare e a sostanziare la virtù dell’*humanitas*. Numerose le attestazioni di questa spiegazione etimologica, presente, tra gli altri, in Lact. *inst.* II 10,3 *hominem figuravit ex limo terrae; unde homo nuncupatus est, quod sit fictus ex humo*; in Cassiod. *in Psalm.* 139,2s. (CCL 98, 1256, 22ss. Adriaen) *hominem siquidem malum pro diabolo poni evangelio teste didicimus, dicente: «malus autem homo est diabolus»*. *Et merito sic dicitur, qui peccatorum contagione polluitur, ut iam non caelestis angelus, sed homo ab humo dictus esse videatur*; e in Beda *in Gen.* II 5,2 (CCL 118 A, 93, 720ss. Jones) *sicut autem ‘homo’ Latine ab ‘humo’ nominis etymologiam habet, quia de humo carnis originem traxit, ita apud hebreos Adam a terra nominatur quia de limo terrae homo formatus est*.

L'etimologia non convinceva tutti, a dire il vero, né allora né oggi: Quintiliano ne dubitava polemicamente, al pari di altre etimologie date per certe e diffuse già nell'antichità (*inst.* I 6,34):

etiamne (*sc.* *sinemus*) 'hominem' appellari quia sit humo natus (quasi vero non omnibus animalibus eadem origo, aut illi primi mortales ante nomen imposuerint terrae quam sibi),

ma i suoi dubbi sono stati condivisi anche da alcuni moderni, sebbene l'etimo della parola sia difficilmente contestabile e di fatto sicuro¹⁰³. Tra l'altro, l'immagine dell'uomo come fango o polvere è ampiamente diffusa sia nella letteratura greca e latina – da Sofocle a Orazio passando per Lucrezio¹⁰⁴ – sia nella Bibbia¹⁰⁵. La condizione terrena è ciò che distingue l'uomo da dio o dagli dèi, che appartengono invece al cielo, da cui l'opposizione 'terreno-celeste', mortali e immortali, *humanitas* e *divinitas*. Di più, a *humus* andrà foneticamente ricondotto anche l'aggettivo *humanus*, sebbene a livello semantico sia legato a *homo*¹⁰⁶; da *humus* deriva anche l'aggettivo *humilis*, che significa 'vicino alla terra, basso' e in senso morale 'umile'.

Il percorso fin qui condotto sui testi e sulle parole dell'*humanitas* può essere così sintetizzato: il primo livello o strato è rappresentato dall'ancoraggio alla terra, dalla dimensione terrena dell'uomo, dalla sua costitutiva 'umiltà', fallibilità, effimera durata: ne abbiamo le prime attestazioni nella *palliata*. Su questa base si innesta il rapporto con gli altri uomini, quelli che condividono la stessa natura e il medesimo destino, e verso i quali

¹⁰³ Cf. Herescu 1972, 66 e n. 2-3. L'etimologia è data per certa da Ernout - Meillet 1959⁴, 297, *s.v.* 'homo'.

¹⁰⁴ Sul versante greco si possono ricordare, oltre a Soph. *El.* 1156-1159 ἀλλὰ ταῦθ' ὁ δυστυχήης / δαίμων ὁ σός τε κάμὸς ἐξαφείλετο, / ὅς σ' ᾠδὲ μοι προὔπεμψεν ἀντὶ φιλότατης / μορφῆς σποδόν τε καὶ σκιάν ἀνωφελῆ, anche un frammento del *Meleagro* di Euripide (fr. 532 Kannicht κατθανὼν δὲ πᾶς ἀνὴρ / γῆ καὶ σκιά· τὸ μῆδεν εἰς οὐδὲν ῥέπει), mentre in ambito latino il testo più significativo per questo *topos* è indubbiamente Hor. *carm.* IV 7,13-16 *damna tamen celeres reparant caelestia lunae: / nos ubi decidimus / quo pius Aeneas, quo Tullus dives et Ancus, / pulvis et umbra sumus*. Al medesimo legame 'uomo-terra' pare alludere Lucr. VI 650-652 *et videas caelum summam totius unum / quam sit parvula pars et quam multesima constet / nec tota pars, homo terram totius unus* (cf. Herescu 1972, 67).

¹⁰⁵ Vulg. *gen.* 3,18-9 *et comedes herbas terrae in sudore vultus tui vesceris pane donec revertaris in terram de qua sumptus es quia pulvis es et in pulverem reverteris*.

¹⁰⁶ Leumann 1977, 117 segnala che *hūmanus* a fronte di *hūmus* e *hōmo* si potrebbe spiegare come derivato da un isolato nominativo **hūm* da **hōm* 'terra' (gr. χθών). L'osservazione era già nei grammatici antichi: Prisc. GL II 79, 8 *excipiuntur ab 'humo' 'humanus'*; II 76, 23s. *alia (sc. possessiva) a materia, ex qua constant, ut 'humanus', 'terrenus'*. Cf. Ernout - Meillet 1959⁴, 298, *s.v.* 'homo'; 302, *s.v.* 'humus'; Herescu 1972, 67s.

si sviluppa un atteggiamento di partecipazione, solidarietà, 'simpatia' profonda e universale (la *φιλανθρωπία*), di cui si trovano significative testimonianze in Terenzio e poi in Cicerone. Infine l'uomo può diventare 'umanissimo' ed esprimere appieno la propria natura e dignità per mezzo della cultura, in particolare grazie a quelle discipline che lo formano e lo rendono migliore (le *artes liberales*): l'*humanitas* diventa così espressione di un modo di vivere, di una cultura raffinata e infine della formazione propria dell'oratore e dell'uomo politico in età repubblicana. Infine in età imperiale si assiste da un lato al progressivo venir meno dell'*humanitas* intesa in senso intellettuale ed 'elitario' (*παιδεία*), dall'altro al definitivo affermarsi dell'accezione 'popolare' e ampia di *humanitas* come solidarietà, benevolenza, affabilità (*φιλανθρωπία*), ben documentata presente in Seneca.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Alfonsi 1955

L.Alfonsi, *Sul v. 265 R. di Cecilio Stazio*, «Dioniso» XVIII (1955), 3-6.

Astin 1967

A.E.Astin, *Scipio Aemilianus*, Oxford 1967.

Balbo 2012

A.Balbo, *Humanitas in Imperial Age: Some Reflections on Seneca and Quintilian*, «The Journal of Greco-Roman Studies», XLVII (2012), 63-93.

Bauman 2000

R.A.Bauman, *Human rights in ancient Rome*, London-New York 2000.

Bellincioni 1970

M.Bellincioni, *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*, Brescia 1970.

Bellincioni 1979

M.Bellincioni, *Lettere a Lucilio, Libro XV: le lettere 94 e 95*, Brescia 1979.

Bernardi Perini 1992

Aulo Gellio, *Le notti attiche*, a cura di G.Bernardi Perini, I-II, Torino 1992.

Bernhardy

G.Bernhardy, *Grundriss der römischen Litteratur*, Halle 1850².

Bettini-Ricottilli 1987

M.Bettini – L.Ricottilli, *Elogio dell'indiscrezione*, «Studi Urbinati», LX (1987), 11-27.

Bickel 1941

E.Bickel, Ἄνθρωπον ὄντα δεῖ φρονεῖν τὰνθρώπινα, *Menander im Heautontim., Homo sum, humani nihil a me alienum puto, Terent. Haut. 77*, «Rheinisches Museum» XC (1941), 352.

Bickel 1942

E.Bickel, *Menanders Urwort der Humanität*, «Rheinisches Museum» XCI (1942), 186-191.

Boyancé 1970

P.Boyancé, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles 1970.

Büchner 1957

K.Büchner, *Terenz in der Kontinuität der abendländischen Humanität*, in Id., *Humanitas Romana. Studien über Werke und Wesen der Römer*, Heidelberg 1957, 35-63.

Büchner 1965

K.Büchner, *Humanum und Humanitas in der römischen Welt*, in Id., *Studien zur römischen Literatur, V. Vom Bildungswert des Lateinischen*, Wiesbaden 1965, 47-65.

Calboli 1993²

Cornifici Rhetorica ad C. Herennium. Introduzione, testo critico, commento a cura di G.Calboli, Bologna 1993².

Callier 2002

F.Callier, *L'éveil de la sensibilité en milieu romain: l'apport de Térence à la notion d'humanitas*, in P.Defosse (ed.), *Hommages à Carl Deroux*, I. *Poésie*, Bruxelles 2002, 94-107.

Canali 1987

L.Canali, *Servi e padroni nel Satyricon di Petronio*, in Id., *Vita, sesso e morte nella letteratura latina*, Milano 1987, 47-67.

Cervellera 1977-80

M.A.Cervellera, *Petronio e gli schiavi. A proposito di Petr. 71*, «Annali della Facoltà di Lettere di Lecce» VIII-X (1977-1980), 231-240.

Cipriani 2010

M.Cipriani, *Homo homini deus: la malinconica sentenziosità di Cecilio Stazio*, «Philologia antiqua» III (2010), 117-159.

Colish 1990²

M.L.Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle-Ages*, I. *Stoicism in Classical Latin Literature*, Leiden-New York 1990².

Comerci 1994

G.Comerci, *Humanitas, liberalitas, aequitas: nuova paideia e mediazione sociale negli Adelphoe di Terenzio*, «Bollettino di studi latini» XXIV (1994), 3-44.

Dyck 1996

A.R.Dyck, *A Commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbor 1996.

Ebersbach 1995

V.Ebersbach, *Die 'humanitas' des Petronius oder Diagnose eines gesellschaftlichen Verfalls*, in B.Kühnert – V.Riedel – R.Gordesiani (ed.), *Prinzipat und Kultur im 1. und 2. Jahrhundert*, Bonn 1995, 192-202.

Ernout-Meillet 1959⁴

A.Ernout – A.Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1959⁴.

Forcellini

Lexicon totius Latinitatis ab Aegidio Forcellini [...] lucubratum, deinde a Josepho Furlanetto [...] emendatum et auctum, nunc vero curantibus Francisco Corradini et Josepho Perin [...] emendatius et auctius melioremque in forma redactum, I-IV, Patavii 1940⁵.

Fraenkel 1960

E.Fraenkel, *Elementi plautini in Plauto*, trad. it. di F. Munari, Firenze 1960.

Garbarino 2005

G.Garbarino, *Humanitas e urbanitas: l'importanza delle buone maniere*, in AA.VV., *L'humanitas nel mondo antico: filantropia, cultura, pietas*, Treviso 2005, 13-25.

Gildenhard 2011

I.Gildenhard, *Creative Eloquence. The Construction of Reality in Cicero's Speeches*, Oxford 2011.

Grimal 1979

P.Grimal, *Térence et Aristote à propos de l' "Héautontimorouménos"*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» II (1979), 175-187.

Haffter 1954=1967

H.Haffter, *Die römische Humanitas*, «Neue Schweizer Rundschau» N. F. XXI (1954), 719-731=H.Oppermann (ed.), *Römische Wertbegriffe*, Darmstadt 1967, 468-482.

Haffter 1956

H.Haffter, *Neuere Arbeiten zum Problem der Humanitas*, «Philologus» C (1956), 287-304.

Haffter 1969

H.Haffter, *Terenzio e la sua personalità artistica*, Introduzione, traduzione e appendice bibliografica di D.Nardo, Roma 1969.

Harder 1929 = 1960

R.Harder, *Die Einbürgerung der Philosophie in Rom*, «Die Antike» V (1929), 291-316 = *Kleine Schriften*, hrsg. von W.Marg, München 1960, 330-353.

Harder 1934 = 1960

R.Harder, *Nachträgliches zur Humanitas*, «Hermes» LXIX (1934), 64-74 = *Kleine Schriften*, hrsg. von W.Marg, München 1960, 401-412.

Heinemann 1931

I.Heinemann, *Humanitas*, in *RE*, Suppl. V (1931), 202-310.

Herescu 1972

N.I.Herescu, *Homo-Humus-Humanitas. Préface à un Humanisme contemporain*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» V (1948), 64-76.

Hermant 2011

L.Hermant, *Homo sum: l'usage cicéronien des maximes de Térence*, in Ch.Mauduit – P.Paré-Rey (ed.), *Les maximes théâtrales en Grèce et à Rome: transferts, réécritures, emplois*. «Actes du colloque organisé les 11-13 juin 2009 par l'Université Lyon 3 et l'ENS de Lyon», Paris 2011, 295-304.

Hiltbrunner 1992

O.Hiltbrunner, *Philanthropie und Humanität*, in Μουσικὸς ἀνὴρ. *Festschrift für Max Wegner zum 90. Geburtstag*, hrsg. von O.Brehm und S.Klie, Bonn 1992, 189-201.

Jaeger 1943²

W.Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Traduzione di L.Emery, Firenze 1943².

Jocelyn 1973

H.D.Jocelyn, *Homo sum, humani nil a me alienum puto (Terence, Heaut. 77)*, «Antichthon» VII (1973), 14-46.

Kaster 1986

R.A.Kaster, *"Humanitas" and Roman Education*, «Storia della storiografia» IX (1986), 5-15.

Koerte 1942

A.Koerte, *Zu Terenz Haut.* 77, «Hermes» LXXVII (1942), 101-102.

Lefèvre 1994

E.Lefèvre, *Terenz' und Menanders Heautontimorumenos*, München 1994.

Leumann 1977

M.Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, in M.Leumann – J.B.Hofmann – A.Szantyr, *Lateinische Grammatik*, I, München 1977 (Neuausgabe der 1926-28 in 5. Auflage ersch.)

Lewis-Short

A Latin Dictionary founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary, revised, enlarged, and in great part rewritten by C.T.Lewis, Oxford 1879 (rist. 1980).

Lipps 1967

P.Lipps, *Humanitas in der frühen Kaiserzeit. Begriff und Vorstellung*. Inaugural Dissertation, Freiburg im Breisgau 1967.

MacGregor 1982

A.P.MacGregor, *Dexteritas and Humanitas: Gellius 13.17.1 and Livy 37.7.15*, «Classical Philology» LXXVII (1982), 42-48.

Maltby 1991

R.Maltby, *A lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds 1991.

Mann 1996

N.Mann, *The origins of humanism*, in J.Kraye (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge 1996, 1-19.

Marrou 1966

H.-I.Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, trad. it., Roma 1966.

Mayer 1951

J.Mayer, *Humanitas bei Cicero*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br., 1951.

Mewaldt 1942

J.Mewaldt, *Homo sum*, «Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien» Phil.-Hist. Kl. LXXIX (1942), 167-179.

Mommsen 1889⁸

Th.Mommsen, *Römische Geschichte*, II, Berlin 1889⁸ (1855¹).

Nardo 1967-68

D.Nardo, *Terenzio e l'ironizzazione del sapiens*, «Atti dell'istituto veneto di scienze, lettere e arti», Classe di scienze morali, lettere e arti, CXXXVI (1967-68), 131-174.

Oniga 2009

R.Oniga, *L'idea latina di humanitas*, in Id., *Contro la post-religione. Per un nuovo umanesimo cristiano*, Verona 2009, 187-209.

Oniga 2016

R.Oniga, *La genesi del concetto di humanitas nella commedia latina arcaica*, in F.Di Brazzà – I.Caliaro – R.Norbedo – R.Rabboni – M.Venier (ed.), *Le carte e i discepoli. Studi in onore di Claudio Griggio*, Udine 2016, 21-30.

Otto 1890

A.Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890.

Papaioannou 1959

K.Papaioannou, *Nature et histoire dans la conception grecque du cosmos*, «Diogène» XXV (1959), 3-31.

Perelli 1973

L.Perelli, *Il teatro rivoluzionario di Terenzio*, Firenze 1973.

Pohlenz 1943

M.Pohlenz, *Menander und Epikur*, «Hermes» LXXVIII (1943), 270-275.

Pohlenz 1967

M.Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Presentazione di V.E.Alfieri, I-II, Firenze 1967.

Prete 1948

S.Prete, «*Humanus*» *nella letteratura arcaica latina*, Milano 1948.

Reeve 1996

M.Reeve, *Classical scholarship*, in J.Kraye (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge 1996, 20-46.

Reitzenstein 1907

R.Reitzenstein, *Werden und Wesen der Humanität im Altertum*, Strassburg 1907.

Richter 1958

W.Richter, *Seneca und die Sklaven*, «Gymnasium» LXV (1958), 196-218.

Rieks 1967

R.Rieks, «*Homo*, «*humanus*, «*humanitas*. Zur Humanität in der lateinischen Literatur des ersten nachchristlichen Jahrhunderts», München 1967.

Romano 2013

E.Romano, *Umanesimo e Humanities: il passato nel presente* (prolusione dell'anno accademico 2010-11), in *Il futuro ha radici profonde. Un anno per celebrare 650 anni di storia dell'Università di Pavia*, Pavia 2013, 41-51.

Schadewaldt 1973

W.Schadewaldt, *Humanitas Romana*, in «ANRW» I 4, Berlin-New York 1973, 43-62.

Schmeling 2011

G.Schmeling, *A Commentary on the Satyrical of Petronius*, with the collaboration of A.Setaioli, Oxford 2011.

Schneidewin 1897

M.Schneidewin, *Die antike Humanität*, Berolini 1897.

Snell 1951

B.Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1951.

Storch 1998

H.Storch, *Humanitas*, in *Der neue Pauly*, V, Stuttgart-Weimar 1998, 752-754.

Strasburger 1966

H.Strasburger, *Der 'Scipionenkreis'*, «Hermes» XCIV (1966), 60-72.

Stroh 2008

W.Stroh, *De origine vocum humanitatis et humanismi*, «Gymnasium» CXV (2008), 535-571.

ThLL

Thesaurus linguae Latinae, Leipzig 1900-

Tosi 2008

R.Tosi, *Homo homini lupus: da Plauto a Erasmo a Hobbes*, «Eikasmos» XIX (2008), 387-395.

Traina 1954

A.Traina, *Plauto, Demofilo, Menandro*, «Parola del Passato» IX (1954), 177-203.

Traina 1974²

A.Traina, *Vortit barbare. Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma 1974².

Traina 2000⁵

A.Traina, *Comoedia. Antologia della palliata*, Padova 2000⁵ (1960¹)

Tromp de Ruiter 1932

S.Tromp de Ruiter, *De vocis, quae est φιλανθρωπία, significatione atque usu*, «Mnemosyne» LIX (1932), 271-306.

Valgiglio 1971

E.Valgiglio, *L'«umano» in Terenzio*, in *Fons perennis. Saggi critici di filologia classica raccolti in onore del prof. V. D'Agostino*, Torino 1971, 445-475.

Valgiglio 1973

E.Valgiglio, *Appunti su fonti e influssi dell' 'umano' in Terenzio*, «Quaderni urbinati di cultura classica» XV (1973), 101-110.

Veyne 1989

P.Veyne, «*Humanitas*»: *romani e no*, in A.Giardina (ed.), *L'uomo romano*, Roma-Bari 1989, 385-415.

Watson – Watson 2014

Juvenal *Satire 6*, Edited by L.Watson and P.Watson, Cambridge 2014.

Wilamowitz 1902

U.von Wilamowitz Möllendorf, *Der Unterricht im Griechischen*, in W.Lexis (ed.), *Die Reform des höheren Schulwesens in Preussen*, Halle 1902, 157-176.

