



Renato Oniga
**La genesi del concetto di humanitas nella
commedia latina arcaica**

Riassunto: Storia del concetto di humanitas dalle premesse nella filosofia greca alla nascita nel teatro latino arcaico. In Plauto la parola homo evoca il concetto pessimistico della fragilità della condizione umana, mentre in Terenzio prevale un nuovo ideale positivo, fondato sulla solidarietà e la condivisione. La parola humanitas viene poi diffusa soprattutto da Cicerone, come sintesi di valori morali basati sull'educazione e la cultura. L'universalità del concetto non va oltre i confini dell'impero romano, che saranno superati solo in età moderna.

Parole chiave: Humanitas, Latino, Commedia

Keywords: Humanitas, Latin, Commedia

Contenuto in: Le carte e i discepoli. Studi in onore di Claudio Griggio

Curatori: Fabiana di Brazzà, Ilvano Caliaro, Roberto Norbedo, Renzo Rabboni e Matteo Venier

Editore: Forum

Luogo di pubblicazione: Udine

Anno di pubblicazione: 2016

Collana: Tracce. Itinerari di ricerca/Area umanistica e della formazione

ISBN: 978-88-8420-917-7

ISBN: 978-88-3283-054-5 (versione digitale)

Pagine: 21-30

DOI: 10.4424/978-88-8420-917-7-03

Per citare: Renato Oniga, «La genesi del concetto di humanitas nella commedia latina arcaica», in Fabiana di Brazzà, Ilvano Caliaro, Roberto Norbedo, Renzo Rabboni e Matteo Venier (a cura di), *Le carte e i discepoli. Studi in onore di Claudio Griggio*, Udine, Forum, 2016, pp. 21-30

Url: <http://forumeditrice.it/percorsi/lingua-e-letteratura/tracce/le-carte-e-i-discepoli/la-genesi-del-concetto-di-humanitas-nella-commedia>

LA GENESI DEL CONCETTO DI *HUMANITAS* NELLA COMMEDIA LATINA ARCAICA

Renato Origa

L'umanesimo è senza dubbio uno tra i valori più importanti che l'antichità classica abbia trasmesso alla civiltà universale.¹ Secondo la bella definizione di Alfonso Traina, per *humanitas* si deve intendere il riconoscere e il rispettare l'uomo in ogni uomo: «in essa culmina tutto il travaglio del mondo antico, prima che la *caritas* cristiana insegnasse a riconoscere e ad amare il figlio di Dio in ogni uomo».² Il concetto di *humanitas*, nato in ambito letterario, pervade poi anche il mondo scientifico romano, dalla giurisprudenza alla medicina.³ E naturalmente, al latino *humanitas* si deve la formazione, in epoca moderna, della parola stessa 'umanesimo'.⁴

La lingua greca non soltanto non possiede il concetto, ma nemmeno un termine lessicale che sia del tutto equivalente al latino *humanitas*. Non è possibile identificare completamente l'*humanitas* con la *paideia*, sulla base di un celebre

¹ Cfr. ad es. S. Rocca, *Cosmopolitismo e cultura scientifica: la lezione dei classici*, «Silvae di Latina Didaxis», 3.6 (2002), pp. 27-37.

² A. Traina, *Comoedia. Antologia della palliata* (1960), Padova, CEDAM, 2000⁵, p. 9.

³ Sul diritto: S. Riccobono, *L'idea di humanitas come fonte di progresso del diritto*, in *Studi in onore di B. Biondi*, Milano, Giuffrè, 1965, pp. 543-614; G. Crifò, *A proposito di humanitas*, in *Ars boni et aequi: Festschrift für Wolfgang Waldstein zum 65. Geburtstag*, hrsg. von M.J. Schermaier und Z. Végh, Stuttgart, Steiner, 1993, pp. 79-91; G. Purpura, *Brevi riflessioni sull'humanitas*, «Annali del Seminario di Studi Giuridici di Palermo», 53 (2009), pp. 289-298; sulla medicina: J. Pigeaud, *Les fondements philosophiques de l'éthique médicale: le cas de Rome*, in *Médecine et morale dans l'Antiquité: dix exposés suivis de discussions*, prép. et prés. par H. Flashar et J. Jouanna, Genève-Vandœuvres, Fondation Hardt, 1997, pp. 254-296; B. Pieri, *I medici e la humanitas* (Ps. Quint. decl. 8, 3), «Paideia», 57 (2002), pp. 369-378.

⁴ W. Stroh, *De origine uocum humanitatis et humanismi*, «Gymnasium», 115 (2008), pp. 535-571; cfr. L. Secchi Tarugi, *Gli studia humanitatis come affermazione della dignità e della libertà dell'uomo*, «Atti e Memorie dell'Accademia Petrarca di Lettere, Arti e Scienze», 63-64 (2001-2002), pp. 193-203.

passo di Aulo Gellio,⁵ perché tra i due significati della parola latina, il più antico non è quello che corrisponde a *paideia*, ma è piuttosto la controparte di *philanthropia*.⁶ Secondo l'osservazione del Marrou, l'etimologia stessa delle due parole *humanitas* e *paideia* (rispettivamente da *homo* e *pais*), oppone «l'uomo contro il fanciullo»:⁷ e dunque il concetto latino si presenta in un certo senso come uno sviluppo naturale e una maturazione rispetto all'origine greca.

Per i Romani, il concetto di *humanitas* indicava l'acquisizione non solo di un'educazione e un sapere, ma anche e soprattutto di un'etica.⁸ Senza dubbio, uno dei presupposti per l'elaborazione del concetto romano di *humanitas* si trova nella filosofia morale greca, in particolare di scuola peripatetica e stoica.⁹ Ma si tratta solo di una premessa: i *Caratteri* di Teofrasto ci appaiono ancora astrazioni intellettuali, così come il saggio stoico, chiuso nella sua impenetrabile perfezione, rappresenta in fondo tutt'altro che un ideale di umanità, come stigmatizzerà con ironia Varrone nei confronti del carattere di Cleante.¹⁰

Per quanto riguarda la storia della parola, *humanitas* è attestata solo a partire dalla prima metà del I secolo a.C.: per la precisione, ne troviamo cinque occorrenze nella *Rhetorica ad Herennium*, tre in Varrone, tre in Cesare, ma soprattutto un enorme numero in Cicerone: ben 229 occorrenze, che rappresentano circa la metà delle 463 occorrenze registrate nell'intero campione degli autori compresi nel CD della *Biblioteca Teubneriana Latina*.¹¹ Dunque, per la

⁵ *Noctes Atticae* 13, 17: sul problema cfr. W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, I, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1959, p. 16; H. Haffter, *Neuere Arbeiten zum Problem der Humanitas*, «Philologus», 100 (1956), p. 292; A. Traina, *Comoedia* cit., p. 10, nota 2; W. Schadewaldt, *Humanitas Romana*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», I.4 (1973), p. 47; P. Veyne, *L'uomo romano*, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 387.

⁶ S. Tromp de Ruiter, *De vocis, quae est φιλανθρωπία significatione atque usu*, «Mnemosyne», 59 (1931), pp. 271-306; O. Hiltbrunner, *Philanthropie und Humanität*, in *Μουσικὸς ἀνήρ. Festschrift für Max Wegner zum 90. Geburtstag*, hrsg. von O. Brehm und S. Klie, Bonn, Habelt, 1992, pp. 189-201.

⁷ H.-I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, trad. it. Roma, Studium, 1966, p. 294.

⁸ Sul problema, cfr. R.A. Kaster, *Humanitas and Roman Education*, «Storia della Storiografia», 9 (1986), pp. 5-15.

⁹ P. Boyancé, *Sur les origines péripatéticiennes de l'humanitas*, in *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift zum 60 Geburtstag von K. Büchner*, hrsg. von W. Wimmel, Wiesbaden, Steiner, 1970, pp. 21-30.

¹⁰ Varr., *Men.*, fr. 245 sg.: *solus rex, solus rhetor, solus formosus, fortis, aecus uel ad aedilicium modium, purus putus. Si ad hunc charactera Cleanthis conueniet, caue attigeris hominem*. Secondo H.-I. Marrou, *Storia dell'educazione* cit., p. 139, il termine stoico *kosmopolites* «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».

¹¹ L'elenco si trova in P. Tombeur (éd.), *Bibliotheca Teubneriana Latina*, BTL-1, München, Saur, 1999, pp. 93-104. Alla stessa cifra di 229 occorrenze in Cicerone giunge anche L.

diffusione della parola e la piena maturazione del concetto, il ruolo fondamentale si deve senza dubbio a Cicerone, ma la genesi del concetto si deve ricercare già nei secoli precedenti.¹²

Com'è noto, la letteratura latina ha origine con il teatro, ma tra i generi teatrali, il più adatto ad affrontare la problematica dell'*humanitas* non fu la tragedia, che trattava vicende segnate dal dolore e dalla tragicità della condizione umana. La tragedia non raggiunse mai a Roma la popolarità che aveva avuto in Grecia. Nel prologo dell'*Anfitrione* di Plauto il pubblico reagisce con viva preoccupazione quando Mercurio annuncia una tragedia al posto di una commedia.¹³ Lucilio testimonia inoltre che gli esordi delle tragedie di Pacuvio avevano spesso un effetto deprimente sul pubblico.¹⁴ La problematica della tragedia greca più arcaica, da Eschilo a Sofocle, era ormai troppo lontana, solo Euripide riscuoteva ancora successo, nel mondo ellenistico e a Roma. Ma le rielaborazioni latine, accentuandone il *pathos*, finivano per mettere in secondo piano la riflessione propriamente etica della tragedia.¹⁵

Solo il teatro comico, dunque, ebbe una larga fortuna a Roma. Il modello greco della commedia latina, la *palliata*, non era però la commedia antica di Aristofane, troppo legata al contesto specifico della *polis* ateniese del V sec., ma la commedia nuova. I personaggi delle commedie di Menandro risentono dello studio filosofico dei *Caratteri* di Teofrasto, la sua comicità colpisce le deviazioni dall'ideale umano elaborato dalla filosofia. Menandro racconta storie di vita quotidiana, di quello che si direbbe oggi un dramma borghese: il grammatico Diomede parlava in proposito di *humiles personae* (GLK I, 488), in contrapposizione agli eroi della tragedia. Le commedie di Menandro erano dunque legate alla condizione umana più largamente condivisibile, fatta di sentimenti e vicende familiari. L'universalità della commedia nuova la rendeva facilmente esportabile da una cultura all'altra. Nell'età ellenistica, il concetto di *polis* si allarga fino ad abbracciare l'intera grecità, anche se ancora non raggiunge l'ideale universale di umanità.¹⁶

Favini, *Umanesimo e cultura classica*, in *Essere e divenire del 'Classico'*, a cura di U. Cardinale, Torino, Utet, 2006, p. 173, nota 57, pur attingendo a un diverso database (PHI 5).

¹² Per una sintesi, cfr. P. Boyancé, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, Latomus, 1970.

¹³ Plaut., *Ampb.* 52 sg.: *quid contraxistis frontem? quia tragoediam / dixi futuram hanc?*

¹⁴ Lucil., 875 Marx: *verum tristis contorto aliquo ex Pacuviano exordio.*

¹⁵ Ad es., traducendo le *Eumenidi* di Eschilo, Ennio sembra averne sacrificato la problematica etica agli elementi più spettacolari: cfr. A. Traina, 'Vortit barbare'. *Le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1974², pp. 115-117.

¹⁶ Men., *Perikeiromene* 430: «quando si è vinto, è segno di un animo greco accettare la pace». Secondo H.-I. Marrou, *Storia dell'educazione* cit., p. 139, il termine stoico *kosmopolites* «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».

Il teatro romano, invece, appare per sua natura caratterizzato da una condizione umana più universale.¹⁷ Gli attori erano romani, parlavano latino, ma indossavano il *pallium* dei Greci, e le storie erano ambientate in una Grecia esotica e immaginaria, anche se poi le allusioni concrete a luoghi, fatti e istituzioni di Roma erano continue. Così gli spettatori romani potevano immedesimarsi nelle vicende e ridere di se stessi, senza perdere la tradizionale *dignitas* insita nel *mos maiorum*.¹⁸ Vediamo allora concretamente come il concetto di *humanitas* matura nei singoli autori.

Le commedie plautine sono caratterizzate dalla presenza di tipi fissi (il servo furbo, il giovane innamorato, il vecchio avaro, il soldato fanfarone, la cortigiana, l'odioso lenone, e così via), perché in Plauto l'attenzione è focalizzata più sulle 'funzioni' narrative che sulle caratteristiche psicologiche dei personaggi. Anche le trame plautine, al di là della vasta eterogeneità di motivi superficiali, possono essere tutte derivate da una struttura profonda assai semplice, ripetuta con innumerevoli variazioni, di cui è stato messo in luce il particolare valore antropologico. In sintesi, il protagonista (di solito un giovane innamorato assistito da un servo furbissimo), vuole strappare un certo bene (una donna o del denaro) a un antagonista (un lenone, un soldato o un vecchio), e ci riesce tramite un inganno o un riconoscimento.¹⁹

Questo tipo di trame, che dovevano essere particolarmente gradite al pubblico, dato l'enorme successo del teatro plautino, focalizzavano la riflessione su alcune tematiche sociali fondamentali, come il ruolo della donna, il conflitto generazionale tra padre e figlio, la tensione sociale tra padrone e schiavo. Nel complesso, dal teatro di Plauto emerge un'idea di umanità colta nei suoi aspetti più bassi e corporei, ravvivata solo dal particolare gusto plautino per le battute di spirito, i travestimenti e le beffe: un compiacersi di 'fare teatro' come valore in sé, come gioco e illusione, in un carnevalesco rovesciamento dell'ordine sociale.²⁰

La maggior parte delle commedie plautine ha dunque una trama basata sull'inganno (ad es. *Miles gloriosus*, *Pseudolus*, *Persa*). L'umanità tratteggiata in queste commedie è quella piuttosto cinica e disincantata di chi è costretto a lottare continuamente contro i propri simili, utilizzando tutte le risorse dell'astu-

¹⁷ K. Buechner, *Humanum und humanitas in der römischen Welt*, «Studium Generale», 14 (1961), pp. 636-646.

¹⁸ M. Braun, *Mos maiorum und humanitas bei Terenz*, in *Moribus antiquis res stat Romana: römische Werte und römische Literatur im 3. und 2. Jb. v. Chr.*, hrsg. von M. Braun, A. Haltenhoff, F.-H. Mutschler. München, Saur, 2000, pp. 205-215.

¹⁹ Cfr. M. Bettini, *Verso un'antropologia dell'intreccio*, Urbino, QuattroVenti, 1991.

²⁰ Id., *Un'utopia per burla*, introd. a Plauto, *Mostellaria. Persa*, Milano, Modadori 1981; cfr. anche G. Chiarini, *Introduzione a Plauto*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 9-23.

zia. La vita dell'uomo è vista come continuamente minacciata da un'infinità di reti, dove si rimane vittima di inganni: *in aetate hominum plurumae / fiunt transennae, ubi decipiuntur dolis* (*Rud.* 1235 sg.). Si potrebbe dire che siamo agli antipodi del concetto di *humanitas* inteso quale rispetto e benevolenza: questa concezione può essere sintetizzata nella famosa massima *lupus est homo homini* dell'*Asinaria* (v. 495), destinata ad avere grande fortuna in età moderna, da Erasmo a Hobbes.²¹

Nelle commedie basate sul riconoscimento, appare invece una notazione ugualmente pessimistica, ma di tipo diverso, fondata sulla consapevolezza di come tutto l'affannarsi per ordire inganni sia inutile, perché le vicende umane sono spesso soggette unicamente al gioco del destino, che interviene a scambussolare e rendere vani anche gli inganni più calcolati. La trama dei *Menaechmi* è in questo senso esemplare, perché basata sul puro gioco della fortuna, che produce una serie di equivoci e scambi di persona, fino al riconoscimento finale. Nel prologo dei *Captivi*, viene proposta una singolare immagine degli dèi che giocano a palla con gli uomini: *enim vero di nos quasi pilas homines habent* (v. 21), concetto poi ribadito dalla massima *fortuna humana fingit artaque ut lubet* (v. 304). Nel *Mercator* e nella *Rudens* viene ripetuto uno stesso identico verso, in cui si afferma che gli dèi si fanno beffe degli uomini: *miris modis di ludos faciunt hominibus* (*Merc.* 225; *Rud.* 593). Nella *Cistellaria* e nel *Curculio*, viene espressa la consapevolezza che la condizione umana è fondata sulla precarietà: *ut sunt humana, nil est perpetuum datum* (*Cist.* 194); *nulli homini est perpetuum bonum* (*Curc.* 189). Similmente, nel *Truculentus*, si afferma che acquistare e perdere le ricchezze è un *humanum facinus* (v. 217).

Una posizione del tutto particolare, nel *corpus* delle commedie plautine, è occupata dall'*Amphitruo*. In questa tragicommedia, il tema fondamentale è quello dell'identità, con la scoperta del motivo del 'doppio', destinato ad avere una grande fortuna nella letteratura e nella psicologia moderna.²² Tra gli innumerevoli modi in cui si sviluppa la riflessione sul tema dell'identità, troviamo anche una curiosa anticipazione del *cogito* cartesiano, che servirà di spunto a Vico per polemizzare proprio con Cartesio.²³

²¹ R. Tosi, *Homo homini lupus: da Plauto a Erasmo a Hobbes*, «Eikasmos», 19 (2008), pp. 387-395.

²² M. Bettini, *Sosia e il suo 'sosia': pensare il doppio a Roma*, introd. a Plauto, *Anfitrione*, a cura di R. Oniga, introduzione di M. Bettini, Venezia, Marsilio, 1991, pp. 9-51.

²³ Plaut., *Amph.* 447: cfr. A. Corsano, *Vico, Plauto e Cartesio*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», 4 (1974), pp. 140-142.

Altrove appare invece, come tipico «elemento plautino in Plauto»,²⁴ il gusto per le *sententiae*, le tirate moraleggianti, come ad esempio avviene nelle *Bacchides*, dove la circostanza unica e fortunata di poter confrontare il testo di Plauto con un frammento papiraceo del modello menandro ci permette di dimostrare in maniera incontrovertibile che il brano (vv. 540-548), in cui i personaggi si soffermano a divagare sul tema dei falsi amici, con abbondante citazione di proverbi e luoghi comuni, è proprio un'aggiunta di Plauto, uno degli *excursus* inseriti dall'autore latino nella rielaborazione del modello greco.

Si noti infine l'emergere in Plauto di una prima distinzione e contrapposizione tra i due termini *vir* e *homo*. Il primo appartiene ancora all'ideologia romana arcaica, che esalta l'uomo in quanto maschio e guerriero, il cui ideale è espresso dalla parola *virtus*.²⁵ Il termine *homo*, invece, in Plauto tende ad avere un valore generico di esistenza, semanticamente assai debole, soprattutto in unione a pronomi dimostrativi, interrogativi o indefiniti, dove solitamente non viene neppure tradotto in italiano: ad es. *hic homo* 'costui' (*Amph.* 402); *quis homo?* 'chi?' (*Aul.* 731); *nullus homo* 'nessuno' (*Bacch.* 808).

Talvolta, però, il termine *homo* comincia a far intravedere la nascita dell'idea di una natura umana più universale (ad es. *Asin.* 490: *tam ego homo sum quam tu*), senza distinzione non solo di genere sessuale, ma anche di condizione sociale (ad es. *Aul.* 226 sg.: *venit hoc mi, Megadore, in mentem ted esse hominem divitem, / factiosum, me autem esse hominem pauperum pauperrimum*). In un passo del *Trinummus* emerge già l'idea di rispetto e condivisione, che preludono a tematiche terenziane: *homo ego sum, homo tu es: ita me amabit Iuppiter, / neque te derisum advenio neque dignum puto* (v. 448 sg.). Nel *Mercator*, si trova poi una massima, derivata evidentemente dal modello greco (*l'Emporos* di Filemone), nella quale i tratti caratteristici dell'umanità sono indicati nell'amare e nel perdonare: *humanum amarest, humanum autem ignoscere est* (v. 319).

Nel complesso, però, lo scavo psicologico della commedia nuova è una categoria estranea al teatro plautino, e l'idea di umanità che emerge dalle commedie di Plauto ci appare piuttosto disillusa e pessimistica. Non a caso, uno degli aggettivi che più frequentemente si uniscono ad *homo*, in Plauto, è *miser*²⁶. Ma già un

²⁴ Il riferimento è ovviamente a E. Fraenkel, *Elementi plautini in Plauto*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1960: sull'uso dei proverbi, cfr. in partic. pp. 42 sgg.

²⁵ Cfr. ad es. Liv. Andr. *Trag.* 16 sg. Ribbeck; Naev. *Com.* 92 sg. Ribbeck; Enn., *Scen.* 300 sgg. Vahlen. In Plauto, i riferimenti alla *virtus* sono numerosi, sia seri sia parodici: si trovano discussi in Z. Hoffmann, *Virtus Romana bei Plautus*, «Acta Classica Universitatis Scientiarum Debrecenensis», 20 (1984), pp. 11-20.

²⁶ Plaut. *Asin.* 616; *Bacch.* 623; 1106; 1107; *Capt.* 461; 540; *Cas.* 303; *Cist.* 689; *Epid.* 526; *Men.* 82; 816; 908; *Merc.* 335; 588; *Most.* 544; 564; *Pers.* 649; *Rud.* 290; 485; *Trin.* 847; *Truc.* 594; *Vid.* 63.

commediografo di circa vent'anni più giovane di Plauto, cioè Cecilio Stazio, contrappone al pessimismo plautino una massima probabilmente derivata da Menandro, che risente della filosofia aristotelica: *homo homini deus est, si suum officium sciatur* (fr. 265 Ribbeck).²⁷ In Menandro troviamo infatti il concetto affine, che l'uomo sarebbe un capolavoro, se fosse possibile realizzarlo.²⁸ Ma l'affermazione programmatica di Cecilio Stazio contiene già il nesso tra *humanitas* e *officium*, che starà alla base del *De officiis* ciceroniano, così come l'apertura dell'uomo verso la divinità, che sarà ripresa da Plinio il Vecchio (*nat.* 2, 18: *deus est mortali iuvare mortalem*).

Ma il contributo decisivo per la formazione dell'idea di *humanitas* proviene senza dubbio da Terenzio, la cui produzione teatrale si colloca tra il 166 e il 160 a.C., all'interno di quella esperienza culturale complessa e affascinante che viene comunemente definita come 'circolo degli Scipioni', volta all'assimilazione dei nuovi valori della cultura ellenistica nei più diversi settori, dalla filosofia (Panezio), alla storiografia (Polibio).²⁹ Nelle commedie di Terenzio, alle beffe che stavano al centro delle commedie plautine, si sostituiscono le problematiche familiari basate sul problema dell'educazione dei figli e dell'incomunicabilità tra le persone. Anche se manca ancora il nome astratto *humanitas*, l'aggettivo *humanus* esprime già quelle che saranno le sfere semantiche privilegiate del concetto nei secoli successivi.³⁰

Nell'*Andria*, si trova il significato di *humanitas* intesa come benevolenza e dovere (v. 112 sg. *humani ingeni / mansuetique animi officia*; 236: *hocinest humanum factu aut inceptu? hocinest patris?*).

Negli *Adelphoe* la riflessione si svolge soprattutto sui diversi modelli educativi, con la contrapposizione della tradizionale severità romana, secondo il modello di Catone, alla nuova liberalità di matrice greca, propugnata dal circolo degli Scipioni.³¹ In particolare, l'uso del termine *humanus* sottolinea il valore della moderazione (v. 143: *vix humane patitur*), e soprattutto la fragilità e la

²⁷ L. Alfonsi, *Sul v. 265 Ribbeck di Cecilio Stazio*, «Dioniso», 18 (1955), pp. 3-6; M. Cipriani, *Homo homini deus: la malinconica sentenziosità di Cecilio Stazio*, «Philologia Antiqua», 3 (2010), pp. 117-159.

²⁸ Cfr. Menandro, fr. 484 Koerte, e il commento di B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. Torino, Einaudi, 1951, p. 288.

²⁹ L. Cicu, *L'originalità del teatro di Terenzio alla luce della nuova estetica e della politica del circolo scipionico*, «Sandalion», 1 (1978), pp. 73-121.

³⁰ F. Callier, *L'éveil de la sensibilité en milieu romain: l'apport de Térence à la notion d'humanitas*. *Hommages à C. Deroux*, I: *Poésie*, éd. par P. Defosse, Bruxelles, Latomus, 2002, pp. 94-107.

³¹ G. Comerci, *Humanitas, liberalitas, aequitas: nuova paideia e mediazione sociale negli Adelphoe di Terenzio*, «Bollettino di Studi Latini», 24 (1994), pp. 3-44.

possibilità di sbagliare, insite nella condizione umana (v. 471: *persuasit nox amor vinum adulescentia: humanumst*; 687: *id peccatum primum sane magnum, at humanum tamen*).

Nell'*Heautontimorumenos* troviamo infine quella che è universalmente considerata la migliore sintesi del concetto di *humanitas*, cioè la celebre massima (v. 77): *homo sum: humani nihil a me alienum puto*.³² L'uomo rivendica il diritto-dovere di interessarsi ai problemi degli altri uomini, con un atteggiamento di solidarietà e condivisione. La formulazione così perfetta della dignità di ogni uomo è davvero uno dei punti più alti toccati dal teatro latino arcaico.

L'ulteriore sviluppo del concetto ci porta necessariamente da Terenzio a Cicerone.³³ Come viene giustamente notato nel *Thesaurus linguae Latinae*, si deve essenzialmente a Cicerone lo sviluppo del nuovo significato di *humanitas* come 'cultura enciclopedica', in primo luogo letteraria, ma non solo.³⁴ Nella concezione ciceroniana, l'oratore si caratterizza appunto per la sua cultura vasta, non ristretta al proprio settore tecnico, ma aperta a tutte le discipline: *oratorem in omni genere sermonis et humanitatis esse perfectum*;³⁵ *in omni recto studio atque humanitate*.³⁶ In sostanza, dobbiamo a Cicerone l'idea che rimarrà per secoli alla base dell'educazione umanistica, e cioè che la cultura non ha finalità pratiche immediate, ma non è neppure erudizione fine a se stessa: il suo scopo è di rendere l'uomo migliore.

Si deve a Cicerone il merito di avere ampliato il significato di *humanitas* fino a farne una sintesi di tutti i valori morali. In particolare, nel *De officiis*, Cicerone elabora un sistema di valori estremamente complesso e articolato, in cui l'*humanitas* appare il principio oggettivo, in contrapposizione all'utile personale, da cui nasce il dovere (*off.* 3, 89). Ma soprattutto, il *Thesaurus linguae Latinae* (col. 3075, 27-30) cita come esempio di un *usus strictus et plenus* del termine *humanitas* un passo ciceroniano, *qui naturas hominum vimque omnem humanitatis perspexerit* (*de orat.* 1, 53), nel quale la congiunzione *-que* unisce come due sinonimi i sintagmi *natura hominum* e *vis humanitatis*. L'espressione *natura hominis*, attestata per la prima volta nell'*Heautontimorumenos* di Terenzio (v. 502), compare

³² E. Valgiglio, *L'umano in Terenzio*, Fons perennis. Saggi critici di filologia classica raccolti in onore di V. d'Agostino, Torino, Amministrazione della Rivista di Studi Classici, 1971, pp. 445-475; Id., *Appunti su fonti e influssi dell'«umano» in Terenzio*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 15 (1973), pp. 101-110; M. T. Camilloni, *Annotazioni sulla humanitas di Terenzio*, «Akroterion», 29 (1984), pp. 176-179.

³³ D. Gagliardi, *Il concetto di humanitas da Terenzio a Cicerone. Appunti per una storia dell'umanesimo romano*, «Le parole e le idee», 7 (1965), pp. 187-198.

³⁴ Col. 3078, 33-34: «legitur raro praeter Cic., paene deest aevo imperatorio».

³⁵ *De orat.* 1, 35; cfr. 1, 71.

³⁶ Ivi, 1, 256.

ben trenta volte in Cicerone, che nel *De finibus* ne riassume il concetto affermando che il punto estremo del bene è *vivere ex hominis natura undique perfecta et nihil requirente* (5, 26).

L'*humanitas* viene perciò identificata con la natura universale dell'uomo, come ci conferma anche l'espressione *communis humanitas*, che è una *iunctura* frequente nelle orazioni,³⁷ e indica appunto anch'essa la natura umana, sottolineando la sostanziale comunità ed eguaglianza degli uomini, che costituiscono un unico *genus humanum*.³⁸ Riecheggiando la celebre massima di Terenzio, Cicerone afferma nel *De finibus*: 3, 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*. In Cicerone si trova infine l'idea che la natura umana può essere compresa fino in fondo solo in contrapposizione con la natura divina,³⁹ un concetto che sarà sviluppato poi dalla letteratura cristiana antica.⁴⁰

Per concludere, ci si potrebbe domandare perché in Cicerone si trovi già il concetto, caro agli Umanisti, di *studia humanitatis*,⁴¹ ma non quello, altrettanto importante, di *res publica litteraria*. Certamente, nell'orazione *Pro Archia*, si trova già prefigurato anche questo ideale: non a caso, l'orazione, scoperta nel 1333 dal Petrarca a Liegi, divenne uno dei testi più considerati dagli Umanisti. In essa Cicerone afferma che il poeta Archia avrebbe avuto diritto alla cittadinanza romana, a prescindere da qualsiasi considerazione giuridica, per il semplice fatto di essere un poeta. La letteratura e la poesia sono infatti l'essenza della *humanitas*, e ogni comunità dovrebbe dirsi onorata di accogliere un poeta. Come diverse città greche si contendevano l'onore di avere dato i natali ad Omero, così Roma avrebbe dovuto essere onorata di dare la cittadinanza ad Archia, tanto più considerando il fatto che il poeta aveva cantato le glorie di Roma.⁴²

Dunque, nell'antichità non si trova mai la menzione di una *res publica litteraria*, perché gli antichi riconoscevano certamente l'esistenza di dotti anche al di fuori del mondo greco-romano, ma non li consideravano come parte di una

³⁷ Cic., *Dom.* 98; *Flacc.* 24; *Sull.* 64; *Quinct.* 51.

³⁸ Cic., *De orat.* 1, 60; 3, 113; *Acad.* 1, 21; *Div.* 1, 10. 116; 2, 104; *Fin.* 3, 62.

³⁹ Cic., *De orat.* 2, 86. 132; *Top.* 76; *Fin.* 3, 73; *Nat. deor.* 1, 112.

⁴⁰ *Thes. Ling. Lat.*, col. 3075, 65-3076, 26.

⁴¹ Cic., *Arch.* 3; *Mur.* 61; *Comm. pet.* 33; cfr. I. Kajanto, *A Humanist credo*. Poggio Bracciolini on the meaning of *studia humanitatis* and *virtus*, «Arctos», 23 (1989), pp. 91-118.

⁴² Cic., *Arch.* 9, *praesertim cum omne olim studium atque omne ingenium contulerit Archias ad populi Romani gloriam laudemque celebrandam*; cfr. A. Coskun, *Inklusion und Exklusion von Fremden in den Gerichtsreden Ciceros: zugleich ein Einblick in die Arbeit des Projekts 'Roms auswärtige Freunde'*, in *Corona coronaria. Festschrift für H.-O. Kröner zum 75. Geburtstag*, hrsg. von S. Harwardt und J. Schwind, Hildesheim, Olms, 2005, pp. 77-98.

comunità sovranazionale.⁴³ Per i Romani, in particolare, una *res publica litteraria* era cioè impensabile, perché la comunità dei dotti era la *res publica* 'tout court'. Non era possibile pensarne altre: l'impero si identificava totalmente con uno stile di vita e una cultura letteraria. La stessa *humanitas* era il tratto distintivo e demarcativo tra le province romane e il resto del mondo.⁴⁴ Per questo motivo il dotto, se apparteneva all'universo culturale classico, aveva il diritto ad essere cittadino romano, come appunto Cicerone sosteneva per Archia. Non era possibile pensare ad altre comunità, tutto il mondo finiva per identificarsi con la città di Roma: l'*orbis* coincideva con l'*urbs*, come disse Ovidio, e più tardi Rutilio Namaziano.⁴⁵ Solo la fine dell'impero romano e la conseguente frammentazione politica dell'Europa renderà possibile la rinascita di un ideale universale nel concetto umanistico e moderno di *res publica litteraria*.⁴⁶

⁴³ A. Momigliano, *Saggezza straniera*, trad. it. Torino, Einaudi, 1980.

⁴⁴ Ad es. Caes., *Gall.* 1, 1, 3 *a cultu atque humanitate provinciae*; Tac., *Agr.* 21, 2 *id idque apud imperitos humanitas vocabatur, cum pars servitutis esset*; CIL 11, 721; 14, 4015: cfr. E. Maróti, *Omnis humanitas*, «Acta Classica Universitatis Scientiarum Debrecenensis», 38-39 (2002-2003), pp. 277-280.

⁴⁵ Ov., *Fasti* 2, 684: *Romanae spatium est urbis et orbis idem*; Rutil., 1, 66: *urbem fecisti quod prius orbis erat*.

⁴⁶ M. Fumaroli, *La République des Lettres*, «Diogène», 143 (1988), pp. 131-150; H. Bots-F. Waquet, *La Repubblica delle lettere*, trad. it. Bologna, il Mulino, 2005, pp. 159-164.