

RETE DEI LICEI DELLE MARCHE

Paradigmi d'identità

Tradurre e interpretare i classici

a cura di Marzia Bambozzi

 *affinità elettive*



Membra corporis magni
Collana della Rete dei Licei delle Marche

I



Membra corporis magni
Collana della Rete dei Licei delle Marche

Comitato scientifico:
Marzia Bambozzi, Luca Giancarli,
Marina Pallotto, Anna Sanchini, Vera Valletta

RETE DEI LICEI DELLE MARCHE

Paradigmi d'identità

Tradurre e interpretare i classici

a cura di Marzia Bambozzi

 *affinità elettive*



© Copyright 2021 by

affinità elettive

Edizioni ae di Valentina Conti
vicolo Stelluto, 3 – 60121 Ancona
www.edizioniae.it
e-mail: info@edizioniae.it

Tutti i diritti riservati
ISBN 978-88-7326-525-2

Finito di stampare
nel mese di aprile 2021
presso Universal Book di Rende (CS)

In copertina:
Rielaborazione grafica del mosaico del *Trionfo di Nettuno*
nella *Domus del Mito* di Sant'Angelo in Vado (PU)

L'*humanitas* nella letteratura latina arcaica: le interpretazioni nell'epica e nella commedia e il giudizio di Gellio

di Francesca Boldrer

Un concetto importante e suggestivo, nei suoi molteplici significati, tramandatici dalla civiltà romana è, come noto, l'*humanitas*, intesa sia come “condizione umana” in senso generale, sia come “benevolenza” verso il prossimo, e ancora come “interesse culturale” aperto a varie conoscenze, specie se condivise¹. Si tratta di un termine che coinvolge tanto la sfera spirituale e morale, quanto quella intellettuale e culturale, non facilmente traducibile nelle lingue moderne ed emblematico dell'efficacia espressiva di quelle classiche, di cui rappresenta una delle parole-chiave più significative e tuttora attuali².

L'uso di *humanitas* appare nel lessico latino³ non prima del I sec. a.C., ed essenzialmente in prosa⁴, con un'improvvisa ampia diffusione in Varrone⁵, nella *Rhetorica ad Herennium*, in Cesare, Cornelio Nepote e soprattutto in Cicerone, l'autore cui si deve

¹ Vedi Ehlers, s.v. *humanitas* in *Th.L.L.* VI,3075,25 ss. “dictum de hominum condicione naturali”; *ibid.* 3077,20 ss. “de condicione, quae hominibus nomine suo dignis convenit” (comprendente sia il senso di “eruditio, doctrina, urbanitas”, sia quello di “benignitas, clementia, philanthropia”).

² Come *humanitas*, numerose sono le “parole” latine incisive anche nel pensiero contemporaneo; vedi Menghi-Sensini 2013; Gardini 2018.

³ Secondo una formazione con suffisso proprio di nomi astratti *-tat-* unito al tema aggettivale, ricorrente nella lingua latina; vedi Traina-Bernardi Perini 1982³, 115 s. Cf. *Gloss.* L IV dub. Plac. H 8 *humanitas* [...] *sicut divinitas*.

⁴ La rarità in poesia è dovuta soprattutto a ragioni metriche (vedi Ehlers in *Th.L.L.* VI,3075,16 s.).

⁵ Le presenze di *humanitas* in Varrone dovevano essere più numerose delle tre conservate; cf. Gell. *N.A.* 13,17, da cui risulta l'importanza del termine in questo autore.

di gran lunga il maggior numero di attestazioni⁶. Tuttavia, il concetto è presente, in altre forme, già nella letteratura arcaica, in particolare in poesia. In questa, infatti, si nota un interesse ricorrente per la natura umana nei suoi aspetti sia positivi che negativi, e l'uso espressivo di termini appartenenti alla medesima sfera semantica, ovvero *homo* e *humanus*, da cui *humanitas* deriva⁷. È quanto emerge in testi appartenenti soprattutto alla commedia, in cui vari autori si fecero interpreti e portavoci, nelle forme semi-serie proprie di questo genere letterario, di riflessioni e *sententiae* affidate ai personaggi e riguardanti loro stessi, gli altri o l'intera umanità. Peraltro, anche in altri generi, come l'epica, emerge l'attenzione per la condizione umana, tanto più rilevante se – come si ipotizza – rivolta a nemici di Roma (per cui vedi *infra*).

Tra le testimonianze che rivelano, fin dall'inizio della letteratura latina, sensibilità e introspezione, ma anche spirito critico e ironia riguardo alla natura umana, si prenderanno qui in esame alcuni esempi tratti da poeti del III-II sec. a.C. che attestano varie interpretazioni dell'*humanitas* nel mondo romano. Peraltro, un'importante riflessione sull'uso originario del termine – da cui risulterebbe più antico di quanto appaia dalle testimonianze conservate – è offerta da uno scrittore alquanto posteriore cronologicamente, ma vicino alla letteratura arcaica per interessi eruditi, Aulo Gellio⁸, che nel II sec. d.C. dedicò un capitolo delle *Noctes Atticae* all'esatta definizione del significato

di *humanitas* (*N.A.* 13,17) risalendo alle origini della parola e instaurando un confronto con i concetti greci di *philanthropia* e *paideia*, animato da vivace spirito critico⁹.

Gellio si richiama ai “creatori della lingua latina” (*qui verba Latina fecerunt*), alludendo all'età arcaica¹⁰, e attribuisce loro una definizione di *humanitas* non nel senso ‘filantropico’¹¹, comune tra il *vulgus*, ovvero come “inclinazione e benevolenza indistinta verso tutti gli uomini” (*dexteritas, benivolentia erga omnis homines promiscam*)¹², bensì in quello ‘intellettuale’ di *paideia*, intesa come “cultura, educazione alle arti liberali” (*eruditio, institutio in bonas artis*)¹³, come egli afferma all'inizio. Il ricorso a tali precisazioni, sia per contrasto che per analogia, mostra l'impegno di Gellio nel definire un termine importante attraverso altre parole latine, scelte sia rispetto al lessico greco, sia in quanto ‘attuali’ (*nos... dicimus*), quasi si trattasse di chiarire un ‘arcaismo’ (*N.A.* 13,17,1):

Qui verba Latina fecerunt quique his probe usi sunt, “humanitatem” non id esse voluerunt, quod vulgus existimat quodque a Graecis philanthropia dicitur et significat dexteritatem

⁹ Come risulta dal titolo del capitolo: “*humanitatem*” non significare id quod vulgus putat, sed eo vocabulo qui sinceriter locuti sunt magis proprie esse usos.

¹⁰ Cf. un simile collegamento tra gli scrittori arcaici e l'evoluzione della lingua latina in Hor. *ars* 56 s. *cum lingua Catonis et Ennii sermonem patrium ditaverit et nova rerum nomina protulerit*.

¹¹ Peraltro anche il concetto di “filantropia” ha in greco, come l'*humanitas* latina, molteplici significati, quali generosità, condiscendenza, affinità, protezione, perdono, alleanza. Vedi Hiltbrunner 1994, 719 s.; Veyne 1989, 397 (che identifica invece l'*humanitas* con la filantropia).

¹² I due termini *dexteritas* e *benivolentia* sembrano indicare due gradi diversi, in crescendo, di disponibilità verso il prossimo, rispettivamente “interesse” e “premura”. Il nesso compare già in Liv. 37,7,15; vedi MacGregor 1982, 42-48.

¹³ La coppia *eruditio institutioque* sembra alludere nel testo ai due aspetti dell'apprendimento e dell'insegnamento (cf. più avanti § 1 *scientiae cura et disciplina*), compresi anche nella *paideia* greca. Tuttavia quest'ultima appare legata soprattutto alla formazione del fanciullo (da *παῖς*; vedi Marrou 1966, 294), mentre l'*humanitas* è propria piuttosto di giovani e di uomini maturi.

⁶ In Cicerone risultano oltre 200 occorrenze del termine rispetto a poche unità negli altri autori. Vedi Oniga 2016, 22.

⁷ Vedi Lact. *inst.* 1,11,10 *ab homine humanitas*; Isid. *orig.* 10,116 *humanus* [...]; *unde et humanitas dicta*. L'uso di *homo* appare emblematico del concetto di *humanitas* anche in seguito; vedi il celebre passo di Seneca (*epist.* 47,1) *servi sunt, immo homines*. Cf. Traina 1966, 12 “già nell'epoca arcaica *homo* e *humanus* hanno un significato pregnante, una risonanza positiva”.

⁸ Gellio, che partecipò attivamente al movimento arcaizzante promosso da Frontone, contribuì anche alla conservazione di passi letterari di età arcaica (tra cui parte della commedia *Plocium* di Cecilio Stazio in *N.A.* 2,23).

quandam benivolentiamque erga omnis homines promiscam, sed “humanitatem” appellaverunt id propemodum, quod Graeci paideian vocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artis dicimus. Quas qui sinceriter cupiunt adpetuntque, hi sunt vel maxime humanissimi¹⁴.

D'altra parte, da questo passo emerge anche un'idea di *humanitas* come “desiderio di conoscere” (suggerito dai verbi *cupiunt* e *adpetunt*), come *curiositas* intellettuale sempre viva, indicata (poco dopo) come un tratto distintivo dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi¹⁵ e conforme all'uso linguistico dei *veteres* – allusivo agli scrittori arcaici –, imitati da autorevoli personaggi tra cui Gellio annovera i due più insigni sul piano teorico e pratico, Varrone e Cicerone, rispettivamente studioso di lessico latino e grande oratore¹⁶ (N.A. 13,17,1-2):

Huius enim scientiae cura et disciplina ex universis animantibus uni homini datast idcircoque “humanitas” appellata est. 2. Sic igitur eo verbo veteres esse usos et cumprimis M. Varronem Marcumque Tullium omnes ferme libri declarant¹⁷.

¹⁴ “Coloro che crearono le parole latine e le usarono in modo corretto non vollero che *humanitas* significasse ciò che ritiene la gente comune e che viene detto dai Greci ‘filantropia’, e significa una generica propensione e benevolenza verso tutti gli uomini, ma definirono *humanitas* all'incirca quella che i Greci chiamano *paideia*, e noi ‘cultura ed educazione alle arti liberali’. E coloro che desiderano e ricercano queste davvero, sono di gran lunga i più *humani*” (trad. dell'A.).

¹⁵ Simile confronto tra l'uomo e gli *animantes* è in Sallustio (*Cat.* 1,1).

¹⁶ Particolarmente appassionato è l'elogio ciceroniano dell'*humanitas* ‘culturale’ nell'orazione *Pro Archia*, attribuita sia al poeta greco che a se stesso e ai giudici. Peraltro in Cicerone *humanitas* ha talvolta anche senso ‘filantropico’; vedi Bernardi Perini 1992, 970 n. 2.

¹⁷ “Infatti, la cura e lo studio di questo sapere sono stati dati, tra tutti gli esseri viventi, solo all'uomo e per questo sono stati chiamati *humanitas*. Il fatto che gli antichi, e soprattutto M. Varrone e Marco Tullio, usassero così tale parola, lo dimostrano quasi tutti i loro libri”.

A sostegno Gellio porta un esempio – peraltro contenente non il termine *humanitas*, ma l'agg. *humanus*, ritenuto altrettanto significativo – attinto da un'opera di Varrone dedicata alle antiche tradizioni di Roma, le *Antiquitates rerum humanarum*, in cui l'erudito definiva *paulum modo humanior* una persona sufficientemente “colta” da sapere chi fosse lo scultore Prassitele. Così Varrone mostrava di usare il termine non in senso ‘filantropico’, inadatto al contesto, bensì culturale. L'esempio sembra scelto per mostrare da una parte come l'*humanitas* non sia unita necessariamente alla “benevolenza” – non ritenuta sufficiente per definire un uomo *humanus*, se privo di cultura –, e dall'altra, come l'*humanitas* ‘culturale’ possa essere un traguardo non necessariamente elitario, bensì acquisibile da chiunque sia interessato alla cultura (ad es. ad opere di artisti)¹⁸, documentandosi attraverso “le letture e lo studio del passato” (*ex libris et ex historia*), come Gellio precisa e forse suggerisce implicitamente al suo pubblico (N.A. 13,17,2-3):

Quamobrem satis habui unum interim exemplum promere. Itaque verba posui Varronis e libro rerum humanarum primo, cuius principium hoc 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 cognoverit¹⁹.

¹⁸ Altri ritengono che sia presente qui un'idea di cultura ‘alta’; vedi Piazzini 2016, XIX.

¹⁹ “Perciò ho ritenuto sufficiente proporre per ora un solo esempio. Ho riportato quindi le parole di Varrone tratte dal primo libro delle *Res humanae*, il cui inizio è questo: ‘Prassitele, che per la sua straordinaria abilità artistica non è sconosciuto a nessuno che sia solo un po’ colto. (*humanior*)’. Egli disse *humanior* non come si dice usualmente, ovvero sensibile, disponibile e benivolo, anche se privo di cultura (questo significato, infatti, non si addice affatto al passo), ma come abbastanza erudito e istruito da sapere, in base ai libri e alla storia, chi fosse Prassitele.”

Benché non venga detto espressamente, la forma di cultura indicata con *humanitas* non doveva limitarsi a un'erudizione chiusa in se stessa (come sottolineava anche Cicerone)²⁰, ma essere oggetto di condivisione, come Gellio stesso illustra nella prefazione delle *Noctes Atticae*, in cui enuncia il suo proposito di “condurre gli ingegni pronti e aperti al desiderio di una cultura dignitosa” e di liberare dall'ignoranza uomini altrimenti impegnati in altri campi²¹.

In verità, trattando dell'uso ‘autentico’ della parola *humanitas*, Gellio appare influenzato soprattutto dai prosatori di età tardo-repubblicana e non nomina alcun autore arcaico, ma la sua ricerca appare interessante per valutare passi in cui compare questo concetto, pur con altri termini, anche nella letteratura latina più antica. La sua interpretazione induce infatti a intendere forse diversamente le riflessioni e *sententiae* attinenti all'*humanitas* presenti nella commedia e nell'epica arcaica, ovvero non tanto come manifestazioni di filantropia – come si propende a fare –, ma come espressioni di *curiositas* (anche critica) intellettuale e culturale. In effetti, tali *sententiae* sono pronunciate da personaggi non umili o indotti, come potrebbero suggerire le attività agricole in cui appaiono impegnati (ma più per volontà che per necessità, come risulta dall'*Heautontimorumenos* di Terenzio)²², anche se non è escluso che il contesto campagnolo abbia favorito la “riflessione sull'uomo”, data l'etimologia di *homo* da *humus*²³. Si tratta però innanzitutto di *patres familias* benestanti, con buona posizione sociale²⁴ e non privi di cultura

(specie giuridica)²⁵, ed anche i loro figli appaiono giovani istruiti e inclini a filosofeggiare in forme che ricordano (e parodiano) la sapienza greca.

Del resto, l'*humanitas* non si fonda su rapporti affettivi, di familiarità o amicizia – che ne possono essere piuttosto una conseguenza –, bensì sull'interesse verso persone e cose poco (o per nulla) note, e che perciò suscitano attenzione e desiderio di conoscerle, non senza premura o compassione di fronte a situazioni problematiche. Tale atteggiamento si presenta, a ben vedere, nel celebre passo di Terenzio dell'*Heautontimorumenos* in cui Cremete, osservando il suo vicino Menedemo impegnato a lavorare senza sosta nei campi, gliene chiede il motivo. Non si tratta di due amici, ma di confinanti che si conoscono poco, come afferma lo stesso Cremete²⁶ e come mostrano le burbere risposte di Menedemo che, trattando l'altro come un seccatore, lo invita ironicamente a non oziare e a occuparsi dei suoi affari e non di *aliena*, “cose altrui” (*heaut.* 75 s.): *Chreme, tantumne ab re tuast oti tibi/ aliena ut cures ea quae nil ad te attinent*:²⁷

A sua volta Cremete, riprendendo le parole di Menedemo e in particolare l'aggettivo *alienus*, ma in un diverso significato (non concreto, ma ‘relazionale’), motiva la sua *curiositas* attraverso una *sententia* destinata a grande fortuna e, come sembra, priva di precedenti menandrei²⁸. Egli afferma di essere un uomo (*homo*) e di ritenere che nulla di ciò che riguardi l'uomo (*humanum*) gli sia estraneo (*heaut.* 77):

Homo sum: humani nil a me alienum puto.

²⁰ Vedi Cic. *Arch.* 12 *ego vero fateor me his studiis esse deditum. Ceteros pudeat, siqui se litteris abiderunt.*

²¹ Gell. *N.A. praef.* 12.

²² Ciò risulta quando Cremete afferma di temere di dover “zappare sul serio” (*heaut.* 931 *mibi illaec vere ad rastros res redit*), come se ciò non fosse sua abitudine.

²³ Vedi Ehlers in *Th.l.L.* VI,3079,13 s.; Ernout-Meillet 1959⁴, 297; Lehnus 1985, 853.

²⁴ Vedi Cremete e Menedemo in Ter. *heaut.* 527s. e 798 (ma in quest'ultimo passo il testo è incerto).

²⁵ Cf. *heaut.* 642 riguardo a Cremete.

²⁶ Ter. *heaut.* 53-55. Cf. Piazzini 2016, XIX.

²⁷ “Cremete, hai tanto tempo libero dai tuoi affari da curarti delle cose altrui, che non ti riguardano affatto?”

²⁸ Vedi Traina 1966, 124 *ad l.*

Può sembrare una manifestazione di bontà d'animo o di buon senso spontanei o innati, ma la profondità del contenuto e la forma elaborata – con il gioco etimologico *homo/humanum* e il polipoto creato da *alienum* (rispetto ad *aliena* nella battuta precedente del vicino) – rivelano nel personaggio (e nell'autore) razionalità e acutezza, istruzione e cura formale. Del resto, la bontà d'animo di Cremete è temporanea. Inizialmente egli mostra premura per Menedemo, dopo aver appreso perché egli “punisca se stesso”, ovvero per il dolore di aver indotto il figlio Clinia a partire per la guerra, e auspica il ritorno del giovane e la soluzione del dramma familiare del vicino (*heaut.* 159 s. *Menedeme, ac porro recte spero et illum tibi/ salvom adfuturum esse hic confido propediem*)²⁹. Tuttavia, nel corso della commedia lo stesso Cremete appoggia il piano del servo Siro per raggirare Menedemo (in realtà ideato ai danni dello stesso Cremete per ottenerne denaro utile a suo figlio Clitifone), sapendo che il vicino era ricco e disposto a tutto pur di rimediare alla propria severità paterna³⁰. Inoltre, egli parla altrove del vicino senza riguardo come di “un vecchio insopportabile” (*heaut.* 535 *senex difficilis*), pur non volendo ingannarlo del tutto (*heaut.* 783 *non meast simulatio*), per cui appare come un personaggio dal carattere contraddittorio, in cui si intrecciano *humanitas* e malizia.

Può stupire che Gellio non abbia preso in considerazione nel capitolo sull'*humanitas* la celebre *sententia* di Cremete (v. 77), divenuta proverbiale grazie a frequenti citazioni e rielaborazioni a partire da Cicerone (che la propone in quattro occasioni)³¹ e ripresa da vari autori successivi³², ma egli dichiara di volersi limitare a un solo esempio, scegliendo quello chiaramente ‘culturale’

di Varrone³³, e forse l'ambiguità di Cremete nella commedia può avere suscitato dubbi sulla serietà della sua *humanitas*. Peraltro, l'interpretazione della *sententia* non è tuttora univoca anche per un altro motivo: in genere, come detto, si ritiene che sia un'attestazione di filantropia³⁴, avvalorata dal confronto con un passo di Menandro in cui si afferma “nessuno mi è estraneo, se è buono” (fr. 602 Koerte³⁵ οὐδείς ἐστὶ μοι / ἀλλότριος, ἂν ἦ χρηστός)³⁶. Si nota però che qui la benevolenza è motivata dalle qualità del prossimo, mentre in Terenzio non sono poste condizioni e l'espressione di Cremete appare vaga, rendendo meno probabile che esprima effettivi sentimenti filantropici.

D'altra parte, supponendo che Menandro ne sia il modello, la ‘filantropia’ terenziana appare tuttavia diversa da quella greca per il diverso contesto storico degli autori – rispettivamente una situazione di crisi per il commediografo ellenistico e, al contrario, di fiducia per quello romano dopo le guerre puniche –, per cui nel testo latino l'*humanitas* consiste più in una “consapevolezza della molteplicità di esperienze” e nella “disponibilità” a dare consigli, che in una solidarietà concreta in un momento di bisogno³⁷. In effetti Cremete, con il suo tono sentenzioso, si atteggia essenzialmente a *monitor* (consigliere)³⁸, con effetto comico per l'ostilità del vicino. Inoltre, dal punto di vista romano, la sua espressione decisa “*homo sum...*” potrebbe ricordare anche, pur nella fittizia ambientazione greca, la formula *civis Romanus sum*, con l'orgogliosa con-

²⁹ Vedi Gell. *N.A.* 13,17,2 *satis habui unum [...] exemplum promere*.

³⁰ Vedi Traina 1966, 124 *ad l.* “Cremete oppone la coscienza e il dovere della fratellanza umana”.

³¹ Fr. 698,1-2 Kassel-Austin, 475 K-Th.

³² Vedi Guardì 1974, 203 nel commento a Cecilio Stazio, fr. 282 R.³; Elice 2015-2016, 262, n. 33.

³³ Vedi Del Corno 1990, 14; cf. *ibid.* 13 “passando da Atene a Roma, la sentenza dovette coinvolgere un'ulteriore e peculiare gamma di significati”.

³⁴ Vedi *heaut.* 78 *vel me monere hoc vel percontari puta* (“prendi queste mie parole come un consiglio o come una semplice domanda”, trad. di Piazzì 2016 qui e *infra*).

²⁹ “Menedemo, ho però buone speranze per il futuro e confido che lui sarà qui presto da te, sano e salvo”.

³⁰ Vedi Ter. *heaut.* 534, 545, 595ss.

³¹ Vedi Cic. *leg.* 1,33; *fin.* 1,3 e 3,63; *off.* 1,30.

³² Seneca, Petronio, Plinio il Giovane, Giovenale. In seguito la massima compare anche in autori cristiani, medievali e moderni fino ai giorni nostri; vedi Lefèvre 1994, 26ss.

sapevolezza di chi è dotato di diritti e insieme di responsabilità; ciò potrebbe motivare il suo interessamento per il vicino Menedemo anche come un atto moralmente ‘doveroso’ verso un concittadino.

In questo senso ‘civile’ l’*humanitas* può manifestarsi anche altrove e con riferimento a reali vicende storiche. È il caso che sembra presentarsi, benché in forma implicita e senza l’uso di parole-chiave (*homo* o simili), in due frammenti di Nevio, attribuiti al V libro del *Bellum Poenicum* (o, secondo altri, di “incerta sede”)³⁹, tramandati insieme per tradizione indiretta⁴⁰ in base a una comune rarità lessicale, l’uso di *stuprum* nel senso di “vergogna, disonore”. Nel primo passo si parla di uomini che “preferiscono morire sul posto invece che ritornare con disonore dai loro compatrioti”⁴¹ (fr. 46 Strz. = 42 B.):

seseque ei perire mavolunt ibidem
quam cum stupro redire ad suos popularis.

Il poeta coglie qui il senso dell’onore, il timore del giudizio sociale e il coraggio dei soldati nella scelta di compiere il proprio dovere fino all’ultimo, che suscita attenzione e compassione. A rendere particolarmente interessante e problematico il passo è il dubbio se si tratti di soldati romani o cartaginesi. Non vi sono infatti riferimenti storici precisi cui collegare l’episodio: si è supposto da una parte che Nevio descriva la resistenza dei romani assediati dai cartaginesi a Clupea nel corso della spedizione di Attilio Regolo in Africa⁴², dall’altra che si tratti di cartaginesi chiusi nella fortezza di Erice al comando di Amilcare Barca⁴³. Secondo

³⁹ Favorevoli alla prima ipotesi sono gli editori Morel e Marmorale, alla seconda Barchiesi e Strzelecki.

⁴⁰ In Fest. 317^a O.M. (418 L.).

⁴¹ La Penna 2003, 19. Cf. Barchiesi 1962, 442-52. Sono forse parole di un generale (Traglia 1986, 264s. n. 58).

⁴² Vedi Marmorale (1967², 252 *ad fr.* 43), che propone altrimenti il riferimento all’azione valorosa di Cedicio.

⁴³ Vedi Altheim 1959, 22ss.

la lettura prevalente vi sarebbe qui un’esaltazione della *virtus* dei legionari romani; altrimenti, come notava Marino Barchiesi, “bisognerebbe ammettere in Nevio qualcosa di più che non l’obiettività”, anche se “l’idea di un Nevio che sa comprendere le ragioni del nemico e raffigurarlo equamente non può non apparirci gradevole”⁴⁴. In entrambi i casi il poeta interpreta i sentimenti dei soldati con abilità psicologica, ma, se si trattasse dei nemici, si manifesterebbe anche una ‘etica del rispetto’ e sensibilità per gli avversari visti come ‘uomini’, nella consapevolezza del comune dramma di chi combatte, indipendentemente dagli schieramenti.

Simile *pathos* – e ambivalente interpretazione – si presenta anche nel secondo frammento di Nevio, forse connesso al primo⁴⁵ e ugualmente coinvolgente dal punto di vista umano, in cui è presente lo stesso tema, ma con *variatio*. Il passo riguarda infatti non più il “disonore” dei soldati di fronte ai concittadini, ma quello del loro popolo di fronte ad altri popoli, se avesse abbandonato i propri uomini valorosi (fr. 47 Strz. = 43 B.):

sin illos deserant fortissimos viros
magnum stuprum populo fieri per gentis⁴⁶.

Anche in questo caso è possibile un riferimento ai cartaginesi, che offrirebbe uno dei primi esempi di compassione per i “vinti”⁴⁷, non disprezzati dopo la conclusione della I guerra punica, bensì

⁴⁴ Barchiesi 1962, 442s., che propende comunque per il riferimento ai romani. Più incline al riconoscimento delle virtù dei nemici da parte di Nevio è La Penna 2003, 20: “gli scrittori latini, specialmente gli storici, riconobbero abbastanza, e talvolta ammirarono, il valore dei popoli che combatterono con tenacia e coraggio”. Sul tema dell’*humanitas* nel comportamento bellico (specie in Cicerone) cf. Veyne 1989, 402ss.

⁴⁵ Vedi Barchiesi 1962, 534 (*ad fr.* 42). Tuttavia Marmorale (1967², 253) ritiene singolare che siano citati passi contigui per la stessa particolarità lessicale; anche Traglia (1986, 265 n. 59) dubita della connessione tra i frammenti.

⁴⁶ “Se abbandonano quegli uomini di straordinario coraggio, / grande disonore verrà al popolo fra le genti” (trad. di La Penna 2003, 21). Cf. Barchiesi 1962, 453-459.

⁴⁷ Vedi La Penna 2003, 20.

osservati e compatiti per il loro dramma individuale e collettivo. Rispetto a questi passi tratti dall'epica, che lasciano trasparire indirettamente un interesse serio e sofferto per le vicende umane, la commedia affronta il tema dell'*humanitas* in forma aperta e non di rado ironica, mostrando come le opinioni sull'argomento possano essere varie e contraddittorie, con capovolgimenti comici che mostrano ora i limiti (e l'ipocrisia) di chi si atteggiava a campione di *humanitas*, ora viceversa i progressi di chi ne era inizialmente estraneo; non mancano peraltro anche dichiarazioni comicamente provocatorie di sfiducia totale nel prossimo⁴⁸.

Ritornando all'*Heautontimorumos* un caso di positivo ravvedimento è quello del burbero Menedemo che appare amaramente autocritico nella consapevolezza di aver trattato il figlio Clinia non *humanitus* (v. 99), come afferma con uso significativo di tale avverbio, appartenente alla stessa sfera semantica di *humanitas* e forse allusivo a questa, data la somiglianza (benché parola non attestata, come detto, nei testi arcaici noti). Egli si pente, dunque, mostrandosi pronto a comprendere il giovane e ad accettarne le scelte, divenendo pienamente *humanus*⁴⁹ (*heaut.* 99ss.):

Ubi rem rescivi, coepi non humanitus
neque ut animum decuit aegrotum adulescentuli
tractare, sed vi et via pervolgata patrum⁵⁰.

Menedemo diventa anzi più saggio di Cremete, enunciando anch'egli una massima di valore universale sugli uomini, meno

famosa (anche per la forma meno incisiva) ma acuta, e contenente di nuovo il termine *aliena* (sopra notato), con probabile autoallusione al dialogo iniziale con il vicino. Infatti, notando a sua volta gli errori nel comportamento di Cremete e interrogandosi sull'incapacità degli uomini di vedere i propri difetti e invece la prontezza nel giudicare quelli altrui, egli afferma non senza sottile ironia (*heaut.* 503ss.):

ita comparatam esse hominum naturam omnium
aliena ut melius videant et diiudicent
quam sua! An eo fit quia in re nostra aut gaudio
sumus praepediti nimio aut aegritudine?⁵¹

Viceversa Cremete, che si mostra inizialmente *humanus* verso il vicino e sicuro di sé, ma che ben presto risulta avere anch'egli rapporti difficili (se non peggiori) con il proprio figlio Clitifone, si rivela un padre intransigente (al punto da minacciare di diseredare il figlio), un uomo privo di veri amici (vv. 574s.), avaro (vv. 835ss.), marito burbero (vv. 1003ss.) e, come detto, non estraneo a intrighi. Rispetto al modello greco, nell'*Heautontimorumes* Terenzio sembra essere intervenuto nella caratterizzazione del personaggio per accentuarne, con efficace contrasto, dapprima il carattere di 'consigliere'⁵² e poi la presunzione, l'incoerenza, il rigore eccessivo⁵³ (che sembra alludere criticamente alla rigida morale romana)⁵⁴, nonché l'incapacità di aiutare se stesso⁵⁵. Ciò mette in discussione, a posteriori, la

⁴⁸ Simile disillusione, spesso improvvisa, è espressa anche in altri generi letterari, come satira ed epigramma; vedi, anche in relazione all'uso del *fulmen in clausula*, Boldrer 2020, I-13.

⁴⁹ Secondo Lefèvre (1994, 173), invece, Menedemo si mostrerebbe saputo e intrigante quanto Cremete, e sembrerebbe non aver imparato molto dall'esperienza fatta. In effetti ai vv. 875ss. dopo aver riconosciuto i propri errori (insultandosi persino da solo), egli ritiene però la *stultitia* di Cremete superiore alla propria, in un capovolgimento comico delle parti, ma senza vera malizia.

⁵⁰ "Quando ho scoperto la cosa, invece di trattarlo con l'umanità di cui aveva bisogno un ragazzo innamorato, ho reagito con violenza e col solito metodo usato dai padri".

⁵¹ "Che strani gli uomini! Vedono e giudicano le faccende altrui meglio delle proprie. Sarà perché, se siamo parte in causa, l'eccesso di gioia o dolore ci acceca?".

⁵² Cf. *heaut.* 861 quando rimprovera Menedemo per l'eccessiva indulgenza verso il figlio, dopo il suo ritorno (*nimum illi, Menedeme, indulges*).

⁵³ Vedi Lefèvre 1994, 173-177.

⁵⁴ Vedi Del Corno 1990, 15.

⁵⁵ Vedi *heaut.* 922s. (Menedemo a Cremete) *nonne id flagitiumst te aliis consilium dare, / foris sapere, tibi non posse te auxiliarier?*

sua nobile dichiarazione iniziale di *humanitas* al v. 77, mostrandone la debolezza.

Anche commediografi anteriori a Terenzio, ovvero Plauto e Cecilio Stazio, proposero su questo tema scene o *sententiae* altrettanto sfuggenti, connotate tanto da sensibilità (forse solo apparente), quanto da ironia e inganni. Un caso di dichiarazione di *humanitas* in realtà beffarda e ingannevole si presenta nell'*Asinaria* di Plauto, che contiene una massima celebre quanto quella di Terenzio, ma opposta per senso (*homo homini lupus*), inserita, in modo simile all'*Heautontimorumenos*, in un confronto tra personaggi di indole e con intenzioni diverse, e non sempre oneste. Si tratta del diverbio tra un mercante diffidente e l'astuto servo Leonida, che finge di essere Saurea per incassare dall'altro il denaro previsto per la vendita di alcuni asini. Da una parte, il finto Saurea, simulando di essere stato offeso dalle accuse del mercante, che non vuole consegnargli il denaro, protesta rivendicando di "essere un uomo" (vv. 489s. *tu contumeliam alteri facias, tibi non dicatur?! Tam ego homo sum quam tu*)⁵⁶ e quindi meritevole di rispetto⁵⁷, per celare meglio i suoi propositi truffaldini; dall'altra il mercante, non convinto (a ragione) dell'identità del suo interlocutore, dichiara la propria diffidenza verso sconosciuti, nella convinzione che l'uomo sia "un lupo verso un altro uomo, non un uomo, quando non sa quale sia la natura dell'altro"⁵⁸ (*asin.* 494s.):

Numquam hodie induces ut tibi credam hoc argentum ignoto.
Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit⁵⁹.

⁵⁶ Cf. Oniga 2016, 26 con ulteriori esempi per l'uso di *homo* e *humanus* (*trin.* 448, *merc.* 319).

⁵⁷ Poco più avanti Leonida dichiarerà inoltre (altrettanto falsamente) di essere un "uomo perbene" (v. 498 *frugi tamen sum*).

⁵⁸ Tale massima è ritenuta derivante dal modello greco dell'*Onagos* di Demofilo; vedi Passalacqua 1971, 33 *ad v.* 495.

⁵⁹ "Non mi indurrai mai ad affidare a te che non conosco, questo denaro. L'uomo è per l'uomo un lupo, non un uomo, quando non si sa chi sia." (trad. di Scandola 1994).

In realtà, l'affermazione di Leonida-Saurea, apparentemente nobile, è ingannevole, mentre il cinismo del mercante, apparentemente biasimevole, risulta motivato, almeno rispetto al suo interlocutore, anche se non gli basterà per sfuggire all'ingegnoso raggio del servo; anzi, l'ironia tragicomica della situazione risulta aumentata dal fatto che la *sententia* negativa del *mercator* è pronunciata "proprio quando sta per andare a cacciarsi nella rete"⁶⁰ con perfetto tempismo teatrale. Leonida riuscirà infatti a tessere un inganno tale da convincerlo a pagare, confermando così la fondatezza del pessimismo verso il prossimo⁶¹. Al di là del raggio finale, l'affermazione negativa del *mercator* affronta, pur in un contesto comico, un aspetto problematico dell'*humanitas*, la sincerità dei rapporti umani e l'effettiva conoscenza dell'altro (*quom qualis sit non novit*) su un piano intellettuale e morale (senza riferimenti alla sfera affettiva o ad aspetti filantropici), e rivela lo spirito critico e l'acuta analisi psicologica plautina rivolta sia all'individuo che alla società, che induce il pubblico a riflettere sull'argomento.

In genere non si attribuisce a Plauto, nel confronto con Terenzio, altrettanto interesse per l'introspezione e per aspetti educativi, ma non mancano anche nelle sue opere, come in questo caso, situazioni che implicano riflessioni sugli istinti, i pensieri e i rapporti tra gli esseri umani, pur attraverso comiche deformazioni, capovolgimenti o iperboli. Tra l'altro, l'ironia dell'autore lascia supporre che il tema dell'*humanitas* fosse oggetto di discussione già da tempo nella società romana, al punto da divenire materia di parodia rispetto a visioni 'idealizzate' delle relazioni sociali, come quella proposta da Menandro in una *sententia* similmente costruita sulla ripetizione del termine "uomo" (ἄνθρωπος), ma di senso opposto rispetto al pessimismo plautino: "com'è piacevole l'uomo, quando è un uomo"

⁶⁰ Vedi Paduano 1994, 81.

⁶¹ Vedi Elice 2015-2016, 261.

(fr. 484 Koerte 8 [707 Kassel-Austin] ὡς χαρίεν ἔστ' ἄνθρωπος, ἂν ἄνθρωπος ᾗ)⁶².

Anche Plauto sembra in realtà contribuire e in modo originale, attraverso *exempla* negativi, all'approfondimento del concetto di *humanitas* e anticipare a volte, pur in forma critica e goliardica, il teatro di Terenzio. Similmente in Grecia Aristofane, pur subordinato comunemente a Menandro per sensibilità e interessi pedagogici, aveva affrontato tuttavia temi seri legati alla *paideia* nella commedia *Le nuvole* incentrata sul rapporto tra padri e figli e sulle offerte educative, in una comica parodia degli insegnamenti di Socrate. Come è stato notato, anche il commediografo greco arcaico, “malgrado la impietosa comicità, ha un impegno morale fin troppo scoperto, didascalico. Un tale proposito sconcerta, nel clima della commedia arcaica: anticipa di un buon secolo la nuova”⁶³.

Un ulteriore passo che induce a valorizzare anche in Plauto l'attenzione e la sensibilità per 'l'uomo', pur in situazioni comicamente paradossali e sempre in un'interpretazione intellettuale – nonché, nel seguente caso, anche culturale – dell'*humanitas*, è il monologo della *Mostellaria* in cui il giovane Filolachete, figlio scapestrato di Teopropide, ma non del tutto privo di sensi di colpa, riflette a lungo (*most.* 87 *diu disputavi*) e con modi e lessico degni di un filosofo⁶⁴ sulla vita umana e in particolare sulla propria. Questo filosofare giovanile può ricordare (e parodiare), tra l'altro, l'*incipit* della *Lettera a Meneceo* di Epicuro, che affermava: “nessuno, mentre è giovane, indugi a filosofare, né vecchio di filosofare si stanchi: poiché ad acquistarsi la salute dell'animo, non è immaturo o troppo maturo nessuno”⁶⁵. Similmente, in Plauto,

Filolachete si pone un quesito esistenziale insolitamente serio rispetto ad altri monologhi di giovani nelle commedie, chiedendosi a cosa assomigli l'uomo nel momento in cui nasce⁶⁶ (*most.* 85ss.):

recordatus multum et diu cogitavi
argumentumque in pectus multa institui
ego atque in meo corde – si est quod mihi cor –
eam rem volutavi et diu disputavi,
hominem cuius rei, quando natus est,
similem esse arbitrarer simulacrumque habere⁶⁷.

La risposta è che l'uomo assomiglia a una “casa”, con una similitudine perfettamente coerente con l'oggetto intorno a cui ruota la commedia, una casa apparentemente infestata da fantasmi. L'idea, buffa e insieme acuta, trae spunto dal modello greco, il *Phasma* di Filemone, ma è plautina nello sviluppo che vede Filolachete identificarsi nella stessa casa⁶⁸, come egli spiega alludendo alla propria triste condizione. Dapprima, quando è nuova, la casa appare ben costruita dagli architetti, come un figlio allevato dai genitori che lo fanno istruire in varie discipline, quali lettere e giurisprudenza (v. 126 *expoliunt, docent litteras, iura, leges*), ma poi, come la casa cade in rovina se trascurata da un cattivo inquilino, così il figlio, divenuto autonomo, degenera se si abbandona ai vizi. Si nota qui, oltre all'ironia nel mostrare un personaggio che dà lezioni di saggezza senza trarne beneficio lui stesso, l'accento al tema dell'educazione dei giovani, che richiama la *paideia* greca e il concetto di *humanitas* ‘culturale’. In

⁶² Altrove nelle commedie i giovani riflettono invece su temi sentimentali, come la natura dell'amore; vedi Plaut. *trin.* 223ss. e.a. Cf. Lorenz 1981 (1886³), 56 *ad most.* 85.

⁶³ “Ho riflettuto molto, ci ho pensato a lungo, mi son fatto tutta una serie di ragionamenti; ho esaminato la questione in cuor mio, se pure ho ancora un cuore, l'ho ponderata a lungo: a che cosa assomiglia l'uomo nel momento in cui nasce? A che cosa si può paragonarlo?” (trad. di Scandola 1990³).

⁶⁴ Vedi Questa 1990³, 73.

⁶² Vedi Snell 1973, 288; Traina 1954, 196s.; cf. Pernigotti 2008, 446 (n. 852).

⁶³ Marzullo 1977, 128.

⁶⁴ Con l'uso tecnico di *disputo* e del concetto platonico ed epicureo di *simulacrum* (*most.* 87 e 89).

⁶⁵ Trad. di Bignone 1980.

particolare la menzione delle *litterae* come disciplina insegnata ai giovani potrebbe intendersi sia come “alfabeto” – ossia lettura e scrittura, oggetto altrove in Plauto di battute di spirito⁶⁹ –, sia come “conoscenze letterarie” (accanto agli studi giuridici) in un senso che sembra attestato qui per la prima volta e forse allusivo all’esperienza autobiografica dell’autore⁷⁰.

Anche in questo caso Plauto riesce abilmente a capovolgere la situazione, affidando la descrizione di un *homo* ideale, colto e retto, allo scioperato Filolachete, che ha tradito le aspettative paterne abbandonandosi a una vita dissipata tra gioco e amori, un destino che peraltro sembra scritto nel suo nome parlante⁷¹. Ne risulta la consapevolezza delle potenzialità, ma anche delle debolezze dell’essere umano, pur se animato da buone intenzioni e posto in condizioni favorevoli.

Vi è però un altro commediografo, Cecilio Stazio, che sembra credere invece fermamente nella nobiltà dell’uomo contro lo scetticismo plautino – forse in una sfida intenzionale –, opponendo alla sua cupa assimilazione dell’uomo a un lupo (*asin.* 495) una *sententia* estremamente positiva, seppure simile nella struttura (con l’uso dello stesso poliptoto *homo homini*) e altrettanto iperbolica, secondo cui “l’uomo è per l’uomo un dio, se conosce il suo dovere” (fr. 265 R.3)⁷²:

homo homini deus est si suum officium sciat.

Tale massima, tramandata per tradizione indiretta e di incerta collocazione⁷³, si presta a varie interpretazioni in mancanza di

un contesto. Il verso potrebbe essere di origine menandrea per la compresenza di idealismo e realismo⁷⁴ ed è stato inteso come una “massima che affratella gli uomini e ne santifica i rapporti”⁷⁵: in essa *officium* indicherebbe una norma di vita basata sulla coscienza di ciò che è l’uomo, trascendendo i limiti etico-religiosi della *civitas* e delineando una forma di *humanitas* vicina alla *pietas*. D’altra parte, il termine *officium* introduce una dimensione morale e civile tipicamente romana che potrebbe collegare l’intera espressione a un ambito sociale pubblico, più ampio e alto rispetto al semplice rapporto privato tra persone, e ricordare la *gravitas* per cui Cecilio Stazio era rinomato tra i posteri⁷⁶.

La *sententia* potrebbe avere altrimenti un valore e messaggio filosofico, e alludere alla dottrina aristotelica o stoica⁷⁷, oppure alla dottrina di Evemero che, non molto tempo prima (IV-III sec. a.C.), aveva sostenuto che gli dèi fossero uomini divinizzati dai posteri per i loro eccezionali meriti verso il genere umano. Tale interpretazione razionalistica del mito aveva suscitato l’interesse di Ennio, coetaneo di Cecilio Stazio, che contribuì a divulgarla componendo una traduzione latina della *Storia sacra* del filosofo di Messina⁷⁸, l’*Euhemerus*.

Infine, accanto a interpretazioni serie e impegnate, non si può escludere che (anche) questa massima sia invece una battuta comica o ironica, data la sua collocazione in una commedia, un genere di cui Cecilio Stazio fu ritenuto il primo o tra i migliori

⁶⁹ Riguardanti la forma delle lettere o scritte incomprensibili; vedi Boldrer 2019, 37-39.

⁷⁰ Vedi Boldrer 2019, 39.

⁷¹ Filolachete significa “che ha in sorte l’amore”; vedi Quattordio Moreschini 1981, 14 *ad v.* 84ss.

⁷² Vedi Guardì 1974, 203 *ad fr.* 283 “la battuta cecilianica sembra una replica a quella di Plauto”.

⁷³ Il frammento è citato in Symm. *epist.* IX,114, dove è introdotto da *recte Caecilius comicus*.

⁷⁴ Vedi Traina 1954, 197.

⁷⁵ Così Traina 1966, 105 *ad l.*

⁷⁶ Vedi Hor. *epist.* 2,1,59 *vincere Caecilius gravitate [dicitur]*.

⁷⁷ Vedi anche Sen. *epist.* 95,33 *homo sacra res homini*. Cf. Alfonsi 1955, 3-6; Barigazzi 1965, 216s.; Garbarino 1973, 575ss. che rileva nella frase l’aspetto della solidarietà umana.

⁷⁸ Secondo altri Evemero era originario di Agrigento.

rappresentanti⁷⁹, nonché particolarmente incline al *ridiculum*⁸⁰. In tal caso l'esaltazione dell'uomo come un dio potrebbe essere un'iperbole canzonatoria – forse usata come esclamazione sconsolata o sarcastica da un personaggio di fronte all'incompetenza di un altro (incapace di portare a termine il suo *officium*) –, o una battuta solo apparentemente sincera, ma funzionale a successivi inganni e intrighi, come suggerisce il tono enfatico e il confronto con altre commedie analizzate, in cui simili affermazioni positive sull'uomo si rivelano maliziose o superficiali.

Questa e le precedenti formulazioni del concetto di *humanitas* prese in esame nella letteratura latina arcaica mostrano i molteplici e contraddittori aspetti, pregi e difetti della natura e della condizione umana, oscillando tra la drammatica sobrietà dell'epica e l'esuberanza arguta della commedia. In particolare nel genere comico, ricco di esempi, i poeti sembrano gareggiare tra loro emulando e parodiando la cultura elevata (specie filosofica), di cui si mostrano acuti conoscitori, dando prova essi stessi per primi di *humanitas* culturale e *curiositas* intellettuale. Le loro massime moraleggianti, affidate ai personaggi, appaiono sempre nuove e insieme allusive ai predecessori, e sembrano voler creare una tradizione specifica dedicata a questo tema, con analogie nella forma, ma diversità e contrasto nei contenuti.

In ogni caso, diversamente dall'epica, nella commedia non tutto è ciò che sembra: non di rado le dichiarazioni di *humanitas* hanno senso opposto a quello apparente o sono pronunciate per ingannare interlocutori ingenui, o ancora vengono inaspettatamente disattese da chi le enuncia, con iniziale sorpresa del

pubblico e poi con divertente complicità tra autore e spettatori. Ciò è, del resto, tipico di questo genere letterario. La *palliata* latina, infatti, come e più della commedia greca, si fonda sullo scherzo, la beffa e i colpi di scena per suscitare il riso, è frutto di una visione smaliziata della natura umana, ma non priva di sensibilità e aspetti formativi. Se è vero che emergono astuzie, malizie e caratteri negativi, si dà spazio anche all'autocritica, a ravvedimenti e ad aspirazioni elevate, suggerendo come potrebbe essere, nel suo senso migliore, l'uomo.

⁷⁹ Volcacio Sedigito lo pone al vertice del suo canone dei poeti comici; vedi Gell. *N.A.* 15,24 e cf. Cic. *de opt. gen. orat.* 2 *licet dicere et Ennium summum epicum poetam [...] et Caecilium fortasse comicum.*

⁸⁰ Così Gellio in *N.A.* 2,23,13 *Caecilium vero... ridiculus.* Cf. Guardì 1974, 19 “Cecilio insomma preferì fare ridere anziché proporre cosa adatte e convenienti al personaggio che presentava”.

Bibliografia

- Alfonsi 1955 = Luigi Alfonsi, *Sul v. 265 Ribbeck di Cecilio Stazio*, in «Dioniso» 18 (1955), 3-6.
- Altheim 1959 = Franz Altheim, *Naeuius und die Annalistik*, in «Festschrift Johannes Friedrich», Winter, Heidelberg 1959, 1-34.
- Barchiesi 1962 = Marino Barchiesi, *Nevio epico. Storia, interpretazione, edizione critica dei frammenti del primo epos latino*, Cedam, Padova 1962.
- Barigazzi 1965 = Adelmo Barigazzi, *La formazione spirituale di Menandro*, Bottega d'Erasmus, Torino 1965.
- Bernardi Perini 1992 = Giorgio Bernardi Perini, *Le Notti Attiche di Aulo Gellio*, Utet, Torino 1992.
- Bignone 1980 = Ettore Bignone (a cura di), *Epicuro, Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Laterza, Roma-Bari 1980.
- Boldrer 2019 = Francesca Boldrer, *Litterae: dall'alfabeto alla letteratura latina (significati, etimi ed exempla in Plauto e Cicerone)*, in Giulia Baratta (a cura di), *L'ABC di un impero: iniziare a scrivere a Roma*, Scienze e Lettere, Roma, 29-42.
- Boldrer 2020 = Francesca Boldrer, *Fulmen in clausula prima di Marziale: aspetti teorici e finali a sorpresa in Catullo, Virgilio e Orazio*, in «Fillide» (online) 21 (2020), 1-13.
- Del Corno 1990 = Dario Del Corno in Publio Terenzio Afro, *Il punitore di se stesso*, Bur-Rizzoli, Milano 1990.
- Ehlers 1942 = Wilhelm Ehlers, s.v. *humanitas*, in *Thesaurus linguae Latinae* 6 (1942), 3075-3084.
- Elice 2015-2016 = Martina Elice, *Per la storia di humanitas nella letteratura latina fino alla prima età imperiale*, in «Incontri di filologia classica» 15 (2015-2016), 253-295.
- Ernout-Meillet 1959⁴ = Alfred Ernout-Alfred Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* Klincksieck, Paris 1959⁴.
- Garbarino 1973 = Giovanna Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II sec. a. C.*, II, Paravia, Torino 1973.
- Gardini 2018 = Nicola Gardini, *Le 10 parole latine che raccontano il nostro mondo*, Garzanti, Milano 2018.

- Guardì 1974 = Tommaso Guardì (a cura di), *Cecilio Stazio. I frammenti*, Palumbo, Palermo 1974.
- Hiltbrunner 1994 = Otto Hiltbrunner, s.v. *humanitas*, in *Reallexicon für Antike und Christentum*, XVI, Hiersemann, Stuttgart 1994.
- La Penna 2003 = Antonio La Penna, *Prima lezione di letteratura latina*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Lefèvre 1994 = Eckard Lefèvre, *Terenz' und Menanders Heautontimorumenos*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1994.
- Lehnus 1985 = Luigi Lehnus, s.v. *homol/humanus*, in «Enciclopedia Virgiliana» 2, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 1984-1990.
- Lorenz 1981 = Aug. O.Fr. Lorenz, *Ausgewählte Komödien des T. Maccius Plautus*, Weidmann, Berlin 1981 (1886²).
- MacGregor 1982 = Alexander P. MacGregor, *Dexteritas and Humanitas: Gellius 13,17,1 and Livy 37, 7, 15*, «Classical Philology» 77 (1982), 42-48.
- Marmorale 1967² = Enzo V. Marmorale, *Naeuius poeta*, La Nuova Italia, Firenze 1967².
- Marrou 1966 = Henry-Irénée Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, trad. it., Studium, Roma 1966 (ed. or. Seuil, Parigi 1948).
- Marzullo 1977 = Benedetto Marzullo (a cura di), *Aristofane. Le commedie (Acarnesi, Cavalieri, Nuvole)*, Laterza, Roma-Bari 1977.
- Menghi-Sensini 2013 = Martino Menghi-Stefania Sensini, *Parole milari. Dieci parole della civiltà latina*, Pearson, Milano-Torino 2013.
- Oniga 2016 = Renato Oniga, *La genesi del concetto di humanitas nella commedia latina arcaica*, in Fabiana di Brazzà e a. (a cura di), *Le carte e i discepoli. Studi in onore di Claudio Griggio*, Forum, Udine 2016.
- Paduano 1994 = Guido Paduano, introduzione a Tito Maccio Plauto, *Asinaria*, Bur-Rizzoli, Milano 1994.
- Passalacqua 1971 = Marina Passalacqua (a cura di), *Plauto, La commedia degli asini*, Loescher, Torino 1971.
- Pernigotti 2008 = Carlo Pernigotti (a cura di), *Menandri sententiae*, Firenze 2008.
- Piazzi 2016 = Lisa Piazzi (a cura di), *Terenzio, Adelphoe, Heautontimorumenos*, Mondadori, Milano 2016.

- Quattordio Moreschini 1981 = Adriana Quattordio Moreschini (a cura di), Plauto, *Il fantasma*, Torino 1981 (1970).
- Questa 1990³ = Cesare Questa, Introduzione a Tito Maccio Plauto, *La casa del fantasma*, Bur-Rizzoli, Milano 1990³.
- Scandola 1990³ = Mario Scandola, Tito Maccio Plauto, *Mostellaria*, Bur-Rizzoli, Milano 1990³.
- Scandola 1994 = Mario Scandola, Tito Maccio Plauto, *Asinaria*, Bur-Rizzoli, Milano 1994.
- Snell 1973 = Bruno Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1973.
- Traglia 1986 = Antonio Traglia, *Poeti latini arcaici*, Utet, Torino 1986.
- Traina 1954 = Alfonso Traina, *Plauto, Demofilo, Menandro*, in «Parola del Passato» 9 (1954), 177-203.
- Traina 1966 = Alfonso Traina, *Comoedia. Antologia della palliata*, Cedam, Padova 1966.
- Traina-Bernardi Perini 1982³ = Alfonso Traina-Giorgio Bernardi Perini, *Propedeutica al latino universitario*, Pàtron, Bologna 1982³.
- Veyne 1989 = Paul Veyne, «Humanitas»: *romani e no*, in Andrea Giardina (a cura di), *L'uomo romano*, Laterza, Bari 1989.