



GIANNA PETRONE

Responsabilità e merito nell'aiuto agli altri. Una riflessione esemplare tra Plauto, Cicerone e Lattanzio

Il teatro comico a Roma è sicuramente portatore e divulgatore di contenuti e valori propri dell'*humanitas*. Questo è vero non solo, come in genere si crede, per Terenzio, in cui si trova (al v. 77 dell'*Heautontimoroumenos*) la celebre asserzione-manifesto, *homo sum: humani nihil a me alienum puto*, già famosa nell'antichità¹ e ritenuta simbolo della concezione umanistica, ma anche, meno ovviamente, nel più antico Plauto, le cui molte commedie propongono un'etica dove è riconoscibile un'ispirazione agli stessi principi filantropici. In Plauto si impone con tutta evidenza l'obiettivo di innestarli nel costume romano senza prendere le distanze dai *mores* tradizionali; nella convinta e orgogliosa fiducia che quei *mores*, capaci di altissimi risultati, vadano arricchiti e resi meno aspri ma non accantonati. L'ibridismo del genere della *palliata*, commedia latina ambientata in Grecia, favorisce così una mediazione culturale di grande portata. Per il tramite della rappresentazione teatrale e dei personaggi scenici vengono esplorati nuovi equilibri e verificate idee e situazioni che li mettono alla prova, cosicché autori e pensatori successivi potranno rinvenire a posteriori nei testi comici molti archetipi e paradigmi cui ispirarsi. Accade frequentemente quindi di osservare in queste commedie modelli di *ethos* che diverranno esemplari di tutta una serie di temi, conflitti, problemi e saranno oggetto di riprese e ripensamenti.

Della dimensione umanistica fornisce un lampante esempio una massima contenuta nella commedia intitolata *Trinummus*, che declina il concetto di uguaglianza: *homo ego sum, homo tu es* (Plaut. *Trin.* 447). Vi viene affermata la parità tra gli uomini, indifferentemente dalla loro condizione patrimoniale, nel corso di un dialogo intorno ad una alleanza di matrimonio da stipularsi tra famiglie di opposto status finanziario. Questa anticipazione della rivoluzionaria

¹ Lo dimostrano numerose citazioni: Cic, *de leg.* 1, 12, 33; *de off.* 1, 9, 30; Sen. *Ep.* 94, 53; Agost. *Ep.* 155, 4; Ambr. *De off.* 3, 7, 45. Sulla ricorrenza del motivo cfr. TOSI 1991, 582.



égalité, come chiarisce il contesto, va intesa dunque in relazione ai beni posseduti. Il principio viene commentato, qualche verso più in là, da una meditazione del personaggio che l'aveva enunciato e suona così: "Sono gli dei ad essere ricchi, a loro si addicono ricchezze e diritti di parte; noi, invece, uomini da niente, quando abbiamo esalato quel po' di sale del nostro respiro, una volta morti, presso l'Acheronte verremo censiti nello stesso registro, sia il mendicante che il famoso riccone" (Plaut. *Trin.* 490 ss., *di divites sunt, deos decent opulentiae / et factiones, verum nos homunculi, / salillum animai qui quom extemplo emisimus, / aequo mendicus atque ille opulentissimus / censeatur censu ad Accheruntem mortuos*). La massima universale, di contenuto filosofico, secondo cui tutti gli uomini sono uguali dinanzi alla morte viene qui presentata mediante un'immagine tipicamente romana, quella del censimento (sottolineata dalla figura etimologica): solo a Roma infatti i cittadini sono registrati secondo il loro censo. Ricorre la parola *factiones*, che indica l'appartenenza a una parte, diremmo quasi a una classe sociale².

Su questo piano, segnatamente romano, di riflessione l'intera commedia traccia tutto uno scenario di conflitti, dove si confrontano, tra responsabilità e merito, problemi molto concreti che riguardano l'importanza e l'uso del denaro in relazione ai doveri della parentela e a quelli dell'amicizia³: fino a che punto è giusto aiutare un amico in difficoltà finanziaria? Chi e come merita di essere aiutato? Val la pena sopportare un mancato introito alla *res* paterna se si tratta di fare una buona azione? Come coniugare le esigenze individuali di spesa con gli obblighi familiari e sociali?

Sull'opportunità di queste scelte il *Trinummus* si applica a lungo, sceverando e distinguendo i comportamenti e additando dei profili ideali, che risultano da una sceneggiatura che li rappresenta attraverso i dialoghi e gli scontri dei personaggi⁴. Sin dal prologo l'intento morale è dispiegato: due figure allegoriche vi intervengono, *Luxuria*, il Lusso, e *Inopia*, la Povertà, sua figlia; la prima racconta di Lesbonico, un giovane, che avendo dissipato i suoi averi in una vita dissoluta adesso si trova nell'indigenza. Questa condizione di povertà, apprenderemo nel corso della commedia, porta anche con sé il pericolo di escludere il giovane dalla vita cittadina: senza più nulla, Lesbonico dovrà

² Sulle particolarità del lessico politico dei Romani cfr. HELLEGOUARC'H 1972².

³ Rimando alla lettura di questa commedia in PETRONE 1993. Sull'esemplarità etica del *Trinummus* ritorno in PETRONE 2016. Per lo sviluppo che vi ha il tema dell'amicizia cfr. RACCANELLI 1998, 107 ss., che ne osserva anche esiti paradossali in RACCANELLI 2016, 35-61.

⁴ Il carattere 'serio' della commedia fu notato già da Camerario e da Lessing, ma dispiacque a Wilamowitz; una discussione in LEFÈVRE 1993, 177-189. Per una completa storia della critica cfr. LEFÈVRE 1995, 61 ss. Il principale filone d'indagine si è ispirato a questo elemento distintivo; cfr. FANTHAM 1977, 406-421; HUNTER 1980, 216-230; recentemente CASTAGNA 2009, 11-40. Un'altra linea interpretativa legge invece nella commedia una parodia del moralismo: cfr. STEIN 1970, 7-13; ANDERSON 1979, 333-345; MAURICE 2003, 164-193; SHARROCK 2014, 161-186.



allontanarsi dalla città per intraprendere la grama e raminga esistenza del mercenario. A sbloccare la situazione e a recuperare il giovane all'esistenza sociale interviene però una figura risolutiva, che è il coetaneo e amico Lisitele. Anche questi ha un passato di amori venali alle spalle, ma ne è pentito, perché ormai convinto che l'amore allontani dal foro, dai parenti, dagli amici e persino dalla responsabilità verso se stessi: "l'innamorato fugge il foro, fugge i propri parenti, lui stesso fugge dal proprio sguardo, nessuno vuole dirsi suo amico" (*Trin.* 261-262, *fugit forum, fugitat suos cognatos, fugat ipsus se ab suo contutu / neque enim sibi amicum volunt dici*). Così Lisitele ha deciso di improntare la sua vita al fine di mantenersi nel numero dei *boni*, definiti come "coloro che cercano per loro stessi beni, credito onore, gloria e favore" (*Trin.* 271-272, *...boni sibi haec expetunt, rem, fidem, honorem, / gloriam et gratiam...*). Quest'ultimo personaggio è dunque palesemente il campione di un modo di pensare tipicamente romano, schierato com'è a favore della conservazione del patrimonio di famiglia. Rappresenta un'auspicabile alternativa di vita giovanile secondo i *mores*, pur aggiornati e rivisitati, rispetto all'*adulescens* tipico delle commedie, quale Lesbonico, immerso nella dolce vita secondo la moda greca, che infatti si chiama 'vivere alla greca', *pergraecari*. È impressionante, tra l'altro, come l'assunto di Lisitele a proposito dei *boni*, cioè gli abbienti tra cui vuole collocarsi, si riproponga molto similmente nella prospettiva che sugli ottimati assumerà Cicerone nella orazione *pro Sestio*⁵. Questi infatti vi sono tra l'altro caratterizzati come *bene de rebus domesticis constituti* (*Cic. Sest.* 97), in quanto godono di stabilità finanziaria, fondamento di sicurezza politica, mentre all'inverso motivo scatenante dei rivoluzionari catilinari è il problema patrimoniale, causa di ribellione allo stato...*propter implicationem rei familiaris* (*Sest.* 99). Il lungo corso di queste idee conferma come i versi plautini, nei quali il personaggio fa professione di attaccamento alla sua *gens*, alla *res* paterna e alla società cittadina, comprendano una salda concezione propriamente romana delle responsabilità che un giovane uomo ha nei confronti della famiglia e della comunità politica. Tale quintessenza romana di Lisitele avrà modo di uscire allo scoperto per esempio nei rimproveri da lui rivolti all'amico irresponsabile, cui rinfaccerà i torti commessi nei confronti di tutta la stirpe gentilizia, poiché, causandone l'impoverimento, ha privato di ogni bene i posteri e anche reso vane le aspettative degli antenati.

Nello stesso tempo però in Lisitele, giovane perbene senza essere perbenista, c'è un lievito morale d'altro stampo che ne aumenta lo spessore, rendendolo un eroe diverso, per via della nuova spinta di responsabilità che avverte nei confronti dell'amico Lesbonico, che merita di essere aiutato in quanto

⁵ Una recente ricognizione degli aspetti politici della *pro Sestio* in RENDA 2007. Sui modelli etici proposti da Cicerone cfr. NARDUCCI 1989; sulla sua idea di democrazia cfr. MARCONE 2001, 59-78.



ritenuto ancora capace di emendarsi. A tale scopo, in seguito a questo imperativo, il buon Lisitele accetta di lottare con le convenzioni, superandole in nome di una solidarietà che gli dà lustro e viene sentita come un gesto che fa da collante nella città. Per evitare che Lesbonico si perda del tutto e per recuperarlo alla società, Lisitele decide infatti di sposarne la sorella senza esigere la dote e chiede al padre Filtone di acconsentire a questo suo matrimonio. Il colloquio tra padre e figlio è un affascinante incontro di istanze antiche e moderne, in cui la durezza rigorosa dell'interesse finanziario, che sconsiglierebbe un'unione senza l'apporto necessario e consuetudinario della dote, è temperata e alla fine abbandonata a favore della superiore esigenza filantropica, argomentata sin nei dettagli, espressione di un modo più moderno di pensare.

La prima reazione del padre, quando Lisitele gli manifesta la sua intenzione di alleviare così la povertà dell'amico, rovinatosi per propria colpa, non è ovviamente entusiasta e gli fa pronunciare un proverbio spietato, che vedremo avrà poi una sua storia nella tradizione di pensiero sulla generosità: "fa un cattivo servizio al mendicante chi gli dà da mangiare e da bere; perché perde quel che gli dà e gli prolunga la vita per la sventura" (*Trin.* 339 s., *de mendico male meretur qui ei dat quod edit aut bibat / nam et illud quod dat perdit et illi prodit vitam ad miseriam*). *Male meretur* segnala un'operazione in perdita, che non ottiene ciò che si propone e dunque non merita di fare. A diminuire la severità di questo pronunciamento, crudele in apparenza e impensabile in una prospettiva umanistica, interviene tuttavia l'immediata rassicurazione di Filtone al figlio che egli non vuole ostacolarlo, ma semmai con questo detto ammonirlo a che la sua compassione per il prossimo non lo rovini a sua volta e non finisca per fare di lui un oggetto di compassione. Un altolà rispetto ad un eccesso nell'aiutare gli altri che ne fissa un confine da non valicare, laddove la generosità rischierebbe di incrinare il benessere conquistato. Gli argomenti pro e contro sono numerosi: il figlio ne mette in campo di convincenti, quali la solida consistenza patrimoniale della famiglia, "abbiamo molti beni ben guadagnati", che permette loro di intervenire a favore di un amico e i sentimenti contrastanti, per così dire legati alla riconoscibilità sociale, che si accompagnano a un atto di generosità; non si dovrà rimpiangere d'averlo compiuto quanto piuttosto ci si vergognerebbe di non averlo fatto quando si poteva (vv. 346 ss.). Rispetto a questi sensati ma ideali ragionamenti, il padre, con pragmatismo da genitore tradizionale, mette in campo un'obiezione aritmetica non confutabile: "se togli qualcosa da grandi ricchezze, ne rimane di più o di meno?" (v. 349). Viene da pensare a Ionesco e al suo dramma 'La lezione', dove l'allieva non riesce a fare la sottrazione, quasi per un'impossibilità naturale di pensarla: ecco il padre, da romano autentico, manifesta una specie di allergia alla sottrazione, come la sfortunata studentessa di Ionesco. La risposta di Lisitele questa volta non è idealista ma offre invece uno spaccato di vita e di pensiero



romano del tempo di Plauto. Egli riconosce evidentemente la diminuzione, rimarranno meno ricchezze, ma, per persuadere il padre, gli ricorda un ritornello canzonatorio rivolto al *civis immunis*, cioè al cittadino che non è soggetto ai *munera* cioè le imposte: "...Sai quel che si suole cantare al cittadino che non adempie agli obblighi? Che tu possa non avere quello che hai e avere quello che non hai, un malanno, dal momento che non stai bene tu e non lasci star bene gli altri" (... *sed civi immuni scin quid cantari solet? / 'quod habes ne habeas et illuc quod non habes habeas malum, / quandoquidem nec tibi bene esse pote pati neque alteri'*, vv. 350-352). Il padre conviene con quanto gli vien detto, anche se osserva che il *civis immunis* (ingeneroso ma anche esentasse) è il nullatenente, quello che non ha nemmeno con che soddisfare la responsabilità verso se stesso (vv. 350 ss).

La responsabilità verso gli altri, che Lisitele avverte e difende, poggia dunque innanzitutto sulla responsabilità personale nei confronti dell'*urbs*, di cui l'adempimento dei *munera* è il centro. Non vi può essere generosità disgiunta dalla necessaria premessa del legame stabilitosi con lo stato e attivamente allertato attraverso i *munera*. Chi non può farlo, perché non ha nulla, è considerato inconsistente e inattivo, fuori in un certo senso dalla cerchia propriamente civica: irresponsabile, nel senso che non è in grado di assumersi alcuna responsabilità. Una dimensione non commendevole che va scongiurata e si deve provvedere a evitare per sé e per gli altri. In effetti è questa condizione poco invidiabile che minaccia Lesbonico, il dissipatore, alla quale Lisitele con impegno e sacrificio cerca di farlo scampare. Chi invece possiede dei beni non solo ha la soddisfazione di partecipare allo stato attraverso i *munera*, ma può e deve venire incontro ai bisognosi, sottraendoli al destino che li attende: è questa la soluzione praticata nella commedia e raccomandata dalle vicende che rappresenta. Padre e figlio si troveranno d'accordo. In fondo la battuta del secondo sul *civis immunis* corrisponde in certo senso al brutale proverbio del primo, lasciandone intendere una possibile integrazione nell'*humanitas*. Se chi è *immunis* trascina un'esistenza insignificante, come il povero la sua vita sventurata, si tratta allora, se si può, non tanto di lasciare l'uno e l'altro dove stanno, il primo nell'inutilità sociale e il secondo nella miseria, ma di sottrarli energicamente con la propria azione e i propri mezzi alla loro negativa condizione. L'altra strada, di effimeri donativi, lascerebbe il tempo che trova: nella commedia sappiamo infatti che Lesbonico possiede, senza saperlo, un tesoro, ma il bravo vecchio amico del padre che lo custodisce non può rivelarglielo, perché il giovane dissipatore lo dilapiderebbe come il resto. L'elargizione sarebbe a fondo perduto, il denaro non durerebbe e tutto rimarrebbe come prima. Un po' come il povero non migliora la sua miseria con un po' di cibo e bevanda.

È dunque il sano pragmatismo di una svolta che cambi in positivo l'esistenza dell'amico il senso dell'agire di Lisitele, che riesce a redimere Lesbonico



e a farlo rientrare nella società, mantenendogli il possesso di un bene (il campicello che sarebbe destinato a dotare la sorella), che lo integra a pieno titolo nella città. La ricaduta di questo sforzo non è solo personale ma anche e soprattutto civica: si è salvato un cittadino che si stava perdendo.

Nel *Trinummus* le dinamiche di responsabilità non si chiudono qui e sono intenzionalmente problematiche, ma lasceremo in disparte tutto ciò, una volta svelato il lieto fine, dove è anche la *ratio* etica. Il tesoro racchiuso nella casa permetterà di accontentare tutti e fornirà una dote alla ragazza: nella Roma di Plauto non è ammissibile infatti che una ragazza di buona famiglia si sposi senza una dote.

Prima di lasciare ai suoi sviluppi la trama plautina, vale la pena però sottolineare un particolare curioso e apparentemente secondario, che, con il senno del poi, si riconoscerà invece importante nelle future discussioni sull'argomento.

Nella scena in cui compare per la prima volta lo scialacquatore, questi chiede tardivamente al servo Stasimo il rendiconto delle sue finanze disastrose, ricevendo una fulminante risposta: *ratio quidem hercle apparet, argentum oichetai*, "i conti tornano, il denaro se ne è andato"; una battuta a sorpresa dove la prima apparente rassicurazione sul buono stato dei conti viene contraddetta dalla considerazione che invece il denaro è sparito. La divertente battuta rimarrà assiomatica. Cicerone infatti nell'invettiva contro Pisone la cita per accusarne ironicamente i brogli amministrativi⁶.

Il tratto interessante, ai fini della nostra discussione, della scena plautina, che piacque a Cicerone e inscenava il *redde rationem* del dissipatore, consiste nel fatto che tra le perdite sopportate da Lesbonico ne viene menzionata una che riguarda una grossa somma di denaro, mille dracme, da lui presa in prestito a un banchiere per elargirla ad un amico e non più rientrata. "Mi ha fatto pena quando l'ho visto nella sventura", si giustifica con il servo, che gli ribatte ruvidamente "hai pena degli altri, ma di te non hai pena né vergogna" (vv. 425 ss.). A ben vedere questo episodio, trascurabile all'apparenza, propone coerentemente una situazione simmetrica e complementare rispetto a quella principale della trama sin qui rappresentata. Come in una *mise en abîme*, a ruoli ribaltati, si tratta ancora del tema del venire in aiuto ai problemi finanziari di un amico. Questa volta però, come il rovescio della stessa medaglia, gli avvenimenti narrati danno ragione alle preoccupazioni precedentemente espresse, a proposito dell'intreccio primario, dal

⁶ Cfr. Cic. *Pis.* 61, dove è descritto lo scriba pubblico, che, alle prese con i registri fasulli della contabilità del governatore, si gratta la testa imbarazzato e prorompe nel verso plautino; cfr. il commento di NISBET 1961. Per il contesto nel quale viene calata la citazione e il suo spiritoso utilizzo cfr. PETRONE 2006, 165-180; interessanti osservazioni in BONSANGUE 2004, 201-221. Il verso del *Trinummus* aveva assunto evidentemente valore proverbiale, se Cicerone vi allude anche in *ep. ad Att.* 6, 1, 1. Per il rapporto di Cicerone con il teatro cfr. ARICÒ 2004, 6-37.



buon padre Filtone, mostrando il lato oscuro di una donazione non appropriata: Lesbonico si è esposto troppo, quando non avrebbe potuto, ricavandone il proprio dissesto. Proprio da questo pericolo il padre Filtone aveva cercato di mettere in guardia il figlio Lisitele. Plauto ha quindi immaginato un contraltare alla benevolenza, mettendo tra parentesi, rispetto al segno innovatore dell'azione principale, un caso di beneficenza malaccorta, non solo inutile (quei soldi hanno alimentato la *débauche*) ma dannosa per chi la compie: Lesbonico ha incautamente contratto un debito insolubile. Se ne può concludere, al di là della completezza del dossier allestito dal *Trinummus*, che la mentalità tradizionale non si trova perciò messa sotto scacco dalla morale della commedia ma la si vuole temperare e ammorbidire alla luce dell'*humanitas* greca⁷.

Da quanto abbiamo notato, ma il *Trinummus* dice assai di più, emerge dunque il quadro di una nozione molto romana di responsabilità alle prese con le istanze dell'amicizia e dell'elargizione. Si è responsabili innanzitutto di fronte alla propria *gens* e alla città. Non bisogna permettere ai desideri individuali di mettere a rischio i doveri familiari, che vogliono la conservazione e l'incremento del patrimonio ed esigono per es. di versare la dote ad una sorella. Nello stesso tempo l'atteggiamento responsabile verso la *res* paterna è garanzia di bene pubblico, ed esercizio di cittadinanza. Privi di ogni bene, si ha infatti impedimento a svolgere un compito civico. Il censo occorre al cittadino per adempiere pienamente alla sua responsabilità come tale; il *civis immunis* è una specie di ossimoro e, come il povero del proverbio, un essere inutile a sé e agli altri. Tra le responsabilità di chi possiede dei beni c'è quella di giovare agli altri, accettando di buon grado una ragionevole perdita in danaro per soccorrere chi ne ha bisogno e merita un aiuto: la perdita pecuniaria sarà allora compensata dalla buona fama. In questo orizzonte in cui conta la vita pubblica molto più di quella privata, l'onore e la *gratia*, il favore della gente, sono determinanti. Lisitele compie il suo *beau geste*, in realtà a costo zero, perché prevede non un versamento di denaro ma piuttosto la rinuncia a un guadagno, e acquista così meriti al suo prestigio.

Cicerone conosceva il *Trinummus*, che cita più volte⁸, e sembrerebbe essersene fatto influenzare nel trattare il tema della generosità. Si può beneficiare con l'opera o con il denaro, ragiona l'Arpinate nel *de officiis* (2, 15), nel primo modo è in gioco la virtù, nel secondo l'*arca*, cioè la cassaforte. Meglio dunque non ricorrere all'elargizione, che avvolge in una spirale impossibile, disseccando la sorgente cui attinge, e corrompendo colui cui è rivolta, predisposto ad aspettarsi sempre la medesima regalia. Tuttavia, sostiene Cicerone, "talvolta bisogna elargire e questo genere di liberalità non va condannato, spesso si deve con il proprio

⁷ Il confronto propiziato dal *Trinummus* tra la morale greca e il mondo plautino è stato approfondito da LEFÈVRE 1995, 124.

⁸ Cfr. MALCOVATI 1944, 153; PETRONE 2016, 16 ss.



patrimonio venire in aiuto a persone degne, ma con avvedutezza e moderazione: molti infatti dilapidarono patrimoni col largire senza misura” (*De off.* 2, 15, 54, *non numquam tamen est largiendum, nec hoc benignitatis genus repudiandum est, et saepe idoneis hominibus indigentibus de re familiari impertiendum, sed diligenter atque moderate: multi enim patrimonia effuderunt inconsulte largiendo*).

Quest'ultima notazione, che introduce un piccolo racconto, quasi un sapere tramandato, connette il passo al mondo della commedia e alle sue tipiche trame. Nel contesto comico l'argomento fa tutt'uno con il tipo convenzionale dell'*adulescens* che si rovina per amore. Ancora di più, possiamo osservare come la frase ciceroniana abbia un preciso corrispettivo nel personaggio di Lesbonico del *Trinummus*, incarnazione perfetta ed esemplare di rovina patrimoniale provocata da inconsulte elargizioni. L'azione del *Trinummus* è manifestamente attivata dalla premessa di un dissesto patrimoniale, mediante le eloquenti figure allegoriche del prologo di *Luxuria* e *Inopia*, madre e figlia⁹, perché il dispendio del lusso genera povertà. La soluzione ciceroniana è misurata e di buon senso: non si deve mettere sotto chiave la *res* paterna ma neanche aprirla sconsideratamente a tutti; ci vuole un *modus*, che sarà proporzionato alle sostanze.

A parecchia distanza temporale da Plauto e ormai nel pieno di un pensiero filosoficamente educato non sembra cambiato molto al riguardo dell'impostazione e della discussione del tema riguardo ai modi e ai confini della liberalità¹⁰. Nella preferenza dichiarata per chi dà aiuto attraverso le opere e non con il denaro si può leggere una scelta simile al rimedio escogitato da Lisitele, attraverso la dignitosa richiesta matrimoniale. Come pure la perplessità ciceroniana verso una facile elargizione si presta bene a evidenziare donativi scriteriati, come quello di Lesbonico, che s'indebitava per aiutare un amico. Ancora nella forte limitazione che Cicerone pone alla beneficenza esercitata a spese del patrimonio sembra di cogliere l'eco dei timori che la scena comica aveva lungamente esposto e messo in luce attraverso il portavoce del buon padre. Ci sono forti analogie, che sembrano mettere questo passo ciceroniano nella tradizione di idee inaugurate dal *Trinummus*.

Una spia che comunque è il repertorio comico, con le sue caratteristiche tipologie, a fornire qui spunto si individua inoltre nel capitolo successivo del *de*

⁹ Le personificazioni allegoriche del prologo danno già in partenza una morale per interpretare le vicende che seguiranno, tracciando un chiaro apologo. Il loro rapporto di parentela, *Luxuria* è la madre e *Inopia* la figlia, simboleggia infatti la relazione di causa-effetto secondo cui alla sfrenatezza nello spendere succede la miseria. Sulle prosopopee nel mondo antico cfr. MORETTI-BONANDINI 2012.

¹⁰ Sulle dinamiche della *benignitas* e della *liberalitas* in Cicerone ha indagato NARDUCCI 1989, 226 ss. Per una visione d'insieme sulla generosità cfr. LAKS-SCHOFIELD 1995 (con il contributo sul *de officiis* di LONG 1995, 213-240).



officiis, laddove, a proposito delle occasioni in cui danno prova di sé gli uomini generosi verso gli amici si annovera il caso dell'aiuto portato a proposito di matrimoni: *liberales autem...in filiarum collocacione adiuvant aut opitulantur in re vel quaerenda vel augenda (de off. 16, 55)*, "Invece gli uomini generosi verso gli amici li aiutano nella collocazione matrimoniale delle figlie oppure danno loro modo di procurarsi beni o di accrescerli". La casistica ciceroniana annovera quindi un caso molto simile se non uguale a quello che il *Trinummus* metteva al centro della scena: il momento delicato cioè in cui si doveva trovare la dote per una ragazza. Questo era un nodo, che le trame comiche avevano ben illustrato.

Riguardo all'opportunità dell'elargizione spicca nel brano ciceroniano il fatto che essa venga circoscritta e delimitata dal merito di chi la riceve: non si attinge al proprio patrimonio in favore di tutti coloro che hanno bisogno di aiuto finanziario ma per chi se lo merita: *et saepe idoneis hominibus indigentibus de re familiari impertiendum*. L'evenienza è dunque frequente (*saepe*), ma nettamente contrassegnata dal confine del merito. Se teniamo a mente la trama del *Trinummus*, che sembra quasi fare da sfondo, conosciamo una verosimile casistica, di inclusione e di esclusione. L'*exemplum* di elargizione sbagliata è il debito contratto da Lesbonico, e determinante per la sua rovina, per favorire un amico gaudente. L'indegnità, la non idoneità è stata raccontata da quel breve episodio che bilancia, negativo su positivo, la generosità invece ben posta dell'altro giovane Lisitele.

Nella continuità di questa riflessione, che appare profilarsi quasi come un passaggio coerente di consegne tra il *Trinummus* plautino e la teorizzazione di Cicerone, si immette, a sorpresa, con appassionata veemenza un opposto punto di vista, quello del cristiano Lattanzio, testimone di un cambiamento, che, forse, ancor prima di essere dovuto alla religione, è causato dall'impero e dalla conseguente deresponsabilizzazione del cittadino. In una visione necessariamente diversa del rapporto con lo stato, responsabilità e merito si sono spostati su un asse differente.

L'autore cristiano, che vive al tempo dell'imperatore Costantino, discutendo di *humanitas*, fonda quest'ultima sull'uguaglianza degli uomini¹¹, ripetendo la celebre affermazione che le commedie avevano resa proverbiale: "rispettare l'umanità cos'altro è se non amare l'uomo perché è un uomo uguale a noi?", *quia homo sit et idem quod nos sumus (div.inst. 6, 11)*: sentiamo ancora in questa frase il dettato dei celebri assiomi diffusi dal teatro; vi riecheggia infatti come in una parafrasi l'affermazione *homo sum homo es* che avevamo già incontrato. In polemica con chi ritiene che il saggio non debba provare compassione, Lattanzio si chiede retoricamente se costoro pensano davvero che non si debba soccorrere un uomo che abbia fame, sete, freddo e introduce a questo punto il verso plautino del

¹¹ Sul peso esercitato in Lattanzio dalla filosofia cfr. GIGON 1979, 196-213.



Trinummus sull'inutilità di aiutare il povero, con l'avvertenza che si tratta di un'affermazione abominevole: *Hinc est illa Plauti detestanda sententia*. Ma se i versi plautini servono a dichiarare la nefandezza immorale di un simile credo, Lattanzio non ne fa tanto colpa a Plauto, che forse, osserva, ha fatto parlare così un personaggio in conformità al suo carattere, ma a Cicerone, che, secondo Lattanzio nel *de officiis* sostiene la stessa cosa, cioè che non si devono fare elargizioni¹². A questo punto Lattanzio cita il brano del *de officiis* (2, 52), in cui si formulavano le critiche verso una beneficenza generalizzata, iniziando un'aspra lotta ideologica con il testo ciceroniano. In questo corpo a corpo del pensiero, l'accusa di Lattanzio a Cicerone è grave e ironicamente rappresentata: il gran filosofo, *professor sapientiae*, allontana gli uomini dall'umanità, frenandone i buoni impulsi, e li esorta a custodire la cassa piuttosto che la giustizia. L'immagine dell'*arca*, la cassa in cui il denaro viene conservato, è attinta dallo stesso capitolo ciceroniano che Lattanzio contesta, ritorcendo contro le stesse parole, per contrastare puntigliosamente le idee che vi sono espresse. Compare qui la citazione da parte dell'autore cristiano del passo del *de officiis*, che ci era parso collegarsi al *Trinummus*, dove Cicerone configura l'eccezione alla regola e la necessità di aiutare i meritevoli. In un crescendo di foga intellettuale, smontandone gli argomenti, Lattanzio si scaglia soprattutto su quella scelta, che chiudeva entro il recinto del merito coloro che erano degni di essere aiutati, cioè gli idonei per cui l'elargizione va consentita.

Ma leggiamo la pagina di Lattanzio, animata da un furore iconoclasta: "Che significa 'meritevoli'? si capisce, quelli che sono in grado di restituire e contraccambiare il favore. Se ora Cicerone fosse vivo, di sicuro gli direi a gran voce: qui, qui, Marco Tullio ti sei allontanato dalla vera giustizia e con una sola parola l'hai eliminata, dal momento che hai misurato con il criterio dell'utile i doveri del rispetto umano. Infatti non si deve elargire agli uomini meritevoli, ma, per quanto è possibile, ai non meritevoli" (*div. inst.* 6, 11, *quid est idoneis? Nempè iis qui restituere ac referre gratiam possint. Si nunc Cicero viveret, exclamarem profecto: hic, hic, Marce Tulli, aberrasti a vera iustitia eamque uno verbo sustulisti, cum enim idoneis hominibus largiendum est, sed quantum potest non idoneis.*).

È una provocazione, che rovescia polarmente l'idea ciceroniana, propria della tradizione romana. Lattanzio assume una posizione radicale, non senza mistificazioni; obietta infatti che, a seguire gli insegnamenti di giustizia di Cicerone, si finirebbe per lasciar morire di fame i non idonei.

¹² L'importanza in generale della testimonianza di Lattanzio riguardo a Cicerone è stata recentemente osservata da AUDANO 2007, 101-109, che ha sottolineato la serietà dell'autore cristiano, evidente anche nelle sue ragioni polemiche. Sull'aspetto filosofico, ma anche retorico dell'accostamento di Lattanzio a Cicerone cfr. GRILLI 2001, 257-271.



In effetti la visione dell'autore cristiano non è tanto tesa come quella ciceroniana a definire una problematica liberalità, quanto a tessere un'apologia della carità, che come tale deve essere integrale e senza differenze. In essa egli risolve l'*humanitas*, individuata nella relazione che specularmente unisce chi chiede a chi dà. Secondo un nuovo paradosso, la beneficenza è il modo in cui l'*humanitas* si fa riconoscere, rendendosi attiva in un reciproco scambio: "devi ritenere un uomo chiunque ti prega proprio per il fatto che ti reputa un uomo" (*div. inst.* 6, 11, *pro homine tibi habendus est quisquis ideo precatur, quia te hominem putet*). La preghiera di supplica del povero è così la rivelatrice dell'umanità di colui che tende la mano e nello stesso tempo di chi accoglie la supplica.

Questa concezione non è tuttavia senza conseguenze, in quanto sostituisce un orizzonte in cui responsabilità e merito avevano un senso, con l'annullamento di ogni distinzione, rendendo evidente l'avvenuta perdita dei valori civili, politici, sociali di cui si nutrivano invece i tempi repubblicani. La teologia cristiana, ormai dominante, ha già acquisito e fatto proprio l'universalismo stoico ma, in seguito all'impero e alla trasformazione delle categorie della *res publica*, ha tolto significato alla responsabilità del cittadino. Così Lattanzio può dire, capovolgendo Cicerone e il messaggio plautino, che bisogna aiutare anche gli inutili. Perché sono tali per gli uomini, ma non per dio: *inutiles sunt hominibus sed utiles deo*.

Non è dunque un caso, ma appartiene all'intento critico verso la mentalità pagana e la laicità dello stato, se questo capitolo delle *Divinae institutiones* si conclude quindi con la completa svalutazione da parte dell'autore dei tradizionali *munera* con cui i cittadini provvedevano alle esigenze pubbliche. Lattanzio mira a sottoporre a revisione una pratica in cui, mediante spese ingenti sostenute da privati per finalità pubbliche, s'intrecciavano responsabilità civica, vita politica e sociale, ma anche acquisizione di meriti. I termini della questione vengono così capovolti e ai *munera* nei confronti dello stato o degli amici vengono attribuite proprio quelle perdite patrimoniali il cui timore agiva come un freno sia per il personaggio plautino che per il discorso ciceroniano sulla liberalità. Inutili e rovinosi per il patrimonio, secondo Lattanzio, sono infatti non solo i *munera* finalizzati a spettacoli per il popolo, ma anche quelli per la costruzione di opere pubbliche; sono opinabili persino quelli per beneficiare i compagni iscritti nella stessa tribù o i clienti. La vera liberalità consiste per lui, in opposizione frontale a Plauto e a Cicerone nel 'nutrire chi ne ha bisogno ed è inutile' *egentes atque inutilis alere*.

Così viene data una risposta al proverbio del *Trinummus*, che va nella direzione esattamente contraria. Se il *civis immunis* era lo spauracchio che veniva agitato nella commedia plautina, in quanto spaventava una condizione priva di responsabilità verso la *res publica*, adesso sono invece i *munera*, cioè le spese effettuate per lo stato e la società cittadina, ad essere oggetto di riprovazione.



Viceversa, del merito non si sente più il bisogno, anzi se ne esalta la mancanza, ovvero l'inutilità, che, ossimoricamente, rappresenta a sua volta una specie di credenziale per la città di Dio.

È avvenuta una trasformazione epocale delle categorie, ma Lattanzio ragiona ancora su esempi e materiali che gli provengono da un antico testo plautino e dal 'testamento morale' di Cicerone¹³. Attraverso la discussione di Lattanzio scopriamo anche come fosse reale la connessione di idee tra il brano del *de officiis* e il *Trinummus* plautino, che Cicerone sul punto non cita: la lettura dell'autore cristiano interpreta infatti il passo alla luce del proverbio plautino, in cui trovava la definizione radicalizzata, l'*exemplum detestabile*, dell'opinione che intendeva confutare. A distanza di cinque secoli, nel momento di ridefinire la generosità¹⁴, l'impianto della rilevante discussione è ancora dettato dall'impostazione e dalla condizione di partenza date da una commedia.

Gianna Petrone
Università degli Studi di Palermo
Dipartimento Culture e Società
Viale delle Scienze-Ed. 15
90128 Palermo
giovanna.petrone@unipa.it
on line dal 03.12.2017

¹³ Sul rapporto di Lattanzio con la tradizione cfr. OGILVIE 1978.

¹⁴ Il tema della generosità si intreccia a quello della ricchezza, il cui impatto nel mondo cristiano è studiato da BROWN 2012.



Bibliografia

ARICÒ 2004

G. Aricò, *Cicerone e il teatro*, in E. Narducci (a cura di), *Cicerone tra Antichi e Moderni*, Atti del IV Symposium Ciceronianum Arpinas, Firenze 2004, 6-37.

AUDANO 2006-2007

S. Audano, *Il giudizio di Lattanzio sulla Consolatio di Cicerone*, «Koinonia» 30-31 (2006-2007), 101-109.

ANDERSON 1979

W.S. Anderson, *Plautus' Trinummus: the Absurdity of officious Morality*, «Traditio» 35 (1979), 333-345.

BONSANGUE 2004

V. Bonsangue, *Il cipiglio del console. Allusioni e riscritture comiche nell'in Pisonem di Cicerone*, «Pan» 22 (2004), 201-221.

BROWN 2012

P. Brown, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West*, Princeton and Oxford 2012.

CASTAGNA 2009

L. Castagna, *Il Trinummus, commedia dei tre soldi e del buon cuore*, in M. Blancato-G. Nuzzo (a cura di), *La commedia latina: modelli, forme, ideologia, fortuna. Giornate siracusane sul teatro antico*, Palermo 2009, 11-40.

FANTHAM 1977

E. Fantham, *Philemon's Thesauros as Dramatisation of Peripatetic Ethics*, «Hermes» 105 (1977), 406-421.

GIGON 1979

O. Gigon, *Lactantius und die Philosophie*, in A.M. von Ritter (Hrsg.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1979, 196-213.

GRILLI 2001

A. Grilli, *Lattanzio e Ortensio*, «PP» 319 (2001), 257-271.



HELLEGOUARC'H 1972²

J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris 1972².

HUNTER 1980

R. Hunter, *Philemon, Plautus and the Trinummus*, «MH» 37 (1980), 216-230.

LAKS-SHOFIELD 1995

A. Laks-M. Shofield, *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Cambridge 1995.

LEFÈVRE 1993

E. Lefèvre, *Politics and Society in Plautus' Trinummus*, in R. Scodel (ed.), *Theater and Society in the Classical World*, Ann Arbor 1993, 177-189.

LEFÈVRE 1995

E. Lefèvre, *Plautus und Philemon*, Tübingen 1995.

LONG 1995

A.A. Long, *Cicero's politics in de officiis*, in Laks-Shofield 1995, 213-240.

MALCOVATI 1944

E. Malcovati, *Cicerone e la poesia*, Pavia 1944.

MARCONE 2001

A. Marcone, *L'idea di democrazia in Cicerone*, in E. Narducci (a cura di), *Cicerone: Prospettiva 2000. Atti del I Symposium Ciceronianum Arpinas*, Firenze 2001, 59-78.

MAURICE 2003

L. Maurice, *Amici et sodales: an examination of a double-motif in Plautus*, «Mnemosyne» 56 (2003), 164-193.

MORETTI-BONANDINI 2012

G. Moretti-A. Bonandini (a cura di), *Persona ficta. La personificazione allegorica nella cultura antica fra letteratura, retorica e iconografia*, Trento 2012.

NARDUCCI 1989

E. Narducci, *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989.



NISBET 1961

R.G.M. Nisbet, *Cicero. In L. Calpurnium Pisonem oratio*, Oxford 1961.

OGILVIE 1978

R.M. Ogilvie, *The Library of Lactantius*, Oxford 1978.

PETRONE 1993

G. Petrone, *Il Trinummus, ovvero il valore dei soldi*, in C. Questa-G. Petrone-M.Scandola (a cura di), *Tito Maccio Plauto. Le tre dracme*, Milano 1993, 61-91.

PETRONE 2006

G. Petrone, *Incrocio di fabulae nell'orazione contro Pisone*, in G. Petrone- A. Casamento (a cura di), *Lo spettacolo della giustizia. Le orazioni di Cicerone*, Palermo 2006, 165-180.

PETRONE 2016

G. Petrone, *Un intrigo a fin di bene: esemplarità del Trinummus*, in R. Raffaelli-A. Tontini (a cura di), *Lecturae Plautinae Sarsinates XIX. Trinummus*, Urbino 2016, 15-33.

RACCANELLI 1998

R. Raccanelli, *L'amicitia nelle commedie di Plauto. Un'indagine antropologica*, Bari 1998.

RACCANELLI 2016

R. Raccanelli, *Reti di Amicitia nel Trinummus: paradossi delle relazioni e paradossi comici* in R. Raffaelli-A. Tontini (a cura di), *Lecturae Plautinae Sarsinates XIX. Trinummus*, Urbino 2016, 35-61.

RENDA 2007

C. Renda, *La pro Sestio tra oratoria e politica*, Catanzaro 2007.

SHARROCK 2014

A. Sharrock, *Reading Plautus' Trinummus: who'd bother?*, in I.N. Perysinakis-E. Karakasis (edd.), *Plautine Trends: Studies in Plautine Comedy and its Reception*, Berlin-Boston 2014, 161-186.

STEIN 1970

P. Stein, *Morality in Plautus' Trinummus*, «CB» 47 (1970), 7-13.



TOSI 1991

R. Tosi, *Dizionario delle Sentenze Latine e Greche*, Milano 1991.

Abstract

Il *Trinummus* di Plauto costruisce, tra ideali umanistici e tradizione romana, un modello di responsabilità, fondato sulla cura della *res paterna* come garanzia familiare e civica, ma anche sulla generosità verso gli amici in difficoltà. Restano ai margini, esclusi dal merito, il povero irrecuperabile così come il *civis immunis*. A questa commedia sembra ispirarsi Cicerone quando nel *de officiis* riflette sulla elargizione e la limita a chi la merita, scongiurando disastri patrimoniali. Sul proverbio del *Trinummus* e sulla pagina ciceroniana interviene Lattanzio, per contestarli, secondo una concezione che annulla la relazione tra responsabilità e merito.

Parole chiave: Plauto, Cicerone, Lattanzio, *humanitas*, *amicitia*, *census*, *munera*, *idonei*.

The Plautus' *Trinummus* builds, between humanistic ideals and Roman tradition, an accountability model, based on the care of paternal *res* as a family and civic guarantee, but also on the generosity to the needy friends. The unrecoverable poor as well as the *civis immunis* are marginalized and excluded from the merit. Cicero seems to be inspired by this comedy when in *de officiis* he reflects on the donation that he limits to those who deserve it, avoiding patrimonial disasters. Lactantius later will criticize the *Trinummus* proverb and Ciceronian thought, according to a conception which cancels the relationship between responsibility and merit.

Keywords: Plautus, Cicero, Lactantius, *humanitas*, *amicitia*, *census*, *munera*, *idonei*