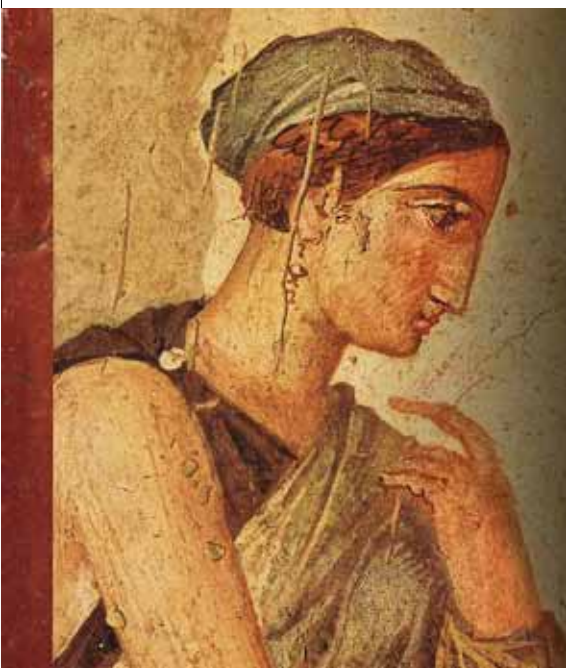


Riflessioni, idee, proposte per l'aggiornamento storiografico e l'approfondimento della cultura storica

TESTO DI MAURIZIO BETTINI

Insegna Filologia Classica alla facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena, dove ha fondato, assieme ad altri studiosi, il Centro "Antropologia e Mondo antico", di cui è direttore. Dal 1992 tiene seminari presso il "Department of Classics" della University of California a Berkeley. Collabora con la pagina culturale de "La Repubblica" ed è autore di romanzi e racconti. Il suo principale campo di studi è costituito dalla riflessione antropologica sulla cultura greca e romana, spesso in rapporto con l'esperienza della modernità. Tra le sue ultime opere, *Il grande racconto dei miti classici*, Il Mulino, 2015. Insieme ai professori Mario Lentano e Donatella Puliga, è autore di manuali scolastici di storia antica e medievale tra cui *Il fattore umano* (2016) per le Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori.



HUMANITAS I "DIRITTI UMANI" NEL MONDO CLASSICO

Donna con tunica fermata sulla spalla da una fibula, I secolo d.C., affresco. Casa dell'amore punito, Pompei.

Distanza e presenza dell'antico

Come scriveva Louis Antoine de Saint-Just (1791), uno dei più noti esponenti della Rivoluzione Francese, «i diritti dell'uomo avrebbero causato la rovina di Atene o di Lacedemone» (Camassa 2004, p. 13). In effetti, un semplice sguardo agli articoli della *Dichiarazione dei Diritti Umani* del 1789 (intesa come manifesto emblematico dei "diritti umani" nella modernità) mette immediatamente a nudo le forti divergenze che, sul terreno dei diritti umani, separano la società classica dalla cultura moderna. Il rifiuto della discriminazione fra i sessi (preambolo; art. 2) contrasta evidentemente con il ruolo di marginalità sociale e politica stabilmente attribuito alla donna sia in Grecia che a Roma; l'affermazione secondo cui «tutti gli esseri nascono liberi ed eguali in dignità e diritti» e quella, ancora più esplicita, secondo cui «nessun individuo può essere tenuto in stato di schiavitù o servitù» (artt. 1 e 4) non avrebbero avuto corso in una società che non solo praticava regolarmente la schiavitù, ma all'occorrenza la giusti-

ficava come prodotta dalla stessa "natura" (Aristotele, *Politica*, 1254a, 18; 1254b, 25: Finley 1980) e classificava lo schiavo fra gli "strumenti" agricoli, sia pure definendolo come "strumento dotato di voce" (*instrumenta vocalia*: Varrone, *La coltivazione dei campi*, 23, 2, 5-6). Come si sa, l'unica voce veramente critica che nell'antichità classica si è levata contro la schiavitù è quella di Seneca (*Lettere a Lucilio*, 47, 1): «Sono schiavi – ma sono uomini; sono schiavi – ma sono compagni di abitazione; sono schiavi – ma sono umili amici!». Affermazione che, peraltro, non implica affatto che Seneca fosse un abolizionista.

Continuando nel nostro rapido inventario, anche il rifiuto della tortura (art. 5) avrebbe avuto risposte oscillanti da parte di una cultura in cui, se la tortura era normalmente rifiutata, almeno a Roma essa costituiva prassi ordinaria nei confronti degli schiavi, che si riteneva non potessero testimoniare il vero se non sottoposti ad essa (Bauman 2000, p. 116). Né dobbiamo infine dimenticare la legittimazione della morte e della violenza, intese come forma di intrattenimento popolare, praticata a Roma nei giochi del circo.

DIRITTI UMANI E MODELLI CLASSICI: ELEMENTI DI CONTINUITÀ E DIFFERENZA

Per altro verso, è ugualmente evidente che la moderna nozione di "diritti umani" deve molto al pensiero dell'antichità classica. Il rapporto appare subito chiaro fin dal titolo di questo documento. L'espressione "diritti umani" (*human rights*) sembra infatti ricalcare sintagmi greci del tipo *tá koiná tón anthrópon díkaia* "i diritti comuni agli uomini" (Polibio); e soprattutto sintagmi romani come *ius humanum* (Livio, Seneca, Plinio il Vecchio ecc.: Bauman 2000, pp. 28-29). A questo proposito vale la pena di notare che, nei testi latini, l'espressione *ius humanum* viene generalmente usata in contesti di violazione di tale diritto: pene brutali, come lo squartamento di Mezio Fufezio (il dittatore degli albanesi che nel VII secolo a.C. fu accusato di aver violato il patto con i romani: Livio 1, 28, 9-11; Bauman 2000, p. 28), maltrattamenti inflitti al nemico, torture. In questo senso, sembra essere verificabile anche nel mondo antico l'osservazione di Doctorow (1993, p. 65: cit. da Bauman 2000, p. 4), secondo cui «what we have come to understand by the term human rights [...] refers to standards of treatment that you hope to expect of your oppressor after he has taken all your rights away [...] the right not to be tortured, mutilated, unslaved or unjudiciously murdered».

I rapporti fra la *Dichiarazione* e il pensiero classico sono poi evidenti nell'impostazione del preambolo, in cui la definizione dell'umanità in termini di "famiglia" («tutti i membri della famiglia umana») si rifà chiaramente alla concezione universalistica dello stoicismo: è Seneca (*Lettere a Lucilio*, 95, 52) che afferma «la natura ci ha generato parenti (*cognati*)». Procedendo nel nostro rapido inventario, l'affermazione della "libertà di parola" ricalca sia il modello greco della *parrhésia*, letteralmente "la possibilità di dire tutto" («che i miei figli possano abitare nella gloriosa città di Atene, fieri della loro *parrhésia*»: Euripide, *Ippolito*, 422), sia il modello romano della stretta interdipendenza fra *libertas* ed *eloquentia* (Seneca, *Consolazione a Marcia*, 1, 4): da notare anzi che, a Roma, solo a partire da Augusto e Tiberio si cominciò a punire la diffamazione (precedentemente «i fatti venivano puniti, ma vi era libertà di parola»: Tacito, *Annali*, 1, 722; Bauman 2000, pp. 101-108). Di derivazione sicuramente classica è poi l'idea che la promozione dei diritti umani debba avvenire «attraverso l'insegnamento e l'educazione»: il termine *humanitas* – che, come vedremo, veniva spesso usato dai romani in ambiti affini a quello occupato dal moderno tema dei diritti umani – contiene tanto il significato di "comportamento umano", nel senso della mitezza e del rifiuto della brutalità, quanto quello di "cultura", "educazione". Vale infine la pena di segnalare le somiglianze che intercorrono fra il testo della *Dichiarazione* e il celebre discorso tenuto dal Pericle di Tucidide (*Guerra del Peloponneso*, 2, 34 ss.) per onorare i primi caduti: in esso viene ribadito che nella democratica Atene «la povertà e la modestia del rango sociale non costituiscono impedimento per chiunque abbia la capacità di operare nell'interesse dello stato» (cfr. art. 21: «ogni individuo ha il diritto di partecipa-

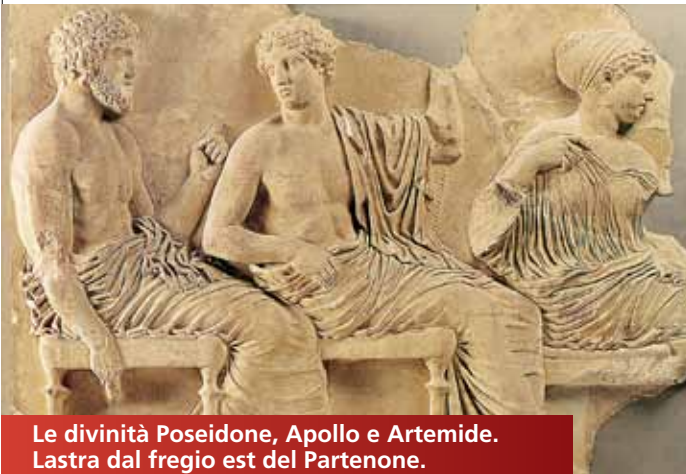
re al governo del proprio paese»), ed è ricordata perfino l'attenzione che gli ateniesi avevano dedicato «a creare un gran numero di momenti di riposo per ricreare lo spirito» (cfr. art. 24: «ogni individuo ha diritto al riposo e allo svago»). Naturalmente, occorre tener presente che i principi enunciati da Pericle non valevano per gli uomini in generale, ma solo per i cittadini ateniesi.

DIRITTI UMANI E MODELLI CLASSICI: UNA NUOVA PROSPETTIVA DI ANALISI

Ma piuttosto che soffermarsi sulle forti discrepanze, da un lato, e sugli altrettanto forti legami, dall'altro, che intercorrono fra cultura antica e moderna concezione dei diritti umani, vale la pena imboccare una via radicalmente differente. In altre parole, cercare di mettere a fuoco le specifiche forme culturali in base alle quali greci e romani si ponevano problemi in qualche modo equivalenti a ciò che noi oggi definiamo "diritti umani": categorie, termini, modi di pensiero che talora non trovano corrispondenza nella modernità. La riflessione antica aveva già individuato l'esistenza dello *ius gentium*, ossia di un diritto comune a tutti gli uomini, distinto dal diritto positivo, *ius civile*. Nella formulazione di Cicerone, «lo *ius civile* non si identifica interamente con lo *ius gentium*, ma lo *ius gentium* è interamente presente nello *ius civile*», intendendo con questo che lo *ius gentium* costituisce il serbatoio comune da cui attingono i diritti delle singole comunità (Cicerone, *Sui doveri*, 3, 17, 69; Gaio, *Istituzioni*, 1, 1: Kaser, 1993, pp. 203 s.). Piuttosto che addentrarci, però, nelle implicazioni giuridiche dello *ius gentium*, preferiamo prendere le mosse da un contesto certo più marginale ma assai più produttivo rispetto al punto di vista che abbiamo scelto. Si tratta di un nucleo di norme assai arcaiche, che individuano in alcuni obblighi elementari ciò che molti secoli dopo Seneca definirà efficacemente *humanum officium*, ossia «doveri degli uomini verso gli uomini» (*Lettere a Lucilio*, 95, 50-53).

Per rispetto degli dèi

Ogni anno in Attica si svolgeva una cerimonia di aratura sacra, durante la quale i sacerdoti, appartenenti alla famiglia dei *Bouzúgai* (lett. "aggiogatori di buoi"), lanciavano maledizioni contro coloro che si rifiutavano di concedere fuoco o acqua a chi ne faceva richiesta, oppure si rifiutavano di mostrare la strada a un viandante o, ancora, lasciavano insepolti un cadavere (Frazer 1911, p. 108; Nilsson 1967, p. 709). Il dovere di osservare queste norme viene ribadito più volte nel mondo antico. Cicerone (*Dei doveri*, 1, 52) le cita come *communia* – obblighi di carattere generale comuni a tutti i popoli – e le definisce come «cose che sono utili a chi le riceve e non creano danno a chi le dà». Seneca le riprende sostituendo al dovere di dare acqua all'assetato quello di dividere il cibo con l'affamato (*Lettere a Lucilio*, 95, 50-53), ma già in Plauto si affermava che anche fra "stranieri" (*hostes*), ossia non appartenenti alla stessa comunità, vigeva il costume di fornire acqua a chi ne faceva richiesta (*La fune*,



Le divinità Poseidone, Apollo e Artemide. Lastra dal fregio est del Partenone.

438). In un certo senso, si potrebbe dire che questi *communia* corrispondono, nel modello che propongono, alle opere di misericordia corporale della dottrina cristiana (quelle illustrate, per esempio, da Caravaggio nella celebre tela del Pio Monte della Misericordia a Napoli), fra le quali, non a caso, figurano il dovere di dare acqua a chi ha sete, cibo a chi ha fame, e il dovere di seppellire i morti. Giuseppe Flavio (*Antichità giudaiche*, 2, 146, 211-214) allargava ulteriormente lo spettro: agli altri obblighi egli aggiungeva anche quello di usare clemenza verso i nemici dichiarati, astenendosi dal bruciare le loro terre, tagliare i loro alberi, oltraggiare i prigionieri, specialmente le donne, o maltrattare i loro animali. In definitiva, possiamo dire che questo nucleo di doveri – a cui fanno riscontro altrettante “attese” da parte di chi si trova nelle condizioni previste – è costituito da obblighi riconosciuti anche al di là dell'appartenenza alla stessa comunità.

DIRITTI UMANI E SFERA DEL SACRO

Quanto abbiamo visto ci permette già di mettere a fuoco una prima differenza, relativamente a questo tema, fra concezioni antiche e concezioni moderne: ossia la prospettiva di carattere religioso in cui si collocano i “diritti umani” nel mondo classico. Il fatto che le maledizioni del *Bouzúges* attico siano scagliate da un sacerdote nel corso di una cerimonia sacra, e si realizzino in contesto agricolo, fa capire che, secondo la concezione greca, la trasgressione di questi doveri mette in pericolo il raccolto e la vita stessa della comunità, in quanto provoca l'ira degli dèi. In una cultura come questa, il contesto di relazioni in cui si colloca il rispetto per i “diritti umani” è profondamente diverso dal nostro: non norme giuridiche, argomentazioni filosofiche o risoluzioni politiche, ma produttività dei campi e timore degli dèi. Per illustrare il contesto religioso in cui si collocavano i “diritti umani” nel mondo classico, comunque, non vi è niente di meglio che ricorrere a un caso esemplare.

Nel libro XXIV dell'*Iliade* Priamo si reca al campo di Achille per ottenere la restituzione del corpo straziato di suo figlio Ettore, al fine di dargli giusta sepoltura. Priamo sta dunque chiedendo il rispetto di ciò che, all'interno della cultura greca, era considerato un dovere umano fondamentale (non lasciare un corpo insepol-

to). Per sostenere la sua richiesta, però, Priamo non fa appello agli obblighi imposti dai “diritti umani”, come farebbe un moderno, ma esorta piuttosto Achille «ad aver rispetto per gli dèi» e a non violare il comandamento di Zeus (vv. 502, 570, 576). Ci accorgiamo insomma che nel mondo antico esiste una garanzia religiosa per la salvaguardia di diritti ritenuti inviolabili. Quando si compiono atti particolarmente ingiusti, o crudeli, verso altri uomini, non si dice tanto che si violano i loro diritti fondamentali, quanto piuttosto che si compie empietà verso gli dèi (*asébeia* in greco, *impietas* in latino). Ecco perché si può essere “maledetti” da un sacerdote se si trasgrediscono questi obblighi. Un caso ugualmente interessante ce lo fornisce lo storico Polibio (2, 57-58), allorché descrive il comportamento iniquo degli abitanti di Mantinea nei confronti degli achei durante la guerra del Peloponneso. Gli achei, dopo aver sconfitto i mantineesi nel 418 a.C., avevano risparmiato le loro persone e i loro beni, inviando presso di loro una guarnigione (peraltro su richiesta degli stessi sconfitti). In seguito però i mantineesi, per compiacere gli spartani, si erano ribellati e avevano trucidato la guarnigione achea. Secondo Polibio, con il loro comportamento i mantineesi avevano non solo violato «i diritti comuni agli uomini», ma avevano soprattutto compiuto *tó mégiston asébema*, “la più grande delle empietà”. Anche i testi latini fanno ricorso al concetto di *impius e impietas* per sanzionare comportamenti che, secondo i nostri parametri, corrispondono alla violazione di diritti umani per crudeltà, ferocia o tradimento dei patti (Valerio Massimo, *Dei e fatti memorabili*, 5, 1). [...] anche il sannita Ponzio, di fronte alla constatazione che i “più potenti” romani non lasciavano al “debole” alcun *ius humanum*, si rivolge agli dèi punitori della superbia.

I doveri dei forti

Vediamo adesso i principali termini usati, in Grecia e a Roma, per designare nozioni simili a quella, moderna, di “diritti umani”. Si ritiene che, in Grecia, venisse impiegato a questo scopo il termine *philanthropía*, inteso come “affetto per gli uomini” (Veyne 1989; Bauman 2000, pp. 11-19). Questa nozione diviene frequente nei testi greci soprattutto nel iv secolo a.C., particolarmente nelle opere di Senofonte (che parlando di Socrate unisce *philánthropos* a *demotikós* “democratico”: *Memorabili*, 1, 2, 58-60) e di Demostene, nelle cui orazioni il termine ricorre circa settanta volte. Per i romani, l'equivalente di *philanthropía* è *humanitas*, “umanità”, un termine che comincia a circolare a Roma a partire dal i secolo a.C. (non dal ii, come comunemente si ritiene: Bauman 2000, p. 24), e implica sia il comportamento “umano” sia l'educazione e la cultura (Bauman 2000, pp. 24 ss.; Veyne 1989). Per questo Aulo Gellio (*Notti attiche*, 13, 17), evidenziando il secondo significato del termine, lega la nozione romana di *humanitas* non tanto a *philanthropía* quanto a *paidéia*, ossia all'educazione e alla cultura, con l'argomento che l'amore per la conoscenza è l'unico tratto veramente “umano”, quello che

distingue l'uomo dagli altri esseri animati. Dietro questa stretta interconnessione fra comportamento mite da un lato, cultura ed educazione dall'altro, sta l'idea ricorrente (ma non sempre verificabile) che la cultura renda l'uomo più uomo, ossia migliore. Per citare un solo esempio, quando lo storico greco Polibio descrive il trattamento crudele che – dopo la fine della prima guerra punica – i mercenari cartaginesi riservano a Gescone e agli altri settecento prigionieri che sono nelle loro mani, egli lo attribuisce non solo ai costumi crudeli di costoro, ma anche all'assenza di *paidéia*, ossia di "educazione"; per lo stesso motivo, Valerio Massimo (*Detti e fatti memorabili*, 5, ext. 6) nota con una certa meraviglia che «la dolcezza della *humanitas* penetra anche nell'indole efferrata dei barbari».

Ci sia concessa un'osservazione più generale. Come la *philanthropía* dei greci, la *humanitas* romana stabilisce una stretta connessione fra la nozione di "uomo", da un lato, e quella di "comportamento mite, equo, comprensivo" dall'altro: si tratta di una connessione piuttosto profonda, che si instaura direttamente nel linguaggio, dove espressioni che partono dalla nozione di "uomo" (*phil-anthropía*, *human-itas*) sono direttamente usate per indicare "equità", "generosità", "mitezza" nel comportamento. Si tratta di un passaggio culturale molto rilevante. In pratica, la nozione di "uomo" viene resa direttamente "traducibile" in quella di "equità, mitezza" – per conseguenza, l'uomo può dirsi veramente tale solo quando applica comportamenti ispirati a principi di mitezza e generosità verso i suoi simili. Sono proprio presupposizioni linguistiche e culturali di questo genere che costituiscono il terreno preparatorio per configurazioni giuridiche come quella, moderna, di "diritti umani".

LE QUALITÀ DELL'UMANO



Un maestro con il suo allievo, 150-160 d.C., rilievo dal sarcofago di Marco Cornelio Stazio, part., Parigi, Musée du Louvre.

Quando si affrontano temi che oggi ascriverebbero, in generale, alla problematica dei diritti umani – brutalità, sevizie, massacri, ingiuste condanne, persecuzioni e così via – oltre ad *humanitas* nei testi latini compaiono anche espressioni come *clementia* e *indulgentia* (cfr. Bauman 2000, pp. 67 ss. sull'affermazione progressiva di questi due termini nel periodo imperiale). È la presenza, ovvero l'assenza, di queste virtù che corrisponde al rispetto, o alla violazione, di ciò che noi oggi definiremmo "diritti umani". Come si vede, in questo modello l'accento non batte tanto sui "diritti" posseduti da chi è in posizione di debolezza – e la loro violazione da parte di un oppressore – ma sulle qualità morali del più forte, che abusa o meno della sua posizione. La differenza rispetto alle nostre concezioni è molto netta. Semplificando potremmo dire che, per i romani, il comportamento ispirato alla *humanitas* – così come per i greci quello ispirato alla *philanthropía* – è lodevole, ma non è obbligatorio: e comunque non promana direttamente da "diritti" posseduti dalle eventuali vittime, ma dalla generosa e nobile disposizione d'animo del più forte. Per questo motivo, la semplice manifestazione di un sentimento di compassione da parte del console Marcello – che piange contemplando l'efferata distruzione di Siracusa operata dai suoi uomini nel 212 a.C. – è sufficiente ad esaltarne la *clementia* (Valerio Massimo, *Fatti e detti memorabili*, 5, 4), anche se si tratta del responsabile di atti che violano i "diritti umani" dei nemici sconfitti. Indicativo anche il ragionamento dello stesso Valerio Massimo (5, ext. 5, 1 ss.) allorché riporta il comportamento, ispirato alla *humanitas*, tenuto dai campani nei confronti dei romani sconfitti dai sanniti a Caudium nel 322 a.C.: se avessero dimostrato verso i romani la stessa lealtà anche un secolo dopo, durante la guerra contro Annibale (quando invece i campani si schierarono con i nemici di Roma), «non avrebbero fornito alle trucidate scuri la possibilità di incrudelire su di loro», riferendosi alla successiva vendetta dei romani. Mentre si loda la *humanitas* dei campani verso un gruppo di vinti non si esita però a giustificare la strage a seguito del loro tradimento.

Antica umanità

La storia della *humanitas* romana si lega in particolare con un verso del commediografo Terenzio, II secolo a.C., più volte ricordato dagli autori latini che – come Cicerone (*Dei doveri*, 1, 30) o Seneca (*Lettere a Lucilio*, 95, 50-53) – hanno insistito sul valore di questa virtù. Nel *Punitore di se stesso* (vv. 53 ss.), il vecchio Menedemo lavora accanitamente il proprio campo, dalla mattina presto alla sera tardi. Il suo vicino Cremete, un altro vecchio, vorrebbe conoscere il motivo di questo comportamento, soprattutto vorrebbe aiutare Menedemo. Abitiamo vicino, gli dice, e questo è già qualcosa che rassomiglia molto all'amicizia e alla confidenza. Ma Menedemo lo liquida seccamente (vv. 75 s.): «Cremete, hai così tanto tempo libero da poterti occupare dei fatti altrui, che non ti riguardano per nulla?». Menedemo accusa dun-

que l'altro di essere indiscreto, e sostanzialmente lo invita a occuparsi dei fatti suoi. A questo punto Cremete replica al vecchio scontroso con una battuta celebre (v. 77): *homo sum, humani nihil a me alienum puto*, «sono uomo, non c'è nulla di umano che mi possa risultare estraneo». Come si vede, si tratta di un elogio dell'indiscrezione, ovvero dell'"eccesso" nella comunicazione interumana (secondo la definizione di Lévi-Strauss 1978; cfr. Bettini, Ricottilli 1989). Questa frase paradigmatica, che tante volte nel corso della nostra storia culturale ha fondato la caratterizzazione stessa di ciò che è "umano", nasce dunque come invito non solo alla comunicazione, ma addirittura all'indiscrezione, al superamento delle barriere che intercorrono fra gli uomini in nome della comune "umanità".

UNIVERSALITÀ ANTICA

Incontriamo qui un problema che è fondamentale, ancora oggi, nella definizione dei diritti umani. In altre parole, è possibile identificare un nucleo di tratti e rapporti comuni – genericamente "umani" – in base ai quali chiedere il superamento delle barriere fra gruppi o culture, per intervenire in qualche modo sull'altro? Come si è visto, per "impiccarsi" degli affari di Menedemo, Cremete fa prima appello a una comune appartenenza, diciamo, locale, ossia il rapporto di vicinato; dopo di che, di fronte all'ostinato rifiuto dell'interlocutore, invoca la caratteristica genericamente umana che li lega, rivendicando il proprio diritto a occuparsi della sofferenza altrui (*homo sum*). Nel pensiero antico, anche in quello che mostra maggiore apertura nei confronti dell'universalismo, l'oscillazione fra appartenenza particolare e caratteristica genericamente umana sembra essere sempre presente.

Nel panorama del pensiero antico, il passo forse più significativo nella creazione di una dimensione spiccatamente "umana" dei rapporti fra gli uomini, in termini di reciproci doveri, è segnato dallo stoicismo. Se Diogene cinico, la volta in cui gli fu chiesto «di dove sei?», non aveva esitato a rispondere «cittadino del mondo», affermando così il proprio cosmopolitismo (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, 6, 63; Moles 1995), lo stoico Zenone (fr. A 262, 1 Von Arnim; Gillespie 1999) aveva scritto

che la costituzione degli stoici non mirava a far vivere gli uomini «raggruppati in città o in comunità, ciascuna separata da leggi proprie: perché noi stimiamo che tutti gli uomini siano abitanti della stessa comunità e della stessa polis». Seneca, però, andrà anche oltre (*Lettere a Lucilio*, 95, 51-53): «Ecco un altro problema: come dobbiamo comportarci con gli uomini? [...] Quali precetti diamo? Che si risparmi il sangue umano? Quanto piccola cosa è non nuocere a chi dovresti giovare. Certamente è un gran merito, se l'uomo è benevolo verso un altro uomo. Gli prescriveremo di porgere la mano al naufrago, di indicare la via a chi è smarrito, di dividere il suo pane con l'affamato? [sono i *communia* di Cicerone, visti sopra] E quando mai riuscirò ad esporre tutto ciò che si deve fare ed evitare? Mentre posso fornire questa breve formulazione dell'*humanum officium* [il "dovere dell'uomo verso l'uomo"]: [...] siamo le membra di un grande corpo. La natura ci ha generati parenti [*cognati*] fra noi, perché siamo stati generati dagli stessi elementi e tendiamo verso lo stesso fine [...]. Ci stia sempre nel cuore e sulle labbra quel verso famoso: *homo sum, humani nihil a me alienum puto*. Convinciamoci di questo, che siamo nati per stare insieme [*in commune*]. La nostra società è come una volta di pietre, che sta su solo perché le pietre si sostengono l'un l'altra, altrimenti cadrebbe».



Cittadino con tunica e toga, Il secolo, scultura da Tomi (Costanza) in Romania, Bucarest.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman R.A., 2000, **Human Rights in Ancient Rome**, Routledge, London.
- Bettini M., Ricottilli L. (a c. di), 1989, **Homo sum. Humani nihil a me alienum puto. Elogio dell'indiscrezione**, Atti del i Convegno dell'Associazione di studi interdisciplinari "Antropologia e mondo antico", Siena 7-9 dicembre 1987, in "Lares", 55, pp. 361 sgg.
- Camassa G., 2004, **La lontananza dei Greci**, Edizioni Quasar, Roma.
- Doctorow E.L., 1993, **Selected Essays 1977-1992**, Random House, New York.
- Gillespie A., 1999, **Ideas of Human Rights in Antiquity**, in "Netherlands Quarterly of Human Rights", 17, pp. 233-259.
- Finley M., 1980, **Ancient Slavery and Modern Ideology**, Pelican Books, New York; tr. it. **Schiavitù antica e ideologie moderne**, Laterza, Roma-Bari 1981.
- Frazer J.G., 1911, **The Golden Bough, VII**, Macmillan, London; tr. it. **Il ramo d'oro**, Boringhieri, Torino 1973.
- Kaser M., 1993, **Ius gentium**, Böhlau, Köln.
- Kaser M., 2000, **Römische Privatrecht**, Beck, München.
- Lévi-Strauss C., 1978, **La gesta di Asdiwal**, in Id., **Antropologia strutturale due**, Il Saggiatore, Milano, pp. 187 ss. (partic. pp. 231-232).
- Moles J.L., 1995, **The Cynics and Politics**, in A. Laks, M. Schoeffer (a c. di), **Justice and Generosity**, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 120-158.
- Nilsson M.P., 1967, **Geschichte der griechische Religion**, Beck, München.
- Veyne P., 1989, **"Humanitas": Romani e no**, in A. Giardina (a c. di), **L'uomo romano**, Laterza, Roma-Bari, pp. 387-415.