

Dialogo interculturale e humanitas fra tardoantico e medioevo



Enrico Maria Di Palma

(Torino, enricodipalma@hotmail.com)

1. L'invenzione dell'*humanitas*

È difficile rintracciare le coordinate anagrafiche del concetto di *humanitas*. Come tutti i concetti non ha un luogo o una data di nascita. Anche legare l'emergere dell'idea alla sua formulazione scritta rischia di appiattirne l'intrinseca complessità, considerandola al rango di "scoperta" o "invenzione". Se, poi, andiamo a caccia di padri o creatori, non rendiamo merito alla grande impresa collettiva che è la cultura, fatta di ibridazioni, ripensamenti, incomprensioni.

Eppure è innegabile che, in certi luoghi e in certi momenti, per mano di alcune singole personalità, i concetti entrino prepotentemente nella storia, si assestino, si offrano a noi posteri in maniera in qualche modo compiuta e definita.

In questo senso, riguardo il concetto di *humanitas*, siamo piuttosto fortunati. Abbiamo un luogo, Roma, un anno, il 163 a.C., e addirittura un padre, il letterato Publio Terenzio Afro. Nella sua commedia *Heautontimorumenos*, "Il punitore di sé stesso", rifacimento in latino dell'omonima opera del greco Menandro, Terenzio inserisce una celebre battuta: «Homo sum, humani nihil a me alienum puto» [Sono un essere umano, non ritengo niente di umano a me estraneo]¹. Con questo, il commediografo latino voleva dare importanza alla comprensione reciproca, alla curiosità per l'essere umano in tutti i suoi aspetti, all'empatia: una sfumatura interessante del concetto greco di φιλανθρωπία, che aggiunge a quella che potremmo definire "solidarietà di specie" la consapevolezza della complessità di idee, di vedute, di inclinazioni proprie di un'epoca in trasformazione. Se filantropia vuol dire amore per l'essere umano in quanto tale, per ciò accomuna chiunque, *humanitas* è amore per ciò che rende diversi, per il ventaglio di possibilità che

¹ Publius Terentius Afer, *Heautontimorumenos*, I, 1, 25.

emergono da una radice comune. L'*humanitas*, dunque, è una moralità che non si chiude in sé stessa, ma vive del confronto con l'altro; così Marziale, volendo spiegare l'amoralità della sua poesia, scrive: «Hominem pagina nostra sapit» [La nostra pagina sa di uomo]².

L'*humanitas* ebbe grande fortuna nel mondo latino, grazie al prezioso tramite del Circolo degli Scipioni e di figure come quella di Cicerone, che posero il concetto alla base dell'etica cosmopolita – ma anche colonialista ed egemonica – della nuova potenza mondiale che Roma si apprestava a diventare (Garin 1994, 26).

Un valore morale dunque, basato sulla consapevolezza dell'uguaglianza (potenziale) di tutti gli individui, sull'interesse per ogni cultura, che è espressione, talvolta nobile talvolta degenerata, della stessa umanità. Ma anche, col passare del tempo, un atteggiamento intellettuale, caratterizzato da decoro, raffinatezza, educazione, quasi una di quelle che oggi le aziende definiscono *soft skill*, un insieme di comportamenti fondamentali per farsi strada, con dignità e rispetto, nella sempre più complessa società romana. Infine, un insieme di interessi e discipline ben definiti, legati in qualche misura alla cultura, alle modalità attraverso cui l'essere umano ha espresso le proprie idee, emozioni e fantasie, quasi a suggerire che è soprattutto nell'arte e nell'esercizio creativo che si riconosce la quintessenza della *civitas*.

2. Riscoperte e oblii

La fortuna del concetto di *humanitas* ha travalicato i secoli. La sua coincidenza fra etica dell'uguaglianza, educazione e cultura è stata efficace. Così tanto che, quando un gruppo di intellettuali del '300 si è prefissato lo scopo di riportare in auge la cultura classica, con i suoi valori, la sua bellezza, la sua forza politica, si è dato il nome di "umanisti". Gli intellettuali del '300 hanno il merito di aver seguito con indubitabile fedeltà il copione romano: la loro *humanitas* è innanzitutto un'etica della valorizzazione dell'essere umano, anche nelle sue passioni e nei suoi istinti (come nella poetica di Boccaccio), al di là delle ristrettezze del pensiero religioso medievale; ma è anche l'atteggiamento dell'uomo di corte, raffinato e nobile di spirito, nuovo attore della politica signorile; infine, è la dotta conoscenza della cultura antica, nonché la sua continuazione (Garin 1994, 26).

Continuazione dell'antichità, sì, perché nella retorica dell'umanista trecentesco è sottintesa ma evidente una certa cesura fra i fasti del passato e la rinascita del presente. Stando agli umanisti, a un certo punto della storia ci si è dimenticati dell'*humanitas*. Col crollare dell'Impero Romano sarebbe tramontata l'eccellenza della sua cultura, e con essa l'insieme dei suoi valori. Quasi mille anni di oblio e ignoranza, dunque, a cui è stato dato anche un nome: medioevo³.

² Marcus Valerius Martialis, *Epigrammaton libri XII*, X, 4, 10. Per un *excursus* sul concetto di *humanitas* nel teatro latino arcaico (Oniga 2016, 21-30).

³ La bibliografia riguardo l'invenzione del concetto di medioevo è ampia. Si ricordano, fra gli altri (Pernoud 1996; Sergi 2005). Montanari, in polemica con il pregiudizio storiografico, ha addirittura

L'idea che l'*humanitas* fosse tramontata a un certo punto della storia ha avuto e continua ad avere grande fortuna, nonostante la storiografia abbia smentito da decenni questa convinzione. È innegabile, tuttavia, che la figura dell'intellettuale romano non trovi effettivamente riscontro in quella dell'uomo colto della corte di Carlo Magno, o del vescovo scrittore dell'anno mille, e nemmeno dello studente universitario parigino del XII secolo. Indubbiamente, l'*humanitas* aveva perso la sua dimensione squisitamente politica: i modelli antropologici dominanti, il contadino, il monaco, il cavaliere, prevedevano altri approcci rispetto all'educazione oratoria, alla raffinatezza curiale, allo sfoggio dei testi antichi. Non era più sulla cultura che si costruiva l'educazione del perfetto regnante e anche nella vita dell'uomo religioso, depositario del sapere, la conoscenza aveva una finalità diversa, la salvezza dell'anima.

Eppure, se non ci si limita a perpetrare il dire comune ma ci si muove a caccia di storie, lo scenario cambia – del resto la suggestione umanista presuppone proprio di rivolgersi alle parole degli uomini, piuttosto che alle pagine dei manuali. Il medioevo – qualunque cosa significhi quest'etichetta di comodo – si dimostra tutt'altro che privo di *humanitas*. A patto di non leggere questo concetto come una maschera da indossare o un canovaccio da seguire, si possono riscontrare numerosi esempi di come, nell'"età oscura", sia stata proprio la cultura letteraria lo strumento più inclusivo, l'arma del legame sociale e dell'apertura all'altro. Certo, l'*humanitas* non figura più come parola chiave della pedagogia del re o del sacerdote, non è più l'ideale esplicito verso cui tendere. Ma forse, proprio per questo, la sua ricerca diventa un affascinante viaggio nelle pieghe della storia e dell'arte, nelle utopie di grandi uomini o nei meandri dell'inconscio collettivo.

Si cominci pure dagli aspetti formali. La consapevolezza che la cultura fosse uno strumento di ascolto, confronto e dibattito era forte nel medioevo: gli autori attinsero a piene mani da una preziosa eredità dei loro predecessori, ossia da tutte quelle forme letterarie che prevedevano un incontro fra posizioni diverse.

Innanzitutto il dialogo, che, a partire dall'illustre precedente platonico, aveva attraversato la romanità con l'esempio ciceroniano. Nel medioevo lo troviamo come struttura-cornice, per esempio nei *Dialogi* di Gregorio Magno, dove funge da parentesi interpretativa ma anche come luogo di esternazione emotiva, di consolazione, di sfogo; è presente anche nella forma classica di dibattito filosofico, come vedremo più avanti. Un'altra forma letteraria che valorizza il confronto è la *disputatio*, che nasce come strumento didattico della scolastica medievale, diventando poi un vero e proprio genere letterario, che sarà alla base dei grandi dibattiti teologici della modernità. A metà strada, uno dei generi letterari più praticati della storia, l'epistolografia, che ritroviamo ampiamente nel medioevo come strumento di dotto dibattito, confronto, confessione emotiva. A volte queste opere sono una sorta di "teatro della pace", in cui l'asperità dello

scritto un popolare manuale senza mai utilizzare, salvo che nel titolo e nel capitolo finale, il termine medioevo (Montanari 2002).

scontro intellettuale convive con il rispetto umano e le regole del dibattere civile⁴.

Ma ci sono flussi e tendenze che vanno al di là di queste forme letterarie consciamente improntate sul confronto. In un mondo che si muove materialmente meno che l'antichità romana, che vede una certa flessione al ribasso dei flussi commerciali e un minor dinamismo sociale, è proprio la cultura letteraria a diventare il maggior terreno di apertura e condivisione. I testi viaggiano più velocemente delle persone e costruiscono legami ideali che spesso sono l'anticipazione di contatti fisici. *L'humanitas*, nel medioevo, è anche il luogo d'incontro fra individuale e collettivo, fra cultura dotta e popolare: c'è ancora molto da studiare sull'argomento, nonostante gli eccellenti contributi di Gurevič (sostenitore di una sostanziale continuità fra cultura elevata e bassa) e Le Goff (fautore di un medioevo "su due livelli"), ma risulta evidente come sia proprio la letteratura il luogo dove queste dinamiche si esprimono con più forza⁵.

Non si è ancora fatto riferimento a quella che viene – con una certa dose di verità – considerata la cultura dominante del medioevo, per qualcuno addirittura colpevole del tramonto dell'*humanitas* e responsabile di buona parte degli aspetti più cupi e bui di quest'epoca: il cristianesimo. Anche in questo caso, sono ormai numerosi gli studi che raccontano una storia diversa: è proprio grazie all'istituzione ecclesiastica e alla necessità di costruire una nuova cultura nel segno di Cristo se, in una certa misura, ci si è impegnati a salvare i testi antichi, a continuare a insegnare il latino, a comporre nuove opere⁶.

C'è un'altra suggestione a cui vale la pena abbandonarsi: non è proprio il cristianesimo dei primi dieci secoli, costruito per successive stratificazioni a suon di concili, scissioni, dibattiti teologici, ribaltamenti e ibridazioni – così tanto da far parlare gli studiosi di "cristianesimi", al plurale, almeno fino alla Riforma di Gregorio VII dell'XI secolo – ad aver fornito agli uomini di cultura dell'epoca il quadro metodologico del confronto e del dialogo?

3. Non c'è una sola strada per raggiungere un mistero così grande

La prima storia che si prende in esame affonda le radici proprio in uno dei più antichi capitoli del dibattito fra cultura pagana e cristiana, la celebre disputa sull'Altare della Vittoria che vede contrapposti, nel tardo IV secolo, il vescovo di Milano Ambrogio e il prefetto della città di Roma, Quinto Aurelio Simmaco. In un impero alle prese con gli ultimi decenni di vita, fra invasioni ai confini, crisi economica, eresie, le contraddizioni di un'epoca si coagulano nello scontro fra il dottore della Chiesa che era riuscito a far

4 Questa produzione culmina nel genere in versi del *conflictus* (o *certamen* o ancora *altercatio*), che mescola la dialogicità di certa produzione poetica classica alla mentalità giuridico-filosofica che si va definendo nel corso dei secoli (D'Angelo 2004, 54-55). Sulla cultura universitaria e sulla sua dirompenza metodologica restano fondamentali le pagine di C. Haskins (1972, 307-331).

5 Si legga a questo proposito la densa prefazione a J. Le Goff (2008, v-xxii).

6 Una buona lettura introduttiva sul tema è costituita da J. Leclercq (2002).

inginocchiare un imperatore e il più grande oratore e politico dell'aristocrazia romana⁷.

La disputa, che noi conserviamo sotto forma di epistolario, riguarda l'Altare della Vittoria, un oggetto di culto pagano che, posto nel Senato, avrebbe da sempre favorito Roma nelle sue battaglie. In una fase in cui l'impero aveva cominciato a essere il maggior sostenitore del cristianesimo, era stato rimosso, ma i fautori della tradizione romana, fra cui Simmaco, nel 384 scrivono all'imperatore Valentiniano II perorandone la restaurazione. Furibondo, Ambrogio replica con una caustica epistola anti-pagana e in breve tempo la disputa fra i due personaggi assume le proporzioni di un dibattito pubblico colto e partecipato, dalla grossa caratura retorica e filosofica.

Si tratta senza dubbio di un evento segnante, simbolo di un periodo di transizione, di contatto: il paganesimo tradizionale deve fare i conti con una sensibilità intellettuale nuova, quella cristiana, attenta a temi diversi e forte di un'irruenza rivoluzionaria; i dotti cristiani sono costretti a scendere a patti con la retorica classica, a imparare il suo linguaggio, a trovare forme di ibridazione. Il dialogo letterario, che non risparmia attacchi e cattiverie, è tuttavia un campo aperto, che obbliga all'ascolto e al confronto. Anche quando fallisce, come in questo caso, è strumento di conoscenza reciproca.

Simmaco, che evidentemente parte da una posizione di sfavore rispetto a una corte che guarda di buon occhio alla Chiesa, fa leva sull'ingiustizia dei cristiani, che con intolleranza escludono dalla liceità qualsiasi altro culto. È una posizione che noi moderni, oggi, faremmo fatica a non sposare. non è un caso che la nostra sensibilità si sia concentrata, nei secoli, su alcune suggestive parole di Simmaco:

Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus involvit; quid interest qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum [Osserviamo gli stessi astri, ci è comune il cielo, ci circonda il medesimo universo: cosa importa se ciascuno cerca la verità a suo modo? Non c'è una sola strada per raggiungere un mistero così grande] (Quintus Aurelius Symmachus, *Relatio III*, 10).

Siamo tutti esseri umani, sembra dire l'oratore cresciuto sotto il magistero ideale di Cicerone, perché impedire a ognuno di credere in ciò che vuole e di esprimere le proprie idee? Eppure le cose non sono così semplici. Anche l'aspra protesta di Ambrogio, che in quanto a competenze retoriche non ha nulla da invidiare a Simmaco, ha la sua dose di ragionevolezza. Parafrasando le parole del vescovo milanese: e perché mai voi pagani parlate di clemenza solo ora che siete in minoranza, mentre per secoli ci avete perseguitato? Perché non la applicavate anche a noi, quando chiedevamo semplicemente di poter pregare il nostro dio? Ma soprattutto: perché vi attaccate a un altare, a un oggetto materiale? Sono lì i vostri dei? È facendo sacrifici davanti a un feticcio che credete che le cose per Roma andranno meglio? Le battaglie del passato sono state vinte per il valore degli uomini e non per le menzogne del mito; la vostra richiesta è semplicemente polemica

⁷ La bibliografia sull'accaduto è vasta e sfaccettata. Ne fa un buon sunto Ivano Dionigi nella prefazione di I. Dionigi (2006, 5-27). Un buon quadro generale delle criticità del periodo tardo antico si trova in A. Cameron (1995).

e anacronistica (Aurelius Ambrosius, *Epistulae XVII-XVIII*).

Un Ambrogio quasi illuminista, che se agli occhi di noi moderni non convince molto sul tema della tolleranza, appare lucido e implacabile sul fronte delle superstizioni dei culti pagani e della pretestuosità della richiesta di Simmaco.

La disputa è vinta da Ambrogio. Ma questo poco importa, ai nostri occhi. L'inconciliabilità delle posizioni non deve essere letta come la sconfitta del dialogo, ma al contrario come un arricchimento delle reciproche posizioni. Questo appare evidente soprattutto dalla lettura dell'intero epistolario: Ambrogio e Simmaco hanno ben presente di essere davanti a una battaglia intellettuale e politica e non a uno scontro di civiltà: i due, del resto, sono espressione della stessa aristocrazia romana, frequentano gli stessi luoghi, sono addirittura amici; le loro argomentazioni riguardano cosa sia meglio per Roma e per i suoi abitanti.

L'*humanitas* non è soltanto la visione di Simmaco e nemmeno l'"illuminismo" di Ambrogio, bensì è il contatto fra i due, è l'inevitabile ibridazione che ne scaturisce – i vincitori sono costretti a imparare la lingua del vinto, il vinto sopravvive nell'eredità lasciata al vincitore –, è la scintilla lasciata ai posteri, a noi, che possiamo leggere con la nostra diversa sensibilità e i nostri nuovi bisogni queste parole.

4. Ci sono un filosofo, un ebreo e un cristiano...

Che il dialogo sia uno strumento di composizione delle differenze, o perlomeno di confronto e comprensione reciproca, emerge anche da un altro suggestivo documento letterario, siglato 1141, il *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* di Pietro Abelardo. Questo affascinante personaggio, noto soprattutto per il suo epistolario con l'amata Eloisa, viene considerato l'anello di congiunzione fra la teologia patristica e la nuova sensibilità filosofica tardo medievale, che culminerà nella Scolastica. In una fase di raccoglimento della sua vita, dopo tragiche vicende personali e la messa al bando delle sue opere, si getta nel campo del dibattito inter-religioso⁸.

Il dialogo, di impostazione classicheggiante, è la messa in scena di un sogno: un cristiano, un ebreo e un filosofo, forse pagano o musulmano, appaiono ad Abelardo, chiedendogli chi di loro abbia più ragione. Nelle opere di confronto teologico precedenti, la maggior parte delle argomentazioni di difesa o di accusa era affidata a testi *pro* o *contra* (a partire dalle orazioni degli avvocati per arrivare ai libelli patristici); ancora una volta, la scelta del dialogo stupisce per la volontà di dare spazio alle diverse idee, senza prevaricazioni "formali". Ma ciò che più colpisce il lettore moderno è la posizione di Abelardo nei confronti degli ebrei, verso cui prova non solo pietà per le innumerevoli persecuzioni subite, ma addirittura rispetto e comprensione. Su tutte, spiccano le parole

⁸ Molto utile, per un'infarinatura su Abelardo e per districarsi nella sterminata bibliografia, M. Fumagalli Beonio Brocchieri (1974).

messe in bocca al giudeo:

Hoc autem unum ante collationis nostrae conflictum praemonere te volo, ne, si forte simplicitatem meam philosophicarum veritate rationum superare videaris, te nostros ideo vicisse glorieris nec imbecillitatem unius homunculi ad populi totius convertas ignominiam nec ex hominis vitio fidem redarguas nec eam calumnieris erroneam, quod ego eam disserere minus sufficiam [Voglio solo avvisarti di una cosa prima che inizi il dibattito che ci siamo proposti: se mai ti sembrerà di superare la mia semplicità con la forza delle ragioni filosofiche, non vantarti per questo di aver vinto tutti i giudei. La mia pochezza di uomo debole non deve diventare disonore di tutto un popolo: non ritenere confutata tutta una religione per l'incapacità di uno solo, non sbagliare nel giudicare erronea una fede soltanto perché io non sarò all'altezza nella discussione] (Petrus Abelardus, *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*).

Un'*humanitas* che afferma anche il superamento delle barriere formali del dialogo, che travalica i confini dell'oratoria per affermare un principio di universalità e rispetto reciproco. Sia chiaro, Abelardo non abdica alla necessità del confronto, non liquida contrasti e accuse come atti di prevaricazione: non risparmia, per esempio, critiche al concetto di "impurità", nonostante la difesa del pensiero ebraico.

Il dialogo di Abelardo è un'opera incompiuta. Non conosciamo quale risposta il protagonista avrebbe dato ai tre astanti, ma forse questo, per la nostra sensibilità moderna, non fa che accrescere il fascino e il valore dell'opera, quasi a suggerirci che anche la sospensione del giudizio è uno strumento di *humanitas*, che quest'ultima si nutre più di domande che di risposte. Resta il fatto che un uomo del XII secolo, con gli strumenti della letteratura, ha potuto più, in termini di tolleranza, che l'istituzione Chiesa, che – vale la pena ricordarlo – ha ritirato l'accusa di deicidio rivolta agli ebrei soltanto nel 1965, durante il Concilio Vaticano II.

5. Due Buddha per le strade d'Europa

Fino a ora ci si è mossi nel campo degli uomini di cultura. Sebbene, almeno in quest'epoca, sia difficile immaginare un mondo a compartimenti stagni, in cui i dibattiti dei dotti non siano il riflesso di movimenti di idee più ampi e condivisi, c'è da chiedersi se l'*humanitas* avesse un peso anche a livello popolare, se venisse percepita come valore dalla gente comune, per lo più analfabeta. La questione è spinosa e ha a che vedere con il rapporto – mai chiarito del tutto – fra produzione letteraria e trasmissione orale, fra etiche codificate e valori informalmente condivisi. Sta di fatto che spesso le idee (e i libri) sembrano avere una loro storia, indipendente dalla volontà degli esseri umani e anzi dominante su di essa.

Per esempio nella *Legenda aurea*, la raccolta di vite di santi allestita dal francescano Iacopo da Varazze, un vero e proprio *best seller* del XIII secolo, si legge una storia curiosa, la vita dei santi Barlaam e Iosafat. Iosafat è un principe indiano che vive chiuso nel suo palazzo, circondato da lusso e piaceri: il padre ha infatti deciso di tenerlo

lontano dalla miseria e dal dolore, per paura che diventasse cristiano. Il giovane, tuttavia, non può fare a meno di rendersi conto delle sofferenze della vita e un po' alla volta, grazie anche all'eremita Barlaam, prende la via dell'asceti e si fa cristiano, convertendo infine suo padre e tutta la corte⁹.

La storia, che aveva una sua diffusione già prima che Iacopo la rendesse di pubblico dominio, ha un precedente greco, ma affonda le sue radici in un altro, famosissimo racconto: la vita del Buddah. Dal mondo sanscrito, le vicende si erano diffuse dapprima in Cina e in Tibet, per arrivare in Persia, dove attraverso il siriano e il greco erano penetrate in occidente. A ogni passaggio di testimone la storia andò incontro a piccole modifiche: Buddah si sdoppiò in due personaggi distinti, Barlaam e Iosafat e divenne persino cristiano; la sostanza della narrazione, tuttavia non cambiò mai del tutto. E fu, nel tempo, così forte e dirompente da influenzare profondamente tutta la cultura occidentale, arrivando, fra gli altri, alla corte di Lorenzo il Magnifico (nell'opera di Pulci), nel Mercante di Venezia, in Calderon de la Barca (si veda Ronchey e Cesaretta 2012).

Si tratta di un sincretismo inconsapevole, ma ci racconta di un luogo, quello fra il Kurdistan, la Cecenia, l'Iran e l'Iraq, che un tempo era fucina di multiculturalismo e di tolleranza, in cui si copiavano storie per diffondere messaggi, al di là del credo e della cultura, anzi, proprio a partire dalle differenze fra di essi. Ancora una volta, cavalcando il diaframma fra la nostra sensibilità e quella del passato, stupisce come proprio quelle zone, oggi, siano teatro di guerre, di smania colonialista, di un'inconciliabile incomprensione, quasi di un oblio di *humanitas*, agli albori del III millennio.

Già, perché a ben vedere quando parliamo di *humanitas* non possiamo non riferirci alla contemporaneità. In fondo, la ricerca nella storia di quelle caratteristiche che rendono tale l'essere umano non fa che sottolinearne la dimensione atemporale e farcene dono, permettendoci di specchiarci, di riconoscerci. È un gioco ambiguo quello dell'*humanitas*, ed è forse proprio per questo che spesso appare come oziosa, dilettevole, inutile; un gioco di scatole cinesi, in cui si confondono i livelli e si cerca il punto di equilibrio fra emozioni e fatti, fra vita e opere, fra lettera e interpretazione, fra radicalismo del vero oggettivo e manipolazione utile al futuro.

Il medioevo, in questo, offre uno scenario di studio peculiare: presentato come oscuro, lasco di avvenimenti significativi, selvaggio, vacuo, ottuso, mostra a chi sa cercare storie di profonda *humanitas*, personalità vicine alla nostra sensibilità, vicende toccanti e avvincenti. Se sappiamo trovarle anche nella "selva oscura" del secolare pregiudizio, possiamo essere sicuri che qualcosa di profondamente umano esiste al di là della storia e di ogni cultura. In questo senso ogni epoca non è nient'altro che una palestra ermeneutica, un luogo dove sperimentare letture e interpretazioni, dove imparare a leggere le fonti e – se necessario – a tradirne la lettera per appropriarsi di ciò che serve. Nella millenaria

⁹ Una buona edizione e traduzione della Legenda aurea è quella di P. Maggioni, soprattutto per il curato apparato testuale (Maggioni 2007). Per una visione d'insieme sull'apertura basso-medievale verso il mondo arabo e quello orientale (Chiesa 2017, 230-240).

questione se la storia sia *magistra vitae* o meno è difficile prendere posizione, ma di certo studiare le culture del passato costituisce un importante – e piacevole – esercizio di *humanitas*. Tanto più in un'epoca come il medioevo, che offre una sfida ulteriore, quella del districarsi fra pregiudizi, fonti nebulose ed etichette di comodo.

La sfida dell'*humanitas* oggi è quella di cercare gli uomini nella storia, ma anche di raccogliere e diffondere le storie di ogni singolo uomo. È quella di guardare al passato e alla letteratura senza ideologizzazioni e forzature, ma sapendoci trovare ciò che non ci è straneo, ciò che ci riguarda, ciò che sa di uomo.

Literature

Petrus Abelandus, *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*.

Aurelius Ambrosius, *Epistulae XVII-XVIII*.

Marcus Tullius Cicero, *De legibus*.

Marcus Tullius Cicero, *De officiis*.

Marcus Valerius Martialis, *Epigrammaton libri XII*.

Quintus Aurelius Symmachus, *Relatio III*.

Publius Terentius Afer, *Heautontimorumenos*.

Cameron A. 1995. *Il tardo impero romano*. Bologna: Il Mulino.

Cesaretta P., Ronchey S. (a cura di) 2012. *Storia di Barlaam e Iosaf. La vita bizantina del Buddha*. Torino: Einaudi.

Chiesa P. 2017. *La letteratura latina del medioevo*. Roma: Carocci.

D'Angelo V. E. 2004. *Storia della letteratura mediolatina*. Montella: Accademia Vivarium Novum.

Dionigi I. (a cura di) 2006. *La maschera della tolleranza. Epistole 17 e 18. Terza relazione*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.

Fumagalli Beonio Brocchieri M. 1974. *Introduzione ad Abelardo*. Roma – Bari: Laterza.

Garin E. 1994. *L'umanesimo italiano*. Roma – Bari: Laterza.

Le Goff J. 2008. *L'immaginario medievale*. Roma – Bari: Laterza.

Haskins C. 1972. *La rinascita del XII secolo*. Bologna: Il Mulino.

Leclercq J. 2002. *Cultura umanistica e desiderio di Dio*. Firenze: Sansoni.

Maggioni P. (a cura di) 2007. *Legenda aurea, con le miniature del codice Ambrosiano C 240 inf*. Milano – Firenze: Biblioteca Ambrosiana-Edizioni del Galluzzo.

Montanari M. 2002. *Storia medievale*. Roma – Bari: Laterza.

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

Pernoud R. 1996. *Medioevo, un secolare pregiudizio*. Milano: Bompiani.

Sergi G. 2005. *L'idea di medioevo. Fra storia e senso comune*. Roma: Donzelli.

Enrico Maria Di Palma (Torino)

Intercultural Dialogue and Humanities from Late Antiquity to the Middle Ages

Abstract: The aim of this article is to discover traces of *humanitas* in late antique and mediaval literature. Starting from the classic meaning of this notion, the paper finds three meaningful episodes: the controversy between Ambrosius and Symmachus about the Altar of Victory, the *Dialogue of a Philosopher with a Jew and a Christian* by Peter Abelard and the spread of the *Life of Balaam and Josaphat*. Through these examples, the article builds a new idea of *humanitas*, free from historical restriction, a blend of literary passion, acceptance of diversity and multiculturalism.

Keywords: middle age; humanitas; humanities; literature.

Ethics in Progress (ISSN 2084-9257). Vol. 10 (2019). No. 1, Art. #2, pp. 12-22.

Creative Commons BY-SA 4.0

Doi:10.14746/eip.2019.1.2