

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Medioevo come periodo e come problema: il ruolo della dimensione religiosa nella prima metà del secolo XX

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1715569> since 2020-03-14T01:12:04Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Enrico Artifoni

Medioevo come periodo e come problema: il ruolo della dimensione religiosa nella prima metà del secolo XX*

[versione postprint dell'articolo pubblicato in «Quaderni di storia religiosa medievale», 22, 2019, pp. 11-34]

The Middle Ages as a Period and a Problem: the Role of the Importance of Religion as Seen in the First Half of the Twentieth Century

This article traces a path in the Italian medieval historiography in the first half of the twentieth century in order to reveal some ways in which the religious dimension contributed to the reflection on the characteristic features of the Middle Ages. Among the problems treated are: municipal conflicts described in terms of conflicts between the State and the Church; heresy as a factor of modernization in Volpe's historiography; Ernesto Buonaiuti's role; the attempts made by Giorgio Falco and Raffaello Morghen to explain the Middle Ages in a coherent way.

Keywords: Historiography, Medieval Studies, Religious Studies

Il cinquantennio di medievistica italiana che prendo in esame in esame racchiude vari eventi storiografici, il più rilevante dei quali, si sa bene, è un passaggio negli studi storici, che si consumò soprattutto dal primo dopoguerra, dalla prevalente impostazione sociale a una prospettiva che si usa definire etico-politica; il che coincide anche con un indebolimento della medievistica in quanto settore di punta e un volgersi di molti studiosi verso altre età¹. In materia religiosa la transizione significò un allontanamento dal tema dei movimenti e delle istituzioni in direzione di una storiografia che si voleva più filosoficamente fondata. Come diceva Croce, la svolta si era resa necessaria soprattutto nel dominio degli studi riguardanti la

* Questo contributo rientra nei lavori del Prin *Concetti, pratiche e istituzioni di una disciplina: la medievistica italiana nei secoli XIX e XX* (bando 2010-2011), coordinato dal Prof. Roberto Delle Donne (Università di Napoli "Federico II"), unità di ricerca dell'Università di Torino. Segnalo l'utilità per gli studi di storia della medievistica italiana dell'Open Archive allestito nel corso del medesimo Prin, e residente sul sito di Reti Medievali: <<http://www.rmoa.unina.it>>.

¹ Per il carattere generale delle trattazioni serve nel suo insieme *Federico Chabod e la 'nuova storiografia' italiana dal primo al secondo dopoguerra (1919-1950)*, a cura di B. Vigezzi, Milano, Jaca Book, 1984, con riguardo speciale per G. Arnaldi, *Gli studi di storia medievale*, pp. 21-63, cui fanno seguito le correlazioni di O. Capitani e di C. Violante. Il saggio si legge anche in G. Arnaldi, *Conoscenza storica e mestiere di storico*, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 306-357. Utili notazioni in M. Moretti, *Appunti sulla storia della medievistica italiana fra Otto e Novecento: alcune questioni istituzionali*, «Jerónimo Zurita», 82, 2007, pp. 155-174.

filosofia, la poesia, la storiografia, e appunto le religioni: tutte queste storie attendevano una rifondazione, visto che erano state «barbaricamente conculcate dal positivismo, falsate dal materialismo storico, e neglette dalla scuola economico-giuridica»². Così nella *Conclusione* della *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, datata 18 febbraio 1915 ma pubblicata sulla «Critica» nel 1920 e infine in volume nel 1921. Se attendiamo qualche anno, lo svolgimento sembrerebbe inverato. Nel saggio *Intorno alle condizioni presenti della storiografia in Italia*, datato agosto 1928, uscito sulla «Critica» nel 1929 e poi divenuto nel 1930 un'appendice alla seconda edizione della *Storia della storiografia italiana*³, il filosofo constata una certa ripresa della storia religiosa, da salutare con favore, beninteso quando non sia storia speciale o apologetica: dunque qualche critica a Buonaiuti, incline a proiettare la sua ribellione sulle storie passate, massimo favore a Omodeo, che è il vero protagonista (e ispiratore ideale) di queste pagine crociane, tra opere sue e suoi interventi critici, incoraggiamenti a Salvatorelli, filtrati peraltro integralmente dall'intervento di Omodeo sulla *Vita di san Francesco* del medesimo Salvatorelli (uno scritto non felicissimo, in cui Omodeo rimprovera all'autore la soverchiante fascinazione del paesaggio umbro, un rilievo che Croce cita testualmente)⁴.

La *Storia* di Croce è un capolavoro tale da rendere ridicolo un riconoscimento da parte mia. Ma non è facile immedesimarsi oggi in questa distinzione impietosa tra

² «Non è maraviglia che la nuova storiografia, per l'origine sua e per le opposizioni attraverso le quali si è dovuta aprire la strada, si sia attuata dapprima in lavori storici attinenti alla storia della filosofia, delle religioni, della poesia, della storiografia stessa; tanto più che queste storie appunto erano state barbaricamente conculcate dal positivismo, falsate dal materialismo storico, e neglette dalla scuola economico-giuridica», B. Croce in «La Critica», 18, 1920, p. 333. Di qui in Id., *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, vol. II, Bari, Laterza, 1921, p. 255, con una minima correzione di punteggiatura. Nella «seconda edizione riveduta con appendice sulla storiografia recente», vol. II, Bari, Laterza, 1930, p. 159, «falsate» diventa «falsificate».

³ In «La Critica», 27, 1929, pp. 1-11, 81-103, 161-176, 241-263, poi in Id., *Storia della storiografia italiana*, seconda edizione, vol. II, pp. 163-262 (seconda edizione). La data di agosto 1928 è indicata solo nell'edizione in rivista.

⁴ Non essendo qui questione di raffronti testuali, mi limito a rimandare all'edizione in vol. II, pp. 224-227, 254. Croce ha presente A. Omodeo, *Biografie di s. Francesco*, in «Leonardo», 3, 1927, pp. 81-84 (che tratta di Salvatorelli e della *Nova vita di s. Francesco* di Arnaldo Fortini), ora leggibile in A. Omodeo, *Tradizioni morali e disciplina storica*, Bari, Laterza, 1929, pp. 62-72.

capacità filosofica e ricerca speciale, che vuol dire magari utile ma secondaria, una distinzione, ancora, tra gli spiriti magni e una pletora di militi ignoti che non meritano citazione. Il punto non riguarda solo Croce, ma consiste nel tenere ben presente che la ricostruzione storiografica è anche consapevole costruzione di un canone di valutazioni e magari parzialità su cui fondare uno sviluppo futuro. La questione, come già detto, va oltre Croce. Pensiamo al potente effetto di costruzione di canoni che dobbiamo, fin dal loro primo apparire, a rassegne classiche come *Di alcuni studi recenti sull'età comunale e signorile* di Chabod (1925), una perfetta e simpatetica registrazione della comparsa del ceto politico nella medievistica italiana⁵, oppure le *Osservazioni sulle condizioni presenti della storiografia in Italia* di Nicola Ottokar (1930), teso innanzitutto a mostrare una differenza originaria di Volpe dallo schieramento economico-giuridico⁶, o - per raggiungere il nostro tema - le *Osservazioni critiche su alcune questioni fondamentali riguardanti le origini e i caratteri delle eresie medioevali* di Raffaello Morghen (1944), un saggio che entra nel 1951 in *Medioevo cristiano* con il titolo poi vulgato *L'eresia nel medioevo*, in cui si istituisce, per distaccarsene, la triade appunto canonica Tocco-Volpe-De Stefano e nel quale al contempo il cambiamento finale di titolo serve anche, se si vuole essere maliziosi, a celare qualche ascendenza e il legame con un certo insieme discorsivo: perché è evidente che le «questioni fondamentali» e le «origini» del titolo di partenza, poi trasformato, richiamano le classiche *Questioni fondamentali sull'origine e svolgimento dei comuni italiani* di Volpe, mentre la formula delle «osservazioni critiche» si situa mentalmente tra Croce e Ottokar⁷. Vedremo altri esempi, anche più rilevanti, di riscritture e palinsesti, tali da farci accorti sull'opportunità di attingere sempre, in queste materie, anche i testi originali, quando si voglia profilare

⁵ F. Chabod, *Di alcuni studi recenti sull'età comunale e signorile nell'Italia settentrionale*, in «Rivista storica italiana», 42, 1925, pp. 19-47.

⁶ N. Ottokar, *Osservazioni sulle condizioni presenti della storiografia in Italia*, in «Civiltà moderna», 2, 1930, pp. 927-939, poi in Id., *Studi comunali e fiorentini*, Firenze, La Nuova Italia, 1948, pp. 91-104.

⁷ R. Morghen, *Osservazioni critiche su alcune questioni fondamentali riguardanti le origini e i caratteri delle eresie medioevali*, in «Archivio della R. Deputazione romana di Storia patria», 67, 1944, nuova serie, 10, pp. 97-151, poi nelle varie edizioni di *Medioevo cristiano* a partire dalla prima, Bari, Laterza, 1951.

pienamente l'intenzione culturale dell'autore all'atto della stesura; ferma restando la necessità ovvia di esaminare raccolte e riedizioni per seguirne il pensiero successivo.

Qui vorrei provare, senza polemica, a tracciare un percorso indipendente da tali canoni. Un percorso, non una rassegna, perché intendo rispettare il titolo proposto dagli organizzatori di questo incontro (e accettato di buon grado da chi parla), in cui l'oggetto religioso serve in quanto riesca a fare emergere una certa idea di medioevo come problema e come periodo. Dichiaro subito l'importante omissione, se non per cenni, degli studi francescani, che sono legione e di per sé materia di convegni interi, e un certo sbilanciamento verso i temi ereticali, come quelli che diedero maggiormente luogo, appunto, a periodizzazioni e problematizzazioni.

Prendo avvio da una rassegna di lavori storici recenti svolta da Gioacchino Volpe, uscita nel 1907 sulla «Rivista d'Italia»⁸. Abbastanza nota negli studi dopo la valorizzazione di Cervelli⁹, la rassegna è stata usata soprattutto per mettere a fuoco il rapporto di Volpe con il modernismo. Qui mi interessa un valore informativo differente. Scrive Volpe nel 1907: «A differenza di altri popoli nella cui vita passata il fatto religioso occupa un alto posto e profondi problemi di religione segnano l'inizio della lor nuova storia nazionale (parlo specialmente dei Tedeschi e di tutti gli Anglo-Sassoni in genere), noi finora non ci eravamo sentiti per niente attirati da questo ordine di ricerche. Tutto il nostro interessamento per quanto si riferiva ad istituzioni religiose, finiva con lo studio dei rapporti fra lo stato e la chiesa, la cui importanza pratica non isfuggiva a nessuno. Ma ora si sentono novità per l'aria anche da noi»¹⁰, e prosegue citando, segni di tempi nuovi, la rivista luganese «Coenobium» e la più nota e milanese «Il rinnovamento» di Alfieri, Casati e Gallarati Scotti, su cui proprio in quel 1907 Volpe pubblicava il lunghissimo articolo *Eretici e moti ereticali dall'XI al XIV secolo, nei loro motivi e riferimenti sociali*, che avrebbe costituito più

⁸ G. Volpe, *Rassegna di studi storici*, in «Rivista d'Italia», 10, 1907, pp. 677-702. Un frammento di questo articolo è stato ripubblicato come inedito, definendolo «appunti e note scritte attorno al 1932, poi rimaneggiati largamente», in G. Volpe, *Nel regno di Clio. (Nuovi «Storici e Maestri»)*, Roma, Volpe, 1977, pp. 141-155.

⁹ I. Cervelli, *Gioacchino Volpe*, Napoli, Guida, 1977, p. 598.

¹⁰ Volpe, *Rassegna di studi storici*, cit., p. 690.

tardi, nel 1922, il cuore del suo libro su *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*¹¹.

Qui Volpe sembra prendere congedo da una tradizione di studi in via di superamento. In realtà la questione è più complicata e a mio parere il nucleo principale di interesse in questi decenni sta in quella che potremmo definire una rimodulazione comunale del vecchio tema del rapporto Stato-Chiesa nella storia italiana. Non è inutile ricordare, per intendere lo stacco, i capisaldi medievistici di questa tradizione. Per fermarci agli studi postunitari, sono le opere di Bartolomeo Malfatti, *Imperatori e papi ai tempi della signoria dei Franchi in Italia* (due tomi, Milano 1876), di Francesco Scaduto, *Stato e Chiesa negli scritti politici dalla fine della lotta per le investiture sino alla morte di Ludovico il Bavaro* (Firenze 1882), di Amedeo Crivellucci, *Storia delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa* (due tomi, Bologna 1885-1886, con una terza parte Pisa 1909), di Francesco Ruffini, *Lineamenti storici delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa in Italia* (Torino 1891), di Arrigo Solmi, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno fino al concordato di Worms* (Modena 1901), di Silvio Pivano, *Stato e Chiesa da Berengario I ad Arduino* (Torino 1908).

Una trentina di anni di lavoro intenso, con una certa prevalenza altomedievale. Il fatto è che su questa tela dall'inizio del secolo prendono a intrecciarsi lavori che riconfigurano il tema tradizionale in sintonia con una medievistica che nel frattempo si era andata orientando soprattutto verso il polo comunale, e da questo aveva tratto identità nuova: parlo di Salvemini, *Le lotte fra Stato e Chiesa nei comuni italiani durante il secolo XIII* (1901)¹², di Silvio Pivano, *Stato e Chiesa negli statuti comunali*

¹¹ Id., *Eretici e moti ereticali dall'XI al XIV secolo, nei loro motivi e riferimenti sociali*, in «Il Rinascimento», 1, 1, 1907, pp. 633-678, 1, 2, 1907, pp. 19-86, 261-318.

¹² In G. Salvemini, *Studi storici*, Firenze, Tipografia Galileiana, 1901, pp. 39-90, e ora si legge anche in G. Salvemini, *La dignità cavalleresca nel comune di Firenze e altri scritti*, a cura di E. Sestan, Milano, Feltrinelli, 1972, pp. 298-330. Segnalo, perché a mia conoscenza non lo si è notato, che il saggio salveminiano *Le lotte fra Stato e Chiesa* dipende in certa parte, con migrazione di passi e pagine, da un altro lavoro di Salvemini: *Le consulte della repubblica fiorentina del secolo XIII*, in «Archivio storico italiano», s. V, 23, 1899, pp. 61-113, poi in Salvemini, *La dignità cavalleresca*, cit., pp. 232-270, dove già si raccoglieva molto materiale anche non fiorentino sull'argomento (più precisamente, pp. 95 ss. dell'ed. in rivista, pp. 257 ss. dell'ed. in volume).

italiani (1904)¹³, di *Chiesa e Stato di città nell'Italia medievale* di Volpe (1912), che confluisce in *Movimenti religiosi e sette ereticali*,¹⁴, ed è replicato dallo stesso Volpe negli stessi anni, tra il '10 e il '14, dai lavori su Massa Marittima, Sarzana e Volterra: un lungo articolo diviso in due parti e due libri gemelli, scritti nel 1913 e 1914 ma destinati a uscire solo assai più tardi, nel 1923¹⁵. I sottotitoli originari di questi ultimi lavori vogliono far capire bene l'unitarietà dell'operazione, perché girano tutti intorno a tre elementi: signoria vescovile, costituzione comunale e, uguale in tutti e tre, «rapporti fra stato e chiesa nelle città»; questo gioco complesso e ingegnoso di marche concettuali e lessicali fu definitivamente obliterato quando, ben più tardi, nel 1964, ma ancora con la supervisione di Volpe, i tre studi di area toscana andarono a formare il libro *Toscana medievale*. Di nuovo palinsesti, riscritture. Ma allora, fino alla Grande Guerra, mentre sembrava prenderne congedo, Volpe condivideva almeno

¹³ Comparve dapprima come opuscolo con il titolo *Stato e Chiesa negli statuti comunali italiani: prime linee di un lavoro maggiore*, Torino, Utet, 1904, e fu poi raccolto in S. Pivano, *Scritti minori di storia e storia del diritto*, Torino, Giappichelli, 1965, pp. 293-332.

¹⁴ Si tratta della sintesi di quattro conferenze tenute nell'aprile 1912 presso la Biblioteca filosofica di Firenze, pubblicata nel «Bollettino filosofico», n.s., 1, 3-4, 1912, pp. 41-54 e poi nelle varie edizioni di G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali*; nella prima è alle pp. 195-212. L'estratto dal «Bollettino filosofico» che ho consultato presso la Biblioteca Norberto Bobbio dell'Università di Torino, *Fondo Ruffini*, ha una dedica autografa di Volpe: «Al prof. Ruffini, con la speranza che queste linee di un lavoro che vien troppo lentamente maturando non gli dispiacciono. G.V.» (si veda più avanti nel testo il cenno alla sintesi non realizzata). Il saggio fu incluso anche nella prima e nella seconda edizione di G. Volpe, *Medio Evo italiano* (Firenze, Vallecchi, 1923; Firenze, Vallecchi, 1928), ma non più nell'edizione definitiva (Firenze, Sansoni, 1961). La complicata ma significativa storia editoriale dei saggi contenuti in *Movimenti religiosi e sette ereticali* è tracciata in E. Artifoni, *Gioacchino Volpe e i movimenti religiosi medievali*, «Reti Medievali Rivista», 8, 2007, pp. 47-66, edizione ampliata e corretta di un saggio già comparso in *Gioacchino Volpe tra passato e presente*, a cura di R. Bonuglia, Roma 2007, pp. 117-142 (versione mandata in stampa senza sottoporre le bozze all'autore).

¹⁵ Necessario, come si vedrà, ricordare i titoli completi originali, anche nelle loro piccole oscillazioni: G. Volpe, *Per la storia delle giurisdizioni vescovili e dei rapporti fra stato e chiesa nelle città italiane dei secoli XII e XIII. Vescovi e comune di Massa Marittima*, in «Studi storici», 19, 1910, pp. 261-327 (edizione di documenti); G. Volpe, *Per la storia delle giurisdizioni vescovili, della costituzione comunale e dei rapporti fra stato e chiesa nelle città medievali. Vescovi e comune di Massa Marittima*, in «Studi storici», 21, 1913, pp. 67-236 (illustrazione e analisi dei documenti pubblicati); G. Volpe, *Volterra. (Storia di vescovi signori, di istituti comunali, di rapporti fra stato e chiesa nelle città italiane nei secoli XI-XV)*, Firenze, La Voce, 1923; G. Volpe, *Lunigiana medievale. (Storia di vescovi signori, di istituti comunali, di rapporti fra stato e chiesa nelle città italiane nei secoli XI-XV)*, Firenze, La Voce, 1923.

in parte quella stessa tradizione (studi su Chiesa e Stato) da cui segnava una distanza¹⁶.

Ha un suo interesse questa riaggregazione intorno al fatto urbano del lessico di Chiesa e Stato, perseguita con tale consapevolezza da ingerirsi quasi violentemente all'interno di lavori il cui oggetto proprio, evidente appena li si prenda in mano, oggi definiremmo senza esitazioni vescovo e comune, oppure vescovo e città. Un'operazione riattributiva che si svolge senza residui in Salvemini e in Pivano, e invece è più tormentata in Volpe, tanto da fargli usare talvolta l'espressione di «stato di città», sulla quale sarebbe interessante una ricerca genealogica. Su Volpe ritornerò più avanti, perché la sua opera apre a questioni ben più ampie in materia di storia religiosa. Per stare qui ai termini generali di questi studi su vescovo e comune presentati come studi su Stato e Chiesa, c'è ovviamente una prima ragione di contesto: la forza straordinaria della contemporaneità che poteva suggerire, nel primo Novecento italiano, un lessico attualizzato. Ma c'è di più a mio parere: è questa la stagione in cui più decisamente negli studi (soprattutto di storia del diritto) si va affermando non solo la piena politicità dell'ente comunale, ma più precisamente il suo essere la prima forma storica statale dentro una storia d'Italia che del salvifico principio dello stato era rimasta fin allora priva¹⁷. Posto il comune come Stato, il riaggancio all'apparato terminologico della tradizione di studio sui rapporti Stato-Chiesa era agevole, e potevano senza difficoltà essere inserite in questo quadro di interpretazione le questioni tipiche che agitarono i conflitti tra comuni e vescovi: le

¹⁶ Utili note di storiografia sull'argomento sono all'inizio di G.M. Varanini, *Comuni cittadini italiani e istituzioni ecclesiastiche (inizi XIII sec.). Spunti dalla ricerca recente*, in *I comuni di Jean-Claude Maire Vigueur. Percorsi storiografici*, a cura di M.T. Caciorgna, S. Carocci e A. Zorzi, Roma, Viella, 2014, pp. 305-325, e anche nei saggi introduttivi di G.M. Varanini e G. Miccoli alla ristampa di G. Tabacco, *La relazione fra i concetti di potere temporale e di potere spirituale nella tradizione cristiana fino al secolo XIV*, nuova ed. a cura di L. Gaffuri, Firenze, Firenze University Press, 2010.

¹⁷ Si veda M. Vallerani, *Modelli di comune e modelli di stato nella medievistica italiana fra Otto e Novecento*, in «Scienza e politica», 17, 1997, pp. 65-86; M. Vallerani, *Il comune come mito politico. Immagini e modelli tra Otto e Novecento*, in *Arti e storia nel medioevo*, vol. IV, *Il medioevo al passato e al presente*, a cura di E. Castelnuovo e G. Sergi, Torino, Einaudi, 2004, pp. 187-206.

giurisdizioni territoriali, le giustizie e le competenze dei tribunali laici ed ecclesiastici, la materia fiscale.

Avvenne con un aperto richiamo attualizzante e un'alta temperatura laica in Salvemini, che sembra anticipare sotto questo rispetto qualche sfumatura della “scandalosa” prolusione pisana di Crivellucci del novembre 1907, dedicata appunto a *La tirannide sacerdotale*¹⁸; mi riferisco alla militante laicità, rimanendo i due testi assai diversi, strettamente monografico il primo, filosofico-universale il secondo, che approda alla contemporaneità muovendo fin dalle origini cristiane. La lotta antivescovile derivava, cito Salvemini, «dalla necessità, in cui prima i nostri comuni e poi gli stati nazionali moderni [si noti la transizione data come ovvia e la rivendicazione di protostatualità comunale] si son trovati di costituirsi in organismi perfettamente autonomi e di assicurarsi l'illimitato esercizio della sovranità, sopprimendo la sovranità concorrente di un'associazione internazionale e sopranazionale, qual è la chiesa cattolica»¹⁹, a cui fanno seguito gli ammiccamenti lessicali un po' ribaldi ai «preti refrattari» (con l'inciso malizioso: «ci è sfuggito un termine adoperato in Francia al tempo del Terrore») o al «boicotaggio generale» del clero²⁰. Avvenne con una temperatura più bassa ma ideologizzazione non meno trasparente, ancorché contraria, in Pivano, in cui il conflitto comune-vescovo non indica assenza di pietà religiosa e di una «profonda riverenza verso la chiesa» nello Stato di città, ma piuttosto una schiena diritta dei governanti, una austerità di cristiani onesti che alla bisogna, come accade ora «in alcuni nostri comuni alpini» sanno anche prendere partito contro le «inframmettenze» dei preti²¹. Non a caso un maestro della nostra medievistica ha parlato, per questo saggio, di «una sorta di

¹⁸ A. Crivellucci, *La tirannide sacerdotale*, in «Annuario della R. Università di Pisa per l'anno accademico 1907-1908», Pisa 1908, pp. 19-63. Si può leggere anche in un periodico di maggiore diffusione: «Conferenze e prolusioni», 2, 2, 1909, pp. 55-64, però in una versione con molti tagli nel testo e nelle note.

¹⁹ Salvemini, *Le lotte fra Stato e Chiesa*, cit., p. 299 (in ed. 1972).

²⁰ Ivi, pp. 304-305.

²¹ Pivano, *Stato e Chiesa negli statuti comunali*, cit., p. 332.

trasfigurazione ideale di un mondo»²². Ora, che i laici fossero laici e i credenti credenti, e che entrambe le posizioni si collocassero dentro una gamma ampia di possibilità, non è una grande novità. Indico piuttosto, perché mi pare che non sia stato rilevato, che queste ricerche etichettate senza troppi dubbi come Chiesa e Stato nel contesto comunale producono nei fatti anche un effetto di storiografia che non era il loro scopo diretto: rafforzano cioè la tendenza, che abbiamo visto già attiva, alla percezione della storia comunale come storia pienamente statale, contribuendo a rifinire sempre più un apparato di categorie, dalla democrazia alla lotta dei partiti al parlamentarismo alla degenerazione faziosa, con cui ancora gli storici dell'età comunale stanno facendo problematicamente i conti.

La questione Volpe ci consente un altro tratto del percorso. Vorrei sottoporre una citazione agli specialisti, celandone per un momento la fonte: «Il movimento comunale rappresenta l'eresia politica, cioè il distacco cosciente dalla costituzione generale dello stato; il movimento religioso, che è sostanzialmente eretico, si svolge parallelo all'altro (...). Ecco perché l'eresia ha tanta vitalità dal secolo undecimo in poi, ed un carattere così particolare in Italia». Forse chi conosce bene Volpe e i *Movimenti religiosi e sette ereticali* non avrebbe difficoltà ad attribuire la frase allo storico di Pisa, che testualmente scriveva nell'articolo sul «Rinnovamento» del 1907, con tanto di punto esclamativo: «La ribellione e l'eresia religiosa potevano bene fiorire, nei luoghi stessi dove fiorivano la ribellione e l'eresia politica!», passaggio non a caso indicato come importante da Violante²³. Chi invece ha presente la famosa rassegna di Morghen poi definitivamente intitolata *L'eresia nel medioevo* probabilmente la ricondurrebbe ad Antonino De Stefano, di cui Morghen cita con perplessità (e stavolta con corsivo e punto interrogativo) un passo assolutamente parallelo da un saggio del 1915 poi raccolto nel 1938 in *Riformatori ed eretici del medioevo*: «Il De Stefano sostiene addirittura che i movimenti religiosi eterodossi del

²² G. Tabacco, *Medievistica del Novecento. Recensioni e note di lettura*, vol. I, (1951-1980), a cura di P. Guglielmotti, Firenze, Firenze University Press, 2007, p. 138.

²³ Volpe, *Eretici e moti ereticali*, cit., p. 54 (in «Il Rinnovamento», 1, 2, 1907); C. Violante, *Introduzione*, in G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, Roma, Donzelli, 1997, p. XXV.

medioevo “furono soprattutto un aspetto di quella *eresia politica* (?) che è il movimento comunale”»²⁴. Ma andremmo fuori strada. In realtà la frase, con la connessione caratterizzante (ci fu una eresia politica, rappresentata dal comune, dentro la quale prosperò una eresia religiosa) è di Nino Tamassia e si trova nelle prime pagine del suo *San Francesco d'Assisi e la sua leggenda* (1906)²⁵, un luogo doverosamente citato da De Stefano e invece curiosamente omesso da Volpe su questo tema preciso e germinale. Ma che Volpe lo avesse ben presente è fuori di dubbio, visto che l'opera è citata altrove nei *Movimenti religiosi e sette ereticali*, e visto che nella sua *Rassegna* da cui abbiamo preso le mosse, dove si trattava di Stato e Chiesa e di modernisti, il discorso proseguiva proprio analizzando a lungo il libro di Tamassia, giudicato per certi versi un «miracolo di acutezza e di penetrazione critica»²⁶. Una piccola storia, anche se va detto che il punto interpretativo eresia politica/eresia religiosa non è affatto secondario, ma una storia che mostra di nuovo l'opportunità di qualche genealogia costruita secondo collegamenti un po' diversi da quelli dati per scontati.

Torniamo a Volpe, perché questa vicenda citatoria ci mostra, tra l'altro, una possibilità di leggere il suo lavoro in materia religiosa anche come un collettore di filoni di studio, temi e contributi. Prima di vedere i diversi livelli della confluenza, occorre fissare bene un punto che rischia di sfuggire, e sarò rapido perché mi è già capitato di occuparmene²⁷. I tre saggi, pubblicati tra il 1907 e il 1912, che

²⁴ Morghen, *Osservazioni critiche*, p. 107. All'atto della ripubblicazione del saggio in *Medioevo cristiano* cade il punto interrogativo ma rimane il corsivo. La citazione di Morghen da De Stefano è lievemente imprecisa: cfr. A. De Stefano, *Saggio sui moti ereticali dei secoli XII e XIII*, in Id., *Riformatori ed eretici del Medioevo*, Palermo, Ciuni, 1938, pp. 343-383, 374: «L'eresia religiosa ci appare (...) come un aspetto di quell'eresia politica che fu il movimento comunale». Il saggio si può leggere anche in una riedizione del volume di De Stefano, Palermo, Società siciliana per la storia patria, 1990, pp. 327-364, 356.

²⁵ N. Tamassia, *San Francesco d'Assisi e la sua leggenda*, Padova-Verona, Drucker, 1906, p. 20. Da ultimo, acute osservazioni sulla fortuna/sfortuna del libro di Tamassia nella pagine iniziali di R. Michetti, *Francesco d'Assisi e l'essenza del cristianesimo (a proposito di alcune biografie storiche e di alcuni studi contemporanei)*, in *Francesco d'Assisi fra storia, letteratura e iconografia*, a cura di F. E. Consolino, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1996, pp. 37-67.

²⁶ Volpe, *Rassegna di studi storici*, cit. pp. 691-693.

²⁷ Artifoni, *Gioacchino Volpe e i movimenti religiosi medievali*, cit. Utili osservazioni anche in R. Pertici, *Stato e Chiesa nella storia d'Italia. Le analisi di Gioacchino Volpe*, in *Storici e religione*

confluiscono nel 1922 in *Movimenti religiosi e sette ereticali*, sono solo una parte dell'applicazione di Volpe alla materia delle istituzioni e dei movimenti religiosi. Va detto invece che il suo lavoro di ricerca e il suo insegnamento milanese dal 1907 al 1914 sono dedicati in modo assolutamente prevalente a questo argomento, che avrebbe dovuto dare luogo a una sintesi su Chiesa e Stato di città dal secolo XI al XIV, giocata sul piano della società, delle istituzioni cittadine nel confronto con il vescovo, e delle culture e dottrine²⁸. Si può aggiungere che l'archivio Volpe conservato a Santarcangelo di Romagna è una testimonianza probante in questo senso, quando lo si esamini direttamente. Sia pure in un certo disordine, che ha determinato uno sfruttamento intensivo della sola parte perfettamente schedata, cioè i carteggi, l'archivio conserva una mole di materiali preparatori sull'argomento, che non ha paragone con nessun altro argomento di lavoro del Volpe medievista²⁹. La sintesi non ci fu, per lo spostamento di attenzione dello studioso, dopo la Grande Guerra, verso la storia moderna, nel contesto di quel generale indebolimento medievistico a cui ho fatto cenno all'inizio. Ma ciò non toglie che i *Movimenti religiosi e sette ereticali* non devono essere considerati, come accade talvolta, una diramazione laterale dell'opera dello storico di Pisa: sono invece il resto più cospicuo di un progetto molto più ampio che include, come già detto, tutti gli studi sulle signorie vescovili toscane. Vari ritardi nella pubblicazione dei diversi contributi, finiti tutti prima della guerra ma in certi casi usciti solo negli anni Venti, i cambiamenti nei titoli e la tarda raccolta dei saggi sulle signorie vescovili in *Toscana medievale* (1964), non hanno reso subito evidente l'ampiezza del progetto, che invece in termini di storiografia va colto in tutta la sua importanza.

Posto questo, si possono definire i livelli che ci fanno parlare dei *Movimenti religiosi e sette ereticali* come di un collettore. Il più evidente è che per la prima volta

nel Novecento italiano, a cura di D. Menozzi e M. Montacutelli, Brescia, Morcelliana, 2011, pp. 263-289.

²⁸ Di «un lavoro che vien troppo lentamente maturando» parla appunto Volpe nel 1912 nella dedica autografa di uno degli articoli a Francesco Ruffini, cit. *supra*, nota 14.

²⁹ Una prima ispezione si può compiere usando *L'Archivio di Gioacchino Volpe presso la Biblioteca comunale «Antonio Baldini» di Santarcangelo di Romagna. Inventario*, a cura di E. Angiolini, s.l.. Soprintendenza archivistica per l'Emilia-Romagna, 2010.

l'esperienza di storia sociale che la medievistica italiana aveva maturato nell'ultimo decennio viene applicata su larga scala alla storia religiosa. Non era così, per esempio, in uno dei numi tutelari che non si può non ricordare, il poliedrico Felice Tocco (i suoi studi su *L'eresia nel medioevo* risalgono al 1884), nel quale la dimensione dottrinale rimane prevalente; e alla fine non era stato così neppure in Salvemini o in Pivano, i cui lavori su vescovo e comune (o Chiesa e Stato) sono abbastanza tradizionali nell'impianto, che è soprattutto nel primo caso una storia di avvenimenti, nel secondo uno spoglio di statuti. Non c'è giudizio di valore, ma la constatazione che fin dall'articolo portante di Volpe del 1907 il dato saliente è l'apertura di un nuovo orizzonte, la storia religiosa, a una medievistica rinnovata in senso sociale. In secondo luogo, definire, come fa Volpe, l'eresia come «moto di popolo» e al contempo come «moto di coltura» significa giocare due carte interpretative di grande rilievo³⁰. Moto di popolo: qui Volpe sviluppa una riflessione tipica del suo lavoro fin dai tempi del grande contributo del 1904 su *Lambardi e romani*, ovvero le modalità di costituzione di un popolo definibile come italiano, collocabili dal secolo XI in avanti; e infatti il saggio associava nel sottotitolo dell'edizione originale le classi sociali, la nazione e il lungo rinascimento dei secoli XI-XV³¹. La ricerca di autonomie a tutti i livelli, nelle campagne e nelle città, è il versante politico di questo movimento; la rivendicazione di culti nuovi e liberi ne costituisce l'aspetto religioso. Come spiega bene il lungo titolo di un capitolo di *Eretici e moti ereticali* (nell'edizione uscita nel «Rinnovamento», perché il titolo fu drasticamente decurtato quando il saggio fu raccolto in *Movimenti religiosi e sette ereticali*), la *novitas* religiosa fa sistema con la nascita stessa del popolo italiano: «Il movente generico primo e fondamentale dell'eresia medievale: popolo nuovo, vita

³⁰ Per i rimandi testuali precisi, e la citazione degli autori che hanno valorizzato le due espressioni, rimando ad Artifoni, *Gioacchino Volpe e i movimenti religiosi medievali*, cit.

³¹ G. Volpe, *Lambardi e romani nelle campagne e nelle città. Per la storia delle classi sociali, della Nazione e del Rinascimento italiano (sec. XI-V)*, in «Studi storici», 13, 1904, pp. 53-81 (con una *errata corrige* alla fine dell'articolo in pagina non numerata), 167-182, 241-315, 369-416. Seguono in «Studi storici», 14, 1905, pp. 124-143, le *Emendazioni ed aggiunte (ai "Lambardi e romani nelle campagne e nelle città")*. La meritoria ristampa di *Lambardi e romani* in G. Volpe, *Origine e primo svolgimento dei comuni nell'Italia longobarda*, a cura di G. Rossetti, Roma, Volpe, 1976, non riporta purtroppo il sottotitolo del saggio e l'*errata corrige*.

nuova, sentimento religioso nuovo, concezione nuova e primitiva della chiesa, ritorno consapevole al vangelo ed alle origini del cristianesimo»³². In altre parole, il discorso sui culti entra in un discorso più generale il cui sfondo è la protogenesi materiale e morale della nazione, un tema allora vivissimo tra storia, antropologia e storia letteraria³³. D'altro canto, e qui ci spostiamo verso il «moto di coltura», insistere sulla cultura ben più che sulle dottrine degli eterodossi significa di nuovo far confluire i culti liberi dentro il grande rinnovamento culturale della città-Stato, dentro le pratiche comunicative svolte davanti al popolo, dentro il profondo significato politico dell'uso del volgare. Qui Volpe trovava molti compagni di strada, sia tra i letterati della scuola storica, sia tra gli storici in senso proprio: ricordiamo per esempio, perché il canone Morghen tende invece a far pensare a una successione, che i lavori di Antonino De Stefano sulle scuole e la cultura dei valdesi sono praticamente contemporanei all'inizio delle ricerche volpiane, visto che si avviano nel 1907-1908³⁴.

E infine Volpe è un collettore perché il raggio stesso della sua ricerca, che abbraccia l'intera Italia di comune, gli impone di portare alla ribalta e di adibire alla sua prospettiva quella messe rigogliosa di studi locali, di solito corredati di documenti, che costituivano la piattaforma analitica di questa grande stagione. Piace

³² Si veda il sommario in «Il Rinnovamento», 1, 1, 1907, p. 636. Non è sempre agevole distinguere, nelle trasformazioni successive, le varianti d'autore dalle scelte editoriali o dalle semplici sviste. Il sommario fu modificato in *Movimenti religiosi e sette ereticali*, Firenze, Vallecchi, 1922, p. 1, dove diventa «Il fatto fondamentale: popolo nuovo, sentimento religioso nuovo, nostalgie evangeliche», e così nell'indice di p. 275, mentre all'inizio del relativo capitolo, con ulteriore riduzione, si ha «Il fatto fondamentale: popolo nuovo, sentimento nuovo» (p. 34). Ovviamente nulla cambia nella ristampa Firenze 1926, mentre nell'edizione Firenze 1961 il sommario a p. 3 è identico a quello del 1922, l'indice di p. 283 riporta «Il fatto fondamentale: popolo nuovo, sentimento religioso nuovo» (cadono dunque le «nostalgie evangeliche»), titolo che compare uguale anche all'inizio del capitolo (p. 37), dove riacquista così rispetto al 1922 il «sentimento religioso nuovo».

³³ Si veda E. Di Rienzo, *La storia e l'azione. Vita politica di Gioacchino Volpe*, Firenze, Le Lettere, 2008, pp. 19 ss.

³⁴ A. De Stefano, *Un nuovo testo della «Nobla Leyçon»*, in «Studi medievali», 2, 1906-1907, pp. 83-92; Id., *L'attività letteraria dei valdesi primitivi*, in «Rivista storico-critica delle scienze teologiche», 4, 1908, pp. 740-754, poi con il titolo *Scuole e attività letteraria degli antichi valdesi*, in Id., *Riformatori ed eretici*, cit., pp. 307-324 (nella riedizione Palermo 1990, pp. 291-307); agli studi fece seguito l'edizione critica della *Noble Leçon: La Noble Leçon des Vaudois du Piémont*, a cura di A. De Stefano, Paris, Champion, 1909 (il testo stabilito da De Stefano è ora anche in *La nobile lezione. La Nobla Leçon. Poemetto medievale valdese*, a cura di C. Papini, nuova trad. di L. Borghi Cedrini, Torino, Claudiana, 2003).

almeno ricordarli, perché sono quegli autori medi su cui oggi gli studi di storia della medievistica cercano di gettare almeno un po' di luce, non certo per brandire gli operai contro i pensatori, ma perché appunto si vorrebbero definire i molti nodi e i punti di interscambio di una rete di lavoro. Andiamo così - fermo restando che ognuno di costoro richiederebbe un discorso a sé, nel bene e nel male, e che mi limito agli autori che alla materia religiosa si applicarono con una certa regolarità - dal Luigi Fumi di *Eretici e ribelli nell'Umbria* (parecchie puntate uscite tra il 1897 e il 1899)³⁵, all'Arnaldo Segarizzi delle ricerche dolciniane³⁶, al Giuseppe Boffito degli eretici piemontesi e liguri³⁷; via via poi con gli aggiornamenti e ampliamenti inseriti solo nel 1922, quando gli articoli volpiani divennero libro; e qui va ricordato l'allievo di Volpe Luigi Zanoni, *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i comuni nei secoli XII e XIII sulla scorta di documenti inediti* (Milano 1911), titolo che ho ricordato per intero in quanto bella marca dei tempi. Sia pure per poco, non fece a tempo Volpe a registrare anche il Gerolamo Biscaro di *Inquisitori ed eretici lombardi*, che esce proprio nel 1922³⁸.

Ciò detto, non voglio trascurare del tutto una questione su cui molti si sono interrogati con sfumature diverse, cioè il rapporto reale di queste ricerche volpiane con il gruppo dei modernisti milanesi della rivista «Il Rinascimento»³⁹. Senza

³⁵ L. Fumi, *Eretici e ribelli nell'Umbria dal 1320 al 1330, studiati su documenti inediti dell'Archivio segreto vaticano*, uscito in sei parti nel «Bollettino della R. Deputazione di storia patria per l'Umbria» tra il 1897 e il 1899, lavoro ora opportunamente riproposto nel volume omonimo, Spoleto, Cisam, 2011, con una *Premessa alla ristampa* di R. Lambertini. Si veda anche *Luigi Fumi. La vita e l'opera nel 150° anniversario della nascita*, a cura di L. Riccetti e M. Rossi Caponeri, Roma, Ministero per i beni e le attività culturali, 2003.

³⁶ Di cui Volpe ricorda le *Fonti per la storia di Fra Dolcino*, uscito in «Tridentum» nel 1900. Vedi su di lui *Arnaldo Segarizzi. Un intellettuale trentino a Venezia (Avio 1872-Asolo 1924)*, a cura di M. Peghini, Avio, Biblioteca comunale di Avio, 1994, con bibliografia completa.

³⁷ Volpe cita G. Boffito, *Albigesi a Genova nel XIII secolo*, in «Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino», 32, 1896-97, pp. 161-170 e G. Boffito, *Eretici in Piemonte al tempo del Gran Scisma (1378-1417)*, in «Studi e documenti di storia e diritto», 18, 1897, pp. 381-431.

³⁸ G. Biscaro, *Inquisitori ed eretici lombardi (1892-1318)*, in «Miscellanea di storia italiana», s. III, 50, 1922, pp. 447-557 (appendice documentaria alle pp. 501-517).

³⁹ Mi limito a ricordare i contributi più recenti: Violante, *Introduzione*, cit.; O. Capitani, *L'eresia in Italia tra Volpe e Duprè. Alcune riflessioni*, in *La storiografia di Eugenio Duprè Theseider*, a cura di A. Vasina, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2002, pp. 249-264; Artifoni, *Gioacchino Volpe e i movimenti religiosi medievali*, cit.; Di Rienzo, *La storia e l'azione*, cit., pp. 103-111; F. De Giorgi, *Il medioevo dei modernisti. Modelli di comportamento e pedagogia della*

pretesa di risolvere la cosa, che credo continuerà a rimanere in parte indeterminata, e nell'impossibilità di dare conto qui di tutta la documentazione disponibile, tra dichiarazioni di Volpe in anni diversi, carteggi dei protagonisti, ricordi di allievi, provo solo a fissare i due punti che a mio parere dovrebbero essere composti in modo equilibrato nelle ricerche future. Da un lato Volpe, studioso non sensibile al fatto religioso nella sua dimensione intima, riconosce più volte al movimento modernista il merito di avere attirato la sua attenzione sulla vita religiosa, cioè «sopra fatti o aspetti di fatti sui quali di solito non ci fermavamo troppo»⁴⁰, e più in generale di avere contribuito a un certo risveglio di storiografia religiosa. Sono dichiarazioni che vanno tenute nella massima considerazione, così come non si deve ignorare che la scelta (o l'accettazione) del «Rinnovamento» come sede di pubblicazione, in quel drammatico 1907 che avrebbe visto a settembre l'enciclica *Pascendi* e la condanna del modernismo, ha oggettivamente il senso di una dichiarazione di simpatia, una simpatia confermata anche dalla prolusione milanese di Volpe del 9 novembre 1907, *Chiesa e democrazia medievale e moderna*, pronunciata proprio a ridosso della proscrizione dei nuovi eretici modernisti da parte di Pio X (la *Pascendi* è dell'8 settembre e il testo volpiano ne porta una traccia precisa, là dove parla di persecuzioni che sono «storia degli ultimi mesi e degli ultimi giorni»⁴¹). D'altra parte mi pare che sia opportuno anche inserire il tutto dentro linee storiografiche un po' più lunghe, che tengano conto, oltre che delle varie dichiarazioni dei protagonisti, di un contesto più ampio: verso il passato, in cui abbiamo già visto attiva la polarizzazione

libertà, Brescia, La Scuola, 2009, pp. 232-238; M. Benedetti, *Eresie medievali e eretici modernisti*, in *La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento*, a cura di M. Benedetti e D. Saresella, Milano, Biblioteca francescana, 2010, pp. 313-330, 318-323; Pertici, *Stato e Chiesa nella storia d'Italia*, cit., pp. 265-270.

⁴⁰ Nel *Chiarimento e giustificazione* anteposto nel 1922 (e in tutte le edizioni successive) a *Movimenti religiosi e sette ereticali*. Nella prima ed. la citazione è a p. X.

⁴¹ G. Volpe, *Chiesa e democrazia medievale e moderna*, in «Nuova Antologia», s. V, 137, 1908, pp. 278-294, 449-463, cit. a p. 459, e di qui nelle varie edizioni di *Movimenti religiosi e sette ereticali*, con un lievissimo cambiamento di titolo (*Chiesa e democrazia medievale, chiesa e democrazia moderna*). Pertici, *Stato e Chiesa nella storia d'Italia*, cit., p. 267, afferma che la prolusione «per molti aspetti (...) può considerarsi proprio una risposta all'enciclica». Su quest'ultima si veda ora C. Arnold, *Antimodernismo e magistero romano: la redazione della Pascendi*, in «Rivista di storia del Cristianesimo», 5, 2008, pp. 345-364.

in senso cittadino-comunale del tema di Chiesa e Stato e il riaffiorare negli studi religiosi di Volpe di alcune costanti della sua storiografia; e verso il contemporaneo, perché è certo che l'occasione modernistica, di cui non si vuole negare l'efficacia, in ogni caso poi fece detonare un progetto di lavoro su Chiesa e Stato nel medioevo che si mosse, negli studi su Massa Marittima, Sarzana e Volterra, in modo autonomo, e comunque senza più alcun richiamo nei testi alla ribellione religiosa del primo Novecento. Si tratterà di tenere presenti queste due prospettive di lettura, che sono in realtà complementari e si differenziano semmai di qualche grado nel peso specifico da assegnare alle componenti.

Per chiudere a proposito del Volpe storico religioso e della connessa idea di medioevo che qui si vuole inseguire, insisterei invece su un nucleo di pensiero che deve essere considerato con particolare interesse, quello dell'eterodossia come processo di modernizzazione. La prolusione del 1907, *Chiesa e democrazia medievale e moderna*, stringe in un dichiarato parallelo il rapporto tra Chiesa e società civile nell'età comunale e all'inizio del Novecento. Laddove nel Duecento il culto ufficiale ostacola lo sviluppo cittadino, mentre le religioni eterodosse si pongono agli occhi di Volpe come una specie di potenziale religione civile per la parte più dinamica del comune, così i riformatori del Novecento, tra cui i modernisti, ma non solo loro, si sforzano perché la Chiesa cessi di essere un relitto del passato, provi almeno a riconnettersi con il nuovo ritmo del pensiero e della società. Come dicevo, qui il fuoco è la modernizzazione (possiamo anche dire l'adeguamento o lo svecchiamento), comunque il rapporto tra società civile e istituzioni, le quali non devono essere, ritiene Volpe, un presidio della conservazione, bensì il luogo in cui una società in crescita può trovare la sua espressione politica o spirituale. Nel Duecento la partita fu perduta, come dimostra l'inaridirsi parallelo delle autonomie cittadine e delle religioni libere. Nel Novecento i segni visibili non fanno ben sperare. In una parola, gli eretici medievali e moderni rientrano anche in un discorso, molto volpiano, che ha il suo centro autentico nella generale dinamica del cammino di una nazione, che può essere favorito o ostacolato dalle sue istituzioni. Pochi anni dopo,

nel 1911, con una sensibilità diversa, di sacerdote non schierato ma comunque attento alla vitalità dei movimenti in atto nel campo religioso, il discepolo di Volpe Zanoni chiudeva con una pagina accorata il suo libro sugli Umiliati e replicava qualcosa dello schema: «*Figli di un tempo, che racchiude in sé un forte anelito a maggiore intensità, a maggiore purezza di vita religiosa*, non potevamo che guardare con vivo interesse una di quelle correnti che nel secolo XII tendeva alla purificazione dell'ideale religioso», per terminare poi dalla parte sconsolata degli eventi, e sono proprio le ultime righe del libro: «Lasciamoli sulle soglie di quel Trecento, che già incominciava a segnare l'esaurirsi e l'irrigidirsi di tanto fervore di vita»⁴².

Devo lasciare da parte per ragioni di tempo un altro discorso, che sarà svolto altrove con la necessaria posatezza. È risaputo che Volpe introduceva sempre varianti anche notevoli all'atto della raccolta dei suoi saggi in volume, e poi nelle diverse edizioni dei volumi stessi. Ricostruirle non è indulgere alla “critica degli scartafacci” di crociana memoria, ma precisare, quando le varianti muovano con coerenza nella stessa direzione, una dinamica di svolgimento del pensiero. Nel caso specifico dell'articolo su *Eretici e moti ereticali* il sommovimento variantistico tra il 1907 e il 1922 investe tanto il testo quanto i titoli e l'organizzazione stessa dei paragrafi – ne abbiamo visto prima un piccolo esempio – e indica nel suo insieme (oltre ai necessari aggiornamenti) una linea di sviluppo, perché l'organismo dell'articolo è complessivamente depurato delle punte più anticlericali⁴³. Appunto, palinsesti e riscritture.

Tutto questo, come ho accennato, subì a un certo punto una grave crisi nel campo degli studi medievali. Non un naufragio, perché i lavori locali proseguirono con una loro dignità, anche se relegati dall'alto in una minorità erudita che ne ostacolava il dialogo, che invece era stato fecondo nei decenni precedenti, con la

⁴² Zanoni, *Gli Umiliati*, cit. *supra* nel testo, pp. 242-243. Corsivo mio.

⁴³ Una prima analisi è svolta nel paragrafo *Varianti dell'edizione del 1922 rispetto al saggio sugli eretici del 1907*, posto dopo l'*Introduzione* di Violante in Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali*, (ed. 1997), pp. XLVIII-L. Altre note interessanti in Pertici, *Stato e Chiesa nella storia d'Italia*, cit., pp. 279 ss.

storiografia professionale⁴⁴. In quanto agli accademici, lo stesso libro di De Stefano, *Riformatori ed eretici del medioevo*, che esce nel 1938 e percorre, ma estremizzandoli, alcuni tracciati volpiani, si compone in realtà di saggi pubblicati tra il 1906 e il 1927. Potranno dare gli specialisti un giudizio argomentato sul suo lavoro. Rilevo solo che De Stefano, esattamente per la durezza delle sue interpretazioni, fa emergere testualmente un'idea che fin allora, pur potendosi intuire qua e là, non mi pare fosse stata espressa *apertis verbis*: ovvero il valore pienamente periodizzante dei movimenti ereticali, che «per la loro opera di emancipazione religiosa e di emancipazione sociale (...) ci appaiono come uno dei fattori più importanti della civiltà moderna» (in un saggio del 1915)⁴⁵, e ancora più drasticamente in un contributo di sintesi del 1946: l'eresia «costituisce un aspetto fondamentale del passaggio del medioevo all'età moderna»⁴⁶.

Posta la crisi della medievistica storico-sociale, sarà il caso di volgerci in un'altra direzione, verso Ernesto Buonaiuti e la sua influenza. Mi è accaduto altra volta di parlare dell'opportunità di studiare senza enfasi ma anche senza sottovalutazioni una specie di “funzione Buonaiuti” nella medievistica italiana, cioè un'area di ascolto del sacerdote romano che varrebbe la pena di perimetrare nei suoi confini reali⁴⁷. Diciamo che è un discorso che tocca una prima generazione di medievisti, studiosi che lo ascoltarono e lo frequentarono, da Morghen a Dupré

⁴⁴ Cenni sulla difficoltà degli studi religiosi negli anni Venti e Trenta, che comunque andrebbe meglio verificata in sedi e riviste locali, in C. Violante, *Correlazione*, in *Federico Chabod e la “nuova storiografia”*, cit., pp. 74-75.

⁴⁵ De Stefano, *Riformatori ed eretici*, p. 383 (p. 364 nella riedizione di Palermo 1990).

⁴⁶ Id., *Le eresie popolari del Medio Evo*, in *Questioni di storia medioevale*, a cura di E. Rota, Milano, Marzorati, 1946, pp. 778-779: «Da questo senso autonomo di una coscienza, che attinge le sue ragioni di vita direttamente al Vangelo, scaturivano, presso gli eretici: il concetto dell'uguaglianza tra gli uomini e quello di un sacerdozio laico, fondato, non su di una consacrazione esteriore, ma sul merito individuale; la partecipazione attiva dell'elemento femminile alla propaganda ereticale; le prime traduzioni del Vangelo nelle varie parlate volgari. Scaturiva, cioè, quella laicizzazione della Sacra Scrittura e della funzione sacerdotale che, inserendosi nel movimento generale di laicizzazione dei valori spirituali e politici, costituisce un aspetto fondamentale del passaggio del medioevo all'età moderna».

⁴⁷ E. Artifoni, *Raoul Manselli (e altri alunni della Scuola) e il medioevo di Buonaiuti*, in *La Scuola storica nazionale e la medievistica. Momenti e figure del Novecento. Per i 90 anni della Scuola storica nazionale di studi medievali*, a cura di I. Lori Sanfilippo e M. Miglio, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2015, pp. 81-97.

Theseider a Giuseppe Martini e arriva fino alla seconda generazione dei Frugoni e dei Manselli, per la quale è ovviamente determinante la mediazione di Morghen, e che ci porta oltre i limiti cronologici che mi competono. Molto rimane ancora da definire bene, comprese le difficoltà di giovani ricercatori oggettivamente presi tra il fascino del prete ribelle, la lezione di Croce e Gentile che non lo amavano, la potenza molto concreta ed efficace nel presente di Pietro Fedele. E anche per quanto riguarda Morghen, che tutti colleghiamo giustamente a Buonaiuti, converrà ricordare che non si trattò di un rapporto del tutto lineare. Morghen fu senz'altro tra gli intimi nella *koinonía* del sacerdote romano tra il 1917 e il 1922, ma alla fine del 1922 ci fu un distacco di cui rimane una severa testimonianza in una lettera di Buonaiuti a Jemolo; il che non esclude il mantenimento di alcune relazioni personali, visto anche che dal febbraio 1926 Buonaiuti fu incaricato per un anno, tramite Fedele, di svolgere ricerche alla Vallicelliana, contigua all'Istituto storico italiano per il Medio Evo, e fu poi distaccato presso lo stesso Istituto, di nuovo per intervento di Fedele, dal 1928 al 1931⁴⁸. Ma francamente, in tutta la produzione di Morghen fino alla fine degli anni Trenta non si trova nulla che possa richiamare la lezione del vecchio maestro. Poi il filo comincia a riannodarsi con la pubblicazione nel 1939 su «Religio», rivista di Buonaiuti, dell'articolo di Morghen *Rinascita romanica e Rinascimento*. Dopo c'è una lunga progressiva riappropriazione da parte di Morghen, esibita anche dall'omaggio di due titoli che riproducono altrettanti titoli del maestro dimenticato e poi riconquistato: ovviamente *Medioevo cristiano* (1951) e *Dante profeta* (1970),

⁴⁸ Artifoni, *Raoul Manselli*, cit., pp. 82-83; V. De Fraja, *Gli inizi. Raffaello Morghen primo alunno della Scuola storica*, in *La scuola storica nazionale*, cit., pp. 19-35, 33-35; ma soprattutto P. Vian, *Raffaello Morghen, Ernesto Buonaiuti e la Chiesa cattolica. Dalle Lettere di un prete modernista al concilio ecumenico Vaticano II*, in *Raffaello Morghen e la storiografia del Novecento*, a cura di L. Gatto, E. Plebani, Roma, Università La Sapienza, 2005, pp. 253-284, 257-260. Alcune lettere successive di Buonaiuti a Morghen compaiono in *Lettere a Raffaello Morghen, 1917-1983*, scelte e annotate da G. Braga, A. Forni e P. Vian, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1994: n. 9, pp. 27-28 (24 luglio 1924); n. 10, p. 28 (14 giugno 1935); n. 11, p. 29 (22 novembre 1936); n. 12, pp. 29-30 (8 aprile 1937); n. 14, pp. 32-33 (1° marzo 1940); n. 15, pp. 33-34 (24 aprile 1942). Inoltre, da una lettera recentemente pubblicata di Mario Niccoli al fratello Raffaello, entrambi partecipi della *koinonía*, risulterebbe che Morghen sarebbe stato latore nel febbraio 1926 di una comunicazione a Buonaiuti per conto di Pietro Fedele (si veda *Una rete di amicizie. Carteggi dalla koinonia di Ernesto Buonaiuti, 1915-1927*, a cura di O. Niccoli, Roma, Viella, 2015, p. 191, lettera dell'11 febbraio 1926).

replicato in *Dante profeta tra la storia e l'eterno* (1983), ispirati al *Dante profeta buonaiutiano* (1936), e nutrita di molti ricordi e interventi⁴⁹.

A me pare tuttavia che il profilo migliore del Buonaiuti medievista non si trovi nei tanti articoli di Morghen, sempre tesi a ribadire l'assoluta inscindibilità dello studioso e del credente, e a ricondurre tutto il lavoro del sacerdote romano al punto di fuga apocalittico, e dunque alla sovrapposizione tra la fine dell'attesa del Regno e la fine del medioevo stesso, che in quell'attesa era vissuto⁵⁰. In realtà ci furono diverse proposte medievali di Buonaiuti, e a conti fatti il profilo più comprensivo in materia rimane a mio modesto giudizio quello scritto da Manselli nel 1976 e condiviso anche in anni recentissimi da Zambarbieri⁵¹.

Esiste una prima fase della concezione medievale di Buonaiuti, fino alla metà degli anni Venti, che verte sostanzialmente sull'alto medioevo, riconosce l'eroismo missionario del monachesimo, soprattutto quello celtico, ma non cela alla fine l'idea che si tratti di secoli dominati da un cupo ascetismo e dalla mortificazione. In questa diffidenza non si può escludere che abbia un certo ruolo la categoria stessa di medievalismo che, non dimentichiamo, era una categoria adottata in campo cattolico dai tradizionalisti intransigenti, di contro al modernismo. Il gesuita modernista irlandese Tyrrell intitolò polemicamente *Medievalism* nel 1908 un suo libro di risposta alle gerarchie dopo l'enciclica *Pascendi*, un'opera la cui traduzione italiana fu curata proprio da Buonaiuti sotto lo pseudonimo di Paolo Vinci; e appunto *Medioevalismo* si intitolava il duro programma di apertura della rivista «Vita e Pensiero» firmato da padre Gemelli nel 1914⁵². La diffidenza viene comunque sciolta

⁴⁹ Per i titoli cfr. Artifoni, *Raoul Manselli*, cit., p. 83. Per i molti articoli buonaiutiani di Morghen cfr. Vian, *Raffaello Morghen*, cit.

⁵⁰ Così già in R. Morghen, *Rinascita romanica e Rinascimento*, [1939], in Id., *Medioevo cristiano*, Roma-Bari, Laterza, 1965⁴, pp. 299-315, in partic. 305.

⁵¹ R. Manselli, *Ernesto Buonaiuti e il cristianesimo medioevale*, in *Ernesto Buonaiuti storico del cristianesimo a trent'anni dalla morte*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1978, pp. 55-85; A. Zambarbieri, *Ernesto Buonaiuti e l'esperienza cristiana nel tempo. Radici e sviluppi di una storiografia*, in *Storici e religione nel Novecento italiano*, cit., pp. 151-192.

⁵² G. Tyrrell, *Medievalism. A Reply to Cardinal Mercier*, London, Longmans, Green and Co., 1908; uscì in italiano nella "Biblioteca di 'Nova et Vetera'" come G. Tyrrell, *Medioevalismo. Risposta al card. Mercier*, trad. di P. Vinci, Roma, Libreria Editrice Romana, 1908. Vi era contenuta anche una discussione su medievalismo e modernismo, pp. 130 ss. della trad. it. Si veda poi A. Gemelli,

nel 1920 in una conferenza di Buonaiuti («Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi» del 1920; e poi in volume) su *Le grandi crisi del cristianesimo antico*, in cui l'ascetismo fra tardoantico e alto medioevo è visto in funzione positiva, come una delle possibilità dell'autenticamente cristiano contro gli artifici intellettuali della *paideia* ellenistico-romana⁵³. La via è aperta per un recupero del medioevo stesso, che inizia con il saggio *Origini cristiane e movimento francescano* («Ricerche religiose» del 1925; e poi in volume), subito seguito nel 1926 - con un passaggio chiarissimo che va da Francesco a Gioacchino da Fiore, scandito in questa sequenza anche nel *Pellegrino di Roma* - dai primi lavori sull'abate fiorense e dalla costituzione di quel nesso potente, che rimarrà poi sempre inalterato nel pensiero di Buonaiuti, tra il Subasio di Francesco, la Sila di Gioacchino e le origini cristiane, tre fuochi di una geografia spirituale percorsa dalla medesima attesa del Regno venturo⁵⁴.

Ci sarà modo, studiando appunto la funzione Buonaiuti, di mettere a fuoco l'efficacia immediata e quella ritardata del sacerdote romano, dagli anni Cinquanta in avanti, sulla quale siamo maggiormente informati per via della discendenza Morghen-Manselli-Frugoni e della diffusione dei temi del profetismo apocalittico e della chiesa spirituale, e che riguarda comunque un periodo che sta al di là del mio

Medioevalismo, in «Vita e Pensiero», 1, 1914, pp. 1-24 e A. Gemelli, *Polemiche in tema di Medioevalismo*, in «Vita e Pensiero», 1, 1914, pp. 135-138. Il primo saggio è ristampato in A. Gemelli, *Idee e battaglie per la coltura cattolica*, Milano, Vita e Pensiero, 1933, pp. 1-33. Sul medioevalismo come linea ricorrente del cattolicesimo tradizionalista molte osservazioni sono in G. Miccoli, *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità*, un saggio del 1985 che cito dalla riedizione in Id., *Il mito della cristianità*, a cura di D. Menozzi, Pisa, Edizioni della Normale, 2017, pp. 24-25, 63, 83-85. Cenni anche in T. di Carpegna Falconieri, *Medioevo militante. La politica di oggi alle prese con barbari e crociati*, Torino, Einaudi, 2011, pp. 211-213, 226, 228.

⁵³ E. Buonaiuti, *Le grandi crisi del cristianesimo antico*, in Id., *Saggi sul cristianesimo primitivo*, a cura di F.A. Ferrari, Città di Castello, Il Solco, 1923, pp. 336-356.

⁵⁴ E. Buonaiuti, *Origini cristiane e movimento francescano*, in Id., *Saggi di storia del cristianesimo*, Vicenza, Neri Pozza, 1957, pp. 383-398. Per tutto quanto precede è indispensabile l'imponente *Bibliografia degli scritti di Ernesto Buonaiuti*, a cura di M. Ravà, Firenze, La Nuova Italia, 1951, ora riedita con le successive integrazioni e una *Postfazione* di P. Carile e F. Margiotta Broglio, Roma, Aracne, 2015.

oggetto⁵⁵. Per quanto riguarda invece il conto medievistico nell'immediato, segnalo però due proposte buonaiutiane che non furono raccolte subito. La prima è il suggerimento di applicare alle biografie francescane i metodi dell'analisi neotestamentaria, alla ricerca di quei detti perduti di Francesco d'Assisi eventualmente desumibili dalla tradizione agiografica. La proposta è nel saggio del 1925 *Origini cristiane e movimento francescano* e si fonda su un lavoro di Ludwig Schmidt, uno dei teorici della *Formgeschichte*, nel quale si proponeva apertamente un parallelo tra *Jesus-Forschung* e *Franziskus-Forschung*. Poiché parlo in termini di ricezione culturale, non mi pronuncio affatto sulla funzionalità dell'indicazione, sulla quale non sono competente. Registro solamente che, salvo errore, negli studi francescani si cominciò a discuterne solo negli anni Ottanta, in seguito alla ripresa nel *Nos qui cum eo fuimus* di Raoul Manselli (1980), che però non nascondeva, nel libro e ancor più nel saggio su Buonaiuti del 1976, l'originaria ascendenza buonaiutiana dell'indicazione⁵⁶. La seconda questione tocca in realtà un fenomeno più ampio, e ancora esistente, di separazione tra campi disciplinari, quello appunto degli storici delle religioni e quello dei medievisti interessati alla storia religiosa. Uno dei luoghi più innovativi del lavoro di Buonaiuti era il concetto di religione mediterranea, cioè un'idea largamente comparativa, applicata soprattutto, ma non solo, alle religioni antiche⁵⁷. Di questa volontà di comparazione tra sistemi religiosi (che è altra cosa dalla circolazione di temi e di idee) non mi pare si trovino testimonianze

⁵⁵ Per il rapporto Morghen-Manselli-Frugoni si veda ora P. Vian, *Un mastigoforo e due gladiatori: origini e significato di uno scritto sul modernismo ingiustamente dimenticato*, in «Reti Medievali Rivista», 16, 2, 2015, pp. 265-277, a cui segue nella stessa rivista, a cura di E. Artifoni e P. Vian, pp. 279-288, la riedizione corretta del saggio poco noto su *Il modernismo* di A. Frugoni e R. Manselli, risalente al 1970. Il saggio di Vian dà conto degli studi precedenti che hanno utilizzato il contributo sul modernismo di Frugoni e Manselli, sul quale è ritornato recentemente F. Mores, *La fortuna di Arnaldo da Brescia: una lettura in controluce*, in A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia – G. Miccoli, Fra Dolcino*, a cura di G.G. Merlo e F. Mores, Pisa, Edizioni della Normale, 2017, pp. 7-34.

⁵⁶ Ho cercato di dimostrarlo in Artifoni, *Raoul Manselli*, cit., pp. 90, 92-93.

⁵⁷ Su questo aspetto del pensiero buonaiutiano batte con forza Zambarbieri, *Ernesto Buonaiuti e l'esperienza cristiana*, cit., pp. 188-192; cfr. anche, dello stesso autore, la breve nota *Un rapido sguardo sugli orizzonti culturali di Buonaiuti*, in «Modernism», 2, 2016, pp. 324-330 (fascicolo dedicato a *Ernesto Buonaiuti nella cultura europea del Novecento*, a cui rimando per la bibliografia aggiornata sul sacerdote romano).

medievistiche nella prima metà del secolo, né credo, a dire la verità, che ce ne fossero davvero le condizioni culturali. Fuori dal discorso comparativo, il solo caso che mi è noto di uno storico delle religioni, oltre Buonaiuti, che abbia esercitato in questo periodo anche regolare attività medievistica è quello di Luigi Salvatorelli, autore della *Vita di san Francesco* nel 1926 e di *San Benedetto e l'Italia del suo tempo* nel 1929, libro sul quale Arnaldi nel 2007 ha dato un forte giudizio positivo⁵⁸, esplicitando la necessità di redimere anche il Salvatorelli medievista da una certa taccia di poligrafo derivante da una enorme vastità di interessi e da una carriera di studioso che si trovò a un certo punto, in quegli anni oscuri che affrontò con coraggio di antifascista democratico, forzatamente costretto a vivere del suo proprio lavoro di scrittore di storia, senza alcuna collocazione accademica.

L'anno dopo il *San Benedetto*, nel novembre 1930, Giorgio Falco tiene la sua prolusione torinese su *Medio Evo e periodo storico*, imperniata sul problema dell'unità del medioevo, in cui troviamo la prima forma di una risposta destinata a diventare celebre: «Per noi (...) non vi può essere dubbio: medio evo è storia dell'Europa occidentale cattolica, al centro di essa l'Italia, sorgente di vita, essenzialmente Roma»⁵⁹. Ma non sono le parole definitive, perché la risposta troverà una seconda e ultima forma nella *Santa Romana Repubblica*, già compiuta nel 1937 ma pubblicata solo nel 1942: «la storia della fondazione d'Europa su base cristiana e romana»⁶⁰; e a un dipresso queste parole, come una sorta (ancora) di riscrittura e di riadeguamento retrospettivo di pensiero, andranno a sostituire le precedenti quando la prolusione del 1930 sarà ripubblicata nel 1947 in *Albori d'Europa* («medio evo è la formazione d'Europa su base cristiana e romana»)⁶¹. In quello stesso scorcio degli

⁵⁸ Nella *Postfazione* a una riedizione del volume, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 157-186, ora in Arnaldi, *Conoscenza storica e mestiere di storico*, cit., pp. 202-227.

⁵⁹ G. Falco, *Medio Evo e periodo storico*, in «La Nuova Italia», 3, 1932, pp. 249-256, qui 253.

⁶⁰ G. Fornaseri [G. Falco], *La Santa Romana Repubblica. Profilo storico del medio evo*, Napoli, Ricciardi, 1942, p. 7.

⁶¹ G. Falco, *Albori d'Europa. Pagine di storia medievale*, Roma, Le Edizioni del Lavoro, 1947, p. 22. La variante è stata notata per primo da P. Zerbi, *Giorgio Falco medioevalista*, in G. Falco, *In margine alla vita e alla storia*, con introduzione di P. Zerbi, Milano, Vita e Pensiero, 1967, pp. 31-32, nota 54, un saggio ora raccolto in P. Zerbi, «*Ecclesia in hoc mundo posita*». *Studi di storia e di*

anni Trenta Morghen cominciava il suo percorso a ritroso verso Buonaiuti e rispondeva a distanza nel 1951 con un medioevo cristiano, vivo non nell'istituzione ma nelle coscienze e nell'attesa del Regno. Sono, sul finire del periodo che intendevo ritagliare, le voci più limpide di una volontà di spiegare in modo unitario il millennio medievale, muovendo in un caso da Chiesa e cultura, nell'altro dallo spirito. Oggi, in tempi di pluralità infinite che hanno incrinato molte certezze sull'unitarietà del mondo nostro e del mondo passato, rimane a ognuno di noi la scelta di decidere sulla legittimità stessa di quell'esigenza.