

Ovidio Capitani
***Da Volpe a Morghen: riflessioni eresilogiche a proposito del centenario
della nascita di Eugenio Dupré Theseider***

[A stampa in "Studi medievali", s. III, 40 (1999), pp. 305-321 © dell'autore – Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"].

Il desiderio che io avverto profondo di ristabilire, almeno nell'ambito della storia della storiografia medievale, una coerenza di pensiero che oggi, in molti ed anche grandi, per altre motivazioni, non mi pare albergare, è stato all'origine della scelta del tema di questo intervento per onorare la memoria del Prof. Eugenio Dupré Theseider, che mio maestro non fu, che eresilogico di professione non fu, ma che fu storico «globale» di notevolissima importanza e di ancor più notevole onestà e probità professionale. E dico questo perché richiamerò l'attenzione su alcuni dati ai quali recentissime «riletture» della storiografia eresilogica italiana - e proprio a partire da Gioacchino Volpe, cui altrettanto intenzionalmente, rimando nel titolo - non sembrano aver voluto riservare nessuna considerazione. Errando: doppiamente, se l'errore non sia da attribuire a distrazione, ma a pregiudizio o coniugato con incompleta informazione (1).

La prima testimonianza storiografica di un'attenzione di Eugenio Dupré Theseider verso il mondo delle eresie cittadine - tema tipicamente volpiano - risale ad un corso di lezioni del 1952, tenuto presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Bologna. Il titolo del corso era: *Introduzione alle eresie medievali* (Patron, 1953) non poteva ingannare, anche tenuto conto che il «corso» appariva a poco più di un anno e mezzo dall'uscita del volume celeberrimo di Raffaello Morghen, *Medioevo Cristiano*, tutto incentrato sul problema dell'eresia, come esperienza religiosa in cui si consumava l'essenza stessa del Medioevo e della crisi della Chiesa (2). Ho sempre pensato che - per la larga informazione che il Dupré dimostrava di fonti e di letteratura storica - questo studio non fosse nato con gli intenti che solitamente ha un corso universitario, sia pure di quelli che gli studenti dell'Università italiana degli anni cinquanta erano in grado di seguire; né con lo scopo, scientificamente diverso, di fare il punto su di una questione che, per un insieme di motivi, stava occupando un posto sempre più largo, vivace e centrale nel dibattito della medievistica italiana ed europea. E vorrei chiarire, però, che alla centralità di quel problema individuata come tale - esclusiva, al limite della unilateralità - da Morghen, Dupré apportava non semplicemente dei correttivi, delle integrazioni, ma la testimonianza di una diversa più dilatata esperienza di studioso di storia. Le parole che egli dedicava a Morghen in quel corso mostravano che la tesi del maestro romano lo aveva molto impressionato, non compiutamente appagato (3).

* Si riproduce, con minime variazioni iniziali, il testo di un intervento al Convegno promosso a Rieti dal 19 al 21 marzo 1998, in occasione della commemorazione del 100° anniversario della nascita di E. Dupré Theseider.

¹ Su Eugenio Dupré Theseider, il migliore e più aggiornato profilo biografico che oggi si abbia è quello tracciato da S. BOESCH, nel *Dizionario biografico degli Italiani* (= DBI), XLII, 1993, pp. 66-71, alla cui bibliografia si rimanda, specie per quanto concerne i ricordi dello studioso. Nel caso, essi verranno citati singolarmente in nota.

² Il corso di lezioni tenuto da Dupré nell'a.a. 1952-53, *Introduzione alle eresie medievali*, fu stampato da Patron, Bologna, nel 1953; esso è pressoché introvabile ed io stesso ne ho potuta consultare una copia nella Biblioteca del Dipartimento di Paleografia e Medievistica dell'Università di Bologna (segnatura Q/8). Da informazioni assunte presso la casa editrice, non risulta più alcuna giacenza; la prima edizione di *Medioevo Cristiano* di R. Morghen apparve per i tipi Laterza nel 1951 (nella collana Biblioteca di Cultura Moderna; ultima edizione in Biblioteca universale Laterza nel 1991). Sulla posizione di Morghen circa il problema delle eresie rimando a quanto recentemente scritto nella *Introduzione a Lettere a Raffaello Morghen*, Roma, 1994, pp. V-LVII e spec. pp. VI-XXXI e, precedentemente, in *Una Testimonianza per Raffaello Morghen*, in O. CAPITANI, *Una medievistica romana*, Bologna, Patron, 1986, pp. 29-41.

³ Cfr. Dupré, *Introduzione* cit., p. 27: «Particolare importanza va annessa alla nuova impostazione del problema che si deve a uno dei nostri migliori medievisti, Raffaello Morghen, allievo del Buonaiuti. Nel 1946 pubblicava nell'«Arch. della Deputazione romana di Storia Patria», vol. LXVII, un suo studio, *Osservazioni critiche su alcune questioni fondamentali riguardanti le origini delle eresie medievali*. Vi ritornava poi sopra in un libro, *Medioevo cristiano* (Bari, 1951), che, nel quadro di una organica e ben meditata visione unitaria del medioevo come fatto squisitamente cristiano, riprende e delinea e discute con molta decisione il problema, in un apposito capitolo, *L'eresia nel Medioevo*. Da esso possiamo prendere le mosse. Ma lo faremo più avanti...». E si v. le pp. 112-118, della stessa *Introduzione*.

E qui entra in scena Gioacchino Volpe (4). Ma un Volpe come lo poteva e lo voleva intendere Eugenio Dupré Theseider, non quello che già simultaneamente con Dupré volevano interpretare Morghen e Manselli e Violante e, dopo un certo lasso di tempo, Cervelli ed altri, quando Gioacchino Volpe riebbe la sua dignità di referente storiografico ineliminabile della cultura italiana del Novecento: il Volpe cui Eugenio Dupré a differenza da un Morghen o da un Violante poteva dedicare un importante saggio sull'*Eresia a Bologna ai tempi di Dante* (5). Che era un saggio fatto di considerazioni su elementi del «proprium» di una società medievale cui si voleva attingere per quello che era, più che per quello che poteva sollecitare il nostro interesse. Un Dupré che rifiutava la lezione di Croce, si sarebbe indotti a credere. Ma non era così, propriamente.

Eugenio Dupré - anche per motivazioni caratteriali, oltre che per interessi specifici - non ha mai amato disquisire sul metodo, teorizzare sul proprio lavoro: una delle rare volte che gli è intervenuto di farlo - a prescindere da certe riflessioni sul tempo e sulla storia o sulla stratificazione sociale, che denoterebbero, secondo una definizione data da Sofia Boesch, «un accentuarsi dell'attenzione per i problemi teorici» (6) - è stata nelle pagine iniziali del citato corso *Introduzione alle eresie medievali*. Il corso sulle eresie, in un momento di riproposizione su scala europea della tematica, è, ancor più che i successivi interventi eresiologicali del Dupré, un momento di chiarimento che vorrei dire rivolto *in primis* alla comunità scientifica e poi ai destinatari - cioè gli studenti - dello scritto. Gina Fasoli, nel suo ricordo, poteva scrivere che l'*Introduzione alle eresie medievali* aveva subito avuto una larga diffusione anche fuori dell'ambiente scolastico per cui era nata: ed è notazione giustissima. Meno convincente mi pare quella secondo la quale gli interventi nel campo dell'eresiologia (di E. Dupré) furono molto contenuti, impegnati soprattutto a sottolineare «la carica religiosa dei moti ereticali, pur senza disconoscere la possibilità di risvolti socio-

4 Il ricordo di Volpe ritorna costante in tutto il testo dell'*Introduzione*: e tuttavia si possono isolare alcune pagine particolarmente significative: pp. 58 (a proposito del rinnovamento del sec. XI) «Ci accontenteremo di individuarlo in modo sommario, attenendoci per guida ad un maestro come Gioacchino Volpe e a un suo bel libro, *Il Medioevo* (Firenze, 1926), oltre che ad un suo altro, del quale avremo ancora da occuparci, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana* (Firenze, 1922), che per noi ha valore fondamentale». E lo ebbe (cfr. *Introduzione* cit., pp. 71 sgg.; 98 sgg. e passim). Di questa aperta dichiarazione di adesione all'impianto degli studi eresiologicali di G. Volpe, fatta nel 1953, da E. Dupré, non pare si sia accorto chi, più di ogni altro, ha contribuito a far rimeditare la straordinaria importanza di G. Volpe per la storia della storiografia italiana del primo Novecento, intendo C. Violante, che non menziona mai nella sua ampia *Introduzione* alla riedizione, per molti aspetti pregevole dal punto di vista della revisione del testo, dei *Movimenti religiosi* volpiani il nome di Dupré (come mai menziona il nome di Manselli o quello di Frugoni o quello di Miccoli: cfr. G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana: secoli XI-XIV, Introduzione* di C. Violante, pp. VII-LX, Roma, 1997). La «numerosità delle aggiunte e correzioni particolari, per quanto grandi e importanti esse siano» sono «il segno di grandezza e di originalità di un'opera» (p. XLVIII): il che lascia molto dubbiosi sulla concezione del Violante circa il progresso della storiografia. Ma sarebbe erroneo giudicare certe affermazioni al di fuori di una forte caratterizzazione autobiografica. Più importante può essere considerare che il Violante, come il Morghen e come il Manselli e a differenza dal Dupré non parteciparono alla miscellanea in onore di G. Volpe, promossa da Chabod, nel 1954, insieme con lo stesso Dupré, L. Dal Pane, A. M. Ghisalberti, W. Maturi, R. Moscati, E. Sestan, F. Valsecchi: sull'episodio, che fu rivelatore, più che per giovani sotto concorso (ma Frugoni lo aveva vinto nel 1953 e nel 1954 era stato chiamato in Normale: !), sull'episodio, si diceva, si v. R. DE FELICE, *Gli storici italiani nel periodo fascista, in Federico Chabod e la nuova storiografia italiana (1919-1950)*, Milano, 1983, pp. 559-618, in part. pp. 580-581, n. 44.

5 Il saggio *L'eresia a Bologna ai tempi di Dante* si legge in *Studi storici in onore di G. Volpe*, 1, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 383-444, ristampato in ID., *Mondo cittadino e movimenti ereticali nel Medioevo*, Bologna, 1978, pp. 261-315; citeremo da questa ristampa. Esso è stato all'origine dei lavori di R. Orioli e di L. Paolini di cui si dirà innanzi. Frequente l'utilizzazione di questo saggio da parte di G. Miccoli, nella sua *Storia religiosa* della Storia d'Italia einaudiana, II, 1, pur nel silenzio della *Introduzione*. Voce biografica cit., p. 70, Sofia Boesch non vi accenna estesamente, per questo «accentuarsi» dell'attenzione verso i problemi teorici, all'*Introduzione*: ma è da dire che in genere alla storiografia coeva al Dupré il saggio è stato oggetto di scarsa attenzione, forse presumendosi, senza leggerlo, che si trattasse di un comune corso di dispense.

6 Cfr. G. FASOLI, *Eugenio Dupré. In memoriam*, in «Atti e Memorie della Deputazione di storia patria per le province di Romagna», n.s., XXVI (1977), pp. 1-20; per i giudizi citati si v. in part. p. 16. Come si dirà, non pare che la circostanza del X Congresso internazionale di scienze storiche tenutosi a Roma nel 1955 (erano passati due anni da quando era uscita l'*Introduzione*) fosse tra le motivazioni che avrebbero indotto Dupré a non dare forma vera e propria di libro alla sua *Introduzione*, come vuole la FASOLI, loc. cit. È più probabile che a Dupré non venisse nemmeno proposto di parteciparvi. Ma si v. oltre.

economici» (7). Un lavoro che non prese mai le forme di un libro, ma che - al di là del lavoro specifico di informazione - si preoccupava di stabilire, nel 1952, per quale ragione la tematica delle eresie medievali potesse proporsi all'attenzione dei cultori di storia (8). Il corso era dell'anno accademico 1952/53: Croce era morto il 20 novembre 1952, e Dupré riteneva di avvertire i suoi lettori: «il chiarimento di "eresia" non può arrestarsi alla fase fisiologica e immediatamente si deve arricchirlo di tutte le sue notazioni concrete. E queste sono tali che ci spiegano subito perché l'argomento ancor oggi può appassionare: anche se considereremo delle eresie che fiorirono sette secoli or sono, la contemporaneità della loro storia è dimostrata dal fatto che essa ci tocca nel vivo...». Ma la netta ispirazione crociana non si arresta all'affermazione della «contemporaneità di ogni storia» e tocca la totalità della storia. L'eresia richiede una tecnica particolare della ricerca ed è perciò storia speciale, ma deve naturalmente risolversi nella storia «senza epiteti». Considerare nell'eresia il fatto religioso allo stato puro non ha interesse per la storia vera e propria. E Dupré si attestava saldamente su queste posizioni nettamente crociane (ed è anche significativo che rimandi, per questioni di metodo, al collega bolognese L. Dal Pane, il cui crocianesimo è fuori discussione) e respingeva, con ogni riguardo, l'impostazione della *Storia del Cristianesimo* di Ernesto Buonaiuti (!), che da storico speciale nella sua opera trascura quasi del tutto di parlare della Pataria, perché fuori del giro dei suoi interessi. Lacuna ad ogni modo «grave e significativa» (9).

E largo ricorso alle tesi fondamentali del Croce si ritrova anche nell'analisi che Dupré compiva del pensiero espresso da Antonio Labriola al Sorel circa la possibilità di scrivere una storia del Cristianesimo partendo dall'idea dell'impossibilità di scrivere una storia della Chiesa universale, ma solo delle singole chiese e istituzioni particolari, è esattamente vista come preannuncio delle posizioni di Croce, che si differenziò dallo stesso Labriola — che una storia delle eresie, dopo aver condotto studi su fra' Dolcino, non scrisse mai — per il carattere etico che, in un famoso articolo dei *Quaderni della Critica*, puntualmente citato, il filosofo riconosceva alle eresie, in quanto tali, pur nel concreto coinvolgimento delle vicende storiche, sociali ed economiche (10). Perfino nel caso di fra' Dolcino che, per Dupré, più di altri eventi ereticali, poteva prestarsi ad una larga interpretazione in chiave esclusivamente economica e sociale. Questa indiscutibile appartenenza ad una linea crociana, da parte di Eugenio Dupré, non mi pare che sia stata sottolineata sufficientemente, mentre aiuta, secondo me, a comprendere con quali occhi lo stesso Dupré si accingesse a riprendere una tematica volpiana.

Circa il collegamento Volpe/Dupré si rendono necessarie alcune considerazioni preliminari. La prima riguarda la necessaria distinzione che deve intercorrere tra rapporti scientifici e rapporti personali: questi ultimi nascono da una serie di «incontri» (tra virgolette) esistenziali, che non obbediscono a presupposti ideologici, ad appartenenze confessionali, ma si sostanziano di sentimenti più semplici, di «simpatie» o «antipatie», nel senso proprio del termine. La cosa è tanto più importante in quanto - come è stato osservato molto acutamente da Sofia Boesch nella voce del *Dizionario Biografico degli Italiani* (11) - la vicenda esistenziale di Eugenio Dupré si svolse in

⁷ Cfr. sopra tutta la prima parte dell'*Introduzione* cit., pp. 5-25.

⁸ Cfr. spec. *Introduzione* cit., pp. 7-12 con rinvii, oltre che a Croce, a Dal Pane, Buonaiuti e Labriola. A proposito del Buonaiuti scriveva: «Una riprova di quanto diciamo, si ha nel fatto che perfino un così fine e accorto storico come Ernesto Buonaiuti, nella *Storia del Cristianesimo*, che egli scrisse appunto, da "storico speciale" e con una competenza assolutamente unica, trascura quasi del tutto di parlare della Pataria. Non rientrava nel suo giro di interessi, forse, ma la lacuna è a ogni modo grave o significativa».

⁹ Cfr. *Introduzione* cit., pp. 8-12; il ricordo dell'articolo di Croce è a p. 11, a proposito degli studi intrapresi dal Labriola su fra' Dolcino. *Per incidens*, si noti come nella nota del 1961, premessa da G. Volpe alla ristampa dei suoi *Movimenti religiosi e sette ereticali* cit., si leggano queste osservazioni: «Qui mi piace ricordare come già Croce, studiando la storiografia italiana del XIX secolo, ebbe qualche parola di sarcasmo per quegli storici-filosofi delle eresie medievali che avevano trattato gli eretici come filosofi o dottrinari» (*Movimenti religiosi e sette ereticali*, ed. cit., p. 9). Ma Volpe non diceva che la critica di Croce si rivolgeva, come è notissimo, a F. Tocco e soprattutto non ricordava l'articolo dei *Quaderni della Critica* del 1946. Per una recente valutazione di certe idee del Labriola su Dolcino, si v. R. ORIOLI, «*Venit perfidus heresiarcha*». *Il movimento apostolico-dolciniano, dal 1280 al 1307*, Roma, ISIME, 1988, pp. 217-218.

¹⁰ Cfr. nota precedente.

¹¹ V. la voce biografica più volte citata, pp. 68-69. All'uopo, occorre precisare che il mondo culturale al quale appartenne

parallelo con quella di altre notevoli personalità della cultura storiografica medievistica italiana degli anni trenta/quaranta, *in primis* quella di Raffaello Morghen. Allievi entrambi di P. Fedele, incontratisi entrambi con Volpe e, soprattutto, con Buonaiuti, certamente animati da una religiosità essenziale nei loro studi, poterono ammirare o respingere Gioacchino Volpe: ma io credo di poter dire che non furono con lui in sintonia. Più evidente e consapevole e voluta la ragione del dissenso di Morghen da Volpe - una ragione alimentata non solo da diversità di interpretazione storiografica, ma anche da motivazioni personali ⁽¹²⁾ -; meno sottolineata la diversità di piani sui quali si muovevano le personalità di Volpe e di Dupré, separati per nascita da un divario d'anni che può far pensare ad una generazione (1876 = Volpe; 1898: Dupré; ma 1896: Morghen!), ma soprattutto separati da un diverso atteggiamento nei riguardi dei metodi di studio da adottarsi nei confronti del fenomeno eresilogico. L'esperienza modernista, che sia Morghen, sia Dupré compirono, si attuò in due situazioni psicologico/religiose molto diverse. Per Morghen, cattolico convinto, e, nonostante certi atteggiamenti non duraturi di attenzione ad aperture «cattolico-liberali», più propenso, sempre più propenso, a visioni totalizzanti della storia - e della storia medioevale, in specie - nel «vissuto cristiano», unico valore di una società, questa postulava un'epitome assolutamente semplificata. In sostanza l'eresiologia di Morghen aveva come postulato questa estrema semplificazione della storia ⁽¹³⁾. Recepto dall'esperienza buonaiutiana il senso del valore superiore della religiosità quasi come elemento antropologicamente imprescindibile dell'uomo nella storia, Dupré, che, com'è notissimo, non era cattolico, in tanto poteva stabilire una scala gerarchica di valori nella società, in quanto si riteneva impegnato a verificare se e quali valori gli altri fattori della storia portassero nella evoluzione della società. Fattori che perciò dovevano essere tenuti presenti. E se si è potuto parlare a più riprese di «grande equilibrio» nella sua posizione riguardo alla questione delle eresie medioevali, io credo che ciò fosse dovuto da un lato da un'esperienza diacronicamente e contenutisticamente più varia di quella che aveva Raffaello Morghen, dall'altro, però, da un intimo rifiuto per ogni storiografia «emblematica».

Il che vuol dire che non voleva mai «interroger l'histoire d'un mot»: ma da questo ad affermare, come pur s'è fatto, che il dominante storicismo idealistico negli anni trenta e quaranta fece apparire la posizione del Dupré alquanto marginale, ci corre assai ⁽¹⁴⁾.

Intanto, negli anni trenta e quaranta la produzione scientifica di Eugenio Dupré toccava appena le tematiche cittadine ed ancor meno eresilogiche; in secondo luogo, è proprio singolare che egli si accingesse ad affrontare il tema complessivo della eresia medioevale, riproponendosi la

il Dupré, nell'Italia degli anni Trenta fu quello che ancora recentissimamente E. Garin ha limpidamente definito «la cultura del tempo del fascismo». Che è altra cosa dalla «cultura fascista», che come tale certo non esistette: il che, tuttavia, non autorizza, nei riguardi di coloro che a quella «cultura del tempo del fascismo parteciparono, in quanto cultura di un determinato tempo storico, non in quanto più o meno fascisti, più o meno socialisti o comunisti, più o meno liberali, ma in quanto uomini di cultura, il che non autorizza, si diceva, nessun tipo di ridicolo e ipocrita ostracismo. Richiami che ci paiono quanto mai opportuni, a proposito di Dupré (cfr. per Garin, l'intervista di C. Stajano, sul *Corriere della Sera*, Cultura e Spettacolo, del 5 agosto 1998).

¹² Si rimanda per questi aspetti alle notazioni autobiografiche di R. MORGHEN, *Cronache dell'Italia provinciale*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 92, 1985/86, pp. 21-52 e, soprattutto, a *Lettere a Raffaello Morghen* cit., spec. p. 145.

¹³ Pure nella carica emotiva della tesi sostenuta, sull'argomento con rinvio alla letteratura storiografica precedente, è intelligentemente provocatorio il saggio di M. WEHRLI-JOHNS, *Voraussetzungen und Perspektiven mittelalterliche Frömmigkeit seit Innocenz III. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Grundmanns "Religiösen Bewegungen"*, in *Mitteilungen des Instituts für österreichisches Geschichtsforschung*, 104, 1996, pp. 286-294. Di questa presa di posizione molto ideologizzata, ma certamente piena di spunti di riflessione, ho parlato di recente nella prolusione al convegno dedicato ad Innocenzo III in occasione dell'VIII centenario della sua incoronazione letta in Vaticano il giorno 9 settembre 1998. Ad essa rimando per ulteriori considerazioni, anche perché il nome di Dupré non vi compare.

¹⁴ Il giudizio è di P. BREZZI, in *Eugenio Dupré Theseider*, in *Storiografia e storia. Studi in onore di Eugenio Dupré Theseider*, Roma, 1974, pp. XXIII-XXVII, spec. pp. XXV-XXVI. Come il Dupré fosse «marginalizzato» nei tempi di dominante «storicismo idealistico, che erano quelli degli anni trenta e quaranta» - quando cioè l'unico elemento ideologico «dominante» era il fascismo e lo storicismo idealistico di Benedetto Croce, come lo stesso Croce, erano al bando - lo ipotizza Brezzi, già cattolico sino al 1975, poi comunista, poi rinunciatario. Dupré tra gli anni trenta e quaranta, come si evince dalla citata biografia enciclopedica di Sofia Boesch, non era in cattedra (vi giunse nel 1943, per la sua non ostilità al regime - aveva la tessera del P.N.F. dal 1932 o addirittura dal 1925!) e lo storicismo idealista non era quello che poteva albergare nell'animo di Pietro Fedele!

problematica che solo *en passant* Volpe aveva sfiorato, più per geniale eclettismo, che nei primi del Novecento lo portava ad entrare in contatto con il movimento vociano e contestualmente con il gruppo religiosamente caratterizzato de *Il Rinnovamento*, dove apparvero i primi scritti ereticali dello stesso Volpe. Se è vero come ci pare difficile negare che «è difficile parlare propriamente di materialismo storico come chiave interpretativa volpiana dell'origine e dello sviluppo delle eresie medievali»⁽¹⁵⁾ e che «semmai si potrebbe parlare di riecheggiamento di idee del Labriola nei casi in cui l'autore sembra considerare il fatto economico come antecedente cronologico rispetto agli altri...»⁽¹⁶⁾ - e quindi come *primum*, aggiungo io - se è vero come è vero che «è difficile concettualizzare il discorso storiografico di Volpe» - io andrei più in là, affermando come è impossibile, inutile, non perspicuo per comprendere quel discorso storiografico - se tutto ciò è vero, come vero è che è forte la tendenza ad immaginare la società - e in particolare quella medievale - in maniera organicistica, "biologica"⁽¹⁷⁾, le dichiarazioni di metodo iniziali di Dupré, forse proprio per la forte attrazione che la tematica volpiana esercitava su di lui, non potrebbero apparire più chiare, per far comprendere quanto lo stesso Dupré intendesse prendere le distanze dal Volpe, da quell'indulgere a certe forme di psicologismo collettivo che è stato, poi, per le tante intuizioni coinvolte, uno dei tratti caratteristici volpiani. Che mi paiono più tipici che non recenti indicazioni di possibili ed effimere, peraltro, aperture verso circoli modernistici milanesi: anche perché il Volpe si dichiarava esplicitamente non all'unisono col pensiero religioso e politico dei promotori de *Il Rinnovamento* e scriveva nella ristampa del 1922 ai suoi *Movimenti religiosi e sette ereticali*: «Molta gente visse qualche tempo fra ortodossia ed eresia, con sospese sul capo minacce di spirituali sanzioni... Il sottoscritto era, nel suo intimo, fuori dell'uno e dell'altro movimento»⁽¹⁸⁾. Figurarsi! Salvemini, che, com'è noto, aveva lodato i saggi ereticali di Volpe nel 1907, s'era stupito che *Il Rinnovamento* li avesse accolti e, per conto suo, ribadendo il proprio rispetto per le «idee cattoliche», aveva scritto che esse non erano le sue, «neanche nel figurino modernista». D'altro canto, dei saggi del Volpe aveva potuto dire «sono il frutto di un pensiero, se non ateo, certo indifferente al fatto religioso; il Machiavelli non tratta con metodo diverso la storia del Papato»⁽¹⁹⁾. Per Dupré il fatto religioso, in materia di eresia, era centrale: ma era pur un fatto storico e cioè cronologicamente determinato; perciò la storia delle eresie non poteva - come ho già detto - divenire un simbolo, incurante, infastidito e intollerante di precisazioni cronologiche. La ragione fondamentale dei suoi più o meno accentuati dissensi da Volpe e da Morghen sono essenzialmente dovuti all'assunzione complessiva e diacronica del fenomeno ereticale che, per Volpe, si collega con il grande travaglio che si genera nella società alla fine del Medioevo, nel riscatto degli oppressi, nel laicismo religioso che si fa strada in quella società, in una Chiesa sclerotizzata cui si contrappongono i bisogni e sentimenti nuovi; per Morghen, si traduce in una riscoperta dei caratteri fondamentali del messaggio evangelico, in una società che prende una nuova coscienza di sé dopo il 1000. Siamo, come si vede, in entrambi i casi, in una dimensione di assunzione di pura trasposizione di nostre categorie interpretative, che al più ci portano a concludere per un'identificazione tra eresia e religiosità emozionale, attinta attraverso la scoperta del Vangelo.

C'erano, nel 1952/53, tutte le premesse perché si avviasse, alla vigilia del X Congresso internazionale di scienze storiche, un ampio dibattito, in Italia, sull'eresia medievale. Così non fu: Dupré non fu invitato a parlarne e l'unico che espresse il punto di vista italiano, tacendo Volpe, rimase Morghen, con i suoi profondi convincimenti a ribattere le argomentazioni di Arno Borst e di p. Ilarino da

¹⁵ Cfr. VIOLANTE, *Introduzione* cit., pp. VII sgg.

¹⁶ *Ibidem*, p. XXI.

¹⁷ È un «topos» della storia della storiografia sul Volpe, quello del «biologismo»: per restare alle cose più recenti - non sempre più informate - si rimanda a VIOLANTE, *Introduzione* cit., a n. 15, p. XXI e, precedentemente a E. ARTIFONI, *Salvemini e il Medioevo. Storici italiani fra Otto e Novecento*, Napoli, 1990, pp. 23, 162 e a O. CAPITANI, *Medioevo passato prossimo*, Bologna, 1979, pp. 191-209. Rimane, a mio giudizio, fondamentale I. CERVELLI, *Gioacchino Volpe*, Napoli, 1977, su cui, comunque, si veda, per qualche perplessità, P. CAVINA, *Di un sottile equivoco: Benedetto Croce e la medievistica*, in *Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici*, 14, 1996/1997, pp. 445-494 e in particolare pp. 468-469, n. 66

¹⁸ Cfr. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali*, ed. cit., p. 7.

¹⁹ Ricavo la citazione della lettera di Salvemini a Carlo Placci del 2 ottobre 1907 da CERVELLI, *Gioacchino Volpe* cit., p. 594.

Milano, nella discussione antimeridiana dell'8 settembre 1955⁽²⁰⁾. Ci fu un intervento di Violante, quasi un tentativo di mediazione di fatto - se non dichiarata - tra Volpe e Morghen; un intervento di Manselli nello specifico dell'eresia catara: ma nessuno fece menzione di Dupré. Eppure proprio le nutrite pagine metodologiche della sua *Introduzione alle eresie medievali* avrebbero reso meno aduggiata e ripetitiva la discussione di quell'afoso pomeriggio romano di quarantatré anni or sono. Anche in una recente pubblicazione dedicata ad *Eretici ed eresie medievali*, di carattere propedeutico per gli studenti universitari, si giudica l'*Introduzione* di Dupré alquanto superata⁽²¹⁾: ma a distanza di trentacinque anni può non stupire che non tutto appaia «up to date», mentre può stupire l'assenza di menzione nella recentissima *Introduzione* alla ristampa assai accurata dei *Movimenti religiosi e sette ereticali* volpiani. Nel senso indicato da Volpe (eresia e società urbana), e nel concreto di una specifica ricerca storica, erano andati almeno due dei principali contributi di Dupré all'eresiologia medievale: *L'eresia a Bologna* e *Fra' Dolcino*. Su di essi vorrei allora intrattenermi, anche perché, in quella che sarebbe dovuta essere la prosecuzione del lavoro sull'*Eresia a Bologna*, io ebbi una qualche parte all'inizio, ed una parte decisiva nel portare a termine l'iniziativa di Dupré hanno avuto i miei primi due allievi bolognesi, Lorenzo Paolini e Raniero Orioli. E vorrei indicarne conferme e dissensi⁽²²⁾.

Non a caso nella miscellanea Volpe, il Dupré si impegnava a proporre un primo sondaggio su quello che poteva essere assolutamente testimoniato - non soltanto ipotizzato o intuito - in questioni di rapporto tra eresia e mondo urbano, di cui cenno era anche - e piuttosto critico verso Volpe - nell'*Introduzione alle eresie medievali (Eresie e mondo comunale)*, ma di cui si lamentava senza mezzi termini l'evanescenza del concetto storiografico di «popolo nuovo» e si auspicava che, prima di accomunare nelle classi sociali coinvolte nei fenomeni ereticali mercanti, tessitori, antichi servi, si raccogliessero accertamenti documentari circa la consistenza numerica delle «classi» a vario titolo simpatizzanti o appartenenti al mondo ereticale, di un determinato periodo e di un determinato ambiente. Impresa che nel 1952/53 veniva dichiarata quasi impossibile per scarsità di documenti, ma che nel 1956 tale non era più per Bologna: e vorremmo aggiungere che, stante il ritardo di due anni con il quale gli *Studi storici in onore di Gioacchino Volpe* vennero presentati al Maestro, il Dupré aveva dovuto già avviare il sondaggio bolognese o contestualmente al suo corso universitario o immediatamente dopo. Penserei quindi che il libro che non fu mai scritto (*Introduzione alle eresie medievali*) non lo fu non perché - come ha indicato come ipotesi Gina Fasoli - s'era già svolto il X Congresso Internazionale di Scienze storiche, di cui si è detto e che - ed anche questo si è detto - non apportò, sul piano metodologico generale, nessun elemento di novità rispetto a quanto aveva già

²⁰ Cfr. Comitato Internazionale di Scienze Storiche, X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Roma, 4-11 settembre 1955, *Relazioni*, III, *Storia del Medioevo*, Firenze, 1955: per il testo delle relazioni: *Movimenti religiosi popolari ed eresie del Medioevo* - tra le quali quelle di R. Morghen e di A. Borst, menzionate esplicitamente nel testo - pp. 307-541; per la discussione, v. ibidem, VIII, Atti del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Roma, 1967, pp. 349-350 (= A. Borst); pp. 352-355 (R. Morghen).

²¹ Cfr. G. G. MERLO, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna, 1989, p. 129.

²² Cfr. R. ORIOLI - L. PAOLINI, *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo*, 2 voll., Roma, 1975; agli stessi autori si deve la pubblicazione degli *Acta S. Officii* di Bologna (= Fonti per la storia d'Italia, nn. 106** + Indici), che erano stati all'origine del saggio di Dupré sull'eresia a Bologna nei tempi di Dante. A proposito della presenza di un ricordo del Dupré nell'impegnato dibattito avviato dal Violante circa i rapporti tra eresie e società urbana c'è da osservare che, oltre all'*Introduzione* alla ristampa di *Movimenti religiosi e sette ereticali* cit., e di cui si è detto a n. 4, si deve vedere, dello stesso Violante, *Eresie nelle città e nel contatto in Italia, dall'XI al XIII secolo*, in Id., *Studi sulla Cristianità medievale*, Milano, 1975, 2^a ed., che costituisce la traduzione italiana di una comunicazione letta a Royaumont nel 1962, pp. 349-379 e che io stesso poi introdussi nella antologia da me curata *Medioevo ereticale*, Bologna, 1977, pp. 185-212; in essa del Dupré veniva ricordata *L'eresia a Bologna* (p. 363, n. 21), ma non l'*Introduzione*, citata, sempre negli *Studi sulla Cristianità medievale*, p. 174, n. 110 a proposito dell'espressione «sciopero liturgico» attuato «dai patarini a Milano». È da credere che l'impegno interpretativo generale del Dupré circa il fenomeno dell'eresia medievale, rivelantesi nell'*Introduzione*, interessasse assai meno il Violante che non il problema, tipicamente volpiano, del rapporto tra mondo cittadino ed eresia, sul quale si sofferma, invece lo stesso Violante nella comunicazione di Royaumont: può stupire allora che, nell'*Introduzione* alla ristampa di *Movimenti religiosi e sette ereticali*, già ricordata, non si affronti una discussione con l'altro saggio del Dupré, *Gli eretici nel mondo comunale cittadino*, in *Bollettino della società di studi valdesi*, dicembre 1963, n. 114, rist. in *Mondo cittadino e movimenti* cit., pp. 233-259, che il Violante poté vedere solo quando la comunicazione di Royaumont era in bozze (cfr. *Eresie nelle città* cit., p. 379). Ma per tutto ciò si rimanda alle considerazioni fatte da L. Paolini R. Orioli, di cui si dirà dopo.

scritto Eugenio Dupré, ma non fu scritto perché non aveva da essere scritto, visto che sull'eresia il dialogo era un tipico dialogo tra sordi. E, per altro, l'impegno non era stato preso nei riguardi di Morghen, ma di Volpe. Era quella volpiana la tesi che andava verificata, non quella di Morghen.

Bologna era un caso ghiotto e fortunato (almeno così apparve) agli occhi di Dupré: l'esistenza di un materiale documentario compatto, il *Liber confessionum et citationum hereticorum*, già individuato dall'Aldrovandi, ma mai studiato a fondo, la collocazione dei fatti attestati al tempo di «Dante e di Bonifacio VIII», l'importanza della città per il suo *Studium*. L'occasione dovette apparire di tale cogente impellenza che, in parte contraddicendo i suoi assunti generali, Dupré non attese di avere tutto il testo degli *Atti inquisitoriali* per procedere a stendere un saggio che è dichiaratamente una sintesi: magari provvisoria (ma poi, aggiunge l'Autore, tutte le sintesi sono provvisorie!), ma che sembrò, già ad una prima lettura, dover confermare, contro l'impostazione «classista» quale poteva risultare dall'impostazione volpiana, la prova dell'impossibilità di ridurre il fenomeno ereticale ad un epifenomeno della classe sociale, soprattutto perché dal manoscritto bolognese emergevano tutte le varie sfumature che potevano essere intrinseche a quell'aggettivo, impossibile da intendersi univocamente come sinonimo di classe subalterna, ma rinviate ad un ventaglio di appartenenze a categorie di mestiere solitamente trascurate dagli eresiologi o affatto nuove. Era il caso dei «bursarii» prevalenti sui tessitori, simbolo antonomastico dell'eretico; era il caso di altre categorie di artigiani che, inoltre, erano solo di passaggio a Bologna (23). Il Dupré apparve in questo sondaggio muoversi sempre più in un'area vicina all'impostazione del Troeltsch per quanto concerneva il problema principale del rapporto tra ceto sociale e chiesa (meglio chiese), anche per quell'abbozzo che egli, con l'abituale correttezza, non presentò con la nettezza di contorni di un'analisi completa, di classificazione «ex parte obiecti», cioè di chi esprimeva, attraverso la valutazione del grado di coinvolgimento ereticale, anche un grado di colpevolezza. Era un modo, come quello molto sottolineato di presentare a tinte chiaroscurali l'atteggiamento degli inquisitori, di rado portati ad affidare il colpevole al «braccio secolare», in un caso addirittura inclini all'ergastolo, contro il parere dei giudici laici che pretendevano il rogo, era un modo, dicevo, di svuotare ogni rigida contrapposizione tra persecutori e perseguitati, oppressori ed oppressi - proclamato dal Volpe e da altri - necessario presupposto per ogni impostazione di «lotta di classe». Del resto l'eresia catara non era affatto scomparsa ai tempi di Dante come credeva il Tocco, ragione per la quale l'attività inquisitoriale, atteggiandosi come strumento di mera persecuzione ove non fosse stato necessario difendere l'ortodossia, poteva, dal punto di vista storico, trovare qualche giustificazione. Con giudizio molto più sfumato, Dupré riconosceva un compito che, molti anni dopo, io ebbi a definire di difesa del sistema (24).

E forse l'attenzione - psicologicamente molto coraggiosa - che Dupré valdese portò alle ragioni «oggettive» di un sistema totalizzante quale era quello della Chiesa nella seconda metà del sec. XIII e di Bonifacio VIII lo indusse a «pensare» una distinzione tra le varie fattispecie di catari e di eresie («tecniche», «politiche», «miste», «di opinione»), sulle quali si è levata più di una perplessità, nei lavori successivi di altri eresiologi, e probabilmente con ragione, ma che vanno assunte, le distinzioni intendo, come «prova» testimoniale dell'insidia contro cui dovevano oggettivamente «difendersi» (sempre tra virgolette) gli inquisitori per tutelare l'ortodossia, da un lato, e, dall'altro, per esplicitare altrettanto oggettivamente il dettato della fonte processuale. Il tutto senza nulla togliere alla «complessità e ricchezza delle presentazioni» proprie di ogni sentimento di disagio, «che è il fondamento comune e generico, di tutte le eresie, e non di quel tempo soltanto». Tutto in linea, come si constata ancora una volta, con la necessità di non far leva sugli aspetti «comuni e generici», ma sulla sincronia del rilevamento, come già si è avuto modo di dire, una necessità metodologica che porta poi il Dupré a respingere, sul versante dell'aspetto «sociale» del problema, la tesi di Arno Borst che voleva «poveri» nel sec. XII quei catari che nei secc. XIII-XIV erano abbienti, perché favoriti dalle autorità comunali nella lotta contro il vescovo e «dominus loci» (25). Alla prova delle testimonianze, un connubio «comune/eretici catari» non appare né

²³ Cfr. DUPRÉ, *L'eresia a Bologna* cit., pp. 277-279.

²⁴ Cfr. O. CAPITANI, *Storia ecclesiastica come storia della «coscienza del sistema»*, in G. ROSSETTI, a cura di, *Forme di potere e struttura sociale in Italia nel Medioevo*, Bologna, 1977, p. 54: «La difesa del sistema: l'Inquisizione».

²⁵ Cfr. *L'eresia a Bologna* cit., p. 276.

frequente né tanto meno valido per il caso specifico di Bologna e di catari bolognesi. Dietro i quali non si può intravedere, come in altri casi di altre città dell'Italia settentrionale, l'esistenza di vere e proprie «chiese» catare. Né numerosi i catari bolognesi né particolarmente in vista nella gerarchia catara: uno solo appare tra i «consolati» di Bologna e cinque/sei quelli «credenti» o fautori o indiziati. Il Dupré ricava questi dati da un elenco che già l'Aldrovandi forniva relativamente ad una denuncia del 1291, dati che Lorenzo Paolini ha, negli studi preparatori dell'edizione degli *Acta S. Officii*, largamente integrati e corretti e che certamente Dupré, se avesse potuto portare a compimento l'edizione, avrebbe ampiamente rivisto⁽²⁶⁾. Ma rimane anche per il Paolini il convincimento che, pur in un ridimensionamento degli elementi che potevano aver in varia maniera sollecitato l'iniziale interesse del Dupré - ad es.: la quasi assoluta mancanza di coinvolgimento di *scholares* dello *Studium* nel processo, il rapporto tra bolognesi a vario titolo indiziati di eresia e i forestieri che sale all'incirca al 33% (= 1/3) -, le indicazioni del Dupré circa gli «azzonamenti» dei catari bolognesi non indicassero una «ghettizzazione» per così dire, ma un azzonamento professionale (ad es. quello dei lavoratori del cuoio), da intendersi tuttavia non come la risoluzione «religiosa» di un malessere professionale (tesi «marxista»), ma la risultante «abitativa» di un colloquio religioso concorde: soprattutto tenuto conto del fatto che quel colloquio non era facilitato dalla presenza stabile di una forte comunità catara, come in altri luoghi d'Italia. E così la prevalenza di indiziati come vagamente fautori degli eretici, non solo non ha radici di adesione teologica o comunque «religiosa», ma è un'estrinsecazione di un dissenso che nasce da un crescente rifiuto di ossequio nei riguardi del sistema monocratico della Chiesa di Roma, sublimato da un papa quale Bonifacio VIII. È noto che Dupré studiò a lungo la figura di questo papa, che ne ha redatto una voce biografica per più aspetti esemplare⁽²⁷⁾: ma, per i motivi anzidetti, in qualche modo, si autocensurò nel porsi un problema di valutazione delle voci ostilissime a papa Caetani, che pure emergono come correnti tra gli indiziati dell'Inquisizione bolognese. Certo la voce biografica del Dupré (che è del 1970) non poteva conoscere e soprattutto valutare nella loro complessità e globalità la documentazione accusatoria, che Jean Coste recentemente ha raccolto e, forse, si sarebbe ancora attenuto al giudizio molto riservato, se non scettico, di Arsenio Frugoni, accolto in una singolare esigenza di «oggettività» di testimonianza narrativa/letteraria da parte dello storico pisano/romano⁽²⁸⁾. Sta di fatto che nel 1958 - come poi mostra la utilizzazione fattane dal Paolini e dal Coste - le indicazioni di possibili, se non sempre probabili, «zone di esplorazione» contenute nel saggio sull'*Eresia a Bologna* ebbero un'importanza che solo adesso si può valutare e discutere. Il non farlo è, ripeto, o preconcetto o difetto di informazione. L'altro sondaggio «eresiologico», appoggiato anch'esso alla documentazione del manoscritto bolognese citato, ma radicato nella volontà di verifica delle tesi non dimostrate del Labriola, fu compiuto su Dolcino e sul movimento dolciniano, ben più globalmente connotato che non il fenomeno di diffusione catara a Bologna.

Detto questo, vorrei subito rilevare che nel saggio sulla «storia e mito» di Dolcino agirono in Dupré anche motivazioni contingenti. Non solo nel ms. bolognese degli Atti dell'Inquisizione egli trovava, accanto a quella sui catari, testimonianze sugli Apostolici in genere e sui Dolciniani in specie, ma aveva sotto gli occhi lo sciagurato libretto dello Skaskin, pubblicato nei *Rapporti della delegazione sovietica al X Congresso internazionale di Scienze storiche* del 1955: che per le assurdità e le falsità contenute a proposito delle condizioni storiche della rivoluzione di Dolcino, confermava vieppiù la convinzione dello studioso nell'errore di stabilire qualsiasi automatico rapporto tra eresia e condizione sociale. Dolcino si prestava e in qualche modo imponeva una «contro-rappresentazione», perché il suo movimento aveva dato luogo ad una «resistenza armata», ad una vera e propria lotta, che poteva apparire una consapevole rivendicazione sociale, almeno nella fase ultima della resistenza sulla Parete Calva. Il Dupré a questo proposito andava contro corrente, giudicando il momento della lotta armata di secondaria importanza, mentre era

²⁶ Cfr. PAOLINI, *L'eresia catara a Bologna fra XIII e XIV secolo* cit., I, pp. 167 sgg.

²⁷ Cfr. DBI, *ad vocem*.

²⁸ Basterebbe fare un confronto tra le accuse riportate nell'elenco minuzioso compilato da J. COSTE, *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311)*, Roma, 1995, pp. 911-920 e quelle che appaiono dalle confessioni degli inquisiti di Bologna, per convincersi che lo scetticismo di A. Frugoni, cui dava credito Dupré, non aveva tanta ragione d'essere.

disposto a suggerire - il saggio doveva essere soltanto una prima presa di posizione sul tema del dolcinianesimo come eresia - una più attenta considerazione agli aspetti della «dottrina, espressione modesta forse, ma sincera dell'anelito che attraversa tutto il suo tempo verso una più integrale conformità col Cristo» (29). A giudicare da quanto è avvenuto, a distanza di anni dalla pubblicazione del saggio di Dupré, a proposito di Dolcino e dolcinianesimo - penso in modo del tutto particolare all'opera molto impegnata di Raniero Orioli - direi che quell'esortazione ad approfondire gli aspetti dottrinali del dolcinianesimo ha dato luogo ad un dibattito animatissimo (30). Si è parlato di una «filosofia della storia» di Dolcino, si è, e *contrario*, negata ogni consistenza dottrinale originale al movimento: io stesso, intervenendo in un'aspra *querelle* tra Orioli e Gabriele Zanella ho pensato di superare l'*impasse* riconoscendo a Dolcino soprattutto una forte capacità di operare secondo i moduli di un'accentuata «teoria/prassi» (31). E sarebbe già molto, al fine di apprezzare al giusto merito il contributo dato da Eugenio Dupré, anche in questo saggio, alla chiarificazione del dibattito storiografico eresiologico. È un fatto che gli studiosi di Dolcino, più o meno consenzienti, nel dettaglio o nelle valutazioni complessive, hanno messo la parola fine ad ogni presentazione di Dolcino e del dolcinianesimo come precedente di fondazione di una repubblica sociale proletaria.

Come Dupré aveva scritto non oggi, ma nel 1958.

Dupré, allora, poteva, veramente far compiere un salto di piani alla storiografia eresiologica degli anni cinquanta: non fu così. Perché tutto sommato preferì essere nel suo stesso lavoro testimone di se stesso: uno storico attratto da un mondo morale e culturale, politico e, in qualche modo e senza "attualismi", sociale che aveva per orizzonte un panorama ben più vasto di quello pur grande delle eresie medievali, cui egli guardò - come sempre fece, da Roma all'idea imperiale, dagli Stati Uniti a Machiavelli, con due sentimenti essenziali per uno storico: la curiosità «diffidente» e la coscienza morale. A noi giudicare se, non avendo avuto l'eresiologo che potevamo avere e che comunque ha dato un impulso notevolissimo a certi studi e avendo avuto, in cambio, uno storico «globale» come era proprio di una tradizione tardo ottocentesca e «rankiana», la storiografia italiana ne abbia avuto comunque un grande insegnamento ed un impulso che ancora è da valutare appieno.

²⁹ Cfr. E. DUPRÉ, *Fra Dolcino: storia e mito*, in ID., *Mondo cittadino e movimenti* cit., pp. 317-343; per la citazione v. p. 343.

³⁰ Cfr. ORIOLI, «*Venit perfidus heresiarcha*» cit.

³¹ Oltre a O. CAPITANI, *Eresie medievali o «Medioevo cristiano»? Proponibilità di un dilemma storiografico*, in *Società, istituzioni, spiritualità*, Spoleto, 1994, I, pp. 145-162, si v. la mia *Prefazione* a G. ZANELLA, *Hereticalia. Temi e discussioni*, Spoleto, 1995, pp. VII-XXII.