

nel Purgatorio: degni di aver conosciuto per vie straordinarie, e in premio della loro intensità di coscienza morale, il vero Dio. Ma, considerando con maggiore calma, bisogna rassegnarsi, pur sentendo il cuore preso da « gran duolo », a collocare anche lui nel Limbo, dove si accolgono coloro che « furono dinanzi al cristianesimo » e « non adorâr debitamente Dio »: gente di « molto valore », di così gran valore che pervennero presso al limite, e lo urtarono anche, ma, tuttavia, non lo passarono mai.

III.

LA STORIOGRAFIA MEDIEVALE.

Per la medesima ragione onde non si deve considerare l'inizio del racconto storico come inizio assoluto, nè immaginare le epoche come semplicisticamente e pedantescaamente adempienti la loro caratteristica generale, bisogna stare in guardia a non identificare il concetto umanistico della storia con l'epoca antica della storiografia, per la quale si adopera come caratteristica generale, e, insomma, a non rendere storiche le categorie ideali, che sono eterne. La storiografia greco-romana fu, senza dubbio, umanistica, ma di umanismo greco-romano, cioè non solo con tutte le determinazioni particolari che abbiamo accennate, ma anche con la speciale fisionomia che prende negli storici e pensatori antichi e più o meno varia in ciascuno di essi; e non fu essa sola umanistica, ma altre formazioni, che così si potrebbero denominare, probabilmente la precedettero, come certamente poi la seguirono nei secoli. È forse attraente, ma è altresì artificioso (e contrario al concetto vero del progresso) configurare la storia della filosofia e della storiografia come una serie di fasi ideali che si percorrono ciascuna una volta sola, e trasformare gli uomini filosofi in categorie e le categorie in uomini filosofi, e rendere sinonimi Democrito e l'atomo, Platone e l'idea trascendente, Cartesio e il dualismo, Spinoza e il panteismo, Leibniz e il monadismo, assottigliando la storia a una « *Dynastengeschichte* », come ha detto scherzosamente un critico tedesco, o concepandola con una « *line of buckets theory* », come ha detto umoristicamente un inglese. Donde anche l'apparenza che la storia vera non sia ancora comparsa nel mondo, o che compaia soltanto nell'invocazione che ne fa ora lo storico e il critico. Ma ogni storia e ogni

pensiero umano, come sappiamo, è sempre adeguato al momento in cui sorge e sempre inadeguato al momento successivo.

L'opportunità di tale avvertenza è comprovata dallo smarrimento in cui altrimenti si cadrebbe nel tentar d'intendere il trapasso dall'antica storiografia alla cristiana e medievale; perchè quale passaggio sarebbe mai codesto in cui ci ritroviamo innanzi di bel nuovo un mondo mitologico e miracoloso, identico nella sua caratteristica generale a quello che gli storici antichi avevano, a quanto ci sembrava, dissipato? Non certo un passaggio di progresso, ma piuttosto la caduta in un precipizio, nel quale precipitano insieme tutti i più saldi convincimenti sull'eterno progresso dell'umanità. E precipizio parve, infatti, il medioevo, talvolta durante lo stesso medioevo, e chiaramente nella rinascenza, e ancora in tempi recenti, e con quell'immagine è figurato nell'opinione comune. E, per attenerci alla sola storiografia, seguendo quell'impressione di smarrimento si finisce col rappresentarne le sorti nel medioevo nel modo che tenne, per esempio, Adolfo Bartoli nel volume introduttivo alla sua *Storia della letteratura italiana*, tutto rotto di gridi di orrore e dal gesto di coprirsi il volto per non vedere tanta bruttura. « Siamo (scrive il Bartoli nel parlare di Gregorio turonense), in un mondo dove il pensiero è disceso così in basso da muovere a pietà, in un mondo in cui non esiste più un concetto della storia », la quale diventa anche lei « un'umile ancella della teologia, cioè un'aberrazione dello spirito ». E dopo Gregorio di Tours (continua il Bartoli), si precipita ancora: « ecco Fredegario, nel quale la credulità, la confusione, l'ignoranza oltrepassano ogni limite..... in lui non avanza più nulla d'una civiltà anteriore ». E, dopo Fredegario, si muove ancora — chè parrebbe cosa impossibile, — ancora un passo in là, verso il nulla, con la cronaca monastica: dove « vediamo quasi lo scarno monaco che, ogni cinque, undici anni, caccia fuori dall'angusta finestra della sua cella la testa paurosa per assicurarsi che gli uomini non sieno ancora tutti morti, e si rinserra poi subito nel suo carcere in cui non vive che per aspettare la morte ». Contro siffatti inorridimenti (che danno ai critici odierni l'aspetto medesimo dello « scarno monaco », del quale ci si è tratteggiata la fantastica ipotiposi!), bisogna asserire che la mitologia e il miracolo e la trascendenza tornarono di certo nel medioevo, ossia che codeste categorie ideali rioperarono quasi con l'antica forza e ripigliando l'antica corpulenza ed estensione, ma non tornarono storicamente identiche a quelle del mondo preellenico; e bisogna insistere nel ricercare, nel seno delle loro nuove manifestazioni, il

progresso effettivo che si compie e in Gregorio di Tours e in Fredegario, e perfino negli autori di cronache monastiche.

La divinità ridiscende a mescolarsi, antropomorfisticamente, alle faccende degli uomini, come personaggio prepotente o strapotente fra i meno potenti; e gli dèi sono ora i santi, e san Pietro e san Paolo intervengono a favore di questo o quel popolo; e san Marco, san Giorgio, sant'Andrea o san Gennaro guidano le schiere dei combattenti, l'uno a gara con l'altro, e talvolta l'uno contro l'altro, giocandosi tiri maliziosi; e nell'adempimento o nell'inadempimento di un atto di culto si ripone di nuovo la cagione del guadagno o della perdita di una battaglia: i poemi e le cronache medievali sono pieni di tali racconti. Concezioni non solo analoghe alle antiche, ma che proseguono storicamente le antiche, e non solo (come è stato tante volte mostrato) pel riattacco di questo e quel particolare alla religione popolare e per il travestimento degli dèi in santi o in demoni, sì anche, e soprattutto, nel significato più sostanziale: che il pensiero antico aveva lasciato all'orlo del suo umanismo la Fortuna, la Divinità, l'imperscrutabile, dal che derivava la non mai completa rimozione del prodigioso anche presso i più severi storici, o almeno la porta lasciata aperta, per la quale si sarebbe reintrodotta. E tutti sanno di quante « superstizioni » si riempirono filosofia, scienza, storia e costume della tarda antichità, che per questa parte non fu superiore, anzi inferiore alla nuova religione cristiana. Nella quale le favole che si vennero formando e i miracoli nei quali si credette, si spiritualizzarono, cessarono di essere « superstizioni », ossia qualcosa di estraneo e discordante con la generale convinzione umanistica, e si misero in armonia con la nuova concezione soprannaturalistica e trascendente, delle quali erano l'accompagnamento. Così il mito ed il miracolo, intensificandosi nel cristianesimo, si facevano insieme diversi dai miti e dai miracoli antichi.

Diversi e più alti, perchè racchiudevano un pensiero più alto: il pensiero di un pregio spirituale, non più particolare a questo o quel popolo, ma comune all'umanità tutta: a quella umanità il cui concetto gli antichi avevano talvolta sfiorato ma non mai afferrato, e i filosofi cercato invano o raggiunto solo in astratte escogitazioni, non atte a investire tutta l'anima, com'è invece dei pensieri profondamente pensati, e fu nel cristianesimo. Paolo Orosio lo esprime, nelle sue *Historiae adversus paganos*, con accenti quali nessun filosofo greco-romano aveva potuto pronunziare: « *Ubique patria, ubique lex et religio mea est..... Latitudo orientis, septentrionis co-*

piositas, meridiana diffusio, magnarum insularum largissimae tutissimaque sedes mei iuris et nominis sunt, quia ad Christianos et Romanos Romanus et Christianus accedo ». Alla virtù del cittadino sottentra quella dell'uomo, dell'uomo spirituale, che si adegua alla verità nella fede religiosa e nell'opera umanamente buona; alle schiere degli uomini illustri del paganesimo si contrappongono quelle degli uomini del cristianesimo, meglio che illustri, santi; e il nuovo Plutarco è dato dalle *Vitae patrum* o *eremitarum*, dalle vite dei confessori di Cristo, dei martiri, dei propagatori della vera fede; e le nuove epopee sono di fedeli contro infedeli, di cristiani contro islamiti. Di tale contrasto si ha consapevolezza maggiore di quella che i greci avessero dei contrasti tra greci e barbari, o liberi e schiavi, concepiti da essi come differenze di natura e non di valori spirituali. E sorge la storia ecclesiastica, che, per l'appunto, non è più storia di Atene o di Roma, ma della religione e della chiesa che la rappresentava e delle sue lotte e dei suoi trionfi, cioè delle lotte e dei trionfi della Verità. Cosa senza precedente nel mondo antico, le cui storie della cultura o dell'arte o della filosofia non oltrepassarono, come si è visto, lo stadio empirico, laddove la storia ecclesiastica ha per soggetto un valore spirituale, mercè cui rischiera e giudica i fatti. E censurare la storia ecclesiastica, perchè invade e risolve in sè la profana, sarà forse giustificato per certi aspetti e in certo senso, come si vedrà; ma giustificabile non è come critica generale dell'idea di quella storia, e, anzi, formolandosi così la censura, si pronunzia inconsapevolmente un grande elogio di quella: la *historia spiritalis* (come anche si può chiamare, adottando il titolo del poema di Avito), non poteva, e non doveva, in verità, acconciarsi a essere semplice parte, nè soffrire accanto a sè rivali, ma dominare come regina e affermarsi come il tutto. E poichè col cristianesimo la storia diviene storia della verità, esce insieme dal fortuito o dal caso, cui l'avevano assai di sovente abbandonata gli antichi, e riconosce la sua propria legge, che non è più una legge naturale, un cieco fato o magari l'influsso degli astri (sant'Agostino confuta codeste dottrine dei pagani), ma razionalità, intelligenza, provvidenza: concetto anche questo non estraneo all'antica filosofia, ma che ora si discioglie dal gelo dell'intellettualismo e dell'astrattismo e si fa caldo e fecondo. La Provvidenza guida e dispone il corso degli avvenimenti in vista di un fine, e permette i mali come punizioni e strumenti educativi, e determina le grandezze e le catastrofi degl'imperi per preparare il regno di Dio. Il che vuol dire che, per la prima volta, è rotta davvero l'idea

del circolo, del ritorno perpetuo delle cose umane al loro punto d'inizio, del vano lavoro delle Danaidi (sant'Agostino combatte anche il *circuitus*); e che per la prima volta la storia è intesa come progresso: progresso che gli storici antichi non riuscivano a scorgere se non in qualche baleno, epperò cadevano nel pessimismo disperato, laddove il pessimismo cristiano è irraggiato di speranza. Di qui l'importanza, che, nei rispetti della scienza, è da attribuire alle dispute sulla successione degli imperi e sull'ufficio di ciascuno di essi adempiuto, e in ispecie sull'impero romano che unificò politicamente il mondo che Cristo doveva unificare spiritualmente, e sulla posizione del giudaismo di fronte al cristianesimo e simili. Questioni variamente risolte, ma sul comune presupposto che l'intelligenza divina aveva voluto quegli avvenimenti, quelle grandezze e decadenze, quei gaudî ed afflizioni, e perciò che tutti essi erano stati mezzi necessari dell'opera divina, e tutti avevano concorso e concorrevano allo scopo finale della storia, connettendosi l'uno all'altro, non come effetti di una cieca causa, ma come gradi di un processo. Di qui anche la storia intesa come storia universale, non più nel senso di Polibio che narra i fatti di quegli stati che entrano in relazione tra loro, ma nel senso più profondo di una storia dell'universale, dell'universale per eccellenza che è la storia nel suo travaglio con Dio e verso Dio. Persino le cronache più dimesse vengono, per questo spirito che le aleggia, confuse di un alone, che manca alle classiche storie greche e romane, e che, distanti quanto si voglia da noi nei particolari, pur le fa, nel loro aspetto generale, assai vicine alla nostra mente e al nostro cuore.

Tali sono i nuovi problemi e soluzioni che il cristianesimo apportò al pensiero storico; e di essi, come della conquista fatta dagli antichi del punto di vista umanistico, si deve ripetere che sono possesso eterno dello spirito umano, di eterna efficacia. Eusebio da Cesarea è, al pari di Erodoto, « padre » della storiografia moderna, per poco disposta che questa sia a riconoscere i suoi padri in quel barbarico autore e in coloro che furono detti « padri della chiesa », e in sant'Agostino segnatamente; ai quali pur deve così gran parte di sè stessa. Che cosa sono le nostre storie della cultura, della civiltà, del progresso, dell'umanità, della verità se non la forma consentanea ai nostri tempi della storia ecclesiastica, ossia del trionfo e del propagarsi della fede, della lotta contro le potenze delle tenebre, della successiva preparazione che, nelle sue varie epoche, si viene facendo dell'evangelo? e le storie moderne, che narrano il compito adempiuto o la preminenza assunta da questa o quella na-

zione nell'opera della civiltà, non corrispondono ai *gesta Dei per Francos*? E le nostre storie universali sono tali non soltanto nel senso di Polibio, ma anche nel senso cristiano, sebbene purificato ed elevato, dell'universale come idea; donde l'animo moderno-religioso da cui ci sentiamo investiti nell'appressarci alla solennità della storia.

Si osserverà che, presentandola a questo modo, s'idealizza alquanto la concezione cristiana; il che è vero, ma nel modo e nella misura in cui si è da noi idealizzato alquanto dapprima l'umanesimo antico, che non era solo umanesimo, ma anche trascendenza e mistero. Anche la storiografia cristiana, come è ovvio, rispose ai problemi che si propose, ma non rispose e non si propose altri problemi, formati solo di poi; e anche per essa sono di ciò prove gli arbitrî e le immaginazioni, che ne accompagnarono il concetto fondamentale. Dei quali uno si è già riconosciuto, che è l'elemento miracoloso, avvolgente la storiografia cristiana, e segno dell'incompleta idealità del nuovo e più alto Dio, il cui concetto si convertiva in mito e l'azione in aneddoti favolosi. Ma, pur quando non si discorreva di miracoli, o questi erano ridotti a un minimo e trascurati se non negati, rimaneva tuttavia il miracolo della divinità e della verità, concepite come trascendenti, distaccate e contrapposte ai fatti mondani: il che era manifestazione dello spirito cristiano, in quanto superava l'antico non già con la sicurezza e calma del pensiero, ma con la violenza del sentimento e con l'émpito della fantasia. La trascendenza portava a considerare i fatti mondani come estranei e ribelli alla divinità: onde il dualismo di Dio e mondo, di una *civitas caelestis* e di un'altra *terrena*, di una *civitas Dei* e di una *civitas diaboli*, che ripigliava antichissime concezioni orientali (parsismo), ed era temperata ma non corretta, mercè l'idea del corso storico provvidenziale, che da quell'indomito dualismo veniva, anzi, gravemente compromesso. La città di Dio distruggeva la terrena e le si sovrapponeva, ma non la giustificava, sebbene qua e là a ciò si provasse seguendo la logica intrinseca del suo principio provvidenziale e progressivo. Sant'Agostino, costretto a spiegare le ragioni della fortuna di Roma, se la cava col sofisma che Dio concesse quella grandezza ai romani come premio delle loro virtù, terrene bensì e non atte a conseguire la gloria celeste, ma pur meritevoli del premio fuggevole della gloria terrena. Così i romani rimanevano sempre reprobî, sebbene meno vituperevoli degli altri reprobî: vera virtù non poteva esservi stata dove non era stata la vera religione. I contrasti delle idee non apparivano già clementi cozzanti

del vero che diviene, ma semplici suggestioni diaboliche, turbanti la verità bella e compiuta e posseduta; e, come opera del diavolo, Eusebio da Cesarea trattava le eresie, perchè fu il diavolo che suscitò Simon Mago, e poi Menandro, e le due direzioni della gnosi, impersonate in Saturnino e Basilide. Ottone da Frisinga contempla il regno romano succedere al babilonese come il figlio al padre, e, quasi suoi tutori e pedagoghi, i regni dei Persi e dei Greci; e nella unità politica romana scorge un abbozzo della cristiana, affinché le menti degli uomini si formassero « *ad maiora intelligenda promptiores et capaciores* » e, adusate al culto di un unico uomo, dell'imperatore, e al terrore di un'unica città dominante, imparassero « *unam quoque fidem tenendam* ». Ma lo stesso Ottone si raffigura poi il mondo tutto « *a primo homine ad Christum.... exceptis de Israelitico populo paucis, errore deceptus, vanis superstitionibus deditus, daemonum ludicris captus, mundi illecebris irretitus* », militante « *sub principe mundi diabolo* », finchè « *venit plenitudo temporis* », e Dio mandò il suo figliuolo sulla terra. La dottrina della salvezza come grazia concessa a beneplacito di Dio, « *indebita Dei gratia* », non è già un'escrescenza accidentale di questa concezione, ma il suo fondamento o complemento logico. L'umanità cristiana era destinata a farsi disumana; e sant'Agostino quanto ci desta reverenza per l'energia del suo temperamento, pel suo sguardo fiso costantemente all'alto, altrettanto ci offende con la sua mancanza di umana simpatia, con la sua durezza e crudeltà; e la « *grazia* », di cui egli parla, piglia ai nostri occhi sembianza di un'odiosa preferenza e prepotenza. Nondimeno giova non dimenticare che, attraverso queste deviazioni del sentimento e della fantasia, la storiografia cristiana preparava il problema del superamento del dualismo. Che se il ricercare la cristianità dei non cristiani, la grazia dovuta a tutti gli uomini per il loro carattere stesso di uomini, la verità delle eresie, la bontà della virtù pagana, fu il compito storico, maturatosi con lentezza, dell'età moderna, a questo compito era per altro necessario fondamento la divisione e opposizione che il cristianesimo introdusse delle due città e delle due storie, come era buon avviamento l'unità di esse pensata nella provvidenziale Unità divina.

Altra ben nota faccia di questo dualismo è il dommatismo, l'incapacità a intendere il concreto particolarizzarsi dello spirito nelle sue varie attività e forme; il che spiega l'accusa mossa alla storia ecclesiastica di soverchiare e tirannicamente assorbire tutta la restante storia. Questo soverchiamento si produceva veramente, perchè la storia ecclesiastica o spirituale, scambio di svolgersi nel-

l'universale concreto dello spirito, si fissava in un aspetto di esso particolare. Tutti i valori umani erano stremati a un solo: la fermezza nella fede cristiana o nel servizio della chiesa; il qual valore, così astrattamente concepito, perdeva la sua intima virtù e decadde a fatto materiale e immobile; e invero la vivida e fluida coscienza cristiana, dopo qualche secolo di svolgimento, si solidificò nei dommi. Ma quel domma materializzato e immobile valeva poi come misura universale; gli uomini di ogni tempo venivano giudicati secondo che erano stati o no tocchi dalla grazia divina, pii o empîi, e le vite dei santi padri e degli uomini della fede furono un Plutarco, che esclude o abbassò ogni altro e profano Plutarco. Dommatismo della trascendenza, che si determina perciò come ascetismo, in nome del quale tutta la storia è coperta di disprezzo; come in ispecial modo ed eminente si nota in Agostino, in Orosio e in Ottone di Frisinga, ma come può vedersi, se non altro in vestigio di tendenza, in tutti gli storici o cronisti dell'alto medioevo. Che cosa suggerisce la battaglia delle Termopili a Ottone di Frisinga? « *Taedet hic inextricabilem malorum texere cratem; tamen ad ostendendam mortalium miseriam, summatim ea attingere volo* ». Che cosa l'opera di Alessandro? « *Regni Macedonum monarchia, quae ab ipso coepit, ipso mortuo cum ipso finitur..... Civitas autem Christi firmata supra firmam petram.....* ». All'ascetismo si lega la tante volte notata e irrisa credulità degli storici medievali (da non confondere con la credenza nei miracoli, proveniente dalla religione), e che è riportata di solito al prevalere della fantasia o alle condizioni sociali le quali rendevano rari i libri e difficile il controllo; cose che debbono a lor volta essere spiegate. Ma la fonte prima della credulità è l'indifferenza, perchè nessuno è mai credulo nelle faccende che gli stanno a cuore e negli affari che tratta, e tutti (come prova la vita quotidiana) prestano facile orecchio alle dicerie più o meno indifferenti; e l'ascetismo, scemando l'interesse per le cose mondane e per la storia, aiutò la trascuranza e dispersione dei libri e documenti, promosse la credulità verso ogni cosa che si udisse o leggesse, disfreò l'immaginazione, vaga del mirabile e del curioso, a scapito del discernimento; e ciò fece non solo nella storia propriamente detta, ma anche nella scienza della natura o storia naturale, indifferente anch'essa per chi possedeva la verità ultima della religione. Anche all'ascetismo si deve riportare il debole individualizzare della storiografia medievale, la quale si appaga di solito del tipico della bontà o della malvagità (rarissimo è il « ritratto », in essa come nelle arti figurative), e meno ancora ha

coscienza delle differenze storiche dei luoghi e dei tempi, e traveste personaggi e avvenimenti nel costume a lei contemporaneo. E si spinge perfino a comporre storie finte e falsi documenti, che ritraggano il tipo presupposto: da Agnello ravennate, che professava di scrivere le vite anche di quei vescovi di Ravenna dei quali non possedeva notizie, « *et credo (diceva) non mentitum esse* », perchè, se tennero quell'alto grado, dovettero essere necessariamente buoni, caritatevoli, zelanti, e via; fino alle false decretali pseudoisidorine. All'ascetismo come a cagione intrinseca si deve, infine, la fortuna nel medioevo della forma cronachistica, perchè, trascurata l'intelligenza dei fatti particolari, non restava che annotarli così come venivano osservati o riferiti, senza nesso ideologico e col solo nesso cronologico; talchè nelle scritture degli storici medievali si ha di frequente l'unione (strana a prima vista, eppure intimamente coerente) di una storia grandiosa cominciante dalla creazione del mondo e dalla dispersione delle genti, e di un'arida cronaca nella quale quella si esplica e prosegue, facendosi via via più particolare e contingente.

Posto codesto dualismo delle due città, la celeste e la terrena, e posta, d'altro canto, la trascendenza del principio di spiegazione, la composizione del dualismo non poteva cercarsi nella intelligenza ma nel mito, che metteva fantasticamente termine alla lotta col trionfo finale di uno dei due termini: il mito della caduta, della redenzione, dell'aspettato regno del Cristo, del giudizio finale e della finale separazione delle due città, l'una salente al paradiso come di eletti, l'altra ricacciata nell'inferno come di reprobri. Concezione mitologica, che aveva il suo precedente nelle aspettative messianiche del giudaismo e anche, per qualche tratto, nell'orfismo, e si venne elaborando attraverso la gnosi, il millenarismo e altri tentativi ed eresie, finchè non prese una forma che rimase definitiva o quasi in sant'Agostino. È stato detto che in tale concezione s'identificava la metafisica con la storia, con pensiero affatto nuovo e opposto a quello greco e che forma il tratto progrediente del pensiero cristiano; ma qui bisogna aggiungere che, come mitologia, non unificava e bensì confondeva metafisica e storia, e rendeva finito l'infinito, e, scansando la falsa idea del circolo come ritorno perpetuo delle cose, cadeva nell'altra falsa idea di un progresso che cominci e finisca nel tempo. E, seguendo questa idea, la storia era organata in epoche o fasi spirituali attraverso cui nasceva, cresceva e si compieva l'umanità: sei, sette od otto epoche, secondo il vario modo di dividere e di calcolare, ora rispondenti alle età della vita

umana, ora alle giornate della creazione, ora a entrambi questi modelli combinati; ovvero (accettando l'ermeneutica che san Girolamo aveva fatto del libro di Daniele) la successione degli avvenimenti era distribuita nelle quattro monarchie, ultima quella di Roma, non solo nell'ordine del tempo ma nell'idea, perchè, dopo l'impero romano (il medioevo visse, come si sa, nella lunga illusione che quell'impero, il sacro romano impero, persistesse intatto), non ce ne sarebbe stato altro, e sarebbe senz'altro succeduto il regno di Cristo o della Chiesa, e poi l'Anticristo e il giudizio universale. Il termine non ancora cronologicamente raggiunto dalla storia, essendo per altro intrinseco al sistema, era idealmente costruibile, come già l'avevano costruito le Apocalissi, che si trasferirono poi nei libri di teologia e perfino nelle storie, le quali nella loro ultima sezione (si veda per tutte l'opera di Ottone da Frisinga) esponevano l'avvento dell'Anticristo e la fine del mondo: donde la strana idea di una storia delle cose future, che il paradossale Francesco Patrizzi teorizzava ancora nel secolo decimosesto, nei suoi dialoghi *Della historia* (1560). Questo quadro storico generale poteva essere qua e là variato nei particolari, ma non mai spezzato e gettato via: e variò nell'ortodossia fino a sant'Agostino e variò dipoi presso i dissidenti ed eretici. La più notevole di tali variazioni fu quella dell'*Evangelo eterno* dei Gioachimiti, che dividevano la storia in tre epoche, corrispondenti alle tre persone della Trinità: la prima o del vecchio Testamento al Padre, la seconda o del nuovo al Figlio, e la terza e ultima, allo Spirito. Sforzi di adattamenti coi quali, sempre, la vita procura farsi largo negli schemi preconcepiuti, che la stringono e soffocano.

Ma gli adattamenti non valevano a vincere la discordia, che in ogni parte si accusava, tra realtà e schema; quindi la necessità dell'interpretazione allegorica, tanto cara al medioevo, e che in sostanza consisteva nell'interporre tra lo schema e la realtà storica, quasi ponte di passaggio, una figurazione immaginaria, mista dell'uno e dell'altra, e perciò ponte sul quale non si passava altro che in immaginazione. Furono così allegorizzati personaggi e avvenimenti della storia sacra e della profana; e condotti sottili calcoli numerici, continuamente riveduti dall'immaginazione, per trovare le corrispondenze e i parallelismi; e non solo le età della vita o le giornate della creazione furono messe in corrispondenza con le epoche storiche, ma anche le virtù e altri concetti: le quali escogitazioni si trascinano anche oggi nei libri di devozione e nelle prediche dei meno ammaliziati predicatori. Nell'interpretazione al-

legorica fu fatto rientrare anche il « regno della natura »; e come la storia e la metafisica vennero accozzate tra loro e confuse, così con entrambe esse la scienza naturale; e tutte insieme allegorizzate, comparvero nelle enciclopedie medievali, nei *Pantheon* e negli *Specchi del mondo*.

In mezzo a codesti inevitabili travimenti, l'idea che si era conquistata della storia come il dramma spirituale dell'umanità, sebbene si squilibrasse nel mito, operava con tanta energia da indebolire il concetto antico ed eteronomo della storia come indirizzata a somministrare astratti insegnamenti per l'utile della vita. L'insegnamento era la storia stessa, la conoscenza della vita dell'umano genere dalla sua creazione sulla terra attraverso le sue lotte, fino al suo stato finale, che si disegnava sul prossimo o lontano orizzonte: la storia, la quale è opera di Dio ed ammaestra per la diretta presenza e parola di Dio, che si vede e ode in ogni sua parte. Certamente, non mancano, anzi abbondano dichiarazioni, che la lettura delle storie sia utile come ammonimento, e, in modo precipuo, per inculcare il bene e distogliere dal male; e si tratta talvolta di dichiarazioni tradizionali e convenzionali, e tal'altra di effetti secondari ai quali si mira; ma, nel suo intrinseco, la storiografia medioevale non era, perchè non poteva essere, eteronomicamente concepita.

Se l'ascetismo premeva e deprimeva, se la fantasia mitica si espandeva lussureggiante, non bisogna credere per altro che avessero virtù di contenere e dominare pienamente e a lungo la realtà: appunto perchè l'ascetismo era arbitrario e la mitologia fantastica, essi rimanevano più o meno astratti, al pari dell'interpettazione allegorica, dalla quale la realtà scappava fuori a ogni istante. La città terrena si poteva bene spregiarla e condannarla a parole, ma essa sforzava l'attenzione e, se non agli intelletti, parlava agli animi e alle passioni. Anche nel suo periodo di vigore giovanile il cristianesimo fu astretto a tollerare, accanto alla sua storia sacra, una storia profana, ispirata a interessi economici, politici e militari. E nel corso del medioevo, come, oltre la poesia religiosa dei poemi e degli inni sacri, ci fu un'epica delle conquiste territoriali, delle lotte dei popoli e delle lotte feudali, così proseguì una storiografia mondana, più o meno commista e temperata con la religiosa; e anche fervidi cristiani e pii sacerdoti non resistettero all'impulso di raccogliere e tramandare le memorie delle genti cui appartenevano, e Gregorio di Tours narrò dei franchi, Paolo Diacono dei langobardi, Beda degli angli, Widekindo dei sassoni. Sotto le convinzioni del credente e il freno delle sentenze religiose, il loro

cuore di gentili e di partigiani politici non cessa di battere; e non solo sulla miseria e nequizia umana in genere si piange, ma su quelle che toccano la particolarità dei sentimenti, come si osserva, per esempio, nel monaco Erchemperto, il quale « *ex intimo corde ducens alta suspiria* » ripiglia il filo della storia di Paolo per narrare dei suoi già gloriosi langobardi, ricacciati ormai nella sola parte meridionale d'Italia e da ogni banda insidiati e assaliti, « *non regnum set excidium, non felicitatem set miseriam, non triumphum set perniciem* ». E Liutprando da Cremona fa bensì intervenire Dio in ogni fatto reggitore e punitore; e perfino i santi in persona nelle battaglie, ma non manca, per dirne una, di notare come, avanzatosi Berengario a prender possesso del regno dopo la morte di Guido, i seguaci di questo chiamarono re Lamberto, « *quia semper Itali geminis uti dominis volunt, quatinus alterum alterius terrore cohecerant* »: che è poi la definizione della società feudale. Credulissimi si era in molte cose, lontane dall'interesse profondo e abbandonate all'immaginazione, ma non creduli, anzi chiaroveggenti, accorti, diffidenti, in ciò che toccava i possedimenti e i privilegi delle chiese e dei cenobi a cui si apparteneva, e delle famiglie e del gruppo feudale e dell'ordine cittadino; e a questi interessi si devono le formazioni di archivi, di registi, di cronologie, e l'esercizio della critica circa l'autenticità e la genuinità dei documenti. Il concetto della nuova virtù cristiana opprimeva, ma non ispegneva, l'ammirazione (reputata peccaminosa dai più rigidi) verso il gran nome di Roma antica, e verso molte manifestazioni della civiltà pagana, l'eloquenza, la poesia, la prudenza civile; e non vietò poi l'ammirazione verso la sapienza araba, della quale, nonostante la repugnanza religiosa, furono accolti i prodotti. Onde è da dire che, al modo stesso che l'umanesimo greco-romano non eliminava del tutto il soprannaturale, il soprannaturale cristiano non eliminava la considerazione umana delle umane tendenze e negozi.

Ciò si fa via via più evidente nel passare dall'alto al basso-medioevo, quando la storiografia profana progredisce, per effetto, come si suol dire, delle lotte tra Chiesa e Stato, del moto comunale, dei commerci più vivi tra le varie parti dell'Europa e con l'Oriente, e simili; che sono a lor volta effetti dello svolgersi e maturarsi e ammodernarsi del pensiero, il quale cresce con la vita e fa crescere la vita. E nè vita nè pensiero rimasero fermi allo stadio dei padri della Chiesa, e di Agostino e di Orosio, ai quali la storia offriva soltanto le prove degli infiniti mali che affliggono l'umanità, e delle punizioni incessanti di Dio e delle « morti dei

persecutori ». Nello stesso Ottone di Frisinga, che più strettamente si attiene alle idee agostiniane, si vede temperata l'asprezza della dottrina della grazia; e, nel narrare egli poi la lotta tra chiesa e impero, se, di certo, non prende partito per l'impero, neppure parteggia, risolutamente, per la chiesa; come, in genere, le vedute escatologiche, che dominano nella sua opera, non gli fanno smarrire il senso pratico e le vedute politiche. Il partito della fede contro gl'infedeli rimane pur sempre il gran partito, la grande lotta di classe (eletti e reprob) e di stati (città celeste e città terrena); ma dentro quel largo quadro si disegnano più particolari figure, altri partiti, altri interessi, che occupano i primi e i secondi e i terzi piani, sicchè la lotta tra Dio e il Diavolo viene sempre più gittata nel fondo e sfuma alquanto nel vago, in qualcosa che si presuppone sempre ma non si ha attivo e urgente nell'animo, in qualcosa di cui si continua a parlare ma che non si pensa fortemente o, per lo meno, non si pensa con l'energia che le parole vorrebbero lasciar credere, e le parole stesse degenerano talvolta in un ritornello quanto pio altrettanto convenzionale. Il miracoloso occupa via via meno posto e compare più di rado: Dio opera più volentieri per cause seconde e rispettando le leggi naturali, che non per diretto e rivoluzionario intervento. E diminuisce anche la forma scucita e arida del cronachismo, e si chiede qua e là dai migliori un ordine diverso, cioè, in fondo, una migliore intelligenza, e si contrappone (specialmente dal secolo duodecimo in poi) l'*ordo artificialis*, o interno, all'*ordo naturalis*, esterno o cronachistico; e c'è chi distingue tra il « *sub singulis annis describere* » e il « *sub stilo historico conglutinare* », raggruppare secondo gli oggetti. L'aspetto della storiografia cangia non poco; e, per fermare ora l'occhio solamente sulla storiografia italiana, non più libelli di miracoli e traslazioni di corpi santi e storie di episcopî, ma quella lombarda dei comuni, tutta agitata dalle passioni pei feudatari o per l'arcivescovo, per la parte imperiale o per l'antimperiale, per Milano o per Bergamo o per Lodi. La tragedia, che straziava Erchemperto, ritorna con accenti più forti nella narrazione delle gesta del Barbarossa a Milano, che fu intitolata: « *libellus tristitie et doloris, angustie et tribulationis, passionum et tormentorum* ». L'amore per la propria città usurpa molto campo all'amore per le cose celesti: e lodi di Milano, di Bergamo, di Venezia, di Amalfi, di Napoli risuonano nelle pagine dei cronisti. E si giungerà a poco a poco alle vaste cronache, che movono bensì ancora dalla torre di Babele, ma pervengono poi alla storia di quella città o di quell'av-

venimento che più caldo parla agli affetti e stimola la migliore industria dello scrittore; e con lo scrittore si avvolgono nella vita prossima o presente. Giovanni Villani, pellegrino a Roma pel giubileo, non è da quel solenne sacro spettacolo infervorato da spirito ascetico e sollevato al cielo, con disprezzo della terra; ma, per contrario « trovandosi in quello benedetto pellegrinaggio nella santa città di Roma, veggendo le grandi e antiche cose di quella, e leggendo le storie e' grandi fatti de' Romani », ne è ispirato a comporre la storia della sua Fiorenza, « figliuola e fattura di Roma » (di Roma antica e non della cristiana), che « era nel suo montare e a seguire grandi cose, siccome Roma nel suo calare »: il « santo » e il « benedetto » non lo menano, insomma, a pensieri santi e benedetti, ma a quelli della grandezza mondana. E alla storiografia dei comuni risponde, più seriamente mondana, più formalmente e storicamente elaborata, l'altra del regno normanno e svevo di Sicilia (nelle cui *constitutiones*, nel proemio, i sovrani sono dichiarati istituiti *ipsa rerum necessitate cogente, nec minus divinae provisionis instinctu*); coi suoi Romualdo Guarna, e abate Telesino, e Malaterra, e Ugone Falcando, e Pietro da Eboli, e Riccardo da San Germano, e il pseudo Iamsilla, e Saba Malaspina; ed hanno tutti costoro i loro eroi, Ruggiero e Guglielmo normanni, Federico e Manfredo svevi, e ciò che lodano di essi è la forte organizzazione politica, che hanno saputo comporre e, con mano ferrea, tener ferma. « *Eo tempore* (dice il Falcando di Ruggiero) *Regnum Siciliae, strenuis et praeclaris viris abundans, cum terra marique plurimum posset, vicinis circumquoque gentibus terrorem incusserat, summaque pace ac tranquillitate maxima fruebatur* ». E di Federico II il cosiddetto Iamsilla: « *Vir fuit magni cordis, sed magnanimitatem suam multa, quae in eo fuit, sapientia superavit, ut nequaquam impetus eum ad aliquid faciendum impelleret, sed ad omnia cum rationis maturitate procederet;..... utpote qui philosophiae studiosus erat quam et ipse in se coluit, et in regno suo propagare ordinavit. Tunc quidem ipsius felici tempore in regno Siciliae erant literati pauci vel nulli; ipse vero imperator liberalium artium et omnis approbatae scientiae scholas in regno ipso constituit..... ut omnis conditionis et fortunae homines nullius occasione indigentiae a philosophiae studio retraherentur* ». Lo Stato, la cultura profana, la « filosofia », impersonati nell'eresiarca Federico, ottengono per tal modo un rilievo potente. E, mentre, per un verso, a codeste correnti politiche e di cultura si congiungono teorie via via sempre più laiche dello stato (da Dante,

anzi da Tommaso d'Aquino, a Marsilio da Padova), e primi lineamenti di storia letteraria (vite di poeti e di uomini famosi per sapere, e del sorgere delle letterature volgari) e di storie dei costumi (come in alcuni brani di Ricobaldo da Ferrara), per un altro verso la scolastica, assorbendo i libri aristotelici, assorbì una ricchezza di problemi e di determinazioni che vale come una prima sommaria riconquista del sapere antico. Il monumento di questa condizione di spirito, nella quale le idee medievali sono mantenute, ma la passione politica e poetica e filosofica e l'amor della fama e della gloria spiegano il loro vigore, sebbene raffrenate da quelle idee e a esse, per quanto era possibile, subordinate, è (non occorre dirlo) il poema di Dante.

Ma quelle idee sono pur mantenute, perfino negli imperialisti e avversarî della chiesa, e solo in rari spiriti se ne accenna una negazione tra scettica e beffarda. La trascendenza, la prescienza di Dio che tutto ordina, dispone e guida a sua volontà, e il suo premiare e castigare e altresì il suo intervento miracoloso, persistono sempre nello sfondo, in Dante come in Giovanni Villani, come in tutti gli storici e cronisti. Sul cadere del secolo decimoquinto, la concezione teologica fa curiosa mostra di sè nel *Communes*, a braccetto della più accorta e spregiudicata politica del felice successo. Mancava alla mondanità, ricca, varia, complessa, il suo centro ideale di riferimento; e perciò era piuttosto vissuta che pensata, più nella ricchezza degli incidenti che nel sistema. Gli antichi elementi di cultura, passati dall'aristotelismo nella scolastica, non operarono con forza, perchè dell'aristotelismo fu fatto valere segnatamente ciò che si accordava col pensiero cristiano già platonizzato e dommatizzato in forma trascendente dai padri della Chiesa: talchè si è potuto notare persino un arresto dell'interessamento storiografico concreto dove la scolastica prevaleva, e il contentarsi di compendî sul tipo di quello, che divenne divulgatissimo, di Martino polono, da servire per riferimenti a scopo quasi giuridico. Ciò che bisognava per entrare in una nuova epoca di progresso (si progredisce sempre, ma « epoche di progresso » si chiamano quelle nelle quali sembra che il moto degli spiriti si acceleri e che si colgano rapidamente i frutti lentamente maturati nei secoli) era una negazione consapevole, diretta, vissuta e pensata insieme, della trascendenza e del miracoloso cristiano, dell'ascesi e dell'escatologia: negazione le cui premesse la storiografia del tardo medioevo aveva bensì intensificate, ma lasciandole in genere procedere l'una accanto all'altra, senza vero e proprio contatto e conflitto.