

Marco Manfredi

## *Le peculiarità del cattolicesimo liberale fra eredità passate e novità ottocentesche*

### *1. Persistenze e novità*

La questione dell'esistenza di una tradizione cattolico-liberale fiorentina è stata ampiamente richiamata nel dibattito sul cattolicesimo liberale italiano, e non sono certo mancate ricerche tese a discuterne e a metterne a fuoco caratteri e origini. Essendosi il fenomeno del cattolicesimo liberale essenzialmente manifestato nella penisola nella riflessione di alcune personalità, con orientamenti non di rado difforni fra loro e pertanto difficilmente riconducibili a un coerente movimento e a un coeso ritratto di gruppo<sup>1</sup>, è comprensibile che l'analisi si sia di preferenza concentrata anche in relazione alla Toscana sulle maggiori e più significative figure del cattolicesimo riformatore di primo Ottocento. In altri termini, spesso sono mancate valutazioni di sintesi<sup>2</sup>, e non è dunque un caso che la principale ricerca storica sul cattolicesimo liberale toscano resti probabilmente ancora oggi il classico lavoro di scavo compiuto ormai quasi novant'anni fa dal Gambaro sul voluminoso carteggio del Lambruschini, in cui emergevano appieno il grado di profondità dell'irrequietudine religiosa dell'abate di San Cerbone, tutta l'audacia dei suoi propositi di riforma e la vastità della sua rete di comunicazioni con altri personaggi interessati, nell'ambiente regionale e fiorentino, al problema del rinnovamento religioso<sup>3</sup>.

Questa caratterizzazione prevalente delle ricerche ha portato allo stesso tempo, in linea generale, a una messa a fuoco forse maggiore delle differenze fra esperienze riformatrici religiose piuttosto che a uno sforzo di individuazione di un insieme di nessi e elementi comuni di fondo, pur entro percorsi individuali indubbiamente distinti.

A fianco alla natura prevalentemente biografica si tratta poi di studi, come è evidente, compiuti in una stagione storica spesso piuttosto lontana, e che tuttavia nelle loro coordinate di fondo sono risultati capaci di esercitare una significativa influenza di lungo periodo, anche sui contributi usciti in tempi più recenti<sup>4</sup>. Il riferimento è soprattutto alla tendenza ad alimentare una linea interpretativa che, lavorando sulle matrici e le fonti culturali da cui hanno attinto le grandi figure del cattolicesimo riformatore fiorentino di primo Ottocento, ne ha sottolineato soprattutto il forte legame, peraltro innegabilmente presente, con l'area

tradizionale dell'anticurialismo e del riformismo cristiano e settecentesco.

In particolare, la religiosità riformatrice di un Lambruschini, di un Capponi o di un Ricasoli, pur esprimendosi nel XIX secolo, sarebbe stata in molta parte ricollegabile al forte retaggio del secolo precedente, il secolo delle formidabili polemiche religiose e del cattolicesimo illuminato e riformatore. Ma ancora, si sarebbe trattato di una cultura religiosa le cui origini sono state altresì individuate nello specifico della storia religiosa toscana: oltre a un giurisdizionalismo di lunga durata, risalente già al consolidamento dello Stato mediceo e proseguito con il giansenismo ricciano e leopoldino, non sono mancati frequenti richiami persino a lontane ma durature influenze savoranoliane<sup>5</sup>.

Entrando del resto nell'ambito assai più specifico della cultura ecclesiastica e delle sue stesse istituzioni, a cominciare dall'episcopato, anche qui si è rilevata in più di un caso una sorta di prolungata eccezionalità toscana, non di rado corroborata da autorevoli giudizi<sup>6</sup>; una tradizione cioè di Chiesa 'regionalistica' con le sue sopravvivenze ottocentesche che, pur non ascrivibile alla sfera del cattolicesimo liberale, si è sovente materializzata in posizioni di rilevante moderazione; una moderazione che, proprio a Firenze, già sede per un lungo periodo nel Settecento del magistero pastorale sinceramente tridentino di quel Ferdinando Martini assai lontano da ogni eccesso curialista e non ostile in toto al giurisdizionalismo leopoldino<sup>7</sup>, avrebbe trovato ancora in parte forme e modi di espressione in un prelado come Giovanni Limberti, arcivescovo della capitale nei decisivi anni del passaggio all'Unità<sup>8</sup>.

Rimane però da approfondire se, e quanto, sull'ordito rappresentato da tutto il peso condizionante di questa lunga tradizione toscana, si inseriscano nel XIX secolo elementi nuovi e diversi, capaci di esercitare un proprio specifico ruolo su tali originarie matrici; non si può del resto dimenticare quanto uno dei grandi temi della coscienza e della cultura europea dei primi decenni dell'Ottocento, in reazione anche agli eccessi razionalisti e rivoluzionari, sia proprio la riscoperta della dimensione spirituale e del ruolo della religione, e con essa di molteplici e variegata aspirazioni di riforma religiosa. Entro un quadro europeo di interdipendenze più ampie, non appare in definitiva inutile riflettere sul *trade off* fra una eredità riformatrice passata e a base locale e influenze più ampie, fra permanenze e continuità da un lato e motivi di novità dall'altro.

Non sono mancati in tal senso alcuni rilevanti stimoli: dai lavori generali di Spini, non privi di indicazioni sui condizionamenti derivanti al cattolicesimo riformatore fiorentino dal contatto con la cultura protestante<sup>9</sup>, al noto studio di Pitocco sulla ricezione degli influssi sansimoniani<sup>10</sup>, per quanto il primo tenda ad accentuare sin troppo il peso di un protestantesimo come quello ottocentesco, che è un evangelismo in gran parte 'risvegliato', e il secondo ad accreditare forse eccessivamente, e talora a considerare anche unilateralmente, l'influsso dei seguaci di Saint-Simon sulle vicende dell'«Antologia» e in particolare sulle ragioni

della sua fine. Al di là tuttavia di tali sollecitazioni, e dei relativi rilievi critici, l'inserimento del moto riformatore toscano in un reticolo di rapporti più ampio ha rappresentato nel complesso un aspetto che in più di un caso è apparso sacrificato rispetto all'enfasi costantemente posta sulla dimensione della persistenza.

## *2. Mediazioni culturali*

Un elemento di trasformazione generale tende peraltro a favorire proprio nei primi decenni dell'Ottocento un accentuato processo di contaminazione con quanto si muove nel più ampio contesto europeo. Non è qui il caso di tornare su fenomeni già studiati<sup>11</sup>, perché è noto come in quegli anni si registrino un notevole potenziamento e una marcata amplificazione dei processi di produzione e di circolazione di libri e periodici, con il formarsi di un mercato editoriale di dimensioni europee che aveva i suoi principali centri nelle grandi capitali del continente come Londra e Parigi. In tale quadro, anche la penisola italiana, pur nella sua dimensione periferica e territorialmente divisa, nonché nelle sue condizioni ormai di culturale arretratezza, non rimase del tutto tagliata fuori da quel flusso di novità e da un tale moto di ammodernamento delle dinamiche culturali. In misura certo minore che altrove, anche qui iniziarono infatti a comparire alcune più moderne figure di editori e di intellettuali, accompagnate da esperienze tipiche del 'secolo borghese' e del nuovo mercato delle lettere come i gabinetti di lettura.

Una delle più ambiziose e avanzate iniziative in tal senso prese campo come è noto proprio a Firenze, attorno al mercante di origini ginevrine Giovan Pietro Vieusseux che, fortemente persuaso dall'idea che l'Ottocento fosse destinato a imporsi come il secolo del libro, si stabilì nel 1819 nel capoluogo granducale per inaugurare a palazzo Buondelmonti il suo Gabinetto Scientifico Letterario.

Grazie al suo profilo, alla sua rete di contatti europei e alla sua volontà di favorire il rinnovamento della cultura italiana, egli si affermò rapidamente come un importante mediatore culturale a livello locale, ma anche su scala peninsulare, fra la dimensione continentale e quella interna agli Stati preunitari. Vieusseux non tralasciò di coltivare, in una multiforme vastità di temi, nessuna delle grandi passioni ottocentesche, spaziando dalle nuove scienze specialistiche alla geografia e ai viaggi, per proseguire con la statistica o la pedagogia; fra i molti interessi e i tanti dibattiti della sua epoca anche quello religioso fu uno dei terreni su cui finì per misurarsi la dimensione europea del ginevrino e la vastità di idee che ne formavano il retroterra culturale. Non si può negare che, assieme ad altre, proprio la riscoperta della religione, e il confronto su variegata e correlate aspirazioni di riforma, in reazione agli eccessi napoleonici e al razionalismo illuminista della rivoluzione, fu una delle grandi questioni che agitarono la coscienza della cultura europea di primo Ottocento. A questo quadro segnato da una generalizzata

attenzione verso il sapere e le conoscenze, in cui anche la religione era dunque percepita come uno degli elementi costitutivi di una vera e propria ideologia del progresso, si aggiunga poi che Vieusseux proveniva da una famiglia protestante molto legata alla vecchia Chiesa riformata di Ginevra. Alla luce di tale dato e di questo suo profilo di portata europea, oggi storiograficamente sempre più riconosciuto<sup>12</sup>, proprio il suo rapporto di amicizia e la sua collaborazione con i principali protagonisti del cattolicesimo liberale fiorentino possono risultare una cartina di tornasole assai proficua attraverso cui approfondire la questione dell'eventuale penetrazione di influenze straniere e ottocentesche sui motivi di fondo della loro religiosità riformatrice<sup>13</sup>, nonché, per le peculiarità dell'evangelismo di Vieusseux, un'utile angolazione dalla quale meglio mettere a fuoco i precisi limiti del loro dialogo con il mondo protestante<sup>14</sup>. Infatti, a dispetto di prolungati e duraturi rapporti con ambienti e figure legati a luoghi e a circuiti identitari dell'evangelismo confessionale<sup>15</sup>, dalle pagine dei periodici promossi da Vieusseux e da quelle del suo sterminato carteggio affiora una visione della fede come pura morale, una dimensione religiosa antidogmatica, lontana da pratiche di culto e da riunioni di preghiera ma percepita come base necessaria della vita civile, che molto dovea ai forti retaggi esercitati su Vieusseux dalla Ginevra delle sue origini, in cui l'ombra lunga di un Rousseau si mescolava a influssi sociniani e coppetiani.

Non si deve peraltro dimenticare che quando Vieusseux giunse a Firenze aveva ormai quarant'anni e, assieme a tale formazione essenzialmente ginevrina<sup>16</sup>, presentava pertanto un tratto generazionale che lo legherà per certi versi anche a un Lambruschini o a un Capponi; siamo cioè di fronte a uomini con forti ancoraggi settecenteschi e con una fede, anche nel caso di una figura incline allo scetticismo come il marchese di Varramista, largamente e inevitabilmente immersa in motivi mutuati da una cultura illuministica<sup>17</sup>, e già parzialmente differente ad esempio da quella del più giovane Bettino Ricasoli che, nato nel 1809, non si asteneva in qualche occasione dal cedere al sospetto e alla tentazione di certi eccessi spiritualistici propri del nuovo secolo<sup>18</sup>.

A metà degli anni Venti, quando Vieusseux rafforzò i suoi contatti con Capponi e strinse quelli con Lambruschini, una sostanziale e reciproca affinità dovette così risultare agevolata, anche sul piano religioso, da una tale comunanza di esperienze e di riferimenti, favorendo da allora un ben più completo incontro del marchese e soprattutto dell'abate di San Cerbone con il mondo religioso del ginevrino. L'impulso a tenere viva quella religiosità per tanti versi assai settecentesca, aperta ai lumi e alle esigenze della ragione, non poteva peraltro dirsi esaurito a livello di elaborazione e di riflessione con il secolo XVIII. In particolare, pur in tempi di crescente e fervente 'risveglio' protestante entro la vicenda interna alla religione riformata, la tradizione della Chiesa razionalista e sociniana di Ginevra o la religione civile di un Rousseau continuavano a rinnovarsi e a trovare i propri riferimenti e adeguamenti culturali, ancora nei primi decenni

della Restaurazione, in opere come *De la religion* di Benjamin Constant, edita nel 1824, e in realtà come la *Société de la morale chrétienne*, sorta nel 1821 a Parigi e affiancata dal suo periodico, il «*Journal de la Société de la morale chrétienne*», stampato a partire dall'anno successivo<sup>19</sup>.

La ricezione di iniziative del genere è un esempio indicativo di spunti di indagine particolari o storiograficamente non del tutto emersi sul ruolo giocato dal Vieusseux nell'introdurre più da vicino gli amici toscani, a partire dal Lambruschini, nel vivo di esperienze religiose legate alla cultura di matrice ginevrina dell'epoca. La sua rilevante 'rete' consentiva infatti di conoscere e seguire le pubblicazioni e i periodici più significativi espressi da tale cultura, e di entrare più agevolmente in contatto epistolare o diretto con alcuni esponenti del protestantesimo e in particolare di un suo specifico filone.

Così l'«*Antologia*» ai suoi esordi, nel periodo cioè di maggior influenza su di essa da parte del suo direttore<sup>20</sup>, parlava un linguaggio molto vicino in materia di religione a quello assai sfumato e genericamente cristiano<sup>21</sup> che aveva preso compiuta forma nella neonata *Société de la morale chrétienne*, fondata in concomitanza con il periodico fiorentino. Quest'ultimo ne seguì fin dall'inizio le attività e Vieusseux, sempre attento a quel che si muoveva nel mondo del liberalismo parigino e della cultura franco-elvetica, sembrava effettivamente guardare con interesse a questa iniziativa che, fin dalla scelta di richiamarsi alla «morale cristiana» piuttosto che alla religione, rivelava oltre alla sua collocazione in un preciso mondo di riferimenti culturali, il proposito di promuovere, partendo dalla comunanza del vangelo, un cristianesimo attivo e utile, al di sopra dei dogmatismi delle varie chiese e confessioni. Animata in primo luogo da figure come lo stesso Constant e il barone De Gerando, annoverava fra i suoi membri il nome ben noto di Sismondi, di campioni del protestantesimo illuminato come il pastore francese di tendenze sociniane Athanase Coquerel o di personaggi destinati a pesare nell'esperienza della cerchia di Vieusseux come i pedagogisti Nauville e Fallenberg. Tollerante e aconfessionale, tesa a unire più che a dividere, vi prendevano parte protestanti, in misura maggiore, ma anche cattolici liberali<sup>22</sup>. Il fine che la Società si era proposta era di «combattere il fanatismo persecutore che volesse fare della religione e della morale un patto di dominazione tirannica sulle coscienze»: tutto ciò che si riferiva ai dogmi o alle concezioni teologiche doveva essere bandito, per incontrarsi sul comune terreno della morale cristiana. Un approccio quest'ultimo che avrebbe trovato appunto una delle sue espressioni forse più compiute nel *De la Religion* di Constant, in cui, attraverso una rilettura di autori come Fénelon e Rousseau, si delineava una religione sostanzialmente priva di dogmi e di momenti e apparati istituzionali e da cui prendeva forma una presenza evangelica che non affrontava di petto il cattolicesimo, né produceva nei suoi confronti effetti dirompenti, ma che proprio per questo si prestava ad operazioni culturali sottili e a tentativi di dialogo e di sintesi anche spregiudicati.

Non solo Vieusseux conosceva l'opera di Constant, entrata da subito nella sua biblioteca nella prima edizione francese<sup>23</sup>, ma, come accennato, le pagine della sua rivista seguivano così da vicino le sedute e le iniziative della Société, da meritarsi la censura della stampa cattolica controrivoluzionaria<sup>24</sup>; fra i giornali disponibili direttamente in sede, nelle sale del suo Gabinetto, a fianco alle principali riviste europee versate nelle diverse scienze, dalla seconda metà degli anni Venti comparirà con regolarità anche il menzionato «Journal» stampato dalla Società parigina, a cui si era associato nel 1826 e il cui invio era espressamente richiesto ai suoi fornitori per la via veloce di Marsiglia<sup>25</sup>. Ancora, sulla stessa piazza francese, acquistava spesso le importanti pubblicazioni curate e stampate dalla medesima Società<sup>26</sup>.

Parallelamente pure Lambruschini, ma anche Capponi, avevano letto e apprezzato la nuova fatica di Constant<sup>27</sup>, e il primo, conquistato dalla sua lettura, nell'agosto del 1824 aveva preso persino l'iniziativa di inviare una comunicazione di plauso verso l'opera al «Constitutionnel»<sup>28</sup>, uno dei giornali dell'autore de *La libertà degli Antichi*. Nella prima lettera scritta a Vieusseux nel 1826, destinata ad avviare il loro sodalizio e pubblicata anche sull'«Antologia» per farne una sorta di manifesto di quello che sarà il «Giornale agrario toscano», lo stesso Lambruschini avrebbe poi citato fra i suoi riferimenti culturali la «società di morale cristiana di Parigi»<sup>29</sup>.

A Vieusseux che lo introdusse poi al citato De Gerando, inviandogli in lettura il fortunato *Visiteur du pauvre*<sup>30</sup>, Lambruschini consigliava nell'agosto del 1828<sup>31</sup> la traduzione di quell'operetta del barone francese (incaricandosi lui stesso di un tale lavoro<sup>32</sup>), perché gli era apparsa «un secondo Vangelo», piena com'era di «bontà [...] cognizione del cuore umano [...] saggezza»; si trattava secondo la sua opinione di un testo fondamentalmente religioso tanto che avrebbe dovuto «esser nelle mani di tutti», per produrre «maggior bene di tutte le prediche e di tutti i trattati di morale riuniti insieme».

Un tale interesse si allargava tuttavia in quegli anni, e in quelli a venire, anche ad altri uomini di punta della Société. Fra questi vi era il cattolico inquieto e liberale Juan Antonio Llorente, ecclesiastico spagnolo esule della Restaurazione, ma soprattutto inflessibile storico dell'Inquisizione iberica, rispetto al quale Vieusseux manifestò un immediato interesse già dai primi anni Venti, soprattutto per le opere di segno antiromano<sup>33</sup>. Proprio per il suo ruolo di testimone del superamento dei confini fra le diverse confessioni il Llorente era stato celebrato al momento della morte, in una seduta della società, dal suo segretario, ossia il citato teologo protestante di tendenze sociniane Coquerel<sup>34</sup>, incline da parte sua a mettere in discussione ogni dogma, come mostrava il titolo del suo periodico «Le Libre examen»<sup>35</sup>.

Restando nel campo della riflessione teologica protestante si può ricordare ancora l'attenzione verso Alexandre Vinet, collaboratore del periodico della

Société e da essa premiato nel 1826 per il famoso *Mémoire* in favore della libertà di culto, in cui fra i primi ipotizzava con una forte carica antitemporalista la separazione fra Stato e Chiesa; attraverso il gabinetto fiorentino questa<sup>36</sup> ed altre sue opere circolavano in Toscana e con esse circolerà negli anni Trenta anche il vinetiano «Semeur» che, pur sollevando talora qualche riserva da parte dello stesso Vieusseux, che da protestante assai tendente al razionalismo lo trovava «più religioso che altro e metodista»<sup>37</sup>, era stato però ampiamente diffuso tramite la sua Biblioteca Circolante<sup>38</sup>, suscitando l'apprezzamento dei suoi amici toscani<sup>39</sup>. Un Vinet che Vieusseux associava nei suoi acquisti librari ad un altro pastore elvetico, ed importante predicatore, come il ginevrino Célièrier<sup>40</sup>, le cui tracce ritroviamo nell'offerta libraria di Vieusseux<sup>41</sup>, e attraverso di essa nella testimonianza di Lambruschini e di Ricasoli che ne valuteranno entusiasticamente i sermoni al popolo e i libri di preghiere<sup>42</sup>.

Questa particolare simpatia per le prediche del Célièrier si ricollega del resto a un aspetto su cui Vieusseux e Lambruschini si erano intesi abbastanza presto e che su impulso del ginevrino era stato al centro di uno dei primi, e dei pochi, interventi scritti dal secondo per l'«Antologia». Si trattava del modo di comunicare la religione, che intersecava a sua volta il problema dell'innovazione e cioè di una sorta di ampia riforma dell'eloquenza sacra. Così nei primi mesi del 1827, prendendo a pretesto la ristampa di due recenti volumetti di prediche, Lambruschini aveva ricevuto dal ginevrino la proposta di scrivere qualcosa a riguardo<sup>43</sup>. Ne sarebbe uscito un articolo audace<sup>44</sup>, tanto che, come faceva notare a Vieusseux, «è la prima volta che nell'Antologia si sentirà parlare come ho parlato io». Nel testo del contributo, concepito al servizio di una «religione pura e grande, conforme ai lumi della nostra età»<sup>45</sup>, si criticava effettivamente in termini impliciti l'eloquenza sacra italiana, nel momento in cui veniva formulato l'auspicio di un modo di predicare che, uscendo da una tradizione barocca fatta di allusioni alla paura e alla minaccia di castighi, fosse in grado di riempire di fiducia e di serenità durature il cuore, di stimolare le vere virtù cristiane favorendo nell'uomo l'incontro fra «la religione e la morale, sorelle che è impossibile di scompagnare» e indirizzandolo così ad un'azione volta ad un operoso progresso, reso possibile dall'«alleanza della religione e delle scienze».

Per la quaresima del 1828 era giunto tuttavia a Firenze un predicatore che aveva cominciato da alcuni mesi a farsi una certa fama nella penisola per le sue orazioni non comuni, piene di riferimenti profani e sensibili nel linguaggio al gusto del tempo, ispiratrici di amore e di carità ed estranee a ogni richiamo al fanatismo e alla superstizione. Si trattava del veneto Giuseppe Barbieri, unitosi non a caso in stretti e intimi rapporti epistolari con l'ultimo Sismondi. Come aveva confessato all'autore della *Storia delle repubbliche italiane*, insieme all'influenza di classici nomi dell'eloquenza come Fénelon e Massillon, il predicatore benedettino nutriva gran ammirazione fra i viventi proprio per l'anziano Célièrier<sup>46</sup>.

Bastano del resto alcuni titoli scelti a caso fra le più note prediche recitate dal Barbieri e pubblicate in una delle sue maggiori raccolte (*La religione conforme a nostra natura, La religione necessaria alle civili società*<sup>47</sup>) per capire quanto siamo di fronte ad una religione intesa come fonte di un'austera moralità, ad una fede etico-religiosa vista come indispensabile premessa di ogni sano ed equilibrato ordine sociale.

A fronte di tali contenuti è inevitabile che Lambruschini finisse per restare tanto impressionato dalla predicazione fiorentina del Barbieri, tanto che d'accordo con il Vieusseux decise di scriverne sull'«Antologia» e di fare la sua conoscenza diretta invitandolo presso la tenuta di San Cerbone<sup>48</sup>. Tornando così a scrivere di eloquenza sacra gli sembrava di avere trovato la figura in grado di rispondere agli auspici espressi nell'articolo dell'anno precedente<sup>49</sup>; una figura capace di non separare «la religione dalla morale, dalla carità, dalla felicità», ma di farne «la dottrina della luce» afferrando che «la religione del Vangelo ha mezzi di persuasione, ha grazie e lusinghe per tutti i secoli» tanto che «i lumi del secolo decimonono non la abbagliano, la fan brillare vie più»<sup>50</sup>. A suggellare il nuovo sodalizio il Barbieri dedicò agli amici fiorentini, Lambruschini e Capponi, due intense epistole inedite delle sue *Lettere campestri* pubblicate nel 1829<sup>51</sup>, mentre a chiudere idealmente il cerchio Lambruschini, dopo avergli riservato ancora spazio sul periodico di Vieusseux<sup>52</sup>, nel 1833 raccoglierà in un'intera opera le sue riflessioni su quella predicazione in cui aveva visto l'atteso modello di una nuova e diversa eloquenza sacra<sup>53</sup>.

Questa visione fortemente morale della religione, di una religione come imperativo categorico dai tratti aconfessionali posta al servizio del progresso civile e sociale, si era rispecchiata a metà anni Venti anche in una scelta compiuta dal pur prudente Vieusseux; non sempre facile agli entusiasmi, si era infatti spinto a pubblicare la traduzione del saggio, dall'eloquente titolo di *Applications de la morale à la politique*, dell'economista, storico e filosofo morale francese Joseph Droz. La sua lettura impressionò molto Vieusseux, come testimoniato non solo dal fatto che ne consigliò subito la lettura a stimati amici, ma soprattutto dalla decisione, a un solo anno dall'uscita in Francia nel 1825, di promuoverne la pubblicazione italiana nel pur selezionato catalogo delle sue edizioni<sup>54</sup>. In particolare il testo poneva una tale enfasi sul tema della morale da postulare, in contrapposizione a una mera dottrina dei diritti che lasciata a sé stessa rischiava di trasformarsi in arbitrio razionalista e giacobino, il necessario e indispensabile riequilibrio garantito da una organica e altrettanto salda teoria dei doveri. La base di questa tavola di doveri era naturalmente il Vangelo delle origini, fonte di una possibile religione universale. E nel cattolico Droz, il cui libro poteva riassumersi in una predicazione «per la morale di Cristo», a Vieusseux pareva non a caso di veder riflesso quanto letto in quel periodo nella *Philosophie du christianisme* di un pastore e teologo protestante come il Coquerel<sup>55</sup>.

È assai chiaro che si è qui di fronte a una religione che non è fatta di asceti, di eccessi liturgici o di pratiche pie, ma è motore del progresso civile, che non è dunque, o perlomeno non solo, affar di preti e pastori, ma di cultori delle scienze morali, sociali e politiche come appunto il Droz.

Un'altra influente corrente dello stato maggiore della Société de la morale chrétienne era costituita del resto dai principali redattori (Rémusat, Ampère, Dubois) del sansimoniano «Le Globe», i primi fautori cioè di un vero e proprio culto religioso tributato all'ideologia del progresso sociale; ma la ricezione di questa dottrina e la rilevanza delle sue implicazioni religiose entro la cerchia di palazzo Buondelmonti sono state già ampiamente testimoniate nel suo documentato libro dal Pitocco perché si avverta qui il bisogno di ritornarvi.

I riferimenti culturali di fondo entro cui avverrà il confronto dei riformatori toscani con quanto si muoveva in materia di idee e propositi di riforma religiosa nella cultura europea paiono pertanto fissati. Il primo decennio dall'apertura del gabinetto di piazza Santa Trinita rappresenta infatti il momento cruciale per la formazione e l'impostazione di fondo della sua complessiva offerta editoriale<sup>56</sup>, sono cioè gli anni in cui si consolida la biblioteca consultativa e in cui dal 1823 prende vita anche il catalogo della circolante; anni dunque, come rivela il Copialettere Vieusseux, di grande ricerca e di notevoli ordinativi di libri e periodici. Così come negli altri campi, è allora che si gettano le basi per la selezione dei testi che finiscono per dettare e orientare la proposta editoriale e periodica anche nello specifico ambito della riforma religiosa, e si è osservato quanto si tratti di pubblicazioni in larga parte ascrivibili più o meno direttamente alle posizioni o comunque al mondo della Société de la morale chrétienne.

Ancora, si è visto come un Capponi e con assai più trasporto il Lambruschini conoscessero già le evoluzioni religiose di un Constant e alcune delle idee sottese alle iniziative di cui questi si era fatto con altri animatore e come tutto ciò ne favorisse la familiarizzazione con Vieusseux. Si può ben intuire allora quanto, a partire dalla seconda metà anni degli Venti, l'accostamento maggiore a quest'ultimo e la sua opera di mediazione culturale, grazie al circuito e all'azione di stimolo innescati dal suo gabinetto, creassero e allargassero le occasioni per approfondire quelle stesse idee. La ricordata introduzione ad autori come De Gerando e ad altri ne costituiscono una riprova. Così, scrivendo al termine del 1831 a Tommaseo, allo scopo, come si dirà fra poco, di coinvolgerlo in un suo progetto di definizione e di promozione di un'ambiziosa riforma religiosa, Lambruschini affermava che «i principii della dottrina del Vangelo [...] debbano oggi essere sviluppati e adattati in modo alla presente società, e riunire tutto quello che di ragionevole contengono il Cattolicesimo de' bei tempi, e il Protestantesimo, e il Sansimonismo»<sup>57</sup>. Questi ultimi riferimenti, intervallati in lettere del medesimo periodo ad altri al cattolicesimo liberale francese e in particolare a Lamennais<sup>58</sup>, evidenziano, come è stato peraltro notato<sup>59</sup>, quanto con l'immediato schiudersi

degli anni Trenta si aprisse una sorta di seconda fase della riflessione, e per certi versi dell'esistenza del Lambruschini, e con lui, che aspirava ad esserne il centro diffusivo, dell'intera vicenda del movimento religioso riformatore toscano.

Ampliate e assai rafforzate infatti le sue meditazioni personali e le convinzioni giovanili su più ampie basi di confronto, a cui non era estraneo appunto il decisivo apporto di Vieuksseux, allentò l'isolamento di San Cerbone per avviare una fase di iniziative e di maggiore attivismo. Meno distante da quel momento dai discorsi che risuonavano da diverse parti in Europa a favore di un rinnovamento della coscienza religiosa e di una trasformazione della Chiesa, cercò di elaborare in proprio i punti di un possibile e organico programma di riforma religiosa, che lui chiamava di preferenza e meno prosaicamente «sistema». Con il fiducioso proposito di confrontarsi e trovare alleati per passare poi più direttamente all'azione, provò ad illustrarlo, senza troppa accoglienza da parte dei suoi interlocutori, in un importante ma sfortunato carteggio avviato prima con Capponi e alcuni mesi dopo, e in termini più ampi, con un Tommaseo fattosi per qualche tempo fiorentino<sup>60</sup>. In questo contesto di nuova, ma non sempre corrisposta, operosità, si trattava di un Lambruschini che non si perse comunque del tutto d'animo, tanto da apprestarsi ad esempio in quei primissimi anni Trenta a varare un progetto di giornale esplicitamente religioso che avrebbe dovuto uscire ogni quindici giorni con il titolo «La voce del buon senso». Le idee che voleva trasferire sulla carta stampata apparivano sufficientemente chiare: il richiamo al «buon senso» alludeva a quel «sentimento interno» su cui pensava di poter fondare una vera e propria scienza morale e che era da tempo alla base della sua ricerca interiore della verità, e che al pari della capacità di osservazione esterna riteneva patrimonio di ogni uomo, prima fonte per la conoscenza del mondo interiore e quindi di quel nocciolo di principi comuni a ogni credenza religiosa. Stendendo il piano generale del progettato foglio scriveva così di non voler «particolareggiare qui fra le diverse credenze cristiane, fra il cattolicesimo e il protestantesimo, fra il cattolicesimo romano e il gallicano», ma di voler rispettare «tutte le sincere professioni Religiose», domandando «a tutte quei frutti da' quali Gesù Cristo ci insegna ad apprezzare e distinguere vera virtù, frutti di buona morale, di concordia pubblica, di amore disinteressato e inestinguibile»<sup>61</sup>.

In quegli stessi mesi si può rievocare del resto, per la forte analogia, la stesura di una riflessione su *Cattolici e protestanti*<sup>62</sup> che avrebbe dovuto confluire in una delle tante opere rimaste incompiute che aveva progettato di scrivere e nella cui introduzione aveva sentenziato con perentorietà che «la Religione non è [...] teologia ed ascetica» ma un insieme di precetti morali universali inscritti nel nostro cuore<sup>63</sup>. Alla fine del 1832 sappiamo poi da un altro personaggio assai coinvolto in Toscana nel movimento pedagogico e nelle idee di riforma religiosa, come il protestante Enrico Mayer, che il Lambruschini e il Vieuksseux pensavano da qualche tempo di porre mano ad una ipotesi di giornale a metà fra educazione e religione<sup>64</sup>.

Al di là del fatto che non si andò oltre il piano dei buoni propositi e dell'avvio di alcuni contatti, certe idee e i relativi disegni non dovevano restare del tutto privi di sbocchi concreti, e qualcosa di quegli ipotizzati progetti di giornali, in forme magari meno esplicite e dirette, anche per la crescente aggressività della censura granducale<sup>65</sup>, finirà ad ogni buon conto per confluire solo qualche anno più tardi nella «Guida dell'Educatore». Inaugurata nel gennaio del 1836 e fortemente voluta proprio da Lambruschini<sup>66</sup>, la rivista fu concepita insieme al Vieusseux nel ruolo di editore<sup>67</sup> e, dato da non sottovalutare se si considera la sua scarsa inclinazione ad esaltarsi per le novità, con la benedizione e il beneplacito esterni ma convinti del Capponi, assolutamente persuaso dell'utilità della nuova pubblicazione<sup>68</sup>.

### 3. A metà degli anni Trenta

Se essa risentiva dunque sotto molti profili del precedente decennio di lievitazione di rapporti e di idee, prima di entrare nel vivo dell'esperienza della «Guida» occorre però fermarsi un poco sulla metà di quegli anni Trenta, quando si ha la sensazione di scoprirsi di fronte a un'ulteriore intensificazione del dialogo con quell'Europa che guardava a un rinnovamento religioso, a un altro tornante di quel percorso di apertura da parte del gruppo di palazzo Buondelmonti con quanto si agitava su più ampie basi continentali.

Si è già avuto modo di vedere ad esempio come Lambruschini e Ricasoli diventino attenti lettori del parigino «Semeur» o approfondiscano la loro scoperta di un autore come Cellerier. In quel passaggio segnato da intense letture, rilevanti furono poi l'attesa e l'accoglienza tributate alle *Paroles d'un croyant* del Lamennais che Vieusseux acquistò in abbondanza di copie procurandosi rapidamente, attraverso la Svizzera, la prima e immediata traduzione italiana<sup>69</sup>. L'impressione che ne derivò fu effettivamente grande: a Lambruschini che ringraziando con eccitazione Vieusseux per «quel prezioso e maledetto libro» e ne elogiava a caldo la «magia di immagini e di parole»<sup>70</sup>, faceva eco il Capponi che, letta la sola prefazione all'opera appena avuta dal ginevrino, già lo esortava categorico a metterla «in giro che troverà molti affamati. Ed è cosa importante»<sup>71</sup>. Da parte sua lo stesso Vieusseux non nascondeva l'entusiasmo e informava il marchese di averne discusso a fondo con il comune amico direttamente a San Cerbone<sup>72</sup>. L'effetto notevole prodotto da quelle pagine sembrava tradursi in un'iniezione di fiducia verso le possibilità concrete delle aspirazioni riformatrici e in una accresciuta stima verso il sacerdote bretone, nel momento in cui questi poneva finalmente con forza il problema della battaglia per la libertà rispetto a quell'ultramontanismo che gli amici fiorentini non avrebbero mai cessato di guardare con molto sospetto<sup>73</sup>.

Ma il rapporto con il cattolicesimo liberale europeo, e segnatamente francese, a metà degli anni Trenta conobbe un'ulteriore occasione di confronto grazie al lungo soggiorno in Toscana, e in particolare a Pisa, di suoi due rilevanti esponenti come Charles Montalembert e Alexis François Rio, rispetto ai quali il gabinetto di Vieusseux divenne il consueto punto di appoggio per lo scambio di relazioni e di libri. Attraverso di essi Vieusseux e gli amici toscani speravano infatti di poter approfondire la conoscenza delle idee di Lamennais e della sua recente svolta<sup>74</sup>; per quanto il conte francese risultasse agli occhi dei nostri fiorentini forse fin troppo cattolico, e meno in linea con «le opinioni e i bisogni del giorno»<sup>75</sup> rispetto alle recenti pagine delle *Paroles d'un croyant*, nel clima intercoffessionale imperante nei cenacoli toscani di allora Vieusseux ne caldeggiò e ne favorì il proficuo incontro con l'evangelica ed educatrice ginevrina Matilde Calandrini e con la nota esperienza dei suoi asili pisani<sup>76</sup>. Procurò poi ai due intellettuali d'oltralpe diversi volumi utili ai loro studi<sup>77</sup>: a Pisa infatti Montalembert maturò parte della sua opera sulla *Histoire de sainte Élisabeth de Hongrie*, grande omaggio alla civiltà cristiana, e il Rio, avvalendosi anche del fondamentale apporto del Capponi<sup>78</sup>, il suo importante lavoro *De la Poésie chrétienne*, finalizzato a recuperare l'arte del cristianesimo primitivo e la sua intensa spiritualità. Entrambe le opere sarebbero poi state immediatamente acquistate da Vieusseux, in un unico ordine, appena uscite dalle stamperie francesi<sup>79</sup>.

Fra le letture del gruppo di palazzo Buondelmonti sarebbe poi rientrato anche il periodico di intonazione mennesiana l'«Université catholique»<sup>80</sup> che nel 1835, una volta tornati in patria, ebbe tra i suoi fondatori proprio il Rio e Montalembert e fra i principali collaboratori un personaggio come Augustin Bonnetty, già legato all'esperienza degli «Annales de la philosophie chrétienne», a cui partecipavano firme del calibro di Lamartine e destinati a sostenere l'accordo fra scienza e religione e quanto le varie scienze potevano contribuire alla dimostrazione dei principi cristiani.

Restando alle influenze francesi, merita almeno di essere segnalata anche una sorta di riscoperta nella seconda metà degli anni Trenta del vecchio abate Grégoire, scomparso a ottant'anni nel 1831, grazie soprattutto all'uscita delle sue *Mémoires* nel 1837 e alla sua *Histoire des sectes*, ripubblicata e tornata d'attualità dopo la ferma condanna pronunciata dalla Chiesa nel 1828<sup>81</sup>. In entrambi gli scritti, la difesa della tradizione giansenista e regalista diveniva il modo per giustificare una sospirata riunione dei cristiani. A un Vieusseux che si dedicava a un significativo sforzo di promozione di tali opere fra il 1835 ed il 1838<sup>82</sup>, Capponi esprimeva il più vivo apprezzamento<sup>83</sup>.

Sempre di quel periodo è poi il tentativo di Vieusseux di far circolare in Toscana, fra non poche difficoltà, la *Histoire du christianisme* del belga Louis de Potter<sup>84</sup>, già redattore dell'«Avenir» e soprattutto massimo interprete della rivoluzione di Bruxelles del 1830 e dell'alleanza fra il cattolicesimo e la più larga

applicazione dei principi liberali. Il rapporto fra De Potter e il granducato era tutt'altro che nuovo: durante un lungo soggiorno fiorentino nei primi anni Venti, che gli aveva permesso di raccogliere i materiali per alcune delle sue più importanti opere, a partire da quella dedicata alla celebrazione del giansenista Scipione de' Ricci, era stato un assiduo frequentatore del gabinetto di piazza Santa Trinita dove aveva stretto una solida amicizia con Vieusseux e con Capponi<sup>85</sup>, avvalendosi anche del loro sostegno, non solo intellettuale, per il completamento di quei suoi lavori e per la relativa promozione editoriale<sup>86</sup>. Adesso, nell'eccitazione e nei rinnovati entusiasmi riformatori di metà anni Trenta, la sua figura tornava quanto mai in auge e il Lambruschini si augurava di vederlo, a fianco del Lamennais, a capo di una nuova e fondamentale iniziativa giornalistica riformatrice<sup>87</sup>.

Ma c'è un'opera che a metà di quel decennio, e soprattutto nei mesi che preparano l'idea e poi il varo della «Guida dell'Educatore», parve lasciare il maggior segno, tanto più ove si consideri che siamo di fronte al lavoro di un autore la cui influenza è stata storiograficamente non del tutto valorizzata. Come forse si ricorderà, da un fugace riferimento fatto da Vieusseux in una già citata lettera del giugno 1834, in quei frenetici mesi, assieme al Lamennais delle *Paroles*, i nostri discutevano animatamente anche delle idee di un altro autore. Nel marzo precedente da palazzo Buondelmonti era stata infatti inviata al libraio Renouard la richiesta di poter acquistare, per la biblioteca del gabinetto, un lavoro uscito solamente da un mese a Parigi con il titolo di *Éducation des mères de famille, ou, De la civilisation du genre humain par les femmes*<sup>88</sup>. Il 14 giugno era stata inoltrata verso la stessa capitale francese la richiesta di un'altra copia<sup>89</sup>: si trattava con tutta evidenza di quella che soli tre giorni avanti era stata chiesta a Vieusseux dal Lambruschini, impaziente di averne una propria e desideroso di non trattenerne troppo nelle sue mani, per non limitarne la circolazione, quella destinata alla biblioteca consultativa del gabinetto e inviategli di sua iniziativa dal ginevrino<sup>90</sup>. Questa brama di possesso verso l'opera era dovuta all'impossibilità, come scriveva l'abate da San Cerbone, di «tenerla poco». Non poteva infatti essere sufficiente una lettura superficiale di un libro del quale auspicava subito una versione italiana e l'immediata diffusione nella penisola<sup>91</sup>, e del cui autore riteneva necessario avere più informazioni per stabilire direttamente un contatto con lui, magari a partire dalla proposta e dall'assunzione dell'incarico della traduzione, e per farsi «Apostolo delle sue dottrine».

Lo scrittore in questione, forse non troppo conosciuto in Italia ma non altrettanto anonimo nel proprio paese, era Louis-Aimé Martin, già professore di lettere, morale e storia all'École Polytechnique, da cui era stato tuttavia rimosso nel 1831 per le sue opinioni in materia religiosa, e al tempo collaboratore di importanti giornali parigini. Il suo didascalico volume non era al tirar delle somme nulla di così particolarmente nuovo in quegli anni, ma era tuttavia un efficacissimo condensato di idee che circolavano da tempo nella cultura europea

e soprattutto franco-elvetica, con alle spalle pertanto un mondo di riferimenti che i nostri amici fiorentini avevano più o meno frequentato.

Dietro l'opera ed il nome di Aimé Martin si apriva effettivamente tutto un vasto tessuto di esperienze e di rapporti culturali<sup>92</sup>. Fra i principali promotori dell'*Éducation des mères de famille*<sup>93</sup> vi fu Alphonse de Lamartine, altra figura non secondaria per la coscienza e le tante inquietudini religiose del primo Ottocento, che, a seguito dell'uscita di quel lavoro, si attivò d'altra parte per candidare Aimé Martin a membro della prestigiosa ed esclusiva Accademia francese delle scienze<sup>94</sup>. Non si deve dimenticare forse che il personaggio in questione negli anni Venti aveva frequentato Firenze ricevuto proprio dal Lamartine al tempo segretario d'ambasciata nella capitale granducale<sup>95</sup>. Nel suo periodo fiorentino il poeta francese aveva stretto com'è noto contatti importanti con Vieuzeux e la sua cerchia<sup>96</sup>. In una lettera del 17 luglio 1843 al ginevrino ricordava ad esempio, con nostalgico piacere, le «nos compagnies philosophique de Varramista» durante cui si formulavano comuni previsioni sull'avvenire politico<sup>97</sup>. Non è da escludere che in tale circuito di relazioni fosse entrato anche Aimé Martin: non possiamo dire infatti con certezza se vi fosse stata una conoscenza diretta, se ad esempio gli fosse capitato di partecipare in qualche occasione ad una di quelle compagnie filosofiche evocate a distanza di tempo dall'autore delle *Méditations*<sup>98</sup>; ad ogni modo qualcosa delle sue idee doveva essere passato indirettamente attraverso la mediazione dello stesso Lamartine se si considera che l'influenza su di lui del futuro autore dell'*Éducation* risultava, in quella seconda metà degli anni Venti, già notevole e in particolare in materia religiosa<sup>99</sup>. Egli sarà infatti fra quanti contribuiranno all'evoluzione del suo pensiero religioso introducendo sulla fede cattolica giovanile dell'amico alcuni motivi assai meno ortodossi. Il grado di conoscenza e di ricezione del suo pensiero religioso e della sua costellazione di riferimenti ideali da parte del poeta francese è testimoniato ed emerge anche nel commosso tributo che questi gli riservò alla morte nel 1847, quando Aimé Martin lo nominò peraltro suo erede universale<sup>100</sup>.

La figura di quest'ultimo veniva qui ricondotta, nella ricostruzione di un preciso percorso ideale, ad una 'società spiritualista' che affondava le sue radici intellettuali nella riflessione di Fénelon, considerato una sorta di iniziatore del Vangelo, e che si sarebbe poi realizzata appieno nella filosofia di Rousseau, di Bernardin de Saint-Pierre e infine dello stesso Aimé Martin. In particolare, gli influssi profondamente rousseauiani e la filosofia della natura dell'autore tardo illuminista di *Paul et Virginie*, a cui avrebbe attinto in parte lo stesso Lamartine, che forse si reputava l'ultimo anello di quell'ideale società spiritualista, giocarono un ruolo profondo sul cristianesimo e più in generale sulla visione di Aimé Martin. Del resto quest'ultimo era stato da giovane segretario e amico del medesimo Bernardin de Saint-Pierre e, dopo averne sposato la vedova, grazie all'accesso privilegiato ai suoi manoscritti si era costituito una fama nella comunità

letteraria francese come suo principale biografo, divulgatore delle sue opere e custode della sua memoria letteraria. Peraltro, proprio l'abilità di organizzatore culturale sperimentata con successo sulle carte e le opere di Bernardin de Saint-Pierre divenne un tratto qualificante del lavoro di Aimé Martin, che la ripropose in relazione a personaggi come Fénelon e l'abate Fleury, i cui scritti furono riscoperti, raccolti e sistematizzati in edizioni da lui sapientemente curate e commentate; si trattava sempre di figure attentamente selezionate perché ben si prestavano a sposarsi e a completarsi con le sue convinzioni religiose, e le cui pagine, accortamente illustrate, mostravano a loro volta di integrarsi assai bene fra di loro<sup>101</sup>. Introducendo uno di tali lavori di sapiente curatela scriveva così non a caso:

Jeunes gens, vous qui êtes l'espoir de l'avenir, recevez donc du sage Fleury la plus sainte et la plus utile des leçons: laissez un moment ce monde de fange pour entrer avec le véridique vieillard dans un monde habité par les plus belles âmes, il vous guidera vers Fénelon, Fénelon vous guidera vers Bernardin de Saint-Pierre, et vous recueillerez, de leur bouche, la double révélation des lois de la Nature et de l'Évangile<sup>102</sup>.

Proprio gli scopi di fondo del lavoro fatto sul calcolato recupero di questi autori furono assai apprezzati, per la profonda religiosità che nell'insieme sprigionavano, da Lamartine, e furono all'origine della sua ammirazione per Aimé Martin. Attraverso di lui perfezionò e approfondì la sua conoscenza di un autore come Bernardin de Saint-Pierre e in una delle prime lettere indirizzategli vedeva ad esempio nelle sue opere «un air de famille avec celles de Fénelon; elles respirent ce parfum de vertu, d'amour, d'heroïsme (de) la doctrine du Christ»<sup>103</sup>.

Inizialmente assenti dal catalogo delle letture di palazzo Buondelmonti, anche Vieusseux, all'indomani dell'entusiasmo per Aimé Martin, si avvicinò alle opere di Bernardin de Saint-Pierre ordinandone un importante quantitativo<sup>104</sup>, così come acquistò l'edizione commentata da Aimé Martin delle opere di Fénelon<sup>105</sup>. Così come è forse importante da segnalare in quegli stessi anni una fiammata di interesse per lo stesso Lamartine, di cui furono ordinate vecchie e nuove opere<sup>106</sup>.

Questa ampio inciso sull'universo ideale dell'autore dell'*Éducation des mères de famille* e sulla sua attività culturale, colta anche nei suoi riverberi in Toscana, rende forse adesso meno sorprendente e casuale quella indiscutibile, e su alcuni punti sensazionale, similitudine fra le riflessioni maturate dal Lambruschini e i contenuti di un'opera che invece lo avevano fatto sobbalzare di eccitazione e colto completamente di sorpresa.

Si è visto come Aimé Martin più che un grande e originale teorico fosse soprattutto un ottimo ed eclettico organizzatore e sistematizzatore di idee, in grado di operare uno studiato miscuglio fra la sensibilità del secolo XVIII e quella del

secolo XIX. Così, se non mancava di un qualche guizzo di originalità, anticipando ad esempio su alcuni singoli punti l'analisi di Lamennais<sup>107</sup>, i contenuti del suo volume del 1834, precisamente fissati in quattro e ben distinte parti, ricalcavano espressamente in un abile condensato le idee di Fénelon, di Rousseau, dell'abate Fleury, e dell'immane Bernardin de Saint-Pierre, cioè tutti autori che come si è visto aveva con perizia rivisitato nei precedenti anni preparatori.

Gli echi rousseauiani si riverberavano nell'idea di un cristianesimo come religione del cuore, basata sui comuni principi del vangelo, come morale naturale, dimostrabile e razionale, capace di fare da guida all'opera pedagogica e di rinnovamento familiare e sociale. Fede e ragione, religione e scienza non potevano dunque essere più separate, ed anzi la scienza e la natura erano nella loro perfezione testimonianza della presenza di Dio sulla terra. Le meraviglie e le conquiste scientifiche ottocentesche non andavano allora contrastate e guardate con sospetto, ma erano una manifestazione e una conferma straordinaria e senza precedenti dell'esistenza di Dio; la religione era così scienza umana per eccellenza e la fede diventava soprattutto un'esperienza conoscitiva. Ciò conteneva l'implicito messaggio che gli individui potevano aspirare ad una relazione più personale e diretta con la divinità, un problema di comprensione più che di credenza o di rivelazione, che esaltando la ragione avvicinava pericolosamente a quel libero esame e a quelle idee di sacerdozio universale proprie delle religioni riformate.

Da un tale approccio, oltre che un forte motivo antiteologico, scaturiva anche la forte avversione a ogni forma di esaltazione di esperienze ascetiche e penitenziali, a ogni forma di apologia del martirio e di predicazione religiosa tesa a impressionare più che a illuminare, ad ogni rappresentazione di Dio come portatore di castighi e minacce invece che di virtù e di conforto. In questa visione antioscurantista della fede, un posto speciale doveva spettare però anche ai sacerdoti, intesi come primi educatori, che avrebbero dovuto cessare di essere maestri di superstizione per divenire missionari del progresso e della civilizzazione, non più separati dalla società ma pienamente immersi in essa e fra i fedeli, tanto da arrivare a caldeggiare a tal fine l'utilità del matrimonio per il clero. Ma per rendere la religione più accessibile all'uomo era necessario anche ricondurre il cristianesimo alla sua purezza e alla sua essenza spirituale, rifiutando le pretese di esclusività della dottrina cattolica con tutte le sue incrostazioni depositatesi dopo il concilio di Trento e le sue molteplici ostentazioni; in questo modo l'opera, che sarà ufficialmente condannata dalla Chiesa cattolica, aspirava a una religione spiccatamente latitudinaria e più facilmente allineata alla dottrina evangelica. Riepilogando, non c'era quasi aspetto spinoso che paresse sfuggire a quelle pagine: dal problema dei dogmi<sup>108</sup> e dei sacramenti, alla questione della santità e della devozione, dalla teologia fino come si è detto al celibato ecclesiastico<sup>109</sup>. In tale contesto una organica riforma della Chiesa diveniva un problema ineludi-

bile e con tale opera Aimé Martin veniva a prefigurare i precetti della sua nuova religione capace di risolvere la profonda crisi spirituale della società del tempo.

Ce n'è abbastanza per comprendere perché l'abate di San Cerbone dovesse essersi tanto esaltato, come raramente gli era capitato, per la lettura di un libro. Gli sembrava infatti che Aimé Martin avesse coordinato, e portato a compimento quel «sistema generale» che lui inseguiva da tempo e che era invece rimasto confinato a quegli stralci di carteggio con Tommaseo e Capponi di cui si è fatto cenno e sparso in appunti ancora assai disordinati e frammentari. Le sue stesse reazioni risultano in tal senso eloquenti: nella già citata lettera a Vieuzeux scriveva di un libro che era «stato per me il Messia aspettato», per cui «ho giubilato, ho urlato» da sembrare «un pazzo», e le cui teorie erano «quelle che io medito da gran tempo, che ho abbozzate qua e là» ed «esprimono tutto me stesso». È sufficiente del resto scorrere - come ammetteva peraltro lo stesso Lambruschini<sup>110</sup> - il dettagliatissimo indice del volume, e soprattutto quello della sua ultima parte, per capire quanto vi fosse di ciò che il solitario abate andava congetturando nella sua testa da tempo. Erano state proprio questa precisione didascalica ed efficienza di sintesi il motivo di forza dell'opera agli occhi di Lambruschini; le sue tante letture e le sue numerose riflessioni parevano andare d'improvviso al loro posto ed aver trovato, insieme ad una luminosa conferma, un ordine finalmente organico e coerente, infondendogli di conseguenza nuove conferme e ulteriori energie. Un entusiasmo contagioso che dopo aver comunicato di getto a Vieuzeux desiderava febbrilmente estendere all'altro amico Capponi<sup>111</sup>, ricevendone una reazione assai più incoraggiante rispetto ad altri e recenti tentativi passati di condividere altre letture e idee. Anche per il marchese toscano lo spirito del libro era «tanto buono» e «tanto bene edificante», mentre l'anima del suo autore gli appariva «bellissima», e ancora «il modo di considerare la religione vero, profondo, perché sentito», tanto da auspicare, per renderlo più efficace, una traduzione abbreviata, «che sarebbe un gran bene», della sola e ben più efficace parte morale, ossia quella religiosa<sup>112</sup>. A chiudere il cerchio anche Capponi tornava a Vieuzeux, da cui tutto era partito, per pregarlo, a ruota di questo intenso ed esaltante scambio di opinioni su Aimé Martin, di far avere quello scritto ad altri a cui lo aveva suggerito e con cui ne aveva parlato<sup>113</sup>.

Nella seconda metà del 1834 l'interesse generale per questo autore era dunque nel gruppo di palazzo Buondelmonti massimo e quanto mai condiviso. A colpire Lambruschini però erano state forse anche assonanze più specifiche. Poco prima di ricevere in lettura da Vieuzeux il volume, temi analoghi a quelli oggetto dell'opera di Aimé Martin Lambruschini aveva infatti toccato in una memoria di poco precedente letta in una seduta ordinaria dell'Accademia de' Georgofili dell'aprile 1834, e pubblicata in opuscolo a Milano da Anton Fotunato Stella perché respinta dalla censura toscana<sup>114</sup>. Fin dalle parole del titolo, *Sull'utilità della cooperazione delle donne bennate al buon andamento delle scuole infantili*

*per il popolo*, essa rivelava la vicinanza con il motivo saliente da cui era partito lo scritto dell'ex professore dell'École Polytechnique, ossia il ruolo fondamentale della religione e delle donne nell'educazione; unendo i due aspetti Lambruschini arrivava poi a sostenere nelle conclusioni della sua memoria anche una sorta di 'sacerdozio muliebre', considerato il ruolo delle donne di «vincolo della società». In linea con quelle trasformazioni carsicamente in atto nella Chiesa ottocentesca, in Lambruschini echeggiavano motivi antiascetici contro il modello esclusivo e tradizionale dell'austera spiritualità della vita contemplativa e strettamente claustrale del monastero a cui contrapponeva, in maniera ancora una volta simile al parallelo percorso di Aimé Martin, una nuova forma di operoso impegno religioso di segno femminile dentro le istituzioni ecclesiastiche, capace di favorire anch'esso il superamento della frattura esistente fra Chiesa e società.

Procedendo per corrispondenze fra titoli, assai più suggestiva e accattivante risulta però quella fra il titolo dell'opera di Aimé Martin e la prima formulazione di quel «giornale mensile di educazione» che sarebbe poi stato la «Guida dell'Educatore» ma che, nelle intenzioni di Lambruschini, avrebbe dovuto chiamarsi «Giornale dei Padri e Madri di famiglia e degli Istitutori»<sup>115</sup>. Con la differenza, non da poco, che questa nuova assonanza non si realizzava prima della conoscenza dell'opera in questione, ma dopo la sua attenta lettura e rilettura. Difficile scartare a questo punto l'ipotesi, se a ciò si aggiunge anche l'illustrazione dello schema del periodico proposta sempre dal Lambruschini, che i suoi contenuti, e probabilmente persino la sua idea, non nascessero sotto l'ispirazione, le suggestioni e l'azione di stimolo dell'opera di Aimé Martin<sup>116</sup>.

#### *4. Un modello e la sua crisi: dalla «Guida dell'Educatore» agli anni Quaranta*

La chiave di volta del volume di Aimé Martin era certamente la religione. La sua riforma e le sue trasformazioni erano infatti la premessa necessaria di ogni possibile rinnovamento dell'uomo e della società. Questo aspetto era stato immediatamente colto dal Lambruschini - e anche da Capponi - che, pur trovandosi di fronte a un libro di carattere pedagogico, dell'intera fatica dell'ex segretario di Bernardin Sant-Pierre aveva apprezzato, definendola «divina», soprattutto la «parte che riguarda la religione»<sup>117</sup>. Del resto della stessa «Guida dell'Educatore», rivista indubbiamente pedagogica, non si è però considerato fino in fondo il profilo religioso, anche perché studiata assai più di frequente dagli storici dell'educazione che della religione<sup>118</sup>. E non si allude solo ai noti legami generali fra evangelismo e pedagogia, ma a fatti ben più specifici. In primo luogo non si deve dimenticare il confine assai più sfumato agli occhi dei suoi protagonisti fra morale e religione, e il significato che spesso finivano per assegnare al termine morale; in

Lambruschini, per la sua aspirazione forte a fondare una scienza morale che consentisse di fissare una verità cristiana inoppugnabile ed evidente<sup>119</sup>, il problema educativo e quello religioso risultavano correlati e associati; a maggior ragione dunque il confine fra educazione e religione appariva assai labile, e dalla riforma dell'educazione tendeva inevitabilmente a passare anche la riforma religiosa.

Quanto della concezione religiosa del Lambruschini vi fosse dietro i sistemi educativi applicati nell'istituto di San Cerbone, e divulgati nella «Guida dell'Educatore», lo prova inequivocabilmente un cortese ma vivace scambio di vedute avuto dopo una sua visita a Figline con Carlo Luigi Morichini, alto prelato romano di notevoli sensibilità filantropiche e di tendenze moderatamente aperte. Inframmezzate alle considerazioni pedagogiche in tale contraddittorio facevano infatti capolino soprattutto questioni religiose basilari: in particolare, ad alcune obiezioni dell'illustre ospite sui metodi fin troppo poco ortodossi da un punto di vista religioso seguiti dal Lambruschini, quest'ultimo rispondeva con una lettera in cui non nascondeva che dietro le eccezioni pedagogiche sollevate si muoveva in realtà il vero tema della necessità di «grandi riforme nel Cattolicesimo»<sup>120</sup>. Del resto anche in un personaggio come il conte fiorentino Piero Guicciardini, profondamente coinvolto nella Toscana di allora nel moto di idee sulla riforma religiosa, non estraneo al periodico e in quei primi anni Trenta soggetto all'influenza del Lambruschini, l'approdo ultimo alla religiosità evangelica avverrà fondamentalmente attraverso un complesso e decisivo combinato di letture ed esperienze scientifico-pedagogiche<sup>121</sup>. Lo stesso Capponi, nel 1834 si entusiasma particolarmente, vincendo il suo abituale scetticismo, alle esperienze educative pisane dell'evangelica Calandrini<sup>122</sup> e a quelle fiorentine dello stesso Guicciardini, e lasciandosi andare ad un insolito entusiasmo giudicava il citato intervento del Lambruschini *Sull'utilità della cooperazione delle donne* che tanto si avvicinava ai temi dell'Aimé Martin, come «uno dei suoi più belli»<sup>123</sup>. E proprio a partire da quel 1835 anche il Capponi cominciava finalmente con la stesura dei suoi *Pensieri sull'educazione*<sup>124</sup> una densa riflessione in cui le tematiche religiose e quelle pedagogiche erano intimamente correlate, e in cui, in maniera non molto dissimile dal Lamartine, ricostruiva in proposito una genealogia ideale che partendo da Fénelon trovava la sua consacrazione nel pensiero di Rousseau.

A fianco a tutte queste considerazioni, che testimoniano con quale profondità fosse percepito nell'ambiente fiorentino, in quella prima metà degli anni Trenta, il legame fra educazione e fede, si tenga ancora conto delle difficoltà di affrontare di petto il tema religioso, come dimostrato ad esempio dalla vicenda dell'articolo preparato dal Lambruschini per il quaderno 35-36 della «Guida nel 1838» ma completamente rigettato dal censore granducale<sup>125</sup>; nelle ambiziose intenzioni del Lambruschini, come aveva accennato parlando del progetto di tale articolo al già ricordato Morichini, esso, muovendo dai presupposti della «necessità della Religione nell'educazione», doveva esporre in modo sistemati-

co i suoi pensieri sui metodi di educazione religiosa e risultare il primo di una serie che si proponeva di pubblicare. Dopo avervi riaffermato il primato e la straordinaria importanza pratica della religione nell'educazione e nella riforma e rigenerazione della coscienza degli individui e conseguentemente della società, affermava, contro il formalismo meramente estrinseco delle opere esteriori, l'interiorità di Dio e l'autonomia del soggetto nel rapportarvisi; servendosi ampiamente della «meravigliosa opera di Fénelon»<sup>126</sup>, rivendicava allora il processo religioso come scoperta e conoscenza e non come qualcosa di rivelato e dogmatico che si doveva passivamente accettare, rifiutando per questa via ogni ipotesi di un Dio autoritario e persecutore in favore di una sua rappresentazione in chiave irenica. Come si intuisce, non mancavano di agitarsi dietro le riflessioni sull'educazione alcuni dei motivi di fondo che entravano a pieno titolo nelle aspirazioni della sua riforma religiosa.

Nonostante il tentativo andato a vuoto di trasformare la «Guida dell'Educatore» quasi in una sorta di giornale impegnato sui temi della riforma religiosa, il Lambruschini non si arrese del tutto e più avanti, in forma meno sistematica e diretta, e con stile più felpato, comincerà a pubblicare su ogni numero e in un'apposita rubrica una serie di istruzioni religiose sotto forma di lezioni destinate a coprire tutti i principali temi e aspetti del cristianesimo<sup>127</sup>. Che cosa erano in concreto tali istruzioni se non la riproposizione di quei precetti di fondo comuni a ogni religione di cui avrebbe voluto già parlare, solo cinque o sei anni prima, sulle pagine del suo programmato giornaleto religioso? La valenza universale di quei principi oggettivi, estrapolati attraverso un'osservazione empirica della nostra realtà interiore, era attestata dal fatto che ancora nella seconda metà degli anni Quaranta ne riproponeva tutta la validità al Capponi, anche in materia di questioni di fede, presentandoglieli come buoni in ogni momento e circostanza<sup>128</sup>.

Come si è visto ve n'è a sufficienza perché un periodico come la «Guida» possa essere considerato anche religioso. Che essa avesse una tale intonazione sembra indicarlo del resto la testimonianza inequivocabile di alcuni dei protagonisti di allora; si consideri ad esempio che nella sua interessante monografia inedita, poi pubblicata dal Gambaro, sull'*Origine della propagazione del Vangelo in Toscana e della formazione delle Chiese evangeliche*<sup>129</sup>, il pisano Tito Chiesi, passato alla religione protestante verso la fine degli anni Trenta attraverso l'incontro con la Calandrini, la inseriva in quella cronaca fra i momenti e gli eventi di progresso dell'evangelismo in Toscana. E quando la rivista si mise a pubblicare dopo quattro anni di vita anche i suddetti elementi di istruzione religiosa, ricorda lo stesso Chiesi, non lo fece secondo canoni proprio ortodossi, riferendo come vi si dicessero anzi cose che erano «troppo per un Prete». Nel momento dei preparativi per la seconda serie del periodico, dovuta alla sospensione impostagli dalla sua grave malattia, tirando le somme dell'esperienza della prima fase della rivista Lambruschini ne avrebbe del resto parlato nei termini di

un'esperienza diretta alla «morale e religiosa educazione»<sup>130</sup>, né si scordi che nel manifesto posto in apertura del primo numero, consapevole di osare, il direttore aveva scritto della nuova iniziativa come di «un'opera tutta morale, e (ardisco dirlo) evangelica»<sup>131</sup>.

Ancora sottolineature della coincidenza fra morale ed evangelismo che alludeva all'interconfessionalità imperante nella rivista, in cui potevano convergere, su una base di armonismo cristiano, riformatori religiosi a prescindere dalla loro confessione originaria. Non si tratta dunque di un clima lontano da quello che si era respirato in esperienze come la Società della morale cristiana, da una propensione latitudinaria che relativizzando le appartenenze confessionali elevava la morale contenuta nei vangeli come unico elemento determinante. La «Guida dell'Educatore» inaugurata nel 1836 sembrava così imporsi in linea perlomeno di principio come la sintesi ideale, come il delicato equilibrio anche di un certo modello di religiosità riformatrice che veniva dopo un lavoro di circolazione di idee e di persone durato per un decennio e passato per il consolidamento del Gabinetto e della sua cerchia di amicizie<sup>132</sup>. Sono del resto quelli anche i momenti in cui Lambruschini sceglie come suo principale collaboratore a San Cerbone e per la redazione della «Guida» il giovane protestante svizzero Enrico Schneider, presentatogli attraverso la 'rete' di Vieusseux, e ospita di frequente nella sua tenuta, dietro la raccomandazione sempre del direttore del Gabinetto fiorentino, ginevrini come il pastore protestante Charles Picte-Vernet o figure come il pastore valdese Barthelemy Malan, e, in un'atmosfera di reciproca apertura, scambia con loro in piena libertà idee e letture in materia di riforma cattolica<sup>133</sup>.

Un equilibrio percepito come ideale, e che in questi termini avrebbe trovato un riconoscimento postumo in una nota lettera scritta nel 1853 da Lambruschini a Tito Chiesi, dove a fronte delle divisioni sopravvenute allora l'abate di San Cerbone esprimeva il rimpianto suo e dell'amico Vieusseux per i bei tempi della «Guida» quando, lontani da ogni tentazione di fervore e di proselitismo evangelico e uniti dalla sola morale, lui poteva scrivere e collaborare gomito a gomito con un protestante convinto come il Mayer alla compilazione di uno stesso periodico, senza che si dovesse rinunciare «ciascuno alle nostre credenze, e senza che ne apparisse la diversità»<sup>134</sup>. Del resto, sempre a riflessioni direttamente religiose, e non pedagogiche, avrebbe ricollegato Vieusseux la sua personale amarezza per la chiusura della rivista. Nel comunicare a Ricasoli quel «doloroso, dolorosissimo» passo scriveva di vedere ormai il mondo che andava

[...] a dividersi in due grandi partiti, il Cattolicesimo ed il Deismo: ciò è un puro razionalismo. Disgraziatamente il grande edificio del Cattolicesimo è appoggiato sopra una macchina disgregata e corrotta all'ultimo segno, e la fede è sparita. Mettendomi sul vostro terreno non so dividere le vostre speranze; non vedo come si possa giungere a richiamare il Cristianesimo ai veri suoi principi.

La «Guida» diveniva nelle parole del ginevrino l'incarnazione simbolica di un certo modello, di un *juste milieu* lontano da ogni forma di dogmatismo confessionale, anche il più moderato e disponibile al confronto, e la cui fine associava semmai ad una sorta di più generale e possibile tramonto di un modello ideale che rischiava di pesare come un fosco presagio sui destini etico-religiosi d'Europa. Si avverte nel Vieusseux quasi lo scoramento di una crisi radicale. E non è certo un caso che ciò si manifesti proprio in coincidenza con quella metà anni Quaranta.

Nei due decenni precedenti la situazione e il contesto si erano presentati del resto assai più fluidi. Pienamente in mezzo cioè a quei cinquant'anni di trapasso, dalla fine del Settecento agli avvenimenti spartiacque del Quarantotto, in cui la Chiesa non aveva ancora assunto quel profilo fortemente romano, centralistico e gerarchico che assumerà senza più riserve a partire da allora e che ne ha segnato fortemente il profilo nell'età contemporanea<sup>135</sup>. Aspetto questo che lasciava di conseguenza spazi d'azione e di eterodossia un po' più ampi e al contempo meno netti i possibili equivoci e le ambiguità; progetti e idee di riforma che possono apparirci oggi velleitari, ai protagonisti di allora dovevano sembrare così ancora concreti e realistici.

In tale clima fluido, la coesione, l'integrazione e i margini di confronto erano stati in quel torno di tempo effettivamente rilevanti e spesso audaci, come mostra ad esempio la vicenda paradigmatica del già citato Guicciardini. Nonostante la definitiva conversione nel 1836 e soprattutto le evoluzioni successive con l'accostamento ad una setta fra le più intransigenti del dissenso radicale inglese come i Plymouth Brethren, si è visto come negli anni Trenta fosse ancora assai organico al gruppo, tanto da scrivere di temi educativi con parole non distanti da Lambruschini; Lambruschini che del resto nel 1840, nella speranza di affiancare ai più anziani una nuova generazione preparata ai futuri bisogni del movimento educativo-religioso, raccomandava a Ricasoli di frequentare il coetaneo conte fiorentino, affermando di non conoscere persone più «degne di divenire due intimi amici» e aggiungendo che «le vostre anime si somigliano tanto, che per congiungersi non han bisogno se non di conoscersi un poco più»<sup>136</sup>. Pienamente integrato appariva ancora nel 1843, quando agli esordi della società dell'«Archivio Storico Italiano»<sup>137</sup>, oltre ad assicurare un fattivo impegno finanziario e amministrativo, assicurò sul terreno culturale quello per recuperare la tradizione e le opere dei riformatori religiosi italiani, tanto che nell'aprile del 1844, lungi dall'austero spiritualismo in cui effettivamente si chiuderà più avanti, era fra i presenti al famoso incontro interconfessionale con Lambruschini e altri di cui fra poco si dirà. A differenza di interpretazioni storiografiche<sup>138</sup> che ne hanno accentuato, facendola divenire quasi un dato acquisito, l'originalità forte e talora quasi eccentrica, sintetizzata dalla definizione del «quacchero fiorentino», in quegli anni che precedono e poi vedono la nascita della «Guida» il Guicciardini era invece pienamente della partita, con posizioni piuttosto in linea con quelle del gruppo riformatore religioso

toscano e di un Lambruschini; anche la sua vicenda, tanto più per un certo tratto, appariva pertanto coerente con il percorso e la rete di rapporti e di influenze culturali proprie del movimento religioso toscano e, al di là dell'approdo ultimo, il *milieu* di influenze culturali europee e spesso protestanti e il reticolo di esperienze e di rapporti furono del resto non molto dissimili da quello degli altri<sup>139</sup>.

Ma proprio con l'avvicinarsi della metà degli anni Quaranta questa coesione era destinata a scemare, e Lambruschini e il gruppo di palazzo Buondelmonti avrebbero cominciato a perdere, se non forse la guida, certamente l'esclusiva del tema e del moto di riforma religiosa: quel clima latitudinario prevalente ed egemone fino ad allora comincerà ad incrinarsi. A segnare uno spartiacque in questo senso fu appunto la nota riunione interconfessionale della primavera del 1844, programmata a San Cerbone e svoltasi invece a Firenze in casa del pastore ginevrino Charles Crémieux. Tenuta alla presenza del padrone di casa, di Charles Eynard, giovane nipote del noto banchiere evangelico, di Giuseppe Montanelli, del ricordato Chiesi e appunto di Lambruschini e Guicciardini, essa era finalizzata nelle intenzioni a dar vita a una sorta di Chiesa o perlomeno di comunità riformata in Toscana<sup>140</sup>. Nel momento in cui l'evangelismo di partenza di Vieusseux e il cattolicesimo di un Lambruschini sembravano essere quanto mai vicini, toccarsi fin quasi a perdersi e a sfumare in un comune cristianesimo universale, ad alcuni era parso forse che potesse esser giunta l'ora per inedite unioni e per nuove cose. Il sottrarsi del 'Solitario di San Cerbone' ad ogni passo ufficiale in tal senso, che ai suoi occhi sembrava diretto a creare divisioni più che a unire, col rischio di fare colpevolmente il gioco degli estremisti romani, si scontrava però con la voglia di azione e le impazienze ormai già 'risvegliate' di altri, a partire da Eynard, finendo per certificare le differenze e la divisione. Da questo momento pure l'amico Guicciardini se ne andrà definitivamente e con lui, magari verso lidi spiritualmente meno radicali, anche altri.

Il *juste milieu* del gruppo di palazzo Buondelmonti<sup>141</sup> aveva imboccato il viale del tramonto. A questo quadro di crescenti separazioni si aggiunga che di lì a poco sarebbero venuti il neoguelfismo e poi le fratture e gli strascichi del Quarantotto, nonché il parallelo rafforzarsi negli anni Cinquanta, nello stesso granducato, dell'accennato moto verso Roma per cui anche la Chiesa toscana, nonostante una storia fatta di profondi legami con il potere statale, appariva pronta a confluire nella Chiesa di Pio IX<sup>142</sup>. Un clima profondamente mutato, nel giro di soli pochi anni.

### 5. Peculiarità ed esiti

Obiettivo di questo numero monografico è discutere anche delle peculiarità di un presunto modello di cristianesimo fiorentino di lungo periodo, e valutarne

al contempo, in una sorta di bilancio, gli eventuali esiti sul piano storico. Ci sembra di poter affermare che nel caso di quel momento di tale percorso rappresentato dal cattolicesimo liberale ottocentesco le due questioni, specificità ed esiti, risultino piuttosto legate.

Come si è visto, l'accelerazione degli avvenimenti innescatasi a partire dalla seconda metà degli anni Quaranta rese assai più complicato, anche per i principali esponenti del cattolicesimo liberale attivi attorno al Gabinetto Vieusseux, il contesto storico entro cui muoversi e in cui si sarebbe peraltro giunti allo snodo decisivo del biennio 1859-'60.

Effettivamente in termini di risultati concreti, nonostante la concomitante circostanza favorevole di un governo a guida Ricasoli, che ai vescovi che protestavano osò fin da subito ricordare con fermezza la radicale discontinuità della sua politica ecclesiastica e religiosa, sul terreno concreto la sensazione che rimane, al tirar delle somme, è quella di una ridotta capacità espansiva della cultura cattolico-liberale<sup>143</sup>.

La situazione di Firenze, pur mancando sulla diocesi fiorentina, diversamente da altre, uno studio specifico sul periodo di passaggio allo Stato unitario, sembra presentarsi invero in termini meno perentori; la ricezione di motivi riformatori nel mondo cattolico e fra il medio e il basso clero non fu assente, forse anche per l'atteggiamento più attendista e meno inflessibile di un arcivescovo come il Limberti, sicuramente non un cattolico-liberale ma tutt'altro che estraneo come si è già fatto cenno a una certa tradizione toscana di moderazione.

Abbastanza nota, anche se meritevole di ulteriori approfondimenti, è poi in tale quadro la significativa attività in senso liberale svolta in quei mesi cruciali dal canonico Amerigo Barsi, i cui rapporti con il Lambruschini risultano peraltro documentati<sup>144</sup>, così come non si spiegherebbero, senza una sopravvivenza di fermenti riformatori, alcuni segnali che nel periodo postunitario fanno pensare a un panorama non del tutto pacificato in senso intransigente<sup>145</sup>. Nel complesso, come testimonia però il resto della Toscana granducale, dove in alcuni casi gli studi sono andati più in profondità<sup>146</sup>, la sensazione che si ricava appare tuttavia assai meno aperta a possibili sfumature. Nell'episcopato nessuna significativa voce di conciliazione si manteneva alla fine viva, e anche nella più ampia famiglia del clero nessuna cospicua defezione poteva credibilmente rilevarsi, e aspirazioni in tal senso, pur non del tutto assenti come segnalato, apparivano sin troppo episodiche.

Del resto, una visione come quella dei tradizionali riformatori toscani in cui predominava l'idea della fede come morale impediva uno sconfinamento troppo politico della religione, contribuendo a frenare la formazione di una comunità attiva, espressione del desiderio diretto di agire in senso riformatore, come testimoniato ad esempio dalle difficoltà scaturite nel menzionato incontro del '44.

Pur fra talune differenze, in Lambruschini, in Capponi e in Ricasoli il passaggio all'azione era reso indubbiamente complicato dal carattere prevalente-

mente interiore della fede religiosa, dalla sua funzione essenzialmente spirituale quanto più distinta da immediati interessi politici, rispetto a quei cattolici liberali che alla religione attribuirono invece apertamente, come Tommaseo, Gioberti o Rosmini, espliciti compiti civili e politici. Forse fu anche per questo, insieme alle tradizionali pregiudiziali in senso giurisdizionalista notoriamente radicate in Toscana, che fra i maggiori cattolici liberali fiorentini le tesi neoguelfe non attecchirono mai completamente<sup>147</sup>. In tal senso si potrebbero ricordare ancora, pur in un quadro di innegabile curiosità e di reciproche relazioni, le mai superate riserve di fondo verso il Lamennais e i cattolici liberali francesi, soprattutto verso le loro ambizioni 'teocratiche', tanto più forti laddove si accentuava la dimensione spirituale e interiore del cattolicesimo come in Capponi<sup>148</sup>. E il ricordato e fallito tentativo promosso dal Lambruschini, nei primi anni Trenta, di intavolare un organico programma cattolico-riformatore con il marchese di Varramista e poi con Tommaseo è a suo modo indicativo dei limiti di azione impliciti nella visione dei nostri riformatori fiorentini; è vero che neppure le posizioni dei due toscani risultavano perfettamente omogenee e sovrapponibili, con il più circospetto Capponi che chiuso in una viva trascendenza e nelle certezze offerte da un incorrotto cristianesimo primitivo vedeva nella maggiore propensione dell'amico all'esaltazione iniziale per le novità e nella sua idea di una religione operosa posizioni sin troppo contaminate con fini e propositi terreni<sup>149</sup>; ma ugualmente, al tirar delle somme, il Solitario di San Cerbone finirà per chiudere il suo dialogo con Tommaseo infastidito e respinto proprio dal suo punto di vista sin troppo attento al livello del costante calcolo politico nel valutare le trasformazioni richieste dai tempi. È assente dunque nei nostri un vero cattolicesimo politico, e in particolare ogni forma di cattolicesimo liberale che non conosca distinzione, come è invece in Tommaseo o in Lamennais, fra religione e politica. C'è al contrario il rifiuto di ogni anacronismo temporalistico, di ogni forma di religione di Stato o protetta, e semmai la preoccupazione per i rischi di una laicizzazione razionalista e agnostica che solo uno Stato non confessionale e una società di individui profondamente religiosa potevano prevenire. E quando sovente si parla di un sentimento religioso come base della vita civile c'è più semplicemente l'impossibilità a immaginare un mondo nel quale non si incoraggi anche visibilmente un'ispirazione religiosa intesa come senso morale. Si tratta di una strategia di mutamento molto più complessa e sottile, certamente più profonda ma assai più paziente e di lungo periodo, che passava per un rinnovamento interiore e un perfezionamento morale degli uomini<sup>150</sup> da un lato e per un'azione di profonda riforma sulle verità e le forme della religione dall'altro.

Indicativo di un tale atteggiamento 'prudente' era anche, come si è illustrato, il protestantesimo che essi concepirono e con cui dialogarono. Un evangelismo lontano da quello risvegliato dell'Ottocento, che non era del tutto quello dei nuovi indirizzi protestanti del loro secolo ma semmai quello moderato e raziona-

lista settecentesca, a lungo radicato nella Chiesa riformata di Ginevra; era in altri termini il protestantesimo di un Vieuxseux, che da mediatore culturale esercitò in tal senso un'importante opera di orientamento e di filtro.

Dall'angolo visuale di questa religiosità poco confessionale che non si nutre di dibattiti teologici e dottrinali, o di calde riunioni di preghiera, il protestantesimo risvegliato fu anzi guardato con massimo e crescente sospetto: ancora una volta i rapporti con l'amico Guicciardini possono essere a riguardo un'utile cartina di tornasole. Abbracciata definitivamente e senza più riserve la Chiesa dei Fratelli fu infatti giudicato dal gruppo di palazzo Buondelmonti, compreso lo stesso Vieuxseux (solo fra i protestanti a restare sempre fedele ad un modello ormai abbandonato anche dai più moderati<sup>151</sup>), con toni di disapprovazione sempre maggiore. Mentre Lambruschini, dimenticati ormai i tempi in cui gli suggeriva di stringersi in intima e spirituale amicizia col conte fiorentino, scriveva al barone di Brolio del «quacchero Guicciardini» come di «un uomo con cui non si ragiona più», dimostrazione del fatto che «quando ci lasciamo trascinare da idee assolute e da spirito di novità intemperante si perde il senso retto del vero e dell'opportuno»<sup>152</sup>, la ritrosia verso ogni forma di predicazione spingeva Capponi e Vieuxseux, dopo i noti fatti dell'arresto del Guicciardini nel maggio del 1851 da parte della polizia granducale, a convenire sul fatto che se veramente si era trattato di propaganda attiva della bibbia fatta direttamente al popolo, allora l'arresto forse il buon conte se lo era cercato, per non dire quasi meritato<sup>153</sup>. E sempre partendo dai guai giudiziari del Guicciardini, pur nel comune ma privato dispiacere per le difficoltà di un amico, Ricasoli indirizzava da Ginevra una lettera a San Cerbone in cui in termini più generali si domandava

[...] se questi nuovi Evangelici intendono evitare gli errori dei Protestanti, e di tutti coloro che in passato han battuto la stessa strada, cioè se intendono introdurre le questioni teologiche [...] oppure limitarsi alla lettura e alla meditazione della parola divina per assumerne quella serie di verità, intese come intuitivamente le comprende la mente, esposte con le stesse parole divine, e costituire con questa serie di verità la fede cristiana veramente evangelica<sup>154</sup>.

È lampante, da questa lettera del Ricasoli, la condanna di ogni forma di propaganda e di proselitismo<sup>155</sup> che tuttavia si traduceva al contempo in una impossibilità di uscire da una mentalità spintamente latitudinaria, in cui sarebbe stato necessario attendere i tempi lunghi dell'illuminazione (interiore) dei cattolici, di un allargamento in senso cristiano del cattolicesimo, scansando in nome del lento trionfo della morale cristiana ogni ulteriore posizione più audace ed attiva.

E tuttavia, tirando le fila della nostra ricostruzione, e al netto di queste crescenti separazioni, non si può non ravvisare nella differenza fra esperienze riformatrici religiose all'apparenza e negli esiti anche assai diversificate l'esistenza di elementi comuni di fondo e di alcuni nessi non del tutto scontati, di

un più generale universo mentale che alimentò talora aspirazioni convergenti. Un Lambruschini e un Capponi, un Ricasoli e in alcuni momenti e sotto alcuni profili perfino un Guicciardini, pur nei rispettivi e autonomi percorsi religiosi, non mancano infatti di un *milieu* comune e di alcuni punti di contatto condivisi (dalla ricerca di un'apertura culturale nei confronti della modernità al perseguimento di una religione antidogmatica sostenuta dalla riscoperta del vangelo, dalla fede come morale ed elemento pedagogico alla non separazione tra fede e ragione, religione e scienza).

Siamo del resto in presenza di una religiosità le cui indubbie ascendenze settecentesche e nella storia toscana si nutrono spesso, come si è visto, della circolazione di medesime letture e con esse di un retroterra europeo coevo; in particolare di uno spirito ginevrino che si rinnova nell'Ottocento attraverso Constant ed esperienze come la Société de la morale chrétienne, che si rafforza e consolida nell'identificazione e nella passione per le opere di un Aimé Martin o nella disponibilità a contaminarsi con le suggestioni sansimoniane, e che confluisce infine nella «Guida dell'Educatore» che, fra il 1836 e il 1845, porta su di sé, come una sorta di punto di equilibrio e di massimo risultato raggiunto, tutto il carico di queste esperienze culturali e di quelle ricordate posizioni comuni.

## Note

<sup>1</sup> G. Sofri, *Lambruschini, Capponi, Tommaseo e il cattolicesimo liberale (1831-1834)*, prefazione a N. Tommaseo, *Delle innovazioni religiose e politiche buone all'Italia. Lettere inedite a Raffaello Lambruschini (1831-1832)*, a cura di R. Ciampini, Brescia, Morcelliana, 1963, pp. 76-83; E. Passerin d'Entrèves, *Il cattolicesimo liberale in Europa ed il movimento neoguelfo in Italia*, in *Nuove questioni di storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, I, Milano, Marzorati, 1962, pp. 565-606: 576-580.

<sup>2</sup> Nella scarsità di vere e proprie monografie di sintesi, meritano di essere segnalati i tentativi compiuti in tal senso da E. Passerin d'Entrèves, *Cattolicesimo liberale*, in N. Tranfaglia (a cura di), *Il mondo contemporaneo. Storia d'Europa*, I, Firenze, La Nuova Italia, 1980, pp. 91-104; E. Passerin d'Entrèves, *Il cattolicesimo liberale in Europa* cit.

<sup>3</sup> A. Gambaro, *Riforma religiosa nel carteggio inedito di Raffaello Lambruschini*, 2 voll., Torino, Paravia, 1924-1926.

<sup>4</sup> Si veda ad esempio in tal senso il recente A. Di Mauro, *Libertà e riforma religiosa in Raffaello Lambruschini: antologia di scritti*, Milano, Angeli, 2004. Per una panoramica complessiva della storiografia sul Lambruschini si veda ora A. Gaudio, *La storiografia su Lambruschini: un educatore o un classico della storiografia nazionale*, in L. Caimi (a cura di), *Autorità e libertà. Tra coscienza personale, vita civile e processi educativi. Studi in onore di Luciano Pazzaglia*, Milano, Vita e Pensiero, 2011, pp. 145-158.

<sup>5</sup> Sul savonarolismo nella Toscana dell'epoca oltre alle tante e note pagine di G. Gentile, *Gino Capponi e la cultura toscana nel secolo decimonono*, Firenze, Vallecchi, 1922, si veda ad esempio il più recente E. Garin, *Capponi e Ridolfi. Carteggi con Vieusseux*, «Nuova Antologia», CXXX (1995), n. 3, pp. 57-64; alcuni spunti in proposito anche in D. Menozzi, «Profeta di Cristo re»: una lettura di Savonarola nella cultura cattolica tra Otto e Novecento, «Cristianesimo nella storia», XX (1999), pp. 639-698, in particolare pp. 639-648.

<sup>6</sup> Il riferimento è ad esempio ai diversi giudizi espressi in tal senso da Pio IX per i quali si veda G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1967, pp. 382-383 e 504-505.

<sup>7</sup> Cfr. adesso P.D. Giovannoni, *Fra trono e cattedra di Pietro. Antonio Martini arcivescovo di Firenze nella Toscana di Pietro Leopoldo (1781-1790)*, Firenze, Pagnini Editore, 2010.

<sup>8</sup> Sul Limberti alcune notizie nell'*Introduzione a Carteggi di Cesare Guasti. VIII. Carteggio con Giovanni Limberti. Lettere scelte*, a cura di F. De Feo, Firenze, Olschki, 1982, pp. 3-105, sul suo comportamento nello snodo decisivo dell'unificazione, anche in relazione a quello degli altri vescovi toscani, riferimenti in M. Manfredi, *La Chiesa in Toscana nella seconda restaurazione*, «Rassegna storica toscana», LVI (2010), pp. 313-339 e ivi, LVII (2011), pp. 3-22.

<sup>9</sup> Cfr. soprattutto G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Milano, Il Saggiatore, 1989.

<sup>10</sup> F. Pitocco, *Utopia e riforma religiosa nel Risorgimento*, Roma-Bari, Laterza, 1972.

<sup>11</sup> Cfr. M. Bossi, F. Doni, R.P. Coppini, A. Volpi, *Une filière européenne dans la diffusion des revues*, in *L'invention du XIX<sup>e</sup> siècle. Le XIX<sup>e</sup> siècle par lui-même (littérature, histoire, société)*, textes réunis et présentés par A. Corbin, P. Georgel, S. Guégan, S. Michaud, M. Milner, N. Savy, Paris, Klincksieck Presses de la Sorbonne nouvelle, 1999, pp. 297-308, a cui si rinvia anche per l'ampia bibliografia sul tema.

<sup>12</sup> Rispetto ad una tradizione storiografica che ha a lungo contribuito a costruire una rappresentazione prevalentemente patriottica di Vieusseux, come 'figurina' del pantheon nazionale e uomo del Risorgimento, nell'ultimo ventennio, grazie in primo luogo alle attività e alle iniziative ideate e promosse da Maurizio Bossi nella veste di direttore del Centro romantico del Gabinetto scientifico letterario fiorentino, è emersa invece nella sua interezza anche la dimensione europea e cosmopolita del ginevrino. La sua sterminata e variegata rete di contatti è oggi ad esempio concretamente testimoniata dalla recente pubblicazione di L. Pagliai, *Repertorio dei corrispondenti di Giovan Pietro Vieusseux dai carteggi in archivi e biblioteche di Firenze (1795-1863)*, Firenze, Olschki, 2011, e dal lavoro di indicizzazione tematica e nominativa promosso dal Centro romantico sul corpus documentale rappresentato dai ponderosi volumi del Copialettere Vieusseux e di prossima consultazione online sul sito del Gabinetto Vieusseux. È in questa prospettiva, e grazie a tali strumenti di ricerca, che sono maturate riflessioni come quelle confluite nel volume di A. Volpi, *Commercio e circuiti culturali. Giovan Pietro Vieusseux, un borghese di inizio Ottocento*, Pacini, Pisa, 2008, che molto devono a questa visione della figura del mercante ginevrino dai confini assai più dilatati. Le fila di questa attività di ripensamento sono state tirate in occasione di un recente convegno, organizzato dal Centro romantico e tenutosi a Firenze il 27-29 giugno 2011, i cui atti sono ora confluiti con un eloquente titolo nel volume M. Bossi (a cura di), *Giovan Pietro Vieusseux. Pensare l'Italia guardando all'Europa*, Atti del convegno (Firenze 2011), Firenze, Olschki, 2013.

<sup>13</sup> L'importanza del suo ruolo di mediazione in questo specifico campo, e i suoi effetti sui connotati di fondo del cattolicesimo liberale fiorentino, pur in più di un'occasione autorevolmente richiamata (cfr. ad esempio E. Passerin d'Entrèves, *Le origini del cattolicesimo liberale in Italia*, in *I cattolici liberali nell'Ottocento*, Torino, Società editrice internazionale, 1976, pp. 96-103, in particolare p. 97), non è mai stata del tutto specificatamente indagata.

<sup>14</sup> Sulla religiosità di Vieusseux cfr. ora M. Manfredi, *Religiosità civile nell'Europa di Vieusseux*, in M. Bossi (a cura di), *Giovan Pietro Vieusseux. Pensare l'Italia cit.*, pp. 59-80.

<sup>15</sup> Rileva l'esistenza di tali legami A. Volpi, *Commercio e circuiti culturali cit.*, pp. 120-130, che li spiega in prevalenza con ragioni di ordine commerciale. Più in generale sui legami fra protestantesimo e affari nell'Italia dell'epoca cfr. D.L. Caglioti, *Vite parallele: una minoranza protestante nell'Italia dell'Ottocento*, Bologna, Il Mulino, 2006.

<sup>16</sup> Sulla formazione ginevrina di Vieusseux, dovuta anche ai consigli e ai condizionamenti del padre Pierre, si veda sempre A. Volpi, *Commercio e circuiti culturali cit.*, pp. 105-120 e la bibliografia qui citata.

<sup>17</sup> Nel caso ad esempio del Lambruschini, nato nel 1788 e giunto in Toscana soltanto nel 1817 già ventinovenne, il solido retaggio settecentesco e illuministico della sua formazione religiosa, abbinato ad un sostanziale antiromanticismo, è stato messo ben in luce da G. Sofri, *Ricerche sulla formazione religiosa e culturale di Raffaello Lambruschini*, «Annali della scuola normale superiore», XXIX (1960), pp. 149-189.

<sup>18</sup> Anche verso il giovane barone sempre più interessato alle questioni religiose, Vieusseux aveva giocato il suo consueto ruolo di mediazione culturale procurandogli pubblicazioni esplicitamente protestanti. Ad un Ricasoli che dai primi anni Quaranta chiedeva con insistenza opere come la *Storia della riforma* di Merle d'Aubigné, palpitante di spiritualità risvegliata, e pubblicazioni periodiche in cui poter avere più notizie delle tante dispute e divisioni interne al mondo protestante, Vieusseux sembrava tuttavia voler ricordare le insidie del 'metodismo': cfr. *Carteggi di Bettino Ricasoli*, a cura di M. Nobili, S. Camerani, I, Roma, Istituto storico italiano, 1939, p. 278, e G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., p. 179.

<sup>19</sup> Sulla Société ancora utile risulta F. Ruffini, *Ultimi studi sul conte di Cavour*, Bari, Laterza, 1936, pp. 63 sgg.

<sup>20</sup> A. Volpi, *Commercio e circuiti culturali* cit., pp. 261 sgg.

<sup>21</sup> Per riferimenti più precisi cfr. M. Manfredi, *Religiosità civile* cit.

<sup>22</sup> L'elenco completo dei nomi è in allegato al «Journal de la Société de la morale chrétienne», t. II, n. 12, 1823, pp. 36-41.

<sup>23</sup> Cfr. lettera a Glauco Masi in Archivio Storico del Gabinetto Vieusseux (d'ora in poi ASGV), XIX 1A.2, p. 705, 27 dicembre 1825 e lettera ad Alessandro Carpi, ivi, XIX 1A.6, p. 473, 19 gennaio 1836.

<sup>24</sup> Cfr. *Sopra la società di morale cristiana di Parigi*, «Enciclopedia ecclesiastica e morale», t. II (1821), pp. 487-488.

<sup>25</sup> Si veda in proposito la corrispondenza con i librai parigini Barrois e Renouard in ASGV, XIX 1A.3, p. 74, 31 agosto 1826, p. 134, 7 dicembre 1826, p. 367, 1 giugno 1827, p. 259, 1 dicembre 1827, p. 381, 20 dicembre 1827, p. 450, 13 marzo 1828, p. 639, 10 dicembre 1828, ivi, XIX 1A.4, p. 185, 8 dicembre 1829.

<sup>26</sup> ASGV, XIX 1A.3, p. 472, 10 aprile 1828, ma in proposito si veda anche F. Forti, *Du courage civil, et de l'éducation propre à inspirer les vertus publiques; par Hyacinthe Corne*. Paris 1828, «Antologia», XXXVII (1830), pp. 3-12.

<sup>27</sup> G. Capponi, R. Lambruschini, *Carteggio (1828-1873)*, a cura di V. Gabrielli, Firenze, Le Monnier, 1996, pp. 7-8 e G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., p. 117.

<sup>28</sup> Il suo testo in R. Lambruschini, *Dell'autorità e della libertà. Pensieri d'un solitario*, a cura di A. Gambaro, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1974, pp. 311 sgg. Sulla specifica importanza del *De la Religion* nell'evoluzione del pensiero di Lambruschini si sofferma anche F. Pitocco, *Utopia e riforma* cit., p. 44.

<sup>29</sup> La lettera, comparsa appunto anche nell'«Antologia», XXIII (1826), pp. 94-104, segnò l'inizio del carteggio fra Lambruschini e Vieusseux cfr. *Carteggio Lambruschini-Vieusseux. I (1826-1834)*, a cura di V. Gabrielli, Firenze, Le Monnier, 1998, pp. 39-44: 44 per il riferimento nel testo.

<sup>30</sup> Ivi, p. 153, lettera del 20 luglio 1828.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 156-157, lettere del 3 e del 5 agosto 1828.

<sup>32</sup> L'impresa sarà poi fatta da altri ma nell'ottobre del 1828 tutto appariva già definito con Vieusseux che comunicava al tipografo Coen di un Lambruschini incaricato del compito della traduzione «accontentandosi di ricevere 500 lire e 105 copie»: cfr. ASGV, XIX 1A.3, p. 605, 14 ottobre 1828 e p. 606, 15 ottobre 1828. Quest'ultimo dedicherà comunque un breve articolo all'opera sull'«Antologia», XXXII (1828), p. 89.

<sup>33</sup> Cfr. la lettera a Barrois in ASGV, XIX 1A.1, p. 738, 10 settembre 1823 e quella a Ernesto Vecchi in ASGV, XIX 1A.2, p. 344, 23 settembre 1824.

<sup>34</sup> *Notice sur J.A. Llorente, membre du Conseil d'administration*, «Journal de la Société de la morale chrétienne», t. 2, n. 11, 1823, pp. 294-295.

<sup>35</sup> Fin dal 1823 Vieusseux aveva acquistato per la sua biblioteca la più sistematica opera sui temi religiosi del Coquerel, pubblicata in quello stesso anno: si trattava della *Philosophie du christianisme* in cui veniva postulato una sorta di cristianesimo empirico e sperimentale; cfr. ASGV, XIX 1A.3, p. 100, 30 dicembre 1823, e Gabinetto Scientifico-Letterario di G. P. Vieusseux, *Catalogo della Biblioteca circolante*, Lucca, Giusti, 1835, p. 16. Grande diffusione, come mostrano diverse corrispondenze del Copialettere, avranno poi nella seconda metà degli anni Trenta altri lavori del Coquerel.

<sup>36</sup> *Catalogo della Biblioteca circolante* cit., p. 49.

<sup>37</sup> Questa considerazione, formulata in risposta ai caldi elogi del Ricasoli per la rivista, è riprodotta anche in G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., p. 179.

<sup>38</sup> *Catalogo della biblioteca circolante* cit., p. 7, secondo supplemento.

<sup>39</sup> Ai ricordati elogi del Ricasoli, va aggiunto il giudizio del Lambruschini che, restituendo a Vieusseux tutti i numeri inviati in lettura, lo definiva «giornale molto serio e di coscienza»; cfr. *Carteggio Lambruschini-Vieusseux*. I cit., pp. 285-286, lettera del 19 settembre 1837. La rivista parigina, aperta anche agli uomini e alle esperienze più aperte e travagliate del cattolicesimo liberale, come ad esempio quella di un Lacordaire o di un Lamartine, e ad altri personaggi che erano stati legati alla Società della morale cristiana, come Philipp Stapfer, non aveva mancato peraltro di dedicare attenzione all'attività educativo-religiosa promossa da Lambruschini (cfr. ad esempio «Le Semeur. Journal religieux, politique, philosophique et littéraire», t. IV, n. 4, 1835, pp. 26-28).

<sup>40</sup> Sugli acquisti simultanei di opere ad essi riconducibili cfr. lettera a Renouard ASGV, XIX 1A.7, p. 254, 7 gennaio 1837.

<sup>41</sup> *Catalogo della Biblioteca circolante* cit., p. 2, secondo supplemento. Cfr. anche Vieusseux a Barrois in ASGV, XIX 1A.3, p. 74, 31 agosto 1826.

<sup>42</sup> G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., pp. 82-83 e 176. Il Lambruschini avrà poi modo di approfondire la conoscenza di Cellerier attraverso il contatto con Charles Picte-Vernet, inviategli a San Cerbone dal solito Vieusseux, e figura di pastore ginevrino, agronomo ed educatore al tempo stesso, «divoto, ma ragionevole, che non impone agli altri le sue idee» cfr. ASGV, XIX 1A.6, p. 90, 14 aprile 1835 e le lettere del Lambruschini nei giorni seguenti a Vieusseux in *Carteggio Lambruschini-Vieusseux*. II (1835-1837), a cura di A. Paoletti Langé, Firenze, Le Monnier, 1998, pp. 38-42.

<sup>43</sup> Cfr. la lettera all'amico Salvatore Viale come riprodotta in *Introduzione a Carteggio Lambruschini-Vieusseux*. I cit., p. 13, in cui Lambruschini scriveva che «in occasione di una ristampa del Segneri, e delle Prediche del Turchi, si tratterebbe di parlare dello stato attuale dell'Eloquenza Sacra in Italia. Questione della maniera di scrivere in prosa, questioni di lingua; massime Religiose che si dovrebbero esporre, e in qual modo [...]. Vieusseux (uomo di testa benissimo fatta, e di ottime intenzioni) non ha saputo chi incaricarne, e si è rivolto a me». Lo stesso Vieusseux, peraltro, a testimonianza del suo interesse e per il tema, rispondendo in quello stesso anno al cugino André a Londra, consigliava fra le uniche cose degne di qualche nota in quella materia proprio le prediche del Segneri e del Turchi, facendo nel complesso trapelare uno scarso entusiasmo per il panorama dell'eloquenza sacra italiana: ASGV, XIX 1A.3, p. 355, 13 novembre 1827.

<sup>44</sup> R. Lambruschini, *Quaresima del P. Paolo Segneri. Padova 1826, nei tipi della Minerva, e Prediche alla Corte, di monsign. Adeodato Turchi vescovo di Parma. Milano 1826, per Gio. Silvestri*, «Antologia», XXVII (1827), pp. 59-78.

<sup>45</sup> Le due citazioni a commento del suo articolo appena pubblicato sono tratte rispettivamente da *Carteggio Lambruschini-Vieusseux*. I cit., p. 46, lettera del 7 ottobre 1827 e ivi, p. 96, lettera del 6 novembre 1827.

<sup>46</sup> G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit. pp. 174-175. Per i rapporti fra Barbieri e Sismondi cfr. A. Tursi, *Sismondi, l'abate G. B. e il loro carteggio*, in *Studi in onore di G. Luzzatto*, III, Milano, Giuffrè, 1950, pp. 42-56. Sul Barbieri e i suoi riferimenti culturali si veda anche la puntuale voce di G. Gambarin in *Dizionario biografico degli italiani*, VI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1964, pp. 230-231.

<sup>47</sup> Cfr. G. Barbieri, *Orazioni quaresimali*, I, Milano, Vallardi, 1837, pp. 17-63.

<sup>48</sup> *Carteggio Lambruschini-Vieusseux*. I cit., p. 123, lettera del 17 marzo 1828; pp. 124-125, lettera del 21 marzo 1828; p. 127, lettera del 28 marzo 1828; p. 131, lettera del 4 aprile 1828. R. Lambruschini, *Quaresimale del sig. Barbieri a S. Felicità*, «Antologia», XXIX (1828), pp. 84-87.

<sup>49</sup> «Quando io scriveva sugli aiuti che i nostri tempi domandano all'eloquenza sacra (*Antologia*, *Settembre 1827*, N.° 81) io era ben certo di rendermi l'interprete dei sentimenti di tutte le persone sagge e di tutte le persone dabbene. Ma mi sarei io mai lusingato, che le mie parole dovessero ricevere così presto una conferma tanto solenne da tutto il popolo? È stato pure un propizio e caro giorno, il giorno in cui il Barbieri è salito in uno dei pulpiti della capitale a dirci cose che i nostri cuori non dimenticheranno giammai!» (ivi, p. 84).

<sup>50</sup> Ivi, pp. 85-86.

<sup>51</sup> *Lettere campestri ed altre del professore Giuseppe Barbieri da Bassano*, Firenze, Tipografia Chiari, 1829, pp. 171-177. Sull'epistola a Lambruschini, dedicata al grande e comune argomento del «modo di esporre la Religione e di predicare», si veda anche *Carteggio Lambruschini-Vieusseux*. I cit. pp. 166-167, lettera a Vieusseux del 12 settembre 1828.

<sup>52</sup> *Carteggio Lambruschini-Vieusseux*. I cit., p. 134, lettera del 20 aprile 1828 e R. Lambruschini, *I Sermoni-Le Stagioni-Discorsi e Orazioni-Lettere Campestri ed altre del prof. Giuseppe Barbieri di Bassano*. Firenze, Tipografia Chiari, 1828 e 1829, «Antologia», XXXV (1829), pp. 84-87.

<sup>53</sup> R. Lambruschini, *Del sacro oratore Giuseppe Barbieri e dell'eloquenza sacra italiana nel secolo XIX, discorsi di Rafaele Lambruschini, preceduti da una lettera di Defendente Sacchi*, Milano, Visaj, 1833.

<sup>54</sup> Cfr. più ampiamente M. Manfredi, *Religiosità civile* cit.

<sup>55</sup> Cfr. la lettera al professore senese Giovanni Valeri in ASGV, XIX 1A.2, 18 maggio 1824, p. 196.

<sup>56</sup> L. Desideri, *La biblioteca del Gabinetto di Giovan Pietro Vieusseux negli anni dell'«Antologia»: acquisizioni, recensioni, letture*, «Antologia Vieusseux», VIII (2002), n. 22, pp. 5-34.

<sup>57</sup> Lettera del 2 novembre 1831 pubblicata in N. Tommaseo, *Delle innovazioni religiose e politiche* cit., p. 107.

<sup>58</sup> Qualche mese più tardi in una lettera a Ridolfi alludeva ad esempio alla costruzione in quel periodo di un suo «sistema generale, in cui ho fiducia che sia pur qualcosa di vero, perché accoglie tutto quello che di praticamente utile han finora suggerito e gli Economisti, e i Sansimoniani, e Laménais [sic] e i Protestanti», come citata in G. Sofri, *Lambruschini, Capponi, Tommaseo* cit., p. 10 e F. Pitocco, *Utopia e riforma* cit., pp. 45-46.

<sup>59</sup> G. Sofri, *Ricerche sulla formazione religiosa* cit., p. 189 e Id., *Lambruschini, Capponi, Tommaseo* cit., pp. 10-14, ma anche F. Pitocco, *Utopia e riforma* cit., pp. 45-52, che tende tuttavia a ridurre sin troppo unilateralmente una tale svolta all'incontro con il solo sansimonismo, mentre come si vedrà essa va forse inquadrata in una costellazione culturale e ideale più vasta.

<sup>60</sup> Questi rilevanti carteggi sono stati com'è noto pubblicati per primo dal Gambaro nel suo classico studio, ma per quanto riguarda quello col Tommaseo esso è stato tuttavia riprodotto in termini assai più completi e precisi in N. Tommaseo, *Delle innovazioni religiose e politiche* cit., pp. 105 sgg. La vicenda di questi carteggi e i motivi di divergenza e di disaccordo che ne scaturirono, in misura assai maggiore con Tommaseo, sono stati analizzati fra gli altri da G. Sofri, *Lambruschini, Capponi, Tommaseo* cit., e G. Verucci, *Il cattolicesimo liberale e sociale di Niccolò Tommaseo*, ora anche in Id., *Cattolicesimo e laicismo nell'Italia contemporanea*, Milano, Angeli, 2001, pp. 117-133.

<sup>61</sup> Per il *Prospetto* del periodico stilato dallo stesso Lambruschini cfr. R. Lambruschini, *Dell'autorità e della libertà* cit., pp. 252-261, e in questa stessa pubblicazione *Frammenti di una lettera ad ecclesiastici (per il detto giornale)*, pp. 261-265.

<sup>62</sup> Ivi, pp. 249-252.

<sup>63</sup> Ivi, p.12.

<sup>64</sup> Cfr. A. Linaker, *La vita e i tempi di Enrico Mayer*, I, Firenze, Barbera, 1898, pp. 184-185, dove la notizia è riportata senza una precisa indicazione della fonte che è invece un appunto manoscritto ora conservato in Scuola Normale Superiore di Pisa, *Archivio Mayer*, 28, fasc. 64.

<sup>65</sup> Oltre alla soppressione nel 1833 dell'«Antologia», proprio a metà anni Trenta la censura creerà non pochi problemi a Vieusseux in materia di importazione di libri, come mostra anche la crescente segnalazione nel Copialelettere di libri fermati o sequestrati.

<sup>66</sup> *Carteggio Lambruschini-Vieusseux II* cit., pp. 80-81, Lambruschini a Vieusseux, 15 ottobre 1835.

<sup>67</sup> Ivi, pp. 88-89, Lambruschini a Vieusseux, 20 novembre 1835.

<sup>68</sup> Consultato sul *Manifesto* di lancio del nuovo periodico il Capponi si rallegrava dell'iniziativa e del bene che avrebbe potuto procurare, definendo l'eventuale uscita della rivista «un guadagno»: cfr. G. Capponi-G. P. Vieusseux, *Carteggio II (1834-1850)*, a cura di A. Paoletti Langé, Firenze, Le Monnier, 1995, p. 82, 24 novembre 1835.

<sup>69</sup> Nel luglio del 1834 aveva inviato la richiesta al libraio ticinese Ruggia di oltre duecento copie della traduzione (ASGV, XIX 1A.5, p. 393, 5 luglio 1834), in coincidenza con il ricevimento da Parigi di alcune copie nella lingua originale cfr. ASGV, XIX 1A.5, p. 391, 5 luglio 1834. Sull'impazienza del Lambruschini per l'arrivo di quell'«opera rumorosa» cfr. le lettere a Vieusseux del 6 e del 10 luglio 1834 in *Carteggio Lambruschini-Vieusseux I* cit., pp. 303-306.

<sup>70</sup> Ivi, p. 308, lettera del 18 luglio 1834.

<sup>71</sup> G. Capponi-G. P. Vieusseux, *Carteggio II* cit., p. 67, 1834. E intanto, quasi a voler dare il buon esempio, cominciava lui stesso ad ordinare altri esemplari della nuova opera: ivi, p. 68.

<sup>72</sup> «Con Lambruschini ho passato 24 ore dilettevoli; Lamennais e Martin [...] furono i soggetti di animato colloquio»: ivi, p. 40, 26 giugno 1834.

<sup>73</sup> Un crescente interesse che pare confermato anche dal chiaro aumento della circolazione delle opere di Lamennais registrabile nella seconda metà degli anni Trenta dalla consultazione dei volumi del Copialelettere relativi a quel periodo. Un giudizio assai positivo sulla saggezza del secondo Lamennais si ritrova non a caso, al termine di quel decennio, in una lettera del Vieusseux a Salvatore Viale cfr. ASGV, XIX 1A.11, p. 1200, 16 maggio 1839.

<sup>74</sup> Cfr. G. Capponi-G. P. Vieusseux, *Carteggio II* cit., pp. 45-46, lettera di Vieusseux a Capponi del 29 ottobre 1834 e *Carteggio Lambruschini-Vieusseux I* cit., p. 331, lettera di Lambruschini a Vieusseux del 2 novembre 1834.

<sup>75</sup> Ivi, pp. 332-333, lettera di Lambruschini a Vieusseux del 7 novembre 1834. Il 3 dicembre 1834, dopo del tempo trascorso insieme, Vieusseux in toni più concilianti avrebbe riferito a Capponi di essere «sempre più contento di lui: andiamo d'accordo in molte cose importanti», G. Capponi-G. P. Vieusseux, *Carteggio II* cit., p. 50. Analogamente Capponi comunicherà al ginevrino di averci parlato lungamente «con grande soddisfazione»: ivi, pp. 61-62, lettera del 22 dicembre 1834.

<sup>76</sup> Cfr. Vieusseux a Matilde Calandrini in ASGV, XIX 1A.5, p. 515, 3 dicembre 1834 e ivi, XIX 1A.6, p. 2, 13 gennaio 1835. Montalembert divenne anche finanziatore degli asili cfr. ASGV, XIX 1A.6, p. 6, 17 gennaio 1835. Sulla Calandrini e la sua vicenda di educatrice cfr. *La scuola per l'infanzia ieri e oggi. Nel centenario della costituzione in Ente Morale degli Asili Frassi e Calandrini di Pisa*, Pisa, Nistri-Lischi, 1976, e la voce di M. Themelly in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XVI, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1973, pp. 457-459.

<sup>77</sup> Cfr. Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (d'ora in poi BNCf), *Vieusseux*, 71, 4-5, lettere di Montalembert a Vieusseux del 5 dicembre 1834 e del 9 dicembre 1854, e

Vieusseux a Montalembert in ASGV, XIX 1A.5, p. 508, 22 novembre 1834 e p. 530, 11 dicembre 1834.

<sup>78</sup> Il marchese oltre alle sue conoscenze in materia di storia dei papi e di storia religiosa italiana gli consentì l'accesso alla sua fornitissima biblioteca personale: cfr. le 7 lettere di Rio a Capponi s.d. ma 1834 in BNCF, G. Capponi, XII.10 e N. Tommaseo-G. Capponi, *Carteggio inedito dal 1833 al 1874*, a cura di I. Del Lungo e P. Prunas, I, Zanichelli, Bologna, 1911, p. 121, lettera di Tommaseo a Capponi del 3 aprile 1834 e ivi, pp. 143-150, Capponi a Tommaseo, 16 luglio 1834.

<sup>79</sup> ASGV, XIX 1A.7, p. 179, 11 ottobre 1836.

<sup>80</sup> ASGV, XIX 1A.7, p. 693 e p. 699, 3 maggio 1836. Si veda inoltre la lusinghiera presentazione che del periodico faceva il Tommaseo a Capponi in N. Tommaseo-G. Capponi, *Carteggio inedito* cit., I, pp. 261-268, lettera del 14 giugno 1835.

<sup>81</sup> D. Armando, *Fra riforma della Chiesa e rivoluzione: Henri Grégoire e l'Italia*, «Laboratorio dell'ISPF», VI (2009), 1/2, pp. 37-55.

<sup>82</sup> ASGV, XIX 1A.6, p. 207, 7 luglio 1835, p. 473, 19 gennaio 1836, ivi, XIX 1A.7, p. 43, 2 aprile 1836, p. 398, 17 aprile 1837, p. 551, 25 luglio 1837, ivi, XIX 1A.9, p. 450, 26 luglio 1838 e ivi, XIX 1A.10, p. 935, 12 maggio 1838.

<sup>83</sup> G. Capponi-G. P. Vieusseux, *Carteggio II* cit., p. 119, ottobre 1837.

<sup>84</sup> Copie dell'*Histoire* del De Potter furono bloccate al porto di Livorno dalle autorità granducali: cfr. Vieusseux a Tommaseo in ASGV, XIX 1A.7, p. 916, 3 dicembre 1836 e ivi, XIX 1A.8, p. 303, 2 novembre 1837.

<sup>85</sup> Oltre cinquanta lettere del De Potter a Vieusseux e al Capponi si conservano in BNCF, *Vieusseux*, 33, 7-54 e ivi, G. Capponi, VI.6. Numerose lettere anche in Copialettere Vieusseux: cfr. L. Pagliai, *Repertorio dei corrispondenti* cit., p. 296.

<sup>86</sup> A sua volta il De Potter, una volta tornato in Belgio, aveva svolto il ruolo di referente del ginevrino a Bruxelles procurandogli opere sul mercato editoriale locale e cercando di trovare associati per l'«Antologia» ed altre pubblicazioni. Cfr. fra le altre le comunicazioni di Vieusseux a De Potter ASGV, XIX 1A.2, p. 244, 24 aprile 1824, e, p. 379, 11 novembre 1824, ivi, XIX 1A.3, p. 197, 26 febbraio 1827, e p. 702, 3 aprile 1829.

<sup>87</sup> *Carteggio Lambruschini-Vieusseux. II* cit., pp. 87-88, lettera di Lambruschini a Vieusseux del 15 novembre 1835.

<sup>88</sup> ASGV, XIX 1A.5, p. 338, 29 marzo 1834 e *Catalogo della biblioteca circolante* cit., p. 32.

<sup>89</sup> ASGV, XIX 1A.5, p. 418, 14 giugno 1834.

<sup>90</sup> *Carteggio Lambruschini-Vieusseux. I* cit., p. 297-298, lettera a Vieusseux dell'11 giugno 1834.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> In assenza di uno specifico volume su Aimé Martin lo studio più significativo è la documentata tesi di dottorato di Stephanie Darrie discussa nel 2009 presso l'Università di Exeter con il titolo di *The Editorial Work and Literary Enterprise of Louis Aimé-Martin*: <<https://eric.exeter.ac.uk/repository/handle/10036/97093>>. Per alcune delle informazioni riportate di seguito sulla formazione, il pensiero e i contenuti dell'opera di Aimé Martin ho fatto riferimento alle pagine di tale lavoro; ringrazio l'autrice per avermi consentito di citarlo.

<sup>93</sup> Per l'attività di promozione dell'opera sui giornali parigini cfr. ad esempio *Correspondance inédite d'Alphonse de Lamartine (1830-1867). II. 1833-1837, textes réunis, classes et annotés* par C. Croisille, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 131, lettera a J.J.F. Poujoulat.

<sup>94</sup> Cfr. ivi, le diverse lettere scritte nella seconda metà del 1834 tese a favorire, attraverso il circuito delle sue amicizie, l'elezione di Aimé Martin all'Accademia.

<sup>95</sup> L. Barthou, *Lamartine et Aimé Martin*, «La Revue de Paris», V (1925), pp. 481-505 e 741-761.

<sup>96</sup> Cfr. ad esempio alcuni dei saggi contenuti nel volume *Lamartine, Napoli, l'Italia*, Napoli, Guida, 1992. Ventuno lettere in gran parte edite di Lamartine a Capponi (cfr. le dettagliate informazioni in G. Papoff Migliaccio, *Qualche amicizia italiana di Lamartine*, in *Lamartine, Napoli* cit., pp. 271-324) sono conservate presso la BNCF, G. Capponi, VIII.58. Le lettere vanno dal 1826 a fine anni '50 ma la gran parte si concentrano tra il '26 ed il '35; esse testimoniano il forte legame fra i due, da segnalare in particolare una lettera dell'8 gennaio 1835 (anche in *Correspondance d'Alphonse de Lamartine* cit., pp. 256-257) in cui il poeta francese esponeva al marchese fiorentino le sue riflessioni religiose spiegando quanto fossero sempre più centrali nel suo pensiero ma anche quanto la forma religiosa dovesse essere rivoluzionata. Tre lettere di Lamartine a Vieusseux invece in BNCF, G. Capponi, VIII.59; nella prima, del 1827, lo ringraziava per l'ospitalità, per la sua competenza letteraria e per il suo eccellente giornale.

<sup>97</sup> Ivi.

<sup>98</sup> Attraverso la mediazione del De Gerando, una proficua conoscenza diretta con Aimé Martin aveva fatto durante un viaggio in Francia nel 1820 un altro esponente del gruppo di Vieusseux. Si trattava di Cosimo Ridolfi, non estraneo da parte sua ai forti interessi pedagogico-religiosi del gruppo fiorentino e a contatti ravvicinati con conventicole evangeliche. Cfr. *Lettere inedite a Cosimo Ridolfi nell'Archivio di Meleto. I. 1817-1835*, a cura di R.P. Coppini, A. Volpi, Firenze, Olschki, 1994, pp. 69-70.

<sup>99</sup> Cfr. R. Sylvain, *Lamartine et les catholiques de France et du Canada*, «Revue d'histoire de l'Amérique française», IV (1950), pp. 29-60: 33 e *Un correspondant privilégié de Lamartine: Louis Aimé-Martin*, in *Répertoire de la correspondance de Lamartine (1807-1829) et lettres inédites*, par C. Croisille, Clermont-Ferrand, Nizet, 1997, pp. 147-202.

<sup>100</sup> Cfr. A. de Lamartine, *Discours prononcé sur la tombe d'Aimé Martin*, in *La France Parlementaire (1834-1851)*, par L. Ulbach, V, Paris, 1865, pp. 24-26.

<sup>101</sup> S. Darrie, *The Editorial Work* cit., pp. 94-95.

<sup>102</sup> L. Aimé Martin (sous la dir. de), *Œuvres de l'Abbé Fleury*, Paris, Delagrave, 1884, p. XXXVIII.

<sup>103</sup> L. Barthou, *Lamartine et Aimé Martin* cit., pp. 490-491.

<sup>104</sup> ASGV, XIX 1A.8, p. 906, 14 novembre 1836, a Giuseppe Battelli. Su Bernardin de Saint-Pierre, con frequenti riferimenti anche ad Aimé Martin, si veda il recente M. Cook, *Bernardin de St. Pierre: A Life of Culture*, Oxford, Legenda, 2006.

<sup>105</sup> ASGV, XIX 1A.9, p. 164, 4 gennaio 1838 e p. 552, 8 ottobre 1838.

<sup>106</sup> ASGV, XIX 1A.6, p. 88, 11 aprile 1835, p. 141, 23 maggio 1835, p. 243, 8 agosto 1835, p. 265, 12 settembre 1835, p. 304, 29 ottobre 1835, p. 480, 21 gennaio 1836, ivi, XIX 1A.8, p. 1012, 25 febbraio 1837, ivi, XIX 1A.10, p. 940, 19 maggio 1838.

<sup>107</sup> S. Darrie, *The Editorial Work* cit., p. 184.

<sup>108</sup> Un'analogia fra Lambruschini e Aimé Martin, frutto probabilmente dell'influenza del secondo sul primo, sul tema della riduzione al minimo necessario dei dogmi è stata notata anche da A. Gambaro, *Riforma religiosa* cit., I, pp. CCCXIX-CCCXX, che è però l'unico riferimento sostanzialmente rilevante che Gambaro fa ad una influenza del pensatore francese sull'abate di San Cerbone; non molto dunque. Proprio in quel periodo, aggiungiamo qui, il tema era non a caso particolarmente al centro delle riflessioni di Lambruschini cfr. i *pensieri* scritti nel luglio 1834 in R. Lambruschini, *Dell'autorità e della libertà* cit., pp. 24-29, dove in particolare sviluppava l'idea che i dogmi finivano per dividere in sette ed impedire l'unità dei cristiani. Neppure un riferimento ad Aimé Martin compare invece nella più recente monografia dedicata a Lambruschini da A. Di Mauro, *Libertà e riforma religiosa* cit., ad *indicem*. Un riferimento più ampio, ma in una generale carrellata di autori stranieri che avrebbero influenzato il Lambruschini, ed in cui l'Aimé Martin non è dunque considerato nella sua specifica rilevanza, è in M. Casotti, *La pedagogia di Raffaello Lambruschini*, Milano, Vita e Pensiero, 1923, pp. 74-78. Un accenno importante ma sin troppo breve nell'introduzione di G. Verucci (a cura di), *Scritti pedagogici di Raffaello Lambruschini*, Torino, Utet, 1974, pp. 31-32.

<sup>109</sup> Sulle posizioni anticelibatarie presenti anche nel Lambruschini cfr. A. Gambaro, *Riforma religiosa* cit., I, pp. CCCLXXXIII-CCCXCVI

<sup>110</sup> «Io non l'ho letto ancora da capo a fondo: ma ho percorso l'indice, e avvisato dai titoli dei capi diversi, ho letto tutti quelli che compongono il sistema religioso, non facendo quasi altro in tutta la giornata»: *Carteggio Lambruschini-Vieusseux*. I cit., p. 298.

<sup>111</sup> *Carteggio Lambruschini-Vieusseux*. I cit., p. 303, lettera a Vieusseux del 3 luglio 1834 e G. Capponi-R. Lambruschini, *Carteggio* cit., pp. 94-95, lettera di Lambruschini a Capponi del 6 luglio 1834 riprodotta anche in A. Gambaro, *Riforma religiosa* cit., II, p. 94.

<sup>112</sup> G. Capponi-R. Lambruschini, *Carteggio* cit., pp. 97-98, lettera di Capponi a Lambruschini luglio-agosto 1834.

<sup>113</sup> G. Capponi-G. P. Vieusseux, *Carteggio II* cit., p. 68, 1834. Forse a tale sollecitazione fu dovuto un ulteriore ordinativo dell'opera richiesto da Vieusseux nella seconda metà dell'anno: cfr. ASGV, XIX 1A.6, p. 315, 7 novembre 1834.

<sup>114</sup> Cfr. *Carteggio Lambruschini-Vieusseux I* cit., p. 307.

<sup>115</sup> *Carteggio Lambruschini-Vieusseux II* cit., pp. 80-81, lettera di Lambruschini a Vieusseux del 15 ottobre 1835.

<sup>116</sup> Riferimenti alla lettura del libro di Aimé Martin come una spinta decisiva all'impresa della «Guida» in G. Calò, *Introduzione* a R. Lambruschini, *Della Istruzione: Dialoghi. Con la giunta di alcune lezioni dette nell'Istituto di Studi Superiori di Firenze*, Firenze, Sansoni, 1923, p. CIX.

<sup>117</sup> G. Capponi-R. Lambruschini, *Carteggio* cit., p. 127.

<sup>118</sup> A. Gaudio, *La «Guida dell'educatore» di Raffaello Lambruschini*, in G. Chiosso (a cura di), *Scuola e stampa nel Risorgimento*, Milano, Angeli, 1989, pp. 118-145 e G. Serafini, *Vieusseux, l'«Antologia», e le altre riviste. Impegni e dibattito educativo*, in F. Cambi (a cura di), *La Toscana e l'educazione. Dal Settecento a oggi: tra identità regionale e laboratorio nazionale*, Firenze, Le Lettere, 1998, pp. 177-194.

<sup>119</sup> Su questo punto si vedano soprattutto le belle e chiare pagine di G. Sofri, *Ricerche sulla formazione religiosa* cit., pp. 149-160, e Id., *Lambruschini, Capponi, Tommaseo* cit., pp. 6-8.

<sup>120</sup> Si vedano in proposito le lettere riprodotte in A. Gambaro, *Primi scritti religiosi di Raffaello Lambruschini*, Firenze, Rivista bibliografica italiana, 1918, pp. 53-60, ma sull'episodio cfr. anche M. Casotti, *La pedagogia* cit., pp. 207-212.

<sup>121</sup> G. Carletti, *Ambiente moderato e cultura evangelica: teologia naturale, istruzione ed affari in Piero Guicciardini*, Tesi di dottorato in storia contemporanea, tutor R.P. Coppini, Università degli studi di Pisa, a. a. 1995-1996. In quei primissimi anni Trenta il Guicciardini aveva steso un proprio originale contributo sul tema del rinnovamento dell'educazione popolare e dei temi pedagogici, e in maniera non molto dissimile da ciò che avrebbe potuto scrivere un Lambruschini, sosteneva che «parlando in questo capitolo della morale, non dimentichiamo che vogliamo sempre parlare della morale cristiana d'onde vengano i gran mezzi per regolare e migliorare il cuore. Il sistema infantile non si imbarazza delle varie teologiche opinioni dei seguaci di Cristo credendo come io faccio che debbano essere universalmente incoraggiate e protette; né azzarderò il dire qual dottrina o fede debbe insegnarsi ai fanciulli, credendo che debbasi desiderare da ogni Cristiano ch'essi vengano istruiti nella fondamentale verità delle Scritture» (P. Guicciardini, *Principi di educazione infantile*, appunti manoscritti in Archivio Guicciardini Firenze, filza 1, ins. 1).

<sup>122</sup> Dopo diversi inviti andati a vuoto, Capponi si recava alla fine del 1834 a far visita agli asili pisani dell'educatrice ginevrina restandone «incantato» e «meravigliato»: cfr. ASGV, XIX 1A.5, p. 521, 6 dicembre 1834, lettera a Matilde Calandrini e in G. Capponi-G. P. Vieusseux, *Carteggio II* cit., p. 51, Capponi a Vieusseux, 5 dicembre 1834.

<sup>123</sup> N. Tommaseo-G. Capponi, *Carteggio inedito I* cit., pp. 124-125, aprile 1834.

<sup>124</sup> G. Capponi, *Pensieri sull'educazione. Frammento inedito 1841*, Lugano, Tipografia della Svizzera italiana, 1845. Su genesi e contenuti del *Frammento* cfr. E. Garin, *Gino Capponi: dubbi e certezze di un intellettuale europeo del XIX secolo*, «Nuova Antologia», CXXVIII (1993), n. 3, pp. 212-223. Sull'inedito entusiasmo del Capponi per i temi pedagogico-religiosi negli anni della «Guida»: cfr. G. Spini, *L'Europa di Gino Capponi*, in P. Bagnoli (a cura di), *Gino Capponi: storia e progresso nell'Italia dell'Ottocento*, Atti del convegno (Firenze, 1993), Firenze, Olschki, 1994, pp. 31-46: 46.

<sup>125</sup> Sulla vicenda dell'articolo sulla *Religione* cfr. *Carteggio Lambruschini-Vieusseux. III (1838-1840)*, a cura di V. Gabrielli, Firenze, Le Monnier, 1999, pp. 142, 144, 148, 157; il testo è stato riprodotto postumo coll'eloquente titolo *La Religione condizione generale dell'Educazione* in *Primi scritti religiosi* cit., pp. 60-79, in cui si vedano anche le pp. LXXXI-LXXXV. Sulle speciali attenzioni della censura verso la «Guida», G. Calò, *Introduzione* a R. Lambruschini, *Della Istruzione* cit., p. CX.

<sup>126</sup> Ivi, p. XCIX: del Lambruschini come il «Fénelon d'Italia» parlò Giuseppe Sacchi nell'annunziare l'uscita della «Guida» negli «Annali Universali di Statistica».

<sup>127</sup> Tali istruzioni saranno poi raccolte in *Delle virtù e dei vizi, opera postuma di R. Lambruschini*, Milano, Libreria di educazione e d'istruzione, 1873.

<sup>128</sup> G. Capponi-R. Lambruschini, *Carteggio* cit., pp. 121 e 127-128.

<sup>129</sup> A. Gambaro, *Riforma religiosa* cit., II, pp. 313 sgg. Per alcune notizie sul Chiesa anche G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., ad indicem.

<sup>130</sup> A. Gambaro, *Riforma religiosa* cit., II, p. 317. E a ribadire il concetto, in termini analoghi e persino più espliciti si sarebbe espresso anche Enrico Mayer, scrivendo al medesimo Lambruschini, proprio nel momento in cui si apprestava a subentrargli di fatto alla guida della nuova serie della rivista: cfr. la lettera del gennaio 1844 conservata in Scuola Normale Superiore di Pisa, *Archivio Mayer*, 14, fasc. 101.

<sup>131</sup> Anche del suo istituto di San Cerbone, di cui la «Guida dell'Educatore» come accennato era per certi versi una proiezione, parlava allora in termini analoghi come di «un'opera che è allo stesso tempo filantropica, patriottica ed evangelica»: G. Calò, *Introduzione* a R. Lambruschini, *Della Istruzione* cit., p. CVIII.

<sup>132</sup> Che la Guida, «sotto il nome d'educazione», per usare le parole di Lambruschini, sentisse il peso ben più immane di tutta questa eredità che lo stesso Vieusseux cercava di trasferire in una nuova iniziativa periodica, si evince ad esempio dalla lettera di Lambruschini a Vieusseux del 15 ottobre 1835, in cui vennero poste le basi della rivista: cfr. *Carteggio Lambruschini-Vieusseux II* cit., pp. 80-81. Che al periodico venissero attribuite funzioni fondamentali e forti implicazioni di rinnovamento etico-religioso emerge in ivi, pp. 88-89, dove il giornale diventava la «nostra missione» «per renderci strumenti dell'azione morale ch'è destinato a esercitare in Italia il nostro nuovo Giornale».

<sup>133</sup> Cfr. *Carteggio Lambruschini-Vieusseux II* cit., pp. 39-42 e 134-135, e G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., ad indicem.

<sup>134</sup> Citata anche in A. Gambaro, *Riforma religiosa* cit., II, p. 249 e G. Sofri, *Ricerche sulla formazione religiosa* cit., p.183.

<sup>135</sup> D. Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993, G. Verucci, *La chiesa cattolica in Italia dall'Unità ad oggi*, Roma, Laterza, 1999.

<sup>136</sup> Cfr. *Carteggi di Bettino Ricasoli I* cit., pp. 197-198, 12 novembre 1840.

<sup>137</sup> Sul suo ruolo di amministratore della società dell'«Archivio» costituitasi nel 1843 e sul resto cfr. I. Porciani, *L'«Archivio storico italiano»: organizzazione della ricerca ed egemonia moderata nel Risorgimento*, Firenze, Olschki, 1979, pp. 57-58 e G. Spini *Risorgimento e protestanti* cit., pp. 176-177.

<sup>138</sup> Si fa riferimento al libro di S. Jacini, *Un riformatore toscano dell'epoca del Risorgimento: il conte Piero Guicciardini, 1808-1886*, Firenze, Sansoni, 1940, ma anche al libro di G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit.

<sup>139</sup> Come è stato peraltro messo in luce, la setta in cui confluirà Guicciardini trovava una sua identità più in mere esortazioni al dovere morale che in una originale concezione

teologica, e aveva fatto più proseliti e raccolto più consensi grazie all'assistenza ai meno fortunati o all'infanzia abbandonata ed al finanziamento a istituzioni di carità piuttosto che con un uso innovativo dei testi sacri; e fu soprattutto quel primo aspetto, cioè quella forte tensione etica, che Guicciardini avvertirà come particolarmente forte: cfr. in tal senso soprattutto i saggi di R.F. Coad, H.H. Rowdon e D. Maselli in L. Giorni, M. Bubboli (a cura di), *Piero Guicciardini, (1808-1886): un riformatore religioso nell'Europa dell'Ottocento*, Atti del convegno (Firenze 1986), Firenze, Olschki, 1988.

<sup>140</sup> Su tale incontro e sulla crisi degli anni Quaranta fra gli altri si veda soprattutto G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., pp. 177-179.

<sup>141</sup> Di *juste milieu*, con riguardo alle posizioni in materia religiosa di Lambruschini, parlava anche il citato Eynard in G. Calò, *Introduzione* a R. Lambruschini, *Della Istruzione* cit., p. LVIII.

<sup>142</sup> M. Manfredi, *La Chiesa in Toscana* cit.

<sup>143</sup> Ivi, pp. 19-22.

<sup>144</sup> Sul ruolo del Barsi G. Martina, *Pio IX e Leopoldo II* cit., *ad indicem*; riferimenti ai collegamenti e ad affinità con Lambruschini, ivi, p. 399.

<sup>145</sup> Si sofferma su tali segnali B. Bocchini Camaiani, *Chiesa toscana tra tradizione cattolico-liberale e intransigentismo*, in corso di pubblicazione. Ringrazio l'autrice per avermi fatto consultare in anteprima il testo.

<sup>146</sup> Cfr. ad esempio A. Mirizio, *I buoni senesi. Cattolici e società in provincia di Siena dall'unità al fascismo*, Brescia, Morcelliana, 1993, pp. 5-100 e M. Manfredi, *Il governo provvisorio Ricasoli e la chiesa pisana*, in A. Breccia (a cura di), *Pisa dal Granducato al Regno d'Italia. Istituzioni, economia e società al tempo di Bettino Ricasoli*, Firenze, Polistampa, 2011, pp.155-188.

<sup>147</sup> R.P. Coppini, *Il Granducato di Toscana. Dagli "anni francesi" all'Unità*, Torino, Utet, 1993, pp. 362-363.

<sup>148</sup> Emblematica in tal senso la lettera di Capponi a Lambruschini contro i risvolti teocratici dei mennaisiani in G. Capponi-R. Lambruschini, *Carteggio* cit., pp. 70-76, 22 agosto 1831. Per riferimenti ad altri giudizi negativi su Lamennais cfr. G. Sofri, *Lambruschini, Capponi, Tommaseo* cit., p. 30, per le riserve di Lambruschini ivi, pp. 13-14. Giudizi ben diversi naturalmente in proposito da quelli di un Tommaseo in ivi, p. 41 e in G. Verucci, *Il cattolicesimo liberale* cit., p. 120.

<sup>149</sup> Sulla forte vicinanza umana e intellettuale, segnata però anche da una non perfetta omogeneità di vedute, cfr. G. Sofri, *Lambruschini, Capponi, Tommaseo* cit., che forse tende però a calcare sin troppo la mano sulle differenze fra i due.

<sup>150</sup> Come aveva scritto Capponi in un passo di una lettera a Lambruschini la religione semplicemente «promulga, sanziona, divinizza i grandi principj direttori d'ogni cosa: è poi ufficio [sic] degli uomini applicargli, come sanno, alla pratica sociale [...] Quando la religione ha consacrato la *carità*, l'*uguaglianza*, ed ha fatto riconoscere la *dignità d'uomo*, ha fatto quanto a lei si spettava per promuovere ogni rivoluzione benefica», G. Capponi-R. Lambruschini, *Carteggio* cit., pp. 103-105; ancora nell'aprile del 1849, dopo cioè il coinvolgimento politico e civile della religione nel Quarantotto e il neoguelfismo giobertiano, Lambruschini ancora ribadiva al futuro vescovo Enrico Bindi, la necessità di distinguere «la *Società religiosa* e la *religione interiore*. Determinata bene questa distinzione, apparirà chiaro che noi cattolici ci appaghiamo troppo spesso di osservare le leggi religioso-sociali [...] e usiamo troppo poco il sentimento interno, o lo snaturiamo» (A. Gambaro, *Riforma religiosa* cit., II, pp. 185-193).

<sup>151</sup> Lo stesso Schneider, introdotto da Vieusseux nell'ambiente toscano e che aveva strettamente condiviso con Lambruschini l'esperienza della «Guida», finirà nel clima di quegli anni per prendere atto dei mutamenti intervenuti e della fine di quel passato ecumenico di cui restava solo la «rimembranza» (cfr. la lettera del 27 luglio 1853 al Lambruschini in A. Gambaro, *Riforma religiosa* cit., II, pp. 250-254).

<sup>152</sup> Lambruschini a Ricasoli, 27 maggio 1850, *Carteggi di Bettino Ricasoli* cit., IV, 1947, pp. 42-43.

<sup>153</sup> G. Gentile, *Gino Capponi e la cultura toscana* cit., pp. 77-79, G. Capponi-G. P. Vieusseux, *Carteggio. III (1851-1863)*, a cura di A. Paoletti Langé, Firenze, Le Monnier, 1996, p. 22, sull'episodio del suo arresto cfr. G. Spini, *Risorgimento e protestanti* cit., pp. 258-261.

<sup>154</sup> *Carteggi di Bettino Ricasoli IV* cit., pp. 119-120.

<sup>155</sup> Si veda ancora in tal senso questo passo di una nota lettera del Lambruschini al marchese Gualterio in A. Gambaro, *Riforma religiosa* cit., II, pp. 343-354: «Quanta differenza fra i savj e leali Protestanti de' tempi anteriori e questi predicatori, che con la Bibbia alla mano venivano a conturbare le coscienze e gli stati! Di qui la differenza di linguaggio e di condotta tenuta da noi in tempi diversi e con diverse persone».