

2

DA BISANZIO A MONTSÉGUR

2. 1 Fuochi sparsi ad Oriente

Un po' meno ordinato resta il territorio dell'Impero d'Oriente, ove una demografia meno depressa, un'agricoltura più ricca e più aperta alla diversificazione sociale, una vita cittadina fervente sino al VI secolo, mantengono aperta l'opzione del dissenso. "In linea generale tutte le eresie nascono nelle provincie d'Oriente", ricorda il Ducellier¹ riferendosi all'alto livello culturale e alla consuetudine alla critica filosofica di queste provincie. Non è nostro scopo occuparci di tutte le divergenze sorte, dietro le quali affiorano problemi locali o tradizioni culturali che non afferiscono al tema che stiamo trattando. daremo tuttavia un breve quadro generale del clima religioso, quanto basta a fornire una base di ragionamento per comprendere il riemergere di un dualismo di tipo gnostico. Sappiamo infatti che nelle provincie bizantine sopravvivono a lungo le Chiese Valentiniana, Montanista e Marcionita; tuttavia soltanto quest'ultima è stata motivatamente invocata, pur non senza contrasti, tra gli antecedenti dei dualismi emersi a partire dal VI-VII secolo.

¹ A. Ducellier, *Bisanzio*, Torino, Einaudi, 1988, p. 61. Per le notizie generali che riportiamo sull'Impero Bizantino, ci siamo basati su: R. Fossier, *Le Moyen Âge*, tomo i, Paris, Colin, 1982; D. Obolensky, *Il Commonwealth Bizantino*, Bari, Laterza, 1974; G. Ostrogorsky, *Storia dell'Impero Bizantino*, Torino, Einaudi, 1968; E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e - 7e siècles*, Paris-La Haye, Mouton, 1977.

Quanto alle altre sette gnostiche denunciate da Epifanio come presenti alla fine del IV secolo, esse costituiscono ormai piccoli gruppi semiclandestini, senza profondi legami con la società.

Eresie dualiste di tipo gnostico sembrano potersi rilevare con una certa sicurezza a Costantinopoli nel VI secolo,² e in Armenia nel VII;³ quivi risalendo verosimilmente al secolo precedente, come parte di quel tormentato e oscuro episodio che è la storia del movimento Pauliciano (vedi oltre). esse tuttavia non mostrano alcuna continuità storica con lo Gnosticismo del II secolo, ma appaiono più verosimilmente come nuove emergenze legate a precise circostanze storiche, ancorché innestate su nodi particolarmente delicati, mai razionalmente risolvibili, della dottrina cristiana. da questo retroterra dottrinario dunque, si può tentar di comprendere i modi dello sviluppo dualista, fermo restando che le sue ragioni puntuali non potranno che ricercarsi nell'esperienza esistenziale dei gruppi che a tale dualismo hanno dato vita.

Un ruolo indubbiamente importante nella formazione di un terreno fertile per i dualismi, è svolto dalla Chiesa Siriana, fondata, secondo il Vööbus, prima della fine del I secolo. Le caratteristiche principali di questa Chiesa son il marcato, quando non esasperato, ascetismo, e l'influsso giudaico-cristiano; caratteristiche contraddittorie soltanto in apparenza, come ha mostrato il Vööbus ma come si può evincere anche dal sottofondo sociale.⁴

² Vedi J. Jarry, *Hérésies et factions à Constantinople du Ve au VIIe siècles*, "Syria", n° 37, 1960; id., *Hérésies et factions dans l'Empire Byzantin di IVe au VII siècles*, Il Cairo, Inst. Français d'Archéologie Orientale, 1968.

³ Pierre de Sicile, *Histoire des Pauliciens*, 99, in *Sources grecques pour l'Histoire des Pauliciens* a cura di P. Lemerle, "Travaux et Mémoires", 4, 1970

⁴ Sulla Chiesa Siriana, vedi A. Vööbus, *A History of Asceticism in Syrian Orient*, CSCO, voll. 184 e 197, Subsidia tomi 14 e 17, Louvain, 1958 e 1960, id., *Early Versions of the New Testament Manuscript Studies*, Papers of the Estonian Theol. Soc. in exile, 6, Stockholm, 1954. vedi inoltre H.I.J. Drijvers, *East of Antioch*, in *East of Antioch*, London, variorum Reprints, 1984; G. Quispel, *The Study of Enkratism: A Historical Survey*, in *La tradizione dell'enkrateia*, cit. Sulla società siriana vedi P. Brown, *L'asceta e il ruolo dell'uomo santo nella tarda antichità*, in D. Vera, *La società del Basso Impero*, Bari, Laterza, 1983; dello stesso, *The Body and Society*, N. York, Columbia Un. Press, 1988.

Il pensiero religioso ebraico non va in alcun modo valutato nella sola ottica della sua ortodossia, sicuramente anti-ascetica. Il Giudaismo del periodo ellenistico e poi di quello romano, sino a tutto il I secolo, pullulò infatti di sette eterodosse, quali quelle battiste e quella degli Esseni, il cui apporto al primitivo Cristianesimo fu considerevole. Ciò coinvolgeva anche equilibri politici di più largo respiro, come mostra la costante unità d'intenti tra la setta - verosimilmente essena - della Nuova Alleanza di Damasco, e l'Impero iranico-ellenistico dei Parti, in funzione anti-romana.⁵

Le sette eterodosse nascevano all'insegna di un "nuovo patto", e così fu anche per il Cristianesimo primitivo della Siria; questo patto era rivolto contro la realtà del mondo, sicché dava luogo ad un rigido ascetismo, e, nel caso degli Esseni, sicuramente a un dualismo predestinazionista tra "figli della Luce" e "figli delle Tenebre". Si noti, inoltre, che una visione dualistica del mondo è sempre stata presente nel substrato arcaico popolare palestinese, con un carico di miti che l'ortodossia di adoperava ad espungere. Dopo la distruzione del Tempio, queste correnti ascetiche, apocalittiche e millenariste, andarono aumentando: di ciò va tenuto conto per valutare appieno l'estrema fecondità di pensiero che fa della Palestina a cavallo dell'Era Volgare, un vero crogiolo, con straordinari effetti sul futuro.

Cenni rapidi ma importanti si trovano in S. Mazzarino, *L'Impero Romano*, cit., p. 814, e, dello stesso, ne *Il Basso Impero*, cit., vol. I, pp. 84-88.

⁵ S. Mazzarino, *L'Impero Romano*, cit., vol. III, App. seconda. L'alleanza tra dissidenza ebraica e Impero Partico fu ancora una volta operante nel tremendo fermento che percorse l'oriente sino a Cipro, in occasione della guerra partica di Traiano. Si noti che un elemento continuo di frizione tra i Romani (e i Bizantini) e i Parti, copre i primi sei secoli dell'Era Volgare, e ruota attorno allo Stato-cuscinetto dell'Armenia. Ciò è interessante se si tiene presente che l'antagonismo romano-partico si colora di note etiche ed ideologiche nella lotta tra "ordine" (pagano e cristiano) ed "eversione" manichea, termine genericamente usato per le eresie dualiste dal Tardo Impero sino a Bisanzio. In questa lotta, l'Armenia, che riceve il Cristianesimo dalla Siria, appare, nel VI-VII secolo, come fonte della nuova eresia Pauliciana, ritenuta erede delle vecchie correnti gnostiche ivi perdurate (Marcionismo) sino al V secolo. Sull'Essenismo e i suoi rapporti col mondo giudaico, vedi l'Introduzione di L. Moraldi a *Manoscritti di Qumrân*, cit.; e P. Sacchi, *Storia del popolo giudaico*, cit.

Anche nel Cristianesimo delle origini furono presenti orientamenti e interpretazioni diverse, legate alle diverse correnti culturali che vi confluirono: i Battisti, ad esempio, dai quali defluirono Ebioniti ed Elchasaiti, sette Giudaico-cristiane; ed anche gli Zeloti (Simone, discepolo di Gesù) senza esclusione, forse, di frange di Scribi e Farisei.⁶ Dalla molteplicità di queste correnti discendono le molteplici accezioni del Cristianesimo primitivo.

il Cristianesimo, che fu portato in Siria tramite comunità di lingua aramaica, colorò queste regioni di toni decisamente ascetici, antimondani. Una tale accezione del Cristianesimo è da ritenersi popolare, come si può rilevare dall'analisi che P. Brown (*The Body and Society*, cit.) conduce sulla società siriana, dalla quale si evince che la frattura, in Antiochia, più che passare tra Cristiani e pagani, passava tra ricchi e poveri (*ivi*, pp. 305-322); in altre parole, il Cristianesimo dei ricchi antiocheni era tutt'altro che enkratita. Lo stesso Brown, del resto, a proposito di un episodio boccaccesco avvenuto in un convento (Migne, P.G. 65, c. 236) nota come, ad un certo livello, anche i fanatici Messaliani fossero tolleranti.⁷

In effetti, ciò che avviene in Siria a partire dal III secolo, è l'affermarsi di una cultura popolare, espressione del mondo contadino, nell'ambito della quale il santo asceta acquisisce, con il proprio carisma, la *leadership* lasciata scoperta nelle campagne dall'esodo verso la città della classe dirigente ellenistico-romana.⁸ I termini della religiosità che così emergono, rappresentano la forma nella quale si manifesta "il distacco del fondo etnico aramaico dalla comunità imperiale".⁹ La religiosi-

⁶ A. Vööbus, *A History of Asceticism*, cit., CSCO 184, p. 26.

⁷ I Messaliani furono una setta diffusa nell'Impero Romano d'Oriente, caratterizzata da una devozione fondata sulla continua preghiera, finalizzata ad espellere il demonio che abita, secondo loro, nell'uomo. La loro pratica conduceva a manifestazioni allucinatorie, con la visione di un fuoco che entrava nell'orante ("battesimo di fuoco"). Vedi a. Guillaumont, *Le baptême de feu chez les Messaliens*, in *Mélanges, etc. offerts à Henry Charles Puech*, cit.

⁸ P. Brown, *L'asceta e il ruolo dell'uomo santo*, cit.

⁹ S. Mazzarino, *L'Impero Romano*, cit., p. 810; vedi anche *Il Basso Impero*, cit. e J. Leroy in H.C. Puech, *Storia delle religioni*, cit., vol. 10, p. 126.

tà siriana diviene dunque fonte di "eresia" perché si sviluppa nell'ambito di una cultura che non è quella ellenistico-romana del Razionalismo classico: essa potrà abbracciare tesi apparentemente contraddittorie come quella Nestoriana e quella Monofisita¹⁰ con eguale ardore, ma non sarà disponibile a quelle forme di compromesso che caratterizzano le scelte "politiche". Tuttavia essa non è sin dall'inizio "eretica": lo diverrà quando diverrà evidente il suo contrasto con un ordine che deve essere stabilito dal centro, massimamente con Giustiniano. Si vedrà in occasione della temporanea conquista persiana del 614, e della successiva conquista araba, entrambe accolte con entusiasmo, come la religiosità della Siria non sia che l'espressione di una cultura antitetica a quella sulla quale si fondava l'Impero Romano d'Oriente, di una cultura cioè, entrata in rotta di collisione con un potere centrale avvertito come nemico.

Al mondo siriano appartiene sin dall'origine anche una religiosità gnostica quale quella espressa dal *Vangelo di Tom-*

¹⁰ L'eresia Nestoriana, che diede origine a una fiorente Chiesa nel mondo Sassanide, propagatasi poi sino alla Cina, riteneva Maria madre della sola natura umana di Cristo, mentre la natura divina sarebbe stata da lui assunta posteriormente per la discesa del *Lógos*: Questo tema, che ha un remoto precedente nello Gnosticismo di Cerinto (vedi sopra) riprende l'eresia adozionista di Paolo di Samosata, legata storicamente all'indipendenza da Roma dello stato siriano (aramaico e filo-iranico) do Palmira, indipendenza ed eresia entrambe stroncate da Aureliano. È da notare, che presso Zenobia si rifugiarono anche i neoplatonici, Porfirio in testa, perseguitati da Aureliano, Paolo di Samosata è invocato dagli storici bizantini come lontana origine dell'eresia armena dei Pauliciani. Le implicazioni gnostiche dell'Adozionismo sono evidenti nella figura dell'uomo che diviene eguale a Dio. Quanto al Monofisismo, venuto alla ribalta dopo la condanna dei Nestoriani a Efeso (431) e successivamente condannato a sua volta a Calcedonia (451) esso sosteneva l'unicità della natura di Cristo. Anche qui sono evidenti le implicazioni "gnostiche" perché, se la natura è unica, quella divina prende il sopravvento sulla corruttibile corporeità, con il risultato di condurre a una cristologia docetista. L'eresia monofisita ebbe vasto appoggio popolare nelle campagne e tra i monaci. Nestorianesimo e Monofisismo trovano la loro radice nella incommensurabilità tra divino e mondano, che può superarsi in direzione della salvezza soltanto rifiutando il mondo in nome di una superiore divinità dell'uomo da recuperare. Questa è tuttavia soltanto una *possibilità* di sviluppo logico in senso gnostico, la cui *effettualità* può essere compresa soltanto in termini di esperienza negativa del mondo.

maso attorno alla metà del II secolo, che trovò in Siria un terreno propizio con il fiorire di una vasta letteratura. In Siria trovò ampia ospitalità anche l'ascetico Gnosticismo valentiniano,¹¹ al quale il Vööbus attribuisce tentativamente quell'importante documento che fu il *Liber Graduum*, inizialmente attribuito ai Messsaliani.¹²

Le due figure che dominano tuttavia, sin dalla seconda metà del II secolo, figura che abbiamo già incontrato a Roma, e sulle quali torneremo in seguito, sono quelle di Marcione e di Taziano.

La Chiesa Marcionita ebbe vasta diffusione in Siria, ove assunse toni fortemente ascetici e tratti che ricordano forme di comunismo integrale di tipo contadino, quali il rifiuto di ogni forma di proprietà. I Marcioniti, peraltro, si dedicavano esclusivamente alla preghiera; essi non incarnavano quindi una forza rivoluzionaria, ma un desiderio di fuga dal mondo. Ridotti dalle persecuzioni a rifugiarsi nelle campagne, essi vi sopravvivono sicuramente sino al V secolo; i testi arabi ne segnalano la ulteriore presenza clandestina in altre regioni.¹³

La figura principale è però quella di Taziano, la cui dottrina conosciamo attraverso due opere superstiti: il *Diatessaron* e la *Oratio ad Græcos*. Quest'ultima, che si colloca in posizione decisamente anti-ellenistica (la cultura greca vi viene ridimensionata nel suo peso storico) concepisce il processo di salvezza come recupero di una iniziale divina interiorità dell'uomo (Dio abita nell'uomo tramite il *Lógos*) che implica il rigetto del corruttibile mondo della materia e delle

¹¹ A. Vööbus, *A History of Asceticism*, cit., CSCO 184, pp. 54-61.

¹² *Liber Graduum*, in Graffin, *Patrologia Siriaca*, vol. III, ed. M. Kmosko, Paris, Firmin-Didot, 1926.

¹³ A. Von Harnack, *marcion, etc.*, cit., p. 153 sgg., che cita anche il *Fihrist* per quanto riguarda il X secolo. Al Bīrūnī, *The Chronology of Ancient Nations*, London, V.H. Allen and Co., 1879, che scrive attorno al 1000, conosce bene i Marcioniti e i seguaci di Bardesane (siriano anch'egli, sostenitore come i Greci dell'eternità della materia) si rimette ad Allah per comprendere le loro sostanziali differenze dall'ortodossia.

passioni.¹⁴ Il Drijvers (*cit.*) ha sottolineato come la spiritualità di Taziano trovi corrispondenza nel siriano *Vangelo di Tommaso*, ma abbia anche influenzato i più tardi *Atti di Tommaso*, opera gnostica siriana del III secolo.

Quanto al *Diatessaron*, esso è un documento di estrema importanza per la fondazione della religiosità siriana, scritto in quella stessa lingua e contenete elementi dottrinali di sapore gnostico e di antica origine (non è improbabile un rapporto con il poco noto *Vangeli degli Ebrei*). Elementi che conosceranno una lunga sopravvivenza grazie alla estrema diffusione popolare di questo testo, le cui traduzioni raggiungono l'Europa in varie lingue.¹⁵ Per quanto concerne la Siria, esso determinerà in modo globale e duraturo la religiosità del paese, influenzando così più tardi anche l'antica versione dei

¹⁴ Vedi Tatian, *Oratio ad Graecos and Fragments*, ed. and transl. by M. Whittaker, Oxford, at Clarendon Press, 1982; A.I.J. Drijvers, *cit.*

¹⁵ Del *Diatessaron* è nota una serie di copie peraltro contemperate con la *Vulgata*, a partire dal *Codex Fuldensis*, latino, del VI secolo. Una copia in medio olandese (*Manoscritto di Liegi* del XIII secolo) sembra tuttavia contenere elementi più arcaici, che la ricollegano meglio a Taziano attraverso una copia latina molto antica. Del *Diatessaron* esistono in Europa copie in antico e medio alto-tedesco; in medio inglese tradotta dal francese; in toscano e in veneziano, del XIII-XIV secolo. Dal *Diatessaron* trae origine l'antico poema sassone *Heliand*. dall'oriente vengono i manoscritti arabi, che concordano sufficientemente con il Commentario di Ephrem, e l'importante *Diatessaron* persiano, che incorpora elementi del *Protovangelo di Giacomo*, del II secolo (vedi i riferimenti in Bibliografia). Il *Diatessaron* armonizza i quattro Vangeli in un unico testo, e in una versione decisamente enkratita. I suoi rapporti con il *Vangelo di Tommaso* sono stati indagati dal Quispel (*tatian and the Gospel of Thomas*, *cit.*) per quanto concerne il *lógion* 8 (vedi sopra). La sua concezione adozionista è adombrata nella discesa dello Spirito Santo sul Giordano (vedi L. Leloir, *Le témoignage d'Ephrem sue le Diatessaron*, CSCO 227, Subsidia T. 19, Louvain 1982, pp. 105-107) e mostra una discendenza dall'eresia di Cerinto parallelamente al *Vangelo degli Ebrei* o al *Vangelo degli Ebioniti* (testi del II secolo: vedi Erbetta, *cit.*, Vol. I, 1, pp. 125-135). Questa discendenza viene trasmessa dal *Diatessaron*, tramite il commento di Ephrem, sino alla Costantinopoli di Giustiniano. W. Petersen, *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist*, CSCO 475, Subsidia 74, , Louvain, Peeters, 1985, ha rilevato come in Romano sia presente il motivo del *Diatessaron* relativo al fuoco che scende dall'alto nel battesimo sul Giordano.

quattro Vangeli, allorché questi verranno introdotti in Siria sotto la pressione del Cristianesimo di cultura greca.¹⁶

Ci siamo soffermati sulla religiosità siriana e sui suoi rapporti con il sottofondo popolare, perché essi sono importanti al fine di comprendere le eresie del mondo bizantino; eresie non sempre ben distinguibili tra loro, a lungo serpeggianti come focolai sparsi, e che riveleranno precise componenti dualiste soltanto in epoca più tarda, come punto d'arrivo di uno sviluppo dottrinario intrecciato con le lotte sociali. La religiosità siriana informa infatti sin dall'inizio la Chiesa di Armenia, che da essa si sviluppa:¹⁷ e dall'Armenia, per l'appunto, apparirà la setta neo-gnostica dei Pauliciani.

Prima di passare ad esaminare questo ritorno dello Gnosticismo, dovremo però arrestarci per una digressione lungo le permeabili frontiere che mettono in contatto, da secoli, il mondo ellenistico-romano con quello iranico.

2. 2 Un by-pass iranico: il Mazdakismo

Secoli di guerre con alterne vicende significano anche altro: significano secoli di contatti, di scambi commerciali e culturali anche al di là delle reciproche idiosincrasie. Così, per i Persiani, già nel III secolo l'Impero Romano era conosciuto come l'Impero dei Cristiani; e, per i Romani, i Persiani si identificavano con i Manichei, anche se i costumi che i Romani esecravano nei Persiani non erano manichei, ma zoroastriani. Ai Persiani, eredi di un Impero ellenistico, non era sconosciuta la cultura neo-platonica, quella stessa che è alla base di Ermetismo e Gnosticismo; in particolare, un certo Bundos, forse manicheo d'origine, venne a Roma sotto Diocleziano, e, al suo ritorno in Persia, diede probabilmente origine a quel movimento religioso

¹⁶ Vedi A. Vööbus, *Early Versions, etc.*, cit.

¹⁷ *Ivi*, p. 133 sgg.

che esplose come rivoluzione sociale due secoli più tardi, sotto la guida di Mazdak.¹⁸

Il movimento mazdakita prese corpo con la grave situazione interna dell'Impero Sassanide verso la fine del V secolo, dopo le sconfitte di Peroz contro gli Unni Heftaliti e la sua morte nel 482. Il Mazdakismo conobbe, in tale frangente, l'appoggio del nuovo Re, Kavad figlio di Peroz, verosimilmente per motivi opportunistici.

La teologia Mazdakita, che può essere oggi delineata per sommi capi, è basata su un dualismo che è verosimilmente zoroastriano, non Manicheo, come fu comunemente definito dai Bizantini, usi ad identificare con il Manicheismo qualunque eresia dualista. essa è caratterizzata da un Dio lontano, e dalla concreta presenza nel mondo di due Principi opposti, la luce e le tenebre: il primo caratterizzato dall'intelligenza, il secondo, dal moto disordinato. Quanto alle strutture del mondo spirituale, esse si riflettono nel cosmo e nell'uomo. Nulla sappiamo sull'origine del Male e sull'escatologia del sistema mazdakita, tuttavia abbiamo su di esso altre informazioni, che ci consentono di classificarlo tra le emergenze gnostiche.

Innanzitutto, ciò che contava ai fini della salvezza non erano le prescrizioni religiose, ma la conoscenza della rivelazione. I Mazdakiti erano noti come "interpretatori" di significati nascosti, alla pari dei manichei; in questa dottrina essi si basavano su un simbolismo delle lettere, delle parole e dei numeri.

¹⁸ Per le notizie sul Mazdakismo, ci riferiamo a: F. Altheim - R. Stiehl, *Geschichte der Hunnen*, vol. 3°, Berlin, Walter de Gruyter, 1961; id., *Die Araber in der alten Welt*, vol. 5°, Parte I, ivi, 1968; E.G. Browne, *Literary History of Persia*, vol. I, Cambridge Un. Press, 1928; A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, "Annales du Musée Guimet", 48, Copenhagen, Levin & Munsgaard - Paris, Paul Geuthner, 1936; R.N. Frye, *The History of Ancient Iran*, Handbuch der Altertumswissenschaft, III, 7, München, Beck, 1984; *The Cambridge History of Iran*, voll. I (1) e 3 (2), Edited by Ehsan Yarshater, Cambridge Un. Press, 1983. Due testi di grande importanza per la storia del Mazdakismo, che tuttavia non abbiamo potuto consultare e che perciò non figurano in Bibliografia, sono i due lavori di Otokar Klima: *Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung*, Praha, 1957; e *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*, ivi, 1977.

Lo Altheim (*opp. cit.*) ha mostrato che la struttura del mondo spirituale di Mazdak, si basa sulla mistica delle lettere greche (articolata sulle 24 lettere e sulle 7 vocali; cfr. Dupont-Sommer, *cit.*) e ricalca la struttura celeste di Porfirio, che ci è nota attraverso i *Saturmalia* di Macrobio. Ne conseguirebbe un'influenza del Neo-platonismo di Porfirio su Mazdak (via Bundos); influenza avvalorabile dal carattere genericamente neo-platonico del pensiero di questi, come si nota, ad esempio, nella corrispondenza tra le gerarchie celesti e quelle imperiali-burocratiche. Altre influenze sono state ipotizzate che condurrebbero ancor più chiaramente Mazdak nell'ambito dello Gnosticismo; nel suo pensiero avrebbero infatti avuto un ruolo, secondo il Klima, i Carpocraziani, sopravvissuti sino al VI secolo.

Avevamo già rilevato che i Carpocraziani, a partire dal figlio di Carpocrate, Epifane, avevano tratto conseguenze antinomiche dal loro Gnosticismo, predicando la comunione dei beni e delle donne. Ebbene: esattamente questa è la dottrina sociale che venne attribuita a Mazdak.

Le cose, per verità, non dovrebbero stare esattamente in questi termini. La predicazione di Mazdak era una predicazione di amore e di giustizia, che mirava a creare uno spirito di socialità e a bandire gli egoismi; in particolare, si poneva il problema delle rigide strutture classiste della Persia zoroastriana; della posizione della donna e dei diritti dei figli in base alle norme che regolavano questa società. Se la comunione dei beni può essere sembrata un rimedio alla violenza generata dagli egoismi, per quanto riguarda i rapporti sessuali è più verosimile che Mazdak abbia tentato di abolire le norme zoroastriane, come la formazione di *harem*, i divieti di unione fuori della propria classe, le regole di levirato; tutte norme che avevano come fine il mantenimento di una rigida distinzione di classe.

L'appoggio di Kavād a questo movimento riformatore, esploso in un momento di grande disgregazione, andò scemando nel tempo, mentre si riorganizzava e saliva la reazione della nobiltà. nel 528, dopo aver nominato l'anti-mazdakita Khosroe I alla propria successione, egli diede il via al massa-

cro dei Mazdakiti, che furono ridotti alla clandestinità. Molti passarono le frontiere, e sono forse i "Manichei" perseguitati da Giustiniano. Il loro influsso può non essere estraneo allo sviluppo dei Pauliciani in Armenia, in quello Stao-cuscinetto conteso e spartito da Bizantini e Persiani, il cui Cristianesimo iniziale fu legato alla Chiesa Siriana.

Il Mazdakismo tuttavia non scomparve: benché clandestino, o quasi, sopravvisse per secoli, e oggi ha forse una lontana discendenza nei Drusi. È infatti certo, che alla conquista musulmana i Mazdakiti trasferirono il proprio Gnosticismo nelle sette ismailite, perpetuando attraverso di esse un pensiero eretico egualitarista ed eversivo, insorto più di una volta nei secoli, contro gli Omayyadi e gli Abbasidi. Essi fondarono anche delle comunità in grado di amministrarsi su questi principi.¹⁹

All'Ismailismo essi dettero il contributo della mistica delle lettere e dell'esoterismo. L'Ismailismo si sviluppò nelle strutture del pensiero neo-platonico²⁰ in una conoscenza co-

¹⁹ *The Cambridge History of Iran*, cit., vol. 3 (2), pp. 1023-1024.

²⁰ Il Neo-platonismo assume un ruolo importante in Iran, grazie ad una cospicua presenza sin dal VI secolo. Con la chiusura della Scuola di Atene, voluta da Giustiniano nel 529, gli ultimi filosofi neo-platonici vengono accolti alla corte di Khosroe I. Tra loro Prisciano, che scriverà per il monarca Sassanide le *Solutiones ad Chosroem*; Simplicio; e, importante, Damascio, ultimo Scolarca, che curò la traduzione dei classici greci per Khosroe, riprendendo il precedente di Eustachio di Cappadocia, allievo di Giamblico. Il neo-platonismo di Damascio, come quello del contemporaneo pseudo-Dionigi, ruota attorno all'abisso e al silenzio del Dio ignoto, lo *ágnostos theós* degli Gnostici e dei Valentiniani, che in pseudo-Dionigi diviene tenebra luminosa. Sono queste le accezioni della mistica neo-platonica che influenzeranno tutta la mistica del Medioevo, tanto islamica che, tramite pseudo-Dionigi, cristiana. Del resto, anche tutta la speculazione cabbalistica è, in veste antropomorfa, una ricerca attorno al buio del Dio ignoto, dal quale emana la Creazione: in essa è immanente l'esito gnostico. Su Damascio, vedi A. Chaignet, *Damascius le Diadoque. Problèmes et solutions touchant les Premiers Principes*, Paris, 1898, Impression anastatique, Bruxelles, Culture et Civilizations, 1964, 3 voll. Accostamenti tra il Dio dei cabbalisti e quello di Damascio, sono stati avanzati da C. Mopsik nelle sue Note complementari al vol. II di *Le Zohar*, Lagrasse, Verdier, 1984. Su pseudo-Dionigi, vedi J. Vanneste, *Le mystère de Dieu*, Paris, Desclée de Brower, 1959.

me illuminazione per una salvezza come ritorno degli elementi divini in Dio, attraverso l'autoperfezionamento; quanto agli elementi malvagi, essi dovranno tornare alla loro oscura origine. La discendenza di questa Gnosi, si intreccerà di nuovo con l'occidente, al nascere delle eresie medievali dell'occidente.²¹

2. 3 Il problema dei Pauliciani

I due capitoli che precedono, intendevano delineare una sorta di sfondo, per trattare ora della prima nuova grande insorgenza del dualismo religioso, quella dei Pauliciani, setta di origine armena che è stata da alcuni ritenuta il legame tra lo Gnosticismo tardo-antico e le eresie dualiste del Medioevo. L'accertamento di una possibile continuità tra quello e queste, fu infatti una ricerca che focalizzò a lungo l'interesse degli studiosi, colpiti dall'apparente similitudine dei motivi dualistici proposti. In particolare, il Söderberg, nel lontano 1949, partendo dall'ipotesi che le eresie dualiste del Medioevo dovessero in qualche modo discendere dall'antico Gnosticismo, si sforzò di rintracciare tutti i possibili anelli di una "ininterrotta catena tradizionale"²² tra Gnosticismo e Paulicianesimo, e tra questo e il Bogomilismo bulgaro del X secolo; il quale ultimo fornì poi gli schemi dottrinali che influenzarono le rinascenti eresie dell'occidente, dando origine al Catarismo.

²¹ Sugli stretti rapporti tra lo Gnosticismo del tardo Antico e la Gnosi Ismailita, vedi H. Corbin, *De la Gnose antique à la Gnose Ismaélienne*, e la successiva discussione in Atti del Convegno Internazionale sul tema *La Persia nel Medioevo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1971; e inoltre *Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismailian Gnosis*, in *Man and Transformation*, ed. by J. Campbell, Princeton Un. Press, 1964.

²² H. Söderberg, *La religion des Cathares, Étude sur le Gnosticisme de la Basse Antiquité et du Moyen Âge*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1949. Il titolo stesso è indicativo delle opinioni dell'Autore, che trova un precedente nelle opinioni dell'Obolensky. La citazione dal testo è da p. 268.

L'evoluzione successiva degli studi, mostrò che le cose non sono tanto semplici; in particolare, il punto più delicato riguarda la continuità tra Gnosticismo e Paulicianesimo, non soltanto per le obiettive differenze dottrinali e l'impossibilità di trovare un sicuro aggancio storico, ma anche perché l'origine stessa dei Pauliciani è avvolta nell'oscurità ed è oggetto di controversia.

Lo stato attuale della questione, verte infatti sull'utilizzo delle fonti e su come spiegare l'insorgenza, apparentemente improvvisa, di una religione dualista che ripete, nel VII secolo, il tema gnostico di un Dio malvagio creatore del mondo. Tutti gli Autori hanno dovuto infatti ricorrere a delle ipotesi evolutive che, per quanto ragionevoli, restano comunque soltanto ipotesi; a suffragio di esse, resta tuttavia il fatto che nel V e VI secolo, l'eresia dualista serpeggia ovunque nell'Impero Romano d'Oriente, frequentemente indicata col termine generico di "Manicheismo" dai contemporanei.²³

Essa è particolarmente evidente a Bisanzio tra la fine del V e l'inizio del VI secolo;²⁴ al riguardo, il Jarry ha sottolineato la coincidenza con l'affermazione del Mazdakismo in Persia tra il 490 e il 528, tanto che egli mette in rapporto la rivolta costantinopolitana di Nika nel 532, con la rivolta mazdakita che, alla morte di Kavad nel 531, tentò di impedire l'ascesa al trono del nemico Khosroe. Tale accostamento è ragionevole sulla base dei grandi sconvolgimenti in atto in quegli anni, e trova riscontro nel balenare di una possibile eresia dualista all'interno della fazione dei Verdi, subito prima della ri-

²³ Tralasciamo, sia qui sia nelle esposizioni che seguiranno, di riferire sulle discussioni che hanno da tempo eliminato il Manicheismo come termine di riferimento per le eresie Pauliciane, Bogomila e Catara: ciò, sia perché il Manicheismo fu del tutto sconfitto sin dal VI secolo con le persecuzioni di Giustiniano, sia perché le strutture dei dualismi che tratteremo sono di tipo "gnostico" e non manicheo. Per gli Autori antichi tuttavia, Manicheo ed eretico dualista sono sinonimi; sicché nei documenti vediamo sempre evocare il Manicheismo, non soltanto all'origine delle tre eresie sopra indicate, ma anche delle eresie cosiddette "popolari" o "spontanee" dell'XI secolo in occidente.

²⁴ Vedi J. Jarry, *opp. cit.*

volta.²⁵ È esattamente in quegli anni che i cronisti segnalano l'arrivo, dalla Siria del nord, di "Borboriti" in fuga dalla Persia, cioè di eretici ritenuti simili ai Manichei e dediti al libertinaggio.²⁶ È ben verosimile quindi trattarsi dei Mazdakiti, dualisti, accusati di praticare il comunismo integrale delle donne.

D'altra parte, non si può ignorare che il Marcionismo è concretamente presente nel mondo bizantino, e con esso l'ipotesi gnostica di un Dio creatore malvagio, che, in un secolo di calamità, ben potrebbe innestarsi sul potenziale dualismo nestoriano dei Siriani di Costantinopoli. Se da analogo innesto traesse inizio il movimento pauliciano in Armenia, citato a partire dalla metà del VI secolo, è difficile dire.²⁷

La storia delle eresie nell'Impero Bizantino, è stata affrontata dal Gouillard²⁸ senza apportare particolari lumi all'oscuro problema dei Pauliciani. Egli ha tuttavia sollevato alcuni punti metodologici di rilievo nell'esame delle antiche testimonianze, ricordando che esse tendono a confondere sotto un unico nome sette tra loro disparate, allorché queste mostrano di

²⁵ L'episodio analizzato dal Jarry, è quello riferito da Teofane (278, sgg.) di una disputa tra il portavoce (*Mandátor*) di Giustiniano e i Verdi. Jarry ritiene che le plebi siriane, presenti in tale fazione, fossero di confessione Nestoriana, una posizione potenzialmente dualista. Nel corso della disputa tuttavia, emerge chiaro il riferimento a un Dio malvagio creatore del mondo; il Jarry la interpreta come reazione di un popolo sofferente in un'epoca di grandi calamità, che rendono inaccettabile l'ottimismo del Cristianesimo ufficiale. Interessante è la domanda che pongono i Verdi: di dove viene la malasorte? ove l'accento è messo non già su un tema astratto (il "Male", come in Plotino, *Enn.*, I, 8) ma su una concreta esperienza esistenziale disgraziata.

²⁶ *Chronique de Michel le Syrien*, cit., pp. 248-250. Vedi anche il Jarry, *Hérésie, etc., dans l'Empire Byzantin*, cit., pp. 339-341. Il termine "Borboriti" è ripreso verosimilmente da Epifanio.

²⁷ Nota il Jarry (*Hérésies, etc. à Constantinople*, cit.) che nel Paulicianesimo - tradizionalmente fatto risalire dai Greci a Paolo di Samosata - è sviluppata la concezione fondamentalmente adozionista di una presenza del *lógos* nei Profeti; concezione che si adombra anche in Mesopotamia, nel siriano Aphraat, fuori dai contatti con l'Occidente. Vi sarebbe quindi una precisa tendenza insita nella più antica teologia siriana.

²⁸ J. Gouillard, *L'hérésie dans l'Empire Byzantin des origines au XIIIe siècle*, Travaux et Mémoires, 1, Paris, Boccard, 1965.

avere in comune un "errore" dogmatico: così, ad esempio, Marcioniti, Valentiniani e manichei possono essere accomunati come Docetisti; verso questa etichetta sono poi avviati Monofisiti ed Iconoclasti, a completare una pattuglia assolutamente eterogenea. Così pure, le forme estreme di misticismo sono etichettate sotto il nome generico dei Messaliani. Egualmente deleteri sono i sincronismi: la contemporaneità di Mani e di Paolo di Samosata, potrà far apparire il Paulicianesimo come il risultato di tale unione innaturale.

In effetti, i cronisti greci ben poco sanno dire, sul piano storico, circa le origini del Paulicianesimo: gli dati unici storici attendibili che essi possiedono, partono dal VII secolo, e riguardano soprattutto i secoli successivi. Perciò, nel tentativo di fornire una qualche spiegazione di un fenomeno che, ai loro occhi, doveva apparire derivato, per filiazione, da altra eresia nota, essi forniscono una serie di resoconti fantastici, che partono dal Manicheismo e da Paolo di Samosata. Ci riferiamo, con ciò, alle fonti greche raccolte a cura di vari Autori,²⁹ ed in particolare a quel Pietro Siculo, usualmente assunto come pilastro di ogni storia dei Pauliciani. Partendo da queste fonti, il Lemerle³⁰ non è riuscito così a trovare alcun antecedente al dualismo pauliciano, anche perché egli si muove nella stessa ottica dei cronisti bizantini, vale a dire alla ricerca di antecedenti dottrinali del Paulicianesimo in precedenti eresie. Ciò equivale a ricadere nell'eterna pretesa di trovare le origini dell'eresia in un "errore" nato in altro contesto, ignorandone le contingenti ragioni sociali.

I Pauliciani credevano, come gli Gnostici, nell'esistenza di un Dio malvagio, creatore di questo mondo materiale; e di un Dio buono, il cui regno si realizza nel futuro. Docetisti come gli Gnostici (Cristo è figlio della Gerusalemme celeste, e il suo corpo angelico, disceso dall'alto, passa attraverso Maria) essi rifiutano il culto della croce, strumento maledetto, e considerano vera croce la figura di Cristo con le braccia

²⁹ *Les sources grecques, etc.*, cit.

³⁰ P. Lemerle, *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques*, Travaux et Mémoires, 5, Paris, Boccard, 1973.

spalancate. per quanto riguarda i Sacramenti, essi rifiutano il Battesimo per la presenza materiale dell'acqua, e considerano la Comunione sotto il profilo allegorico: il pane e il vino non sono altro che le parole dell'insegnamento di Cristo ai discepoli. Il matrimonio era rifiutato come strumento di perpetuazione del mondo materiale. I Pauliciani respingevano infine l'Antico Testamento, detestavano la figura di Pietro, e contestavano il ruolo sacerdotale, perché precisamente il corpo dei sacerdoti era stato colpevole dell'uccisione di Cristo (Pietro Siculo, 36-45).

Rispetto all'intellettualismo degli Gnostici si noterà qui una fondamentale differenza: sono assenti le complicate cosmogonie di quei raffinati teologi, mentre compare l'eco diretta di una amara esperienza esistenziale. I Pauliciani si muovono in una cultura nuova e diversa, non più eredità dell'ellenismo; la loro visione è millenaristica (sono, tra l'altro, formidabili guerrieri) e sembrano quindi ereditare, almeno nella spiritualità, un Cristianesimo popolare e intransigente.

In questo quadro, il Lemerle non può che rilevare le differenze: le eresie giudaizzanti non erano dualiste, così come Paolo di Samosata, la cui cristologia era adozionista, non docetista; l'eresia messaliana non presenta parentele valide; quanto al Marcionismo, che sembra maggiormente raffrontabile, altre differenze lo rendono improponibile come antecedente. Egli deve quindi concludere affermando l'oscurità delle origini, salvo negare recisamente che esse possano radicarsi negli eventi della storia economica, politica e sociale, dell'Impero Bizantino.

Partendo dalle medesime fonti, ma con una diversa valutazione dell'attendibilità dei testi, il Loos giunge a diverse conclusioni.³¹ Egli ritiene infatti che, accanto alla *Storia* di Pietro Siculo, debba prendersi in considerazione come ante-

³¹ Vedi M. Loos, *deux contributions à l'histoire des Pauliciens*, "Byzantinoslavica", 17, 1956 e 18, 1957; id, *Le mouvement Paulicien à Byzance*, ivi, 24, 1963 e 25, 1964. L'argomento viene ripreso dal Loos nel generale contesto del dualismo medievale in *Dualist Heresy in the Middle Age*, Praha, Československá Akademie, 1974.

cedente (e non come successivo riassunto) il cosiddetto *Riassunto* di Pietro l'Igumeno, ritenuto essere lo stesso Pietro Siculo. Questo documento è noto in molte copie, delle quali una, proveniente dall'Escorial, si presenta notevolmente più lunga, e fornisce notizie assenti dalla *Storia* di Pietro Siculo. Queste notizie, oltre a chiarire l'origine dell'odio dei Pauliciani per Pietro, forniscono una versione esoterica della missione di Cristo: Cristo fu inviato dal Dio buono per affetto verso il genere umano. Egli era un Angelo, cui il Dio buono rivelò la sorte che lo avrebbe atteso, sorte che egli accettò, discendendo a "nascere" da Maria.

Il Loos ritiene di scorgere in questo mito l'anello che lega i Pauliciani ai Marcioniti, fornendo così una chiave per individuare le origini della setta. Egli infatti sostiene, come il Jarry e come gli storici armeni (vedi oltre) che la prima sicura segnalazione dell'eresia pauliciana risalga alla metà del VI secolo, in Armenia. Ora, in questa regione è noto l'arrivo dalla Siria di gruppi marcioniti, descritti da Eznik di Kolb, alla metà del V secolo.³² A quei tempi, la dottrina originaria di Marcione doveva aver subito una profonda evoluzione formale, con l'aggiunta di temi mitologici di verosimile origine folklorica, pur restando inalterata nel proprio spirito.³³ I Mar-

³² Vedi Eznik de Kolb, *cit.*; L. Mariès, *Le De Deo d'Eznik de Kolb connu sous le nom "Contre les Sectes"*, Paris, Imprimerie National, 1924. I miti riportati da Eznik, prevedono tre principi all'inizio della cosmogonia: il Dio buono, il Dio della Legge e la materia. Tutto il racconto ha toni schiettamente folklorici che nulla hanno più a che vedere con il Marcionismo iniziale; tuttavia ciò che è rimasto assolutamente intatto è lo spirito del Marcionismo, basato sulla fede in Cristo quale messaggero di un mondo di Grazia cui è estraneo il mondo della storia e della Legge. Tra l'altro, il vivace racconto della disputa tra Cristo risorto e il Dio della Legge, mette ironicamente in rilievo le contraddizioni interiori cui soggiace la Legge stessa, nel momento in cui diviene strumento di morte del Cristo.

³³ Il Von Harnack, *Marcion, etc.*, *cit.*, pp. 169-175, esaminando l'evoluzione interna del Marcionismo, ritiene che il suo spirito genuino sia stato preservato nel tempo ad onta delle trasformazioni mitiche, e considera Eznik un testimone attendibile. Esaminando le teorie attribuite ai Marcioniti da Epifanio (fine IV secolo) egli nota anche come l'originario Modalismo attribuito a Marcione, sia sostituito da tendenze adozioniste (*ivi*, p. 171). Conviene notare, al riguardo, che sostanzialmente adoizioista deve con-

cioniti di Eznik, in particolare, raccontano del Dio buono che invia il Figlio dopo avergli predetto la sorte, e della disputa di Cristo con il Dio della Legge, al termine della quale Cristo ottiene per sé le anime di coloro che crederanno in lui, rivelando in seguito a Paolo questa storia segreta.

Nel Paulicianesimo, ciò che resta del Marcionismo è una rendizione che muove dall'iniziativa di un Dio sconosciuto (tema gnostico); quanto alla figura di Cristo, l'adombrato Adozionismo trova un riscontro nell'evoluzione interna del Marcionismo stesso (vedi nota 33) e si coniuga con un Docetismo (il corpo angelico di Cristo che scende dall'alto) conforme al concetto marcionita di una corporeità del Cristo puramente apparente. Anche un altro punto del Paulicianesimo ricorda il Marcionismo, un punto che ha sempre tenuto separato il Marcionismo dai sistemi gnostici: la salvezza viene sì, dalla rivelazione che esiste un Dio buono, ma non passa attraverso la "conoscenza": essa passa attraverso la *fede* in Cristo, nunzio di un Regno futuro che non può essere in alcun modo compromesso con questo mondo malvagio. Un tema tipicamente paolino come antecedenti dottrinali, ma anche, sul piano storico, un tema che deve presupporre un'esperienza negativa del mondo, sicuramente a portata di mano in quell'epoca di feroce repressione, centralizzazione, guerre ed epidemie, che fu l'epoca di Giustiniano. Il Jarry, che vede nel Paulicianesimo un originale innesto del VI secolo tra Marcionismo e Nestorianesimo, ha sottolineato come a Bisanzio, il "deviazionismo" religioso esprima l'opposizione al potere centrale. Anche il Loos³⁴ ritiene che dietro il Paulicianesimo si esprima una critica dell'ordine sociale. La semplicità del culto pauliciano si coniuga con l'avversione per la Chiesa ufficiale, espressione della cultura greca e del potere imperiale. Tuttavia, l'origine del Paulicianesimo come fenomeno storico, non è chiara: le derivazioni dottrinali da sole non spiegano l'in-

siderarsi l'eresia nestoriana, assai diffusa in Armenia nel V e VI secolo, così come adozionista è anche l'antica eresia di Paolo di Samosata, tanto invocata dagli storici greci a lontana origine dei Pauliciani; cos' pure, è adozionista la dottrina esoterica dei Pauliciani trasmessa dal Codice dell'Escorial.

³⁴ M. Loos, *Le mouvement Paulicien*, cit., p. 285.

sorgere dell'eresia, tanto più che i Pauliciani furono partecipi, sino al IX secolo, dell'ordine sociale vigente; né si riconoscevano loro i tratti ascetici di altre sette.

Una strada del tutto diversa ha tentato la storica armena N. Garsoïan, basata sui documenti armeni e su alcune non infondate considerazioni critiche, che rendono poco attendibile il resoconto di Pietro Siculo. Secondo la Garsoïan, ci troveremmo di fronte ad un Autore posteriore agli eventi narrati del IX secolo, il quale raccoglie antiche notizie, rimaneggiandole per dar conto di una discendenza "manichea" dei Pauliciani.³⁵

Secondo la Garsoïan le testimonianze armene più affidabili fanno individuare la presenza dei Pauliciani in Armenia sin dalla metà del VI secolo, come setta non dualista e di chiara dottrina adozionista. Essa si sarebbe sviluppata a partire dalle basi siriane della religiosità armena, con tendenze nestoriane. Soltanto nel IX secolo essa avrebbe preso connotati dualisti e docetisti: ma su questo passaggio la Garsoïan non sa offrire alcuna attendibile spiegazione.³⁶

Nonostante, quindi, la nota presenza di sette gnostiche in Armenia nel IV secolo,³⁷ l'origine dei Pauliciani si trova nelle tendenze monarchiane giudaizzanti assunte dalla Siria. del resto, i Persiani, in perenne lotta con i Bizantini, avevano sempre favorito l'elemento siriano rispetto a quello greco. I Pauliciani diventano eretici e iniziano ad apparire come setta, do-

³⁵ Vedi N. Garsoïan, *The Paulician Heresy*, Den Hague - Paris, Mouton, 1967; id., *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, London, Variorum Reprints, 1985.

³⁶ L'unica spiegazione avanzata, del tutto ipotetica e priva di basi, è tentata a partire dalle difficoltà incontrate dagli Iconoclasti nella disputa con gli Iconoduli (adoratori delle immagini) dato che i Pauliciani fecero parte del movimento iconoclasta.

³⁷ Vedi G.R. Cardona, *Sur le Gnosticisme en Armenie. Le Livre d'Adam*, in *Le origini dello Gnosticismo*, cit.; M.E. Stone, *Report on Seth Traditions in the Armenian Adam Books*, in *The Rediscovery of Gnosticism*, cit., vol. II. Per la raccolta dei testi, vedi: *The Uncanonical Writings of the Old Testament found in the Armenian Mss. of the Library of St. Lazarus*, translated into English by Rv. Dr. J. Issaverdens, Venice, Armenian Monastery of St. Lazarus, 1907.

po la condanna dei nestoriani ad Efeso (431); essi non sono che i discendenti della primitiva Chiesa Armena, i cui primitivi compagni di strada erano altri giudaizzanti: Montanisti e Athinganoi.³⁸ La loro religiosità non ha nulla a che vedere con fenomeni di classe, non sono legati alle campagne se non per fuggire le persecuzioni: prova ne sia che essi tendono a divenire fenomeno di concentrazione cittadina non appena ciò sia possibile.

A prescindere dalle troppe ipotesi e dalle forzature presenti nelle sue tesi, la Garsoïan ha indubbiamente dato un contributo a inquadrare il problema dei Pauliciani in termini meno fumosi. Abbiamo già accennato ai legittimi dubbi da lei sollevati su Pietro Siculo, a causa della sospetta mancanza di quei riferimenti onomastici e topografici che ci si dovrebbe attendere da un presunto protagonista (secondo il documento, egli avrebbe soggiornato nella capitale dei Pauliciani, Tephriké, per conto dell'Imperatore). Tuttavia, ancora più interessante ci sembra la sua ipotesi di una emergenza finale dell'eresia quale risultato di un lungo processo di reciproco adattamento fra la tradizione del Giudaismo ellenizzante che ispira la primitiva Chiesa, e il Razionalismo classico della Grecia. Ciò è da ritenersi un metodo di ricerca valido in linea di principio per quanto abbiamo già notato circa lo Gnosticismo, prescindendo dalla specifica linea di sviluppo tracciata dalla Garsoïan per il Paulicianesimo.

Sorprende infatti, a questo riguardo, la recisa negazione di un possibile rapporto con il Marcionismo, del quale la Garsoïan non considera il significativo sviluppo registrato da Epifanio e da Eznik - esaminato dallo Harnack - rispetto alla iniziale dottrina del II secolo.³⁹ Vero è che il Paulicianesimo

³⁸ Sulla setta degli Athinganoi, ritenuta da alcuni (senza adeguato sostegno) come l'origine degli Zingari, vedi J. Starr, *An Eastern Christian Sect: the Athinganoi*, "Harvard Theological Review", XXIX, 2, 1936. Fortemente giudaizzanti, essi praticavano le arti magiche, e sono a volte confusi con i Pauliciani.

³⁹ Il Couliano (*I miti, etc.*, cit.) esclude la tesi della Garsoïan, e considera il Paulicianesimo soltanto come filiazione diretta del Marcionismo ("ha tutte le apparenze di un Marcionismo degradato e popolare": p. 234) e

presenta tratti singolari rispetto alle altre eresie dualiste, sia tardo-antiche che medievali, caratteristiche alle quali la Garsoïan dà rilevante peso. esso infatti non si presenta come una religione che rifugge il mondo: al contrario, per tutto il periodo dell'iconoclastia (VIII-IX secolo) i Pauliciani, bellicosi combattenti, appaiono ben partecipi delle vicende politiche dell'Impero.

Questa singolarità è presente anche al Loos, un Autore che si preoccupa, come dice il Manselli,⁴⁰ "di indicare e comprendere le circostanze storiche che di volta in volta hanno, ad intervallo di tempo, non senza suggestione di fonti neotestamentarie o patristiche, provocato l'emergenza di eresie dualistiche di vario tipo". Il Loos infatti,⁴¹ nel sottolineare la perfetta continuità del Bogomilismo (vedi oltre) dal Paulicianesimo, avverte tuttavia di trovarsi dinnanzi ad un evento storico del tutto diverso, precisamente a causa della singolare forza guerriera dei Pauliciani, che non trova paralleli in seguito.

Di fronte a questi problemi, c'è da domandarsi quanto noi siamo capaci di comprendere realmente circa la dinamica delle eresie dualiste, e la vera natura delle loro analogie con lo Gnosticismo del Tardo Antico. C'è da domandarsi, cioè, se non sia veramente inadeguato il binomio enkratismo/libertinaggio, cavallo di battaglia degli eresiologi per sottolineare la *irregolarità* degli eretici dualisti che rifiutano il mondo. A nostro avviso, occorre viceversa non dimenticare mai, all'origine dei dualismi, la contemporanea presenza del Millenarismo

quindi pensa ad una comunicazione diretta di dottrine. Egli deve però ricorrere all'ipotesi di qualche Marcionita sopravvissuto, divenuto fondatore della setta Paulicianiana. Prescindendo dal vuoto di due secoli che dovrebbe così colmarsi con una ipotetica storia clandestina, a noi sembra importante sollevare ancora una volta una questione di metodo: considerare la formazione di una dottrina in rapporto agli eventi storici che la rendono comprensibile nel momento nel quale si manifesta, e non come emergenza di una ipotetica catena di formule dottrinarie trasmigranti. Le differenze dottrinali tra Paulicianesimo e Marcionismo sono puntualizzate da G. Sfameni Gasparro, *Gnostica et Hermetica*, Roma, Ateneo, 1982.

⁴⁰ *L'eresia del male*, cit., p. 75.

⁴¹ *Le mouvement Paulicien à Byzance*, cit., 1964, p. 68.

giudaico, e poi cristiano. Il Millenarismo infatti, pur muovendosi anch'esso, come abbiamo sottolineato, nell'ambito di un dualistico rifiuto della storia, è una posizione concretamente religiosa, non è quell'atteggiamento genericamente "filosofico" così frequente nella "religiosità" ellenistica. Come scelta religiosa, il dualismo dei Millenaristi è quindi una posizione combattente, pronta a lottare per la realizzazione di ciò che essa scorge, in prospettiva, nell'ambito della propria fede.

Noi riteniamo che il grande distacco tra le eresie dualiste del Tardo Antico e quelle del Medioevo, consista precisamente in questo: nella scomparsa dell'intellettualismo ellenistico. Come catalizzatore di cosmogonie, esso è infatti sostituito dalla comparsa di temi mitici estratti dal folklore, cosa che vedremo meglio nel Bogomilismo, ma che è già evidente nella tarda evoluzione del Marcionismo segnalata da Eznik.⁴² Soprattutto scompare, questo intellettualismo, come elemento intrinseco alla morta paganismi classica, per la quale le norme etiche appartengono alla sfera della filosofia, ma non della religione, il cui ruolo era magico-ritualistico o civico. Con l'affermarsi del Cristianesimo, religione fondata sul Giudaismo, ciò che concerne l'etica è ora viceversa totalizzato nell'ambito della religione. Per quanto riguarda quindi il Medioevo, sino al Catarismo, appare così impensabile un dualismo dai connotati puramente speculativi, che si rifletta in un ritiro dalla società. La storia dei Pauliciani, potrebbe essere quindi esemplare di una contraddizione soltanto apparente: un disprezzo del mondo che è un disprezzo di *questo* mondo, e che quindi si traduce in una lotta per il mondo futuro, additato dalla fede.

C'è poi da domandarsi se questa contraddizione, ancorché apparente, non sia legata ad un'opinione distorta che ci sia-

⁴² I Marcioniti di Eznik immaginano una sorta di connubio cosmogonico tra il Dio creatore e la natura (*hýle*) che si risolve in un inganno del Dio e in una successiva vendetta della Natura al momento della creazione dell'uomo, conteso tra i due in una vivida rappresentazione. Parimenti colorito, e, vorremmo dire, ingenuamente vernacolare, è il racconto della disputa tra Cristo e il Dio creatore, con il Libro della Legge a far da giudice.

mo formati a partire dei documenti che parlano il linguaggio dell'ordine centralizzato. Il rifiuto del mondo, da sempre imputato alle eresie dualiste, ritenuto implicito nelle loro premesse dottrinali e perciò considerato come un assoluto, non sarà forse il risultato di una logica normativa che si pone, *essa*, come un assoluto, e considera abnorme la diversità? Onde la messa in dubbio di tale logica appare come rifiuto del mondo *tout court*, salvo divenire realmente tale perché il dissenso, perseguitato e privo di sbocchi costruttivi, non può che attorcersi attorno all'autoemarginazione.

Tutto questo è qualcosa di più di una semplice ipotesi, quando si leggano le pagine dedicate dalla Patlagean alla repressione della diversità nell'Impero Bizantino, con la creazione di modelli socialmente coercitivi in materia familiare, alimentare, e così via, sin nei dettagli della vita quotidiana.⁴³

Questa diversità, in un Impero multinazionale che può sopravvivere soltanto come espressione di una normativa centralizzata, concerne i nuclei emarginati della società urbana, ma soprattutto le popolazioni della turbolenta frontiera persiana, Siriani e Armeni. La normativa concernente la quotidianità (abiti, capelli, alimentazione, rapporti familiari, ruolo della donna - che deve rimanere anche esteriormente subordinato) non può essere intaccata "senza distruggere tutto l'edificio" (*Pauvreté économique, etc.*, cit., p. 136).

L'emarginazione sottostante l'eresia dualista, lo abbiamo già notato, non è da intendersi in termini semplicisticamente economici, quanto in termini culturali: essa può assumere quindi anche contorni regionali, come il Paulicianesimo degli Armeni, allorché ci si trovi in presenza di una costante repressione di culture che diventano subalterne, come portato di etnie periferiche in uno Stato multinazionale accentrato. Questa diversità rifiutata, onde l'eretico dualista diviene un nemico del mondo nell'ottica normativa, è candidamente messa in mostra da Pietro Siculo allorché egli constata (*Histoire*, 136) che

⁴³ E. Patlagean, *cit.*, pp. 134-135; della stessa, vedi anche: *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance, IVe - XIe siècle*, London, Variorum Reprints, 1981.

i fondatori della dottrina pauliciana sono chi di origine araba, chi di condizione servile, chi di nascita illegittima e chi succube di una donna. In tanta compagnia non poteva mancare (*ivi*, 130) il figlio illegittimo di un Ebreo. Quel che è peggio, questi Pauliciani (*ivi*, 138-140) appaiono individui che vogliono leggere e capire senza accontentarsi della parola del sacerdote.

I Pauliciani ebbero un momento di grande rilievo nell'Impero, ai tempi della crisi iconoclasta,⁴⁴ allorché la loro vicinanza alle posizioni degli Imperatori iconoclasti, e le loro doti guerriere, li resero utile strumento del potere centrale. Costantino V, il più deciso sostenitore di questa politica, ne trapiantò un buon numero in Tracia, a difesa della frontiera contro i Bulgari, nel 757. Di là essi diffusero la loro eresia, gettando il seme del futuro Bogomilismo bulgaro. Non è da escludere un loro ulteriore proselitismo allorché Irene, alla fine del secolo, disperse le truppe più fedeli a Costantino V per mettere fine all'iconoclastia.

Di nuovo vicini al potere con il ritorno degli Imperatori iconoclasti, i Pauliciani furono fatti massacrare da Teodora, reggente per conto di Michele III, nell'842. Molti di loro, rifugiatisi in territorio arabo, costituirono un potente Stato nemicò di confine, con capitale a Tephriké. Essi furono però annientati, e il loro ultimo condottiero, Chrisocheir, ucciso

⁴⁴ Le motivazioni profonde della lotta iconoclasta (contro le immagini sacre) che percorre l'Impero Bizantino nell'VIII secolo e nella prima metà del IX, sono ben lungi dall'essere chiarite. È possibile vedere in essa un desiderio del potere imperiale di svincolarsi dalla tutela ecclesiastica (Patlagean, in R. Fossier, *cit.*, p. 304) come anche un impulso proveniente dalla cultura di buona parte dell'Impero, quella del ceto medio rurale orientale, che maggiormente sostenne lo sforzo militare (Ducellier, *cit.*, pp. 227-229). Di certo, le posizioni adozioniste e giudaizzanti potevano rispecchiarsi nell'iconoclastia, e le posizioni dei Pauliciani vi si inquadrano perfettamente. L'iconoclastia, del resto, fu presente già nel VII secolo in Armenia, come ribellione al clero: cfr. J. P. Alexander, *An Ascetic Sect of Iconoclasts in Seventh Century Armenia*, in *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire*, London, variorum Reprints, 1978. Sulle lotte iconoclaste, vedi i due saggi di S. Gero, in CSCO 346, Subsidia T. 41; e CSCO 384, Subsidia T. 52., Louvain, 1973 e 1977.

nell'872 dalle truppe di Basilio I il Macedone. Rimasti tuttavia sempre potenti in Armenia, altri Pauliciani furono trasferiti nel IX secolo ancora in Tracia, a Plovdiv, verso la frontiera bulgara. I superstiti dell'armata di Chrisocheir furono arruolati per combattere in Italia, ed ivi ricompaiono nelle campagne militari del X e XI secolo. La Garsoïan interpreta in chiave Pauliciana le eresie di tipo genericamente Sabelliano ivi segnalate,⁴⁵ e così pure l'eresia abiurata del monaco calabrese Nilo, riportata in Appendice all'edizione del *Synódikon* curata dal Gouillard.⁴⁶

Nei paesi slavi essi sopravviveranno a lungo nella più totale emarginazione rurale: conversioni avverranno ancora nel XVII secolo, e Lady Montagu troverà ancora i discendenti dei Pauliciani, nei dintorni di Plovdiv, nel XVIII secolo.⁴⁷ Anche i recessi montuosi dell'Armenia conserveranno a lungo l'eresia, e il suo ricordo si legge nella toponomastica bulgara.⁴⁸

2. 4 I Bogomili

Il vero proseguimento della storia dei Pauliciani va tuttavia letto altrove, perlomeno nel senso che noi intendiamo dare alla vicenda dei dualismi religiosi, che risulterà ancora una

⁴⁵ Vedi N. Garsoïan, *L'abiuration du Moine Nil de Calabre*, in *Armenia, etc.*, cit.

⁴⁶ Il *Synódikon* raccoglie le elaborazioni dottrinali dell'ortodossia in funzione della lotta alle eresie: vedi J. Gouillard, *Le synodikon de l'ortodoxie. Édition et Commentaire*, Travaux et Mémoires, 2, Paris, Boccard, 1967. Il testo dell'abiura di Nilo è alle pp. 299 sgg.

⁴⁷ M. Loos, *Dualist Heresy*, cit., p. 336 sgg.

⁴⁸ G. Huxley, *The Historical Geography of the Paulician and T'ondrakian Heresies*, in *Medieval Armenian Culture*, edited by T.J. Samuelian and M.E. Stone, Chico, Scholar Press, 1984; J. Ivanov, *Livres et légendes Bogomiles*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976, p. 47.

volta chiarito nel corso di questo capitolo. Un senso che non è quello ricercato dal Söderberg (*cit.*) o dall'Obolensky (*The Bogomils*, Cambridge Un. Press, 1948) il quale vede nei Bogomili il primo legame europeo di una millenaria catena che va dal Manicheismo agli Albigesi. Ciò a prescindere dal fatto che, ormai, il Manicheismo è stato accantonato dagli studiosi quale possibile origine delle eresie dualiste del Medioevo.⁴⁹ L'unico possibile precedente antico per queste resta infatti lo Gnosticismo, purché sia inteso che è assai difficile testimoniare influssi diretti, e praticamente impossibile, allo stato attuale della ricerca, verificare una materiale continuità; la quale peraltro va vista, a nostro avviso, nei termini di una riproposizione di temi analoghi.

Abbiamo già rilevato, del resto, la diversità di vedute sull'origine del Paulicianesimo, nelle cui dottrine l'influenza gnostica può, sì, giungere attraverso il Marcionismo, ma non senza germogliare su un *humus* culturale completamente diverso, che non è più quello della cultura ellenistica (gli ultimi, tenaci residui del paganesimo sono sradicati da Giustiniano) ma quello di un Cristianesimo popolare.

Quanto all'influsso dei Pauliciani sui Bogomili, esso, generalmente ammesso,⁵⁰ è ipotizzabile attraverso l'indiscussa esistenza di contatti lungo la frontiera tracia, e attraverso l'accertata esistenza di predicatori armeni, probabilmente eretici, al momento della cristianizzazione dei Bulgari, attorno all'865.⁵¹ Infine, l'influenza diretta dello Gnosticismo sul Bo-

⁴⁹ Con qualche dubbio di H.C. Puech, *Catharisme médiéval et Bogomilisme*, in Atti del Congresso Volta *Oriente e Occidente nel Medioevo*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1957; ripreso ancora nel 1979 in *Sur le Manichéisme et autres Essais*, Paris, Flammarion. Il Puech fa riferimento ad analogie rituali.

⁵⁰ Il Couliano (*I miti, etc.*, cit., p. 252) nega la possibilità di un rapporto stretto tra Pauliciani e Bogomili, in quanto i primi, come Marcione, fanno riferimento a due figure divine, delle quali una, malvagia, creatrice del mondo; mentre i secondi, come vedremo, riferiscono la creazione del mondo a Satana, Figlio di Dio e fratello di Cristo. Il loro sarebbe quindi, secondo il Couliano, uno pseudo-dualismo.

⁵¹ I. Duičev, *Medioevo bizantino-slavo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965-1971, 3 voll., vol. I, p. 118 e p. 137.

gomilismo, affermata dal Manselli (*cit.*, p. 84) ha qualche fondamento nella presenza, nell'unico testo dottrinale sicuramente bogomilo e nel resoconto di Eutimio Zigabeno, di temi provenienti da antichi testi gnostici circolanti nel mondo slavo;⁵² tuttavia si può parlare soltanto di un parallelismo dei temi, senza che sia in alcun modo ipotizzabile un rapporto diretto.

Altre fonti di informazione sui Bogomili sono la lettera di Cosma e quella di Teofilatto, cui si può aggiungere la testimonianza di Eutimio della Peribleptos sui Fundagiagiti, setta da identificarsi con i Bogomili stessi.⁵³

⁵² La letteratura bogomila fu raccolta nel 1925 da J. Ivanov, *cit.* Successivamente il Turdeanu, *Apocryphes bogomiles et Apocryphes pseudo-bogomiles*, in "Revue de l'Histoire des Religions", CXXXVIII, 1950, con un accurato esame critico, ha mostrato che l'unico testo sicuramente prodotto dai Bogomili è la *Interrogatio Johannis*. Accanto ad esso, per quanto concerne la dottrina bogomila, si deve porre il resoconto sui Bogomili lasciato da Eutimio Zigabeno nella sua *Panoplia dogmatica*, in Migne, P.G., 130, cc. 1289-1332. Il resoconto proviene, con uno stratagemma, dalla viva voce del Bogomilo Basilio (vedi oltre). In particolare, tornando al rapporto tra i Bogomili e gli Apocrifi, nel *Vangelo di Bartolomeo*, del V-VIII secolo (vedi Erbetta, *cit.*, vol. I, 2, p. 289 sgg.) è contenuta la leggenda della trasformazione del nome di Satana dopo la caduta (da *Satanael* a *Satan*) che fa parte del resoconto di Eutimio. Molto è il materiale apocrifo di più antica origine (anche gnostica) che i Bogomili assumono (cfr. Ivanov e Turdeanu, *citt.*); tuttavia, per quanto riguarda la *Interrogatio*, vedi il commentario della Bozóky in *Le Livre secret des Cathares*, Édition critique, Traduction et Commentaire par E. Bozóky, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 189-191, ove si respinge una possibile derivazione diretta della dottrina bogomila da quella gnostica. Sugli Apocrifi dei Bogomili, vedi ancora *Les Apocryphes slaves et roumaines: leur apport à la connaissance des Apocryphes grecs*, in Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini, Palermo, 1951.

⁵³ Per la *Lettera di Teofilatto*, la testimonianza più antica, perché risale verosimilmente al 940, ma che è molto generica, vedi I. Duičev, *cit.*, vol. I, pp. 283-315, per la *Lettera di Cosma*, databile circa 30 anni più tardi, vedi H.C. Puech, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris, Imprimerie Nationale, 1945. La testimonianza di Psello, che si riferisce agli Euchiti o Messaliani (con i quali venivano facilmente identificati i Bogomili, per il loro continuo recitare il *Pater noster*) di trova in *De Daemonum operatione*, in Migne, P.G., 122, cc. 820-876. Altra fonte di informazione è il *Synódikon*, *cit.*, pp. 63-67 e 228-237; il Sinodico di Boril, del 1211, contro i Bogomili, è riportato in Puech, *Le traité, etc.*, *cit.*, pp. 344-346.

Secondo i Bogomili, la creazione del mondo risale a Satana, che nei loro miti appare una figura di altissimo rango (*Interrogatio*) o anche figlio stesso di Dio. Riferisce Eutimio Zigabeno, e, prima di lui, Cosma, la leggenda secondo la quale Cristo e Satana erano figli di Dio, cui questo affidò il Regno dei Cieli e del mondo, rispettivamente. Secondo Eutimio (come anche secondo Psello) il figlio maggiore è Satana, mentre, secondo Cosma, il figlio maggiore è Cristo.⁵⁴

La creazione del mondo ad opera di Satana, così come riferita dalla *Interrogatio*, rivela evidenti motivi folklorici. Essa si apre con il mito della discesa di Satana sulla terra coperta dalle acque, e sostenuta da due pesci legati tra loro; segue il suo tentativo di creare un regno per sé, in alternativa al Regno di Dio, del quale egli è l'economista: in questo ruolo, per ingraziarsi una parte degli Angeli, egli riduce i loro debiti (in grano o in olio) verso Dio.

Precipitato dal cielo con i ribelli, Satana prega Dio di concedergli una tregua, nel corso della quale, con l'aiuto di Dio, egli crea il mondo e fa emergere la terra, facendo leva sui due pesci. Fabbrica poi Adamo ed Eva al proprio servizio, e li anima facendovi entrare gli Angeli del secondo e del primo cielo, che ne soffrono; crea il serpente con il proprio sputo, vi entra, ed insegna a Eva la concupiscenza. Satana ricopre dunque, in parte, il ruolo di Jahwè, è infatti lui che opera l'ascesa in cielo di Enoch,⁵⁵ che procede poi all'insegnamento della Legge del falso Dio. L'*Interrogatio* prosegue narrando come Cristo venga mandato in terra per rivelare la verità agli uomini, e l'opposizione di Satana, che fornisce a Mosè il legno

⁵⁴ Per la discussione di questo mito, vedi G. Sfameni Gasparro, *Il mito bogomilo dei due figli di Dio*, in *Gnostica et Hermetica*, cit.; per la sua interpretazione, assai problematica, tramite la parabola del Figliol Prodigo citata da Cosma, vedi M. Loos, *Satana als Erstgeborener Gottes (Ein Beitrag zur Analyse des Bogomilischen Mythos)*, in "Byzantinobulgarica", III, Sofia, 1969.

⁵⁵ Il *Libro di Enoch* è un antico testo ebraico (vedi *Gli apocrifi dell'Antico Testamento*, cit.) conosciuto anche in una versione slava. In esso, Enoch ha una visione dalla quale scaturisce il suo racconto agli uomini. Nella *Interrogatio* si afferma che fu Satana a portare in cielo Enoch, ingannandolo e fornendogli la propria falsa Legge da insegnare agli uomini.

della crocifissione.⁵⁶ Dio invia in terra un Angelo, Maria, nella quale Cristo discende entrando in lei dal suo orecchio, e poi ne "nascerà".⁵⁷ satana invia allora il proprio Angelo Elia sotto la forma di Giovanni Battista, per battezzare gli uomini con l'acqua: ma Cristo sarà battezzato con il vero Battesimo, che è dello Spirito Santo, il solo che dà la vita, perché Cristo è pane di vita: il *Pater Noster* è il pane "soprasostanziale"⁵⁸ della Comunione. I veri discepoli di Cristo non si sposano e non procreano, e in ciò si riconoscono dai battezzati con l'acqua. Segue la descrizione del Giudizio finale, con la quale si conclude l'*Interrogatio*.

si possono notare, in questa breve descrizione, alcuni elementi comuni ai Pauliciani, come il rifiuto dell'Antico Testamento, del battesimo con l'acqua, della Comunione (il corpo e il sangue di Cristo sono interpretati allegoricamente) del matrimonio; e l'uso esclusivo del *Pater Noster* come preghiera.

⁵⁶ L'accostamento del bastone di Mosè con il legno della croce, è antica allegoria; esiste tuttavia nel mondo slavo una leggenda, secondo la quale l'albero da cui fu fatta la croce fu piantato da Satana nel Paradiso terrestre; cfr. E. Turdeanu, *L'Apocalypse de Baruch en slave*, in "Revue d'Études slaves", 48, 1969.

⁵⁷ Questa delicata leggenda della gravidanza attraverso l'orecchio, che simbolizza la potenza fecondatrice dello Spirito (Santo) come Parola, ha un'antica origine, e conoscerà una ancor lunga fortuna. Un lontano suo antecedente è nel Docetismo gnostico, secondo il quale Cristo sarebbe passato attraverso Maria "quæmadmodum aqua per tubum transit" (come l'acqua attraverso un tubo: *Adv. Hær.*, I, 7, 2). Presente già in Gregorio Taumaturgo (Migne, P.G., 10, c. 1164) essa risplende nel VI secolo nelle parole di Romano il Melode (*Hymnes*, Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par J. Grosdidier de Matons, Tome II, Paris, Cerf, 1965, p. 38) cui giunge verosimilmente attraverso Ephrem (vedi Petersen, *cit.*, p. 171). In Ephrem tuttavia, il relativo riferimento nel II Sermone sulla Natività, è da ritenersi un inserto apocrifo di Giacomo di Sarug, contemporaneo di Romano: vedi *Nachträge zu Ephræm Syrus*, herausgegeben von E. Beck, CSCO 364, Scriptorum Syri, T. 160, Louvain, 1975, pp. VII-XI e p. 150; vedi anche C. Vona, *Omèlie mariologiche di S. Giacomo di Sarug*, "Lateranum", N.S., XIX, 1-4, p. 50. Per altri riferimenti, compresi quelli iconografici, vedi *Le livre secret, etc.*, *cit.*, pp. 151-155.

⁵⁸ L'interpretazione del greco *epiôúsios* del *Pater Noster* (*Mt.*, 6, 11) come "quotidiano" o come "soprasostanziale", è un'antichissima diatriba. Per gli eretici, la seconda versione è quella accettata, in quanto trasferisce allegoricamente il significato "materiale" del pane, alla sfera immateriale della Gnosi.

Tratti, questi, presenti anche nei Messaliani o Euchiti, con i quali, infatti, gli Autori bizantini confondono facilmente i Bogomili. In comune con i Pauliciani, i Bogomili hanno, come si nota, l'odio per la croce, il cui legno è di origine diabolica.

Nel suo minuzioso commento alla *Interrogatio*, la Bozóky ha messo in luce l'origine folklorica dei temi cosmogonici ed antropogonici dei Bogomili, che, certamente, si diversificano in ciò da quanto sappiamo circa i Pauliciani. L'appartenenza di tali miti, che compaiono già negli Apocrifi slavi fatti propri dei Bogomili (cfr. Ivanov e Turdeanu, *citt.*), ad una vasta area di miti dualistici diffusi dall'Europa orientale alla Siberia, è stata anche sottolineata dal Bianchi (*Il dualismo religioso*, cit.). Vedi anche, al riguardo, M. Eliade, *Mythologies asiatiques et folklo-re sud-est européen. Le plongeon cosmogonique*, "Revue de l'Histoire des Religions", CLX, 1961.

Eutimio Zigabeno, testimone della massima importanza, conferma le credenze dei Bogomili come emergono dalla *Interrogatio*; riporta una leggenda relativa al cambiamento del nome di Satana dopo la caduta, ed aggiunge altre informazioni. La concezione bogomila della Trinità è monarchiana (sabelliana, dice Eutimio) essendo il Figlio generato dal Padre, e lo Spirito Santo dal Figlio: gli eretici sostengono di vedere le tre figure nelle forme di tre uomini, l'uno anziano e barbuto, l'altro giovane adulto, e il terzo adolescente. I Bogomili rifiutano il Battesimo e la Comunione; respingono il culto della croce e la resurrezione dei corpi: nell'immortalità, i loro corpi assumeranno l'aspetto di Cristo. Loro unica preghiera è il *Pater Noster*, e rifuggono le chiese, abitate dai demoni. Di derivazione folklorica è la vicenda della creazione dell'uomo: Satana soffiava il proprio spirito nel corpo di Adamo, ma quello sfuggiva dall'alluce destro, dando vita al serpente, onde sarà poi necessario l'aiuto di Dio per animare l'uomo.

Un'altra versione folklorica dell'animazione di Adamo è riferita da Eutimio di Acmonia o della Peribleptos (vedi G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, Leipzig, Barth, 1908, pp. 35-36). Secondo questa versione, Satana ruba a Dio l'anima per l'Adamo da lui creato; tuttavia l'anima non vuol convivere col cor-

po, e fugge: immessa dalla bocca esce dall'ano, e viceversa. Adamo giace così per tre mesi inanimato. Alla fine, Satana escogita un trucco: si ciba di animali immondi, poi immette l'anima in Adamo, gli tura l'ano con le dita, e gli vomita dentro la bocca il suo pasto ripugnante. Così, l'anima restò imprigionata suo malgrado.

Quanto a Cosma, egli ricorda il rifiuto del culto di Maria e delle immagini, l'enkratismo, con il rifiuto totale di carne e vino in odio al mondo, e, infine, un fatto di grande importanza per comprendere il loro rapporto con il mondo: essi rifiutano il lavoro (ciò vale per i "Perfetti") e sobillano i fedeli contro le autorità, i ricchi, i Signori, l'Imperatore. Cosma inorridisce, perché Imperatori e Signori sono stati "istituiti da Dio".⁵⁹

Sull'origine e sulla natura di questo movimento bogomilo, le opinioni sono diverse. Esso ebbe probabilmente più di un risvolto, perché, nato indubbiamente nell'ambiente rurale bulgaro, finì col divenire una autentica preoccupazione per il potere nella stessa città di Bisanzio, a distanza di oltre due secoli.

Per quanto riguarda l'origine, abbiamo accennato alla possibile presenza di predicatori Pauliciani in Bulgaria, nella seconda metà del IX secolo; tuttavia, il gran materiale derivante dal dualismo folklorico presente nei miti bogomili, rimanda, come altra componente, ai contatti avuti dagli Slavi, nella propria storia, con le aree di diffusione dei miti dualisti. Il Duičev ipotizza un'influenza del dualismo iranico maturato nell'Alto Medioevo,⁶⁰ e rapporti dei Bulgari con il Manicheismo maturati in Asia: successivamente si sarebbe innestata la predicazione paulicianiana.

Questa componente popolare è stata enfatizzata dagli studiosi marxisti,⁶¹ anche per il carattere innegabilmente sovversivo del movimento bulgaro del IX-X secolo. Al di là del-

⁵⁹ H. C. Puech, *La traîté, etc.*, cit., p. 86.

⁶⁰ *cit.*, vol. I, pp. 251-282; vol. II, pp. 321-424.

⁶¹ Vedi D. Angelov, *Le mouvement Bogomile dans les pays slaves Balkaniques et dans Byzance*, in *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1964; dello stesso, *L'histoire du Bogomilisme en Bulgarie*, in *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle. 11e-18e siècle*, Paris - La Haye, Mouton, 1968.

le distorsioni che tendono a sottovalutare la complessità del fenomeno religioso per ridurlo a mera facciata del conflitto sociale, non v'è dubbio che il Bogomilismo emerga in precise circostanze storiche, prima delle quali i miti dualisti, certamente presenti nel folklore, e i contatti con altre eresie, non danno luogo ad un fenomeno di portata storica. Queste circostanze si compendiano nella conversione al Cristianesimo dello Stato Bulgaro, che apre le porte all'influenza del clero bizantino. Siamo qui in presenza di una conversione guidata dall'alto, che crea immediatamente una salda alleanza tra la classe di potere bulgara e il clero, che le fornisce gli strumenti ideologici normativi ereditati dal Razionalismo classico.

Il movimento bogomilo, che nasce come movimento contadino, guidato da un ristretto numero di "Perfetti" dediti a rigide norme ascetiche, si rivolge innanzitutto contro questo clero, identificato con una realtà demoniaca. Il Bogomilismo iniziale contrappone la semplicità delle proprie cerimonie e l'ascetismo dei propri *leaders* allo sfarzo del clero, tanto più superfluo in quanto si negano i sacramenti, e, anzi, si compiono pratiche per cancellare il Battesimo.⁶² Le chiese sono rifuggite, il moralismo normativo che caratterizza l'ortodossia è sovvertito dall'attribuzione del mondo e della materia al demonio. Il Bogomilo si sente consustanziale a Cristo in una teologia semplificata; quanto alla complessità della formula trinitaria, essa è criticata con un razionalismo ingenuo, ove la triplice generazione di Padre, Figlio e Spirito Santo, intuita visionariamente sotto forma di tre figure umane di differente età, sembra curiosamente preludere al Millenarismo dei Gioachimiti.⁶³

⁶² Migne, P.G. 131, c. 56.

⁶³ La rappresentazione tricefala ha origine pagana. È nota la rappresentazione di una tale divinità in Tracia nel II-III secolo (il "cavaliere tracio") come anche una divinità tricefala è attestata iconograficamente in Gallia nel I-III secolo. Si tratta verosimilmente, in entrambi i casi, di divinità solari. Il trasferimento dell'immagine nel Cristianesimo assume due aspetti, probabilmente indipendenti tra loro: come rappresentazione diabolica e come rappresentazione della Trinità. Sotto quest'ultima forma, essa fu definitivamente vietata da Urbano VIII nel 1628. Tuttavia, essa non assume l'aspetto

Secondo il Minissi,⁶⁴ che nega l'influenza pauliciana, alla base del Bogomilismo vi è la tradizione apocrifia del folklore mediterraneo, come opposizione alla cultura dominante, il problema, quindi, non è quello di ricercare posizioni dottrinali che generino l'eresia, perché "il determinante storico dell'eresia è sempre l'opposizione"⁶⁵ e gli Apocrifi non rispecchiano una trasmissione di dottrine eretiche, ma la continuità della cultura folklorica, emarginata dalla cultura dominante e ad essa contrapposta.

Certamente, la cultura nella quale prende forma il movimento bogomilo, ha ben poco a che vedere con il mondo ellenistico-romano degli Gnostici, anche se gli Gnostici sono anch'essi grandi utilizzatori di miti, in contrasto alla cultura dominante. I nomi dei personaggi mitici bogomili possono essere ebraici e provenire da antichi Apocrifi, ma questo è tutto:⁶⁶ è difficile, nonostante Psello, ricercare nelle *Omilie pseudoclementine*, come fa il Söderberg,⁶⁷ un antecedente al mito dei due figli di Dio. anche il folklore conosce l'ambiguità di Bene

di tre uomini di tre età diverse, salvo nell'allegoria umanistica della Prudenza. Sull'argomento, vedi G.J. Hogewerff, *Vultus trifrons. Emblema diabolico. Immagine improba della Santissima Trinità*, in "Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia", XIX, 1942-1943; R. Pettazzoni, *The Pagan Origin of the Three-headed Representation of the Christian Trinity*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institute", 9, 1946; E. Panofsky, *Il significato nelle arti visive*, Torino, Einaudi, 1962. Le tre teste di tre diverse età dei Bogomili, sembrano dunque mescolare l'iconografia nota con il tema millenaristico di tre età in successione, tema che è dei seguaci di Gioacchino da Fiore (vedi oltre). Lo Hogewerff (*cit.*, p. 233) segnala tuttavia un'iconografia inusuale nel XV secolo in Puglia, ove la Trinità è rappresentata con due teste, una anziana e una giovanile, cui si aggiunge una colomba. Per quanto concerne la sicura presenza di Pauliciani e Bogomili nell'Italia meridionale, mentre dei primi abbiamo già detto, dei secondi ricordiamo che essi vi si rifugiarono nell'XI secolo, dopo la conquista bizantina della Bulgaria; cfr. Duičev, *cit.*, vol. III, p. 17, p. 511 e p. 546. Per la visione bogomila, cfr. Eutimio Zigabeno, *cit.*, c. 1320.

⁶⁴ N. Minissi, *La tradizione apocrifia e le origini del Bogomilismo*, in "Ricerche slavistiche", III, 1954.

⁶⁵ *ivi*, p. 111.

⁶⁶ M. Loos, *Dualist Heresy, etc.*, *cit.*, pp. 85-88.

⁶⁷ Vedi sopra al Cap. I, 4, e alla relativa nota 89. Per il Söderberg, *cit.*, vedi a p. 125 del suo studio. Per Psello, vedi nota 69 qui appresso.

e Male, così radicalmente separati dal Razionalismo. Il Bianchi cita il proverbio russo: "ama Dio, ma non far arrabbiare il Diavolo"⁶⁸ e Psello⁶⁹ ricorda come parte degli eretici dualisti, scelga di adorare Satana.

I Bogomili, che avevano attaccato duramente il sostegno della religione ufficiale ai propri Signori, divengono un movimento anti-bizantino *tout court* all'atto della conquista bizantina della Bulgaria nel 1018; e tuttavia, nell'ampia circolazione di uomini e di idee del mondo bizantino, essi acquistano proprio ora quella risonanza che consente loro di insediarsi nel cuore stesso dell'Impero, a Bisanzio, e di dar corpo dottrinale alle nascenti eresie dell'Occidente europeo.

L'Impero dell'XI secolo, radicalmente trasformato sotto l'impulso della dinastia macedone al potere da centocinquanta anni, giunge all'apogeo della propria potenza militare con Basilio II il Bulgaroctono, il quale però muore nel 1025, lasciando una serie di problemi interni insoluti. Questi problemi, tipici di ogni sistema di potere accentrato, avrebbero necessitato non soltanto di una salda figura imperiale, ma anche, e soprattutto, di idee politiche radicalmente nuove per essere risolti. L'una mancò per la successione familiare lasciata da Basilio: un venerando fratello più letterato che politico, e tre figlie zitelle di rispettabile età, nelle mani degli intrighi della corte e del clero. Le altre, sarebbe stato inutile chiederle ad un organismo che traeva le proprie motivazioni ideologiche da una storia vecchia di un millennio.

La dinastia macedone era stata una dinastia guerriera che aveva consolidato il prestigio e le frontiere dell'Impero con

⁶⁸ *Il dualismo religioso*, cit., pp. 37-38. Bianchi cita anche altri esempi di tale ambiguità

⁶⁹ *De Daemonum operatione*, cit., c. 825, dove sottolinea che Cristo e Satana si riconcilieranno, perché sono figli dello stesso Padre: precisamente come nelle *Omilie pseudoclementine*. Per inciso, ricordiamo che Psello rivolge ai suoi "Euchiti" la solita eterna accusa che rimbalza nei secoli: l'orgia a luci spente, seguita dal solito mostruoso rito antropofago col neonato (*ivi*, c. 832). Questo culto di Satana ha un parallelo con l'accusa lanciata per secoli dal clero occidentale contro i ceti rurali emarginati, e rientra pienamente nella sfera folklorica.

ininterrotte vittorie sia sul fronte balcanico, con l'annessione dello Stato bulgaro, sia sul fronte orientale, con la riconquista di larghe aree della Siria e dell'Armenia. In questa sua politica, essa si era dovuta basare su tre forze: i soldati dei Temi di frontiera, soldati contadini che costituivano una solida classe di piccoli proprietari, sempre peraltro minacciata dalla grande proprietà aristocratica; la nobiltà guerriera feudale delle regioni periferiche, che traeva potere e vantaggi dal lungo contributo dato ad uno Stato militarizzato, in perenne lotta sui confini;; infine, l'aristocrazia cittadina, l'*élite* burocratica indispensabile per gestire i continui interventi che lo Stato deve eseguire, nel suo centralismo, per controllare, in modo a lui favorevole, la dinamica sociale. Primo tra tutti questi interventi, la manovra legislativa e fiscale, volta a salvaguardare la sopravvivenza di una piccola proprietà rurale, che, in mancanza di ciò, soccomberebbe nei confronti dei grandi proprietari, gli unici in grado di effettuare investimenti.

I lunghi, torbidi eventi di palazzo, che seguirono la morte di Basilio II, furono indubbiamente deleteri nell'avviare una decadenza a quel tempo non ancora evidente; tuttavia occorre rilevare che neppure la presenza, sia pure discontinua, di Imperatori energici e di interventi volenterosi, riuscì a recuperare un corso storico segnato dall'impossibilità di arrestare lo sviluppo delle tendenze ormai in atto. In una agricoltura che non conosce importanti innovazioni, e che resta quindi di sopravvivenza, la crisi del soldato-contadino porta infatti quest'ultimo a perdere il proprio *status*, che in precedenza era stato quello di una vera classe media rurale, trasformandolo in quello di lavoratore subordinato alla grande proprietà, rappresentata anche dal clero e dai monaci, che diventano attivissimi nell'investire le proprie ingenti risorse nelle campagne. Successive riforme fiscali, non possono fare altro che portare ad una sostanziale feudalizzazione, perché del contributo in servizio militare o in danaro, che prima spettava al piccolo proprietario, diviene ora responsabile l'aristocrazia terriera.

Questo sviluppo non si accompagna, inizialmente, ad un impoverimento dell'Impero, il quale dispone, anzi, di cospicue risorse: si tratta soltanto di un'accresciuta divaricazione economica all'interno di una società che vede contemporaneamente fenomeni di inurbamento. Questa è, peraltro, una società immobile, ove l'industria e il commercio sono subordinati all'aristocrazia terriera e ai monasteri.

L'inurbamento coinvolge tanto gli individui che non trovano più sostentamento nelle campagne, quanto un'aristocrazia che, in un periodo di ritrovata sicurezza, vuol godere nuovamente gli agi della città, ove va a ricoprire i più importanti incarichi burocratici offerti dal governo centrale. Accanto ad essa, prende corpo una borghesia commerciale, che tende anch'essa a ricoprire le cariche disponibili nell'apparato: gli interessi di entrambe divengono conflittuali con quelli del mondo rurale.

Per meglio comprendere questo fenomeno, occorre tener presente che la politica espansionistica dei Macedoni, aveva reso obsoleto l'esercito formato con i soldati-contadini di Temi, validi per una politica di difesa dei confini, ma poco adattabili agli spostamenti regionali. Si era perciò resa necessaria la fiscalizzazione degli obblighi militari, tramite la quale sostenere le mobili armate mercenarie che fanno capo al governo centrale. Ciò aveva dato luogo ad un progressivo aumento del peso politico delle strutture amministrative burocratico-finanziarie e militari del centro, rispetto alle comunità rurali già di per sé in crisi.

La nuova società bizantina, è così una società che, nonostante gli interventi imperiali, tende ad essere al tempo stesso accentrata e disgregata: accentrata, nella tendenza delle burocrazie cittadine a vedere nelle campagne la fonte della tassazione con la quale mantenersi come apparato; disgregata, in quanto la periferia agricola è sempre meno sensibile agli interventi amministrativi, e tende a seguire la propria inevitabile feudalizzazione.

A questa situazione fa riscontro l'inquietante fenomeno del bilinguismo: si forma cioè una lingua colta, letteraria, limitata a

una ristretta cerchia che coltiva i rinati studi umanistici e crea una lingua tutta sua, incomprensibile al popolo. È una forma di ellenismo esasperato, nel quale si identifica l'antico nucleo greco, da sempre pilastro dell'ortodossia come strumento di controllo della provincia.

Il fenomeno che caratterizza il secolo di Psello, è la formazione di grandi "cordate" di potere. Da Costantinopoli si guadagnano tutti i gradi rilevanti di una burocrazia centralizzata, salvo esercitarli, per conto del centro, in una periferia dove ormai ci si sente in esilio. L'importanza determinante dell'ascesa burocratica, che consente, tra l'altro, la formazione di un ceto di *parvenus* verso i quali sarà sempre ostile la vecchia aristocrazia, fa sì che sia importante godere delle giuste amicizie. Ci si scrive chiamandosi "fratello" all'interno di questi gruppi che prosperano parassitando lo Stato: "filòfilo", cioè "amante delle amicizie" è un neologismo che definisce gli arrampicatori. Del resto, il danaro accumulato viene facilmente reinvestito nella capitale, che tende a divenire, essa stessa, l'Impero. Il sistema delle "protezioni" si estende nelle campagne, dove esso è esercitato da che ha "agganci" nel Palazzo: un sistema che provoca rivolte aperte dei contadini, oppressi dai "protetti" dei grandi.

Mentre l'ordine provinciale viene assicurato così da una serie di nuovi piccoli dinasti locali, vero fenomeno di feudalizzazione del potere centrale, un elemento di separatismo viene dai gruppi etnici recentemente incorporati dalla riconquista bizantina: Armeni, Siriani, Bulgari, per i quali tutti la differenza culturale è marcata, come abbiamo già visto, dalla differenza religiosa. In particolare, non va dimenticato quanto di violento vi sia nella immigrazione, non sempre spontanea, delle popolazioni siriane, il cui territorio fu letteralmente ridotto a un deserto dalle devastanti campagne militari bizantine contro gli Arabi. Ciò non toglie che vi fosse anche una immigrazione assai ricca, e che si formassero nuclei fiorenti per capacità certamente superiori a quelle dei quadri ellenizzanti: ciò che conta, è però che l'eresia fu percepita dal centro dell'Impero come una caratteristica etnica di gruppi,

nei cui confronti esisteva comunque un'acuta rivalità. L'XI secolo vede così in atto un inquietante, complessivo processo di disgregazione, che riguarda molteplici aspetti della Società.⁷⁰

Il fenomeno ereticale, che conosce una vasta espansione assumendo connotati che si identificano con l'opposizione, può essere valutato soltanto in questo contesto. J. Gouillard (*L'hérésie dans l'Empire Byzantin*, cit.) ha notato che il Bogomilismo, il Messalianismo e il Paulicianesimo "hanno canalizzato più o meno ciò che era sopravvissuto della vecchia tradizione gnostica o profetica incarnata nel Marcionismo o nel Montanismo. occorre però considerare anche gli apporti stranieri, ed è qui che l'eresiologia non può fare a meno di interrogarsi sulle fonti siriane, armene e slave".

Accanto ai Bogomili, e sovente confusi con essi, vediamo citare in questo periodo con grande frequenza i Messaliani: un fatto desueto da secoli, sì che si può parlare di una risorgenza di quei fenomeni estatici e profetici che caratterizzarono il Montanismo. Abbiamo già visto sopra, come Eutimio Zigabeno testimoni la presenza di tale mistica presso i Bogomili, alla ricerca di un contatto diretto con Dio secondo la miglior tradizione eretica. Il Bogomilismo sembra aver subito comunque una profonda evoluzione rispetto alle sue originarie manifestazioni, toccando a fondo gli strati popolari dei monaci e del basso clero, perdendo cioè quelle caratteristiche più tipicamente bulgare e contadine degli esordi. L'evoluzione di un'eresia è, del resto, un fatto non sorprendente, anche se raramente si ha, come in questo caso, la possibilità di seguirne gli sviluppi. Il Bogomilismo giunge così ad assumere esiti impreveduti nell'ambiente colto, come nel caso di Costantino Crisomallo,⁷¹ ove appare fortemente impregnato

⁷⁰ Per i rapidissimi cenni di cui sopra, vedi Ostrogorsky, *cit.*, p. 294, sgg.; Ducellier, *cit.*, p. 220, sgg.; lo stesso in Fossier, *cit.*, vol. II, p. 204, sgg.; ed inoltre il n° 6 di *Travaux et Mémoires*, dedicato a studi sull'XI secolo, dei quali vedi in particolare quelli riportati in Bibliografia (H. Ahrweiler, C. Dagron, G. Grosdidier de Matons, N. Oikonomidès, N. Svoronos).

⁷¹ Vedi J. Gouillard, *L'Hérésie, etc.*, cit., p. 320. Sul caso Crisomallo vedi anche J. Gouillard, *Constantin Chrysomallos sous la masque de Syméon le nou-*

di esoterismo. Circola dovunque, in questa eresia, l'opposizione al clero come apportatore di ideologia normativa: al posto di questa appare il carisma, l'iniziazione, il rapporto entusiastico con il divino.⁷² Appare anche, però, il momento organizzativo, che tende a ricreare la semplicità del Cristianesimo delle origini: si fondano comunità non soltanto in Tracia e in Macedonia, ma anche a Costantinopoli, dove la loro presenza e il loro funzionamento sono testimoniate nel XIII secolo.⁷³ Il processo che si avverte in atto, è quello del ritorno della religiosità alla sua originaria frammentazione: l'ideologia normativa del Razionalismo classico che lega Stato e Chiesa, al momento della crisi del primo viene rimessa in discussione nella seconda. Tutto ciò avviene, né poteva essere diversamente, allorché la società conosce una rapida trasformazione come risposta alla crisi di vecchie strutture.⁷⁴ È in questo senso, forse, che si deve interpretare la maggior sensibilità dei cronisti rispetto al problema dell'eresia: il Gouillard sottolinea come debba attribuirsi a tale fenomeno la grande informazione che possediamo sulla religione dei Bogomili, rispetto al quasi nulla che ci viene detto dei Pauliciani, dei cui principi il Bogomilismo rappresenta una precisa conseguenza logica, e quindi quasi certamente uno sviluppo.⁷⁵

Per quanto abbiamo già detto circa i Pauliciani, e per quanto emerge dall'itinerario storico e geografico percorso dal Bogomilismo, noi riteniamo che i diversi aspetti assunti da quest'ultimo tra i poli della ribellione sociale e della dottrina esoterica,⁷⁶ siano legati alle differenti risposte che possono ve-

veau *Théologien*, in "Travaux et Mémoires", 5, Paris, Boccard, 1973. D. Obolensky, *The Bogomils*, Cambridge Un. Press, 1948, p. 202, ha sottolineato che il contatto con l'alta società costantinopolitana, ove i Bogomili si erano infiltrati, ha sviluppato in modo colto la teologia bogomila.

⁷² J. Gouillard, *L'Hérésie, etc.*, cit., pp. 319-320.

⁷³ D. Angelov, *Le mouvement, etc.*, cit., p. 616. Il Bogomilismo si diffuse anche in tutta l'Asia minore, come testimonia Eutimio di Acmonia.

⁷⁴ C. Dagron, *cit.*, pp. 215-216.

⁷⁵ J. Gouillard, *L'Hérésie, etc.*, cit., pp. 316-317.

⁷⁶ Il rifiorire degli studi platonici torna a generare anche casi sporadici di eresia "filosofica", come quella di Giovanni Italo, discepolo di Psello (vedi J. Gouillard, *Synodikon*, cit., pp. 57-61 e 188-202). Naturalmente, i "filo-

nire dal mondo rurale o dalla intelligenza emarginata. Nella loro latitudine, esse ripercorrono la stessa latitudine presente da sempre nello Gnosticismo, e ciò, unito alla presenza di Apocrifi presso i Bogomili, ha potuto far invocare una segreta trasmissione di dottrine.

La Bozóky, che della *Interrogatio* ha curato un serrato commento ed ha esaminato un vastissimo campo di riferimenti, trattando del rapporto tra Gnosticismo e Bogomilismo così conclude (*Le livre secret, etc.*, cit., p. 191): "Si può dire che nel caso di un certo numero di miti dell'Apocrifo (*scil.*: l'*Interrogatio*) simili a quelli degli Gnostici, la rassomiglianza viene da una reazione identica contro certe dottrine della Chiesa, reazioni delle quali i germi si trovano peraltro già nel Nuovo Testamento o nel Cristianesimo primitivo: così, soprattutto, l'ostilità alla Legge e all'Antico Testamento". Quanto ai miti del cattivo Demiurgo che accompagnano tali dottrine, essi sembrano provenire direttamente dal patrimonio folklorico, fermo restando che in una società, nella quale il paganesimo è ormai scomparso, due divinità non sono più possibili, onde il cattivo Demiurgo diviene Satana, elevato a fratello di Cristo.

A noi sembra che questa ripetizione della "tipologia" del fenomeno senza che possa in alcun modo invocarsi una trasmissione diretta della dottrina, sia particolarmente significativa. Ancora una volta, il messaggio rivoluzionario di Cristo, codificato nelle strutture di un Razionalismo normativo, si scompone nei suoi elementi inconciliabili quando cade il consenso sull'assetto sociale coperto dall'ideologia, quando, cioè, l'ideologia non fornisce più un sapere conforme all'esperienza.

Mentre tuttavia nel Tardo Impero, la presenza ancora viva della cultura ellenistica neo-platonica, aveva consentito la creazione di sistemi gnostici, autentiche eterodosie rispetto al Cristianesimo in quanto il messaggio di Cristo veniva reinterpretata-

sofi" non fanno storia: Giovanni Italo ritratta e il suo sistema si spegne con lui. Le eresie medievali sono viceversa fenomeni religiosi, come mostra il gran numero di martiri.

to all'interno di una cultura estranea al contesto del messaggio stesso, nel Medioevo tutto ciò non è più possibile. Il Cristianesimo si è fatto totalizzante, e non può esservi "Dio malvagio" all'infuori di Satana.

Lo spirito dello Gnosticismo non per questo scompare: esso si trasmette attraverso la fondamentale concezione della malvagità di questo mondo, che non può essere opera di quel Dio di bontà e di liberazione, nel quale l'uomo proietta la propria utopia, il diritto, avvertito come "originario", ad una dignità che questo mondo nega. Una proiezione che si sposta verso il futuro, per le dimensioni tragicamente inamovibili di questo mondo di sofferenza.

In questo senso, lo spirito originario del Marcionismo sembra essersi indubbiamente perpetuato nell'eresia pauliciana, e, da questa, in quella bogomila; precisamente perché esso è sin dall'inizio un messaggio tradotto fuori dai codici neo-platonici delle emanazioni.⁷⁷ La sua evoluzione con l'assunzione di temi folklorici inizia inoltre assai presto, come testimonia Eznik.

Il Bogomilismo nasce in questo clima, nel corso della rapida bizantinizzazione dello Stato bulgaro, voluta da una classe aristocratica che scopre nell'ortodossia cristiana appresa a Costantinopoli, uno strumento ideologico indispensabile per la costruzione di uno Stato "moderno": una costruzione che non poteva certamente assimilare un popolo ancora pagano, legato ad antichi costumi, cui veniva imposto un ordine nuovo. La scomposizione degli elementi inconciliabili dei quali accennavamo sopra - un messaggio liberatorio chiuso dentro la gabbia di un Razionalismo che garantisce la bontà dell'ordine vigente - si propone, come sempre, all'esperienza dell'emarginato, ma la ricostruzione del sistema in senso dualista non può che avvenire sulla base del patrimonio folklorico.

Con ciò non si vuole ignorare la possibile influenza, attestata ad un certo livello di sviluppo, di antichi Apocrifi in cir-

⁷⁷ Pietro Siculo (*cit.*, 99) giunge ad immaginare che il Pauliciano Costantino abbia riadattato l'eresia di Valentino, eliminando il sistema degli Eoni per renderla più comprensibile.

colazione nel mondo slavo: si vuole soltanto sottolineare che l'esasperata ricerca di una continuità tra Gnosticismo e dualismi medievali, problema mai risolto, è meno importante di quel che sembri, almeno nella nostra ottica. ben più importante ci sembra il riproporsi di temi analoghi al di fuori di una continuità dottrina, fermo restando che i focolai, come risulta dalla nostra storia, non si sono mai spenti. essi vanno tuttavia recepiti nel pullulare di eresie disparate e mai ben circoscrivibili; come ripetute emergenze del permanere di una cultura "diversa" al di sotto di quella dominante che si sforza di emarginarla.

A nostro avviso dunque, è il continuo permanere del Razionalismo classico come ideologia dominante, ciò che conferisce apparente continuità, per forzata analogia di risposte, alla non-continuità del pensiero eversivo.

Tra lo Gnosticismo del Tardo Antico e le eresie dualiste medievali (Paulicianesimo, Bogomilismo e Catarismo) legate da una sicura catena di prestiti ancorché radicate in situazioni diverse, esiste dunque, soprattutto, una convergenza di temi, che rende il fenomeno ben più inquietante di come potrebbe apparire, una volta catalogato nel contenitore di una "dottrina" sopravvissuta nel tempo. È esattamente questo rassicurante depistaggio, ciò che tentarono di fare gli eresiologi medievali, bizantini e occidentali, quando gridarono al Manicheismo risorto. *Non è però il pensiero eretico che genera l'eresia: è il contrasto sociale che scopre il fianco alla cultura egemone.*

Prima di chiudere il capitolo, vogliamo ricordare infine la storia del processo e della morte del Bogomilo Basilio, attraverso il racconto che ne fa Anna Comnena, la figlia dell'Imperatore Alessio.⁷⁸ Il fatto avvenne probabilmente nel 1118, ed è emblematico di uno scontro di culture, la cultura popolare e quella del potere. È una storia nella quale l'emarginato, come Don Chisciotte, è così estraneo alla cultura egemone, da comprendere il discorso del suo interlocutore soltanto nei signi-

⁷⁸ Anna Comnena, *Alexiade*, Texte établi et traduit par B. Leib S.J., Paris, Les Belles Lettres, 1937-1945, 3 Tomes; Index par P. Gautier, ivi, 1976. L'episodio di Basilio è nel Tomo III, pp. 218-228.

ficati forniti dalla superficie delle parole. è, cioè, un grande ingenuo. Dall'altro lato, l'estensore del racconto, incapace di immaginare il fraintendimento della vittima, e di concepire altra cultura che non sia quella egemone, carica sul disgraziato una serie di accuse morali che ne rendono ovvia e "meritata" la triste fine.

Narra Anna Comnena che il Bogomilismo dilagava in Costantinopoli; Alessio, informatosi, apprende che il capo dei Bogomili è un certo Basilio, che ci viene descritto uomo alto, dal volto austero, in abito monacale. Alessio convoca Basilio con un pretesto religioso, lo accoglie alzandosi e cedendogli il posto, divide con lui la tavola. Egli e il fratello Isacco, che partecipa alla commedia, si fingono attratti dalla santità della religione bogomila per la salvezza della propria anima, e chiedono di esserne ammessi alla conoscenza. Basilio dapprima è sospettoso, poi cade nella trappola, desideroso di propagandare la propria fede. Prima accusa di Anna Comnena: se il monaco può essere così sciocco da fraintendere, ciò può dipendere soltanto da una smisurata presunzione. Alessio fa domande, Basilio parla: ma dietro una tenda che separa la sala dal Gineceo, c'è un segretario che trascrive tutto. Quando l'Imperatore ha appreso l'indispensabile, apre egli stesso la tenda: i Grandi del Regno e il Sinodo Ecclesiastico riuniti, ascoltano la lettura dei capi d'accusa. Basilio mantiene un comportamento eroico: conferma e contrattacca. I Bogomili, osserva Anna Comnena, scioccamente convinti dell'aiuto divino, non temono il rogo. Dopo una lunga narrazione, dalla quale si apprende che l'eresia era diffusa anche nelle grandi famiglie, si giunge così al giorno dell'esecuzione. Un enorme fossato scavato nell'Ippodromo è colmato di alberi: vi si accende un rogo immenso. Il fuoco manda un rumore di tuono, la sua vampa è insopportabile a distanza; accanto è una croce, nella speranza dell'abiura generata dal terrore. Basilio ha fede, mormora un salmo, immagina che gli Angeli verranno a salvarlo; poi, dinnanzi alla fiamma, la lotta tra fede e terrore provoca comportamenti insoliti: distorce gli occhi, batte le mani, si percuote le gambe. Tuttavia man-

tiene un coraggio esemplare, e non accoglie l'invito all'abiura. Un martire? No, dice Anna: doveva essersi rimbecillito per la paura, o forse il diavolo lo possedeva. Il poveretto è comunque ormai inebetito: Anna lo descrive con disprezzo, mentre sta immobile, a bocca aperta, tra gli aguzzini, dinanzi al rogo, paralizzato nelle gambe. Vogliono atterrirlo ancora nella speranza che abiuri; il suo mantello è gettato nelle fiamme, ma Basilio, ormai, non è più di questo mondo: vede felice il suo mantello volare nell'aria, in salvo dal fuoco. Allora, spazientiti, lo gettarono così com'era nel rogo ruggente, che divorò l'eretico così bene da non lasciar ceneri né odore di bruciato; osserva compiaciuta la regale cronista: "soltanto un sottile fil di fumo apparve nel mezzo dell'incendio".

Singolare, in questa vicenda, è il disprezzo di Anna per il coraggio di Basilio, che diventa follia: poco più di nove secoli prima, era stato lo stesso disprezzo di Marco Aurelio per i martiri di Lione. È l'arroganza di un pensiero, quello razionalista, che non può pensare il diverso da sé senza smantellare il proprio stesso fondamento.

All'Impero Bizantino restava meno di un secolo di vita; il Bogomilismo gli sopravvisse, e della sua persecuzione si incaricarono i nascenti Stati slavi.

2. 5 L'eresia che venne dal buio

L'Occidente, che abbiamo lasciando al tempo del Concilio di Braga (563) è divenuto, nel frattempo, un luogo rigorosamente tranquillo, grazie alla miseria materiale e culturale nella quale l'ha gettato l'ultima evoluzione del Tardo Impero.

Nell'Impero Bizantino, la presenza di una società stratificata, di una vita urbana e di una grande capitale, unitamente ad un vasto e articolato apparato amministrativo, avevano mantenuta viva una notevole mobilità sociale ruotante attorno al

ceto medio, soprattutto, ma non soltanto, burocratico. Tutto ciò aveva consentito il permanere di una cultura relativamente diffusa e di uno scontro ideologico, sul quale avevano fiorito le eresie.

Nulla di simile nello spezzone occidentale del defunto Impero Romano. Qui, la decadenza della vita urbana si accompagna con la scomparsa dei ceti medi e dell'amministrazione centrale, nel quadro di un'economia agricola che, a differenza di quella orientale, è poverissima, e afflitta dal calo demografico.⁷⁹

Gli stanziamenti di popoli barbarici, ben altrimenti massicci che in Oriente, avevano potuto essere inseriti soltanto superficialmente nell'antica civiltà romana, e altrettanto superficialmente cristianizzati. Da queste invasioni erano nate numerose entità etnico-territoriali, ed era cresciuta una nuova aristocrazia guerriera, le cui lotte di razzia arrecavano gravi danni all'agricoltura. Dopo la momentanea unificazione Carolingia e il suo breve Rinascimento, nuovi decenni di lotte contro le incursioni esterne (Saraceni, Ungari, Normanni) contribuiscono a mantenere depressa l'economia, sino a quel X secolo che segna, per l'appunto, il momento dell'irreversibile decollo dell'economia europea. Anche se, in precedenza, momenti di ripresa non erano mancati, né erano mancate manifestazioni di vitalità e di capacità d'iniziativa della popolazione contadina,⁸⁰ tuttavia soltanto con il X secolo assistiamo ad un fatto nuovo: l'inizio della diversificazione della società ed un

⁷⁹ Il calo demografico è un problema del Tardo Antico in occidente, sul quale si innesta, con effetti devastanti, la grande epidemia di peste del 540. Particolarmente gravi per Italia sono poi le conseguenze della guerra greco-gotica (535-553) dovuta al tentativo di riconquista di Giustiniano. Riprese demografiche si avranno più tardi, seguite da nuovi cali, sino al definitivo slancio del X secolo. Per lo sviluppo dell'Europa tra il V e il X secolo, vedi R. Fossier, *cit.*, vol. I e II; G. Duby, *L'economia rurale nell'Europa medievale*, Bari, Laterza, 1966 (U.L., 1970, 2 voll.); id., *Le origini dell'economia europea*, ivi, 1975. Da ricordare anche R.S. Lopez, *La nascita dell'Europa, sec. V-XIV*, Torino, Einaudi, 1966.

⁸⁰ Vedi soprattutto R. Fossier, *cit.*, (saggi di M. Rouche e R. Fossier) che mette ripetutamente in luce la vitalità di un'epoca e di una cultura, troppo a lungo oggetto di pregiudizio.

cospicio inurbamento, accompagnati dal rapido aumento della circolazione monetaria, divenuta strumento dominante nei rapporti tra contadini e Signori. Questa grande mobilitazione della società è, tra l'altro, all'origine di un diritto articolato su basi territoriali, in sostituzione dei molteplici diritti basati sulla stirpe, sopravvissuti sin allora.

La società dell'Occidente, sino a quel momento era stata sostanzialmente dicotomica. Da un lato la grande aristocrazia e il clero, portatori del Razionalismo classico ereditato dalla cultura greco-romana; dall'altro, poiché la linea di demarcazione culturale non coincide con quella sociale, le masse rurali e l'aristocrazia minore, portatrici della cultura folklorica sopravvissuta dall'antico mondo mediterraneo sotto la cultura ellenistico-romana, e vigorosamente rinsanguata dall'arrivo dei popoli germanici.⁸¹

La prima, che si è mantenuta per la discendenza dei quadri dirigenti ecclesiastici da quelli aristocratici romani, e per la successiva cooptazione di elementi germanici acculturati, è caratterizzata, come sempre, dalla rigida normatività, cioè dalla "separazione del bene dal male, del vero dal falso";⁸² la seconda, mitica e simbolica, dalla "credenza in forze buone e cattive *insieme* e dall'utilizzo di un "outillage" culturale *a doppio taglio*".⁸³ Questa seconda cultura, che è, naturalmente, una cultura emarginata da lunghissimo tempo, nasce dalle tradizioni arcaiche del mondo agricolo,⁸⁴ sulle quali il Cristianesimo, religione di origine cittadina, ha riportato soltanto una

⁸¹ J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del Mercante*, Torino, Einaudi, 1977, p. 99 sgg.; p. 193, sgg.

⁸² *ivi*, p. 202.

⁸³ *ivi*, p. 202, corsivi dell'Autore.

⁸⁴ L'evidenza di questa emarginazione nel mondo classico, passa attraverso la feroce lotta contro la magia da parte dello Stato Romano. Una classica descrizione della magia come appartenente all'emarginazione rurale e femminile, si trova in Orazio, *Satire*, I; ed *Epodi*, 5. Dietro il folklore, si vede chiaramente il mondo mediterraneo pre-classico e la figura della Grande Dea, la Maga per eccellenza, repressa ma mai eliminata ad opera della religione olimpica e del monoteismo del Dio-padre giudaico-cristiano.

vittoria di facciata.⁸⁵ Nel suo ambito erano maturate le lotte dei Baccardi di Gallia e Spagna, come pure, in Africa, quelle dei Circumcellioni.

L'occultamento delle ragioni di questa cultura, e la costante demonizzazione dei suoi portatori, è un fenomeno che risale al Tardo Antico⁸⁶ e che si prosegue nel Medioevo, anche se alcuni aspetti di essa sono recepiti dal Cristianesimo medievale, sia pure per ragioni tattiche. I contadini vengono descritti nel Medioevo come pagani, lussuriosi, ubriacconi, fisicamente repellenti. Essi appaiono come minacciose figure selvagge nei boschi: sono soprattutto pericolosi, sono una realtà "altra", un indifferenziato recesso pauroso che turba la ieratica superficie dell'ordine. Il loro maggior peccato è lo sfrontato orgoglio con il quale pretendono di non restare al posto loro assegnato, di mettere in discussione con mezzi razionali ingenui e senza l'erudizione classica, l'ideologia sociale veicolata dall'ortodossia. La società medievale si basa infatti su tre ordini immobili: i sacerdoti (*oratores*); i guerrieri (*bellatores*); e i contadini (*laboratores*) ai quali ultimi spetta soltanto di produrre il sostentamento materiale della società.⁸⁷

Per ripetere, con lievi varianti, concetti conclusivi del Le Goff (*cit.*, p. 203) l'Alto Medioevo vede il tentativo di soffocamento della cultura folklorica da parte di quella raziona-

⁸⁵ Il Le Goff (*cit.*, pp. 200-201) ricorda i fenomeni della distruzione e dello snaturamento. Per il primo, interessanti sono le forme della prima conversione in Spagna e in Gallia descritte dal Matthews, *cit.*, pp. 147-172, il quale ricorda, tra l'altro, l'unità culturale antica delle regioni interessate all'eresia, le stesse per il Priscillianesimo e il Catarismo. Quanto allo snaturamento, esso consiste nel riplasmare all'interno di un tessuto ispirato dall'ideologia cristiana i miti del mondo folklorico, che lo storico deve rintracciare sotto questo mantello. I miti celtici e germanici ripetono molti temi dell'antico mondo mediterraneo pre-greco.

⁸⁶ Le Goff, *cit.*, p. 102. Vedi però le precisazioni di A. Giardina in *Società romana, etc.*, *cit.*, vol. I, p. 31 sgg.

⁸⁷ Naturalmente, tale rigidità non va intesa nel senso che ai contadini mai accadesse di poter entrare nel numero dei guerrieri; o che il figlio di contadini non potesse aspirare al sacerdozio: è all'ordine dei contadini in quanto tali, con la loro cultura e il loro lavoro, che non compete avere possibilità di espressione.

lista; tra le due il rapporto è quasi stagno, senza scambi di influenze. Poiché tuttavia questa linea di partizione culturale non corrisponde esattamente con quella sociale, la cultura folklorica, a partire dall'epoca carolingia, si espande con l'espansione della piccola e media aristocrazia, e, successivamente, con la nascita dei nuovi ceti intermedi a partire dal X secolo. Nell'XI secolo essa irromperà nella cultura occidentale insieme ai nascenti movimenti ereticali.⁸⁸

Fino a quel momento tutto era rimasto tranquillo: pochi i cenni di dissidenza, e senza ripercussioni sociali. Si trattò di qualche raro caso "colto", e quindi di limitata risonanza, più che altro deviazioni individuali, che tuttavia rivelano la permanenza di canali di trasmissione di una cultura eterodossa. Tale la vicenda di Felice, Vescovo di Urgel, in Spagna; e di Eliphan-

⁸⁸ Il fenomeno che si mette in moto con il X secolo è assai complesso, e le sue origini, non perfettamente chiarite, possono farsi risalire alla fine delle scorrerie esterne, unite al consolidarsi della società feudale. I Signori, alla ricerca di maggiori profitti, razionalizzarono l'economia agevolando nuove iniziative, che, a loro volta, sono sostenute dalla crescita demografica. Si crea una gerarchia di contadini più abili, di mediatori, di appaltatori; circola il danaro, si riscattano e si accorpano terreni, si spezza la grande famiglia che conduceva, su basi egualitarie, l'allodio (la terra giuridicamente legata all'appartenenza familiare). Si moltiplicano gli artigiani, inizia l'inurbamento, mentre si rompe l'antica disparità e si formano le disparità economiche. Il fenomeno, inizialmente lento, per lungo tempo inavvertito, aveva avuto prodromi rimasti senza sviluppo nel corso del IX secolo; con la fine del X secolo, esso è però un fatto ormai macroscopico, anche se inegualmente diffuso: l'avanguardia è l'Italia, con lo sviluppo dei commerci delle Repubbliche marinare, perché è la rinascita dei commerci a vivificare le campagne. In Francia e in Germania, le regioni più recettive allo sviluppo dell'economia del feudo, basata cioè sullo sfruttamento di una concessione *ad personam* (il feudo non è necessariamente una proprietà terriera) sono da tempo quelle tra la Loira e il Reno; anche il sud mediterraneo conosce una veloce trasformazione. Questo sviluppo dei mercati, trova un terreno già favorevolmente predisposto dalla politica monetaria del periodo Carolingio, che aveva vivificato il commercio rurale grazie al rilancio della moneta d'argento. Per capire meglio questo processo, occorre tener presente che la struttura feudale, al contrario della società che la precede, è molto articolata: i rapporti di beneficio basati sulla fedeltà, discendono dall'alta aristocrazia sino ai livelli minimi della società dei liberi, passando per un'aristocrazia media e minuta - portatrice della cultura folklorica - della cui storia però, non si sa molto.

do, Vescovo di Toledo,⁸⁹ che al passaggio tra l'VIII e il IX secolo professarono la dottrina adozionista, forse assunta per l'intermediario arabo. Diciamo "forse", perché si tratta soltanto di un'ipotesi. L'Adozionismo è infatti una scelta maturata sin dal Giudeo-cristianesimo e ampiamente diffusa nel Cristianesimo siriano, perché è coerente con un rigido monoteismo e con la radicale alterità di umano e divino. Il monoteismo islamico non è quindi necessariamente l'unico canale attraverso il quale esso può essere giunto ai due Vescovi spagnoli. In Spagna, l'Adozionismo era comunque eresia diffusa, ed Agobardo, Vescovo di Lione, ritenne necessario confutarlo all'inizio del IX secolo.

Limitata al dissenso colto è anche l'altra vicenda che in quegli stessi anni vede sempre Agobardo alle prese con la correzione dell'Antifonario, nel quale Amalario aveva introdotto una leggenda che abbiamo già incontrato nel mondo bizantino: quella secondo la quale Maria concepì attraverso l'orecchio.⁹⁰

Ancora altri problemi sembra causare all'integerrimo Agobardo un discepolo di Alcuino, Fredregiso o Fridugiso di Tours,⁹¹ che, sempre all'inizio del IX secolo, scrive un trattatello, per verità di modestissimo livello speculativo, il *De substantia Nihili et Tenebrarum*. Che il Nulla e le Tenebre possano assurgere a sostanza, è tesi pericolosamente dualista: ma Fridugiso non aspira a tanto. Nella pochezza della sua trattazione appaiono tuttavia rari spunti suggestivi, nei quali sembra risuonare, assai confusa, la lontanissima eco del Divino Nulla che accese la mistica neo-platonica dello pseudo-Dionigi.

⁸⁹ Vedi Mgr. Bressolles, *Saint Agobard, Evêque de Lyon (769-840)*, Paris, Vrin, 1949, p. 69 sgg.

⁹⁰ Vedi *Agobardi Lugdunensis Opera Omnia*, edidit L. Van Acker, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, LII, Turnhout, Brepols, 1981, p. 341.

⁹¹ Per un'edizione critica del suo trattato, vedi C. Gennaro, *Fridugiso di Tours e il "De substantia Nihili et Tenebrarum"*, edizione critica e studio introduttivo, Padova, Cedam, 1963. Pochissimo apprezzato dai più è il pensiero di Fridugiso, con l'eccezione del Geymonat. Fridugiso ha comunque un certo rilievo per aver diffuso in Europa i caratteri cosiddetti Carolini, il nostro attuale minuscolo.

Nonostante queste fiammate, nel periodo Carolingio, in occidente, nulla turba l'ordine della Chiesa, quasi a provare ancora una volta che la devianza singola, il "pensiero eretico" non ha alcuna rilevanza: perché un'eresia divampi, è necessario un fenomeno di crisi sociale.

Nell'occidente carolingio, ove ancora non è balenata ad alcuno l'idea di mettere in dubbio l'ordine costituito, neppure il neo-platonismo di Scoto Eriugena si fa eretico.⁹² eppure gli estremi per l'eresia vi erano tutti, a cominciare dall'origenismo assunto da Gregorio di Nissa. Secondo Scoto Eriugena infatti, la creazione del mondo sensibile è conseguenza del peccato di Adamo; onde i nostri antenati, abbandonato l'incorruttibile corpo celeste, precipitarono nelle tuniche di pelle.

Il pensiero dell'Eriugena rappresenta forse il massimo tentativo per inserire la storia cristiana della Creazione e della Redenzione entro le strutture del pensiero neo-platonico; problemi abbastanza seri, per lui come per il neo-platonista Origene e per ogni pensatore educato, come lui, sulla speculazione greca.

Soltanto un pensiero abbastanza primitivo poteva infatti accontentarsi dell'accidentalità della Creazione, e non considerarla coeterna con la natura divina; così come soltanto un rozzo antropomorfismo - un indebito spostamento in cielo delle norme giuridiche terrene - poteva immaginare una parte della stessa opera divina come esclusa dalla Redenzione, che, allegorizzata nell'Incarnazione, morte e Resurrezione di Cristo, non può che riguardare l'intera natura.

Ne consegue che nell'Eriugena sono presenti, come spunti eretici, tanto la negazione della Resurrezione del corpo di carne (con il suo marchio del sesso) quanto la visione dell'Apocatastasi già presente in Origene, cioè la visione di una Redenzione finale che riguarda tutti gli esseri.⁹³

⁹² Giovanni Scoto Eriugena è attivo presso la corte di Carlo il Calvo. La sua opera principale è il *De divisione naturae*, in cinque libri.

⁹³ Per inciso, l'Apocatastasi (dal greco: reintegrazione in uno stato originario) è tema che troviamo sin dal Giudeo-cristianesimo delle pseudo-Clementine. Per una analisi del pensiero dell'Eriugena, vedi T. Gregory, *Sulla metafisica di Giovanni Scoto Eriugena*, "Giornale critico della filosofia italiana", 1958, fasc.

Vi erano gli estremi dell'eresia (e ve ne fu il sospetto papale) ma eresia non vi fu, perché non ne esistevano ancora le premesse sociali. Bisognerà attendere tre secoli e mezzo perché, attraverso la ripresa di questi temi da Amaury da Bène (vedi oltre) si giungesse all'eresia degli Amalriciani: ma questo avveniva in un mondo diverso, percorso da grandi rimescolamenti sociali.

L'Alto Medioevo è, al contrario, un'epoca ostile ai cambiamenti: "coloro che vogliono, molto o poco, modificare le situazioni esistenti, sono considerati ambiziosi senza scrupoli e spiriti sovversivi, nella misura in cui mettono in causa l'ordine voluto da Dio" (J.P. Poly, in R. Fossier, *cit.*, vol. II, p. 93).

Immaginiamoci perciò lo scandalo con il quale il cronista Rodolfo Glabro accoglie le notizie di fatti inauditi attorno all'anno Mille: in Italia, come in Francia, vengono improvvisamente alla luce focolai di eresia. È come se un vento di follia corresse per l'Europa; insoliti segni rischiarano il millennio di una luce sinistra. Il mondo si scopre diverso da come amarsi, la sovversione ha basi larghe e sommerse. Come ha notato il Cracco,⁹⁴ Rodolfo Glabro scopre con scandalo l'esistenza di una vera e propria controcultura. Ciò che accomuna questi eretici, è una stessa, folle pretesa: "uscire dai ranghi loro riservati, voltare le spalle al loro posto e alla loro funzione, per essere e mostrarsi nuovi e diversi".⁹⁵ Nella struttura narrativa del cronista, il fenomeno di questa "insania" prosegue infatti quello di altri prodigi naturali che sovvertono l'ordine del mondo.

Così Vilgardo, benché modesto grammatico, pretende di diventare una guida religiosa; e Leotardo, un povero contadino ignorante, pretende di misurarsi con i Dottori. Anche altri eretici di più elevata estrazione, hanno però strane pretese: preferiscono morire sul rogo invece di godersi i vantaggi

III, *id.*, *Meditazione e incarnazione nella filosofia dell'Eriugena*, *ivi*, 1960, fasc. II; *id.*, *L'escatologia di Giovanni Scoto*, "Studi medievali", 3ª serie, XVI, II, 1975.

⁹⁴ G. Cracco, *Riforma ed eresia in momenti della cultura europea tra X e XI secolo*, "Rivista italiana di Storia e Letteratura religiosa", VII, 1971.

⁹⁵ *ivi*, pp. 416-417.

della propria situazione, pur di sostenere le proprie idee contrarie all'ordine. Esaminiamo dunque questo improvviso fenomeno, la cui origine sembra oscura. Dopo secoli di silenzio, i mutamenti del X secolo hanno creato infatti di nuovo le basi per la contestazione: soltanto il cronista non se ne accorge, per lui tutto sembra venire *ex nihilo*, tanto il fatto è inaudito.⁹⁶

Condannato Vilgardo (non si sa se al rogo) si scopre però che l'eresia ha contagiato l'Italia (siamo nel 970 circa) e occorre procedere a nuove condanne, questa volta sicuramente cruento. Eretici sardi si muovono a predicare in Spagna, e vi sono sterminati. delle loro dottrine, nulla si sa: però è bene ricordare che in Sardegna fu vivissimo, nel X secolo, il monachesimo greco.

Si conosce viceversa la dottrina di Leotardo, contadino della Diocesi di Chalôns-sur-Marne. In seguito ad un sogno, Leotardo caccia la moglie di casa, frantuma il crocifisso in chiesa, e inizia la propria predicazione raccogliendo proseliti nel popolo. Benché contadino, mostra una qualche conoscenza delle Scritture (un fatto sin allora impensabile) che interpreta a modo suo, stabilendo, tra l'altro, che non v'è alcun merito nel pagare le decime. Preoccupato, il Vescovo di Chalôns lo esamina, ne rileva l'impreparazione dottrinale, e lo svergogna in pubblico. Disperato, Leotardo si suicida gettandosi in un pozzo.

Rileviamo nella storia: ascetismo, forse iconoclastia, negazione dell'intermediazione sacerdotale, parziale rifiuto dell'Antico testamento; ma anche testimonianza estrema di una propria verità, alla cui smentita non si può sopravvivere. Per Leotardo, non ha senso una vita nella quale l'ordine sia quello appreso.

Nel 1012 si segnala l'eresia a Magonza, nel 1018 l'eresia dilaga in Aquitania. Gli eretici conducono vita ascetica, ne-

⁹⁶ Sulla cronologia e il contenuto dei fatti ereticali di seguito esposti, vedi anche Ilarino da Milano, *Le eresie popolari del secolo XI nell'Europa occidentale*, Abbazia di S. Paolo, Roma, Studi Gregoriani, 2, 1947. Vedi anche R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari, Laterza, 1951 (U.L., 1968).

gano il Battesimo e il culto della croce: si comincia a gridare al ritorno del Manicheismo. In realtà il Manicheismo non c'entra per nulla: non bisogna però dimenticare che esso è rimasto termine generico per indicare ogni dualismo con il conseguente rifiuto del mondo. Per verità, non è dato sapere se questi eretici fossero dualisti.

Nel 1022 emerge la grave vicenda della setta eretica di Orléans, che coinvolge insospettabili canonici. vi è qui un certo clima esoterico: gli iniziati subiscono l'imposizione delle mani, che conferisce loro lo Spirito Santo. Rigettano il Battesimo e la Comunione, rifiutano la gerarchia; si astengono dal matrimonio e dalle carni. Nei loro confronti ritornano le vecchie accuse, rivolte un tempo agli Gnostici: orge collettive e antropofagia rituale con gli eventuali frutti di queste pratiche; si parla anche di culti diabolici. L'origine dell'eresia è vista nel "diverso": una donna venuta dall'Italia o un contadino esperto di magia. Gli eretici appaiono tuttavia capaci di salire in gran numero sul rogo, pur di non abiurare la propria fede: fatti analoghi -analoghe morti - si registrano a Tolosa.

Nel 1025 si scopre un altro covo di eretici ad Arras, seguaci di un certo Gandolfo, italiano. Gli eretici di Arras sono gente semplice, del popolo; fortemente spiritualisti, valorizzano il lavoro manuale e antepongono il merito alla Grazia, respingendo il valore dei sacramenti nonché l'Antico Testamento. Non tengono in alcun conto i riti e i luoghi di culto, e non accettano le immagini.

Nel 1028 è il momento degli eretici piemontesi di Monforte,⁹⁷ portatore di un'eresia colta interpretabile soltanto alla luce di una certa cultura neo-platonica. Negano la Trinità, interpretando allegoricamente le figure del Figlio e dello Spirito Santo, nonché di Maria Vergine. Vivono in assoluta castità, so-

⁹⁷ Sugli eretici di Monforte vedi anche C. Violante, *La società milanese nell'età pre-comunale*, Bari, Laterza, U.L., 1974, che inserisce il fenomeno nell'evoluzione della società dell'XI secolo. Vedi inoltre H. Taviani, *Naissance d'une hérésie en Italie du Nord au XIe siècle*, "Annales Économie, Société, Civilisations", 29, 1974, per l'esame della dottrina.

gnando il ritorno ad una riproduzione asessuata come le api (ricordo di miti classici o dello stato precedente la caduta?). Digiunano, si astengono dalla carne, pregano in continuazione. Vi è una gerarchia a due livelli: hanno un misterioso Pontefice che forse è lo Spirito Santo. Sappiamo di loro che ammettevano le donne al sacerdozio, e che avevano pratiche simili al *consolamentum*⁹⁸ dei Catari.

Passa poco tempo, e di nuovo si scopre l'eresia nella Diocesi di Chalôns-sur-Marne: gente semplice, che si astiene dal matrimonio e dal cibarsi di carne; pratica l'imposizione delle mani.

Un ultimo capitolo delle eresie dell'XI secolo concerne il movimento Patarino a Milano, che, in certe sue frange, solleva di nuovo l'argomento donatista: l'invalidità dei sacramenti somministrati da sacerdoti indegni.

Il XII secolo si apre con l'eresia di Pietro di Bruis,⁹⁹ morto sul rogo in una data da collocarsi tra il 1132 e il 1133, dopo una predicazione condotta per circa 20 anni. Pietro di Bruis raccoglie un tratto tipicamente pauliciano: la croce è lo strumento esecrabile della morte di Cristo, e va odiata. Per dimostrarlo, ne fa un rogo nel venerdì Santo, e vi arrostitisce delle carni. Contrariamente alla tendenza generale delle eresie, egli non predica il rifiuto del matrimonio, anzi, vuol costringere i monaci a prendere moglie. Come molti altri eretici, rifiuta il valore del Battesimo dato ai bambini; e dell'Eucaristia.

Suo contemporaneo è il monaco Enrico, che inizia la propria predicazione rivoluzionaria a Le Mans nel 1116, occu-

⁹⁸ Il *consolamentum* avviene attraverso l'imposizione delle mani e del *Vangelo di Giovanni* (cfr. C. Thouzellier, *Rituel cathare*, Texte critique Traduction et Notes, Paris, Cerf, 1977) e si applica ai morenti: vedi J. Duvernoy, *La religion des Cathares*, Toulouse, Privat, 1976. Ilarino da Milano imputa ai Monfortesi la pratica della morte violenta inflitta ai moribondi, e fa accostamento al rito cataro dell'*endura*. Che questo rito cataro consista nell'uccisione del morente è tuttavia mera illazione: vedi Duvernoy, *cit.*, p. 164 sgg.

⁹⁹ Per le eresie di Pietro di Bruis e del monaco Enrico, vedi R. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, fasc. 5; id., *Il monaco Enrico e la sua eresia*, "Bollettino dell'Istituto storico Italiano per il Medioevo", n° 65, 1963.

pandosi, tra l'altro, della redenzione delle prostitute. Umiliato dal Vescovo, che mette in luce la sua impreparazione di popolano, entra per un breve periodo nell'orbita di Pietro di Bruis, riprendendo coraggio. Predica l'inutilità delle gerarchie ecclesiastiche, l'incolpevolezza dei bambini per il peccato di Adamo, la confessione reciproca. Dopo alterne vicende di ritrattazioni e di fughe, la sua fine è incerta.

Ci siamo trattenuti a descrivere questi movimenti, perché essi ci consentono di rimarcare alcuni aspetti che rivestono notevole importanza per la comprensione del fenomeno cataro, la grande eresia dualista del Medioevo occidentale. Seguendo un'antica tradizione del pensiero normativo, che tende a collocare altrove il diverso, si volle vedere infatti nel dilagare del fenomeno eretico una risorgenza dell'antico nemico manicheo, come un'infezione, un corpo estraneo, lungo inavvertiti canali di comunicazione, da una buia alterità geograficamente esterna o sotterranea.¹⁰⁰

Ora, per quanto riguarda queste eresie che abbiamo brevemente illustrato e che furono intese come prodromi del fenomeno cataro nel gran calderone del neo-Manicheismo, non è difficile rilevare in esse, con il Morghen (*opp. cit.*) il carattere ingenuo e popolare delle loro dottrine. Lo stesso vale, a maggior ragione, per i contemporanei movimenti millenaristici di Tanchelmo nelle Fiandre e di Eudo della Stella in Bretagna.¹⁰¹ Questa presenza improvvisa di una cultura popolare estranea alla cultura egemone del clero e dell'alta aristocrazia, e il suo venire alla luce tramite le eresie, è un fatto

¹⁰⁰ Per una visione sintetica sui secc. XI-XII, vedi C. Thouzellier, *Traditi on et Résurgence dans l'hérésie médiévale*, in *Hérésies et sociétés*, cit.; vedi anche R. Morghen, *Problèmes sur l'origine des hérésies au Moyen Âge*, ivi.

¹⁰¹ Movimenti violenti di sovversione sociale e di brigantaggio che ebbero tuttavia l'entusiastico appoggio del popolo: contadini, artigiani e mercanti. Eudo stesso apparteneva alla piccola aristocrazia. Questi movimenti diedero origine a eresie che fondavano miti e riti su emergenze folkloriche. Per un'ampia trattazione vedi N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano, Comunità, 1976.

incontestabile e comunemente rilevato.¹⁰² L'anticlericalismo, che vi assume un ruolo rilevante, non deve essere necessariamente interpretato soltanto come espressione di un acceso spiritualismo, che mira alla rigenerazione della Chiesa corrotta. Questa interpretazione, sostenuta soprattutto dal Morghen, ma anche della Thouzellier, non spiega come mai tali fenomeni non si verificarono ai tempi della non meno rozza e corrotta Chiesa dei secoli VIII e IX. D'altra parte, al di là di singole figure di convinti spiritualisti, i risultati di questi moti non mancarono di avere risvolti rudemente materiali, a partire dal rifiuto delle decime dei seguaci di Leotardo, passando per l'attacco ai beni ecclesiastici in Lombardia, per finire con il tentativo di rovesciare l'ordine da parte di Tanchelmo e di Eudo.

A noi sembra che l'attacco al clero, il cui ruolo viene azzerato con il rifiuto dei sacramenti, rappresenti l'attacco di una cultura emarginata che tenta, con forme di Razionalismo assolutamente ingenuo, la critica di quel pensiero normativo che da sempre caratterizza la cultura egemone, e che, per i processi già da noi descritti, è passato in eredità dall'aristocrazia romana al Cristianesimo, ove peraltro mal si adatta ad ingabbiare il rivoluzionario messaggio di Cristo.

L'ingenuità di questo Razionalismo è stata rimarcata anche per quanto concerne i Bogomili da R. Morghen (*L'origine, etc.*, cit.); la Thouzellier (*Tradition et résurgence*, cit.) ha inoltre operato una serie di raffronti tra la dottrina bogomila, e le dottrine delle eresie occidentali dell'XI secolo, sottolineandone le convergenze. Tali convergenze non trovano tuttavia fondamento in accertati legami, che sorgeranno soltanto più tardi. A nostro avviso, si tratta di forme assolutamente spontanee di critica che emergono in un pensiero ingenuo alle prese con la complessità di una dottrina, quella cristiana, ove le aporie rappresentano una scelta voluta pur di evitare gli sbocchi eversivi.

¹⁰² Vedi anche R. Manselli, *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medioevo*, Roma, Studium, 1985.

Un po' più controvertibile resta il caso degli eretici di Monforte, dove è indubbiamente presente una venatura colta, anche se ripercorsa probabilmente ad un livello autodidatta, e comunque non sempre esplicitata in una propaganda che si rivolge anche ai rustici. Dopo il trasferimento a Milano dei Monfortini in attesa di processo, furono infatti i maggiorenti milanesi a portare gli eretici al rogo, perché preoccupati di tale predicazione al volgo nella loro città: con ciò rivelando, se ve ne fosse bisogno, il sottofondo sociale del conflitto. La Taviani (*cit.*) ha mostrato come gli elementi dottrinali dell'eresia monfortina non necessitino di influssi esterni, impostandosi essi sul dualismo spirito-materia, comunque latente nel Cristianesimo. La studiosa ha esaminato gli aspetti che ricollegano la dottrina del loro *leader* Gerardo a quella origenista di Gregorio di Nissa e di Massimo il Confessore, attraverso l'opera dell'Eriugena, rilevando come il tema fondamentale dell'originale androginia dell'uomo (mito antichissimo e già platonico) sia largamente diffuso in Italia nel Medioevo. Mentre i legami con l'Eriugena sono ipotizzabili con una certa sicurezza attraverso la singolare e sottile teologia trinitaria di Gerardo,¹⁰³ quanto sopra è importante per ridimensionare alcune teorie che hanno voluto ipotizzare nell'Origenismo, trasmesso attraverso il Priscillianismo, l'origine di alcune fondamentali teorie catere (vedi oltre); onde l'eresia di Monforte potrebbe configurarsi come un anello di tale improbabile catena.

Complessivamente dunque, il carattere popolare di queste eresie sembra relativamente certo, anche se non si deve sottovalutare l'influsso di testi o dottrine di più antica origine.

¹⁰³ Per Gerardo il Figlio è l'anima, lo Spirito Santo è l'Intelletto; Maria diviene così la Sacra Scrittura, mediatrice della conoscenza per l'anima. Dunque, la conoscenza di Dio nell'animo umano (non consustanziale a Dio, onde il latente monarchismo della teologia di Gerardo) avviene attraverso l'immagine di Dio realizzata ad opera dell'Intelletto (anch'esso non consustanziale a Dio) tappa ultima del cammino verso Dio. Questa tripartizione neoplatonica offre analogia con la tripartizione che l'Eriugena mutua da pseudo-Dionigi e da Massimo il Confessore.

Questa spinta popolare a rompere un ordine veicolato attraverso la cultura della Chiesa, ha origini complesse nel rimescolamento sociale sempre più rapido, innescatosi nel X secolo; tale interdipendenza non può essere negata con gli argomenti semplicistici di chi, scoprendo implicati nelle eresie uomini di origine diversa - popolani, borghesi, aristocratici, chierici - nega l'origine sociale del fenomeno. Una storia così fatta, non aiuta a comprendere il fenomeno.¹⁰⁴

La complessità di questo consiste nel fatto che un rimescolamento sociale produce nuovi ricchi, ma anche nuovi poveri,¹⁰⁵ alla generica tendenza alla crescita economica, si accompagna la proletarizzazione e la polverizzazione, fuori dalle antiche strutture protettive, di tutti coloro, contadini, ma anche piccoli e piccolissimi "aristocratici", che non sanno comprendere il cambiamento e tenere il passo. Come sottolinea il Cracco (*cit.*, p. 431) "star fermi, immobili al proprio posto, nel proprio *status* giuridico e sociale.....poteva significare morte fisica, o civile, o economica". Di qui la ribellione contro la storia da lui segnalata, e il diffondersi dell'utopia.

I movimenti fallirono rapidamente, precisamente per questo loro carattere utopico, che impedì loro di porsi come nuovo ordine, come totalità. Contro il bisogno di certezza del mondo medievale, l'impossibilità di farsi istituzione significa condannarsi alla sconfitta.¹⁰⁶ L'eresia, in questo senso, si rivela indissolubile dall'ordine classico come suo versante sommerso, versante utopico ed eversivo della immutabile

¹⁰⁴ L'indifferenza al quadro sociologico nella storia religiosa, è stata sottolineata da P. Brezzi, *Medioevo cristiano e sociologia religiosa*, in *Studi sul Medioevo cristiano offerti a R. Morghen*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Fasc. 83/92, 1974.

¹⁰⁵ L'impoverimento di vasti strati, pur entro il generale aumento di ricchezza che indebolisce le strutture provvidenziali della famiglia e del villaggio, è stato invocato da C. Violante, *Riflessioni sulla povertà nel secolo XI*, in *Studi sul Medioevo Cristiano*, *cit.*

¹⁰⁶ Il fallimento sociale della "proposta" ereticale è sottolineato da G. Cracco, *cit.*; da O. Capitani, in *Medioevo ereticale*, a cura di O. Capitani, Bologna, Il Mulino, 1977; da T. Manteuffel, *Nascita di un'eresia. Gli Adepti della povertà volontaria nel Medioevo*, Firenze, Sansoni, 1985.

"razionalità del reale". Razionalità tutta apparente, questa, sempre pronta a ribaltarsi in irrazionalismo, allorché il pensiero pretenda di indagarla ingenuamente, ignorandone la taciuta ideologicità.

Per questa ragione, il "Razionalismo" dell'eresia non può che proporre l'abolizione dell'ordine, con ciò votandosi alla sconfitta.

2. 6 L'Internazionale dell'eresia: il Catarismo

Il salto di qualità nell'eresia dell'Occidente, avviene attorno alla metà del XII secolo, non sappiamo precisamente quando. La prima rivelazione si ha a Colonia, nel 1143: possiamo assumere questa data come data di nascita "ufficiale" del Catarismo.

Ciò che distingue il Catarismo dalle eresie precedenti è la presenza di una dottrina completamente strutturata, con una sua teologia, una sua cosmogonia e antropogonia, una teoria della salvezza, propri tasti sacri, riti, sacramenti; e una struttura gerarchica ed ecclesiastica. In altre parole, superata la fase delle insorgenze "spontanee", ci troviamo di fronte ad una vera e propria Chiesa. le tappe di questa evoluzione ci sfuggono, ma una cosa è certa: il Catarismo nasce per l'influenza diretta della Chiesa Bogomila.

Questo problema del rapporto tra spontaneismo e trasmissione dottrinale merita qualche precisazione, perché soltanto la sua corretta impostazione ci consente di comprendere tanto la basi sociali, quanto il contesto dottrinario che danno vita alla grande risorgenza neo-agnostica, a seguito della quale resusciterà anche l'antica alleanza formale tra l'autorità statale e la Chiesa. Come ha già notato il Cracco (*cit.*), soltanto delle posizioni preconcepite hanno condotto a postulare, all'origine delle eresie occidentali, un generico desiderio di moralizza-

zione della Chiesa, ovvero la prosecuzione di antichi "errori" teologici. In entrambi i casi, aggiungiamo noi per nostra parte, si tende ad obliterare che la radice della contestazione trova luogo nei limiti della cultura egemone, da secoli ormai eredità della Chiesa.

Come abbiamo visto infatti, le premesse degli sviluppi ereticali sono tutte contenute nel grande rimescolamento sociale in atto nell'Europa del XII secolo; tuttavia sarà soltanto l'apporto di una dottrina già strutturata ciò che permette a questi focolai di fornirsi di strutture ideologiche adeguate a trasformarli in religione alternativa. La religione catara infatti rappresenta, al pari dello Gnosticismo, del cui spirito è la più grande risorgenza storica, una vera religione alternativa rispetto al Cristianesimo,¹⁰⁷ ancorché, come lo Gnosticismo, fondata sul messaggio di Cristo. L'apporto decisivo venne dal mondo bizantino, attraverso gli sviluppi che il Bogomilismo aveva ormai raggiunto a Costantinopoli.

Gli eretici scoperti e mandati al rogo a Colonia nel 1143, si dichiarano infatti seguaci di una religione antica, dotata di una propria gerarchia, e proveniente dalla Grecia. I Catari¹⁰⁸ - con tale nome si iniziò ad individuarli dopo pochi anni - si rivelarono ben presto ampiamente penetrati in tutta Europa: loro nuclei sono scoperti nelle Fiandre, in Spagna, Italia e Francia, ove conobbero la massima diffusione.¹⁰⁹ Una caratteristica che sembra sorprendere sin dagli inizi una preoccupata ortodossia, è la loro conoscenza del latino e delle Scritture, nonostante siano semplici laici. I nomi con i quali sono

¹⁰⁷ Vedi al riguardo la discussione e le reciproche messe a punto tra il Bianchi e il Manselli, negli Atti del Convegno *La Persia nel Medioevo*, cit., pp. 84-86.

¹⁰⁸ Dal greco *katharos*, puro.

¹⁰⁹ Per una storia dettagliata dei focolai catari scoperti in Europa, rimandiamo a J. Duvernoy, *Histoire des Cathares*, Toulouse, Privat, 1979. Ci sembra importante segnalare il comportamento eroico sempre tenuto dai Catari dinanzi al rogo, scelto anche spontaneamente. Siamo dunque in presenza di un vero fenomeno religioso, che investe totalmente il rapporto dell'individuo col mondo. Fuori della sua fede, il Cataro non trova significati in un'esistenza che gli appare totalmente contraddittoria rispetto al messaggio della cultura egemone.

distinti inizialmente, sono vari: oltre a "Catari" troviamo così "Popellicani" (Pauliciani) e "tessitori", dalla professione di molti di loro. Meno di venti anni sono sufficienti per creare in Europa - massimamente in Francia e nell'Italia settentrionale - una vasta rete di nuclei ereticali, legati tra loro per rapporto di apostolato.¹¹⁰

nessuna documentazione è rimasta sui primi contatti tra i Bogomili di Costantinopoli e gli eretici occidentali; tuttavia è quanto mai verosimile la versione che ci fornisce Anselmo di Alessandria,¹¹¹ circa un contatto avvenuto attraverso i Francesi che, giunti a Costantinopoli (forse con la Crociata del 1147) abbracciarono l'eresia. Contatti debbono essersi avuti tuttavia anche in precedenza, forse all'inizio del secolo, se si tien conto che l'eresia catara appare sicuramente esistente già nel 1143. Comunque sia, è evidente che la predicazione della dottrina deve essersi diffusa lungo percorsi non casuali, in direzione di nuclei ereticali già esistenti, altrimenti non potremmo spiegare come mai, nell'ultimo quarto del secolo, il Catarismo appaia un fenomeno radicato in Europa, astrattamente collegato con scambi di missioni al proprio interno e con il mondo bizantino.¹¹²

¹¹⁰ Una mappa dettagliata dell'eresia, si trova in J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition*, Paris, Picard, 1935-1938, 2 voll.

¹¹¹ Per Anselmo di Alessandria, vedi A. Dondaine O.P., *La hierarchie cathare en Italie*, Parte II, *Archivium Fratrum Praedicatorum*, XX, 1950

¹¹² Per un quadro riassuntivo degli esordi del Catarismo, vedi C. Thouzelier, *Hérésies et hérétiques*, Roma, edizioni di Storia e Letteratura, 1969, pp. 1-37. Chi il Catarismo non possa essere cresciuto se non assimilando gruppi di eretici preesistenti, alla cui eresia consentì un "salto di qualità", è opinione assai ragionevole del Puech, *Catharisme médiéval, etc.*, cit.; opinione peraltro non condivisa dal Loos, *Dualist Heresy*, cit., pp. 348-349, che preferisce vedere una nuova "ondata di eresia dualista" proveniente dal mondo bizantino. Obbiettivamente non vi sono prove storiche per nessuna delle due ipotesi, ma quella del Puech è molto più ragionevole, anche perché trova un percorso evolutivo per una situazione ereticale disomogenea già preesistente, e successivamente vicariata dal più generale fenomeno cataro. La teoria del Loos è viceversa inutilmente complicata: i missionari si sarebbero "adattati" ai nuclei di eretici preesistenti, mantenendo per sé e per un ristretto numero di iniziati la dottrina "segreta" proveniente dal mondo bizantino.

Il XII secolo è infatti un secolo nel quale si viaggia molto, e non soltanto per i commerci e i pellegrinaggi. Si viaggia anche in cerca di avventure o di una collocazione più stabile, perché un mondo in piena rivoluzione sociale ed economica rende continuamente marginale un gran numero di persone. Il lavoro si specializza differenziandosi ed articolandosi, espellendo i non specializzati; economie di sussistenza sfamano meno bocche, mentre centri e mestieri in rapido sviluppo attraggono da lontano i più coraggiosi; il domani è incerto per tutti, anche per il guerriero dal piccolo feudo, per la piccola aristocrazia sempre meno utile in una economia monetaria, dove la grande nobiltà si allea con la borghesia, dove le grandi concentrazioni e il rincaro della vita rendono sempre meno redditizie le piccole proprietà. Il lusso come simbolo di casta riguarda soltanto la grande aristocrazia, mentre la piccola aristocrazia assume sempre più l'aspetto di vita esteriore di tanti coltivatori. L'economia basata sul dono e sul servizio ha esaurito le proprie possibilità; la terra è un capitale da mettere a frutto che non va sbriciolato, onde non si può più concedere in feudo a nuovi cavalieri.

Il potere si basa sul danaro disponibile: l'alta nobiltà procede dunque di pari passo con mercanti e artigiani, mentre la piccola nobiltà, sovente, si inurba. Erich Köhler¹¹³ ha mostrato in termini molto convincenti, come dietro i temi della poesia troubadorica e dietro gli ideali dei cicli cavallereschi, si celi l'ideologia della piccola aristocrazia senza feudo, ormai in crisi, che tenta di opporre gli schemi della cavalleria alla nascente alleanza tra alta nobiltà e ceto mercantile. Si tratta di una vera e propria presa di coscienza di uomini ai margini,¹¹⁴ dove si mescolano nobiltà decaduta e nuovi cavalieri privi di stato. Il dramma amoroso del *troubador* è il dramma della sua integra-

¹¹³ E. Köhler, *Sociologia della fin'amour. Saggi troubadorici*, Padova, Liviana, 1976; id., *L'avventura cavalleresca. Ideale e realtà nei poemi della Tavola Rotonda*, Bologna, Il Mulino, 1985.

¹¹⁴ L'individuo marginale, secondo la definizione sociologica riportata dal Köhler, è l'individuo che, avendo raggiunto il limite superiore di un ceto sociale, tende a passare nel ceto immediatamente superiore senza riuscirvi del tutto.

zione sociale mancata, sinché il suo rimpianto del passato si trasforma in mezzo per guadagnarsi la vita. Anche i temi del ciclo cavalleresco, con i valori personali dell'avventura, mostrano la perdita di funzione sociale di una classe, che tuttavia rivendica, nei cicli mitologici, una legittimazione più antica di quella del clero.

L'importanza di questa cultura, espressa nei cicli cavallereschi, non va sottovalutata affrontando il problema del dilagare dell'eresia nel XII secolo. Cultura potenzialmente anticristiana (così come l'amor cortese è una svalutazione della struttura familiare) la poesia cavalleresca resuscita il mondo dei miti folklorici per farne la base di una cultura alternativa a quella veicolata dalla Chiesa. La vita del cavaliere, inquietantemente simile a quella dell'eremita, è una vita errabonda non integrata, che cerca ciò che non trova e che non ha senso per gli altri. Il suo mito configura un antimondo, e questo suo dualismo non è che "il risultato conseguente dell'impossibilità di capire il mondo mentre vuole essere lo sforzo disperato di comprenderlo".¹¹⁵

Abbiamo insistito su questo punto, soltanto per giungere a sottolineare l'eterna ragione del risorgere del dualismo, fatto generale nel turbolento XII secolo; questo perché tutto ciò rientra in un fenomeno complessivo, nel quale rientra *anche* l'eresia Catara. Nella ricerca di una nuova personalità cosciente che sostituisca il superato ordine comunitario, l'eresia non è che un aspetto "di sinistra" (per usare un paragone attuale, anche se improprio) della stessa corrente dalla quale nascono le crociate o la riforma cluniacense.¹¹⁶

Il Bru¹¹⁷ ha voluto dare del catarismo una visione ancora più nettamente rivoluzionaria. Nel saggio citato, egli rileva la progressiva fusione di alta aristocrazia e borghesia ricca

¹¹⁵ E. Köhler, *L'avventura cavalleresca, etc.*, cit., p. 138; dove è interessante rilevare che, per questa problematica del XII secolo, l'Autore si rifà agli studi di Harnack su Marcione.

¹¹⁶ *ivi*, p. 134.

¹¹⁷ C.P. Bru, *Éléments pour une interprétation sociologique du Catharisme Occitan*, in R. Nelli (Dir.), *Spiritualité de l'hérésie. Le Catharisme*, Toulouse, Privat, 1953.

da un lato, mentre la minuta nobiltà senza terra fa ormai tutt'uno con i contadini.¹¹⁸ In questa situazione, la Chiesa è strumento di dominio, mentre l'eresia, libertaria, è lo strumento dei dominati: l'eresia catara esplose nel corso della trasformazione della società agricola, in società mercantile e artigiana.

Le cose, per verità, non sono così nette, anche se non v'è dubbio che il Catarismo non è pensabile senza riferimenti sociali. Il fenomeno eretico, non dimentichiamolo, ha una diffusione europea:¹¹⁹ per conseguenza esso rappresenta una vera Internazionale della contestazione, legata ad un malessere generale concretizzantesi in specifiche emergenze locali.

La diffusione dell'eresia accomuna quindi classi e ceti disparati, fornendo un cemento a tutti i malesseri - individuali o di gruppo - generati dal cambiamento rapido della società, comunque motivati nella estrema frammentazione degli attriti fra ceti e classi. È dubbio che il Catarismo possa definirsi, in questo senso, un movimento "progressista": il Le Goff, al contrario, vede nell'utopismo delle eresie medievali una componente "reazionaria".¹²⁰

¹¹⁸ Il problema della nobiltà senza terra, già esaminato sopra, è duplice: la piccola nobiltà, i cui modesti possedimenti, non redditizi, sono stati assorbiti dal processo di concentrazione, è affiancata da un ceto emergente di giovani cavalieri ai quali la nobiltà non ha più terre da concedere in feudo senza rischiare lo sbriciolamento del patrimonio.

¹¹⁹ Il Catarismo si diffonde sin dal XII secolo anche in Bosnia, portatovi dai mercanti che avevano frequentato gli eretici francesi a Costantinopoli. Esso si spande nell'entroterra lungo le valli fluviali e le vie di commercio, a partire dai centri commerciali costieri di Dubrovnik, Spalato, Trogir. Oggetto di un Sinodico (Sinodico di Boril, del 1211, *cit.*) l'eresia, facilmente identificata con quella bogomila che è comunque all'origine del Catarismo, perdurò sino alla conquista della Bosnia da parte di Mehmet II nel 1463. Sulla Chiesa bosniaca vedi M. Loos, *Dualist Heresy*, *cit.*; F. Sanjek, *Les "Chrétiens bosniaques" et le mouvement Cathare au Moyen Âge*, in "Revue d'Histoire des Religions", CLXXXII, 1972; nonché gli articoli di S.M. Ciraković e D. Knievald in *L'Oriente cristiano, etc.*, *cit.*. Un parere discordante è quello di M. Miletic, *I Kristjani di Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra*, "Orientalia Christiana Analecta", 149, 1957. Secondo la Miletic, l'esame dell'iconografia delle stele funebri non rivela temi ereticali; dunque non vi fu eresia in Bosnia.

¹²⁰ In H.C. Puech, *Storia delle religioni*, *cit.*, vol. 10, p. 78.

Certamente il Catarismo, al di là delle capacità organizzative che ne fecero una vera e propria religione, dandogli forza di resistenza; e al di là di una sua originaria vocazione ad aderire a situazioni locali, onde esso fu una confederazione di interessi particolaristici cementati dalla religione,¹²¹ non si sottrasse all'utopismo retrospettivo che ha sempre fatto delle grandi eresie il "grido di dolore" di un irreversibile cambiamento in atto. La visione lucida sembra appartenere soltanto all'ideologia egemone: la quale è tale non per caso.

Il Duvernoy¹²² ha messo in rilievo, per quanto riguarda la Linguadoca, la presenza quasi totale delle nobiltà all'interno dell'eresia; la cospicua presenza di ricchi borghesi e di un rilevante numero di chierici. Minuto clero e nobiltà sono, anzi, i veri iniziatori dell'eresia, che riguarderà poi interi villaggi rurali e la piccola borghesia. Restano, al contrario, vicini alla Chiesa, i ceti bassissimi del sottoproletariato, da essa utilizzati. Dopo la tragedia di Montségur del 1244, un flusso migratorio si dirige verso l'Italia, e sono tutte persone in condizione professionale, di vario livello; è nota, del resto, la larga diffusione del Catarismo tra gli artigiani dell'industria tessile. Soltanto più tardi, in seguito alla ripresa dell'attività dell'Inquisizione nel 1273, troviamo nelle file del Catarismo una prevalenza di piccola gente rurale o della periferia cittadina: restano comunque sempre presenti la nobiltà e il piccolo clero, nonché qualche intellettuale (*troubadores*).¹²³

¹²¹ Evidentemente diversi sono i sostegni sociali dell'eresia in Bulgaria, a Costantinopoli, in Serbia, nel Sud della Spagna e della Francia, e in Italia. Nel caso della Linguadoca esso assunse toni di indipendentismo regionale contro la politica espansionista dei Re di Francia. In Italia, il Catarismo, come altri movimenti ereticali presenti, si identificò nella fazione ghibellina di molte città: nel Veneto il suo maggior protettore fu Ezzelino da Romano.

¹²² *La religion des Cathares*, cit.

¹²³ Per una composizione sociale dell'eresia catara all'inizio del XIV secolo, vedi *Le registre d'Inquisition de Jean Fournier*, édité par J. Duvernoy, Toulouse, Privat, 1965, 3 voll. È questo un documento di inestimabile valore, da utilizzare in modo adeguato per ricostruire il quadro vivente dell'eresia a Pamiers. Vi sono raccolti tutti i racconti degli eretici interrogati, i loro miti, il loro modo di vivere, i mestieri, gli interni domestici, i costumi, i rapporti familiari, gli intrecci esistenziali dei personaggi. Il tutto sotto la

Il Guiraud, dal canto suo,¹²⁴ aveva già da tempo rintracciato la presenza, nel movimento, di ricchi borghesi e di professionisti.

L'eresia catara dilagò rapidamente nel XII secolo, il suo secolo d'oro prima della controffensiva condotta dall'Inquisizione, dalla nuova alleanza tra Chiesa e Regno. Dapprima segreta, il suo dilagare l'aveva portata alla luce nelle regioni dove essa aveva guadagnato il maggior seguito: Bonaccorso¹²⁵ ha lasciato una descrizione allarmata del fenomeno. Nella Linguadoca in particolare, dove la nobiltà si era in gran parte convertita al Catarismo, intere cittadine sono ormai eretiche. Non sappiamo con esattezza quale fosse la consistenza numerica dell'eresia: possiamo soltanto stimarla in alcune centinaia di migliaia di anime. L'unico dato relativamente certo riguarda infatti il numero dei "Perfetti", che ammonta a 4000.¹²⁶ L'eresia è dunque un fatto aperto, una nuova religione: nel 1206, a Montréal, i Catari raggiungono la legittimazione di una pubblica disputa teologica con i Dottori della Chiesa.

Il fatto capitale nell'organizzazione del Catarismo in Occidente, fu il Concilio di S. Felice di Caraman, nel 1167.¹²⁷ A

minaccia di un'Inquisizione che li costringe ormai alla semiclandestinità. Vedi anche M. Delcor, *La société cathare en Cérdagne: nobles et bergers du XIIe au XIVe siècle*, "Bulletin de Littérature ecclésiastique", LXXX, 1979 e LXXXI, 1980.

¹²⁴ J. Guiraud, *cit.* Particolarmente interessante per la ricostruzione dell'eresia in Italia, che conobbe una notevole diffusione sino a Firenze e all'Umbria.

¹²⁵ Bonacursus, *Vita hæreticorum*, in Migne, P.L., 204, c. 778.

¹²⁶ Raniero Sacconi dichiara in 4000 il numero dei Catari; numero irrisorio, e quindi da riferirsi verosimilmente ai Perfetti, a coloro cioè, che hanno la prerogativa di impartire il *consolamentum*, il principale sacramento cataro. I Perfetti possono essere di entrambi i sessi e conducono una vita rigorosamente ascetica, contrariamente ai semplici credenti, la cui vita si svolge entro le normali strutture familiari. Non è possibile stimare il rapporto numerico tra credenti e Perfetti, ma il numero di 4000 per questi ultimi, autorizza a pensare che i primi fossero alcune centinaia di migliaia: un fatto assolutamente nuovo nella storia delle eresie. Per il testo del Sacconi, vedi F. Sanjek O.P., *Raynerus Sacconi O.P. Summa de Catharis*, in "Archivium Fratrum Prædicatorum", XLIV, 1974.

¹²⁷ Sul Concilio di S. Felice di Caraman, vedi J. Duvernoy, *Histoire, etc.*, cit., p. 215 sgg.; vedi inoltre A. Dondaine, O.P., *Les Actes du Concile Albigeois de*

S. Felice si stabilisce infatti la struttura geografica, gerarchica e dottrinale della Chiesa Catara, sotto la supervisione di una figura carismatica venuta dal mondo bizantino, Niceta o Niquinta (esistono varie grafie) il quale impartisce di nuovo il *consolamentum* ai Vescovi nominati. Le varie Chiese Cattare di Francia e di Lombardia stabiliscono di procedere di comune accordo ciascuna nel proprio territorio, delineando i confini tra loro ove necessario, come fu fatto tra il Vescovato di Tolosa e quello di Carcassonne.

Il Concilio di S. Felice mostra inoltre il rapporto di filiazione del Catarismo occidentale rispetto all'eresia che viene dal mondo bizantino; un rapporto che passa attraverso un'investitura che verrà costantemente ricercata. È il caso delle vicende di più di un Vescovo italiano, che a seguito di dispute dottrinali si reca ad ottenere l'investitura presso una delle Chiese orientali: quella Bulgara, quella di Dragovitza e quella di Slavonia.

Questa diversità delle Chiesa orientali, e i contrasti tra le Chiese italiane, hanno indotto per lungo tempo gli studiosi ad individuare all'interno del Catarismo due correnti dottrinali. Una di esse è stata definita "dualismo mitigato", e fatta risalire al Bogomilismo (nel quale conosciamo il rapporto di subordinazione di Satana a Dio, onde il dualismo viene "mitigato"). L'altra, sulla base del trattato *De duobus principiis* attribuito a Giovanni di Lugio,¹²⁸ che postula l'esistenza iniziale e indipendente di un principio malvagio, è stata definita "dualismo assoluto" o "radicale", ed è stata fatta risalire alla non mai ben identificata Chiesa di Dragovitza, che si è voluta ritenere di obbedienza Pauliciana.¹²⁹ Come si ricorderà infatti, le fon-

Saint-Félix de Caraman, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. V, Città del Vaticano, 1946.

¹²⁸ *Livre des deux principes*, Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par C. Thouzellier, Paris, Cerf, 1968.

¹²⁹ La tesi risale all'Obolensky, ed è ripresa con dubbio da H.C. Puech, *Catharisme médiéval*, cit. La ricerca di un collegamento della Chiesa di Dragovitza con i Pauliciani, passa anche attraverso la ricerca di toponimi illuminanti nella regione di Plovdiv o della Tracia in generale, antica area di popolamento pauliciano: cfr. Puech, *cit.*, e Duičev, *Medioevo bizantino-slavo*,

ti tramandano che i Pauliciani credevano all'esistenza di un Dio malvagio, Signore di questo mondo.

Come ha più volte sottolineato il Bianchi, anche con specifico riferimento ai Catari italiani ("assoluti" gli Albanenses di Desenzano, come tutti i Catari provenzali; "mitigati" quelli di Concorezzo e di Bagnolo, e, a detta di Sacconi, i Francesi, cosa, peraltro, dubbia) tale partizione delle religioni dualiste non può essere presa a metro di una diversa origine. I due termini infatti si rinviano reciprocamente nella evoluzione logica delle dottrine, e rappresentano soltanto i termini di un normale dibattito all'interno di una stessa dottrina. Con riferimento specifico al Catarismo, tale opinione è espressa anche dal Loos.¹³⁰ Noi pertanto esporremo la dottrina catara tenendo conto di entrambi gli esiti, ma senza farne oggetto di una diversa genealogia, anche perché, come nota il Duvernoy,¹³¹ che esamina criticamente tutta la documentazione, la distinzione non è importante nella totalità dell'eresia bogomilo-catara.. Soprattutto, non è provato in alcun modo quanto hanno voluto sostenere alcuni Autori, cioè che il Catarismo assunse il dualismo assoluto a seguito dell'intervento di Niceta: con il che cade anche la discussione sulle ipotetiche due dottrine - bulgara e di Dragovitzza, cioè Bogomila e Paulicianiana - che sarebbero all'origine delle due correnti catare. Tutto ciò non è necessariamente in contrasto con il fatto, accertato, che la Chiesa di Concorezzo assunse dai Bogomili,

cit., vol. II, p. 137 sgg. Essa ripete in termini invertiti i dubbi espressi sul rapporto tra i Pauliciani e i Bogomili, prendendo a motivo una presunta incompatibilità delle due forme di dualismo. La dicotomia tra le due forme di dualismo, la cui formulazione risale al secolo scorso, sembra peraltro, almeno in questo caso, un parto degli studiosi: le testimonianze dirette sulle credenze degli eretici, quando esistono, mostrano una notevole fluidità che non consente la creazione di rigide categorie; esse mostrano altresì trattarsi di un normale dibattito interno. Per questa ragione non entriamo in merito a recenti ulteriori distinzioni che si sono tentate tra Catari "dualisti" e "pseudo-dualisti" (cfr. Couliano, *cit.*) perché a nostro avviso non rilevanti per comprendere il fenomeno cataro.

¹³⁰ *Dualist Heresy*, cit.

¹³¹ *La religion des Cathares*, cit., p. 331 sgg; *Histoire des Cathares*, cit., p. 215 sgg.

grazie al proprio Vescovo Nazario, il dualismo "mitigato" della *Interrogatio Johannis*.

Il dualismo dei Catari parte dalla constatazione che questo mondo, così come si rivela all'esperienza dell'uomo, non può essere l'opera di un Dio buono; e poiché le Scritture indicano a più riprese l'esistenza di un principio malvagio (Satana) la creazione di questo mondo non può che essere opera sua.¹³² La creazione del Dio buono fu diversa: egli creò un mondo luminoso che aveva tratto dalla propria sostanza divina. Di questo mondo celeste esiste, presso i Catari, anche una versione pittoresca,¹³³ che ne fa qualcosa di simile ai paradisi terrestri del folklore, ricchi, belli, dove si conduce un'esisten-

¹³² Per le dottrine catare facciamo riferimento a: A. Dondaine, O.P., *La hiérarchie cathare en Italie*, "Archivium Fratrum Prædicatorum", XIX, 1949 e XX, 1950, che analizza il trattato *De hæresi Catharorum* e il *De hæreticis*, di Anselmo di Alessandria; id., *Durand de la Huesca et la polémique anti-cathare*, ivi, XXIX, 1959; Ilarino da Milano, *Il "Liber supra Stella" del piacentino - Salvo Burci contro i Catari e le altre correnti ereticali*, "Ævum", XVI, 1942; XVII, 1943; XIX, 1945 (la parte relativa ai Catari, e estratti dal testo, in XIX, 1945); Pierre de Vaux de Cernay, *Histoire albigeoise*, Nouvelle traduction par P. Guébin et H. Maisonneuve, Paris, Vrin, 1951, F. Sanjek, *Raynerus Sacconi*, cit.; C. Thouzellier, *Liber contra Manichæos*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1964; id. *Hérésie et hérétiques*, cit., che contiene, tra l'altro, il *Liber antihæreses*, della fine del XII secolo; *Livre des deux Princes*, cit.; *Le livre secret des Cathares*, cit.; *Le registre d'Inquisition*, cit.; per un quadro riassuntivo, J. Duvernoy, *La religion des Cathares*, cit.

¹³³ Il Duvernoy, *cit.*, p. 50, ritiene dubbia la testimonianza della *Manifestatio hæresis Albigensium* riportata dal Dondaine (*Durand de la Huesca, etc.*, cit.) nella quale il Paradiso dei Catari è descritto in termini simili ai Paradisi terrestri del folklore celtico, luoghi incantati della Fate dove ogni desiderio è esaudito. Non si comprende la ragione di tale dubbio, se si considera l'enorme massa di temi folklorici rivelata dagli interrogatori degli eretici, e, del resto, presente sin dall'origine anche nel Bogomilismo. A nostro avviso, la descrizione della *Manifestatio* volgarizza la lezione del *Tractatus Manichæorum* pubblicato da C. Thouzellier (*Un traité cathare inédit du début du XIIIe siècle*, Louvain, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, Fasc. 37, 1961). Del resto, una terra di delizie come luogo per i Giusti è il Paradiso di Ireneo (*Adv. Hær.*, V, 31-36; vedi in particolare 33, 3-4 e 36, 1-2) che si appoggia all'autorità di Papia e alla tradizione ebraica. Questo Paradiso tutto terreno è, per l'appunto, la *Terra Nova* del *Tractatus Manichæorum*, ed è una tappa intermedia rispetto al Cielo come luogo di puri spiriti. Interessante, tra l'altro, nella *Manifestatio*, il tema della *syzygie* Cristo-Maddalena, già attestata nello Gnosticismo.

za beata. Nel mondo spirituale del Dio buono, le anime sono scintille della sostanza divina e indossano un abito di luce: al suo cospetto, il nostro mondo di sofferenza è un autentico Nulla;¹³⁴ esso è l'opera del principio malvagio che crea la terra e i sette cieli.

Nei racconti dei Catari inquisiti¹³⁵ non appare la leggenda iniziale bogomila della *Interrogatio Johannis* (adottata a Concorezzo come "libro segreto" di Nazario) circa la terra incontrata da Lucifero discendendo dal Paradiso, Lucifero - o Satana - vi appare già come nemico di Dio e come tentatore degli Angeli con promesse di voluttà terrene. Le leggende raccolte dal Fournier nei suoi interrogatori, relative all'acquisizione di un seguito di Satana tra gli Angeli, appaiono vero e proprio folklore; occorre tuttavia notare che gli eretici del Fournier rappresentano verosimilmente uno strato tardo e popolare del mondo cataro (siamo nel XIV secolo) e che, accanto a questo mondo di ingenua leggenda, è esistito evidentemente anche un Catarismo più colto.

Una interpretazione colta del mito della caduta degli Angeli, i quali andranno a costituire le anime degli uomini, è la seguente. Gli Angeli caduti sono un terzo del totale, e ciò allegorizza le tre parti dell'uomo celeste; di queste tre parti soltanto l'anima decade, mentre lo Spirito resta vagante tra il mondo celeste e il mondo terreno alla ricerca della propria anima, e il corpo di luce resta in Paradiso a formare quelle "ossa secche" di cui in *Ezechiele*, 37, che saranno vivificate quan-

¹³⁴ Sulla dibattuta questione dell'interpretazione di *Giov.*, 1, 3 (*et sine ipso factum est nihil*) vedi C. Thouzelier, *Points de vue sur le Catharisme*, in "Annales Économie Société Civilizations", 24, n° 1, 1969. Contro la forzata tesi di coloro che ritengono che i Catari interpretassero il versetto nel senso di eguagliare il mondo al nulla, trasformando così i Catari in filosofi (ciò che essi non furono) la Thouzelier rivendica la natura religiosa del Catarismo. Secondo la Thouzelier, si tratta qui dell'esperienza catara di un mondo malvagio, che, privo della carità, è nulla perché non vale nulla. Vedi anche C. Thouzelier, *Liber contra Manichæos*, cit., pp. 216-217. La protesta della Thouzelier contro questo tipo di elucubrazioni accademiche è ben motivata: i Catari conobbero il martirio, e "*on ne meurt pas pour une philosophie*" (*Points de vue*, cit., p. 138).

¹³⁵ *Le registre d'Inquisition*, cit.

do l'anima e lo Spirito troneranno ad indossare l'abito di luce.¹³⁶

Gli Angeli decaduti vengono convinti da Satana ad indossare le tuniche di pelle, cioè il corpo mortale, nel quale egli li imprigiona. Un'altra variante del mito, racconta che Satana creò l'uomo dal fango, ma, non riuscendo ad animarlo, chiese aiuto a Dio; poi, però, le anime imprigionate nel corpo si dimenticarono della propria origine celeste. Questo mito di una creazione comune con patteggiamenti e con inganni di Satana, esisteva già, come abbiamo visto, presso i Bogomili.

Secondo alcuni le anime degli uomini si riproducono dalle anime come i corpi dai corpi (*ex traduce*, onde il nome di Traducianesimo per questa dottrina). Secondo altri, le anime non ancora meritevoli di tornare a Dio migrano di corpo in corpo. Così, poiché l'anima si lega al feto nel momento del concepimento, si può affermare che la donna incinta porta in sé un demonio. Sembra quindi che alla donna incinta morente fosse negata l'imposizione delle mani.

Questo atto di imposizione, fondamentale sacramento cataro, veicola lo Spirito Santo. Abbiamo già accennato allo Spirito degli Angeli decaduti che vaga tra cielo e terra: ognuno di essi è lo Spirito Santo di ogni singolo uomo, che va in cerca della propria anima per ricongiungersi ad essa; l'imposizione delle mani è il veicolo di questa congiunzione, che viene di nuovo rotta dal peccato. Compito del buon cristiano è operare e mantenere la congiunzione.¹³⁷

¹³⁶ *De hæresi Catharorum in Lombardia*, in D. Dondaine, *La hiérarchie cathare*, cit., XIX, 1949, p. 309, righe 15-20; vedi anche Ilarino da Milano, *Il "Liber supra Stella"*, cit., f. 39, r. Le variazioni sul tema della caduta riportate da J. Duvernoy, *La religion, etc.*, cit., p. 72, mostrano l'artificiosità della distinzione tra dualismo "radicale" e "mitigato".

¹³⁷ nel consultare i testi catari occorre fare attenzione ai doppi significati di "anima" e "Spirito". L'anima nel senso corrente della parola, è per essi lo Spirito (da non confondersi con lo Spirito Santo personale); tuttavia esiste per i Catari un'anima puramente vitalistica, che muore con l'uomo e che è contenuta nel sangue.

Tratto fondamentale del Catarismo, come abbiamo visto, è un odio implacabile per la materialità, che porta i Catari a praticare, almeno quanti di loro sono "Perfetti", la più rigida asceti. Vino e carne sono banditi, quest'ultima anche per il problema della presenza di anime negli animali, dove esse possono migrare da e per gli altri uomini. Il pesce è consentito perché non è sede di anima.

Sul tema della Rivelazione e della salvezza, la dottrina è sorprendentemente simile a quella gnostica, non soltanto per il Docetismo, ma soprattutto perché la salvezza avviene attraverso la "conoscenza". tuttavia, gli antefatti della missione di Cristo nascono da un racconto folklorico che ricorda moltissimo i miti del tardo Marcionismo.

Il Dio buono, vistosi depauperato di anime, scrive un libro la cui compilazione gli richiede oltre quaranta anni: in esso sono elencate tutte le disgrazie che possono accadere a chi discenda in questo mondo; chi sia disponibile a questa sciagura, diverrà Figlio di Dio. Tutti si spaventano, ma Cristo accetta (in altre versioni, chi accetta è uno Spirito di nome Giovanni, nome segreto di Cristo). Nella teologia catara, Cristo è inferiore a Dio, oppure, Cristo e lo Spirito Santo sono parti di Dio scese in terra, che, alla fine dei tempi, torneranno in Dio. I Catari sono dunque dei Monarchiani.

Con queste premesse, il corpo di Cristo, i miracoli suoi sulla materia, la sua Passione, non possono che essere apparenza; quanto a Maria, ella si trova Cristo neonato accanto, senza mai essere stata veramente incinta. Dalla *Interrogatio*, viceversa, alcuni riprendono la leggenda della gravidanza per l'orecchio.¹³⁸ Maria e Giovanni Evangelista sono comunemente considerati Angeli discesi per la bisogna; Giovanni Battista fu un demone.¹³⁹

¹³⁸ I Catari dicono che Cristo si "adombrò" in Maria, cioè vi abitò senza prendere nulla da lei: come l'uomo che sta in una botte e ne riceve l'ombra, senza prendere nulla da essa.

¹³⁹ Questa credenza comune a Catari e Bogomili, fa sì che nel mondo slavo le feste di mietitura del 24 Giugno fossero interpretate dalla Chiesa come culti satanici.

Scopo della discesa di Cristo è insegnare agli Apostoli, che lo trasmetteranno ai Cristiani, come cancellare i peccati e trasmettere lo Spirito Santo personale, affinché esso si ricongiunga all'anima tramite l'imposizione delle mani. Questa *syzygie*¹⁴⁰ dopo la morte, è guidata dagli Angeli attraverso i Cieli; le donne, per entrare in Paradiso, diverranno maschi (tema gnostico). venendo in terra, Cristo ha realizzato la propria discesa nell'Inferno: perché l'Inferno vero, nell'amara morale dei Catari, è questo mondo.

Il Paradiso dove si recano le anime recuperate a Dio è descritto in termini terreni: sembra, dalla descrizione, un Paradiso terrestre, ciò che può giustificare certe narrazioni folkloriche alle quali abbiamo accennato sopra, tanto più che, attorno ad esso, si parla di un segreto noto ai soli Perfetti. Questo è però soltanto un luogo di soggiorno provvisorio, in attesa che tutte le anime cadute siano tornate a Dio, ritrovandovi il loro abito di luce (vedi nota 133); questo mondo malvagio sarà poi disintegrato; tutto tornerà all'origine dei tempi e Satana riprenderà la propria trama di inganni.

Questa, in sintesi, la dottrina catara che qui forniamo senza tener conto delle innumerevoli varianti e di particolari credenze, che, se pur contribuiscono a dare un quadro più completo del fenomeno, non ci sembrano indispensabili per i nostri scopi.

I Catari, lo abbiamo detto, costituirono una vera e propria Chiesa su basi locali, con propri riti, sacramenti, gerarchie. Il sacramento per eccellenza è il *consolamentum*, che avviene per imposizione delle mani e del Vangelo di Giovanni, al termine di una lunga preparazione e di una complessa cerimonia: si tratta dell'equivalente del Battesimo, molto frequentemente impartito in prossimità della morte. Esso ha valore nullo se l'officiante è indegno (è in stato di peccato mortale)

¹⁴⁰ I Catari parlano, nello stesso periodo e nella stessa regione, di matrimonio spirituale tra anima e Spirito; in questo stesso senso i cabbalisti interpretano l'ardore della bella Sulamita per il suo amato, nel *Cantico dei Cantici* (Ezra da Gerona, all'inizio del XIII secolo). vedi al riguardo G. Vajda, *Le commentaire d'Ezra de Gétone sur le Cantique des Cantiques*, Paris, Aubier Montaigne, 1969.

e ciò costituisce una delle maggiori preoccupazioni dei Catari. Nel caso che esso venga praticato nel corso della vita, dopo un lungo noviziato e attraverso un cerimoniale assai complesso, esso introduce nel numero dei Perfetti dopo tre giorni di digiuno e preghiera. Questo nuovo stato comporta una serie di voti, tra i quali l'assoluta astinenza sessuale e norme alimentari rigidissime; è proibita la carne e i prodotti animali, salvo il pesce, che "non ha sangue", e perciò non può essere sede di un'anima. Il Cataro ha orrore del rapporto sessuale, e quindi di tutto ciò che nasce dal coito: altro motivo per rifiutare la carne.

I Perfetti hanno il potere di impartire il *consolamentum*, che normalmente viene impartito in punto di morte (così la vita dei semplici credenti scorre con minori obblighi, nell'attesa della cancellazione finale dei peccati). dopo il rito, il morente deve sottostare ai tre giorni di digiuno (diventa anch'egli un Perfetto) e viene sorvegliato affinché non ricada nel peccato. Questo digiuno è detto *endura*, e attorno ad esso fiorì la falsa leggenda di una fine cruenta imposta ai moribondi.

Nel corso delle loro cerimonie, i Catari osservano alcuni comportamenti rituali: tra questi il *melioramentum*, che è un inchino di adorazione verso le gerarchie superiori; e la *caratas*, duplice o triplice bacio fraterno, con benedizioni. È stato notato che gesti e formule ricalcano quelli dell'omaggio feudale.

Altro sacramento, è quello detto *Servizio*, una cerimonia nel corso della quale i Perfetti si autoaccusano collettivamente dei propri peccati veniali dinnanzi a un Diacono, che impartisce loro l'assoluzione ed una penitenza basata su digiuni a pane e acqua. I digiuni sono frequenti presso i Catari, che debbono rispettare dure quaresime e hanno norme di purità alimentare (i Perfetti) altrettanto rigide come quelle degli Ebrei più osservanti.

Il peccato mortale non può tuttavia essere lavato dal Diacono; per esso deve intervenire il Vescovo, che impartirà poi un nuovo *consolamentum*.

Obbligo fondamentale del Cataro è la continua preghiera: tra queste ve n'è una le cui formule ("adoriamo il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo - Ciò è giusto e degno") sono identiche a quelle in uso presso i Fundagiagiti (Bogomili) riportate da Eutimio di Acmonia.

La morale catara è, al tempo stesso, austera e tollerante. Il precetto evangelico di non giudicare comporta l'obbligo di astenersi da qualunque azione giudiziaria, civile o penale; a maggior ragione è fatto divieto di esercitare la professione del giudice. Dio non vuole la morte del peccatore, il suo castigo è fatto soltanto di penitenza. Anche il giuramento è vietato, in nome del precetto evangelico. Ogni controversia tra Catari deve essere risolta con un amichevole arbitraggio all'interno della comunità.

Due tratti sono assolutamente peculiari nell'etica dei Catari. Il primo è l'odio per ogni forma di potere costituito nella società: il potere temporale è invenzione del demonio. L'altro è l'etica del lavoro. I Catari sono grandi lavoratori ed abili mercanti; essi non hanno il disprezzo per il danaro ostentato dai cattolici, e perciò accumulano grandi ricchezze, o, quantomeno, conducono una vita agiata e possiedono case confortevoli. Essi sono, del resto, prevalentemente borghesi, artigiani e mercanti, ed uniscono la fede con il lavoro: ai giovani novizi che si avvicinano alla fede, si impartisce contemporaneamente un apprendistato artigiano.

La gerarchia catara è relativamente semplice. Dallo stato di simpatizzante si può accedere a quello di credente, che ancora non fa parte della Chiesa ma che pratica il *melioramentum*, la *caretas*, e, normalmente, stipula la *convenenza*, impegno a farsi Perfetto prima della morte. Da questa partecipazione alla preghiera, si passa, assumendo i relativi impegni e ricevendo il *consolamentum*, allo stato di Perfetto, tra costoro esiste una gerarchia basata sull'anzianità. La vera e propria gerarchia ecclesiastica inizia con il grado di Diacono; questo confessa e assolve i peccati veniali e si prende cura della sicurezza della comunità affidatagli. Al di sopra, quale capo della Diocesi, è la carica di Vescovo, articolata nelle tre

dignità di Vescovo, Figlio Maggiore e Figlio Minore. Alla morte del Vescovo, succede il Figlio Maggiore, che viene ordinato Vescovo dal Figlio Minore; questi diviene a sua volta Figlio Maggiore, e la comunità procede all'elezione di un nuovo Figlio Minore. Tra i Vescovi delle varie Chiese (Albi, Tolosa, Carcassonne, e così via) vi è soltanto una gerarchia morale basata sull'antichità della Chiesa; esiste infine l'istituzione del Concilio per problemi amministrativi e di fede. Sembra, ma non è certo, che esistesse una figura in qualche modo paragonabile a quella del Papa; se così è, si tratterebbe di Vescovi delle Chiese di Bulgaria, di Dragovitzza, o di Slavonia, a conferma della precisa discendenza del Catarismo dall'eresia bogomila.

Il fenomeno cataro, del quale abbiamo tracciato sopra alcuni lineamenti, è un fenomeno assai complesso, dai molteplici aspetti; in esso sfiora qualcosa di molto antico, una sorta di onda lunga della cultura che vede la luce, per un attimo, nel secolo dei grandi rivolgimenti; per poi scomparire di nuovo con la nascita dell'Europa moderna, come un'alternativa non concretizzata che è difficile pensare scomparsa con i roghi.

Innanzitutto, il Catarismo non fu un fenomeno marginale: esso costituì una vera Chiesa - una confederazione internazionale di Chiese - con solide strutture che gli conferirono capacità di espansione nel XII secolo, di resistenza nel XIII. In un mondo che inizia la propria lenta evoluzione verso la formazione di Stati accentrati, questa confederazione manifesta l'adesione ad un ordine più antico, è la voce di situazioni locali. Ad esempio, in Italia il Catarismo si identifica con tanti differenti interessi cittadini, che coagulano di volta in volta nella fazioni ghibelline.¹⁴¹

¹⁴¹ Questa geografia comunale riguarda anche altre eresie del XII secolo italiano, come gli Speronisti a Piacenza. Sullo Speronismo, vedi Ilarino da Milano, *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del Maestro Vacario*, Biblioteca Vaticana, Studi e Testi, 115, Città del Vaticano, 1945. Lo Speronismo è spiritualista, antisacerdotale, negatore del Battesimo e della trasmissione del peccato originale, ma non è basato su un sistema dualista.

È tuttavia soprattutto in Linguadoca che il Catarismo diviene movimento storico, allorché gli eventi lo portano ad identificarsi con l'indipendenza della civiltà occitana. Inizialmente avversati dal Conte di Tolosa, Raimondo V; poi appoggiati da Raimondo VI nel momento di massimo fulgore; appoggiati e poi traditi da Raimondo VII, che deve salvare quanto possibile del proprio Regno, i Catari divengono il pilastro della difesa contro la politica di conquista della Francia, mascherata da braccio armato della fede nella crociata voluta da Innocenzo III nel 1209. Si tocca con mano, in questa vicenda, il diverso schieramento dell'alta nobiltà rispetto alla media e piccola aristocrazia, i diversi interessi da difendere nel processo storico in atto.

Mortalmente ferita nei propri quadri organizzativi con il massacro di Montségur (1244) la Chiesa Catara sopravvive ancora numerosa, clandestina, con i predicatori itineranti, sotto le persecuzioni dell'Inquisizione, mentre molti fedeli emigrano in Lombardia. Nonostante l'Inquisizione li raggiunga anche in Italia, i Catari di Linguadoca conoscono tuttavia un'ultima vitalità tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo: a questo periodo appartengono i verbali dell'Inquisizione a noi pervenuti, che mostrano l'irreversibile decadenza culturale e sociale di una Chiesa che aveva conosciuto l'onore di pubblici dibattiti con i teologi cattolici. Nel terzo decennio del XIV secolo, la storia del Catarismo termina con gli ultimi roghi.

Il quel momento tuttavia, il Catarismo appariva un residuo del passato, una cultura composita che aveva raccolto l'eredità della Grecia e del mondo bizantino, ma, al tempo stesso, anche il patrimonio folklorico sommerso, cultura di una umanità portata alla ribalta dagli sconvolgimenti del XII secolo. Umanità di nuovi ricchi e nuovi poveri, di individui senza più comunità, di rurali inurbati, di corporazioni artigiane, di borghesia mercantile e professionale assunta a nuovi ruoli, di Cavalieri senza *status*, di piccola nobiltà in rapido declino. Un mondo ormai condannato ad integrarsi nel nuovo ordine, o a scomparire sotto la sopravveniente razionalizzazione dei Re-

gni nascenti. Contro lo strapotere delle nuove istituzioni accentriche, il Catarismo è più un ricordo dell'Europa feudale e delle autonomie locali, un ricordo di antiche solidarietà: è estraneo al potere e lo detesta, perché non è partecipe delle sue ragioni, non comprende l'avanzare dei nuovi assetti. Distaccato dalla ragion politica, vive di una vita che deve rifugiarsi a metà strada tra la santità e la magia. Anche in questo, al di là delle convergenze strutturali, il Catarismo può considerarsi, a pieno diritto, una nuova forma di Gnosticismo.

Fossero ricchi o poveri, individui in ascesa - come ve ne furono tanti, al momento dello splendore, nel XII secolo - o lasciati ai margini dalla ristrutturazione della società; piccola nobiltà che tenta di sopravvivere o intellettuali autodidatti, i Catari sono portatori di una cultura "diversa" rispetto alla normatività della Chiesa e dello Stato: una cultura che fa sentire la propria voce come proposta alternativa, prima di tornare nel silenzio. È significativo che l'ultima fiammata prima della scomparsa, fosse nata dalla predicazione di un piccolo borghe- se, il notaio Autier, che deve trovare un senso alla propria esperienza esistenziale, deve "salvarsi l'anima", in un mondo rurale di emarginati sui due versanti dei Pirenei.

Anche la storia dell'Inquisizione ha conservato memoria di una vicenda emblematica di questa estraneità di culture, una vicenda tanto simile a quella di Basilio il Bogomilo, nella quale la cultura egemone unisce, al rifiuto del diverso, il terrore di esso.¹⁴²

Accadde un giorno che l'Arcivescovo di Reims, Monsignor Guillaume, zio del Re Filippo Augusto, si recasse a passeggio fuori di città seguito dai suoi chierici. Uno di questi, Gervasio di Tilbury (l'autore degli *Otia Imperialia*, nel quale si mostra esperto di fantasime femminili) scorta una bella fanciulla sola in una vigna, trovò del tutto naturale, benché fosse Ca-

¹⁴² L'episodio, narrato da Raoul, Abate di Coggeshale in Gran Bretagna, a proposito della eresia dei "Publicani" esplosa in Francia nel 1175, si può trovare nel *Chronicum Anglicanum* (edited by J Stevenson, London, Longmans, 1875) alle pp. 121-124, ed è riportato per esteso dal Guiraud, *cit.*, vol. II, p. 185 sgg.; esso si svolge nelle provincia ecclesiastica di Reims, che a quei tempi comprendeva le Fiandre e i Paesi Bassi.

nonico, abbandonare il gruppo e raggiungere la ragazza nei campi, per avanzarle inequivocabili e sbrigative proposte.¹⁴³ La fanciulla, tuttavia, difese con pudore la propria verginità, temendo la dannazione dell'anima.

A queste parole, il lubrico Canonico, da buon cacciatore di eretici, è mosso dal sospetto: forse la ragazza appartiene all'empia setta dei Publicani, uno dei nomi che venivano dato all'eresia catara. Ha tuttavia appena iniziato ad interrogarla, quando sopraggiunge nella vigna il corteo dell'Arcivescovo, il quale decide di arrestare su due piedi la malcapitata, per trasferirla a Reims.

In questa prima parte del racconto si vedono scattare chiaramente due motivazioni. La prima è l'aspetto inaudito della reazione della ragazza agli occhi della cultura egemone. La sua presa di coscienza - la stessa che avanza lentamente nella speculazione dei *troubadores* - è semplicemente inammissibile nell'ambito dell'ordine medievale, razionalista e realista, che non conferisce sostanza alle utopie. La seconda, è l'equazione che l'astuto chierico, vero uomo di mondo, stabilisce subito tra la pretesa di avere una coscienza e la sovversione ereticale: equazione confermata seduta stante dall'esperienza di quel gran Signore che è l'Arcivescovo-zio-del-Re. Il Re, ci vien detto, perseguitava infatti gli eretici con "giusta crudeltà".

¹⁴³ Sull'argomento della "pastorella" nell'immaginario medievale, e sulla sua evoluzione nella presa di coscienza dei *troubadores*, vedi E. Köhler, *Sociologia, etc.*, cit., pp. 195-232. Nell'ideologia ampiamente teorizzata e sistematizzata della cultura egemone, si vede la presenza di una Ragione eterna nella divisione degli strati sociali. Quanto al comportamento amoroso dei contadini ("villano" e "folle" sono sinonimi) esso è considerato alla stregua di quello degli animali, onde, nei trattati, si consiglia ai nobili di approfittare tranquillamente, all'occasione, delle loro mogli e delle loro figlie. Il rifiuto è considerato inconcepibile: tra i nobili, ai quali si associa di tutto cuore il clero, e i contadini, esiste una vera differenza antropologica, aggravata dalla razionalizzata sacertà della distinzione. Questo punto va tenuto ben presente per capire il senso dell'episodio che narriamo, che vede la più totale chiusura nei confronti di un fenomeno di presa di coscienza: è il carattere scandaloso, inaudito, di questa presa di coscienza, ciò che fa sorgere il sospetto di eresia.

Tradotta dinanzi al Tribunale ecclesiastico, la ragazza viene bombardata con dotte citazioni al fine di confonderle la mente: ella tuttavia si dichiara non abbastanza istruita per poter capire e controbattere ciò che le vien detto: c'è però una signora più istruita di lei che può rispondere a questi Dottori, e di questa signora ella fornisce puntualmente il nome e l'indirizzo.

Emerge qui un altro caposaldo del Razionalismo classico: non esiste altra cultura al di fuori di esso, ogni dibattito deve quindi tenersi soltanto sul suo piano. La conoscenza del latino e dei testi è, in questo caso, indispensabile.

Arrestata e tradotta in Tribunale anche la signora, ricomincia il bombardamento a base di citazioni. Come la signora rispondesse, non ci è dato di sapere, tanto ovvia è la sintesi del cronista: "contraddisse tutti i ragionamenti con funeste interpretazioni, mostrando così che lo spirito dell'errore si esprimeva attraverso la sua bocca".

Irrmediabilmente eretiche, e senza alcun desiderio di ravvedersi, le due vengono condannate al rogo con il consenso di chierici, nobili e Signori. A questo punto, l'imprevisto: la signora annuncia di infischiarne di sentenze e di roghi, e, abbandonati gli argomenti del Razionalismo classico, passa a quelli della sua vera cultura: si solleva da terra e vola via dalla finestra dell'Arcivescovato, certamente sostenuta, come annota lo smalzato cronista, dagli stessi diavoli che sostennero Simon Mago.

Nuove riflessioni emergono da questo episodio. Innanzitutto, ciò che mette in opera la signora è esattamente ciò che Alessio Comneno e la sua corte temevano mettesse in opera Basilio: volare via con l'aiuto dei demoni prima di salire sul rogo. Per questo i carnefici ve lo gettarono di gran carriera, sollevandolo di peso così com'era.¹⁴⁴ Torna poi il ricordo di

¹⁴⁴ Anna Comnena, *Alexiade*, cit., vol. III, p. 227: ".....i carnefici, temendo che forse i demoni attorno a Basilio non compissero prodigi insoliti con il permesso di Dio....." Nelle leggende Melusiniane, un documento folklorico del più alto interesse, il cui nucleo mitico va ricercato sotto il guscio della tardiva cristianizzazione operata dalla cultura "dotta", la protagoni-

Simon Mago, il primo Gnostico secondo Ireneo, l'alterità fatta persona, con i suoi poteri magici e demoniaci, il grande Avversario nella storia della Chiesa, *che è storia di un Razionalismo voluto*. Infine, è da rilevare l'eterno terrore del Razionalismo egemone dinanzi a ciò che gli sfugge, a ciò che non ha altra collocazione se non l'Assoluto Irrazionale, il Volto Oscuro del Nemico, negato a parole ma sempre presente, corrosivo, come un orrore sotterraneo, nelle fondamenta del luminoso edificio.

La fanciulla della nostra storia, fortunatamente per la sua anima, "era meno avanzata nella follia della sua setta", e quindi non fu in grado di volare. Con nobiltà di intenti le fu offerto del danaro per farla abiurare, ma non ci fu verso: affrontò il rogo tra l'ammirazione del pubblico "perché non fece udire né sospiri, né gemiti, né pianti, ma subì il supplizio del fuoco con fermezza e letizia, come i martiri di Cristo, con la differenza però che quelli morivano per la religione cristiana, condannati dai pagani". A noi, sprovvisti di tanto Razionalismo, la differenza non sembra essenziale.

Il Catarismo, dunque, come scontro di culture; scontro peraltro dai molteplici volti, ove l'emarginazione non si esprime soltanto attraverso il folklore, ma anche attraverso le speculazioni di un Razionalismo ingenuo, che si direbbe autodidatta. È il caso del modesto trattato attribuito a Giovanni da Lugio (*De duobus Principiis*, cit.) e del suo dualismo "assoluto" che emerge da un uso ingenuo degli strumenti logici. Per dimostrare la realtà del Male, egli deve smantellare il tabù del Libero Arbitrio, grazie al quale l'origine del Male risiede nella doppia presunzione degli Angeli ribelli e dei nostri progenitori; obiettivo di non difficile raggiungimento, perché il Libero Arbitrio è sempre stato un argomento filosoficamente inconsistente. Egli però, rinviando a due Principi coeterni l'origine del Bene e del Male, non fa che ribaltare sul piano cosmogonico quel dualismo "antropologico ed

sta, smascherata nella sua demonicità, fugge volando da tetti e finestre di chiese e castelli.

etico¹⁴⁵ che il Cristianesimo assume dal pensiero normativo, tanto classico che farisaico.

Quando si parla di Catarismo tuttavia, c'è una domanda che non si può eludere circa il suo concreto significato storico, al di là delle motivazioni che abbiamo sinora tentato di individuare. La domanda è: perché mai questa eresia, diffusa ovunque, è divenuta qualcosa di macroscopicamente diverso nel Sud della Francia e della Spagna, dalla Linguadoca alla Catalogna? Già molti anni or sono, Lucie Varga¹⁴⁶ aveva sottolineato le analogie del Catarismo con il Priscillianismo: anti-trinitarismo, Docetismo, identità di sostanza tra l'anima umana e Dio, oltre agli argomenti di cui al 7° Anatema del Concilio di Braga (coeternità del Male). L'accostamento, in questo caso, è una tentazione: abbiamo già rilevato che l'eresia priscilliana copre, geograficamente, la stessa area del Catarismo Occitano. Del resto, i Priscilianisti erano stati accusati di Origenismo, e la stessa accusa venne e viene rivolta ai Catari;¹⁴⁷

¹⁴⁵ L'osservazione del Morghen (*Medioevo cristiano*, cit., p. 216) secondo la quale non si deve confondere il dualismo cosmogonico con quello "antropologico ed etico" del Cristianesimo, è singolarmente debole. Se infatti è vero che tale confusione è inopportuna e sinanche illecita, è tuttavia doveroso sottolineare che il primo è la conseguenza rigorosamente logica del secondo, una volta eliminato l'inconsistente argomento del Libero Arbitrio. Questo è però il vero fondamento ideologico del Razionalismo normativo, come fondamento della differenza: per conseguenza, la sua eliminazione rivela un uso ingenuo del Razionalismo stesso da parte di chi, in esso, resta comunque ingabbiato. Questo circolo vizioso si rompe soltanto alzando il velo sull'ideologicità del pensiero.

¹⁴⁶ L. Varga, *Les Cathares sont-il des Néomanichéens ou des Néognostiques?*, in "Revue d'Histoire des Religions", CXX, 1939.

¹⁴⁷ I legami tra l'eresia catara e la dottrina di Origene vengono denunciati già nel *Liber antihareses*: cfr. C. Thouzelier, *Hérésie, etc.*, cit., p. 166, dove è riportato il testo. Il platonismo di Origene, con la sua dottrina della caduta delle anime e del loro ingresso nelle tuniche di pelle, è stato considerato tra i possibili presupposti dell'eresia priscilliana: ad Origene viene fatto risalire il mito della preesistenza delle anime e quello dell'Apocatastasi, presente anche nel Giudeo-cristianesimo. Vi è, in Priscilliano, la negazione dell'eterno castigo: il fuoco eterno, è il tormento della coscienza in un luogo di purgazione, prima del ritorno a Dio. Questo tema, presente anche in Scoto Eriugena, fu attribuito all'influenza di Origene; quanto ai canali di questi rapporti tra la Spagna e l'Egitto, si ipotizzarono sia i contatti commerciali

Priscillianisti e Catari sono orientati entrambi in senso fortemente ascetico; il Catarismo è, infine, una manifestazione neo-Gnostica di pieno diritto. Nessuna prova storica esiste tuttavia di una tale continuità: al contrario, sappiamo che, per secoli, l'eresia, in quelle regioni, fu pochissima cosa e puramente dotta (l'Adozionismo di Felice di Urgel). Al-Bîrûnî (*cit.*) che è informatissimo sul mondo cristiano, non ci segnala nulla in Spagna, nel X secolo. La Varga tuttavia, colpita dalla geografia del Catarismo Occitano, avanza un'altra ipotesi sulle origini: il cammino della scienza araba lungo le strade del commercio, dal Sud della Spagna verso la Provenza e la Pianura Padana, avrebbe portato in Occitania e in Lombardia il fermento della Gnosi presente nel mondo islamico.

Abbiamo già visto che il Catarismo non viene da occidente, ma dal mondo bizantino, e che le sue strade furono forse percorse nella direzione che dall'Italia va alla Francia, tuttavia, dinanzi a un fenomeno particolare come quello della Francia meridionale, una specificità, e quindi una pluralità di cause, deve pure aver concorso al fenomeno, attraverso

(adombrati, ad esempio, nella *Storia Lausiaca* del Palladio, 14, 1); sia il viaggio di Egeria in Oriente. Queste concezioni priscillianiste, non sono tuttavia eguali a quelle catare: nel Catarismo manca la concezione neo-platonica di un'Apocatastasi estesa a Satana, e resa necessaria dalla bontà della Creazione che Dio trae da Sé. Il luogo di purgazione dei peccati non è, poi, un luogo venturo, ma questo nostro mondo. Il Dando, seguito dal Duvernoy (*La religion, etc.*, cit., pp. 362-377) e successivamente dal Couliano (*cit.*, pp. 271-276) ha voluto vedere anche nel Catarismo un'influenza di Origene, giustificandola con le analogie dottrinali. Tale possibile influenza è stata tuttavia messa in dubbio, sino a più stringenti argomentazioni, dal Crouzel, che di Origene è uno dei massimi studiosi (vedi H. Crouzel, *Origène est-il la source du Catharisme?*, "Bulletin de Littérature Écclésiastique", LXXX, 1979. Crouzel ha sottolineato non soltanto l'anti-gnosticismo di Origene, ma anche l'abisso tra la sua sottile spiritualità e certo meccanicismo delle dottrine dei Catari, oltre ad alcune radicali differenze come, ad esempio, il giudizio sul mondo materiale, che, per Origene, è positivo. Soprattutto mancano le prove storiche di una tale influenza, mentre è nota la via che, da Marcione, ai Pauliciani e ai Bogomili, porta ai Catari. Infine, è da tener presente che i massimi origenisti dell'epoca catara sono impegnati in senso antieretico. Tale negazione delle tesi del Duvernoy è stata ribadita tanto dal Crouzel, quanto dal Bianchi, nel corso del Colloquio *Arché e Têlos* (cit., p. 30).

un substrato culturale particolarmente fertile. Tra l'altro, a quel che possiamo sapere, il Catarismo occitano del XII secolo fu, sino allo *shock* della crociata, anche un fenomeno colto, non fu cioè articolato soltanto su miti folklorici, come il primo Bogomilismo bulgaro o il Catarismo terminale.

Certo, il mondo occitano del XII secolo è un crogiolo particolare: a Narbona fiorisce infatti la grande speculazione ebraica della *Qabbalah*, che si sposterà poco dopo nella vicina Gerona; ne parleremo oltre. Anticipiamo tuttavia che lo Scholem ritiene verosimile un continuo scambio di idee ed un fecondo contatto tra i Catari e i cabbalisti, nonostante il disprezzo dei Catari per l'Antico Testamento. La *Qabbalah*, come vedremo, è figlia anch'essa del neo-platonismo, come lo Gnosticismo e le eresie islamiche: e il neo-platonismo si propaga con gli splendori della teosofia araba, precisamente dalla vicina Spagna.

Henry Corbin, nei suoi numerosi lavori,¹⁴⁸ ha ripetutamente sottolineato le analogie tra la teosofia islamica e lo Gnosticismo tardo antico, analogie del resto giustificate dalle origini stesse di questo esoterismo, che ha le proprie radici in Persia. In Persia infatti, il pensiero neo-platonico era ben conosciuto: abbiamo accennato all'influenza di Porfirio sul Mazdakismo, alla cui origine sono forse anche gli Gnostici Carpocraziani. Alla corte Sassanide si era recato inoltre Eustathio di Cappadocia, allievo del siriano Giamblico; al riguardo, è bene notare che sempre vivi furono gli scambi tra Siria, Mesopotamia e Iran, scambi che fecero sopravvivere in Persia tanto i seguaci del siriano Bardesane,¹⁴⁹ quanto la religio-

¹⁴⁸ Per il nostro studio abbiamo consultato: *De la Gnose antique, etc.*, cit.; *Divine Epiphany, etc.*, cit.; *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Princeton, Un. Press, 1964; *L'idée du Paraclét dans la philosophie iranienne*, in *La Persia nel Medioevo*, cit.; *Corpo spirituale e terra celeste*, Milano, Adelphi, 1976.

¹⁴⁹ Bardesane di Edessa, vissuto nel III secolo, condusse una polemica contro il Marcionismo. Egli sviluppò una dottrina simile a quella del *Lógos* di Taziano (cfr. *Oratio ad Græcos*, cit.) secondo la quale la Parola di Dio diede forma alla materia. Il carattere eretico dualista del pensiero di Bardesane, consiste nel fatto che egli riteneva la materia coeterna con Dio. Vedi H. J. W. Drijvers, cit. Per quanto concerne la diffusione del neo-platonismo

sità giudeo-cristiana, anch'essa proveniente dalla Siria, che lasciò traccia nell'esoterismo ismailita.¹⁵⁰ I Sassanidi, per ragioni politiche, avevano infatti sempre favorito le sette perseguitate da Bisanzio.

L'episodio più importante per la penetrazione in Persia del pensiero greco, era stata però l'ospitalità offerta da Khosroe I a Damascio, Prisciano, Semplicio e agli altri superstiti della Scuola di Atene, nel 529. Se si considera infine che il Mazdakismo sopravvisse nell'Islam e fu considerato causa delle nascenti eresie iranico-islamiche, dando il via alle speculazioni della Gnosi sciita, avremo completato il quadro di una stretta dipendenza della teosofia islamica dal neo-platonismo e dal pensiero ellenistico, con tutte le loro implicazioni gnostiche, che nel mondo musulmano prendono aspetti socialmente rivoluzionari.

È possibile che la teosofia islamica proveniente dalla Spagna abbia influito sul Catarismo Occitano? Di questo non abbiamo le prove, ma non vi è motivo per sottovalutare il suo concorso

di Porfirio verso l'Iran attraverso l'influenza siriana, vedi sopra la nota 10 al cap. 2. 1.

¹⁵⁰ Vedi *The Cambridge History of Iran*, cit., p. 1002. H. Corbin (*Divine Epiphany*, cit.) fa più volte specifico riferimento ad Ebioniti ed Elchasaiti. Per gli Ebioniti (cfr. Erbetta, cit., vol. I, 1,) Cristo era un Angelo, che divenne Figlio di Dio per la discesa in lui dello Spirito Santo sul Giordano. Quanto alla mistica sciita, essa si basa sulla concezione di Fatima (la figlia di Maometto, moglie di Ali, primo Imam sciita) come figura di vergine-madre dalla quale ha origine la serie degli Imam, Profeti nei quali lo spirito di profezia viene dalla discesa in essi del Paraclito. Questa catena non è ancora terminata, essi attendono il ritorno del dodicesimo Imam, l'Imam nascosto o Mahdi. L'Angelo-Paraclito che discende a conferire lo spirito profetico nell'uomo è un gemello celeste, il cui Angelo-compagno, caduto in terra, è l'anima. Come si noterà, l'analogia con alcune concezioni catarie è singolare. La figura di Fatima come origine della divinità dei due giovani Imam, Hasan e Hosein, è centrale per l'esoterismo sciita: Fatima dà luogo ad una speculazione di tipo mariologico gnostico, secondo la quale, come Maria per i Catari, ella è un Angelo. L'esoterismo sciita ha evidenti contenuti eversivi, privilegiando lo spirito profetico e il carisma come frutto di un rapporto diretto con il divino, rispetto alla norma sociale e sacerdotale. I suoi risvolti storici si trovano nel Millenarismo delle ripetute convulsioni profetico-rivoluzionarie del mondo islamico: il Mahdi, infatti, si manifesta in prossimità della "fine dei tempi".

alla formazione di una cultura potenzialmente eversiva nei confronti di ogni centralismo, politico e religioso.

La Gnosi sciita, in particolare ismailita, che ha conosciuto la religione zoroastriana, lo Gnosticismo e il Manicheismo presenti nei territori sottomessi dall'Islam nel VII secolo, ha infatti sviluppato nel XII secolo concetti non lontani da quelli del contemporaneo Gioacchino da Fiore,¹⁵¹ del quale tratteremo in seguito; ed una angelologia con esiti paragonabili alla cristologia catara, per quale Cristo è un Angelo, una manifestazione, non l'Incarnazione, del Padre.

Il carattere eversivo di questo Docetismo che nega l'Incarnazione, deve essere attentamente valutato. Negando infatti l'evento accaduto una volta per sempre, il Cristo diviene una immagine divina attingibile al mistico; egli diviene l'anima figlia di Dio, come dicevano gli eretici di Monforte, che si riunisce con l'Intelletto, lo Spirito Santo individuale dei Catari, realizzando così la *syzygie*, l'evento storico tutto interiore che compie un tempo esistenziale. Destoricizzare l'evento significa così, come abbiamo più volte sottolineato, abolire la Legge, del tutto inessenziale al processo gnostico di riunificazione interiore con se stessi.

I nostri sono soltanto generici accostamenti, dai quali non riteniamo di dover trarre conclusioni avventate, che tuttavia mostrano la possibilità di considerare la Linguadoca come un crogiolo particolarmente predisposto ad un nuovo Gnosticismo. Certo, è difficile dimenticare quali rapporti uniscano, attraverso l'Occitania, la figura della Madonna Intelligenza di Dino Compagni e lo stesso esoterismo dantesco, con la figura angelica dello Spirito santo che si unisce all'anima: figura centrale della Gnosi ismailita, dell'esoterismo del cabbali-

¹⁵¹ Vedi H. Corbin, *L'idée du Paraclet, etc.*, cit. pp. 66-67. Nello stesso articolo il Corbin sottolinea l'eredità della Persia zoroastriana in questo esoterismo: l'ultimo Imam separerà la luce dalle tenebre, ricostituendo la purezza del mondo della luce. Sul mondo di luce e di tenebre, e su altri aspetti dell'esoterismo ismailita, vedi anche H. Corbin, *Une liturgie sciite du Graal, in Mélanges, etc., offerts à Henry Charles Puech*, cit.

sta Ezra da Gerona, e del processo gnostico di salvezza dei Caturari.¹⁵²

Al di là di prove storiche non verificabili,¹⁵³ il Catarismo della Linguadoca appare un fenomeno particolare all'interno dello stesso Catarismo: si ha la sensazione difficilmente quantificabile di scorgere in esso l'ultimo splendore di una tradizione venuta da lontano, convenuta silenziosamente in quei luoghi per il concorso di molte vie poco appariscenti della storia, ed ivi emersa alla luce come possibile alternativa in un momento di grandi rivolgimenti sociali. Su di essa si chiuse il sipario di ferro della nuova razionalizzazione, dei nascenti assetti dell'Europa degli Stati nazionali. L'ultima manifestazione dello spirito gnostico, di una cultura che, sotto nuove forme, veicolava ricordi di un antico mondo mitico mediterraneo entro gli schemi della speculazione neo-platonica, si sparse. O forse no: forse era soltanto l'inizio di un nuovo letargo.

¹⁵² Vedi H. Corbin, *De la Gnose antique, etc.*, cit., p. 113.

¹⁵³ Sui rapporti storici con l'Islam in Linguadoca, vedi *Islam et Chrétiens du Midi (XIIe-XIVe siècle)* Toulouse, Privat, 1983.

