

## Capitolo quinto - Il sonno e il risveglio dell'occidente

L'occidente che abbiamo lasciato alla data del Concilio di Braga, non conobbe, per oltre quattro secoli, nulla di simile a quanto avveniva in oriente; ciò per precise ragioni storiche e sociali. La crisi economica e demografica, accentuata, in Italia, dalle distruzioni e dalla devastante epidemia di peste conseguenti alla guerra greco-gotica del 535-553; lo stanziarsi di popoli barbarici e il lento processo di formazione di nuove entità etnico-territoriali; il lento, e per certi aspetti, superficiale, processo di acculturazione che ne seguì, coincidente di fatto con la cristianizzazione attraverso la quale filtravano, per quanto possibile, le strutture di pensiero del razionalismo classico; il prevalere dell'economia curtense e la generale stagnazione; sono tutti fenomeni che contribuiscono a creare una società molto diversa da quella bizantina.

Anche se molto si è discusso e si seguita a discutere, per la pochezza dei dati, circa la reale consistenza del decadimento della vita urbana, tuttavia innegabile, circa la riduzione degli spazi coltivati e la crisi demografica; non c'è dubbio che la società occidentale segnala la rarefazione dei ceti medi commerciali e amministrativi, almeno sino all'epoca carolingia. Contrariamente a quanto si verifica nell'Impero bizantino, ove la presenza di una vivace economia e di una forte amministrazione centrale creano le condizioni per una diversificazione sociale sulla quale si innesta la disputa ideologica, l'occidente conosce dunque a lungo una società sostanzialmente dicotomica, e perciò tendenzialmente immobile, votata alla conservazione, priva di luoghi di elaborazione ideologica che non siano quelli "alti", interessati, evidentemente, alla normativa. In questa società, il dissenso, allorché si verifica, resta un fatto individuale senza seguito: sia che si tratti delle elucubrazioni di un dotto, sia che si riveli nella "follia" di qualche povero contadino, nella quale ciò che appare soprattutto evidente non è tanto il possibile tratto eretico, quanto lo scontro tra la cultura "folklorica" delle campagne, e quella "alta" dell'alto clero.<sup>1</sup> Questa dicotomia, che è stata presa in esame dal Le Goff,<sup>2</sup> va tuttavia

<sup>1</sup> Gregorio di Tours segnala due episodi. Il primo, del 587, riguarda un certo Desiderio, che si proclamava grande guaritore, in contatto diretto con gli Apostoli Pietro e Paolo, e che ottenne gran seguito nell'assenza di Gregorio; le sue "cure" provocarono vittime; tacciato di negromanzia venne cacciato, e forse si rifugiò a Bordeaux. Questi episodi sembrano frequenti; anche in precedenza ve n'era stato un altro, descritto da Gregorio in termini molto crudi, e riguardava un servo fuggito. Il secondo episodio, del 590, è un po' più clamoroso. Un contadino andato a far legna nel bosco, è assalito da uno sciame di mosche e impazzisce. Va perciò predicando vestito di pelli nelle città della diocesi di Arles e poi in Gabalitanica, ergendosi al pari di Cristo in compagnia d'una donna, che fa chiamare Maria: "confluebat ad eum multitudo populi exhibens infirmos quod contingens sanitati reddebat". Così facendo si arricchisce, e convince villici e sacerdoti, in tutto più di 3000, che lo seguono. Inizia con essi il brigantaggio, che ha evidenti risvolti sociali: "spolia tamen non habentibus largiebatur". Entra a Valançai e si dirige verso la Basilica contro il vescovo, inviando avanti a sé uomini nudi "saltantes et ludentes". Il vescovo gli manda incontro uomini risoluti, e uno di essi lo uccide. La folla dei seguaci si disperde; Maria, torturata, rivela i trucchi del santone; ma coloro che gli credettero, dice Gregorio, gli credono ancora. Non soltanto: da quel momento spuntano in Gallia molti che "per has prestigias adiungentes sibi mulierculas quasdam, quæ debacchantes sanctos eos confiterentur, magnus se in populis præferebant". Gregorio sostiene di averne conosciuti molti. Cfr. *Historia Francorum*, M.G.H., Scriptores Reum Merov. vol. I, Hannover, Hahn, 1884; IX, 6, p. 361; X, 25, pp. 437-438. Qui si notano elementi folklorici e pagani che fanno da catalizzatore al comunismo contadino nel contrasto ricchi/poveri; una società dicotomica e l'assoluta labilità di moti ideologicamente non strutturati. Si nota però anche la radicata diffusione di fenomeni di opposizione alla cultura "alta" e alla divaricazione sociale.

<sup>2</sup> *Tempo della Chiesa, tempo del mercante*, trad. di M. Romano, Torino, Einaudi, 1977, p. 200 sgg. Il Le Goff nota che la cultura ecclesiastica rifiuta il folklore, sia tramite la distruzione, sia tramite l'obliterazione e lo snaturamento. Sul fenomeno della sua distruzione cfr. anche Matthews, cit., pp. 147-172, il quale ricorda anche l'antica unità culturale delle regioni interessate all'eresia, le stesse tanto per il Priscillianismo che per il Catarismo. Per l'obliterazione, che avviene tramite la sovrapposizione di culti cristiani in continuità con quelli pagani negli stessi luoghi, cfr. p.e. C. Vaillat, cit. (si tratta comunque di un fenomeno generalmente diffuso). Circa lo snaturamento, per il quale "i temi folklorici cambiano radicalmente di significato nei loro sostituti cristiani" (Le Goff, cit., p. 201) abbiamo seguito in dettaglio un caso importante esponendo le leggende melusiniane ne *Il mito e l'uomo*, cit., cap. 8°. Sul contrasto tra le due culture il Le Goff (p. 202) sostiene che esso risiede "nell'opposizione tra il carattere fondamentalmente ambiguo, equivoco, della cultura folklorica (credenza in forze buone e cattive insieme e utilizzo di un "outillage" a doppio taglio) e il "razionalismo" della cultura ecclesiastica, erede della cultura aristocratica greco-romana: separazione del bene dal male, del vero dal falso." (corsivi suoi). Ciò provoca un blocco della cultura "inferiore" ad opera di quella "superiore"; la reazione che seguirà, nel secolo XI, vedrà l'irruzione della prima ad opera dei laici appartenenti ai ceti medio-bassi, più vicini al mondo rurale; ciò accadrà in concomitanza con i nuovi grandi moti ereticali. Dell'argomento il Le Goff tratta anche ne *Il meraviglioso e il quotidiano nell'occidente medievale*, a cura di F. Maiello, Bari, Laterza U.L., 1988, dove parla di distruzione clericale del "meraviglioso" che è "resistenza all'ideologia ufficiale" (pp. 8-12) e "rifiuto dell'umanesimo" (p. 13). I temi fondamentali che la cultura "folklorica" oppone al Razionalismo sono costituiti dai noti motivi del "Paese di Cuccagna" e del "Mondo alla rovescia", cui si possono aggiungere quello del Sabba e della "Fonte di giovinezza" (*Il mito e l'uomo*, cit. pp. 220-247) nei quali si riassume l'antica utopia egualitaria di una "fine della storia", la stessa che troviamo nel millennio giudaico e cristiano ancora ai tempi di Papia: un'utopia tutta terrena di un mondo che, liberato dal bisogno, si libera dai contrasti, e, nell'utopia popolare, dalle gerarchie. La lotta tra cultura popolare e cultura alta, ruota per conseguenza anche attorno a un altro cardine: il ruolo del femminile, fondamentale e benefico in tutto il mondo mitico contadino legato alla materia, al nutrimento, alla riproduzione, alla fertilità, all'abbondanza; demonizzato da sempre dal Razionalismo, che combatte in esso le radici del pensiero magico. Quest'ultimo sarà perciò demonizzato dalla cultura ecclesiastica nelle streghe (cfr. J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca and London, Cornell Un. Press, 1972, pp. 45-62; J.P. Poly, *L'Europe de l'an Mille, Le Moyen Âge*, cit., vol. II, pp. 63-66). Nel VII secolo si è già aperta la caccia alle streghe (Russell, p. 61); in epoca carolingia, epoca di grande repressione del fenomeno, come ricorda il Poly, si hanno già le torture (Russell, p. 73) anche se eretici e streghe (magia ed eresia, paganità e demoniaco si fondono) saranno perseguitati veramente in modo radicale soltanto a partire dal Mille (Russell, p. 71) quando cioè l'eresia ricomparirà improvvisa e, inaspettatamente, diffusa ovunque. Per il ruolo fondamentale del femminile nella cultura magica contadina ancora oggi, espressione di una cultura radicalmente altra rispetto al Razionalismo e contro la quale combatte la Chiesa, cfr. J. Bonnet, *La terre des femmes et ses magies*, Paris, Laffont, 1988.

tenuta nella maggior considerazione, perché risulterà alla lunga non estranea ai fenomeni ereticali, che inizieranno a manifestarsi sullo scorcio del millennio.<sup>3</sup>

Il distacco tra cultura "alta" e cultura popolare, tra le quali sembra non esistere alternativa e che vien letto dal Le Goff come contrasto tra cultura clericale e laica, sembra a noi più che altro funzionale alla divaricazione sociale. In altre parole si scorgono da un lato l'alto clero e l'alta aristocrazia; dall'altro i ceti umili e il clero minuto, che da questi non è distante. Ci sembrano significativi, al riguardo, i fenomeni segnalati di rapida identificazione dell'aristocrazia romana con l'alto clero nel IV-V secolo; la via sistematicamente scelta dalla Chiesa per la cristianizzazione dei popoli, che passa per la conversione dei sovrani barbarici,<sup>4</sup> cui l'ideologia razionalista è funzionale alla stabilizzazione dei nuovi regni; l'episodio sopra mezzionato, riportato da Gregorio di Tours, che mostra un forte seguito nel basso clero guadagnato dal contadino/santone/brigante ucciso a Valançai nel 590.<sup>5</sup> Del resto, è precisamente questa la linea di divisione sociale che troviamo a partire dal Mille, quando l'eresia sarà rappresentata non soltanto da contadini, ma anche da basso clero e piccola aristocrazia. Vero è che nel frattempo si sono verificati grandi fenomeni di trasformazione, quelli che condizionano, per l'appunto, il nascere di vere e proprie eresie; ma è vero anche che tali trasformazioni comportano l'ampliarsi e il riemergere alla luce della storia dei ceti a qualche titolo intermedi, attraverso i quali prende corpo usualmente l'ideologia del dissenso.

L'uscita della società altomedievale dalla stagnazione, appare quindi la condizione essenziale per una ripresa di quella critica religiosa, attraverso la quale si esprime, in una società non secolarizzata, il disagio esistenziale. Questo sviluppo sembrò poter avvenire nell'ambito dell'Europa carolingia, ma fu soltanto un tentativo abortito, anche perché alla metà del IX secolo inizia un lungo periodo di invasioni e di razzie da parte di Saraceni, Ungari e Normanni, che avrà termine soltanto alla metà del X secolo.<sup>6</sup> Di certo, è soltanto con l'inizio dell'XI secolo, in una società in rapida trasformazione, che s'impone il fenomeno ereticale: e tuttavia ancora a quella data vediamo testimoniata l'antica dicotomia che oppone la cultura "alta" a quella delle masse rurali, della quale anche si deve tener conto, se non altro per comprendere quale mondo iniziò in quel momento a disgregarsi: è il mondo dell'allodio, al quale il Poly<sup>7</sup> connette l'insieme di pratiche e la cultura contro le quali si batte ancora, all'inizio dell'XI secolo, Burcardo di Worms, che corona e riassume lo sforzo secolare della prima acculturazione clericale.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Il Manselli, *Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne*, Cristianizzazione, etc., XXVIII Sett. C.I.S.A.M., Spoleto 1980, ivi, 1982, p. 59 in nota, sottolinea che la religiosità popolare del Medioevo (sulla quale si struttureranno le eresie sino al Catarismo, allorché interverrà l'apporto dottrinale del mondo bizantino) ha le sue radici nell'Alto Medioevo, in queste resistenze che il pensiero folklorico oppone alla cristianizzazione strutturata entro la cultura razionalista egemone. Dobbiamo tuttavia sottolineare che il nostro punto di vista sul problema, è diverso da quello perseguito dal Manselli allorché egli distingue tra l'ellenizzazione e la germanizzazione del Cristianesimo. Noi notiamo *il persistere di uno stesso contrasto con un mutamento di ruolo del Cristianesimo*: se infatti le eresie gnostiche nascono dallo scontro tra il messaggio testamentario e il razionalismo classico, dal quale emerse un'ortodossia strutturata nel Razionalismo e un'eresia che mantiene i temi utopici, strutturandoli in nuovi/vecchi miti; le eresie neo-gnostiche del Medioevo nascono dallo scontro tra il Razionalismo dell'ortodossia e un pensiero mitico-utopico che tende a leggere nel Cristianesimo quanto del messaggio originario gli è dato di recepire in modo immediato, spoglio da strutture avvertite come conflittuali. In entrambi i casi il conflitto scaturisce dal fatto che il pensiero mitico-utopico è l'unico che può dar senso alla concretezza dell'esperienza, contro l'insoddisfacente astrattezza del saputo. Questo contrasto di esperienza e astrattezza, è del resto messo in luce in modo chiaro dallo stesso Manselli, *Simbolismo e magia nell'Alto Medioevo*, Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo, XXIII Sett. C.I.S.A.M., Spoleto 1975, ivi 1976, *passim*; in particolare a p. 313, dove nota la lontananza del Dio cristiano, inaccessibile senza intermediari, e la sua astrattezza rispetto ai bisogni della popolazione rurale (già notata da A. Runeberg, cit., p. 165); e a p. 325, dove sottolinea il carattere puramente normativo del Cristianesimo predicato nell'Alto Medioevo. Il Manselli ha inoltre rimarcato che il Cristianesimo clericale del Medioevo, è razionalista perché discende dal paganesimo colto (*Resistenze, etc.*, cit., p. 71). Sull'estraneità della religione predicata rispetto ai bisogni, cfr. anche *ivi*, p. 83; sul carattere puramente normativo della predicazione, *ivi*, pp. 87-88.

<sup>4</sup> Cfr. Manselli, *Resistenze, etc.*, cit., p. 94; e ricorda, in oriente, il caso riferito della Bulgaria.

<sup>5</sup> Loc. cit., p. 437: "non solum rusticiores, verum etiam sacerdotes ecclesiastici". Significativo è anche l'episodio di Adalberto (metà VIII secolo) ricordato dal Manselli (*Resistenze, etc.*, cit. pp. 89-93 nel testo e in nota). Qui, al livello dei più umili missionari della fede, si nota un rapporto di consonanza con il mondo contadino che viene immediatamente represso da un alto clero alleato con la monarchia franca.

<sup>6</sup> R. Fossier, *Les tendances de l'économie: stagnation ou croissance?*, Nascita dell'Europa ed Europa carolingia, etc., XXVII Sett. C.I.S.A.M., Spoleto 1979, ivi, 1981, ha negato recisamente che il risveglio dell'Europa coincida con il periodo carolingio. Le successive invasioni, con il fenomeno dell'incastellamento da esse provocato, segnano una battuta d'arresto; tuttavia, secondo il Fumagalli, *Conquiste di nuovi spazi agrari*, Il secolo di ferro, XXXVIII Sett. C.I.S.A.M., Spoleto 1990, ivi, 1991, la nuova geografia antropica così determinatasi avrebbe svolto un ruolo positivo nel successivo sviluppo dell'economia a partire dalla seconda metà del X secolo. Non è quindi agevole determinare in qual misura il fenomeno dello sviluppo economico si mosse, sia pur lentamente, già tra il IX e il X secolo; ovvero se esso esplose quasi improvvisamente, come sostengono gli storici francesi, a partire dalla metà del X.

<sup>7</sup> Cit., p. 62 sgg.

<sup>8</sup> Cfr. Burchardi Wormacensi Episcopi, *Decretorum Libri XX*, M.P.L. 140. Il mondo contro il quale lotta Burcardo è quello della magia, così ben descritto da Runeberg; è quello dei culti degli alberi, delle fonti e delle pietre contro il quale si scaglia il clero dal IV-V secolo; è quello contro il quale drizza il proprio "sermo rusticus" Martino di Braga, contemporaneo di Gregorio di Tours e testimone dell'ultimo Priscillianismo attorno al 570 (cfr. Martin von Bracara's *Schrift De correctione rusticorum*, hrsg. von C.P. Caspari, Christiania, Gesellschaft von Wissenschaften, 1883). È il mondo della Grande Dea, del femminile del quale accennavamo; Burcardo vi attacca specificamente le magie femminili legate alla natura (sull'argomento cfr. F. Cardini, *Le piante magiche*, L'ambiente vegetale nell'Alto Medioevo, XXXVII Sett. C.I.S.A.M., Spoleto 1989, ivi, 1990). Ora, questo mondo è sempre stato ritenuto demoniaco dalla Chiesa; già Martino infatti, spiega, nel suo trattato per i "rustici", che le divinità della natura da essi invocate (ninfe delle acque e degli alberi) altro non sono che demoni. Un demone diverrà infatti ogni creatura melusiana quando il "folklore" diverrà soggetto di scrittura. Le streghe originano di lì, da quelle donne che ancora nel IX secolo onorano la messa domenicale eseguendo in chiesa le danze e i canti loro tradizionali (Russell, cit., p. 75). Con il XII secolo però, la cultura folklorica, ridotta alla clandestinità dopo che Burcardo conclude la repressione carolingia (Poly, cit., p. 66) diviene formalmente e definitivamente satanica (*ivi*, p. 69). D'ora in avanti, il diavolo è il protagonista esclusivo delle ossessioni della classe dirigente (cfr. Delumeau, cit.); le streghe, già nel X secolo, si accoppiano con lui (Russell, p. 75). Lo stesso Russell (p. 120 sgg.) ha sottolineato la relazione che fu stabilita tra le eresie dualiste che si svilupparono in Europa a partire dal XII secolo, e il fenomeno delle streghe; si può inoltre notare il ritorno dei tradizionali luoghi comuni relativi a culti satanici e mostruosità varie, nelle accuse rivolte agli eretici che appaiono sempre più numerosi. Il XII secolo è dunque un vero punto di

Occorre tuttavia considerare accanto a tutto ciò il lento ritorno della cultura, che già con l'età carolingia, con il suo "Rinascimento", torna ad elaborare schemi di pensiero più autonomi, lontano preludio di quel che sarà la futura dialettica del dissenso nell'articolata società del XIII secolo. Senza schemi intellettuali non si può infatti strutturare un'alternativa ideologica: a questo titolo sarà determinante, come più volte anticipato, il contatto di crociati e mercanti con Bisanzio.

Prima d'allora troviamo in Europa pochi cenni di dissenso, che ci sono stati tramandati anche tramite le opere di Agobardo, vescovo di Lione, un vero uomo d'ordine, attento a non consentire deviazioni.<sup>9</sup>

Agobardo, vissuto a cavallo tra l'VIII e il IX secolo, ha molti errori da correggere, a cominciare, anche lui, da quelli popolari. Nel suo trattato *De grandine et tonitruis*, scritto attorno all'815, egli combatte infatti l'opinione che esistano uomini e donne, detti *tempestarii*, in grado di provocare temporali; opinione per vero diffusa, poiché ne parla in dettaglio lo stesso Burcardo.<sup>10</sup>

Più interessante quanto egli denuncia riguardo l'Antifonario della Chiesa di Lione, al quale aveva messo mano in sua assenza Amalario, successivamente condannato. Qui l'oggetto, delicatissimo, è l'insinuarsi del Docetismo con la vicenda della gravidanza per l'orecchio, già menzionata.<sup>11</sup>

Al livello dotto, di opinioni ecclesiastiche, il problema aveva infatti seguito a conoscere qualche dibattito, senza che peraltro vi si nascondesse dietro alcun moto ereticale, causa la rarefatta diffusione della cultura in quei secoli. È tuttavia di qualche interesse notare, che delle tendenze adozioniste si erano delineate nell'ambito della Chiesa spagnola -è in questa circostanza che nasce il termine tecnico "Adozionismo"- cioè nell'ambito di una Chiesa a contatto quotidiano con il mondo islamico. In questa polemica avevano assunto rilievo le posizioni di Elipando, arcivescovo di Toledo, e di Felice, vescovo di Urgel;<sup>12</sup> e per quanto riguarda Felice, anche Agobardo dovette occuparsene, sintomo di una preoccupazione che non è da sottovalutarsi. Non è inverosimile perciò che il fenomeno dovesse avere una qualche consistenza in Spagna, come avvalorerebbe anche una certa pervicacia di Felice. Ciò che Agobardo scopre e denuncia nel suo *Adversus dogma Felicis*, scritto nell'818-819, è infatti che Felice, apparentemente rientrato nei ranghi dell'ortodossia con una *Professione di fede* del 799,<sup>13</sup> era in realtà rimasto ostinatamente adozionista, come provava un certo foglietto pieno di interrogativi e risposte di sua mano, scoperto da Agobardo dopo la sua morte nell'818.

Altre preoccupazioni dottrinali sono procurate ad Agobardo da un discepolo di Alcuino, Fridugiso, abate di Tours; ma di costui ci interessiamo per un altro motivo, perché all'inizio dell'anno 800 scrisse un trattatello dal titolo inquietante: *De substantia nihili et tenebrarum*.<sup>14</sup>

Il testo del nostro abate, per verità, non è gran cosa. La Gennaro ha riportato scrupolosamente quanto su di esso si è scritto da parte di critici generalmente negativi. Spicca, tra i giudizi positivi, quello del Geymonat, che vola molto alto nelle sue argomentazioni; la lettura di quel che scrive Fridugiso lascia tuttavia perplessi su tanto onore concessogli, e c'è da convenire con la Gennaro stessa, che tende a riportare il giudizio fuori da parallelismi affascinanti, alla manifesta pochezza dell'autore. Fridugiso, tra l'altro, non è minimamente sfiorato dal dubbio che attribuire il ruolo di sostanza al Nulla e alle Tenebre, spalanchi la via all'attribuire analogo ruolo al Male -non più, dunque, *privatio boni*- ponendosi così nel più assoluto dei dualismi.

Il suo ragionamento tuttavia, non privo di addentellati in Agostino,<sup>15</sup> esibisce un tema largamente diffuso, che vedremo tornare sin negli alchimisti del XVII secolo.<sup>16</sup> Egli, con una soluzione che è la stessa

---

svolta nell'avvio di un nuovo scontro tra il Razionalismo e una nuova alterità; come vedremo, ciò si connette con grandi trasformazioni dell'economia e delle strutture sociali. A partire da questo momento non c'è più una Chiesa che tenta di "acculturare" dei "rustici", ma un'ortodossia che condanna all'alterità un dissenso che si imposta sulla crisi di trasformazione del vecchio mondo, travolto dalla "razionalità" del nuovo assetto.

<sup>9</sup> Cit. Sulla sua figura cfr. Bressolles (Mgr.), *Saint Agobard, Evêque de Lyon*, Paris, Vrin, 1949; E. Boshof, *Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk*, K.H.A. 17, 1969.

<sup>10</sup> Cit., XX, 5, c. 976 C-D.

<sup>11</sup> *De Antiphonario*, VII, in *Opera omnia*, cit., p. 341.

<sup>12</sup> Per le posizioni di Elipando, in polemica con un docetista, Migezio, e di Felice, controbattuti da Alcuino, cfr. Elipandus, *Epistulae*, M.P.L. 96 (a Migezio, Alcuino e Felice). Le posizioni di Elipando sono combattute da Heterio (Heterius et Sanctus Beatus, *Epistula ad Elipandum*, ivi) e da Alcuino (*Adversus Felicis heresin libellus*, M.P.L. 101; *Contra Felicem Urgellianum Libri Septem*, ivi; *Adversus Elipandum Libri Quatuor*, ivi). Il loro Adozionismo consiste nel ritenere, a similitudine di Nestorio, una doppia generazione: una umana, e l'altra, sempre nel grembo di Maria, divina, in quanto il Padre, tramite lo Spirito Santo, "adotta" l'uomo/Gesù, facendone il proprio Figlio. È verosimile attribuire tale posizione, comune alla tradizione giudaizzante, al contatto con l'ambiente islamico; sia per il rigido monoteismo dell'Islam, sia per una comune discussione sul tema di Cristo, che è figura profetica anche nell'Islam nell'ambito di quella concezione di origine elchasaita già ricordata, relativa alla ricorrenza del profetismo come ricorrenza della discesa dello Spirito, che nell'Islam si conclude con Maometto "sigillo dei profeti". Il significato ultimo dell'Adozionismo va tuttavia più lontano, come abbiamo più volte notato; per questa ragione le Chiese istituzionalizzate, cristiana, musulmana ma anche manichea, debbono ritenere in vari modi chiusa la vicenda della discesa del divino. Nella polemica sull'Adozionismo in Spagna, che non a caso interessò molto il Conybeare (cit., p. CLXXII sgg.) in cerca di paralleli per i suoi T'ondrakiti, emerge infatti l'eterno tema della possibile divinizzazione di altri uomini: cfr. la lettera di Heterio, cit., c. 899.

<sup>13</sup> *Confessio fidei Felicis*, M.P.L. 96. Sulla possibile diffusione in Spagna dell'Adozionismo, cfr. Alcuino, *Contra Felicem*, cit., I, XI, c. 242: "Dicit præfatus venerabil Felix 'Hispaniæ doctores Christum adoptivum solitos esse nominare' ". Alcuino sostiene di non aver mai letto o ricevuto testi sull'argomento, ma ricorda che l'opinione della Chiesa Universale è più importante di quella della Chiesa spagnola. In tutta la controversia sembra tuttavia adombrarsi una certa peculiarità d'orientamento della Chiesa spagnola. Conybeare, loc. cit., che era interessato alla cosa per suoi motivi, ha estratto i passi che mostrerebbero l'Adozionismo della Spagna, e ricordato che anche il "Pauliciano" Costantino V (cfr. *supra*) era insultato come "saraceno"; ciò al fine di sottolineare l'importanza della presenza araba in questa tendenza della Chiesa spagnola.

<sup>14</sup> Cfr. C. Gennaro, *Fridugiso di Tours e il De substantia nihili et tenebrarum*. ed. critica e studio introduttivo, Padova, Cedam, 1963. Per la data della composizione, cfr. p. 64 sgg.

usata dai cabbalisti per risolvere il problema della creazione *ex nihilo*, considera il “Nulla” come il “senza forma”, l’ebraico *tohû-va-bohû* del *Sepher Yetsirah*<sup>17</sup> dal quale il Creatore trasse la materia formata. Tutto ciò non sta a significare alcun rapporto, ma ci avverte che Fridugiso ha raccolto per qualche via un elemento che ha una sua collocazione tradizionale e di lunga durata entro il neoplatonismo delle religioni del Libro, e lo ha rifuso nel suo poverissimo trattatello, dove gioca un ruolo determinante per sostenere la traballante impalcatura.

Chi, viceversa, fece del Neoplatonismo uno strumento potenzialmente pericoloso, fu l’irlandese Giovanni Scoto Eriugena, vissuto nel IX secolo alla corte di Carlo il Calvo. Di lui parleremo però in un successivo momento, perché sarà soltanto con la fine del XII e l’inizio del XIII secolo che il suo pensiero, divenuto oggetto di studio, rivelerà le esplosive potenzialità ereticali del Neoplatonismo entro una religione istituzionalizzata: per inciso, le stesse dell’Islamismo nel mondo musulmano, e della Qabbalah in quello ebraico.

Nella pochezza del IX secolo, in un mondo che concepiva soltanto un ordine immobile sancito tale *ab aeterno*, queste potenzialità non vennero alla luce, anche se furono ben sospettate da Nicolò I, che vi trovò a ridire; bisognò tuttavia attendere lo scoppio dell’eresia amalriciana perché, all’inizio del XIII secolo, il pensiero dell’Eriugena venisse condannato. Il XIII secolo infatti è un secolo in ebollizione, ove si scontrano speranze utopiche e dure realtà in un mondo la cui trasformazione ha seminato vittime: i moti del Libero Spirito e quelli gioachimiti configurano una realtà di emarginazione e protesta destinata a giungere sin dentro il XVI secolo.

Vediamo dunque quali sono i mutamenti che investono la società europea a partire dalla seconda metà del X secolo, e che già tra la fine del X e l’inizio dell’XI offriranno spazio ad un pensiero del dissenso.

Gli storici francesi soprattutto, tendono ad identificare la metà del X secolo come momento iniziale di un’esplosiva trasformazione della società europea, dovuta alla rinascita dell’economia. A questa rinascita contribuirebbero tre fattori: la fine delle invasioni barbariche, il positivo mutamento climatico, e l’incremento demografico, che a loro volta avrebbero sollecitato e favorito l’espansione dei coltivi, a sua volta determinante per l’innescamento dello sviluppo commerciale ed economico.<sup>18</sup> Tale visione, che non è generalmente negata, vede però molte precisazioni, rettifiche e dubbi da parte di altri studiosi, sulla base di fatti specifici. Così, ad esempio, è stata sottolineata, almeno per l’Italia, una sostanziale continuità nello sviluppo dei commerci tra il IX e il X secolo,<sup>19</sup> si è visto nelle invasioni barbariche e nei fenomeni sia dell’incastellamento, sia della fuga dalle campagne verso le città, un fattore di incremento demografico *locale* (più che non generale) in grado di mettere in moto dissodamenti e commerci;<sup>20</sup> si è notato che nel X secolo il miglioramento climatico è già in atto da due secoli,<sup>21</sup> si è contestato che la riduzione della foresta abbia potuto rappresentare un reale miglioramento della ricchezza alimentare.<sup>22</sup>

È evidente quindi che schemi troppo generali, normalmente mera estrapolazione di situazioni locali, sono aperti ad ogni sorta di critiche in base a precisi riscontri; tuttavia, sia che ci si trovi in presenza di una svolta, sia che venga alla luce per la prima volta un fenomeno già lentamente maturato in un modo non ben evidente all’indagine, non c’è dubbio che la seconda metà del X secolo rappresenti una data accettabile per fissarvi l’inizio dello sviluppo.

L’effetto di questo sviluppo, un fatto straordinario per una società da secoli, se non stagnante, di certo animata da trasformazioni non sconvolgenti, non fu soltanto positivo per le energie che esso liberò e per il rapido rimescolamento sociale, che promosse ovunque i più abili. Esso ebbe infatti anche gravi risvolti individuali e sociali, perché la scomparsa di una società e di una cultura nelle quali, in bene o in male, gli uomini avevano trovato un assetto che sembrava retto da leggi immutabili,<sup>23</sup> e il mescolamento che vi si

<sup>15</sup> *Confessioni*, XII.

<sup>16</sup> R. Fludd, *Utriusque cosmi, etc.*, T. I, Oppenheim, De Bry, 1617, p. 24.

<sup>17</sup> *Sefer Yezirah (Il libro della Creazione)*, Trad. dall’ebraico, Pref. e note di G. Toaff, Roma, Carucci, 1979, p. 43.

<sup>18</sup> Ci siamo riferiti a Poly, cit.; R. Fossier, *Introduction*, al vol. II di *Le Moyen Âge*, cit.; dello stesso, *La première expansion européenne*, *Le bond en avant*; G. Duby, *Le origini dell’economia europea*, Pref. di V. Fumagalli, Bari, Laterza, 1975; id., *L’economia rurale nell’Europa medievale*, Bari, Laterza U.L., 1970; J. Le Goff, *La civiltà dell’Occidente medievale*, Torino, Einaudi, 1981.

<sup>19</sup> Cfr. C. Violante, *La società milanese nell’età precomunale*, Bari, Laterza U.L., 1974, pp. 3-6.

<sup>20</sup> *Ivi*, per il ruolo dell’inurbamento sui commerci al tempo delle invasioni; e V. Fumagalli, *Conquiste di nuovi spazi agrari*, cit., pp. 615-625. Il Fumagalli (p. 615) esordisce rilevando l’ormai acquisita retrodatazione al secolo X del fenomeno della conquista di nuovi spazi agrari, e la continuità del fenomeno di crescita. Cfr. anche R. Bordone, *La città nel X secolo*, *Il secolo di ferro*, cit., che sottolinea come nel X secolo la città italiana sia già importante come luogo di servizi amministrativi e culturali (pp. 547-548). Il Bordone (p. 526) riprende inoltre, e condivide, quanto esposto dal Violante, cit.

<sup>21</sup> Cfr. M. Pinna, *Il clima nell’Alto Medioevo. Conoscenze attuali e prospettive di ricerca*, *L’ambiente vegetale, etc.*, cit., p. 435; p. 440; p. 450.

<sup>22</sup> Cfr. C. Wickham, *European Forests in the High Middle Ages*, *ivi*, p. 537 sgg. Lo Wickham tende a capovolgere certi assunti degli storici francesi, prospettando un dissodamento frutto della disperazione e, probabilmente, dell’accrescersi del controllo signorile sulla produzione. In ogni caso non c’è dubbio che il dissodamento dell’XI-XII secolo dovette giungere persino a causare squilibri nell’economia della produzione agricola, come mostra l’inizio dell’opposizione al disboscamento già prima del XII secolo, e la perdita di redditività del coltivo alla metà del XIII; cfr. R. Fossier, *La première expansion*, cit., pp. 243-245. Sul ruolo fondamentale della foresta, non soltanto nell’economia, ma nella cultura stessa della società nel VI-X secolo, cfr. C. Higounet, *Les forêts de l’Europe occidentale du Ve au XIe siècle*, *Agricoltura e mondo rurale in occidente nell’Alto Medioevo*, XIII Sett. C.I.S.A.M., Spoleto, 1965, *ivi*, 1966. Il Poly (cit., p. 78) vede nella drastica riduzione delle foreste nell’XI secolo, la sconfitta della cultura contadina dell’Alto Medioevo, e la vittoria della cultura ecclesiastica, che tuttavia subirà profonde trasformazioni per conseguenza.

<sup>23</sup> È significativo che l’ideologia medievale della tripartizione sociale in *oratores*, *bellatores* e *laboratores*, ciascun ordine con precisi e immutabili compiti, appaia accennata alla fine del IX secolo, ma divenga di fatto elemento di esplicita lotta ideologica soltanto attorno al

accompagnò, rappresentarono anche un fattore di grave crisi economica e morale per i meno abili o meno fortunati -per coloro cioè, che non colsero l'occasione, ma la subirono- con la conseguente creazione di vaste aree di emarginazione in un mondo ormai non più solidale.<sup>24</sup>

Contrariamente all'allodio -letteralmente: proprietà comune, non trasmissibile a titolo individuale, al cui interno ogni individuo era garantito nell'ambito della tradizione- il feudo mette in moto un'economia ben più dinamica. Il feudo è letteralmente un "donativo" che si riceve, e che perciò determina obblighi, non soltanto economici; contrariamente alla proprietà allodiale, esso costituisce un titolo di proprietà del quale si può disporre individualmente, anche ai fini ereditari.<sup>25</sup> Il dinamismo economico di questa nuova struttura, in sé evidente per l'incentivo che offre allo sfruttamento del feudo ricevuto, fu tale non soltanto da sradicare con la violenza dell'iniziativa la vecchia società, ma da mettere in atto un vero e proprio cambiamento ideologico, con fenomeni di spontanea feodalizzazione dell'allodio stesso, ceduto al signore dai contadini e da lui ripreso in prestito dai contadini stessi.<sup>26</sup>

L'iniziativa dell'espansione economica fu dunque un fenomeno messo in moto dalla stessa classe signorile,<sup>27</sup> onde si può parlare di una sua vittoria in quella che fu la fondazione di un vero e proprio nuovo modo di governare.<sup>28</sup> Questo nuovo assetto, l'affermarsi cioè della signoria in tutte le sue manifestazioni, fu anche sancito dal formarsi di una signoria "bannale", cioè depositaria del diritto di banno, che era il diritto ad emanare leggi e a farle rispettare, un diritto in nome del quale si ricevevano prestazioni in lavoro o pagamenti in danaro.<sup>29</sup>

Il grande proprietario diviene dunque depositario di un potere pubblico, in nome del quale può vessare il contadino e innalzare castelli a difesa del proprio territorio, dando inizio, a partire dagli albori dell'XI secolo, ad un'epoca di violenze dinanzi alle quali la popolazione rurale è del tutto impotente.<sup>30</sup> L'aspetto però più rilevante ai fini della comprensione del fenomeno, è la violenza economica del fenomeno stesso, perché se la violenza politica dei signori può provocare in qualche modo il coagulo di un'opposizione razionale entro veri e propri movimenti per la pace,<sup>31</sup> quella economica del nuovo sistema si muove trasversalmente alle classi sociali, provocando rivolgimenti che mutano il mondo, dislocando dall'oggi al domani le gerarchie individuali, premiando chi afferra abilmente il nuovo corso, punendo gli altri, che esasperano un'esistenza non più razionalmente comprensibile entro la vecchia ideologia.

L'incremento dell'attività agricola, con la messa a coltivo di nuove terre e l'intenso sfruttamento delle altre, promuove economicamente e socialmente i contadini più abili e capaci; il controllo della proprietà e la razionalizzazione delle sue risorse nell'ambito del diritto signorile, promuovono parimenti sia le attività artigianali e di trasformazione che richiedono maggiori capacità tecniche, sia tutta la categoria degli intermediari e degli amministratori, già serviti, ora veri e propri funzionari di spicco nei paesi del contado; si arricchiscono anche veri e propri parassiti, mentre il lusso delle corti funziona anch'esso da catalizzatore dello sviluppo; lo sviluppo più evidente è quello dei commerci e di tutte le attività connesse con la rinvigorita circolazione monetaria; aumenta la ricchezza cittadina e il divario tra le classi, particolarmente nei confronti di quei contadini risultati in ritardo rispetto agli sviluppi. In questa nuova economia che elimina i marginali e coloro che non si muovono nell'ambito di protezioni, tra coloro che i cambiamenti hanno letteralmente proletarizzato vi è però anche molta piccola e piccolissima aristocrazia di campagna allo sbando, e tra i portavoce della protesta un sempre maggior numero di membri del clero minuto, "intellettuali" vicini al popolo.<sup>32</sup>

Si assiste così ad un fenomeno inimmaginabile per chi usciva da un'epoca di lunga stagnazione e per un'ideologia fondata sull'immutabilità del cosmo: abili contadini e servitori astuti potevano scalare la via a posizioni di tipo signorile, mentre fedeli cavalieri potevano restare modesti subalterni nell'ambito della dimora del proprio signore: un vero rivolgimento sociale che destava scandalo.<sup>33</sup>

---

passaggio tra il X e l'XI secolo, cioè nel momento in cui la trasformazione sociale mette in crisi questo antico ordine mentale. Cfr. G. Duby, *Les trois ordres, ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978; J. Le Goff, *Les trois fonctions indo-européennes, l'historien, et l'Europe féodale*, A.E.C.S., 34, 1979. Nelle circostanze in cui avviene questa manifestazione, l'ideologia assume il significato di un vero e proprio *rappel à l'ordre* (Le Goff, cit., pp. 1192-1193).

<sup>24</sup> Il mondo che scompare è quello contadino dell'allodio, che garantiva a ciascuno un proprio ruolo entro una vasta e solidale comunità; l'economia allodiale viene infatti soppiantata da quella feudale tra la fine del X e l'inizio del XII secolo: cfr. Poly, cit., pp. 47-57.

<sup>25</sup> Cfr. Poly, loc. cit.

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 60-61.

<sup>27</sup> Cfr. Duby, *Le origini, etc.*, cit., pp. 260-261; *L'economia rurale, etc.*, cit., pp. 110-111; Wickham, cit., p. 542.

<sup>28</sup> Poly, cit., p. 60, il quale, nel riportare dei fatti, sembra tuttavia insinuare del moralismo egualitario. Le conseguenze devastanti ovviamente vi furono, e su di esse si imposta il dissenso contadino iniziato nell'XI secolo e proseguito sino al XVI; tuttavia non può ritenersi gratuito un rivolgimento epocale, che evidentemente costituisce un fenomeno di "razionalizzazione" in risposta ad esigenze economiche, probabile punto di arrivo di un precedente processo di incremento e di accentramento demografico, come abbiamo accennato sopra.

<sup>29</sup> Sulla complessità delle manifestazioni del potere signorile e sul rapporto tra potere giuridico e terriero, cfr. C. Violante, *La signoria rurale nel secolo X. Proposte tipologiche*, Il secolo di ferro, cit.

<sup>30</sup> Poly, cit., pp. 36-40.

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 41-43. Il Poly mette in rapporto con questi movimenti le eresie "spontanee" contadine del secolo XI e la successiva ondata di profetismo peregrinante, che nel secolo XII percorre le campagne ed esplose nelle città di provincia.

<sup>32</sup> Cfr. Duby, *Le origini, etc.*, cit., pp. 286-287 e p. 297; *L'economia rurale, etc.*, cit., pp. 336-338 e pp. 351-355; Fossier, *La première expansion etc.*, cit., pp. 238-239; *Le bond en avant*, cit., pp. 298-304; Le Goff, *La civiltà*, cit. p. 275 e pp. 318-325; Violante, *La signoria rurale etc.*, cit., pp. 380-381.

<sup>33</sup> Duby, *Le origini etc.*, cit., p. 214.

Nell'ambito di un'economia monetaria ormai evoluta, sempre più importante diviene l'alta borghesia dei commerci, e sempre meno la piccola aristocrazia in crisi, anche perché l'economia basata sul dono e sul servizio tende ad esaurire le proprie capacità nei confronti dell'esigenza di accorpate la proprietà per meglio metterla a frutto. Il piccolo aristocratico confluisce così in un ceto del tutto marginale assieme agli ultimi arrivati tra i cavalieri, che si trovano ad essere ormai privi di *status*. Emerge così per circostanze storiche una nuova cultura, che ha un suo ruolo da non sottovalutare nel ritorno delle eresie.

Questa cultura espressa dai laici a più stretto contatto con la realtà popolare, è la cultura "folklorica", espressione di un mondo rimasto avvolto nel silenzio per lunghi secoli, e che ora assurge per la prima volta all'espressione letteraria con l'uso del volgare che sostituisce il latino, e ad opera di autori come Gervasio di Tilbury o Walter Map; essa fa da sfondo ai grandi cicli cavallereschi e alle cronache; diviene protagonista del romanzesco con la *Vita di Merlino*. Il meraviglioso medievale viene dunque alla luce con tutto il suo retaggio di paganità e magia ai margini della cultura "alta"; lo sforzo della cultura ecclesiastica consisterà, per l'appunto, nella "cristianizzazione" di questo immaginario, espressione di una cultura a lungo repressa che ora irrompe attraverso le crepe di una società instabile, perché in rapido stravolgimento. Paganesimo contadino, magia, stregoneria, eresia, fusi nella comune cornice contadina come mostruosità agli occhi del Razionalismo della cultura "alta", si identificano ormai, in una società interamente cristianizzata, nei due fenomeni collegati dell'eresia popolare e della stregoneria, sempre meno tollerate, come ogni forma di diversità, a partire dal XII secolo.<sup>34</sup>

Il fenomeno della letteratura profana che raccoglie il "folklore", come anche dà vita alla lirica dei *troubadores*, sono da interpretarsi nell'ambito degli sviluppi ideologici della crisi che investe la minuta aristocrazia,<sup>35</sup> così come ha fatto il Köhler.<sup>36</sup> Quest'ultimo ha mostrato in modo convincente che dietro il romanzo cavalleresco e l'amor cortese, si esprime l'ideologia della piccola cavalleria senza feudo, posta ai margini dell'alleanza di alta aristocrazia e ceto mercantile. Il dramma amoroso parla di un'integrazione sociale mancata, e si trasforma prima o poi in un mezzo per guadagnarsi il pane. Il ciclo cavalleresco rivendica la funzione sociale di una classe decaduta attraverso il ricorso al mito, e rivela ostilità al clero. Anticristiana nella svalutazione del matrimonio, la poesia cavalleresca è una delle vie attraverso le quali filtra la cultura "folklorica", alternativa a quella della Chiesa. Il cavaliere è, come l'eremita, un non-integrato, che configura nel proprio mito una sorta di antimondo, dualismo che vuol essere un tentativo disperato di capire un mondo incomprensibile.<sup>37</sup>

Il corrispettivo religioso del cavaliere nella tassonomia degli emarginati, era rappresentato dal profeta vagabondo; contro questi due aspetti nei quali la cultura subalterna viene alla luce in opposizione al Razionalismo dell'alto clero, la Chiesa dovrà dunque combattere, e la sua battaglia culturale è denigrare l'altra cultura e difendere la propria, che non parla il volgare come il "folklore", il meraviglioso e l'eresia, ma parla latino. La Chiesa si oppone tenacemente alla traduzione della Bibbia perché non consente ad altri la sua

<sup>34</sup> Russell, cit., pp. 98-100; A Vauchez, *Une normalisation sévère*, Le Moyen Âge, vol. II, cit., pp. 403-408. Alla fine del XII secolo i temi mitici, così come appaiono nella letteratura, sono tuttavia già poco comprensibili, e gli autori li inseriscono in strutture di pensiero razionaliste, come abbiamo notato ne *Il mito e l'uomo*, cit., a proposito delle leggende melusiniene.

<sup>35</sup> Il Le Goff, *Tempo della Chiesa, etc.*, cit., p. 203, rimanda espressamente al Köhler.

<sup>36</sup> Cfr. *Sociologia della fin'amor*, Padova, Liviana, 1976; *L'avventura cavalleresca*, Bologna, Il Mulino, 1985.

<sup>37</sup> In particolare, in *Sociologia della fin'amor* cfr. le pp. 4; 6; 12-13; 31; 39; 64; 86; 103; 131; 150-151; 162. Inoltre, a p. 47, cfr. il vissuto contraddittorio del cavaliere che scopre la mancanza di liberalità dell'aristocrazia; a p. 58 il convergere della sua critica alle ricchezze con quella degli spiritualisti cristiani; a pp. 90-91 la comune opposizione alla vita "cortese" da parte dello spiritualismo ascetico e dei cavalieri poveri che ne sono emarginati perché *poveri*; a p. 153 il comune odio dei trovatori -che erano cavalieri poveri- e degli altrettanto poveri *clerici vagantes* -intellettuali allo sbando- contro il contadino ormai ricco e pasciuto; a p. 232 la tematica dell'amor cortese come dialettica tra ideale e realtà. Un aspetto particolare assume questa cavalleria povera nel sud: qui essa si avvicina al "nemico" borghese nella comune ostilità al clero (p. 153). A pp. 255-256, il Köhler dà la definizione dell'individuo "marginale" quale, appunto, è il cavaliere: è l'uomo che, raggiunto il vertice del proprio ceto, tende a passare in quello superiore senza riuscirci. Egli è perciò un senza-patria che sperimenta la perdita di solidarietà col proprio ceto e, al contempo, il disprezzo dei ceti superiori. Come nota il Mancini nella sua significativa Introduzione (p. XXVII) i marginali si trasformano in ideologi del gruppo. Questa è un'esperienza universale, aggiungiamo noi, che caratterizza le manifestazioni del pensiero dissidente, dalle prime eresie alla rivoluzione romantica. Ne *L'avventura cavalleresca*, il Köhler, analizzando il senso della mitica corte arturiana, vi scopre la lotta contro la nascente classe di funzionari sui quali si appoggia il Re (p. 19); il volgersi dei cavalieri contro la stessa istituzione feudale (pp. 37-43); la natura meramente utopica della corte arturiana, opposta ad una realtà costituita dalla nuova alleanza tra monarchia e borghesia (p. 45), e, per conseguenza, l'assoluta non-ubicabilità spaziale di tale corte (p. 51); infine la tendenza a personificare le astrazioni -tendenza che fu già degli Gnostici!- come prodromo ad una vera e propria inondazione di allegorie (p. 49). Nei saggi successivi, il Köhler sottolinea il carattere non accademico di questa cultura del XII secolo, di contro a quella clericale "colta" che le si contrappone e si affermerà con il XV secolo (p. 75); non a caso il rappresentante di quest'ultima, Giovanni di Salisbury, guarda con sospetto tanto gli ideali cavallereschi quanto quelli ascetici (p. 89). Il cavaliere è colui che sperimenta la tensione tra ideale e reale, perché la perdita di funzione lo abbandona a sé stesso; egli si crea lo spazio fittizio dell'avventura per riproporvi ideali ormai fuori del tempo (pp. 97-100). L'analisi del tema dell'avventura mostra poi con finezza sia la sua ideologicità, sia il tentativo, cui essa risponde, della conciliazione degli opposti. Come vedremo questo tentativo, che è anche quello dell'arte, è il motivo-guida di tutta l'alchimia spirituale e del Romanticismo. Il cavaliere "cerca il senso del mondo e non lo trova" (p. 113); secondo il Köhler la ricerca del Graal ne rappresenta l'ideale, l'avventura delle crociate, la realtà (p. 122); la crociata è il risvolto "di destra" di una corrente nella quale quello "di sinistra" è costituito dai movimenti "popolari" (p. 134). È molto interessante notare che a questo punto il Köhler, per analizzare il suo problema, si rifaccia esplicitamente agli studi sullo Gnosticismo e sul dualismo in generale, risultato dell'incomprensibilità del mondo (p. 138); paragoni il cavaliere all'eremita (p. 139 in nota) e finalmente affronti in parallelo il problema del Millenarismo in generale, del Gioachimismo in particolare (p. 146), dei quali tratteremo oltre. Ancora più in là spinge il Köhler la propria analisi nel senso che a noi interessa, allorché scopre risvolti di protesta sociale in Chrétien de Troyes, che avvicinano il cavaliere ai moti ereticali: vi si denuncia infatti quello stesso sfruttamento della mano d'opera che alimentò i moti (p. 175, nel testo e in nota).

interpretazione:<sup>38</sup> un tema corrente, come vedremo, sarà l'affermazione dell'ignoranza degli eretici, che saranno rifiutati in quanto portatori di un linguaggio *altro*, cioè di una cultura *altra* le cui ragioni non sono definibili entro la *Ragione* del linguaggio colto, cioè dell'ideologia egemone.

Prende perciò corpo progressivamente un'intolleranza che è in primo luogo intolleranza culturale,<sup>39</sup> mirante a stroncare tutte quelle forme di deviazione che nel frattempo si erano andate impostando sulla incomprensibile trasformazione del mondo, sulla violenza sociale che travolgeva i più deboli.<sup>40</sup>

Il secolo X, che vide sorgere la signoria territoriale, fu un secolo di violenza<sup>41</sup> e di razionalizzazioni,<sup>42</sup> una coincidenza non casuale, perché "razionalizzazione" è parola-chiave che copre abitualmente la violenza all'*altro*: lo stesso ritorno del diritto romano, indispensabile nell'accresciuta mobilità e nel dilagare dei commerci, è una razionalizzazione che contribuisce alla caccia alle streghe.<sup>43</sup> È significativo che il X secolo, secolo di grandi "razionalizzazioni", sia stato definito "di ferro", esattamente come il secolo che va dalla metà del XVI alla metà del XVII, altro secolo di grandi "razionalizzazioni". Nel primo caso si forma la signoria territoriale, nel secondo gli Stati accentrati: due forme di sviluppo economico che non tollerano contrattempi. La terza "razionalizzazione" avverrà con la rivoluzione industriale e l'avvento della borghesia; e poiché il termine è un eufemismo per "eliminazione del dissenso", attorno a tali benemeriti processi la diversità alza la propria voce prima di venir sommersa, salvo riemergere allorché i maestosi edifici della Ragione mostrano le loro crepe.

Per ora, siamo vicini all'anno Mille quando Abbone si rivolge ad Ugo Capeto per invitarlo a stroncare l'eresia, che, evidentemente, è divenuta un affar serio in Francia;<sup>44</sup> tuttavia, venendo alla luce proprio in quegli anni, sembra stupire il cronista Rodolfo Glabro, che registra fedelmente i segni esteriori del mutamento senza comprenderne troppo le ragioni.<sup>45</sup>

In un lungo studio che parte, per l'appunto, dallo stupore del cronista, il Cracco ha esaminato con attenzione e in profondità il significato dell'apparire di quelle eresie nel contesto dei profondi mutamenti culturali che investono l'intera società del secolo.<sup>46</sup> Ciò che il Cracco sottolinea, entrando anche in polemica con studiosi come il Morghen e il Dondaine, è lo scarso peso che si darebbe al significato di queste eresie, sia pretendendo di qualificarle come "popolari" -secondo l'impostazione del Morghen- sia vedendovi, come fa il Dondaine, il ritorno per vie occulte di vecchie e già strutturate eresie, come il Manicheismo. Il Cracco, con una impostazione di più ampio respiro che ci sentiamo di condividere, affronta il problema delle eresie -ma non soltanto di esse- nell'ambito del risveglio di uomini che, nel rivolgimento economico e sociale che pone fine alle vecchie strutture, non si riconoscono più nei ruoli assegnati loro da un rigido ordine. Questa "incredibile" realtà, muove il cronista a leggere negli episodi che egli cita, null'altro che pazzia: egli non si cura di analizzare le idee degli extra-vaganti, semplicemente le accantona come insensate.

Tuttavia, come mostra il Cracco, la ricerca di nuovi ruoli per sé ma anche per l'uomo in generale, è un fenomeno che investe tutta la società e la cultura, non soltanto quella sua parte che si guadagnerà l'etichetta ufficiale di "eresia". L'uomo che, abbandonati vecchi compartimenti sociali in crisi che a loro volta lo abbandonano a se stesso,<sup>47</sup> deve ergersi a misura creatrice di una propria mutevole realtà, è anche l'uomo che non può non rivedere il proprio ruolo nella Creazione, l'abisso rispetto al Creatore che lo condanna a non poter né vedere né capire, ad esser pago della grazia che lo distingue dalle altre creature. Ora, tutto ciò ruota attorno ai due eterni punti che da sempre restano irrisolti per ciò che concerne il ruolo cosmico dell'uomo, a metà strada tra Dio e la natura: la divinità della sua anima e, per quanto riguarda in particolare l'area culturale cristiana, l'inquietante commistione di umano e divino nel Cristo che rigenera la storia, sottrae alla Legge, apre orizzonti inesplorati. Questo *storicizzarsi* del divino, sul quale fu già fondata la "razionalità" dell'ortodossia, è un punto capitale della cultura cristiana e perciò occidentale, sul quale si dovrà tornare sempre e dal quale nascono, in tutti i momenti topici, pericolosi fermenti.

<sup>38</sup> Vauchez, cit., p. 388.

<sup>39</sup> *ivi*, pp. 392-409.

<sup>40</sup> Poly, cit., pp. 42-44, vede nei moti ereticali dell'XI secolo la radicalizzazione dei movimenti per la pace, sorti per metter fine alla perenne insicurezza. In questo ambito, essi entrano nel grande risveglio di spiritualità che, a partire dal Mille, rigetta la società che si andava rapidamente costituendo: cfr. *Naissance d'une chrétienté*, Le Moyen Âge vol. II, cit., pp. 87-88.

<sup>41</sup> Violante, *La signoria rurale*, cit., p. 381.

<sup>42</sup> *ivi*, loc. cit.

<sup>43</sup> Cfr. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, cit., p. 343.

<sup>44</sup> S. Abbonis *Apologeticus ad Hugonem et Rodbertum Reges Francorum*, M.P.L. 139, c. 463 A: "et de regno vestro omnem hæreticam pravitatem depellit".

<sup>45</sup> Cfr. Raoul Glaber, *Les cinq livres de ses histoires (900-1044)*, publiés par M. Prou, Paris, Picard, 1886; G. Cracco, *Riforma ed eresia in momenti della cultura europea tra X e XI secolo*, R.S.L.R., 7, 1971.

<sup>46</sup> Sull'argomento cfr. anche P. Wolff, *Storia e cultura europea dal secolo IX al XII*, Bari, Laterza U.L., 1969, cui si riferisce più volte il Cracco.

<sup>47</sup> Oltre a quanto abbiamo accennato sulla crisi dell'allodio, rinviando al Poly, cit., per il suo significato di struttura protettiva e stabilizzante; rinviando per l'argomento anche al Violante, *Riflessioni sulla povertà nel secolo XI*, Studi sul Medioevo cristiano, cit., dove si descrive la rete protettiva che Chiesa e comunità tendevano attorno al "povero", nonché i limiti e la natura di tale "povertà". Tra il secolo XI e il XII l'uomo è viceversa ormai un individuo in perenne movimento, sempre più inurbato fuori delle strutture protettive della collettività, dalle proprie tradizioni e dal diritto ad esse collegato; egli è ora artefice della propria fortuna o sfortuna in un mondo nuovo e non sempre comprensibile, soggetto a continue spinte "razionalizzatrici".

Accanto alla storia “divinizzata”, un altro elemento comune all’utopia gnostica è ricordato dal Cracco,<sup>48</sup> cioè che l’uomo, proteso ora a trasformare la *propria* storia, vede l’operazione come una trasformazione di se stesso: l’uomo *pretende*, in ciò è lo scandalo del modesto Rodolfo e di tutti i censori. Lo scandalo contro il quale protesta invece l’uomo che diviene eretico non è, sostiene il Cracco, la corruzione dei costumi ecclesiastici (come vorrebbe un’interpretazione troppo superficiale) ma “la tirannia del reale, la schiavitù dell’uomo, che è anche Spirito, di fronte alle ‘cose’, il dover affidare a strutture esterne, a segni, la speranza della propria salvezza eterna”.<sup>49</sup>

Siamo dunque attorno all’anno Mille allorché un certo Leotardo “plebeo” di Vertus, nella Marna, viene assalito nel sonno da uno sciame d’api.<sup>50</sup> Colto da agitazione corre a casa, manda via la moglie, va in chiesa e rompe il crocefisso. La gente lo crede matto, ma lui la convince della propria ispirazione divina perché, si sa, “sunt rustici mente labiles”. Prosegue il cronista con malignità: si dava l’aria di un maestro di dottrina e diceva che non si dovesse pagare la decima. Proposito pericoloso ma di sicuro successo, tanto che Leotardo attrae un gran seguito al quale offre la sua interpretazione delle Scritture. Di questa interpretazione, Rodolfo non riferisce, tanto gli sembra ovvio dovesse trattarsi di sciocchezze. Il vescovo però, eruditissimo, convoca il “plebeo” per discuterne, e il testardo si mostra reticente. Ciò conferisce chiara vittoria dialettica al “sagacissimus episcopus”; i seguaci abbandonano Leotardo e questi, vergognoso e frustrato nelle sue illecite ambizioni, si suicida gettandosi in un pozzo.

Qualche tempo prima, prosegue Rodolfo,<sup>51</sup> un grammatico di nome Vilgardo, indaffaratissimo nei suoi studi e incurante di più vasti respiri,<sup>52</sup> viene visitato in sonno da Virgilio, Orazio e Giovenale, che gli insegnano varie sciocchezze, tra le quali *l’idea assurda che la poesia avesse un qualche rapporto con la verità*. Viene condannato come eretico -siamo nel 970 circa- ma poi si scopre improvvisamente che idee pestifere circolano in tutta l’Italia. In particolare, dalla Sardegna, che è un covo di eretici,<sup>53</sup> partirono missionari verso la Spagna, per corromperne il popolo; per vera fortuna i buoni cattolici poterono sterminarli prima che facessero danni.

Questi due episodi, che sono un punto di partenza nella citata analisi del Cracco, sembrerebbero esemplificare gli estremi del popolano che dice sciocchezze e del letterato frustrato che coltiva segreti deliri. In realtà non è così: al contrario, essi, nella redazione che abbiamo riportato, testimoniano semplicemente la cecità della cultura razionalista che non scorge la diversità e la considera follia. Come ha mostrato in una finissima analisi il Violante,<sup>54</sup> gli elementi dottrinali di Leotardo traspaiono molto bene sotto la disattenta redazione di Rodolfo. Essi sono costituiti dalla negazione del matrimonio e dal rifiuto di venerare la croce; inoltre, il rifiuto del pagamento delle decime sembrerebbe basato non già su un’istanza pauperistica, ma sulla negazione dell’utilità del clero.<sup>55</sup>

Queste posizioni ci sono note, appartenevano ai Pauliciani e ai Bogomili; naturalmente non vogliamo affermare un’influenza della quale non v’è riscontro, vogliamo soltanto sottolineare, con il Violante, che il “plebeo” Leotardo non era forse lo sprovveduto che pretende Rodolfo. Le stesse posizioni ritroveremo infatti, poco dopo, in quelle altre eresie “popolari” dell’XI secolo che appaiono ancor più chiaramente “dotte”.<sup>56</sup>

<sup>48</sup> Cit., p. 470.

<sup>49</sup> *ivi*, p. 476.

<sup>50</sup> R. Glabro, II, XI, 22 così riporta: “ut grande examen apum in eius corpum per secreta ingrederetur nature”. L’evento impossibile sembra carico di simbolismo, come lo sciame di mosche citato da Gregorio di Tours: c’è una possibile materializzazione della compulsività e della estraneità delle ossessioni incontrollabili -mosche, api- che assalgono lo schizofrenico. Il cronista così prosegue: “quod etiam per illius os nimio cum strepitu erumpens, cerebris illum punctiones agitabat”.

<sup>51</sup> II, XII, 23.

<sup>52</sup> “sicut italicus mos”, dice Rodolfo, un po’ razzista.

<sup>53</sup> La Sardegna ospitò nel X secolo numerose colonie di monaci bizantini (basiliani?); la notizia è quindi credibile e interessante. Bogomilismo?

<sup>54</sup> *La povertà nelle eresie del secolo XI in occidente*, Studi sulla Cristianità medievale, Milano, Vita e Pensiero, 1972, pp. 69-107; in particolare, per ciò che riportiamo, p. 92 sgg.

<sup>55</sup> *ivi*, p. 93. Sottolinea il Violante che non è in gioco l’onerosità, ma l’utilità; pagare, per Leotardo, è “superfluum et inane” (cfr. R. Glabro, loc. cit.).

<sup>56</sup> Il Violante mette in luce la costante presenza, tra gli eretici, tanto dell’elemento “dotto”, quanto di quello “popolare” (p. 92) nonché l’evidente partecipazione del clero minore (p. 75; p. 104). Egli critica perciò tanto l’impostazione del Morghen (comune al Manselli) che vede nelle eresie dell’XI secolo moti popolari spontanei pauperistici e spiritualisti, ostili ad un clero corrotto e spinti dalla povertà; quanto l’impostazione marxista, a causa del semplicistico schema struttura/sovrastruttura tramite il quale l’eresia è ricondotta ad un’origine sociale; origine che tuttavia il Violante ribadisce, anche se, a nostro avviso, non con la visuale ampia del Cracco. Il dissenso è comunque, anche per lui, un fenomeno che può riguardare tutti; ed è significativo il ruolo, sul quale egli insiste in modo preciso, del clero minore quale cetto intellettuale che dà strutture dottrinali all’ideologia del dissenso. Il Cristianesimo medievale, nelle sue accezioni ortodosse o ereticali, non può essere inteso fuori di un’analisi sociologica, esigenza ineludibile questa, che è stata ricordata dal Brezzi, *Medioevo “cristiano” e sociologia religiosa*, Studi sul medioevo cristiano, cit. Per quanto riguarda le eresie dell’XI secolo che stiamo esponendo, ci siamo infine rifatti ai seguenti studi: A. Dondaine, *L’origine de l’hérésie medievale*, R.S.C.I., 6, 1952, che critica l’impostazione del Morghen circa il carattere “spontaneo” di queste eresie, e vede in esse il frutto dell’influenza bogomila; H. Grundmann, *Ketzergeschichte des Mittelalters*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 3°, p. G8, sgg; dello stesso, *Nuovi contributi alla storia dei movimenti religiosi del Medioevo*, Appendice a *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1974; Ilarino da Milano, *Le eresie popolari nel secolo XI nell’Europa occidentale*, S.Gr. 2, 1947. Citiamo inoltre il testo di R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari, Laterza U.L., 1968, che ne tratta a p. 205 sgg.; dello stesso, *Il cosiddetto neo-Manicheismo occidentale del secolo XI*, XII Congr. Volta, “Oriente e Occidente nel Medioevo”, Roma, A.N.L., 1957, che risponde al Dondaine; di Wakefield-Evans l’Introduzione a *Heresies of the High Middle Ages*, N. York - London, Columbia Un. Press, 1969; J. Duvernoy, *L’histoire des Cathares*, Toulouse, Privat, 1979; pp. 79-106, A Borst, *Die Katharer*, Schriften der M.G.H., 12, Stuttgart, Hiersemann, 1953, pp. 71-89. Sulle loro origini, oltre ai testi citati, cfr. anche C. Thouzelier, *Tradition et résurgence dans l’hérésie médiévale*; R. Morghen, *Problèmes sur l’origine de l’hérésie au Moyen Âge*; C. Violante, *Hérésies urbaines et hérésies rurales en Italie du XIe au XIIIe siècles*; tutti in *Hérésies et sociétés*, cit.



Passano pochi anni, e l'eresia compare ben chiara in Aquitania. Scrive infatti Ademaro di Chabannes, che a quella data "exorti sunt per Aquitaniam Manichæi" e, dalle sue parole, il fenomeno sembra piuttosto diffuso. Negavano il battesimo e la croce, praticavano astinenze alimentari, "castitatem simulabant": in realtà erano lussuriosissimi.<sup>57</sup> Non sappiamo altro di questa vicenda, ma essa si rivela molto significativa, sia perché mostra una già vasta diffusione dell'eresia nel secondo decennio (dunque essa doveva serpeggiare già da non poco) sia per la natura dottrinale di questa -che ricorda il Bogomilismo- illuminata dal grande scandalo che scoppia subito dopo ad Orléans. Qui, nel 1022, sono implicati apertamente dei chierici che vengono spediti al rogo, ed abbiamo notizie più precise sulle loro opinioni.<sup>58</sup>

Il primo fatto che emerge evidente fu l'ampia diffusione del fenomeno che, a quanto risultò, sussisteva da molti anni. Non per nulla Ademaro aggiunge che furono contemporaneamente scovati e uccisi dei Manichei in Tolosa, e che in molti luoghi dell'occidente risultò covare la sovversione.<sup>59</sup>

I capisaldi dell'eresia sono sempre simili, ma ora vengono formulati in modo chiaro, come complesso dottrinale, da uomini "colti". Il punto più importante che emerge in modo esplicito, è il radicale Docetismo. Seguono il rifiuto del battesimo e della comunione e l'uso del fondamentale sacramento delle eresie medievali: la trasmissione dello Spirito Santo tramite l'imposizione delle mani, che sostituisce l'inutile battesimo con l'acqua. Emerge anche, sul piano pratico, una tecnica di cooptazione basata su progressivi stadi d'indottrinamento, evidentemente per ragioni di prudenza, ciò che rende il gruppo simile ad una setta segreta.<sup>60</sup> Il monaco Paolo riferisce anche delle solite stucchevoli orge con susseguente infanticidio, eterna infamia che mal si connette con il coraggioso comportamento di questi monaci, che rifiutano l'abiura e salgono sorridenti al rogo, tranne un chierico e una monaca che preferirono tornar nei ranghi.<sup>61</sup>

Sull'origine di questa setta di eretici nessuno seppe darsi spiegazioni; ed è interessante osservare che il dissenso appariva così inconcepibile, che le spiegazioni che ne furono date appartengono al peggior immaginario sull'alterità. Nonostante ci si trovasse in presenza di dotti chierici, dice Ademaro che essi furono ingannati da un non meglio precisato contadino; Rodolfo Glabro invece, riferisce tutto serio che l'eresia fu portata dall'Italia (= dall'*altrove*) da una donna indemoniata che seduceva chiunque: "non solum idiotas ac simplices, verum etiam plerosque qui videbantur doctores in clericum ordine".<sup>62</sup> *Il contadino e la donna*: immagini demoniache dell'alterità per la cultura clericale del medioevo.

Passano appena tre anni, e l'eresia viene alla luce ad Arras.<sup>63</sup> Qui ci si trova di fronte a un gruppetto di brav'uomini decisamente insicuri (come si vedrà nel corso del sinodo) i quali sostengono di ricevere la propria dottrina da un certo Gandolfo, italiano, tramite i suoi "apostoli". Si tratta di un'eresia sulla quale non abbiamo altre notizie dall'Italia, ma che vi doveva essere ben consolidata se s'inviavano missionari in Francia. Ecco dunque la loro dottrina: negano l'efficacia del battesimo, dell'eucarestia e della confessione; rifiutano la gerarchia sacerdotale, la sacralità degli edifici di culto, degli altari, nonché di tutti i segni cerimoniali (incenso, campane, e simili); rifiutano il culto della croce e dell'immagine di Gesù crocefisso; rifiutano il rapporto sessuale e perciò la santità del matrimonio; paolinamente si procacciano il cibo col proprio lavoro, sono caritatevoli e mansueti; negano la grazia, attribuendo la salvezza ai meriti. In buona sostanza, come nota il Violante,<sup>64</sup> siamo di fronte ad uno spiritualismo esasperato che si imposta su una radicale incompatibilità di spirito e materia, divino ed umano. Quel che ci sembra importante segnalare, è che ci troviamo dinnanzi ad un sistema dottrinale di ignota origine, che ricorda però molto da vicino le dottrine pauliciane e bogomile. Una

<sup>57</sup> Ademar de Chabannes, *Chronique*, Publiée par J. Chavanon, Paris, Picard, 1897, III, 49. Val la pena di notare l'eterno, noiosissimo argomento: la dissidenza è *sempre* menzogna nel suo apparire moralmente irreprensibile; in realtà essa *nasconde* turpitudini, mai documentate ma descritte con stereotipi. Al di là della diffamazione gratuita, comprensibile con il conflitto, ci sembra si debba rilevare anche un atteggiamento relativamente "obiettivo" e "sincero", che trae origine dalla *ovvia inammissibilità del diverso*, giudizio disinvoltato che è soltanto l'aspetto esteriore della *paura* dell'ideologia egemone, una paura che si traduce in violenza.

<sup>58</sup> Per le fonti cfr. Paulus, S. Petri Carnotensis Monachus, *Vetus Agano*, M.P.L. 155, c. 263 sgg.; R. Glabro, cit., III, VIII, 26-27; Ademaro, cit., III, 59.

<sup>59</sup> Ademaro, loc. cit.

<sup>60</sup> *Vetus Agano*, loc. cit. Ilarino da Milano, cit., p. 57, segnala altre fonti secondo le quali essi avrebbero rifiutato le nozze e ammesso le unioni libere. Qui vien da pensare piuttosto al rifiuto della procreazione che caratterizza molte eresie, riguardo al quale gli eresiologi sono pronti alla malevolenza. Secondo Rodolfo Glabro, III, VIII, 27, ritenevano la materia coeterna con Dio. La coeternità della materia (nella sua qualità di materia caotica, *hyle*) è un principio che serpeggia tra i Bogomili e i Catari, e che abbiamo trovato anche in Fridugiso. Nel *Vetus Agano* però c'è un discorso ben più articolato, dal quale emerge che, per gli eretici, esiste un'armonia fondamentale che lega la natura al Creatore: "quod natura denegat semper a Creatore discrepat". Essi invocano inoltre motivi razionali a sostegno del proprio Docetismo. Emerge tuttavia dall'interrogatorio anche un atteggiamento spiritualista di grande rilievo per quanto concerne il rapporto con la *verità*: questa infatti non si trova negli scritti, ma è scritta all'interno dell'uomo dallo Spirito Santo; lì la trovano questi eretici che salgono al rogo per *testimonianza*. Come vedremo a suo tempo, a partire da Weigel questa interiorizzazione diverrà un caposaldo verso la modernità.

<sup>61</sup> Ademaro, loc. cit. "securi nihil ignem temebant, et ridentes in medio igni ligati sunt".

<sup>62</sup> III, VIII, 26.

<sup>63</sup> Sull'eresia di Arras, cfr. *Acta Synodi Atrebatensis*, M.P.L. 142, inviati dal vescovo Gerardo a R.; il sinodo è del 1025. Cfr. inoltre l'attento esame degli atti fatto da C. Violante, *La povertà, etc.*, cit., p. 76 sgg. Il Violante ipotizza che gli eretici, o meglio, i loro sconosciuti maestri (il gruppo di Arras è costituito da persone incolte) potessero conoscere gli *Atti apocrifi di Andrea*; ipotesi che egli avanza tuttavia giustamente con estrema cautela, pur auspicando una maggior conoscenza della possibile diffusione degli Apocrifi in occidente nell'XI secolo. Infatti non è per nulla chiara l'origine di eresie che si mostrano ben altro che "popolari". R. è forse Reginardo di Liegi: cfr. Violante, cit., p. 89 in nota. Altra ipotesi è che si trattasse di Ruggiero I, vescovo di Châlons-sur-Marne: cfr. Ilarino, cit., p. 61.

<sup>64</sup> Cit., p. 81.

dottrina complessa che, al di là dei pochi cenni riassuntivi all'inizio degli Atti, il Violante ha ritenuto poter indagare attraverso il sermone rivolto agli eretici dal vescovo Gerardo.<sup>65</sup>

Il testo del sinodo è infatti costituito essenzialmente da un lunghissimo pistolotto catechetico rivolto da Gerardo agli eretici, i quali, brava gente, ammutoliti da tanta scienza, abiurano la dottrina di Gandolfo. Il Dondaine deduce a sua volta dal sermone che, verosimilmente, gli eretici praticassero l'imposizione delle mani; noi condividiamo l'ipotesi.<sup>66</sup>

I bravi eretici dunque, rientrano nei ranghi, non senza però che prima la dotta orazione venga loro tradotta, perché i poverini non conoscono il latino; ciò fatto firmano con la croce come segno della loro rinnovata venerazione del simbolo, e, benedetti dal vescovo, tornano felicemente a casa loro (così il testo).

Un'eresia molto simile covava a Châlons-sur-Marne (non a caso Gerardo avrebbe indirizzato gli Atti del sinodo e precisi avvertimenti a Ruggiero I, se il destinatario è lui) e se ne accorge Ruggiero II, il quale chiede urgente consiglio a Vasone, vescovo di Liegi.<sup>67</sup> Afferma Ruggiero trattarsi di "quosdam rusticos" seguaci del perverso dogma manicheo. Essi si riuniscono in segreto e praticano l'imposizione delle mani; rifiutano il matrimonio, non si cibano di carne e ritengono peccato l'uccisione di qualunque animale. Ruggiero s'indigna poi, perché costoro lamentano l'altrui perdizione, quando dovrebbero pensare piuttosto alla propria. Chiede comunque se sia il caso di passarli a fil di spada per evitare la diffusione del loro errore: dal che c'è da credere che le loro idee trovassero buon seguito, e che l'opposizione alla dottrina ufficiale fosse nell'aria.

Vasone dà una risposta di grande interesse: non soltanto invita a non uccidere, ma sostiene questo suo invito affermando che per errore il furore del popolo aveva trucidato buoni cristiani scambiandoli per eretici, per il solo fatto che se ne era notato l'aspetto pallido. Ciò conferma che un carattere costante e noto di queste eresie doveva essere costituito dal rifiuto di cibi di origine animale.

Nel 1051 l'eresia è accertata a Goslar; almeno così si crede, perché la prova probante dell'eresia fu il rifiuto di uccidere un pollo, ciò che fece sospettare la presenza di "Manichei", ormai infestante in Europa; gli "eretici" furono perciò consegnati al potere secolare. Il santo imperatore Enrico III, trovandosi di passaggio a Goslar, festeggiò il Natale impiccandoli.<sup>68</sup>

Nella successione cronologica degli eventi, abbiamo tuttavia omissso sin qui di parlare di un episodio ereticale avvenuto in Piemonte, a Monforte nel 1028, di grande importanza perché apre uno spiraglio su un alto livello di elaborazione teologica entro queste correnti.<sup>69</sup>

Narra Landolfo che l'arcivescovo di Milano, Ariberto, appreso che nel castello di Monforte abitava l'eresia, ne fece convocare un rappresentante nella persona di Gerardo, ed iniziò ad interrogarlo. Nel corso dell'interrogatorio, nel quale si nota una certa astuzia di Gerardo che "scivola" sui temi scottanti, e una buona conoscenza della situazione da parte di Ariberto, che pone le domande giuste, emersero fatti gravi, che gettano luce su un'eresia non precisamente "popolare". Gli eretici vivono in castità con le proprie mogli, non si cibano di carni, passano il proprio tempo tra digiuni e preghiere, hanno i beni in comune. Gerardo pronuncia poi una frase enigmatica: "per evitare le pene eterne, nessuno di noi termina i propri giorni senza tormenti". Richiesto di chiarimenti, precisa: "Quando siamo in punto di morte, prima di morire, una persona vicina a noi ci uccide". In queste parole, si è voluto configurare il noto rituale cataro dell'*endura* (cfr. *infra*) un rituale del quale si è parlato molto, ma sul quale le notizie non sono per nulla chiare, come vedremo in seguito.

Singolare è la visione della Trinità; secondo gli eretici di Monforte Gesù è l'anima, nata da Maria Vergine che è la Sacra Scrittura,<sup>70</sup> fecondata dallo Spirito Santo che è l'intelletto;<sup>71</sup> l'interpretazione appare allegorica e intellettualistica, e dovremo tornarvi sopra. Gli eretici, che naturalmente non riconoscono l'autorità del clero e neppure alcun sacramento, hanno tuttavia un loro "Pontefice", figura misteriosa sulla quale si può soltanto congetturare.

<sup>65</sup> Violante, cit., p. 88: "Il testo del sinodo di Arras costituisce dunque una base abbastanza sicura per ricostruire dagli argomenti confutatori del vescovo le riposte teorie della setta ereticale".

<sup>66</sup> Cfr. *Acta*, c. 1294 A-D; Dondaine, cit., p. 61.

<sup>67</sup> Data imprecisata tra il 1042 e il 1048; circa il 1045 per Ilarino. Per la lettera di risposta di Vasone (datata 1048) cfr. Anselmo, *Gesta Episcoporum Laudensium*, M.G.H. 7, Hannover, Hahn, 1846, pp. 226-228.

<sup>68</sup> Ilarino, cit., p. 77; Hermanni Augiensis, *Chronicon*, M.G.H. 5, Hannover, Hahn, 1848, p. 130; E. Steindorff, *Jahrbücher der deutschen Reichs unter Heinrich III*, vol. II, Leipzig, Duncker & Humblot, 1881, pp. 165-166. L'episodio della mancata uccisione del pollo è in Anselmo, *Gesta*, cit. p. 228; da Hermann risulta tuttavia che dovevano esservi altri capi d'imputazione. Il complesso delle eresie che vanno da quella di Leotardo a quella di Goslar, è trattato unitariamente da C. Violante, *La povertà, etc.*, cit., che ne mette in luce la comune *facies* anche per quanto riguarda Leotardo, né "mistico" né "spontaneo", ma appartenente ad un'area dottrinale ben precisa (p. 94). A noi sembra che questo progressivo mutamento dell'eresia possa essere soltanto apparente; si tratterebbe di una progressiva presa di coscienza della realtà e profondità dell'opposizione, da parte di una cultura egemone abituata da secoli a fronteggiare un'alterità "pagana" e "rustica". Questa diviene, col tempo, "diabolica", ma anche "dotta" (di piccoli intellettuali, minuta aristocrazia e clero minore) con il mutamento sociale iniziato nel X secolo, che da un lato porta alla cultura ceti popolari emergenti, dall'altro respinge verso la parte popolare, staccandoli da una solidarietà di classe ormai tradita e inesistente, gli strati inferiori della vecchia classe egemone che si frantuma e si differenzia al proprio interno, innalzando i più forti e proletarizzando i più modesti. Di questo mutamento la cultura egemone deve dunque prender coscienza, e ciò le richiede del tempo: quello stesso tempo che è necessario per capire che, accanto al vecchio latino, è nato il volgare, la lingua della cultura "altra" che viene alla luce.

<sup>69</sup> Sull'eresia di Monforte cfr., oltre ai testi generali già segnalati (Ilarino, Morghen, Grundmann, Dondaine) Landulphi Senioris Mediolanensis, *Historiae Libri quatuor*, a cura di A. Cutolo, R.I.S. IV, II, Bologna, Zanichelli, 1942, II, 27, pp. 67-69; H. Taviani, *Naissance d'une hérésie en Italie du Nord au XIe siècle*, A.E.S.C. 29, 1974; oltre a Violante, *La povertà, etc.*, cit., e, dello stesso, *La società milanese, etc.*, cit., pp. 220-231. Notizie anche in R. Glabro, cit., IV, II, 5.

<sup>70</sup> Cioè, secondo Violante, *La povertà, etc.*, cit., p. 99, Cristo diviene l'espressione sensibile della verità contenuta nella Scrittura.

<sup>71</sup> Sempre secondo Violante, loc. cit., il retto intendimento delle Scritture.

Qualche altra notizia è fornita da Rodolfo Glabro, il quale riferisce di una donna che visita un morente per praticargli l'imposizione delle mani; naturalmente la signora porta con sé un codazzo di diavoli, perché gli eretici, secondo il *tópos* eresiologico degli albori, sono una via di mezzo tra i pagani e i Giudei.

Comunque sia, Ariberto decise di mandare la propria milizia ad arrestare gli eretici in Monforte per tradurli a Milano, desideroso di convertirli e timoroso del contagio. Qui però avvenne un fatto strano, che Landolfo segnala senza indagarne le cause: i contadini vennero a Milano per vedere gli eretici, e questi misero in atto una proficua propaganda. Allora i maggiorenti laici ("maiores laici") della città, evidentemente preoccupati di ben altro perché si predicava un'ideologia egualitaria, contro il parere del buon Ariberto accesero il rogo, e vi spedirono i monfortini, tranne alcuni che rinnegarono e si salvarono abbracciando la croce.

Il Violante,<sup>72</sup> che tende ad interpretare l'eresia di Monforte come un episodio di intellettualismo paragonato espressamente alla Gnosi, vede nelle pratiche morali e nell'egualitarismo una scorza esteriore della dottrina utile al proselitismo, cui seguirebbe la partecipazione ai suoi aspetti segreti; non che l'aspetto esteriore fosse un inganno, anzi, esso avrebbe corrisposto ad un vero bisogno di religiosità in risposta alla corruzione delle Chiesa; soltanto, si sarebbe trattato per l'appunto di esigenze spirituali, e non di rivendicazioni sociali. Per le opinioni che abbiamo più volte espresso circa i rapporti tra rivolgimenti sociali e cultura del dissenso, riteniamo inutile inseguire l'eterna diatriba tra una storia di astratte "idee" e il volgar-marxismo; ci interessa piuttosto l'analisi che del movimento ha fatto la Taviani, perché essa apre uno spiraglio di grande interesse su un filone culturale, il Neoplatonismo, che, come pensiero centrato sul rapporto tra l'Uno e il molteplice, è, a nostro avviso e come abbiamo già sottolineato, la "madre di tutte le eresie". Oltretutto la Taviani ha mostrato come l'eresia di Monforte, pur essendo chiaramente di origine "dotta", non per questo implica l'esigenza di influenze esterne per esser giustificata, nascendo essa sul dualismo spirito/materia latente nel Cristianesimo. Ciò è anche importante perché, come vedremo, nella diatriba tra i sostenitori dello "spontaneismo" delle eresie dell'XI secolo, e i sostenitori di un influsso "manicheo" (o meglio, bogomilo) l'eresia di Monforte è stata presa a metro di un possibile "anello di congiunzione" in direzione dell'emergenza catara.

Pur riconoscendo che la rassomiglianza con il Catarismo può essere facilmente suggerita dalla morte cruenta dei fedeli cui accennava Gerardo,<sup>73</sup> la Taviani ritiene che il punto chiave per la comprensione della dottrina di Monforte, sia costituito dal mito attorno al quale ruota il culto della verginità: tornare all'età dell'oro di un'umanità non decaduta, che si riproduce spontaneamente senza rapporto sessuale.<sup>74</sup> Attraverso l'analisi dell'opera di Scoto Eriugena, il cui pensiero discende notoriamente da quello di Gregorio di Nyssa e di Massimo il Confessore, cioè dal neoplatonismo cristiano il cui massimo rappresentante fu Origene, la Taviani, dopo aver ricordato che il tema della riproduzione asessuata dell'uomo non decaduto è elemento caratteristico di Origene, Gregorio e Massimo, ha mostrato in modo convincente che anche la singolare dottrina trinitaria dei Monfortesi ha le proprie radici nell'opera dell'Eriugena.

Se il mito della riproduzione asessuata e dell'originale androginia di un'umanità paradisiaca era comunque largamente noto in Italia, la ricerca degli antecedenti neoplatonici della dottrina di Gerardo è certamente complessa e richiede numerosi passaggi; tuttavia il suo scopo, che sembra ragionevolmente raggiunto, è quello di mostrare come nella cultura neoplatonica cristiana dell'occidente fossero presenti speculazioni in grado di esser tradotte nella lineare allegoria di Gerardo. Certamente si può scorgere nella dottrina di Monforte il tema fondamentale di ogni eresia di origine neoplatonica: quella dell'anima che, "cristificata" ad opera dello Spirito Santo, torna all'unione iniziale col divino, elevandosi dallo stato di decadimento che conosce nel mondo materiale. In tal senso la Taviani ritiene di poter indicare nello Spirito Santo la figura del misterioso "Pontefice" accennata da Gerardo, nella quale si assomma l'opera salvifica.

La Taviani conduce tuttavia un'analisi più generale sui rapporti culturali tra la Francia e l'Italia settentrionale, partendo dalle notizie che segnalavano rapporti tra gli eretici al di là e al di qua delle Alpi, per identificare nella cultura "origeniana" del mondo carolingio la possibile comune sorgente di molte eresie: naturalmente, quello ereticale resta un Origenismo mal assimilato.<sup>75</sup> La facile presa di una tale predicazione

<sup>72</sup> *La società milanese*, cit., p. 223 sgg.

<sup>73</sup> Sulle possibili analogie di questo particolare con il rito cataro dell'*endura*, sulla cui reale natura le opinioni non sono concordi, cfr. anche R. Manselli, *Un'abiura del XII secolo e l'eresia catara*, B.I.S.I.M.E. 67, 1955.

<sup>74</sup> Taviani, cit., p. 1232; Landolfo, cit., p. 68, 25-26.

<sup>75</sup> Taviani, cit., p. 1244: "La grammaire au service d'une pensée théologique mal assimilée et traduite en formules concises.....tel est la recette de l'hérésie". La discussione sull'Origenismo nasce a seguito di alcune ipotesi che hanno voluto vedere in esso l'origine di alcuni aspetti della dottrina catara, cui sarebbero giunti tramite il Priscillianismo (come si ricorderà, le due eresie si sono sviluppate nella medesima area geografica). Sostenitori di questa ipotesi sono essenzialmente il Duvernoy, *La religion des Cathares*, Toulouse, Privat, 1976; e il Dando, *D'Origène aux Cathares*, C.E.C., 79-80, 1978 - 81-82, 1979, le cui opinioni sono condivise dal Cutiliano, cit., pp. 271-276. In realtà, come ha mostrato il Crouzel, grande studioso dell'Origenismo, nel suo articolo *Origène est-il la source du Catharisme?*, B.L.E. 80, 1979, l'accostamento non è proponibile, sia per le rigorose posizioni antignostiche di Origene -e il Catarismo è un neo-Gnosticismo- sia perché mancano assolutamente le prove storiche di un tale rapporto, sia per l'impegno antiereticale dei massimi origenisti dell'epoca. Tale posizione è stata ribadita dal Crouzel stesso nel corso del colloquio Arché e Têlos, cit., p. 30. L'eresia di Monforte, del resto, quali che siano i suoi rapporti con un Origenismo orecchiato, va tenuta distinta dal Catarismo; essa richiama piuttosto a guardare con attenzione all'eterogeneità delle insorgenze che precedono il Catarismo, e che costituiscono l'*humus* sul quale questo potrà crescere; un'eterogeneità che vede presente la componente neoplatonica trasmessa attraverso l'Eriugena. Questa, a partire dal XIII secolo, sarà poi fonte di un vasto movimento ereticale destinato a protrarsi a lungo, la cosiddetta eresia del Libero Spirito.

sarebbe stata originata, secondo la Taviani, dalla contrapposizione di “Perfetti” e malvagi che essa generava, e che trovava terreno fertile nella situazione sociale.

Ci sembra necessaria a questo punto una riflessione su queste prime manifestazioni eretiche esposte, che caratterizzano come fatto nuovo e impreveduto la prima metà dell’XI secolo. È importante infatti cercare di comprenderne l’origine, che resta decisamente oscura se si pretende di rinvenire a monte di esse la predicazione sotterranea di una qualche dottrina costituita. D’altro canto, non passeranno molti decenni e si vedrà diffondersi in Europa quel grande fenomeno neo-gnostico che è il Catarismo, il quale, se da un lato è accertato dipendere dal Bogomilismo, d’altro lato si riconnette in modo abbastanza continuo, geograficamente e dottrinalmente, con le eresie dell’XI secolo testè delineate.

Secondo alcuni autori, tra i quali abbiamo citato il Morghen, il più reciso, al quale si debbono tuttavia aggiungere il Manselli<sup>76</sup> e la Thouzellier,<sup>77</sup> l’esplosione ereticale dell’XI secolo sarebbe la manifestazione spontanea e popolare di una ricerca di spiritualità insoddisfatta, a causa della corruzione del clero: essi riconducono quindi il fenomeno all’interno della storia di una religiosità che avrebbe poco o nulla a che vedere con eventi sociali e lotte ideologiche.

La posizione del Morghen, fondamentalmente espressa in *Medioevo cristiano*, ha già nelle proprie radici la solita confutazione di un volgar-marxismo facile a confutare, allorché egli rifiuta la meccanicistica relazione tra rapporti sociali ed espressioni ideologiche così sintetizzata: “Tanto varrebbe sostenere che il Cristianesimo non è altro che l’espressione religiosa della trasformazione economica del mondo antico.....le crociate.....la trasposizione, in termini di ideale religioso, dello spirito di conquista e dell’avidità di guadagno delle classi feudali e di repubbliche marinare.....etc.”<sup>78</sup>

Egli confuta poi -e anche questo ci sembra un fatto scontato- le posizioni degli eresiologi del tempo, che immaginavano nelle nuove eresie nulla di meglio che la continuazione dottrinale -perpetuata chissà come- delle antiche eresie. Tolti così di mezzo i due corni abbastanza fantastici di una dicotomia un po’ artificiale, il Morghen prosegue attribuendo un forte peso esemplare ad altri moti (sui quali non ci siamo soffermati perché non rientrano nella nostra indagine) quali, in primo luogo, quello patarino, che richiama certi aspetti del Donatismo nella sua polemica contro i sacerdoti indegni.

Una volta calata l’argomentazione in questa prospettiva spiritualista, egli vede poi nel ritorno del dualismo Spirito/materia -che vedremo affermarsi sempre più nel XII secolo raggiungendo la sua formulazione neo-gnostica nel Catarismo- il risultato del dualismo “antropologico ed etico del Cristianesimo” da non confondersi con quello “cosmogonico e metafisico dei Manichei”.<sup>79</sup> Si confuta pertanto il carattere di vero e proprio ritorno neo-gnostico nell’eresia medievale.

Questa osservazione sui diversi dualismi, benché in sé corretta, appare a nostro avviso un argomento estremamente debole, perché il secondo dualismo non è che la conseguenza logica del primo una volta confutata la possibilità di quel libero arbitrio che è chiave di volta di ogni razionalismo normativo: cosa che i Catari faranno, riproponendo sul piano speculativo (metafisico e/o ideologico) il problema della malvagità del mondo; ciò che significa, in termini di contestazione dell’ideologia egemone, che il mondo non è così provvidenzialmente ed inevitabilmente buono e ordinato come ogni classe dominante ama far credere.

Ciò che noi vogliamo quindi sottolineare, è che nelle eresie dell’XI secolo, in quelle da noi riferite, si deve ravvisare qualcosa di più di un anelito spirituale e di uno spontaneismo popolare, che pure non mancano. A nostro avviso infatti, sta iniziando una nuova fase di elaborazione ideologica, sulla scorta del disagio e dell’emarginazione esperiti *a diversi livelli sociali*, non soltanto nei soliti “rustici” e nel neonato proletariato, ma anche nella piccola aristocrazia e negli intellettuali laici e chierici di modesta estrazione. Ciò a seguito delle rapide trasformazioni che divaricano la vecchia società in sempre-più-ricchi-e-potenti (e abili emergenti) e in masse eterogenee di “dislocati”, tra i quali vanno inclusi anche coloro che, nello sviluppo, accedono a possibilità di acculturazione prive peraltro di risvolti concreti.

L’esistenza di tale sforzo di elaborazione può essere dedotta dagli schemi comparativi e riassuntivi costruiti dal Dondaine,<sup>80</sup> e, del resto, è talmente palese nelle eresie di Orléans e di Monforte, da non poter essere assolutamente ignorata.

Il Dondaine ha infatti sottolineato alcuni aspetti ricorrenti nelle eresie dell’XI secolo: il carattere demoniaco del mondo, il Docetismo, il rifiuto del battesimo e dell’eucarestia, l’imposizione delle mani come trasmissione dello Spirito Santo, il rifiuto della procreazione, dei cibi animali, della venerazione della croce e delle immagini.<sup>81</sup>

<sup>76</sup> Cfr l’Introduzione a *La religiosità popolare nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1983; *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma, Jouvance, 1983; *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medioevo*, Roma, Studium, 1985.

<sup>77</sup> Cfr. *Tradition et résurgence dans l’hérésie médiévale*, Hérésies et sociétés, cit.

<sup>78</sup> Cit., p. 199.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 216.

<sup>80</sup> *L’origine de l’hérésie médiévale*, cit.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 55.

A tale raggruppamento egli giunge dopo aver giustamente constatato che non è lecito esaminare queste eresie (cioè quelle da noi esposte) in un quadro che includa anche tutti quei moti, che con esse non hanno evidentemente nulla a che vedere per ciò che concerne lo spirito che le anima.<sup>82</sup>

Osserva dunque il Dondaine che gli aspetti ricorrenti delle eresie esaminate hanno un preciso precedente: il Bogomilismo,<sup>83</sup> e ne deduce che perciò una qualche influenza debba esservi stata, non potendo esser casuali le convergenze riscontrate.

Per verità le argomentazioni del Dondaine hanno fondamento soltanto per ciò che concerne il rapporto certo tra Bogomilismo e Catarismo, il quale è, sì, in rapporto *anche* con le insorgenze dell'XI secolo, ma non per questo possiamo assumere l'esistenza di rapporti documentati -si tratta di mere ipotesi- tra le eresie dell'XI secolo e il Bogomilismo.

Il fatto è che anche il Dondaine si muove in una logica non molto diversa da quella degli eresiologi, che vedono nell'eresia *il riproporsi di un errore dottrinale*; egli rifiuta infatti la casualità del ripetersi di motivi analoghi, ma non considera la possibilità che tale *non-casualità* sia governata dalle aporie stesse della logica razionalista nella quale si strutturò l'immutabile ortodossia. A nostro avviso, è precisamente l'inamovibilità di queste aporie, ciò che genera motivi ereticali simili anche senza diretti rapporti storici.<sup>84</sup>

Un'umanità che esperisce l'inconciliabilità di vissuto e saputo, non può che considerare malvagio quel mondo che non comprende; e se questa umanità non ha altra ideologia di raffronto che l'ortodossia, non può che cogliervi le contraddizioni tra la spiritualità, l'anelito al divino, e gli aspetti letterali, quelli razionalisti della dottrina e quelli materiali delle istituzioni, delle gerarchie e dei sacramenti. È abbastanza ovvio perciò che la riflessione culturale porti a chiedere la libera interpretazione dei testi, a ricercare la salvezza fuori delle istituzioni ecclesiastiche, a rifiutare l'acqua, il pane, il vino. Infine, la riflessione impostata sull'inconciliabilità tra questo mondo e l'altro -riflessione che esiste già nel Cristianesimo e che ha origine nel dualismo greco di Spirito e materia- non può che portare alle astinenze alimentari e sessuali. In tutto questo v'è una precisa logica *ripetitiva*. Ultimo atto della negazione del mondo, sarà il considerarlo opera satanica; qui, miti folklorici e precedenti dottrine potranno infine soccorrere, come nel Catarismo, per giungere ad una cosmo/antropogonia altamente strutturata, alternativa a quella dell'ortodossia cristiana.

Tutto ciò spiega il ripetersi *nelle linee generali*, di elementi dottrinari che, di fatto, non sono mai *tutti* comunemente presenti, come avverrebbe nel caso di una ipotetica *trasmissione* dottrinale.

Per tale ragione, riteniamo si debba leggere in queste emergenze, come in altre che seguiranno, un nuovo episodio delle periodiche crisi dell'ideologia dell'Occidente, razionalista e normativa, capace perciò di creare al proprio interno la diversità come frattura insanabile e alterità; ideologia sempre tesa a riassorbire questa diversità, con la propaganda o con la forza, nel medesimo della norma metafisica, incapace di dar senso *alla diversità dell'esperienza*.<sup>85</sup>

Uno dei punti più oscuri nella vicenda delle eresie medievali, resta il grande vuoto ereticale della seconda metà dell'XI secolo, segnalato più volte dal Violante, e, successivamente, dagli altri autori.<sup>86</sup> Tuttavia

<sup>82</sup> *ivi*, pp. 51-52, ove cita Passagini, Arnoldisti, Spononisti e Valdesi; movimenti dei quali infatti non ci occupiamo perché non rientrano nella nostra storia, che è la storia della critica ideologica mossa dalla cultura emarginata alla pretesa razionalità del mondo, fondamento dell'ideologia dell'Occidente.

<sup>83</sup> Occorre sottolineare che, per raggiungere il pieno parallelismo, il Dondaine ricorre ad una forzatura: egli interpreta le parole di Rodolfo Glabro: "dicebat prophetas ex parte narrasse utilia, ex parte non credenda", come testimonianza del rifiuto dell'Antico Testamento da parte di Leotardo. In realtà, questo rifiuto esplicito è un elemento che non si rinviene nelle eresie citate, ed è un argomento che non sempre si ritrova in modo radicale negli stessi Catari. Il Dondaine attribuisce poi il rifiuto dell'Antico Testamento anche agli eretici di Arras, nel suo schema di p. 60; ma francamente non si comprende da dove egli tragga tale ipotesi. La lettura degli Atti del concilio non sembra giustificarla.

<sup>84</sup> Cfr. *La Gnosi, etc.*, cit., p. 194.

<sup>85</sup> Accenniamo brevemente, per concludere, alle posizioni degli altri studiosi precedentemente citati sull'argomento. Il Manselli, dopo un'analisi molto articolata della società medievale a partire dall'Alto Medioevo, interpreta le eresie dell'XI secolo in modo non troppo dissimile dal Morghen, senza peraltro giungere all'assolutismo delle sue posizioni; egli sottolinea gli aspetti della spiritualità popolare ma lo fa partendo dalla dicotomia culturale dell'Alto Medioevo, precisando -e in ciò non si può non concordare- che lo scontro ruota attorno al Razionalismo della cultura egemone. La Thouzellier vede, a nostro avviso correttamente, un carattere spontaneista nelle eresie dell'XI secolo, che soltanto a partire dal XII, in particolare dal Catarismo, divengono debitrice delle strutture dottrinali mutuata dal Bogomilismo. Questa è la posizione prevalentemente condivisa, espressa inizialmente dal Puech, il quale, in una fondamentale messa a punto, ha ritenuto che il Catarismo derivi sia da movimenti che hanno le proprie radici culturali in occidente (le eresie "spontanee" dell'XI secolo e degli inizi del XII) sia -in modo decisivo a partire dal 1140- dalla predicazione bogomila (cfr. *Catharisme médiéval et Bogomilisme*, Oriente e occidente nel Medioevo, cit.). È forse possibile, a nostro avviso, antedatata un poco l'influsso bogomilo, sia per i contatti che iniziano con le Crociate, sia perché, nel 1140, la presenza "greca" è già un fatto assodato e dato per scontato dalle dichiarazioni degli eretici stessi. Il Puech, p. 82, condivide infine la tesi del Léonard, da lui riportata, sull'ovvia ripetitività dei temi ereticali, tesi che coincide in senso generale con quanto da noi argomentato al riguardo; inoltre, mentre considera "artificiale" il "mosaico" di temi costruito dal Dondaine, sottolinea, sul versante opposto, l'indebita sottovalutazione della lotta ideologica operata dal Morghen (p. 80 e p. 82). Tornando alla Thouzellier, si ha tuttavia l'impressione che anche questa studiosa, concordemente con il Morghen, tenda a sottovalutare la riflessione dottrinale e, vorremmo dire, ontologica, nelle eresie dell'XI secolo, insistendo anch'ella su problemi "spirituali". In tal senso ci sembra più "vera" la posizione del Manselli, che avvalorata le differenti visioni del mondo di emarginati e classe dirigente, quale uno dei fondamenti dell'eresia; il che equivale a dire, guardando il fenomeno attraverso i fantasmi degli eresiologi, che gli eretici sono "pagani" e "Giudei", cioè si muovono entro una cultura alternativa a quella razionalista dell'ortodossia. Ricordiamo infine che il Grundmann, *Ketzergeschichte*, cit., p. G10, si tiene molto sulle generali rispetto alle varie ipotesi: "Die ketzer des 11. Jhs sind nicht mehr als Manichäer, noch nicht als Katharer zu bezeichnen, und wenn ihnen manches von den Bogomilen zukam, hat es doch im Abendland ganz verschieden gewirkt". Il Violante, come abbiamo già detto, tende a sottolineare gli aspetti intellettuali, colti, delle eresie.

<sup>86</sup> P.e. dal Grundmann, *Nuovi contributi, etc.*, cit., p. 421, che inserisce questo "vuoto" per sottolineare le differenze che egli riscontra tra le eresie dell'XI secolo e quelle degli inizi del XII; egli nega, tra l'altro, che le tradizioni dell'XI secolo possano essere sopravvissute incognite per due generazioni, ragione per la quale egli dubita di possibili continuità.

il problema non doveva esser scomparso, sia perché non v'è ragione plausibile per spiegare la successiva esplosione dopo mezzo secolo, sia perché, senza una situazione serpeggiante e incombente, non si spiega la grave vicenda di Ramirido nel 1076-1077, che attirò le ire dello stesso papa Gregorio VII.

A Cambrai<sup>87</sup> predicava un certo Ramirido che diceva cose estranee alla fede, ottenendo gran seguito di uomini e di donne. Chiamato a un contraddittorio presso la sede vescovile, si trovò intorno abati e chierici, sapienti e maldisposti. Interrogato in materia di fede, rispose di non avere obiezioni, se non nei confronti della simonia e della cupidigia del clero. "His verbis, omni ab ira commoti" accusarono il pover'uomo e lo rinviarono; tuttavia i suoi accompagnatori, gente del vescovo e altri, lo chiusero in una capanna, e, mentre lui pregava coraggiosamente in ginocchio, lo bruciarono vivo dando fuoco al tugurio. La popolazione presente, portò via ceneri ed ossa come reliquie, ed ancor oggi, dice il cronista dopo 56 anni, sopravvivono molti suoi devoti.

La vicenda giunse a conoscenza di Gregorio VII, che il 25 Marzo 1077 chiese adirato la punizione di coloro che avevano commesso tale delitto, tornando ancora sull'argomento il 12 Maggio.<sup>88</sup>

Pur restando ancora da spiegare le ragioni storiche dell'apparente vuoto ereticale della seconda metà dell'XI secolo, sembra a noi tuttavia che l'atteggiamento di vasti strati sociali non dovesse esser mutato granché: lo stesso persistere per circa sessant'anni del culto di Ramirido sembra avvalorare tale ipotesi. Di ciò riteniamo si debba tener conto affrontando le eresie del XII secolo, con l'inizio del quale si nota un diverso e più eversivo atteggiamento dell'eresia, destinata a mantenere tale caratteristica sin dentro il XVI secolo.

Il caso vuole che, tra i non addetti ai lavori, il ricordo di tali eresie sia sfortunatamente legato al grande successo di un noto testo<sup>89</sup> che, prescindendo dalla serietà scientifica del suo autore, è essenzialmente orientato a mostrare aspetti ritenuti socialmente inaccettabili dei moti in oggetto.<sup>90</sup> Di qui l'odierno superficiale concetto che dello Gnosticismo hanno alcuni polemisti, pronti a fare della parola stessa una sorta di insulto politico nei confronti di chi dissente dall'insostituibile bontà della società borghese<sup>91</sup> che, non dimentichiamolo, inizia a conformarsi dopo il fallimento delle istanze veicolate da eresie e moti popolari sino al XVI secolo.

Abbiamo premesso tutto questo perché i fatti ereticali che vengono alla luce all'inizio del XII secolo, se si eccettuano quelli di Soissons del 1114, presentano aspetti che li distinguono nettamente dalle manifestazioni del secolo precedente. Il Grundmann, e con lui Wakefield e Evans nell'*Introduzione* alla loro raccolta di testi, hanno infatti notato la presenza di *leaders* investiti di poteri carismatici e con un seguito popolare organizzato, e sottolineato la frequente presenza al vertice di chierici, monaci e canonici.<sup>92</sup>

A Soissons, come dicono Wakefield e Evans, "appare e svanisce una setta, almeno stando alle fonti". La fonte in oggetto è la *Vita del venerabile abate Guiberto*.<sup>93</sup> La setta, i cui capi sono tali Clemenzio ed Eberardo, rustici, cela la propria identità con la dissimulazione, e si riunisce in luoghi sotterranei. La dottrina si articola sui soliti punti: rifiuto dei sacramenti e del clero, del matrimonio, dei cibi animali; Docetismo. Come i Bogomili, gli eretici sono tuttavia disposti, per pura finzione e nei limiti dell'indispensabile, ad assumere i sacramenti in chiesa. Solita è anche l'accusa che li riguarda: ascetici e astinenti in apparenza, si riunirebbero in realtà in orge nefande, mangiando anche pagnotte impastate con le ceneri di bambini nati nel corso delle orge. Interrogati e sottoposti alla prova, Clemenzio ne esce innocente; l'altro confessa. Messi in prigione in attesa di decisione, il popolo li trae dalla cella e li brucia in un rogo improvvisato: "Affinché non si propagasse il loro cancro" conclude l'ecclesiastico, "il popolo di Dio mostrò verso di loro un giusto zelo".

Appena un anno dopo però, si conclude un capitolo più inquietante iniziatosi nel 1110: la vicenda di Tanchelmo. Le testimonianze che abbiamo su di lui sono scarsissime e, per esser più precisi, si riducono esclusivamente all'elenco delle sue imprese e affermazioni, compilato dai suoi più mortali nemici.<sup>94</sup> Con tali premesse, giudicare di lui è come far da giudici in una causa nella quale manchi la difesa, i testimoni, e persino

<sup>87</sup> Cfr. *Chronicon S. Andreae*, III, 3; M.G.H. 7, Hannover, Hahn, 1846, p. 540. Il testo è del 1133 (*ivi*, III, 42, p. 550).

<sup>88</sup> *Monumenta Gregoriana*, B.R.G. ed. Jaffé, vol. II, Berlin, Weidmann, 1865, p. 270 e p. 274. Risulterebbe che la posizione di Ramirido era quella comunemente espressa: i preti simoniaci non possono amministrare i sacramenti.

<sup>89</sup> N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano, Comunità, 1976, testo a suo modo documentato, ma purtroppo a dir poco unilaterale.

<sup>90</sup> Il Cohn si muove in un'ottica sostanzialmente analoga a quella dello Jonas: condanna inappellabile di ciò che vien definito "anarco-nihilismo", nel quale si includono Nazismo e Bolscevismo, ai quali viene trovato un comune ascendente nello Gnosticismo. Tesi *politica* questa, e semplicistica, che abbiamo criticato ne *La Gnosi. etc.*, cit., pp. 345-346.

<sup>91</sup> Abbiamo già citato il Vögelin, ma in questa sua linea si muovono anche altri. La radice "dotta" di questo atteggiamento politico-sociale è conformata a tutto tondo sull'opera del Cohn: una storia del dissenso incastonata nel concetto di Apocalitticismo come utopismo insensato e pericoloso che, pur innestandosi su obbiettive situazioni di disagio, è deleterio nei risultati. Il disagio preso in seria considerazione è -ovviamente- quello economico, secondo la miglior tradizione razionalista e borghese; quello intellettuale e sociale, con le sue critiche radicali, è viceversa una sorta di tragico infantilismo. Di fatto si realizza quindi la negazione dell'utopia, si nega cioè che il moto della storia sia innescato dal rifiuto "utopico" di vivere *questo* mondo, così *come esso si dà*. Mannheim, è noto, la pensò diversamente; ma vi sono "intellettuali" che dedicano evidentemente le proprie energie non alla critica, bensì all'elogio dello *status quo*.

<sup>92</sup> Grundmann, loc. cit.; Wakefield-Evans, *Heresies in the High Middle Ages*, cit., p. 24.

<sup>93</sup> V. Guiberti Abatis, *De vita sua sive monodiarium libri tres*, III, XVII; M.P.L. 156, cc. 951-953.

<sup>94</sup> Essenzialmente la lettera del clero di Utrecht a Federico arcivescovo di Colonia: cfr. *Monumenta Bambergensia*, B.R.G. cit., vol. 5°, pp. 296-300; anche in M.P.L. 170, c. 1311 sgg.; e la *Vita di S. Norberto* (M.P.L. 170); cfr. anche Petri Abelardi, *Introductio ad Theologiam*, M.P.L. 178, c. 1056.

le prove di quanto affermato dall'accusa.<sup>95</sup> Non resta che esporre queste affermazioni, con tutte le debite riserve.

Tanchelmo è un personaggio sul quale, per quanto detto, si sa poco: emergono tuttavia alcuni dati che lasciano intravedere in lui un uomo certamente né folle né ignorante; verosimilmente nemico della corruzione ecclesiastica e propugnatore di idee certamente ereticali, che tuttavia non sembrano molto diverse da quelle correnti sinora esaminate. Ciò che è diverso, è il seguito che riesce ad ottenere ed il pericolo che riesce a rappresentare per la propria diocesi, con la quale sembra aver avuto contrasti innanzitutto politici, sia per problemi relativi allo smembramento della diocesi stessa, sia come inserimento di queste vicende in un contesto di contese territoriali, nelle quali si schiera dalla parte di Roberto II di Fiandra, sostenitore della politica moralizzatrice gregoriana. In questo ambito e per questi motivi egli sarebbe andato a Roma, presso il papa, assieme ad Ewerwacher, un prete che fu al suo fianco nella rivolta (come pure un certo Manasse, fabbro). Fu forse monaco, una figura che fa pensare a quei predicatori itineranti, in quegli anni assai diffusi.

I suoi stessi nemici lo stimarono uomo d'ingegno sottile; fu certamente gran predicatore, capace di trascinare folle di uomini, cui si rivolgeva all'aperto, nei campi. Tutto questo va premesso per comprendere quale tara si debba applicare alle accuse dei suoi nemici, accuse che fanno di lui un folle dai tenebrosi propositi, cioè una figura non troppo coerente con quel poco che se ne sa. Non si comprenderebbe, inoltre, per quali ragioni egli avesse guadagnato in Anversa quel seguito plebiscitario che il clero denuncia, ingigantendo i numeri per ingigantire il pericolo (3000 armati lo avrebbero usualmente scortato!) ma ottenendo il risultato di far venire il sospetto che qualche buona ragione dovesse pur averla, se in tanti lo seguivano.

Sul piano dottrinale sembra che Tanchelmo negasse il valore della comunione, la gerarchia ecclesiastica e -fatto gravissimo- il pagamento della decima. Sembra che negasse i sacramenti in generale e disprezzasse le chiese in quanto edifici. Tutte queste posizioni non sono nuove: già da tempo le abbiamo incontrate in altre eresie. È possibile anche che la sua polemica fosse stata, almeno in un primo momento, incentrata sulla nullità dei sacramenti impartiti da sacerdoti indegni: la situazione della Chiesa di Anversa lo giustificava. Dopo di ciò, vanno elencate le accuse sulle quali ci sembra opportuno esser cauti.

Alcune di queste possono esser considerate accuse soltanto nell'ottica degli avversari: Tanchelmo, divenuto *leader* popolare, mostrava esteriormente i segni del proprio potere; in altre parole, faceva politica. Il suo abbigliamento, le insegne che lo precedevano, la scorta armata (difficilmente però di 3000 uomini!) non erano che l'apparato esteriore di un capo: ciò che disturba è dunque evidentemente il fatto che egli non appartenesse di diritto alla classe dirigente. Se poi i suoi fedeli conservavano, e forse bevevano, l'acqua in cui aveva fatto il bagno, ciò non è affatto straordinario in una cultura che riconosce valore magico a tutto ciò che è stato a contatto con l'uomo carismatico. Toccare le reliquie dei santi fa parte della stessa cultura, con la differenza che si tratta di figure *istituzionalizzate*.

Altre accuse debbono esser registrate così come sono: possono esser vere o false, mancano le prove. Se son vere, alcune apparterebbero ad un apparato mistificatorio che risale ai tempi di Simon Mago; alcune però lasciano perplessi in rapporto alla figura del protagonista che, a quanto ne sappiamo, non poteva essere quella di un visionario: lo mostra il suo ruolo politico.

Così egli si sarebbe circondato di un gruppo di dodici uomini e di una donna, con il ruolo degli Apostoli e di Maria, costituito sotto forma di Ghilda o fraternità dal fabbro Manasse, e usualmente dedita a festini di gruppo; per di più Tanchelmo avrebbe consumato in pubblico, per l'intermediario di una statua, un suo matrimonio con la Vergine Maria, escogitato per carpir danaro ai fedeli. Come se non bastasse, abusava di mogli e figlie del popolo, in presenza di mariti e padri consenzienti. Tanchelmo doveva piacer molto alle donne: dice infatti il documento del clero di Utrecht che la sua eresia si era diffusa grazie all'opera di donne e donnuciole che egli aveva sedotto. Quest'ultima affermazione almeno, appare del tutto inattendibile: però apre uno squarcio sulla logica degli accusatori. Qui è di nuovo in gioco l'alterità, azzerata dal Razionalismo sin dai tempi classici: *il femminile è il luogo della sragione*.

Tanchelmo, infine, si sarebbe proclamato Dio: accusa pesante per chi la riceve, ma anche per chi la fa, se non è dimostrata. Abbiamo già detto che Tanchelmo non sembra un folle; d'altronde, siamo da tempo abituati ai *misunderstandings* del Razionalismo egemone.

Dice dunque il testo della lettera che Tanchelmo si proclamò Dio affermando che, se Cristo è Dio in quanto possessore dello Spirito Santo, lui stesso non sarebbe stato inferiore o dissimile da Dio ricevendo anch'egli la pienezza dello Spirito Santo. Segue, ma come mera deduzione del cronista, la vicenda del culto dell'acqua del suo bagno.

Escludendo questa connessione che non rientra in altra logica che in quella della dimostrazione retorica (i due fatti non sono necessariamente congiunti) esaminiamo dunque il senso dell'affermazione attribuita a Tanchelmo. Per chi ha già esaminato le eresie gnostiche e si appresta ad esaminare quella del Libero Spirito (come analoghe eresie ebraiche ed islamiche) l'affermazione non sorprende. Qui sembra in gioco quella divinità dell'anima, o meglio, quella sua divinizzazione tramite la *syzygie* con lo Spirito, che non

<sup>95</sup> Su Tanchelmo cfr. A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, vol. IV, Leipzig, Hinrichs, 1903; H. Pirenne, *Tanchelm et la diocèse d'Utrecht*, A.B.B.L. XIII, 3, 1927; J.M. De Smet, *De Monnik Tanchelm en de Utrechtse Bisschopszetel in 1112-1114*, Scrinium Lovaniense, 1961. Vedi poi l'esauriente sintesi del Grundmann, *Ketzergeschichte*, cit., pp. G17-G18.

soltanto è un caposaldo del sopraggiungente Catarismo, ma che caratterizza tutte le posizioni religiose che insistono sia sull'intrinseca divinità dell'uomo, sia sull'inutilità della mediazione sacerdotale. La "cristificazione" dell'uomo è anche il fine ultimo dell'alchimia spirituale nell'orizzonte cristiano: il raggiungimento del divino insito in tutti gli uomini (o in parte di essi soltanto, secondo alcuni Gnostici) è l'obiettivo di tutte le posizioni anti-istituzionali, dagli "eretici" ai "mistici".

Tanchelmo, lo dice la stessa lettera del clero di Utrecht, espone il proprio diritto ad un colloquio immediato con Dio -tra un Dio buono e una coscienza retta- con le parole stesse di Agostino, con la logica stessa che sarà di Weigel.

In conclusione, se si evita di riportare *sic et simpliciter* l'astio inevitabile in un documento di accusa,<sup>96</sup> si percepisce la presenza di qualcosa di diverso e di nuovo: una predicazione ereticale, verosimilmente non troppo diversa dalle altre che abbiamo conosciuto, condotta da un uomo capace e risoluto che ha un vasto seguito popolare: non è più una conventicola (lo dice la lettera: Tanchelmo non predica in luoghi nascosti, in segreto, ma nei campi!) ma un vero e proprio moto popolare. Emerge per giunta una strana coppia, che vedremo all'opera per qualche secolo: Spirito Santo e rivendicazioni popolari (anche se la lettera lascia soltanto balenare degli squarci) che, uniti, daranno qualche problema alle classi dirigenti.

Tanchelmo fu incarcerato, fuggì, seguì a brigare; nel 1115, nel corso di un traghetto, fu ucciso a botte in testa da un chierico che lo aveva riconosciuto: la ferocia del fatto la dice lunga sulla paura e sull'odio del clero. Il movimento da lui innescato era tuttavia ancora vivo e preoccupante dieci anni dopo: non sembra dunque l'opera di un visionario, a meno che non si voglia identificare la ribellione con l'imbecillità e la nequizie di chi non ammira l'ordine della Ragione egemone.

Abbiamo insistito un po' a lungo su Tanchelmo, ma ci è sembrato necessario per inquadrare gli episodi che seguono in quegli anni.

Contemporaneo a lui è Pietro di Bruys, che predica dal 1112-1113 circa, sino alla morte sul rogo a Saint Gilles nel 1132-1133.<sup>97</sup> Della sua vicenda, principale testimone è Pietro il Venerabile,<sup>98</sup> al quale dobbiamo la conoscenza dei termini dell'eresia e il resoconto di alcuni fatti. Nativo forse della zona alpina, sua area di predicazione fu la Provenza, dove si recò dopo essere stato espulso dalla Chiesa per ragioni non note. I tratti della sua dottrina ricordano quelli degli altri eretici, ma c'è in essi qualcosa che li avvicina maggiormente a quelli pauliciano/bogomili, e perciò Catari; tuttavia la sua non è una dottrina catara, non ne ha tutti gli elementi e la complessità strutturale. Pietro il Venerabile la riassume brevemente all'inizio del suo lungo trattato:<sup>99</sup> egli rifiuta il battesimo degli infanti, l'eucarestia, i luoghi di culto, il culto della croce e il suffragio per i defunti.<sup>100</sup>

Il Manselli che, come abbiamo già riferito, tende a cogliere l'elemento spiritualista delle eresie dell'XI-XII secolo, privilegiandolo rispetto a quello speculativo, descrive Pietro come uomo di poca dottrina e di ardente spirito. Pietro il Venerabile riferisce su di lui cose gustose che inclinano a scartare l'ipotesi di una manifestazione già "catara" dell'eresia, come l'arrosto cotto e mangiato in pubblico bruciando il legno dei crocifissi nel Venerdi Santo, o la costrizione al matrimonio inflitta ai sacerdoti.<sup>101</sup>

Ci sono però anche dei fatti dottrinali sui quali occorre riflettere. I Petrobrusiani non accettano l'Antico Testamento, come emerge dalla lunghissima predica di Pietro il Venerabile,<sup>102</sup> che termina con la notizia citata: i Petrobrusiani accettano soltanto il Nuovo Testamento, reintroducendo quella frattura sempre combattuta dalla Chiesa.

Questo, a nostro avviso, non è in contrasto con lo "spiritualismo" invocato, ma certamente è un tema che va al di là di qualunque moto "riformatore", perché è portatore di un momento di riflessione fondamentale sul senso del messaggio di Cristo, lo stesso che fu già degli Gnostici: Cristo viene ad inaugurare il tempo della liberazione dell'uomo che, non più decaduto, trova la via interiore per il ritorno al suo ruolo divino, superando il tempo della Legge, buono, per l'appunto, per un'umanità irrimediabilmente decaduta. Qui non c'è soltanto il rifiuto della Chiesa *corrotta*, qui c'è piuttosto il rifiuto della Chiesa *tout court*, perché l'uomo può trovare da sé la via della salvezza.

In questo stesso senso può essere compreso il rifiuto radicale delle chiese come luogo di culto, che fa inferocire Pietro il Venerabile;<sup>103</sup> una mozione certamente "spiritualista", come avverte il Manselli, ma non certo di uno spiritualismo riformatore: qui si dichiara apertamente il rifiuto, e implicitamente l'inutilità, di ogni "ortodossia".

<sup>96</sup> Come fa il Cohn, che perciò è unilaterale al limite della mancanza di critica.

<sup>97</sup> Per le date cfr. l'analisi condotta da R. Manselli in *Studi sulle eresie del secolo XII*, I.S.I.M.E. 5, s.d., pp. 26-29.

<sup>98</sup> *Petri Venerabilis, Tractatus contra Petrobrusianos*, M.P.L. 189. Cenni anche da parte di Abelardo in M.P.L. 178, c. 1056 (*Introductio ad Theologiam*, II, IV, dove Pietro di Bruys è paragonato a Tanchelmo).

<sup>99</sup> *Cit.*, c. 722, C-D.

<sup>100</sup> All'inizio del XII secolo compare un fatto nuovo, legato alla "nascita del Purgatorio" (cfr. J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981). Le preghiere per i defunti divengono -a prescindere dai risvolti economici- un punto di riferimento per la Chiesa istituzionalizzata, quale amministratrice di una circolazione di benefici spirituali tra i vivi e i morti.

<sup>101</sup> *Loc. cit.* c. 771 C; c. 726 B.

<sup>102</sup> *Ivi*, cc. 741-751.

<sup>103</sup> *Ivi*, cc. 769-770; c. 738 A.



In questo i Petrobrusiani sono chiari: rifiutano la possibilità di un'interpretazione "ortodossa" perché, rispetto ai fatti testamentari, la Chiesa non è miglior interprete delle Scritture di chiunque altro non sia stato direttamente partecipe degli eventi.<sup>104</sup>

Pietro di Bruys, lo abbiamo già detto, non fu un Cataro; lo si vedrà ancor meglio con l'evoluzione che avrà la sua dottrina quando il suo turbolento gregge, abbastanza agguerrito da far violenza al clero nelle zone della Provenza ove si radicava, passerà nelle mani del monaco Enrico.<sup>105</sup>

Su Enrico gli studi più dettagliati sono stati fatti dal Manselli, al quale rinviamo; qui accenneremo soltanto agli aspetti di nostro interesse. Nato non si sa dove, Enrico compare come predicatore a Le Mans nel 1116, dove infiamma il popolo che tumultua contro il clero, redime delle prostitute cui trova marito, e fa altre, non meglio precisate cose analoghe (sembra predicasse quel che poi fu detto il "matrimonio d'amore"). Il vescovo Ildeberto, che si trovava in viaggio, venne accolto al ritorno da un pessimo clima; decise perciò di recarsi da Enrico per meglio conoscerlo; scoperto che era un diacono, e che non conosceva i salmi dell'Uffizio, gli proibì la predicazione.

Il contraddittorio avvenne in pubblico ed Enrico, sentendosi svergognato, fuggì,<sup>106</sup> qualche tempo dopo però, incontrò Pietro di Bruys, che ne rinfrancò l'animo e ne irrobustì la dottrina, portandolo alla presa di coscienza della necessaria rottura con la Chiesa.

Il resto della sua storia è fatto da un ritorno alla predicazione che gli procurò un gran seguito in Provenza; portato dinnanzi al concilio di Pisa del 1134, vi fu condannato e abiurò; tornò però a Tolosa, dove, con l'appoggio del conte Ildefonso ottenne un successo devastante per la Chiesa, che restò senza fedeli.<sup>107</sup> Si mosse allora nel 1145 S. Bernardo, con Alberico, cardinale di Ostia; la regione, Tolosa in particolare, era completamente nelle mani degli Enriciani. Bernardo, dopo aver portato dalla sua il conte, ripeté allora la tecnica del pubblico contraddittorio, ma questa volta Enrico lo evitò, e fuggì; catturato, fu consegnato ad Alberico e morì in data imprecisata.

Vediamo ora come evolve in lui la dottrina petrobrusiana. Qui si nota subito un fatto singolare, che ricorda quanto notava il Magris circa la simile sorte di Pelagio e degli Gnostici. Enrico è infatti un "pelagiano": il rifiuto del battesimo agli infanti è giustificato dalla negazione del peccato originale, in base ad una concezione della salvezza ancorata esclusivamente alle libere scelte dell'individuo.<sup>108</sup> Gli altri capisaldi della sua dottrina, secondo il monaco Guglielmo, sono i seguenti: i sacerdoti indegni non possono somministrare l'eucarestia; il matrimonio non necessita di atti formali, non è quindi un sacramento, è un impegno reciproco tra due persone; i sacerdoti non sono depositari di alcun potere di condannare e di assolvere, ciò che significa, in particolare, negare il sacramento della confessione; nessuna ricchezza e nessun segno esteriore spettano ai sacerdoti; non si debbono costruire chiese; nulla valgono i suffragi per i defunti. Su quest'ultimo punto la dottrina di Enrico ricorda quella dei predestinazionisti, motivo per il quale si è sospettata un'influenza catara: chi muore, o è salvo, o è dannato.

Enrico non fu certo un Cataro -lo prova il suo atteggiamento riguardo al matrimonio- ma certamente ormai il Catarismo esiste ed attrae a sé un variegato mondo di eresie, siano esse "spontanee" o "popolari", che con gli antichi temi pauliciani e bogomili hanno molto in comune, e sono perciò predisposte ad entrare nell'orbita di una cosmo/antropogonia strutturata al fine di fondare dottrinalmente quella pullulante percezione -per non dir certezza- delle aporie di ogni lettura razionalista dell'esperienza, e perciò anche dell'ortodossia, razionalizzazione di un mito. Esse si rivelano nel contrasto tra *vissuto* e *saputo* generato dai rivolgimenti sociali. Qualcosa dunque di molto diverso dai moti spirituali di rinnovamento che pure investivano la Chiesa in quei decenni, moti dei quali non ci occupiamo perché non rientrano nella nostra ricerca. Qui si dà infatti una vera corrente di pensiero alternativo, si propone una diversa lettura del messaggio destinata a completarsi in una diversa lettura del mondo. Non è questo precisamente il caso personale di Enrico, che ci sembra meno risoluto di Pietro di Bruys, anche a giudicare dalle continue oscillazioni esistenziali; ci sembra però evidente che vaste folle siano pronte a ricevere la predicazione di una dottrina alternativa.

<sup>104</sup> *ivi*, cc. 738-739. L'argomentazione logica dei Petrobrusiani, che denunciano la pretesa ortodossa come "circolo vizioso", è riassunta largamente dal Manselli, cit., p. 33.

<sup>105</sup> Su Enrico cfr. R. Manselli, *Il monaco Enrico e la sua eresia*, B.I.S.I.M.E. 65, 1953. In questo studio il Manselli riporta in Appendice il solo testo che fa luce sulla dottrina di Enrico, un suo contraddittorio con un "monaco" Guglielmo (così il Manselli, che ritiene imprudente una più precisa identificazione). Cfr. inoltre le *Epistole* di S. Bernardo, M.P.L. 182, cc. 434-437, e il cit. *Studi sulle eresie del secolo XII*. I fatti della vita di Enrico si trovano egualmente nella *Præfatio generalis* del Mabillon alle opere di S. Bernardo, cc. 47-52. L'avventura di Enrico a Le Mans è descritta nelle *Gesta Pontificum Cenomaniensium*, in Bonnet de l'Isle, *Recueil de l'histoire des Gaules XII*, pp. 547-551, Paris, De Saint, 1781. Il cronista, animato da odio feroce, ne dà a p. 547 uno splendido ritratto. Per la confusione relativa alla data della sua morte da parte della *Cronaca di Alberico* (che confonde Enrico con Eone) cfr. lo *Exkurs I* (*Das Ende des Ketzers Heinrich*) in H. Theloe, *Die Ketzerverfolgungen im 11. und 12. Jahrhundert*, A.M.N.G. 48, 1913, pp. 167-171. La *Chronica Albrici* è in M.G.H. 23, Hannover, Hahn, 1874.

<sup>106</sup> Si noti la solita tecnica, più volte sperimentata, dei "detentori del sapere": *umiliare imponendo la propria ragione, fattasi Ragione*. È il retaggio socratico dell'ideologia razionalista, traguardato nel mirino del sapere saputo della letteralità.

<sup>107</sup> È il quadro drammatico che offre Bernardo, cit., c. 434; la situazione reale sembra sia stata però anche peggiore. Sono infatti gli anni nei quali l'eresia dilaga in Europa, e viene alla luce il Catarismo; la regione tolosana è epicentro del fenomeno.

<sup>108</sup> Cfr. il dibattito col monaco Guglielmo in Manselli, *Il monaco Enrico*, cit., p. 47, 18-19.

Prima di concludere questo capitolo che ci porta alle soglie del Catarismo, vogliamo accennare ad un ultimo movimento dai connotati poco chiari che avveniva in quegli anni. Ci riferiamo ai disordini suscitati in Bretagna, in tempo di carestia, da Eudo (o Eone) della Stella.<sup>109</sup>

Le notizie su di lui non sono tali da consentirci di comprendere la natura della sua eresia, del resto sottovalutata dagli stessi inquisitori.<sup>110</sup> Sappiamo soltanto che il movimento da lui avviato sopravvisse qualche tempo alla sua morte, che esso aveva delle connotazioni religiose, e che s'impose sulle conseguenze d'una terribile carestia. Il gruppo, strutturato su gerarchie religiose vagamente esoteriche,<sup>111</sup> sembra fosse dedito a razzie, soprattutto nei conventi: la cautela è d'obbligo, perché le notizie son vaghe, e tutte provenienti dal campo avverso. Al di là della generica accusa, di per sé credibile, mancano del tutto le motivazioni dei ribelli che consentano di inquadrare e comprendere i fatti.

È interessante tuttavia notare che Eone (come altri del suo seguito) sembra provenire da una piccolissima nobiltà di spiantati, non troppo distanti -in tutti i sensi- dalle folle contadine; e che il quadro delle loro imprese si focalizzasse nelle foreste della Bretagna.

Quanto alla loro "eresia", che ci avrebbe maggiormente interessato, sappiamo quasi nulla (a parte le fantasticherie di William of Newburg) al punto che questo gruppo sembrerebbe più ribelle che eretico, e forse "eretico" soltanto perché ribelle. Filtra tuttavia un dato, dalle cronache di Ottone e di Sigiberto (*Cont.*): Eone si proclamava figlio di Dio e aveva nominato una propria gerarchia religiosa. Viene quindi da pensare ad un tentativo di Chiesa alternativa da parte di un movimento che, come le antiche sette gnostiche, le neo-gnostiche maturate a Bisanzio e da poco sbarcate in occidente, e quelle del Libero Spirito che verranno tra pochi decenni, rivendica la basilare "divinità" di ogni individuo: ogni uomo è, o può essere, un Cristo, e, come tale, dialogare direttamente col divino. Follia? Con altre vesti, questa tensione serpeggia in tutti i tempi, si può leggere in molti luoghi, anche insospettabili: che cos'altro è l'ipotesi kierkegaardiana di rivolgersi all'universale scavalcando il "generale"?

Per ora tuttavia, siamo nel 1148, chiudiamo la nostra cronaca.<sup>112</sup> Da cinque anni possiamo considerare infatti "ufficialmente" presente in Europa il movimento cataro.

<sup>109</sup> Su Eone della Stella cfr. William of Newburg, *Historia rerum anglicarum*, ed. by R. Howlett, London, Longman/Trübner, 1884, pp. 60-64; Siegeberti *Chronica*, Anselmi Gemblacensis *Continuatio*, M.G.H. 6, Hannover, Hahn, 1844, pp. 389-390; Ottonis *Gesta Friderici Imperatoris*, M.G.H. 1, ivi, 1868, pp. 381-382.

<sup>110</sup> Ottonis, *Gesta*, cit., LV, p. 382: "vir rusticanus et illitteratus, nec heretici nomine dignus". Notare che la (presunta) origine sociale rende indegni di contestazione.

<sup>111</sup> Nomi di alcuni suoi dignitari erano "Sapienza", "Scienza", "Giudizio"; quest'ultimo si credeva verosimilmente in possesso di grandi virtù magiche, almeno a giudicare da quanto riporta William of Newburg, cit., p. 64. William è però un cronista fantasioso, che narra vicende incredibili sui poteri magico-demoniaci di Eone, amplificando il *tópos* dell'ortodossia in base al quale i capi dell'eresia ottengono seguito a causa della loro diabolica astuzia e capacità d'ingannare. Questo è anche il *tópos* razionalista in base al quale l'alterità non ha posto nella realtà.

<sup>112</sup> Eone, ritenuto un pover'uomo venne catturato e condannato alla prigione, a Reims nel 1148. Qui egli morì poco dopo; il suo movimento gli sopravvisse per qualche tempo e dovette costituire un qualche pericolo, se la Chiesa decise di mandare al rogo alcuni suoi esponenti (William of Newburg, cit., p. 64). Questo trattamento implicherebbe la percezione di un vero e proprio moto ereticale.