

# Francigena

5 (2019)

*Des .iiij. tenz d'aage d'ome* di Filippo da Novara: un'opera 'religiosamente problematica'

SILVIO MELANI  
(Pisa)



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

*Direzione / Editors-in-chief*

GIOVANNI BORRIERO, Università degli Studi di Padova  
FRANCESCA GAMBINO, Università degli Studi di Padova

*Comitato scientifico / Advisory Board*

CARLOS ALVAR, Universidad de Alcalá  
ALVISE ANDREOSE, Università degli Studi e-Campus  
FURIO BRUGNOLO, Università degli Studi di Padova  
KEITH BUSBY, The University of Wisconsin  
ROBERTA CAPELLI, Università di Trento  
DAN OCTAVIAN CEPRAGA, Università degli Studi di Padova  
CATHERINE GAULLIER-BOUGASSAS, Université de Lille 3  
SIMON GAUNT, King's College London  
MARCO INFURNA, Università Ca' Foscari Venezia  
GIOSUÈ LACHIN, Università degli Studi di Padova  
LUCA MORLINO, Università degli Studi di Trento  
GIANFELICE PERON, Università degli Studi di Padova  
LORENZO RENZI, Università degli Studi di Padova  
ZENO VERLATO, Opera del Vocabolario Italiano, CNR  
PETER WUNDERLI, Universität Düsseldorf  
LESLIE ZARKER MORGAN, Loyola University Maryland

*Redazione / Editorial Staff*

ALESSANDRO BAMPA, Università degli Studi di Padova  
FLORIANA CERESATO, Università di Roma Tre  
RACHELE FASSANELLI, Università degli Studi di Padova  
FEDERICO GUARIGLIA, Università di Verona  
STEPHEN P. MCCORMICK, Washington and Lee University  
SERENA MODENA, Università degli Studi di Padova  
FABIO SANGIOVANNI, Università degli Studi di Padova

*Francigena is an International Peer-Reviewed Journal*

ISSN 2420-9767

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari  
Piazzetta Gianfranco Folena, 1  
35137 PADOVA

[info@francigena-unipd.com](mailto:info@francigena-unipd.com)

## INDICE

LUCA BARBIERI	
<i>La versione 'angioina' dell'Histoire ancienne jusqu'à César. Napoli crocevia tra cultura francese e Oriente latino</i>	1
MARIA TERESA RACHETTA	
<i>Sull'Histoire ancienne jusqu'à César: Le origini della versione abbreviata; il codice Wien ÖNB cod. 2576. Per la storia di una tradizione</i>	27
SILVIO MELANI	
<i>Des .iiij. tenz d'aage d'ome di Filippo da Novara: un'opera 'religiosamente problematica'?</i>	59
MATTEO CAMBI	
<i>Un frammento del Lancelot en prose dall'Archivio di Stato di Cremona</i>	141
FORTUNATA LAPELLA	
<i>Afr. somentir, it. somentire</i>	163
MARCO VENEZIALE	
<i>Nuovi manoscritti latini e francesi prodotti a Genova a cavallo tra XIII e XIV secolo</i>	197
ALISON STONES	
<i>The Illustrated Alexander in French Verse: the Case of Italy</i>	229

Questo numero raccoglie, tra gli altri contributi, alcuni interventi presentati nell'ambito del *Seminario sul franco-italiano*, svoltosi a Padova il 22 e 23 ottobre 2018.

**DOI**

10.25430/2420-9767/v5-059-139

FRANCIGENA\_5\_2019\_3\_MELANI\_finale\_059-139.pdf

Silvio Melani

Des .iij. tenz d'aage d'ome di Filippo da Novara:  
un'opera 'religiosamente problematica'?

Francigena, 5 (2019): 77-157 ISSN 2420-9767

<http://francigena-unipd.com>

This work is licensed under <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

*In ricordo di Peter Wunderli*



# *Des .iiij. tenz d'aage d'ome* di Filippo da Novara: un'opera 'religiosamente problematica'?<sup>1</sup>

Silvio Melani  
silvio.melani@tin.it

Pisa

## ABSTRACT:

L'obiettivo di questo contributo è evidenziare alcuni aspetti della religiosità e della morale di Filippo da Novara (sec. XIII). Dopo un confronto con manifestazioni all'epoca ritenute non conformiste, si ipotizza qui un'affinità col 'Cattolicesimo inquieto' di certe frange degli Umiliati, non sempre lontane da una sensibilità religiosa e morale condivisa anche da un movimento eretico come quello cataro.

This contribution highlights some aspects of the religiosity and morality of Filippo da Novara (XIII century). Following a comparison of attitudes considered non-conformist at the time, an affinity is hypothesized here with the 'uneasy Catholicism' of certain fringes of the Humiliati, fringes apparently not always far from a religious and moral sensibility also shared by the Cathar heretical movement.

## KEYWORDS:

Filippo da Novara – religione – morale – Umiliati – Catarismo  
Philip of Novara – religion – morality – Humiliati – Catharism

## 1. *Filippo da Novara, dati biografici e nuove ipotesi*

1.1. Cronista, giurista, diplomatico, combattente sul campo, perfino poeta: tutto questo fu, nel corso della sua esistenza, Filippo da Novara. Grazie alla sua prima opera (che qui indicheremo come *Premier livre*, dato che sembrerebbe non aver avuto altro titolo) siamo oggi assai ben informati su un periodo importante della sua vita, quello che va dal 1229 al 1242<sup>2</sup>. La parte giunta fino a noi del *Premier*

<sup>1</sup> Per le citazioni di quest'opera di Filippo da Novara ci riferiremo alla paragrafatura adottata in *Des .iiij. tenz d'aage d'ome*. I riferimenti sono del tipo (1.1), laddove il primo numero rimanda al capitolo e il secondo al paragrafo. Ove necessario, si distinguerà tra i paragrafi del testo critico e quelli dell'introduzione, segnalando quando essi appartengono a quest'ultima. Sia pure in via ipotetica, in questa sede considereremo l'opera di Filippo composta intorno al 1254, vedi Melani 2018: 227, e soprattutto la scheda dedicata ai *.iiij. tenz d'aage d'ome* pubblicata in *RIALFrI*. Il testo critico in francese di Filippo da Novara, *Des .iiij. tenz d'aage d'ome* è ora disponibile anche in *RIALFrI*.

<sup>2</sup> Cfr. cosa dice al riguardo in una nota che appose alla conclusione dei *.iiij. tenz d'aage d'ome*

*livre* (l'unica) è dedicata infatti alla lotta combattuta in quegli anni nell'Oltremare franco tra l'imperatore Federico II e i signori oltremarini dello stesso Filippo, la potente casata degli Ibelin. Lotta in cui Filippo ebbe un ruolo non trascurabile. Per altri periodi, invece, le notizie sono poche e frammentarie. Sappiamo ad esempio, grazie ad un'altra sua opera (il trattato di giurisprudenza *Livre de forme de plait*), che egli fu a Damietta, città egiziana intorno alla quale si scontrarono cristiani e musulmani tra la fine di maggio del 1218 e l'agosto del 1221, nel corso della quinta Crociata. A quel tempo Filippo già parlava e leggeva bene il francese, perché fu scelto per intrattenere con letture di romanzi cavallereschi (sicuramente in lingua d'*oïl*) le notti insonni di Rodolfo di Tiberiade, grande signore oltremarino<sup>3</sup>. Non possiamo però dire quando esattamente si unì ai crociati (vedremo che questo forse non avvenne prima del 1220-1221). Comunque, all'epoca, egli risultava già al seguito di un nobile franco-cipriota, Pierre Chappe. A Cipro, e negli Stati crociati d'Oltremare, egli trascorrerà poi il resto della vita. È possibile che fosse ancora vivo intorno al 1263-1264, anni ai quali risale una testimonianza che ci informa della sua partecipazione, nel 1262, ad un'assemblea di baroni ciprioti<sup>4</sup>. Ma dopo di allora cessano le notizie su di lui. Anche il suo anno di nascita, come quello di morte, è sconosciuto. Una congettura recentissima

(5.25): «Phelipes de Novaire, qui fist cest livre, en fist autres .ij. Le premier fist de lui meïsmes une partie, car la est dit dont il fu, et comment et por quoi il vint deça la mer, et comment il se contint et maintint longuement par la grace Nostre Seignor. Après i a rimes et chançons plusors que il meïsmes fist, les unes des granz folies dou siecle que l'an apele amors; et assez en i a qu'il fist d'une grant guerre qu'il vit a son tens antre l'ampereor Fredri et le seignor de Barut, mon seignor Jehan de [I]belin le viel. Et .j. moult biau compe i a il de cele guerre meïsmes dés le commencement jusques a la fin, ou queil sont devisé li dit et li fait et li grant consoil et les batailles et les sieges atiriez ordeneement, car Phelipes fu a touz. Après i a chançons et rimes qu'il fist plusors en sa viellesce de Nostre Seignor et de Nostre Dame et des saints et des saintes. Celui livre fist il por ce que il meïsmes et ses treveüres, et li fait qui furent ou païs a son tens, et les granz valors des bons seignors fussent et demorassent plus longuement en remembrance a cels qui sont descendu de lui et a touz ses autres amis, et a touz ces qui les vorront oïr». Filippo si dichiara poi autore di un trattato di giurisprudenza oltremarina, il *Livre de forme de plait* (la sua seconda opera) e, naturalmente, dei *.iiij. tenz d'aage d'ome* (sua terza e ultima opera).

<sup>3</sup> Cfr. almeno le indicazioni in *Guerra di Federico II in Oriente (1223-1242)*: 38, n. 82, e in *Le Livre de Forme de Plait* (opera di giurisprudenza oltremarina composta dal Nostro): 16 e 32. E si legga anche, come documento, il seguente brano, cit. ivi: 122: «Il avint que je fui au premier siege de Damiete o messire Piere Chape, et messire Rau de Tabarie menga un jor o lui. Après mengier, messire Piere me fist lire devant lui en .i. romans. Messire Rau dist que je lisoie moult bien. Après fu messire Rau malade, et messire Piere Chape, a la requeste de messire Rau, me manda lirre devant lui. Issi avint que .iiij. mois et plus y fui, et moult me desplaisoit ce que moult me deust pleire. Messire Rau dormet poi et malvaisement; et quant je avoie leu tant com il voleit, il meismes me conteit moult de choses dou royaume de Jerusalem et des us et des assises, et disoit que je les retenisse. Et je, qui moult doutai sa maniere, otreai tout». La raccomandazione fatta da Rodolfo di Tiberiade a Filippo di tenere bene a mente quelle nozioni di diritto gerosolimitano trasmesse gli significa secondo me che già allora era nota la sua volontà (o la sua necessità) di stabilirsi

lo colloca tra il 1180 e il 1185<sup>5</sup>. Sappiamo inoltre che il suo terzo ed ultimo libro (*Des .iiij. tenz d'aage d'ome*, di cui qui parleremo) fu composto, come ci dice lui stesso all'inizio dell'opera, quando egli aveva passato i settant'anni<sup>6</sup>.

1.2. Poiché la decisione di partire per l'Oriente e non tornare mai più fu indubbiamente una decisione grave, certo non presa a cuor leggero, ho ipotizzato altrove che essa fosse legata in qualche modo alle convulse vicende politiche novaresi intorno al 1219<sup>7</sup>. In quell'anno (il 25 ottobre), nella Basilica di San Gaudenzio a Novara, i rappresentanti del Comune cittadino e del vescovo ascoltarono il dispositivo del lodo emesso dal vescovo di Torino Giacomo di Carisio, vicario imperiale, e da Enrico di Settala, arcivescovo di Milano, la sede vescovile di cui quella di Novara era suffraganea. Questo lodo avrebbe dovuto mettere fine a una lotta ventennale tra il Comune e il vescovo novarese. Il vescovo aveva reagito a tutta una serie di attentati alle proprie prerogative secolari da parte dell'istituzione civile. Recentemente il Comune si era infatti impadronito *manu militari* di vari feudi e fortezze patrimonio del vescovado, soprattutto in Valsesia e nei dintorni del lago d'Orta. Ma la lotta aveva logorato anche il Comune, per cui entrambi gli avversari decisero di rimettersi all'arbitrato dei due principi della Chiesa. Uno di loro (il vescovo di Torino) rappresentava anche, nel Nord Italia, il potere del giovane imperatore Federico II, il quale si apprestava proprio allora a recarsi a Roma per la sua incoronazione ed era ancora in ottimi rapporti con la Chiesa. Il 22 luglio del 1219 le parti in conflitto giurarono di accettare il giudizio dei due prelati, qualunque esso fosse stato. Il giudizio non fu favorevole al Comune: il 25 ottobre, la sentenza dei due prelati accoglieva in tutto le richieste del vescovo di Novara, e forse gli concedeva anche qualcosa in più. Il Comune alla fine, pur dopo violente proteste, capitò: era improrogabile la necessità di concludere comunque una guerra lunga, che aveva stremato Novara. Leggendo i *.iiij. tenz d'aage d'ome* incontriamo una calda raccomandazione di Filippo ai

definitivamente in Oltremare. Infatti, per un uomo destinato a tornare in Europa, una simile raccomandazione (come del resto il dono in sé) sarebbe stata priva di senso.

<sup>4</sup> Cfr. *Assises de Jerusalem*, in *RHC, Lois II*: 404 e 406. La notizia della partecipazione di Filippo a quell'assemblea, riunita per discutere sull'opportunità di conferire a Ugo di Antiochia la reggenza del regno, pur riferendosi all'anno 1262, risale al 1263-1264, ed è formulata in modo tale da farci supporre che all'epoca il Novarese fosse ancora vivo.

<sup>5</sup> Cfr. Melani 2018: 227, e albero genealogico: 236. Nel 1890 Gaston Paris (cfr. Paris 1890), restituendo il Nostro alla sua vera patria, Novara (fino ad allora era stato creduto navarrese), ipotizzò che fosse nato intorno al 1195. In realtà, la sua ipotesi si basa solo sulla supposizione che all'epoca dei fatti di Damietta egli fosse ancora molto giovane, data la sua posizione subalterna. Tuttavia, tale posizione subalterna poteva essere dovuta semplicemente al fatto che era appena giunto in Oriente.

<sup>6</sup> Cfr. 1.1.

<sup>7</sup> Cfr. 1.2, introduzione.

giovani uomini: quella di non contendere mai con tre persone, vale a dire col loro signore, con la moglie e con il prelado. I motivi addotti dal Novarese riguardo a quest'ultimo caso sono più d'uno: il primo è che si rischia di morire nella vergogna o addirittura scomunicati. Inoltre, gli uomini di chiesa, nei processi intentati contro di loro, sono al tempo stesso parte in causa e giudici. Infine, se si ricorre in appello contro una loro sentenza presso i loro superiori, ci si rivolge in ogni caso a degli ecclesiastici, i quali mai andranno contro gli interessi dei loro confratelli, così come mai andranno contro gli interessi della Chiesa stessa<sup>8</sup>. È notevole la somiglianza tra il quadro prospettato da Filippo nei *.iiij. tenz* e il caso del lodo novarese del 25 ottobre 1219. Potremmo forse ipotizzare per questo che Filippo sia stato spettatore diretto degli avvenimenti di quel giorno, o ne abbia comunque ricevuto notizie. Anzi, la sua malcelata amarezza mentre constata che non si può sperare di ottenere vera giustizia quando ci si contrappone agli ecclesiastici farebbe pensare proprio a una velata allusione ai fatti del 1219.

1.3. Chissà se Filippo non fu addirittura tra gli uomini del Comune che caddero in disgrazia in conseguenza della pace, e dovettero dunque considerare l'ipotesi di andarsene da Novara. Vedremo, nel prosieguo di questo saggio, che Filippo, nei *.iiij. tenz d'aage d'ome*, oltre a un malcelato risentimento nei confronti del clero in quanto entità politico-economica, parrebbe aver esposto, in modo più o meno coperto, nozioni che forse all'epoca avrebbero potuto essere tacciate di non perfetta ortodossia. Sappiamo che per molte persone invise alla Chiesa la crociata era un'occasione di riscatto, se non per salvare la vita. Anche gli eretici che avevano abiurato potevano essere obbligati, per penitenza, ad unirsi ad un pellegrinaggio armato<sup>9</sup>. Poteva dunque un Filippo gravato da scomunica prima della pace dell'ottobre 1219 essere obbligato poi ad esulare, mettendosi al seguito della quinta Crociata<sup>10</sup>? Poteva essere stato punito in quel modo così duro perché

<sup>8</sup> Cfr. 2.12: «[...] au prelat, a tort ou a droit, quel que soit la quele, il estuet que l'an vaigne a sa merci, a la vie ou a la mort, qui ne vuet morir escommeniez ou avilliez. Et il ont tel avantage, que il, qui sont adversaire, sont juge de lor quele meïmes; et se l'an apele de lor sentence ou souverain d'ax, toute voie est ce a clers, et il sont presque tuit feru en .j. coing; car ce qui est a l'un puet avenir a l'autre».

<sup>9</sup> Cfr. Schmidt 1848-1849: I, 19 e ss. Un caso illustre di crociato per forza fu quello di Raimondo VII di Tolosa, giudicato eretico e protettore di eretici. Tra gli articoli del trattato di Parigi - Meaux del 1229, con il quale accettava di sottomettersi alla Chiesa e al re di Francia, vi era anche quello in base al quale egli accettava di farsi crociato e di servire per cinque anni in Oriente, imbarcandosi entro il 1230, anche se in seguito fu dispensato dal voto (cfr. almeno Roquebert 2003: 364). Racconta Nelli 1969: 188: «Parfois, la ville [sc. di Tolosa] était traversée par des croisés forcés. C'étaient des cathares repentis qui passaient en Terre sainte pour y expier leurs péchés, ou y accomplir la pénitence imposée. Ils prenaient un air innocent, mais dans l'ensemble, ne songeaient qu'à se venger du traître qui les avait dénoncé, à conspirer contre l'Église, et à répandre, jusqu'en Palestine, leurs croyances dualistes».

<sup>10</sup> Bascapè 1612, vol. 2: 382, registra tra gli uomini del Comune (allora scomunicati), un certo

sospettato di essere, oltre che un nemico politico della Chiesa, un credente inquieto? Anche in questo caso non si può andare al di là di mere congetture: la prima parte del *Premier livre* di Filippo, quella in cui egli raccontava della sua origine novarese e dei motivi che lo indussero ad andare in Oltremare, è oggi perduta. Ad ogni modo, se corrispondesse alla realtà questa ipotesi sia pur tenue che lo vorrebbe testimone diretto dell'episodio storico sopra narrato, dovremmo concludere che il Novarese non poteva trovarsi sotto le mura di Damietta durante la prima fase della campagna, terminata con la temporanea conquista cristiana della città il 5 novembre del 1219. Potrebbe tuttavia essere stato presente durante il seguito di quella sfortunata impresa<sup>11</sup>.

## 2. Ortodossia ed eterodossia

2.1. È un dato ormai riconosciuto da molti storici che un confine netto tra ortodossia ed eterodossia è spesso difficile da individuare, nel medioevo. In mezzo a casi chiari di eresia c'era infatti un'ampia zona grigia, in cui tanti dichiaravano (talvolta, se non spesso, in buona fede) di essere cattolici, ma che tali non sareb-

*Philippus de Ruweta* (Ravetta o Rovetta). Su costui per ora non ho trovato altre notizie. Altri due Filippo (Filippo Musso e Filippo Pozzo (cfr. ivi: 383 e 386) furono tra i numerosi personaggi che giurarono di ottemperare alle disposizioni del lodo pronunciato dal vescovo di Milano prima che ne venisse data pubblica lettura. La scomunica degli uomini del Comune era stata corroborata da Onorio III nel 1218, cfr. Cognasso 1971: 177.

<sup>11</sup> Il 29 marzo 1220 re Giovanni I di Gerusalemme (in contrasto con i capi occidentali della Crociata, in particolare col legato papale Pelagio) abbandonò Damietta per far rientro nel suo regno. Con lui partì anche il contingente armato messo a disposizione dal re di Cipro. Ma doveva trascorrere ancora più di un anno perché la partita si chiudesse. Nell'estate del 1220 una flotta egiziana sorprese alla fonda una flotta crociata giunta carica di rinforzi a Limassol di Cipro, affondando o catturando tutte le navi e facendo – così si scrisse, forse con esagerazione – migliaia di prigionieri, cfr. la *Chronique d'Érnoul*, cap. XXXVI: 429-430 (non ho potuto consultare la più recente edizione, che mi limito qui a segnalare: *The Chronicle of Ernoul*). Potrebbe Filippo essere giunto con quella spedizione ed essere scampato in qualche modo al disastro? Forse sì, e se non ne abbiamo la prova, non abbiamo neppure la prova del contrario. L'indicazione 'primo assedio', che Filippo usa nel *Livre de forme de plait*, per situare cronologicamente e topograficamente l'episodio *supra* riportato alla n. 3, non significa di necessità che egli stesse partecipando proprio alle operazioni militari che portarono alla conquista della città il 5 novembre del 1219. Questa poteva essere già avvenuta: i crociati si trattennero infatti nei pressi di Damietta per altri due anni, quasi senza saper che fare della loro conquista. Alla fine, nel 1221, nella stagione meno opportuna, quella della piena del Nilo, la usarono come base per un tentativo di invasione in profondità dell'Egitto, con obiettivo il Cairo. Questa mossa avventata ebbe come conseguenza una disastrosa sconfitta. Ma prima, il 7 luglio 1221, Giovanni di Brienne, re di Gerusalemme, si ricongiunse ai crociati di Damietta. Con lui, o quasi contemporaneamente, vennero, si dice, anche alcuni ciprioti (cfr. Hill 1940-1952, vol. 1: 87; cfr. anche Edbury 1994: 75). Può darsi dunque che Filippo (se scampato al disastro di Limassol oppure se giunto relativamente da poco tempo a Cipro) si fosse unito proprio a questi ultimi.

bero forse stati considerati da un inquisitore. Non senza ragione Gabriele Zanella si domanda<sup>12</sup>:

[...] chi è dunque l'eretico? Con ancora maggiore convinzione ribadiamo oggi che è un credente "normale", che desidera vivere concretamente, giornalmente, non eroicamente, il Vangelo, insoddisfatto dei modelli che l'istituzione ecclesiastica – sempre più irrigidita e rafforzata – gli propone come esclusivi, e che vede ogni modello non suggerito dalla istituzione come eversivo. Ecco dunque che seguire i suggerimenti di persone stimabili per il loro comportamento, *bona opera*, o per i discorsi che fanno, *bona verba*, diventa eresia, sostanzialmente rifiuto dell'istituzione. Eppure candidamente gli accusati dichiarano di aver creduto che quei *boni homines* avessero una fede (ortodossa) a tutta prova, di averli considerati *amicos Dei* (amici di Dio), o addirittura santi, di aver visto in ciò che dicevano cose vere (*veraces*): seguendo loro la salvezza sarebbe stata assicurata.

La Chiesa finì spesso col tagliare rozzamente (o meglio, pragmaticamente) la questione: eretico era, in linea di principio, chiunque esprimeva in modo manifesto il suo dissenso, mettendo in discussione prerogative, privilegi e politica della Chiesa stessa, e non soltanto i suoi dogmi. Da questo punto di vista, va detto che nell'opera di Filippo da Novara non possiamo trovare nessun manifesto dissenso, bensì una a volte malcelata (e amaramente ironica) insofferenza nei confronti dell'organizzazione ecclesiastica cattolica.

2.2. Al termine della lettura di queste pagine alcuni diranno probabilmente che non vi sono elementi sufficienti a dimostrare l'ipotesi di un Filippo da Novara influenzato almeno in certa misura da idee ai suoi tempi ormai considerate vicine all'eterodossia. Ma credo si ammetterà che il sospetto può venire, di fronte ad alcune sue affermazioni o al tono talvolta tenuto dall'autore. Sembrano infatti esservi nella sua opera varie spie di un pensiero non sempre allineato col conformismo che la Chiesa esigeva già a partire dalla prima metà del secolo XIII<sup>13</sup>. È vero che, se vogliamo ipotizzare un Filippo 'cristiano inquieto', dobbiamo innanzitutto premettere che il Novarese più volte sostiene principi che, per quell'eresia alla cui sensibilità in certi casi egli sembra avvicinarsi, cioè l'eresia catara, costituivano vere e proprie bestemmie. È vero anche, d'altra parte, che

<sup>12</sup> Zanella 2007, pos. Kindle 76022-76028.

<sup>13</sup> Cfr. Moore 1991: 3-35 e 169-176. Già molto prima vi erano stati documenti pontifici che avevano invocato e infine ispirato operazioni di repressione durissime quali la guerra contro i Catari del sud della Francia: si pensi ad esempio al canone *Sicut ait beatus Leo* del Concilio Laterano III, che nel 1179 per la prima volta aveva attribuito privilegi a coloro che avessero preso le armi contro gli eretici d'Ultralpe, a somiglianza di quanti 'visitano il Sepolcro del Signore'. Oppure alla bolla *Ad abolendam* di Lucio III del 1184. O alla decretale del 1199 *Vergentis in senium* e alla lettera al re di Francia del 1208 *Si tua regalis*, entrambe di Innocenzo III. Tuttavia, una delle tappe della persecuzione antieretica fu il Concilio Laterano IV del 1215, le cui norme sembrano funzionare spesso da taciuto ipotesto e da termine di riferimento nell'opera di Filippo.

verso la metà del secolo XIII certe dottrine non si sarebbero potute più esporre 'in chiaro'. Ora, a dispetto di un *credo* che condannava senza appello la menzogna, proprio i Catari erano considerati già da tempo maestri della simulazione e della dissimulazione, sia per evitare i rigori inquisitoriali, sia per meglio condurre un'attività di apostolato<sup>14</sup>. All'epoca di Filippo poi, proprio la difficoltà dei tempi giustificava gli scampati alla persecuzione a misurare con particolare attenzione tutto quello che dicevano e scrivevano: anche l'abborrita menzogna, o il dire una cosa alludendo a un'altra, erano divenuti espedienti tollerati, se già non lo erano da prima. Vedremo dunque, nel prosieguo di questo saggio, se sarà possibile ritrovare almeno qualche riflesso di posizioni condivise anche dai Catari (dai 'Buoni Cristiani' o 'Buoni Uomini', come preferivano chiamarsi) nel trattato di morale di Filippo. Oppure, se certe sue affermazioni si possono più agevolmente e legittimamente inscrivere nell'inquieta temperie religiosa dell'epoca sua, e nel contesto della sua nascita in quella 'Lombardia' che vedeva fiorire, fin dalla seconda metà secolo XII, il complesso fenomeno della spiritualità degli Umiliati<sup>15</sup>.

2.3. Uno studioso di filosofia politica del secolo da poco trascorso, Leo Strauss, ha mostrato come, fin da tempi antichi, molti autori hanno elaborato strategie per dissimulare, all'interno delle opere, il loro vero pensiero, rendendolo accessibile, o quanto meno intuibile, solo ai più intelligenti e avvertiti tra i loro lettori<sup>16</sup>. Certe opere, benché in apparenza del tutto ortodosse, producono nel lettore una sensazione più o meno consapevole di perplessità, quasi che le cose non stessero come l'autore le presenta; che certi elogi, e anche certi anatemi, all'interno dell'opera stessa dovessero essere in realtà intesi a rovescio. L'autore ha infatti disseminato nel suo scritto (in luoghi strategici, là dove in genere meno si esercitano gli occhi di inquisitori e censori) indizi a volte quasi impercettibili, fatti di qualche parola, di qualche osservazione, di qualche chiosa o anche di digressioni apparentemente prive di importanza, addirittura incongrue<sup>17</sup>. Queste, alla fine,

<sup>14</sup> Cfr. per questo *Adversus catharos et valdenses*: 116, II, ii, i (Moneta da Cremona scrive intorno al 1240); Lea 2012: 51 e 53-54; Duvernoy 2000: 189; von Moos 1995-1996 (II): 132. Per gli espedienti degli eretici medievali, cfr. il saggio di Cavaillé 2009. Tra i Catari era considerato lecito anche per i 'consolati' e i 'perfetti' il dissimulare, il tacere la verità, l'esprimersi in maniera ambigua e non compromettente, giocare con le parole e i loro significati. Anche il cosiddetto *Trattato dei manichei* conservato da Durando *de Osca* dice, mentendo (secondo quanto possiamo o crediamo sapere oggi delle credenze catari): «In primo luogo, noi ci sottomettiamo interamente al sommo e vero Dio, Padre onnipotente, dal quale – come leggiamo e crediamo – sono stati fatti il cielo, la terra, il mare e tutto quanto si trova in essi, come confermano le testimonianze dei Profeti e come mostrano in modo ancor più completo le autorità del Nuovo Testamento» (*La cena segreta. Trattati e rituali catari*: 267).

<sup>15</sup> Per gli Umiliati faremo principalmente riferimento a Zanoni 1911, Bolton 1975, Merlo 1989, Alberzoni 1991, Grundmann 2005, Andrews 2006.

<sup>16</sup> Cfr. Strauss 2003: 53-56.

<sup>17</sup> Cfr. ivi: 54 e 64. L'autore – dice lo studioso – può anche rivelare che solo 'tra le righe' egli ha

attragono l'attenzione del lettore più del resto dell'opera, se si tratta di persona intelligente, istruita o, più semplicemente, attenta<sup>18</sup>. In superficie tutto appare normale. Anzi, proprio l'eterodossia può talvolta essere violentemente attaccata<sup>19</sup>. L'autore sembra tenere molto a dare di sé un'impressione rassicurante. Ma quando e se il lettore riprende in mano l'opera, può notare nel testo alcuni particolari (proposti, secondo l'espressione di Strauss, 'tra le righe') che possono inquietarlo, addirittura offenderlo, ma che gli danno soprattutto da riflettere. È questa riflessione lo scopo principale e segreto dell'opera: con un ragionamento autonomo, anche se impercettibilmente guidato dalla mano dell'autore, il lettore scopre, nascosto, un messaggio inatteso, potenzialmente sovversivo. Per quanto riguarda i *.iiij. tenz d'aage d'ome*, cercherò di esporre almeno alcuni degli elementi da me raccolti i quali possono far sospettare che l'opera, al di là di superficiali e anzi ostentate apparenze, adombri alcuni contenuti scomodi.

2.4. Sostiene Anne Brenon che una particolare forma di 'razionalismo' applicato all'interpretazione del Nuovo Testamento condusse ben presto i Catari a un dualismo cristiano, sebbene «flottant et flou»<sup>20</sup>. Insomma, secondo questa studiosa, almeno per certi credenti catari il dualismo non era forse un principio così saldo o importante come spesso ancora oggi si ritiene. Inoltre, per quanto riguarda il Catarismo italiano, abbiamo testimonianze che rivelano fratture molto meno nette con l'ortodossia cattolica<sup>21</sup>. Le stesse commistioni – o meglio, vicinanze di

manifestato il suo pensiero. Ma tali indicazioni non si trovano certo all'inizio o in altri luoghi immediatamente visibili. Per quanto riguarda Filippo, si legga questa affermazione, posta al centro dell'opera (3.29): «Et qui bien entendra cest livre et orra de chief en chief et retendra assez, porra estre garniz de bones teches avoir et de garder soi de maveises, se Diex l'an done grace», cioè 'Chi comprenderà bene ['bene', ma forse anche 'nella maniera giusta?'] questo libro e lo udrà 'dal principio alla fine', e ne riterrà 'abbastanza', sarà messo in condizione di avere buone qualità e di guardarsi dalle cattive, se Dio gliene fa grazia'. Con l'esortazione a una lettura non superficiale il Nostro volle forse avvertire il lettore della necessità di pesare bene le parole di quella, anche là (o soprattutto là) dove potevano sembrare frutto di disattenzione e di trascuratezza? Non si può dire con certezza, ma il sospetto mi pare ammissibile.

<sup>18</sup> Cfr. Strauss 2003: 55-56.

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*: 54-55.

<sup>20</sup> Brenon 1996: 44, la quale afferma, non senza andare contro l'opinione di altri storici: «contrairement à ce qui a été longtemps soutenu, ce trop célèbre dualisme ne peut figurer [...] comme la caractéristique essentielle du christianisme des Bons Hommes». Per parte sua Bruschi 2000: 150, n. 3, ricorda: «Manselli intravedeva questa dicotomia tra le categorie [quella dei pochi iniziati alle dottrine più segrete e quella dei semplici credenti], visibile soprattutto nel grado di consapevolezza del credo stesso: "era l'aspetto stesso del dualismo ad essere sfuggente" a gran parte dei credenti, cui "rimanevano invece evidenti solo le conseguenze pratiche e morali della fede"».

<sup>21</sup> Si veda, ad esempio, il problema della natura di Cristo e il fatto che, tra le Scritture, una certa autorità era riconosciuta dai Catari anche ai Salmi e ai libri sapienziali dell'Antico Testamento. Questo lo ricorda la stessa Brenon, la quale dice che i predicatori catari, un po' come tutti i predicatori, traevano argomenti per le loro tesi da qualunque fonte lo permettesse. La studiosa si

sensibilità – talvolta sospettabili tra il Catarismo e il sopra ricordato movimento degli Umiliati (questi ultimi poi riassorbiti, non senza imbarazzo e non senza residui polemici, nel Cattolicesimo) stanno lì a dimostrarlo, come vedremo più avanti<sup>22</sup>. Occorre ricordare, infine, come molti storici sottolineino il fatto che quelle catare erano correnti religiose fondate su miti, non su dogmi<sup>23</sup>. Questo benché gli scritti catari spesso tendessero a proclamare l'assoluta razionalità, il buon senso e perfino l'ovvietà delle loro credenze: Anne Brenon parla anche per questo di un «Christianisme rationel»<sup>24</sup>. Ricorda al riguardo Alessandra Greco che le *rationes* dei predicatori e dei polemisti delle varie correnti del Catarismo furono massicciamente usate a sostegno dei miti di quest'ultime, e furono definite da Moneta da Cremona *sophisticae*, sebbene agli eretici (e a molti di quelli che li ascoltavano) sembrassero del tutto *naturales vel logicae*<sup>25</sup>. A questo riguardo, credo colpisca chiunque legga l'opera di Filippo il numero di volte in cui ci si imbatte nella formula *par raison*, con la quale l'autore sottolinea la perfetta ragionevolezza e razionalità di quanto viene affermando<sup>26</sup>.

### 3. Una concezione austera e pessimista della vita e del mondo

3.1. Ha scritto Cesare Segre che Filippo da Novara, nei *.iiij. tenz d'aage d'ome*, ha vagheggiato un ideale di vita austero, privo di slanci pericolosi<sup>27</sup>. Che l'ideale di vita proposto da Filippo sia austero è fuor di dubbio. Anzi, a tratti egli è addirittura cupo: la sua cupezza (mal temperata da alcune sfumature di segno contrario)

basa su quanto dice Moneta, *Adversus catharos*: 36, secondo il quale i Catari potevano ammettere l'Antico Testamento come autorità, ma solo quando e nei luoghi in cui faceva loro comodo. Lansing 2001: 92 e 94-95 ci mostra che almeno a livello individuale alcuni credenti catari italiani combinavano pratiche eretiche e cattoliche, e che erano in genere poco interessati agli aspetti teologici della fede.

<sup>22</sup> Cfr. Zanoni 1911: 40-54, 71-79 e 89-93; Merlo 1989; Andrews 2006: 38-44 e 64-98 e *passim* (cfr. nell'indice, *Humiliati: heresy of*).

<sup>23</sup> Cfr. Bruschi 2000: 151-152; Greco 2000: 117. Filippo da Novara non cita miti, se non quello della caduta degli angeli ribelli, che è sì molto importante per i Catari ma che certo non è loro patrimonio esclusivo. Su questo mito presso i Catari si vedano almeno Flöss 1999: 50-52, e Paolini 2013: 380-381.

<sup>24</sup> Brenon 2012: 235-240. Ma già Duvernoy 2000: 230 diceva: «ciò che soprattutto colpisce è il carattere razionale, anzi raziocinante, della teologia, che ha più il carattere di persuasione che di fede». Cfr. anche Paolini 1995: 207, che ritiene proprio questa «razionalità semplice da comprendere, intuitiva» l'elemento che più di ogni altro giovò al diffondersi del Catarismo.

<sup>25</sup> Cfr. Greco 2000: 107.

<sup>26</sup> Vero è che la formula *par raison* ricorre spessissimo anche nelle scritture giuridiche, almeno in quelle oltremarine, tanto in quella del Novarese (il *Livre de forme de plait*) quanto in quelle di altri autori, e dunque Schultze-Busacker 2009: 109, vede riflessa nel trattato di morale la *forma mentis* del Filippo giurista.

<sup>27</sup> Cfr. Segre 1968: 94.

difficilmente può sfuggire al lettore che pone attenzione a ciò che legge, e si manifesta anche sotto le spoglie dell'ironia – quasi mai sorridente –, se non del sarcasmo. Ora, Raoul Manselli ha sottolineato il fatto che una concezione cupa della vita in questo mondo è uno dei tratti distintivi della psicologia catara<sup>28</sup>. Tale tema sembra infatti essere stato un punto fermo della predicazione dei 'Buoni Uomini'<sup>29</sup>. Filippo pare adottarlo con una certa coerenza, e con accenti simili a quelli degli eretici, ma anche con l'accortezza di non farne una trattazione continua e sistematica<sup>30</sup>. E certo non lo mostra mai come il tema principale (o uno dei principali) della sua opera, mentre tale invece si rivela nel complesso. Vediamo come si esprime in alcuni di questi luoghi. Scrive, ad esempio, nel capitolo dedicato alla mezza età (3.5):

[...] cest siecle, qui est noianz et cors, mauveis et traveillanz, cusançoneus et angoisseus de toutes menieres de travaux et d'angoisses. Et après la courte vie, covient par estovoir que l'an en parte et que l'en muire, que par raison l'an doie avoir vie pardurable en l'autre siecle.

I tempi erano cambiati, a metà del Duecento. Dire o scrivere parole come queste senza le dovute cautele, dire cioè esplicitamente e quasi senza formule attenuanti che è proprio 'questo' (*cest*) mondo fisico a essere un «nulla, corto, malvagio, faticoso, tormentoso e angoscioso per ogni sorta di fatiche e di angosce», poteva portare al sospetto d'eresia: vedi la controversia fittizia che il polemistia cattolico Moneta ingaggia contro un 'eretico' (cioè un cataro), a proposito della corretta interpretazione da dare a 1 Gv 2.15: «Nolite diligere mundum: neque ea, qua in mundo sunt»<sup>31</sup>. Nel capitolo dedicato alla vecchiaia invece troviamo scritto (4.3):

Li viel doivent moult mesprisier le siecle, et bien doivent savoir que assez i a de quoi, car il ont veües et et oïes et essayés toutes les manieres de tribulacions, de despiz et d'angoisses et de dolors, et de pertes et de travaux qu'il ont eüz en touz les .iij. tens d'aage qu'il ont passez, et en tant de celui en quoi il sont comme il ont ja esté viel. Et en l'espace desus dit ne puet estre que l'an n'ait perdu moult de ses amis, et autres pertes faites et gasté et mal mis dou sien et de l'autrui, et eü povre guerredon et mauveis d'aucun service que il a fait; et bien puet estre qu'il a mal guerredoné çaus que l'an li a faiz. Et a poines i a nul qui n'ait fait mal et damage et honte a autrui et autres a lui. Et qui ne s'est amandé ou laissié de pechier, sa conscience le

<sup>28</sup> Si veda almeno Manselli 1967: 276. La base neotestamentaria di questa concezione è nell'epistola 1 Gv 2:15-16: «Nolite diligere mundum, neque ea quae in mundo sunt. Si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo: quoniam omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitae: quae non est ex Patre, sed ex mundo est».

<sup>29</sup> Si veda soprattutto, su questo, ivi: 261-276.

<sup>30</sup> Lo ribadisce ogni volta che gli è possibile, in vari paragrafi dell'opera. Ma questi sono abbastanza lontani da un punto sensibile come l'inizio, dove avrebbe potuto subito soffermarsi l'attenzione di un lettore indesiderato. Del resto, anche per altri argomenti cruciali Filippo adotta la stessa strategia: il discorso, per un autore che intenda diffondere contenuti scomodi in un momento storico non favorevole, non può essere organico, e la frammentazione è una cautela necessaria.

<sup>31</sup> *Adversus catharos*: 21. Cfr. anche, *supra*, n. 28.

remort, et en est en grant bataille en son cuer, se li n'est fous ou desesperez. Et trop puet on avoir mesdit et meffet ou tens passé, et tant i a de perilz et de max et de honte et de reproches ou fait dou siecle que trop i avroit a dire, et trop en doivent estre li viel anuié. Et por ce doit on moult häir et mesprisier le siecle et soi haster d'amander toz ses meffez; et bien doit connoistre que

Cist siecles est une bataille,  
qui plus i vit, plus i travaille,  
et li Anemis met tout en taille.

3.2. Si può ragionevolmente obiettare che il disprezzo del mondo, il *contemptus mundi*, è un genuino e anzi robusto filone della spiritualità cattolica (non solamente monastica), risalente addirittura alla Patristica<sup>32</sup>. Poiché esso era ancora ben vivo nel secolo XII, quanto ho appena riportato pare dunque non confortare affatto l'ipotesi di un pensiero eterodosso nell'opera di Filippo. Tuttavia, vi sono particolari del testo del Novarese su cui voglio far soffermare l'attenzione, pur senza pretendere di elevarli al rango di prove di un pensiero scientemente eterodosso. Intanto egli dice apertamente che questo mondo è 'malvagio' («...cest siecle [...], mauveis», 3.5). Una simile affermazione, espressa in pubblico o peggio per iscritto, poteva rivelarsi pericolosa verso la metà del secolo XIII<sup>33</sup>. Moneta da Cremona nella sua *Summa contra catharos et valdenses* aveva speso parecchie pagine (qualche anno prima che Filippo scrivesse la sua opera) nel tentativo di confutare le idee catare riguardo all'intrinseca malvagità di un mondo sensibile considerato dagli eretici, almeno in parte, opera del demonio e non di Dio<sup>34</sup>. Non si può dire quale reazione avrebbe avuto Moneta (se di imbarazzo, oppure di dispetto) qualora gli fosse stato allora ricordato che santi, papi e teologi famosi, in un passato pure recente, avevano scritto cose simili<sup>35</sup>. Ma oltre ad asserire la malvagità del mondo, Filippo dice, per due volte, che il mondo stesso e le cose mortali sono

<sup>32</sup> Cfr. Sanson 2011: 110-111, che riassume le interpretazioni di Bultot e di Delumeau.

<sup>33</sup> Cfr. Nelli 1969: 196-198, racconta l'inganno perpetrato nei riguardi di un'anziana dama catara moribonda da Raimon de Fauga, vescovo di Tolosa contemporaneo di Filippo da Novara. Entrato nella casa di lei, non fu riconosciuto dalla donna, che credette di trovarsi in presenza di un vescovo cataro. Raimon de Fauga secondò l'equivoco, per raccogliere la confessione della donna. Anzi, egli portò il discorso proprio sulla vanità e il disprezzo del mondo, argomento allora delicatissimo. La donna cadde nella trappola, assentendo agli ingannevoli assunti del vescovo, e dopo aver assentito rivelò altre sue convinzioni eretiche. Fu così subito condannata e portata al rogo sul letto stesso in cui giaceva.

<sup>34</sup> Cfr. *Adversus catharos*: 85-97 e 116-128. Secondo i dualisti catari cosiddetti 'radicali', il mondo della materia era interamente una creazione del demonio; secondo i 'mitigati', invece, la materia era una emanazione di Dio, alla quale Satana aveva solo dato forma. In ogni caso, tutti rilevavano la (quasi) onnipotenza del demonio nel mondo materiale.

<sup>35</sup> Un esempio tra tutti: il *De contempu mundi* (composto prima del 1198) di Lotario di Segni (1161 - 1216), poi papa Innocenzo III (dal 1198). Filippo propone talvolta alcune correzioni del suo pessimismo nei confronti del mondo, o almeno del corpo umano: raccomanda ad esempio, come già San Bernardo, di custodire in salute il 'gran castello del corpo', perché da quello si

un 'nulla' (*noianz*, nel primo brano sopra citato; *neanz*, in 5.8). Ora, sappiamo che i Catari, riguardo al Vangelo di Giovanni, offrivano un'interpretazione sorprendente del passo *sine ipso factum est nihil* (Gv 1.3). Là dove la dottrina ortodossa traduce e spiega con «nulla è stato fatto senza di Lui», il *Trattato cataro* interpreta: «senza di Lui [senza il Dio buono] è stato fatto il Nulla [cioè il mondo della materia]»<sup>36</sup>. Era così assicurata la base teorica e soprattutto scritturale del dualismo<sup>37</sup>. Nell'ambito di questa interpretazione, il 'nulla' diviene uno dei termini per definire il mondo materiale, regno del male, dove, come dice Filippo in uno dei tre versi sopra citati, il 'Nemico' (il diavolo) taglieggia tutto<sup>38</sup>.

3.3. Alcuni papi, tra l'XI e i primissimi anni del XIII secolo, tentarono l'impresa di riformare una Chiesa screditata da un clero concubinario, mondano e simoniaco, mentre una grande corrente interna di riforma faceva leva 'anche' sulla svalutazione del mondo sensibile per ricondurre la Chiesa stessa e la società a costumi più austeri. Non è certo un caso se questa azione nacque e procedette in parallelo con lo sviluppo di movimenti religiosi che furono riconosciuti come eretici fin dal principio o che finirono con l'approdare all'eresia, ma che con la riforma avevano originariamente obiettivi e sentimenti in comune. Fu a partire dal pontificato dell'ultimo grande papa riformatore, Lotario di Segni, ovvero Innocenzo III (colui il quale recuperò gli Umiliati a una formale ortodossia), che gli ideali di riforma della Chiesa, vitali e anzi al potere per circa un secolo e mezzo, come dice Duvernoy, furono quasi del tutto abbandonati. Di fronte al successo dell'eresia catara, alto e basso clero guardavano ormai con sospetto chiunque criticava la Chiesa e l'ordine sacerdotale, e chi proponeva una visione pessimista del mondo. Dire ora, come aveva fatto lo stesso Lotario di Segni non moltissimi anni prima nel suo *De contemptu mundi*, che questo mondo era il dominio di Satana forse non poteva essere considerato una proposizione in sé eretica<sup>39</sup>. Ma

possono ottenere beni e onori terreni, ma soprattutto la salvezza dell'anima (cfr. 2.20). Però trova poi quasi sempre il modo di attenuare questi elementi di ottimismo.

<sup>36</sup> Cfr. *Cena segreta*: 265 e 278-279; Thouzellier 1968: 50-54, e Duvernoy 2000: 53-54. «Il *nihil* non è un concetto, è una realtà. Sulla sua interpretazione i catari hanno costruito la tragica esperienza della loro alienazione dal mondo materiale» (Greco 2000: 102). Si veda anche Paolini 2013: 384 e n. 71, con citazioni di fonti e di più recenti studi.

<sup>37</sup> Inutile dire che i polemisti cattolici tacciarono di ignoranza grammaticale, di travisamento del contesto e, in sostanza, di malafede tale interpretazione.

<sup>38</sup> Anche la spiritualità francescana contemporanea chiamava 'Nemico' il diavolo: si veda ad esempio la lauda 33 di Jacopone da Todi, *Amor diletto, Cristo beato*. Scrive Sanson 2011: 262: «La dottrina dei tre nemici dell'uomo vale a dire, la carne (o il corpo), il mondo e il diavolo, è comune alle teorie ascetiche del Medioevo e risale ai Padri del deserto».

<sup>39</sup> Non fosse altro perché di Satana come 'principe di questo mondo' parla il Vangelo di Giovanni (ess.: 12,31; 14,30; 16,11). Tuttavia, Duvernoy 2000: 123, cita (in traduzione) Moneta, il quale, trattando dei Catari che ammettono un solo principio creatore, dice: «sostengono che il *Principe di questo mondo* – che la Scrittura chiama diavolo e Satana – separò in quattro elementi la materia

se qualcuno avesse insistito troppo su questo (e Filippo vi insiste) sarebbe certamente potuto diventare sospetto<sup>40</sup>.

#### 4. Beni materiali e lavoro

4.1. In contraddizione col più volte ribadito disprezzo di questo mondo e dei suoi beni sembra essere l'insistenza di Filippo sulla necessità di procurarsi proprio quelle ricchezze apparentemente tanto disprezzate e disprezzabili<sup>41</sup>. Va detto però

primordiale dopo che essa era stata creata da Dio. [...] *Credono che questo Principe del mondo sia chiamato "Dio del secolo presente"*, ed in ciò sono d'accordo con gli altri [Catari], ma non credono che sia Dio per natura, ma piuttosto una creatura del Dio sovrano, Padre dei giusti» (miei i corsivi).<sup>40</sup> Moneta, inquisitore e polemista cattolico mise ogni suo sforzo nel tentativo di dimostrare che la creazione del mondo è buona. Buone erano inoltre secondo lui le creature di questo mondo (cfr. Moneta 1743: 116-122). Se anche non possiamo credere ad un Filippo cataro o catarizzante, dovremmo comunque concludere che, all'epoca in cui scrisse il suo libro, per il suo radicale pessimismo egli era da considerarsi quantomeno un Cattolico attardato su posizioni che la Chiesa andava sconfessando o quantomeno sfumando molto. Nota Manselli 1967: 276 che il Catarismo era destinato a morire nel corso del Duecento proprio perché allora si affermò una concezione della vita più serena e fiduciosa. Riguardo al *De contemptu mundi*, abbiamo un aneddoto rivelatore di un clima religioso ormai diverso, destinato a durare a lungo anche dopo la crociata antialbigese: al famoso inquisitore catalano Nicolas Eymerich, della seconda metà del Trecento, capitò un giorno di avere tra le mani il testo scritto da Lotario di Segni e fu incuriosito da una postilla in margine. Questa nota, dovuta alla penna di un anonimo, diceva: *Nonnulla mala assonantia prima facie*. Eymerich si mise allora a leggere l'opera per intero e in effetti vi rilevò molti di quelli che erano ormai considerati gravi errori dottrinali, generati dal cupo pessimismo del futuro papa. Li trascrisse dunque in uno zibaldone intitolato *Correctorium corruptorii*, nel giugno 1396, che dedicò poi all'arcivescovo di Tarragona e a tutti i suoi suffraganei. Notevole deve essere stato l'imbarazzo dei dedicatari quando ricevettero lo scritto: la Chiesa non poteva certo permettersi un papa eretico.

<sup>41</sup> Benché poi Filippo insista particolarmente anche su un'idea in apparenza opposta, quella secondo la quale i poveri e gli sfortunati sono più amati da Dio (3.32, 5.12). Facendo essi penitenza già su questa terra, più sicuramente andranno in paradiso. In questo si nota un certo accordo con le credenze – di certo più radicali – dell'Occitania pirenaica di inizio sec. XIV segnata dall'eterodossia, dove si diceva ad esempio che: «se si hanno delle ricchezze è impossibile salvarsi. Possono guadagnarsi la salvezza soltanto i poveri della fede e della setta dei buoni cristiani». Inoltre, «quelli che hanno del bene nella vita presente potranno avere soltanto del male nell'altro mondo». In poche parole, per i paesani di quella regione, peraltro economicamente e culturalmente depressa, «l'uomo che nasce povero o che si è ridotto in povertà andrà in paradiso, a condizione che in questi due casi assuma pienamente o volontariamente la sua povertà» (per questa e le precedenti citazioni cfr. Le Roy Ladurie 1977: 402 e 403). Manselli 1969: 61-62, mostra che il tema della povertà era, già all'epoca di san Bernardo, oggetto di aspra contesa tra i Catari e i Cattolici. Merlo 1989: 45-46, parla di coerenza alla vita apostolica e alla povertà evangelica, e di catari 'poveri' in ogni senso, individualmente e comunitariamente. Ma sul rapporto tutt'altro che conflittuale tra il Catarismo e i beni materiali si vedano Violante 1968: 185, Paolini 1983: 143-144, Biget 1991: 249 e Paolini 1991: 159-161 (quest'ultimo intervento di Paolini suscitò, al momento della sua presentazione al convegno di Todi del 1990, un aspro contraddittorio con

che proprio la morale catara condannava meno di altre il possesso in sé dei beni materiali. Ma anche gli Umiliati, che predicavano e praticavano un ideale di vita austero, non mancarono alla fine di coniugarlo con una mentalità imprenditoriale che portò il loro primo e il loro secondo ordine ad accumulare, in quanto istituti di perfezione, ricchezze e potere<sup>42</sup>. Filippo insiste inoltre sui valori di 'lavoro', 'fatica' ed 'onestà' come strumenti di acquisizione dei beni temporali (vedi 3.5 e 3.15). Tali valori erano per lui irrinunciabili. Lo erano, si può supporre (almeno per quanto riguarda il lavoro), anche per i Catari<sup>43</sup>. Quanto agli Umiliati, è stato addirittura detto che essi esprimono «nella società medievale la realizzazione totale

Giovanni Grado Merlo, che nell'occasione accusò Paolini stesso di aver frettolosamente negato la scelta etica di povertà dei Catari, cfr. Paolini 1991: 186). Afferma Benelli 2015<sup>6</sup>: «Il mondo non è né buono né razionale: in base a questa constatazione la teologia catara nega il mondo, ma per questa ragione il Cataro pragmatico ci vive meglio che può, eludendone le normative, salvo conformarsi al comportamento effettivo e tradizionale della propria comunità». Per parte sua Paolini 1983: 143-144, ricorda le fonti, peraltro cattoliche o valdesi, che accusavano i Catari di impegnarsi in ogni genere di attività lucrosa per pura cupidigia e sete di guadagno.

<sup>42</sup> Cfr. Zanoni 1911: 145-199 e 216-242; Andrews 2006, *passim* (cfr. l'indice: *Humiliati: and property*). Per parte loro, i terziari umiliati coltivavano un particolare tipo di povertà: insoddisfatti dell'idea (per loro ipocrita) di un ordine o di una confraternita in cui i frati non possedevano beni in proprio, ma potevano contare su ingenti beni in comune, essi, vivendo nel mondo e del loro lavoro, continuavano a disporre di beni, all'interno del loro nucleo familiare. Là, tuttavia, le disponibilità in eccesso rispetto a quanto era necessario per il sostentamento erano convertite in elemosine e in opere di mutuo soccorso, ed essi conducevano uno stile di vita austero, con abiti molto semplici e due magri pasti al giorno (che pure erano sempre più delle abituali disponibilità degli indigenti). Dunque, secondo l'espressione paolina, essi usavano delle cose del mondo come se non ne usassero (cfr. Alberzoni 1991: 222-223). Vi erano poi, per questi terziari, due giorni di digiuno a settimana, e preghiere prima e dopo ogni pasto. I terziari, comunque, non sembra appartenessero, in genere, agli strati più bassi della società, anzi, al contrario (ma vedi il parere di Paolini 1983: 155, il quale ha sostenuto che fossero di condizioni sociali modeste o medie). Il loro stile di vita poteva considerarsi sì umile, ma soprattutto in rapporto a quelle che avrebbero potuto essere le loro effettive disponibilità e il loro rango sociale. E del resto, a loro non erano estranee le pratiche del maneggio del denaro, anche se erano strettamente proibiti l'usura e il malacquisto, cfr. per tutto questo Bolton 1975: 55-59. Se da una parte il lavoro manuale non era certamente da loro disprezzato, essi svolgevano anche professioni liberali: tra Due e Trecento, un terziario come Bonvesin da la Riva fu maestro di scuola, e poteva essere considerato un uomo almeno mediamente facoltoso (cfr., su di lui, almeno Avalor 1971).

<sup>43</sup> Cfr., sull'atteggiamento dei Catari nei confronti del lavoro, l'agile sintesi di Flöss 1999: 37-39. L'educazione religiosa e al lavoro degli apprendisti procedevano di pari passo nelle case-monastero catari, cfr. Duvernoy 2000: 174. Paolini 1983: 146, afferma tuttavia che non vi furono un'ideologia coerente e un'etica catara del lavoro. Anzi (cfr. *ivi*: 117 e 149-150), i Catari «non sembrano far derivare, sull'argomento [*sc.* il lavoro], i loro principi e comportamenti da precetti evangelici; per di più non li pongono in una visione di perfezione e in funzione della salvezza»; e inoltre «il lavoro manuale, come ogni altra opera umana, non è nella prospettiva della salvezza, ed è assolutamente sterile verso di essa [...]. Per i catari allora il lavoro, sia come attività che come prodotto, è moralmente neutro, e come valore, rispetto agli altri eretici, è ritenuto il meno subordinato ad un fine esterno».

dell'etica cristiana del lavoro, indirizzandolo al servizio dei poveri e degli indigenti»<sup>44</sup>. D'altronde, come ossessivamente ripete lo stesso Filippo, i beni dovevano servire, oltre che per vivere dignitosamente e senza pesare sulla società, per fare elemosine. Queste, tanto secondo i Cattolici (e gli Umiliati in particolare) quanto secondo gli eretici, giovavano alla salute dell'anima del benefattore, ed erano anche un mezzo di coesione sociale: l'aiuto dei confratelli in difficoltà era infatti considerato come un dovere imposto dalla *caritas* cristiana, oltre che un indispensabile meccanismo di mutuo soccorso<sup>45</sup>.

4.2. Filippo ricorda in modo quasi ossessivo il dovere dell'elemosina (cfr. al riguardo i paragrafi 1.20, 2.19, 2.25, 3.3, 3.5, 3.41, 3.44, 4.6, 5.15 del suo testo)<sup>46</sup>. Questo dovere, insieme con i benefici che comporta per l'anima del donatore, è da lui spiegato col racconto della favola del 're di un anno', tratta dal

<sup>44</sup> Manselli 1976a: 236 (cit. in Paolini 1983: 153). Sulla vita quotidiana degli Umiliati, fatta di povertà, lavoro e penitenza, cfr. Zanoni 1911: 102-112 e *passim*; Volpe 1961: 57-58; Paolini 1983: 155-156 (che parla di povertà e lavoro, o meglio 'lavoro povero', e di povertà volontaria, in cui si gode del frutto del lavoro solo per quella che è la parte indispensabile per vivere); Andrews 2006: 127 e *passim*. Tuttavia, si veda Alberzoni 1991: 226-227, secondo la quale è necessario tornare ad osservare (sulla scorta degli interventi in materia prima di Manselli e poi di Paolini) che si è troppo insistito sul lavoro manuale come caratteristica qualificante degli Umiliati. Il fatto che nel *Propositum* (cioè la regola) inviato da Innocenzo III nel 1201 ai terziari umiliati non si parli del lavoro è facilmente spiegabile: i laici non avevano certo bisogno di vedersi imporre o consigliare il lavoro manuale, dato che quello era il loro normale e regolare mezzo di sussistenza. Per quanto riguarda gli Umiliati regolari, invece – quelli del primo ordine (composto di chierici) e quelli del secondo (composto di laici, uomini e donne, organizzati in comunità) –, la regola contenuta nell'*Omnis boni principium* prevedeva sì, per i membri del primo ordine, un intenso ritmo lavorativo, ma esso non era poi così dissimile da quello già imposto dallo stile di vita cisterciense. Dei laici comunitari del secondo ordine invece, pur dovendo essi, per altri beni, pagare le decime alle chiese cui spettavano, le lettere papali (del 1201) precisavano che avrebbero dovuto essere esentati per quanto riguardava i proventi delle loro attività artigianali («De artificii autem, que propriis manibus exercetis»), e anche per quanto riguardava quelli del lavoro agricolo e dell'allevamento. Questo affinché non fossero diminuite le loro possibilità di sovvenire con elemosine alle necessità delle chiese povere e degli indigenti.

<sup>45</sup> Cfr., a proposito degli Umiliati, Alberzoni 1991: 225 e n. 103, la quale ricorda che, tra le prescrizioni del *Propositum* che regolava fin dal 1201 la vita religiosa dei terziari umiliati, c'era quella di aiutare i confratelli bisognosi. Al mutuo soccorso tra gli Umiliati Andrews accenna alle pp. 105 e 126. Paolini 1983: 156, citando Manselli, propone l'ipotesi che anche la produzione da parte degli Umiliati del loro caratteristico tipo di panno di lana a buon mercato fosse una specie di elemosina indiretta, perché tale panno era accessibile per l'acquisto anche agli indigenti.

<sup>46</sup> Sulla *caritas* presso i terziari umiliati, il loro *Propositum* parlava chiaro: la *caritas* doveva esprimersi in continue e consistenti elemosine (cfr. Bolton 1975: 52, e Alberzoni 1991: 222 e 225). Filippo (4.6) precisa che le elemosine più meritevoli sono quelle fatte ai veri poveri. In genere i Catari erano contrari alle elemosine date senza discriminare, ad esempio agli 'accattoni e alle accattoni per scelta' come dice Filippo, ma non a quelle elargite ai veramente bisognosi, quelli impossibilitati a guadagnarsi da vivere.

*Romanzo di Barlaam e Iosaphat* (paragrafo 3.4)<sup>47</sup>. L'elemosina era approvata, anzi sollecitata, dalla Chiesa cattolica, all'interno della quale esistevano ormai degli ordini detti appunto mendicanti. I tre ordini umiliati, invece, si autosostentavano e 'facevano' elemosine<sup>48</sup>. I terziari, pur agendo spesso da individui singoli, erano, come si è detto, particolarmente generosi: si pensi alle attività di beneficenza in cui si distinse un terziario umiliato come Bonvesin da la Riva. Ma la pratica dell'elemosina era in uso, si è detto, anche presso gli eretici: particolarmente meritevole era considerata quella fatta ai 'perfetti' che a causa della persecuzione non potevano provvedere al proprio sostentamento<sup>49</sup>. Secondo Belibasta, l'ultimo 'perfetto' occitano di cui si abbia notizia, le opere buone (tra le quali le elemosine) erano la via della grazia<sup>50</sup>. Come nel caso degli Umiliati (i quali esaltavano soprattutto il valore dell'elemosina fatta grazie ai proventi del proprio lavoro)<sup>51</sup>, la generosità nelle elemosine era dunque un tratto appariscente della condotta dei Catari, cosa che li ricopriva di un'aura di santità e di pietà<sup>52</sup>.

4.3. Tenendo presente l'importanza salvifica del lavoro e di un corretto uso dei beni materiali si spiega perché l'apprendistato del lavoro stesso dovesse, secondo Filippo, iniziare prestissimo, cioè non appena i bambini erano in grado di riceverlo<sup>53</sup>. Si trattava di creare sì dei buoni artigiani e dei seri professionisti, ma

<sup>47</sup> È una leggenda che durante il medioevo, secondo alcuni studiosi, si tinse di colori catari o catarizzanti, come torna ad asserire Van Ruymbeke Stey 1997, opponendosi alle affermazioni di Manselli 1957: 195-208 (scettica su un utilizzo cataro della leggenda era però anche l'opinione di Bräm 1989). Secondo la Van Ruymbeke Stey, la leggenda sarebbe stata sfruttata molto nella predicazione dei Buoni Cristiani. Così anche secondo van Niekerk 2016: 13-14, il quale, nella versione occitana della leggenda, mette in evidenza le affermazioni relative alla negatività e alla vanità del mondo e l'uso tipicamente cataro dell'espressione *bons hommes* (riferita al maestro Barlaam). Su questa espressione si veda qui, *infra*.

<sup>48</sup> Cfr. Andrews 2006: 104-106, 127. È vero, comunque, che i primi due ordini, quello clericale e quello composto da laici viventi in comunità, potevano accettare donazioni, ma solo di beni il cui possesso non li sottomettesse ad obblighi in contrasto con la loro vocazione.

<sup>49</sup> Cfr. Duvernoy 2000: 214.

<sup>50</sup> Ivi: 223. Cfr. anche le pp. 214-215. Per la distinzione tra 'poveri della fede' e 'poveri di condizione' (laddove 'poveri della fede' sono i 'perfetti' impossibilitati a lavorare) cfr. Le Roy Ladurie 1977: 397-410.

<sup>51</sup> Cfr. Volpe 1961: 57. Cfr. anche Bolton 1975: 55. Alberzoni 1991: 227-228, n. 109, ricorda come Paolini (Paolini 1983: 159-160) mette in evidenza che la carità degli Umiliati non nasceva da una semplice distribuzione di ricchezze, ma dal lavoro: l' 'avere' per 'dare' trova nel lavoro un nuovo tramite.

<sup>52</sup> Ma Ranieri Sacconi, trascinato probabilmente da *vis polemica*, affermava che i Catari erano avarissimi e non facevano elemosine neppure ai loro correligionari se non per fuggire lo scandalo o per acquistarsi onore. L'abate Gioacchino da Fiore scrisse invece che i Catari rimproveravano al clero cattolico di non sovvenire con elemosine adeguate ai bisogni dei poveri, ma questo per attrarre meglio questi ultimi, prospettando loro la possibilità di diventare ricchi qualora si fossero uniti alla setta (cfr. Paolini 1991: 160, n. 79).

<sup>53</sup> Giustamente Schultze-Busacker 2009: 111, n. 28 (con citazioni di fonti) ricorda però che la raccomandazione di insegnare un mestiere ai bambini era sia biblica sia classica.

soprattutto di rivestire quanto prima il bambino di un abito mentale che facesse del lavoro, dell'onestà e della dura fatica uno strumento di purificazione dell'anima, di distacco dalle lusinghe del mondo pur restando attivamente nel mondo, con una concezione per certi aspetti pre-calvinista. Zanoni riteneva che i bambini e le bambine fossero addirittura inviati nelle case degli Umiliati per apprendervi un mestiere, essendo poi liberi di abbandonarla una volta raggiunta la maggior età. Andrews osserva però che i documenti non sono chiari sulla presunta offerta di tale apprendistato<sup>54</sup>. Ritornando a Filippo, è notevole che egli considerasse un "mestiere" anche quello di cavaliere (1.13-14), e addirittura quello di chierico: erano per lui i mestieri 'più degni', e quelli il cui apprendimento doveva iniziare al più presto (vedi *infra*)<sup>55</sup>. Il fatto che Filippo dica però, quasi casualmente, che è un grande onore essere buon maestro del proprio mestiere, fosse anche quello di merciaio, potrebbe portare forse ad associare quest'ultima parola – merciaio – al ricordo di una notizia relativa ai 'perfetti', il clero cataro. Essi volevano evitare di cadere in quello che consideravano il parassitismo del clero cattolico. Lavoravano dunque manualmente, secondo l'esempio degli apostoli, per mantenersi, salvo quando non fossero impegnati nella predicazione itinerante o in quella che i Cattolici avrebbero chiamato la *cura animarum*: facevano in genere i tessitori, i fabbricanti di pettini, i mercanti e molto spesso proprio i merciai<sup>56</sup>. Ma l'indizio, soprattutto se considerato da solo, è sicuramente molto tenue.

4.4. Ritorniamo ora ai beni materiali: questi, anche se onestamente e faticosamente acquistati, erano da considerarsi un mezzo, non un fine. Filippo dice che da giovani occorre procurarsi i beni temporali innanzitutto per farsi quella che noi chiameremmo la pensione di vecchiaia, allo scopo di non diventare un peso per la società, ma anzi per essere utili mantenendo i propri figli ancora piccoli o aiutando parenti e amici in cattive acque, o i bisognosi in genere<sup>57</sup>. Sono invece intollerabili la cupidigia e la sete di possesso. Si trova spesso scritto che il peccato per i Catari consisteva prima di tutto nell'amore del mondo, delle cose materiali. Si veda su questo il trattatello cataro oggi noto attraverso gli estratti riportati nell'opera di Moneta: «Se l'uomo si preoccupa delle cose del mondo, le ama, e se le ama, ama il mondo. Ma se un uomo ama il mondo, in lui non c'è l'amore 'perfetto' di Dio»<sup>58</sup>. Si veda, anche, la catechesi catara trasmessa dal Rituale di

<sup>54</sup> Cfr. Zanoni 1911: 192; Andrews 2006: 196.

<sup>55</sup> Per quanto riguarda i Poveri Lombardi (come si denominavano i Valdesi italiani dopo la scissione da quelli d'Oltralpe intorno al 1205, cfr. qui n. 186), Paolini 1983: 142, ricorda che tra loro non sussisteva una gerarchia di merito tra i lavori manuali, e tra questi e le attività liberali. Filippo sembrerebbe invece riconoscere una maggiore 'dignità' (o intendeva semplicemente dire 'prestigio', concetto forse difficile da esprimere meglio a quei tempi?) ai 'mestieri' di cavaliere e chierico.

<sup>56</sup> Cfr. Duvernoy 2000: 172-176, 214. Cfr. anche Violante 1968: 187, e Duvernoy 1994: 210.

<sup>57</sup> Cfr. 2.37, 3.1 e 3.17.

<sup>58</sup> Tradotti in Duvernoy 2000: 159.

Lione, dove si menziona l'odio del mondo e delle sue opere<sup>59</sup>. Per parte sua Filippo spiega (2.40):

Et moralitez dit que *la plus courte voie a richesce conquerre, si est de richesce despire*, et sanz faille ce puet avenir en .ij. menieres, l'une por le cors, l'autre por l'ame. Cele dou cors si est quant l'an aime tant aucune chose nouvelement conquise [...], que l'an mesprise toutes les autres ancontre cele, por sa volanté acomplir. Et cele de l'ame, avient, que li bons crestiens, en religion ou au siecle, despit et mesprise toutes les richesces dou siecle, por Dieu servir et por s'ame sauver. Et de ce est il plus riches que s'il avoit tot l'avoir dou monde; et la est ce que dit moralitez, car plus courtement ne porroit on richesces conquerre que despire les; car en une toute seule heure de repentance et de veraie confession ou droite entencion de penance fere, conquiert on si tres grant richesce comme est li sauvemanz de l'ame en vie pardurable.

Ogni concessione ai sensi, ogni esasperato desiderio di beni materiali era peccato particolarmente grave. Era nocivo poi – se accompagnato dall'insoddisfazione e dalla bramosia di altri beni – il possesso di una ricchezza smodata. Si è detto che ogni uomo doveva lavorare, ottemperando al precetto di san Paolo: «Chi non vuole lavorare, neppure mangi» (2 Tess 3.10). Ma si è detto che questo era un principio adottato in particolare da un ordine religioso come quello degli Umiliati. Per Filippo, come per i Catari e gli Umiliati, il lavoro non solo procurava i necessari beni materiali, ma diventava un modo di vivere per cui si peccava meno o per niente (2.38): «Auisis est il des genz de mestier et de toute autre gent qui travaillent: quant ils ont bien traveillié il pechent mains ou noiant».

## 5. *Il dolore e la sopportazione*

5.1. Filippo da Novara dedica molto spazio al tema della sopportazione (cfr. 1.1, 3.28, 3.36, 5.8, 5.9, 5.12): sopportazione delle conseguenze dei propri errori, sopportazione delle disgrazie e dei torti subiti. In una parola, sopportazione di ogni possibile male o fastidio della vita. È una cristiana rassegnazione quella che Filippo predica, la sopportazione nel nome di Dio, per parafrasare le sue stesse parole (cfr. 5.9). È quella pazienza che il *Propositum* (cioè la regola) dei terziari umiliati annovera tra i doveri fondamentali del confratello<sup>60</sup>. I mali sono spesso mandati da Dio per l'espiazione dei nostri peccati e per questo devono essere considerati come segni di una sua speciale benevolenza (5.12): «et lor bon eür [dei buoni apparentemente sfortunati], qui samble au siecle mauveis, est li droiz bons eürs de par Dieu». Tra chi soffre di più su questa terra ci sono inoltre le sante e i santi, i quali (3.36) «quant il sont trespasé de ce siecle, bien est apparent qu'il

<sup>59</sup> Cfr. ivi: 137.

<sup>60</sup> Cfr. Alberzoni 1991: 222 e 225.

ont en l'autre le haut guerredon de saintefiement». In altri passi ancora il Novarese insiste su questa necessità di non disperare di fronte agli inevitabili e infiniti mali della vita. I mali, oltre che una forma di catarsi dei propri peccati, sono un mezzo per distaccarsi da quel mondo che, come abbiamo visto, egli considera malvagio. Il Novarese esorta anche alla più rigorosa penitenza, a partire dalla mezza età e soprattutto in vecchiaia, per affrontare e affrettare quella 'buona fine' augurata e invocata tanto spesso nel suo libro (vedi 2.40, 3.3, 4.6, 5.15). Penitenza e digiuni erano in uso tra i Catari, i quali digiunavano rigorosamente in tre epoche dell'anno: l'Avvento, la Quaresima e da Pentecoste alla festa dei santi Pietro e Paolo. Gli Umiliati invece, scrive Zanoni, oltre a osservare tre grandi periodi di digiuno annuali, digiunavano anche tre volte a settimana (due per quanti seguivano il *Propositum* dei terziari: il mercoledì e il venerdì)<sup>61</sup>. Questo rigido regime di penitenza all'epoca non era osservato da nessun altro istituto di perfezione<sup>62</sup>.

5.2. Raoul Manselli, nel suo saggio dedicato al dolore e alla morte presso i Catari, evidenzia come una morte attraverso il dolore e la sofferenza fisica rappresentava per gli eretici la via per la liberazione dal peccato più sicura e raccomandata<sup>63</sup>. In altre parole, il dolore diventa il mezzo col quale l'uomo che ha la 'conoscenza del bene' può vincere il male e la materia ed ottenere la salvezza<sup>64</sup>. Inoltre (in particolare per i Catari 'mitigati' di Concorezzo, la maggiore delle due principali osservanze catarie italiane),

[...] non vi è nessuna catena di necessità che leghi gli spiriti, non v'è già un'irreparabile condanna dalla quale solo uno sforzo supremo potrà liberarci, ma è richiesta da ogni fedele una vigorosa collaborazione all'opera di Cristo, che da Dio è stato mandato per insegnare agli uomini la possibilità di abbandonare i corpi e ricostituire il mondo degli spiriti<sup>65</sup>.

Fondamentale, per il Catarismo, è la scelta di una particolare *imitatio Christi*: «nel dolore e nella morte si è venuta fissando una esemplarità di Cristo, che viene ripresa dagli apostoli e dai loro eredi»<sup>66</sup>. Per i Catari, una «vita dolorante li fa vicini agli apostoli ed a Cristo e li rende oggetto di una fede piena di rispetto fra le folle del loro tempo»<sup>67</sup>. Per parte sua, Filippo scrive ancora, a proposito della sopportazione (5.7):

<sup>61</sup> Cfr. Zanoni 1911: 46 e: 363-364 (lo studioso cita l'articolo XXIX della Regola del primo e del secondo ordine degli Umiliati secondo il testo della bolla *Cum felicis memorie* di Gregorio IX, 7 giugno 1227, custodita nell'Archivio della Curia Arcivescovile di Milano). Cfr. anche Andrews 2006: 104 e 118, e Bolton 1975: 55, n. 22.

<sup>62</sup> Cfr. Zanoni 1911: 46.

<sup>63</sup> Cfr. Manselli 1967: 264 e 266.

<sup>64</sup> Cfr. *ivi*: 269.

<sup>65</sup> *Ivi*: 270, n. 27.

<sup>66</sup> *Ivi*: 265.

<sup>67</sup> *Ivi*: 266.

Raisons est que en comence a Nostre Seignor, qui est li droiz commancierres et parfaisierres de la haute soffrance, qui dure parfaitement jusques a la fin a çaus qui s'amendent devant la mort: li plus haut et riche seignor terrien, qui sont neant a la comparison de lui, doivent bien panre garde a lui et example, et soffrir debonnairement çax qui lor mesfont et touz ces qui sont en lor pooir, et pardonner anterinement a cels qui viennent a lor merci, por amour dou seignor celestial, qui por cels et por les autres soffri mort et passion en la croiz; et tuit ont grant mestier de son pardon et de sa soffrance; car se il se correçast et il ne les vossist soffrir, trop seroient par temps puni. Et se li grant seignor terrien sueffrent les menors, bien doivent donc par raison li petit soffrir les granz et attendre lor menaie et lor merci. Touz jors dit l'an que li bon soffreor vainquent tout.

## 6. Tra 'ortodossia' ed 'eterodossia'

6.1. Veniamo adesso alla parte più delicata della ricerca, quella che potrebbe individuare meglio come poco ortodossi, o comunque sovversivi, alcuni aspetti del pensiero di Filippo, pur senza fare di lui un eretico dichiarato e ribelle. Bisognerà trovare una risposta a queste domande: quali sono le sue opinioni riguardo alla Chiesa e ai suoi ministri? Cosa ci lascia sapere riguardo alle proprie personali convinzioni su dogmi e sacramenti religiosi? C'è qualcosa nel suo particolare vocabolario che possa suonare come un'eco di idee o di sensibilità eterodosse, o del gergo ereticale per quanto oggi lo possiamo conoscere? Secondo i Catari, la creazione visibile era opera (almeno in parte) del principio maligno. Il dualismo è uno dei tratti più appariscenti del Catarismo, benché Anne Brenon rilevi che troppa importanza si è data in passato a questo aspetto (vedi *supra*, n. 20). In Filippo il dualismo parrebbe non manifestarsi. La cosa in sé non sarebbe forse stupefacente: dichiararlo in un'opera che viaggiava sotto il suo nome avrebbe comportato per lui il forte rischio di essere tradotto di fronte al tribunale dell'Inquisizione<sup>68</sup>. Inoltre, si potrebbe ricordare che la Chiesa di Concorezzo, quella dei 'mitigati', la più numerosa osservanza catara in Italia, si era spostata nel tempo su posizioni più simili a quelle cattoliche, ammettendo l'esistenza di un solo Dio, buono e onnipotente e senza principio. Questi aveva 'creato' gli angeli e i quattro elementi; ma non aveva 'fatto' il mondo, che era opera di Satana, creatura angelica decaduta cui Dio stesso aveva concesso di agire da demiurgo<sup>69</sup>. Tuttavia, Filippo

<sup>68</sup> A Cipro era insediato, all'epoca di Filippo, un tribunale dell'Inquisizione che poteva definirsi inesorabile, soprattutto contro i difensori dell'autonomia della Chiesa greco-ortodossa dell'isola. Negli Stati crociati d'Oltremare esisteva anche una legislazione antiereticale di emanazione non ecclesiastica bensì laica, ricordata in tutti i trattati di giurisprudenza oltremarini precedenti e successivi al *Livre de forme de plait* di Filippo da Novara, ma (sarà solo un caso?) non nell'opera del Novarese. Su questa legislazione si veda Melani 2014. In particolare, sui dati per certi aspetti apparentemente contraddittori riguardo alla effettiva presenza ereticale in Oltremare e alla percezione che invece se ne aveva in Occidente, cfr. *ivi*: 75 e 83.

<sup>69</sup> Cfr. Schmidt 1848-1849: II, 63-65. Secondo i 'dualisti mitigati' la materia di questo mondo era coeterna a Dio e sua emanazione, ma Satana le aveva dato forma (cfr. Duvernoy 2000: 97-98 e 122-123).

potrebbe aver accennato alle istanze dualiste (in tal caso certamente in modo assai involuto) almeno in una delle sue tante e apparentemente superflue chiose. È noto che i Catari attribuivano a Dio, principio di bontà, le cose 'buone', e al principio cattivo quelle 'cattive'<sup>70</sup>. Filippo scrive dunque (3.29):

Et qui viaut estre bons il doit panre exemple a çaus qui sont tenu et conneü a bons, et aus choses que li commun des gens tiennent a bones et qui sont devisees por bones; et cil qui fait le contraire de ce qui est devant dit est mauveis. Et les bones teches et les maveises muevent toutes des .ij. choses desus nomees, les bones de bonté et les mauvais de mauvestié.

6.2. Con questa affermazione, che si potrebbe forse considerare contaminata da tracce quasi impercettibili di dualismo (si rilegga l'ultimo comma), sono tuttavia da confrontare le altre, numerosissime, in cui Dio (che è buono) appare il creatore anche di questo mondo terreno e dei corpi umani (vedi 3.12, 3.29, 3.31, 3.34, 3.39, 5.10)<sup>71</sup>. Questa particolare enfasi nell'attribuire a Dio la creazione del mondo sensibile e dell'uomo (con la condanna dei 'miscredenti' che gliela rimproverano, perché apparentemente cattiva) potrebbe tuttavia essere sospetta. Soprattutto dopo che da parte del Nostro è stata spesa ben più di una parola per definire in modo particolarmente negativo il mondo stesso<sup>72</sup>. Siamo di fronte a degli stratagemmi verbali? Oppure ad esagerate proteste che, proprio perché esagerate e contraddittorie, servono, piuttosto che a scacciare il sospetto, ad insinuare in chi legge attentamente che, per l'autore, la verità è ben altra? Si consideri inoltre che numerose sono le dichiarazioni simili rese dai Catari. Scrive Manuela Sanson, a proposito dell'inizio del trattato cataro *La cena segreta*<sup>73</sup>:

L'autore pare inizialmente fare una professione di fede ortodossa in quanto afferma nell'incipit: in primo luogo, noi ci sottomettiamo interamente al sommo e vero Dio, Padre onnipotente, dal quale – come leggiamo e crediamo – sono stati fatti il cielo, la terra, il

<sup>70</sup> Le creature buone e cattive si distinguevano dalle loro opere, secondo quanto detto in *Mt.* 7,18: «L'albero buono non può portare frutti cattivi, né l'albero cattivo può portare frutti buoni», vedi su questo Duvernoy 2000: 43-44.

<sup>71</sup> Si consideri però il caso delle credenze del cataro italiano Bonigrino (uomo di una certa condizione e di una certa cultura), poco interessato a un dualismo metafisico. Secondo costui, non tutte le cose visibili sarebbero opera del diavolo, ma solo quelle che arrecano danno, come i serpenti e gli scorpioni. Credeva peraltro che le anime destinate alla salvezza eterna fossero angeli caduti e quelle destinate alla dannazione creature del diavolo (cfr. Lansing 2001: 88-89).

<sup>72</sup> L'altro mondo è invece il vero mondo della *clarté*, quello dal quale vennero cacciati Lucifero e gli angeli ribelli in una apparentemente catara opposizione tra 'luce' e 'tenebra' (cfr. 4.4: «Et cil, qui estoient si tres bel, en cele heure que orguiax se mist en aus descendirent de la haute clarté es tenebres d'anfer le pesme»). L'altro mondo è inoltre quello dove l'autore si augura che lui e tutti i 'buoni cristiani e le buone cristiane' possano trovare eterno riposo («Nostre Sires Dieus, qui est piteus et misericors parfaitement, doint, par sa pitié et par sa misericorde en l'autre siecle repos pardurable et clarté sanz fin a celui qui cest livre fist et qui l'escrist, et a touz crestiens et a toutes crestiennes, se a lui plest. Amen!»). Tipicamente, i Catari chiamavano il dio buono *dieu de clarté*, cfr. Pales-Gobilliard 1976: 194.

<sup>73</sup> Sanson 2011: 75.

mare e tutto quanto si trova in essi [...]. Ma subito dopo, nel secondo capitolo, la situazione viene chiarita: Ma poiché vi sono molti che fanno scarsissimo conto dell'altro mondo e delle altre cose create oltre a quelle, vane e corruttibili, che si vedono in questo mondo perverso e certamente ritorneranno nel nulla come dal nulla sono venute, noi affermiamo in verità che esiste un altro mondo e vi sono altre creature incorruttibili ed eterne, sulle quali riposano la nostra fede e la nostra speranza.

Tuttavia, in questo come in altri casi che abbiamo visto e vedremo, ogni nota o considerazione pare destinata a rimanere al livello (certo insoddisfacente) di ipotesi.

6.3. Un indizio lessicale di pensiero non del tutto ortodosso potrebbe essere forse contenuto nell'uso sinonimico che Filippo fa dei verbi 'fare' e 'creare' (*faire* e *creer*, con preferenza statistica per il verbo *faire*) riferiti all'opera di Dio, cfr. 2.22, 3.12, 3.31, 3.29, 3.34. Dice a questo proposito René Nelli che i Catari non distinguevano, come invece facevano i Cattolici, tra 'creare' (cioè 'fare qualcosa dal nulla') e 'fare' ('fabbricare una cosa da un'altra')<sup>74</sup>. Per molti Catari Dio aveva 'fatto' tutto a partire da una realtà preesistente. La creazione, almeno quella buona, sarebbe un'emanazione' di Dio a lui coeterna (Dio è simile in questo al sole, che non precede il suo raggio nel tempo, ma lo precede quanto a causa o natura)<sup>75</sup>. Per Giovanni di Lugio (teologo cataro, autore del celebre *Liber de duobus principiis*) 'creare' o 'fare' è: 1) far passare un essere buono a uno stato migliore (questo è vero per Cristo e gli angeli buoni, deputati da Dio ad aiutare le anime decadute a liberarsi dal male); 2) far passare un essere da una condizione cattiva a una peggiore, come nella concessione da parte di Dio al principio malvagio di esercitare una costrizione o una violenza sulle anime buone; 3) far passare un essere da cattivo a buono (le anime decadute degli uomini ritornano al bene dopo essersi liberate dalla prigione della materia)<sup>76</sup>. In ogni caso, Dio 'non può' e 'non vuole' fare il male; il secondo punto che abbiamo sopra esaminato va inteso nel senso che Dio 'lascia' che venga fatto il male, 'lascia' che il principio cattivo apparentemente prevalga nel mondo sensibile. Questo per un fine superiore non comprensibile per l'uomo, ma che è buono. Si veda, alla luce di tale precisazione, questo passo tratto dall'opera di Filippo (5.11):

Mais l'an doit croire que tuit li bon eür et tuit li bien viennent de Dieu; et tel tient on a bon eür qui est mauveis, et tiex est bons eürez des biens temporex qui pert l'ame. Cil aürs n'est mie de par Dieu, ainz le fait li Annemis.

Questo brano sembra completarne a sua volta un altro che nell'opera lo precede di parecchi paragrafi (3.34):

<sup>74</sup> Cfr. Nelli 1964: 27-28.

<sup>75</sup> Cfr. *ivi*: 30.

<sup>76</sup> Cfr. il capitolo dedicato alla creazione nel testo del *Liber de duobus principiis*, in *Cena segreta*: 172-187.

[...] quar l'an voit les bons homes et les biens religieus, les hermites qui font les granz penitances et les bons crestiens loiaus qui font les bones oevres et bien se contiennent vers Dieu et vers le siecle ont sovant plus de persecucions et de maus en cest siecle que n'ont li mauvais et li delloial desesperé. Cil en cui sont tuit li malice et toutes les mauvestiez, cil ont sovant plus assez des biens temporex que li bon.

6.4. Filippo chiama in un caso il diavolo (4.3) «li princes d'anfer, qui est princes dou monde». Certamente nessuna delle due parti distinte di questa enunciazione ('principe dell'inferno' e 'principe di questo mondo'), può dirsi in sé eretica: il 'principe di questo mondo' è così chiamato nel Vangelo di San Giovanni (che però, guarda caso, è anche quello più venerato dai Catari)<sup>77</sup>. Ma l'equazione 'principe dell'inferno' = 'principe di questo mondo' è sospetta, se si pensa che per i Catari questo mondo malvagio era di fatto l'inferno<sup>78</sup>. Poiché la Chiesa non poteva rinnegare il vangelo di Giovanni neppure là dove proclamava il diavolo principe di questo mondo, ne propose all'epoca interpretazioni che attenuavano di molto la portata del suo valore letterale. Nei primi anni Venti del Duecento, il teologo inglese Tommaso di Chobam in una sua predica affermò dunque: «Non si deve credere agli eretici albighesi, che dicono che il diavolo è principe e sovrano di questo mondo come di opera sua»<sup>79</sup>.

6.5. I credenti catari per lo più rimandavano la cerimonia del *consolamentum*, il loro sacramento fondamentale, fino all'ora estrema<sup>80</sup>. La loro religione era molto esigente nei confronti dei 'consolati', che dovevano praticare una vita segnata da rigorosissime astinenze, dalla preghiera e da tabù alimentari (rifiuto di ogni alimento – carne, uova, latte e latticini – derivato dal coito). Non tutti i credenti pensavano di poterla praticare, e spesso addirittura non lo volevano. A loro veniva incontro la credenza della Chiesa catara secondo la quale il battesimo nello Spirito Santo per imposizione delle mani (il *consolamentum*), cancellava tutti i precedenti peccati e bastava ad aprire le porte del paradiso, se dopo non si commettevano peccati mortali quali potevano essere un rapporto sessuale o il mangiare carne. Essere 'consolati' e subito dopo morire era garanzia di sicura salvezza. Ecco perché la grande maggioranza dei credenti rimandava *in extremis* il sacramento. I Catari occitani chiamavano una morte in grazia di Dio *bona fin*. Ma chiunque fosse morto non 'consolato' oppure gravato da un sia pur unico peccato mortale faceva una *mala fin*. Quanto a Filippo, egli usa i termini *male fin* e *bone fin* in non pochi casi (cfr. 1.14, 2.23, 4.1, 4.5, 4.7, 4.9, 5.5, 5.12, 5.18, 5.22, 1.7, 5.12). Non si può – è vero – sostenere la tesi che il Catarismo avesse il monopolio delle due

<sup>77</sup> Cfr. *Gv* 12.30-31, 14.30. Cfr. Thouzellier 1968: 50 e 54.

<sup>78</sup> Cfr. Duvernoy 2000: 85, 93, 219.

<sup>79</sup> Cfr. Paolini 2013: 366.

<sup>80</sup> Talvolta i perfetti non accettavano di consolare persone ancora in salute, almeno quando il ritiro del credente dal mondo secolare sarebbe stato di pregiudizio alla Chiesa, cfr. Duvernoy 2000: 148.

espressioni<sup>81</sup>. Tuttavia, esso le usava con particolare insistenza, e in modo quasi formulare, per indicare la salvezza o la dannazione: nel *melioramentum* (l'atto di riverenza che i semplici credenti rivolgevano ai 'perfetti') il credente cataro diceva: «Pregate Dio che mi porti a buona fine»; ed entrando in una casa di 'perfetti', il credente si sentiva accogliere con le parole «Il Signore ti conduca a una buona fine e ti faccia scampare alla cattiva morte». Belibasta, l'ultimo 'perfetto' mandato al rogo dall'inquisizione occitana, chiudeva i suoi pasti dicendo: «Che il Signore, che non ha ingannato né mentito, ci conduca a una buona fine e ci salvi i nostri amici e le nostre amiche, e che ci conceda di guadagnare tanta buona gente»<sup>82</sup>. Ma – come abbiamo innanzi detto – non è l'espressione in sé che colpisce: è piuttosto la frequenza con cui Filippo l'adopera.

6.6. Con l'espressione *entendensa del be* ('intendimento / comprensione del bene') i Catari occitani intendevano il ridestarsi nell'uomo del ricordo della sua origine divina<sup>83</sup>. Uno dei principali caratteri della loro religione era la concezione dell'*entendensa del be*. Questa era stata portata sulla terra da Cristo, la cui opera redentrice consisteva non nel sacrificio della croce ma in un insegnamento volto a ricondurre l'uomo alla sua patria celeste. La 'conoscenza' – forma superiore di sapienza e di comprensione, anche razionale, del Bene – è peraltro un dono che si riceve per grazia, e che deve essere speso in una per quanto possibile fedele imitazione del Cristo, anche del Cristo Maestro. Quelli toccati dalla grazia devono dunque insegnare agli altri la via della salvezza, la via del Bene, oltre a seguirla loro stessi. In contesti non equivoci, Filippo da Novara parla di una *conoissance* (*beneoite*) ottenuta per grazia come del presupposto indispensabile per la salvezza stessa. Si vedano, ad esempio, i seguenti passi (dove miei sono i corsivi): «[...] li mal anfant qui font les abominacions ont perdue la grace Nostre Seignor et sa *benoite quenoissance* por les pechiez qu'il ont ja faiz ou par çax de lor ancestres» (1.3); e «Tuit cil qui ont *grace de quenoissance* doivent savoir que l'an ne doit passer le lonc d'un jor et d'une nuit enterinement oiseus» (3.39); «Et Diex par sa misericorde [...] lor doit *grace de droite quenoissance* por venir a amandement et perseverer en toz biens» (3.45); e infine «Mais home et fame, que Diex forma et fist a la figure de s'ymage, et *lor donna raison et quenoissance*, ne doivent mie ce fere» (5.20).

6.7. In questo scritto si è già ricordato che i Catari chiamavano loro stessi 'Buoni Cristiani' o 'Cristiani', mentre i membri del loro clero erano detti 'Buoni Uomini'. Si considerino i due brevi brani sotto riportati, tenendo conto, a proposito di entrambi, che anche il Catarismo conosceva, per i membri del suo clero, un'orga-

<sup>81</sup> Si vedano per esempio i vv. 25-28 del *Testament* tradizionalmente attribuito a Jean de Meun. E prima ancora gli ess. dal *Perceval* secondo l'ed. Hilka 1932, v. 572, e dal *Lai de l'Ombre* di Jean Renart, ed. Bédier 1890, v. 783, tutti riportati in TL.

<sup>82</sup> Duvernoy 2000: 186.

nizzazione di tipo monastico, imperniata su case nelle quali uomini e donne ritirati dal mondo facevano vita comune – di *mostiers dels iredges*, ‘monasteri degli eretici’, parlano per esempio i testi occitani – (2.40)<sup>84</sup>: «[...] li bons crestiens, en religion ou au siecle, despit et mesprise toutes les richesses dou siecle, por Dieu servir et por s’ame sauver»; e (3.34): «[...] l’an voit les bons homes et les biens religieux, les hermites qui font les granz penitances et les bons crestiens loiaus [...]»]. Duvernoy afferma che non occorre farsi particolari domande per l’espressione ‘Buoni Cristiani’, che è frequente ovunque. Le biografie dei trovatori vi ricorrono in genere nel senso di ‘uomini della buona società’. Quanto alla Francia del Nord, specialmente nei romanzi del Graal, tale locuzione è presa nel senso di ‘pio religioso’, ‘pio eremita’, e in seguito servì a designare correntemente i Minimi<sup>85</sup>. Ma c’è qualcosa di più interessante per noi nell’uso da parte di Filippo dell’espressione ‘Buoni Uomini’ (*bons homes*). Come ricorda Zanoni, almeno fin dall’epoca del concilio di Lombes (1167), dei ‘perfetti’ catari sappiamo che si facevano chiamare «boni homines»<sup>86</sup>. Ma un documento milanese del 1215, citato anch’esso da Zanoni, parla della «[...] fraternitatis seu congregationis Bonorum Hominum sive Humiliatorum»<sup>87</sup>.

6.8. Nei paragrafi 3.11-3.12, Filippo ci offre questa ampia e articolata allegoria:

Li aubres de sens est et sera toz jors vers et floriz, et portant fruit bon et meillor et parfet. Moulit i a de gens qui ne pueent cel aubre veoir ne connoistre, ne ja ne tasteront dou fruit. Et tiex i a qui viennent a l’aubre, et le voient et sont antor la souche, et vivent et paissent assez bien lor tenz por ce qu’il sont en l’ombre de l’aubre, e sentent la bone odor dou fruit. Autres i a plus gracios qui se prenent as branches de l’aubre et ont dou fruit, aucuns dou bon, autres dou millor, et li bien rampant manjuent dou tres bon. Tuit cil qui menjuent dou fruit vivent a honor, li uns bien, li autre miex et li autres tres bien.

Cil aubre de sens dont la souche ne faut ne ne seche, et qui toz jorz est et vers et floriz et portans fruit est Nostre Sires Jesucriz. Les bones branches sont li saint et les saintes et tuit li enseigneur de Sainte Eglise, dont ele est anluminee par les Saintes Escritures qui ansaignent la voie a Damedieu, dont les ames sont sauvees et rendues au creator qui tout crea et fist; a cui eles doivent estre randues par raison. Cil qui ne pueent l’aubre veoir ne quenoistre ne ja ne tasteront dou fruit, sont cil qui ne sont de la loi Nostre Seigneur Jesucrit, et ne la quenoissent ne ne la croient, et li fauz crestien desesperé dou tout. Cil qui sont en l’ombre et vivent et paissent assez bien, sont li simple crestiens qui vivent benignement en lor simple creance, et se gardent volentiers a leur pover que il ne partent de l’ombre, ne ne vont es chaus, c’est es pechiéz mortiéx. Cil qui se prannent as branches et menjuent

<sup>83</sup> Cfr. Duvernoy 2000: 127: «La bontà, il Bene (*le be, tot be*, in occitanico), è tanto la fede catara nel suo complesso, della quale si ha la gnosi, l’*entendensa*, che, più in particolare, il battesimo di spirito e lo Spirito santo che esso conferisce».

<sup>84</sup> Cfr. Duvernoy 2000: 174 e 233.

<sup>85</sup> Cfr. ivi: 235.

<sup>86</sup> Zanoni 1911: 42.

<sup>87</sup> *Ibid.* Filippo parla anche di *bien religeus* che mi azzardo a interpretare ‘uomini religiosi secondo retta dottrina’, salvo che poi bisognerebbe poter intendere a quale ‘retta dottrina’ si riferisce.

dou fruit, sont cil qui se prannent as sages oeuvres des sainz et des saintes et des sainz peres, et qui aprannent volantiers et oient la Sainte Escripiture por panre exemple as bons et savoir lor ames sauver. Et cil qui aprannent sapiance et science, selonc ce que chascuns s'efforce et exploite a plus sagement ovrer en bien vers Dieu et vers le siecle si a dou fruit, li bon dou bon, li meillor dou meillor, li tres bon dou parfit.

Duvernoy riporta il testo di un poemetto anonimo localizzato linguisticamente nella Francia dell'Est dal suo editore, Emil Levy<sup>88</sup>, e da Duvernoy stesso ritenuto di ispirazione eterodossa (catara, per la precisione)<sup>89</sup>. Se ne citano qui gli ultimi versi:

Et [*sc.* Cristo] vint del cel per oster de folor | Les suens esteç et de la seignorie | Qui est a lui et as suens enemie, | Qui se peine de secher la verdor | Del saint arbre, qui porte folle et flor | Et fruit, que nos a deu reconcilie. | Cil qui sentent del bon arbre l'odor | Et entendent quele est, que segnefie | L'aigue vive, qui done douce omor, | Don la raïç s'aboivre et se concrie [...] <sup>90</sup>

La fonte della metafora è riconosciuta in *Apocalisse*, 22.2. La metafora stessa è un'amplificazione del testo sacro<sup>91</sup>. Sebbene i versi citati dallo studioso francese siano molto più sintetici (e, soprattutto, il testo cui appartengono sia incompleto), le coincidenze dei particolari e delle parole con il brano di Filippo sono, direi, notevoli.

6.9. Dice poi Duvernoy, a proposito del poemetto sopra ricordato, che c'è da rammaricarsi del fatto che

[...] sia andata perduta la parte finale della canzone, proprio nel punto in cui si metteva sulla via dell'allegoria. Così come l'abbiamo, col suo albero di vita *que porte folle et flor et fruit*, forse ci consegna la chiave del rituale *granar e florir* dei catari occitanici<sup>92</sup>.

Secondo Duvernoy, infatti,

Il ricorrere dell'espressione *granar e florir* nella propaganda catara, il posto che occupa nella preghiera di Giovanni Maury, non lasciano dubbi sul fatto che una canzone [trovadorica] in cui troviamo così ravvicinate le locuzioni *totz bes e granar e florir*, non poteva che avere una connotazione catara per la maggior parte di chi l'ascoltava<sup>93</sup>.

<sup>88</sup> Cfr. Levy 1887: 30.

<sup>89</sup> Cfr. Duvernoy 2000: 237-238. Levy 1887: 9 e ss., porta argomenti linguistici a favore dell'ipotesi che il copista del manoscritto in cui si trova il poemetto (compilato nel 1254, quindi proprio all'epoca del trattato di Filippo) venisse, come il Novarese, dall'Italia settentrionale.

<sup>90</sup> Levy 1887: 122-123, vv. 59-68.

<sup>91</sup> Quello dell'Apocalisse era un testo particolarmente venerato dai Catari, che ne citavano in particolare 21, 1, 2, 18; 2, 7, e, proprio, 22, 1-2, cfr. Thouzellier 1968: 54.

<sup>92</sup> Duvernoy 2000: 238.

<sup>93</sup> Ivi: 235-236. Dice la preghiera riferita agli inquisitori nel 1323 dal pastore Giovanni (Jean)

Ora, nell'allegoria riportata qui sotto si allude chiaramente alla 'fioritura' e alla 'germinatura' morale-religiosa (3.20, mio il corsivo):

Et chascun voit et seit que le blef que l'an semme et les aubres que l'an plante, tant comme il sont petit, il ont mestier de garde et de norriture, d'aigue et de labor; et quant il sont grant et vert et bel por ce ne portent il pas fruit jusqu'a *tant qu'il soient flori, et après grené*, et puis meür. Et quant il sont presque meür, si doit l'an cuellir le fruit sagement et porveamment a droite saison. Car quant l'an atant trop, li espiz dou blé ploie vers terre, et li grans seche et chiet, et des aubres soiche la fueille et chiet li fruiz. Ne ja n'i avra si grant blef ne si haut aubre, quant il sont parcreü a lor droit, que, après ce, les cimes et les branches ne commencent a ploier et revenir vers terre ou lor racine est. Ansis est il des homes et des fames: ou tens dou moien aage est li fruiz meürs, ce est la quenoissance et le pooir de nature. Et adonc doivent fructifier et trier le bien dou mal, et overer bien et loiaument tant comme li bons tens dure.

6.10. Presento adesso un passo che contiene all'inizio una specie di professione di fede (3.31):

Et dit que on doit croire et savoir veraïement que Diex li peres fu, et est, et sera toz jors sanz commencement et sanz fin, tres grant et parfaitement droiturier, et tout puissant. Et que il, par toutes les vertuz devant dites qui sont en lui parfaites, fist et crea le ciel et la terre et toutes les creatures qui i sont. Bien s'an devoient donc taire cil qui reprannt les oevres Dieu. Et ja ne porroient tuit li ome dou siecle feire la plus petite creature que Diex feïst onques; et se on contrefaisoit l'ymage d'aucune beste ou d'oisiau, de pierre ou de fust ou d'autre chose pointe et entaille, qui li donroit vie et veüe et oïe et pooir de sentir et d'errer et d'autre chose faire, se Diex meïsmes ne le faisoit? Et quant ce ne puet estre, commant osent il dire: «Por quoi fist Diex home?» et «Mialz vausist qu'il ne l'eüst pas fait!»? Assavoïr est apparamment que Diex fist home de noiant, et de de mains de noient ne pooit il estre: il le crea d'un po de terre, et le fist et forma a sa samblance et a s'ymage, et li dona vie et franc arbitre de quenoistre le bien dou mal. Et sozmist a lui toutes les autres creatures terriennes, et après ce li mesfit et fu en enfer et de la le racheta il si comme l'escriture le devise.

L'accento al fatto che nessuno potrebbe infondere la vita nell'immagine contrafatta di una creatura vivente tranne Dio potrebbe forse alludere, ma in modo a dire il vero criptico, a un ben noto mito cataro, raccontato da Pietro Authié, uno degli ultimi 'perfetti' dell'Occitania di cui abbiamo notizie: Satana ebbe da Dio il permesso di creare questo mondo, ma quando volle infondere la vita nell'uomo e negli animali che aveva modellato, non vi riuscì. Pregò Dio di farlo per lui, e Dio lo accontentò, a condizione che le anime che egli avrebbe messo nei corpi sarebbero poi state sue, mentre i corpi sarebbero stati di Satana<sup>94</sup>. Degli indizi che siamo venuti fin qui raccogliendo, nessuno è decisivo in sé, ma nel complesso possono dar da pensare.

Maury, che lo studioso francese riporta (p. 166): «Per questo prego il Padre santo degli spiriti buoni, che ha il potere di salvare le anime, e fa germogliare e fiorire per gli spiriti buoni [...]».

<sup>94</sup> Cfr. Duvernoy 2000: 61.

7. *Il peccato e il vizio*

7.1. Filippo accenna al fatto che non tutti coloro che si dicono cristiani lo sono veramente: parla infatti di «fauz crestien desesperé dou tout» (3.12). La disperazione nel perdono di Dio è uno dei peccati contro lo Spirito Santo. I peccati contro lo Spirito Santo sono quelli che manifestano la sistematica opposizione a qualunque influsso della Grazia, e questo comporta disprezzo e rifiuto di tutti gli aiuti offerti da Dio per la salvezza. Sono detti peccati contro lo Spirito Santo perché l'opera della conversione e della santificazione è attribuita, appunto, allo Spirito Santo. Anche per i Catari (alcuni dei quali ammettevano peraltro la possibilità che tutti i peccatori, e perfino i Cattolici, fossero salvati nel giorno del giudizio) il peccato di disperazione era l'unico che non poteva essere perdonato. Duvernoy cita questo brano da una deposizione resa davanti all'inquisitore Jacques Fournier: «Nessun eretico, credente o perfino cattolico, sarà dannato, qualunque sia il suo peccato (a meno che non sia morto nella disperazione) purché abbia implorato la misericordia di Dio»<sup>95</sup>. Il disperato, secondo Filippo, oltre a votarsi alla dannazione è socialmente pericoloso per l'esempio negativo che dà. Si leggano queste sue parole (2.25): «Et si est il mainz de mal estre ypocrites devant la gent qu'estre desesperez [...]. Mais au desesperé en dit et en fait ne puet on panre nul bon exemple ne aucun bien noter». Altri luoghi in cui parla della 'disperazione' sono 2.27, 3.3, 3.12, 3.29, 3.34, 3.36 (qui in 3.36 si tratta della disperazione di chi non crede nell'altra vita), 4.3. Volendo, potremmo osservare che questa lode parziale dell'ipocrita si riferirebbe forse meglio ad un eretico che a un Cattolico: gli eretici, pur rimanendo fermi nelle loro convinzioni, ricorrevano all'ipocrisia (o, per dirla in modo meno brutale, al nicodemismo) proprio per evitare di essere scoperti e puniti. Ma la *papelardise* era anche il carattere di molti Cattolici.

7.2. Filippo ricorda più volte i vizi di lussuria (2.1, 2.41, 4.4, 5.2), di avarizia/avidità (1.16, 2.32, 3.22, 3.24, 4.4) e di superbia (2.44, 3.22, 3.23, 4.4). Questi (soprattutto l'ultimo) sono le radici di tutti i peccati, secondo i Catari<sup>96</sup>. Infatti, dimostrano lo smodato attaccamento dell'uomo a questo mondo malvagio e illusorio e la sua incapacità a intraprendere un cammino di ritorno al regno celeste.

<sup>95</sup> Ivi: 87.

<sup>96</sup> Greco 2000: 167, e Paolini 2013: 374 e n. 40, ricordano che per i Catari moderati il peccato di Lucifero fu un peccato di superbia e frutto di una libera scelta, vedi, per quanto riguarda Filippo, questo passo (4.4): «[...] la plus haute justice et la plus aspre vanjance que il [*sc.* Dio] onques fest, fist il de pechié d'orgueil et d'outrecuidance, quant il trebucha dou souverain ciel ou plus parfонт abisme d'anfer Lucifer et touz les mauvais angres qui furent de sa suite por ce qu'il s'anorguillirent. Et cil, qui estoient si tres bel, en cele heure que orguiax se mist en aus descendirent de la haute clarté es tenebres d'anfer le pesme, et furent tantost et sont et seront touz jors .c. mile tens plus laides creatures que ne sont les plus laides peintures de loro ordes figures». Sempre Paolini (ivi: 375) ricorda l'espressione usata da alcune fonti catare riguardo a Lucifero: «per se peccavit».

Filippo da Novara non perde l'occasione per stigmatizzarli, azzardando anche un riferimento diretto alla Scrittura (4.4): «Et l'an dit que Nostre Sires het moult .iiij. menieres de pecheurs: viel luxurieux, povre orgueilleus et riches mendians»<sup>97</sup>. Ma essi erano tutti peccati gravissimi anche per gli Umiliati, che una volta ritirati dal mondo rinunciavano ai rapporti sessuali e si impegnavano a seguire una vita di povertà e di umiltà (quell'umiltà che era la ragione stessa del loro nome, quella povertà che fu da loro coltivata soprattutto nel tempo delle loro origini)<sup>98</sup>.

## 8. L'insegnamento

8.1. Fin dalle prime manifestazioni della setta, l'abilità e, potremmo dire, l'aggressività dell'opera di apostolato dei Catari colpirono i cronisti, i polemisti e gli inquisitori cattolici. Anche i villani più rozzi – dicevano – una volta cooptati, diventavano in pochi giorni abili nella dialettica e versati nelle Scritture, proprio come teologi che avessero alle spalle un lungo corso di studi<sup>99</sup>. Per loro era un dovere predicare, apertamente oppure copertamente, se la prudenza e le circostanze lo consentivano<sup>100</sup>. Il rifiuto di sottostare al divieto di papa Alessandro III di astenersi dalla predicazione pubblica era invece costato agli Umiliati la 'perpetua scomunica' da parte di Lucio III (1184)<sup>101</sup>. Quando papa Innocenzo III li riabilitò, nel *Propositum* del 1201 fu stabilito, in modo ambiguo e anche un po' contradd-

<sup>97</sup> Cfr. *Sir.* 25, 3-4: «Tres species odivit anima mea | et aggravabor valde animae illorum: | Pauperem superbum, divitem mendacem, | senem fatuum et insensatum», dove *fatuum* è tradotto con 'adultero' nell'edizione italiana della *Bibbia concordata*, Verona 1968. Forse l'esemplare della Bibbia presente alla mente di Filippo leggeva *divitem mendicum* invece che *divitem mendacem*.

<sup>98</sup> Cfr. Volpe 1961: 57. Cfr. anche Alberzoni 1991: 223-225. Sulla povertà degli Umiliati si legga però, soprattutto, Bolton 1975. L'umiltà (cfr. Alberzoni 1991: 222 e 225) era tra i quattro obblighi fondamentali del *Propositum* dei terziari umiliati.

<sup>99</sup> Cfr. Duvernoy 2000: 229.

<sup>100</sup> Cfr. *ivi*: 189-190.

<sup>101</sup> Bolton 1975: 52-53 e n. 3, afferma che nella bolla *Ad abolendam* del 1184 si distingueva tra coloro che predicavano privatamente o in pubblico senza autorizzazione del papa e/o del vescovo e coloro i quali esponevano senz'altro false dottrine. Bolton sembrerebbe escludere che papa Lucio III avesse incluso tra questi ultimi gli Umiliati, la cui unica colpa sarebbe dunque stata quella di una predicazione non autorizzata. Tuttavia, Alberzoni 1991: 198-199 e n. 34, osserva che, in base alla lettera *Licet in agro* di papa Innocenzo III del 6 dicembre 1199, non si hanno indicazioni riguardo ai motivi che avevano indotto Lucio III a scomunicare come eretici gli Umiliati. Solo sappiamo che nell'*Anonymi Laudunensis Chronicon*, e in modo meno chiaro nel *Chronicon* di Burcardo di Ursberg, la disobbedienza all'imposizione di non predicare era stato il motivo principale della condanna. Eppure, non si può non osservare come i toni di quella condanna, che accomunava gli Umiliati ad altri soggetti, fossero particolarmente duri: si trattava, appunto, di una scomunica *perpetua*. Inoltre, una lettera di Pietro di Blois, degli anni Novanta del secolo XII, sulla quale torneremo, li accusava di gravissimi errori dottrinali. Cattiva informazione? Pregiudizio nei confronti di un gruppo da poco scomunicato? Forse. Tuttavia, ancora nel 1226 papa Onorio

dittorio, che i loro terziari potessero radunarsi la domenica col permesso del loro vescovo, il quale peraltro non doveva frapporre ostacoli a questi pii incontri<sup>102</sup>. Nelle loro assemblee i terziari potevano ascoltare membri della confraternita – di provata fede ed esperti di religione – che rivolgevano loro parole di esortazione. Queste ‘esortazioni’ (sottilmente distinte dalle vere prediche) potevano riguardare aspetti della morale, ma non articoli di fede o sacramenti<sup>103</sup>. Tuttavia, il vescovo Jacques de Vitry, passando nel 1216 da Milano, rimase favorevolmente impressionato dalla propaganda anticatara degli Umiliati (che, da quanto dice, si capisce che ormai comportava una forma di predicazione pubblica, e non solo di carattere morale)<sup>104</sup>. Ma egli stesso non poté non inquietarsi per l’aggressività di questa forma di apostolato, così simile a quella degli eretici: gli Umiliati chiedevano con insistenza a quanti erano rimasti colpiti dalla parola divina e avevano grazie a quella concepito ‘disprezzo per il mondo’ di unirsi alla loro *religio*<sup>105</sup>. Ora, il pensiero di Filippo sul diritto-dovere di insegnare il ‘bene’ mi pare ben sintetizzato in un passo come questo: «Et raisons est que cil qui sevent le bien l’ansaignent, et cil qui les croient font que sage» (3.9). Ma il concetto ritorna anche in altri luoghi (cfr. 3.6, 3.13, 3.29, 3.25).

8.2. Riguardo all’istruzione dei bambini, il Novarese si distingue per l’aver del tutto sorvolato sul ruolo pedagogico che aveva ai suoi tempi la Chiesa cattolica, come osservò già nel 1917 Mary Morton Wood<sup>106</sup>. Anche l’educazione religiosa dei figli sembra essere stata per lui di pertinenza della famiglia<sup>107</sup>. Scrive infatti:

III intervenne, discretamente ma con una certa decisione, quando ricevette notizia del fatto che la casa umiliata di Brera (del secondo ordine, cioè di quello dei laici che vivevano in comunità) osservava pratiche ‘meno che cattoliche’. Il pontefice attribuiva generosamente quegli errori a semplicità ed ignoranza, ma il fatto in sé rimane, insieme con altri di cui daremo presto conto.

<sup>102</sup> Alberzoni 1991: 221, riferisce come i vescovi, anche dopo questo precetto, non rimasero convinti, e spesso tentarono di limitare il diritto dei terziari umiliati a radunarsi per le loro *exortationes*. Tramite il legato Gerardo da Sesso, Innocenzo III dovette intervenire, nel 1211, contro tali prevaricazioni.

<sup>103</sup> Cfr. almeno Andrews 2006: 105.

<sup>104</sup> Alberzoni 1991: 222, osserva che questi predicatori non appartenevano tuttavia al terzo ordine (laicale), ma alle due comunità regolari, perché Jacques de Vitry li definisce come quelli *che abbandonano ogni cosa per Cristo*, si radunano in luoghi diversi, vivono del lavoro delle loro mani, predicano frequentemente la parola di Dio e volentieri l’ascoltano «in fide perfecti et stabiles, in operibus efficaces» (mio il corsivo).

<sup>105</sup> Cfr. *ivi*: 188-189.

<sup>106</sup> Cfr. Morton Wood 1917: 105-106. Nel canone XVIII del Concilio Laterano III (1179) papa Alessandro III prescrisse che venisse istituito (o restaurato) un insegnamento gratuito per i bambini i cui genitori non potevano permetterselo. Questo perché la Chiesa non doveva provvedere solo al progresso del corpo ma anche a quello della mente dei suoi fedeli. Non è un caso forse che questo canone faccia parte di quelli di un concilio la cui *agenda* prevedeva anche la lotta agli eretici catari (cfr. canone 27).

<sup>107</sup> Le Roy Ladurie 1977 ricorda, invece, (p. 370): «Le prescrizioni teoriche dei concili occitanici

La premiere chose que l'an doit apanre a anfant puis qu'il commence a entendre si est la creance Damedieu: *Credo in Deum, Pater Noster, Ave Maria*. De ce sont tenu et obligié pere et mere et parant. Et après, quant li anfes porra miax entendre, li doit on ansaignier a tout le mains les .ij. premiers commandanz de la loi; car cil dui sont li plus haut et li plus digne, et a bien presque toute la lois i pent; et si i a po de paroles, si les doit on miax retenir (1.10)<sup>108</sup>.

Per quanto riguarda il *Credo*, solitamente si dice che i Catari non lo accettassero<sup>109</sup>. D'altronde, non si può forse escludere che un latore consapevole di istanze eterodosse o sgradite alla Chiesa potesse tentare, all'occasione, un depistaggio. Riporta infatti Alessandra Greco che:

Essi dicono di credere [secondo Bernard Gui, famoso inquisitore della prima metà del Trecento] nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, creatore di tutto, di credere in santa Romana Chiesa, nel Signore Gesù Cristo, nella beata Maria vergine, nell'incarnazione, nella passione, nella resurrezione e nell'ascensione di Cristo, ma a un più attento esame, ci si accorge che lo fanno con doppiezza e falsità<sup>110</sup>.

Quanto poi ai due comandamenti d'amore insegnati da Gesù, sono ricordati entrambi nel vangelo di Matteo (22.37-40), che i Catari amavano particolarmente<sup>111</sup>. Oggi molti pensano che i Catari non venerassero la Vergine, ma questo è vero solo fino a un certo punto: a parte il fatto che, parlando della Vergine, i Catari dualisti cosiddetti radicali intendevano spesso la loro Chiesa, occorre ricordare che un certo culto mariano si ritrovava ancora tra le plebi rurali catariz-

sono categoriche: *i preti spiegano gli articoli della fede la domenica e i giorni festivi ai fedeli ... dice il concilio di Albi del 1254; e aggiunge: i fanciulli siano condotti in chiesa dall'età di sette anni per essere istruiti nella fede cattolica e per imparare il Pater e l'Ave Maria*».

<sup>108</sup> Geary 2001: 201-202 dice che: «All Christians were encouraged to know the Lord's Prayer, (*Pater Noster*) the Hail Mary (*Ave Maria*), and the Creed (*Credo*) and to be able to list the ten commandment and the seven deadly sins. To clerical elites, the ability of individuals to recite these prayers, along with their reception of the eucharist and annual confession, was a strong indication of the quality of their religious training and orthodoxy». Filippo sembrerebbe cautelarsi accuratamente da questo punto di vista. Si noti, comunque, che a Montailou, tra paesani spesso sospettabili di eresia, queste preghiere erano almeno sommariamente conosciute e recitate in varie occasioni, cfr. Le Roy Ladurie 1977: 349-350 e 383. Per i laici umiliati del del secondo ordine che fossero del tutto illetterati (e probabilmente non erano moltissimi), la preghiera del *Pater Noster* poteva sostituire la recita dei Salmi e delle Ore canoniche, cfr. Andrews 2006: 125.

<sup>109</sup> Duvernoy 2000: 45, ricorda che l'opera catara intitolata *Libro dei due principi* inizia con una apparentemente ortodossa invocazione del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. La liturgia catara prevede poi la preghiera *Adoremus patrem et Filium et Spiritum sanctum* (che veniva recitata tre volte, cfr. ivi: 164). Ma lo studioso francese rileva che questa Trinità ha solo un lontano rapporto con quella del *Credo* cattolico, che i Catari tacciavano di triteismo (cfr. ivi: 45, la n. 26).

<sup>110</sup> Greco 2000: 117.

<sup>111</sup> Cfr. Thouzellier 1968: 49: «Des Synoptiques, Matthieu a leur préférence». Brenon 1994: 150, ricorda che, presso i predicatori Valdesi, il vangelo di Matteo era in assoluto il preferito per le citazioni scritturali, e quello di Giovanni era invece il terzultimo.

zanti di Montailou e dintorni<sup>112</sup>. In ogni caso, Filippo (cfr. *supra* la n. 3) ci ricorda di aver composto in vecchiaia poesie sulla Vergine.

8.3. Al bambino – dice Filippo – si deve insegnare col massimo rigore a non *jurere* e a non *mesdire* di Dio, della Vergine e dei santi (1.7). In apparenza, nulla di strano, se traduciamo *jurere* con ‘bestemmiare’. Ma il termine *jurere* è ambiguo: può significare ‘bestemmiare’, e così si crede comunemente che l’abbia inteso Filippo<sup>113</sup>. Tuttavia, il significato primario di *jurere* era allora ‘giurare’, e noi sappiamo che ai Catari, e anche ai Valdesi, era interdetto il giuramento, sulla base di un’interpretazione tuzioristica di alcuni passi evangelici<sup>114</sup>. Meno noto è forse che anche gli Umiliati erano, in linea di principio, ostili come i Catari al giuramento<sup>115</sup>. Tanto che nel 1201 ci volle tutta l’abilità dialettica di papa Innocenzo III per salvaguardare almeno in parte il diritto degli Umiliati a non giurare senza abdicare alle posizioni della Chiesa in materia: agli Umiliati era concesso di non giurare quando non era in gioco una particolare e grave necessità<sup>116</sup>. Nel 1227 e nel 1232 due interventi di papa Gregorio IX (volti a ribadire l’obbligo del giuramento, ma solo nei casi giudiziari, o in cui è coinvolta la pace o la fede, o in altri casi di evidente e grave importanza) dimostrano che il problema del giuramento ancora era molto sentito tra gli Umiliati<sup>117</sup>.

## 9. Nobiltà, clero, giustizia ordinaria

9.1. La concezione negativa e sovversiva dei due ceti dominanti dell’epoca, la nobiltà e il clero, è considerata uno degli elementi fondanti del pensiero sociale cataro<sup>118</sup>. Nessun uomo può, secondo i Catari, vantarsi di essere nobile solo per nascita, anzi! E Filippo scrive (5.13):

<sup>112</sup> Cfr. rispettivamente Duvernoy 2000: 81-82 e Le Roy Ladurie 1977: 349-354. Per altre pratiche cattoliche in uso tra Catari o catarizzanti italiani cfr. Lansing 2001: 92 e 95-96.

<sup>113</sup> Cfr. TL s.v. *jurere*, dove si riporta come esempio per tale significato proprio il passo tratto dall’opera del Novarese.

<sup>114</sup> Cfr. Duvernoy 2000: 166-167. Si consideri anche l’ambiguità semantica del verbo successivo *mesdient*: in apparenza sembrerebbe formare una specie di dittologia sinonimica col precedente *jurent*, per indicare la bestemmia, ma il verbo *mesdire* significa anche ‘dire il falso’. Potremmo forse essere in presenza di una ambigua allusione al divieto cataro (ma anche degli Umiliati, cfr. Volpe 1961: 57) di giurare e di mentire. Sul rifiuto di giurare presso gli Umiliati si veda in particolare Brolis 1997. Quanto al culto dei santi, che Filippo stesso dice di aver praticato e che era rifiutato dai Catari e dai Poveri Lombardi, si veda *infra*, nel testo.

<sup>115</sup> Cfr. *supra*, n. 114.

<sup>116</sup> Cfr. Zanoni 1911: 44-45; Brolis 1997: 253-254; Andrews 2006: 64-65 e 100-104.

<sup>117</sup> Cfr. *ivi*: 130-131; Brolis 1997: 255-256. Il lavoro di Brolis mostra come il rifiuto degli Umiliati di giurare fosse ben noto ancora nel secolo XIV, e spesso rispettato dalle autorità religiose e civili, che si fidavano comunque delle dichiarazioni dei *fratres* pur in mancanza di giuramento.

<sup>118</sup> Cfr. Duvernoy 2000: 170.

A droit sont franchises genz amiable tuit cil qui ont franc cuer, et debonairement et amiablement font servise a cels qui amiablement le requierent; et cil qui a franc cuer de quel que lieu il soit venuz, il doit estre apelez frans et gentis, car, se il est de bas leu et de mauveis et il est bons, de tant doit il estre plus honorez [...]. Et vilain sont cil qui vilainement se contiennent en dit et en fet ne ne vuelent riens faire que a force et par pãor: tuit cil qui sunt tel sont droit vilain ausis bien comme se il fussent serf ou gaigneur de terres as riches homes, ne ja, se il sont astraiz de nobles gens et de vaillanz, por tant ne doivent il estre apelé gentil ne franc, car gentillesce ne valour d'ancestre ne fet que nuire as mauveis hoirs et honir; et mains en fust de honte, quant il sont mauveis, se il fussent atrait de vilains.

Filippo sembrerebbe aver dimenticato almeno in parte la prudenza. Colpisce subito il valore all'epoca sovversivo di questa concezione della *franchise*. Secondo Mary Morton Wood, Filippo «has quite discarded the old idea of caste»<sup>119</sup>. Potremmo a questo punto ricordare che lo Stil Novo, all'epoca in cui scrive Filippo, non ha ancora iniziato ad esprimersi. Quindi l'idea stilnovista del 'cor gentile' (peraltro per molti aspetti diversa dall'idea di *gentillesce* del Novarese: essenzialmente spirituale la prima, più concreta e direi 'civica' quest'ultima) non è stata ancora formulata. O almeno non lo è stata compiutamente<sup>120</sup>. Filippo, inoltre, non perde occasione per ricordare i vizi, la superbia e le soperchierie dei ricchi e dei potenti, siano essi nobili o ricchi borghesi (si veda quanto egli dice in 1.26, 2.9, 2.10, 2.34, 2.41, 5.9, 5.11). Tuttavia, l'avversione per l'ingiusto privilegio e per la superbia dei ricchi e dei potenti caratterizzava un po' tutti i movimenti pauperistico-evangelici, che fossero essi rimasti o meno nell'alveo dell'ortodossia.

9.2. C'è ora da considerare quello che il Novarese dice a proposito del 'mestiere' di chierico, perché si tratta di parole interessanti. Egli afferma che quello di chierico è innanzitutto un mestiere molto profittevole (1.13): «Legiere chose est

<sup>119</sup> Morton Wood 1917: 46. Questo, unitamente al suo malcelato anticlericalismo, potrebbe far rientrare le sue affermazioni in un quadro, se non di aperta ribellione almeno di forte critica delle gerarchie di questo mondo, un carattere che viene considerato proprio del Catarismo (cfr. Duvernoy 2000: 169-171).

<sup>120</sup> Ma si vedano, per l'espressione di concezioni analoghe, i vv. 18607-18632 del peraltro di poco più tardo *Roman de la rose*, e la ricca nota dell'editore, Langlois, i cui materiali mostrano come, almeno in forma embrionale, concezioni simili si trovano espresse in letteratura fin dal tempo del *De Consolatione Philosophiae* di Boezio (I. III. m. vi). Seppure questo è vero, bisogna però anche dire che nel medioevo, almeno fino a una certa epoca, esse non erano particolarmente vulgate o valorizzate, e ben si capisce perché, se si pensa alla struttura della società di allora. Cfr. soprattutto Schultze-Busacker 2009: 133, la quale ricorda (citando esempi) che le espressioni del tipo di quelle usate da Filippo cominciano a ritrovarsi in particolare a partire dalla metà del secolo XIII, l'epoca intorno alla quale il Novarese scrisse. Resta il fatto che (a parte Jean de Meun) Filippo – stranamente trascurato dalla rassegna di Langlois – pare l'autore del suo tempo che sul tema fa il ragionamento più completo e articolato.

a prover que li dui mestier desus nomé [*sc.* cavalleria e clero] sont li plus digne et li plus porfitable». Questo perché l'appartenere al clero consente anche al figlio di un pover'uomo di diventare un gran prelato, ricco e riverito. Anzi, può diventare addirittura papa (1.13):

[...] par clergie est avenu sovant et avenir puet que li filz d'un povre home devient uns granz prelaz, et par ce est riches et honorez et peres et sires de celui qui fu sires de lui et des siens, et mestroie et governe touz çax dou païs, et puet pape devenir et estre peres et sires de toute crestienté.

Non sfugge, credo, l'apparentemente ingenua grettezza di questo assunto: pochi, anche tra i più avidi membri di un clero cattolico moralmente decaduto, avrebbero avuto la sfrontatezza di presentare in questo modo la condizione del chierico, cioè come un'occasione per acquisire ricchezze, onori e privilegi. Eppure Filippo, con candore (o non piuttosto con amara ironia?), la presenta proprio in questi termini. Subito dopo, però, il tono si fa diverso (1.13):

Et plus i a, que par bien savoir les saintes Escriptions puet et doit .j. bons clers par droit plus legierement aouer bien et après saintefier que .j. home lai, qui riens ne seit quant a seintefier, se ce n'est par la propre grace de Dieu.

La conoscenza approfondita della Scrittura fa dunque del chierico (di quello che per Filippo è evidentemente l'unico vero chierico) un uomo di vita santa, che sa adorare Dio meglio di qualsiasi laico.

9.3. Conoscere bene le scritture secondo Filippo significa avere la possibilità di condurre una vita santa. Si noti come il verbo francese *saintefier* nel senso di 'condurre vita santa' si ritrova usato solo in Filippo (almeno secondo TL, s.v.). Ma cosa avrà inteso il Novarese con 'condurre vita santa'? Il 'perfetto' Pietro Authié – la cui profonda conoscenza delle Scritture è abbondantemente testimoniata – affermava in effetti di essere un «sant'uomo» che «viveva una vita santa». E i Catari di Colonia parlavano della loro vita «santa e molto severa», condotta nel digiuno, nelle astinenze, nella preghiera e nel lavoro: una vita conforme al Vangelo<sup>121</sup>. Un genere di vita che peraltro, abbiamo visto, era anche quello che si sforzavano di condurre gli Umiliati<sup>122</sup>. Chi invece appare ben poco santo è il clero cattolico descritto da Filippo in questi tre brani (2.12, 2.42, 5.14):

Car au prelat, a tort ou a droit, quel que soit la querele, il estuet que l'an vaigne a sa merci, a la vie ou a la mort, qui ne vuet morir escommeniez ou avilliez. Et il ont tel avantage que

<sup>121</sup> Cfr. Duvernoy 2000: 173 (da cui sono tratte le citazioni tra caporali nel testo), e Brenon 2003: 51.

<sup>122</sup> Cfr. ancora Andrews 2006: 116. Il *Propositum* dei terziari umiliati imponeva proprio l'assiduità nella preghiera, pratica frequente nel corso della giornata e scandita da orari precisi, cfr. Alberzoni 1991: 225 e n. 103.

il, qui sont adversaire, sont juge de lor querele meïmes; et se l'an apele de lor sentence ou souverain d'ax, toute voie est ce a clers, et il sont presque tuit feru en .j. coing, car ce qui est a l'un puet avenir a l'autre.

Li jone clerc, tex i a, sont en moult perilleus estat de pechier et de metre et de despandre en mal les biens temporeus qu'il ont por servir Nostre Seignor especiaument, mais lor sage prelat les en sevent chastier et punir quant leus est, se il vuelent. Et cil qui ce fist ne vost deviser nule meniere de pechié de clerc, por ce qu'il estoit hons lais et a lui n'ateignoit pas, mais au prelaz. Et ainsis les genz de religion quel que il soient, jone ou autre, clerc ou lai, homes ou fames, bon ou mauveis, ne dit riens li compes, por ce que li ansaignement d'aus et les amendes de lor fautes appartient a lor souverains et as commandemanz de Sainte Eglise. Et Diex par sa misericorde lor doint sa grace et a çax qui les ont a gouverner.

Et toz cels de mestier covient avoir par loier, e toz vilains au baston, ce est par aucune meniere de force. En cels dou loier de don a trop a dire, car tout premiers cil de Sainte Eglise le vuelent a la vie et a la mort, et après la mort ont loier et aumosnes por chanter messes de *requiem* por les ames de ces qui sont en purgatoire, et ce est li miaus ampieiez loiers.

L'ingiustizia profonda delle sentenze dei tribunali ecclesiastici è messa in evidenza nel primo brano<sup>123</sup>. Filippo usa poi, perfidamente, la figura retorica della preterizione nel secondo, protestando di non voler parlare dei peccati del clero in quanto laico ignorante. Ma poi, e in modo neppur troppo coperto, ne parla. Una tagliente ironia mi pare di coglierla nel terzo brano, dove è detto che i preti vogliono ricompense 'sia durante la vita sia alla morte e dopo la morte', ma che quello 'è il compenso meglio impiegato'<sup>124</sup>. Così come nel secondo brano, dove,

<sup>123</sup> A proposito di questo brano, nel quale l'autore raccomanda di non entrare in contrasto coi prelati se uno «ne vuet morir escommeniez ou avilliez», non è forse fuori luogo ricordare che Filippo nel 1233, alla battaglia di La Gride (cfr. *Guerra di Federico II*: 187), pareva non essere particolarmente impressionato dalle scomuniche: fu infatti uno dei cinque cavalieri che soli accettarono di combattere con Baliano d'Ibelin, scomunicato allora a causa del suo matrimonio con una consanguinea. Nei *.iiij. tenz d'aage d'ome* egli sembra temere soprattutto (se non soltanto) il 'morire' scomunicato (cfr., *supra*, il brano tratto da 2.12). E questo pare importasse anche a molti eretici, per le conseguenze negative che avrebbe avuto sul loro buon nome, e per quelle, anche pratiche, che sarebbero ricadute sulla loro famiglia (su queste conseguenze, cfr. Nelli 1969: 169-170 e 192-195, e Melani 2014: 75-83).

<sup>124</sup> Si ricordi come il più volte citato Concilio Laterano IV del 1215 proibiva al clero (nel canone LXVI) di estorcere denaro ai fedeli per le messe da *requiem*, ma ammetteva (anzi, difendeva) quelle che chiamava le 'pie consuetudini', cioè le donazioni 'spontanee' derivanti dalla pietà dei fedeli. Anche in questa forma attenuata l'articolo rimase sostanzialmente lettera morta. I Catari, si sa, denunciavano tra gli altri vizi in particolare la simonia del clero cattolico, ma, allora, non erano certamente i soli. Gli Umiliati lottarono a lungo, almeno fino alla fine del secolo XIII, per veder salvaguardato il loro diritto di seppellire liberamente nei propri cimiteri i confratelli e anche altri fedeli. Spessissimo dovevano però pagare una sorta di 'riscatto' al parroco della parrocchia cui i morti appartenevano, per compenso dei suoi mancati introiti. Essi però potevano far conto sulla liberalità dei fedeli, in elemosine e lasciti testamentari, senza mai avere, tuttavia, il successo di ordini come i Francescani e i Domenicani (cfr. su questo Andrews 2006: 225-233).

dopo aver parlato dei peccati dei giovani chierici, Filippo sembra usare in modo estremamente malizioso un conclusivo *se il vuelent*: «mais lor sage prelat les en sevent chastier et punir quant leus est, se il vuelent».

9.4. Ancora a proposito di giustizia, prima di concludere questo paragrafo mi resta da accennare ad un altro aspetto qualificante, comune ai Catari e agli Umiliati: la loro avversione alle cause civili e alla comune amministrazione della giustizia ordinaria. Il fondamento scritturale di questo rifiuto si trovava in 1 Cor 6.1-9:

Audet aliquis vestrum habens negotium adversus alterum iudicari apud iniquos et non apud sanctos? An nescitis quoniam sancti de mundo iudicabunt? Et si in vobis iudicabitur mundus, indigni estis minimis iudiciis? Nescitis quoniam angelos iudicabimus, quanto magis saecularia? Saecularia igitur iudicia si habueritis, contemptibiles, qui sunt in ecclesia, illos constituite ad iudicandum? Ad verecundiam vestram dico! Sic non est inter vos sapiens quisquam, qui possit iudicare inter fratrem suum? Sed frater cum fratre iudicio contendit, et hoc apud infideles? Iam quidem omnino defectio est vobis, quod iudicia habetis inter vosmetipsos! Quare non magis iniuriam accipitis, quare non magis fraudem patimini? Sed vos iniuriam facitis et fraudatis, et hoc fratribus! An nescitis quia iniqui regnum Dei non possidebunt?

Si noti che chi nel medioevo si appellava a questo testo per opporsi all'intervento di un tribunale, condannava implicitamente come *iniquus* e *infidelis* il tribunale stesso, anche se quest'ultimo si proclamava cristiano, anche se si trattava di un tribunale ecclesiastico. Sappiamo che i Catari, quando potevano, ricorrevano all'arbitrato dei 'perfetti', e questo peraltro portava spesso all'adozione di procedure tipiche di un vero e proprio processo e giudizio<sup>125</sup>. Quanto agli Umiliati, già l'Anonimo di Laon riferiva che essi erano *causis abstinentes*<sup>126</sup>, sebbene, dopo il loro reintegro nel Cattolicesimo, c'è da credere che avessero dovuto almeno in parte derogare da questo principio. Abbiamo visto in precedenza come Filippo avesse ben poca fiducia nei tribunali ecclesiastici ma, a dispetto del fatto che in Oltremare era diventato un giurisperito, egli parrebbe aver conservato una quasi incoercibile avversione all'adire le vie legali. Questo lo indusse, all'epoca in cui stava terminando di scrivere i *.iiij. tenz d'aage d'ome*, ad affermare nella nota conclusiva di quest'opera (5.25):

Le secont livre fist il de forme de plait, et des us et des costumes des Assises d'Outremer et de Jerusalem et de Cypre. Ce fist a la proiere et a la requeste d'un de ses seignors qu'il amoit, et après s'an repanti il moult, por doute que aucunes males gens s'an ovrassent malement de ce qu'il avoit ansaignié por bien et leaument ovrer, et de ce s'escusa il au commencement et a la fin dou livre.

<sup>125</sup> Cfr. Duvernoy 2000: 171-172.

<sup>126</sup> Cfr. Alberzoni 1991: 218 e n. 79, e p. 224 e n. 99.

Nel *Livre de forme de plait*, infatti, Filippo non solo esprime il timore che qualcuno possa usare contro lui stesso i suoi insegnamenti ma, prima di tutto, afferma che del «mestier de forme de plait [...] *il fait bon saver et mal usser*, se bezoing de celui ou de son ami n'est tel qui l'en face ovrer par estoveir»<sup>127</sup>. Inoltre, egli «...*douta que l'on ne notast en mal ce que il fist por bien*, et que aucunes males gens n'en ovransent malement de ce qu'il, *selonc sa conscience*, aprist et enseignast pour ovrer bien et justement» (miei, in entrambe le citazioni, i corsivi)<sup>128</sup>. Sembra che intuiva che forti preoccupazioni etiche, e forse religiose (si veda l'accento alla *conscience* nella seconda citazione), fossero alla base di questa reticenza a rivolgersi ai tribunali da parte di un Filippo peraltro avvocato e giurista.

#### 10. *Convinzioni e pratiche ortodosse*

10.1. Il discorso ci porta ora ad esaminare quei caratteri di ortodossia che il testo di Filippo offre in abbondanza e che paiono escludere una sua appartenenza al Catarismo<sup>129</sup>. Filippo parla di confessione e comunione: questo è il dato che almeno a prima vista più si oppone all'ipotesi di un Filippo eterodosso. Secondo il Nostro (2.19): «[...] a l'ame mesfont quant il [*sc.* gli amici di un giovane malato] por doute que il ne li facent paor de mort ne li osent par temps loer qu'il soit verais confés et commeniez». Si dice talvolta che i Catari non conoscessero la confessione. Questo però non è vero: un tipo di confessione faceva parte del rito detto dell'*apparellementum* o *servitium*. Si trattava di una confessione pubblica e formulare, ma al suo fianco era prevista anche una confessione individuale e riservata, per i peccati ritenuti mortali<sup>130</sup>. Queste due tipologie di confessione erano per i Catari le uniche autentiche, ed erano per loro particolarmente importanti. Dunque, potremmo anche non dichiararci del tutto certi di cosa

<sup>127</sup> *Livre de forme de plait*, (Prologo) p. 34.

<sup>128</sup> Ivi: 167 (par. 71, verso la fine del testo). Stranamente Paris 1902: 170, n. 4, afferma: «Ce n'est pas absolument exact. Il n'y a aucune *excuse* a la fin du livre, et la crainte qu'il exprime au commencement, c'est la crainte que, instruits par lui, d'autres se tournent contre lui-même la science qu'il leur aura apprise».

<sup>129</sup> Si tenga però conto di quanto dice Lansing 2001: 92 e 94-95, a proposito di credenti catari italiani che praticavano forme del culto cattoliche insieme con quelle catare.

<sup>130</sup> Cfr. su tutto questo Duvernoy 2000: 177-181, dove si dice che compito dei diaconi era ascoltare individualmente la confessione dei peccati veniali dei loro subordinati e di imporre la relativa penitenza. Alcuni di essi si confessano più o meno spontaneamente anche ai sacerdoti cattolici, sebbene talvolta in maniera paradossale. Come fece, ad esempio, la contadina Raymonde Belot (e così pure la nobile Béatrice de Planissoles), la quale ammetteva davanti al prete di aver aderito all'eresia e di esserne pentita – forse però nemmeno tanto, dal momento che vi sarebbe poi ricaduta – ma di non volere rendere su questo una confessione completa per non rischiare una denuncia e la perdita dei beni, cfr. Le Roy Ladurie 1977: 360-361.

volesse realmente dire Filippo, sia nel passo sopra riportato sia in altri in cui ritorna la formula *veraie confession*, ‘vera confessione’. Se scartiamo, per altri motivi, l’ipotesi che egli si riferisse alla confessione dei Catari, potremmo ricordare il fatto che gli Umiliati sembravano preferire confessarsi (e godere del privilegio di farlo) a membri della loro confraternita. Ritenevano forse questa una confessione più ‘vera’<sup>131</sup>?

10.2. Parlando invece della comunione, il Novarese pare inequivocabilmente riferirsi al primo dei due più importanti sacramenti cattolici. Al solito, forse non si può del tutto escludere l’ipotesi che l’autore stia operando un depistaggio. Inoltre, non possiamo nemmeno essere del tutto certi che Filippo non fosse un rappresentante di una sorta di sincretismo eretico-cattolico, di cui, per quanto eccezionali, abbiamo alcuni esempi. Del cataro bolognese Bompietro sappiamo infatti che era particolarmente devoto all’eucaristia: era solito donare vino per la messa celebrata dai carmelitani e, poco prima di essere arso sul rogo, pregò gli inquisitori di lasciarlo accostare al sacramento<sup>132</sup>. Ritourneremo su questo punto quando tratteremo di come Filippo concepiva la messa.

### 10.3. Durante il medioevo si distinguono

[...] tre forme di penitenza sacramentale (pubblica solenne o antica, pubblica non solenne o pellegrinaggio penitenziale, privata “che si fa davanti al confessore”). [...] “Haec est poenitentia quae ad portum dirigit naufragantem, viae restituit deviantem, aegro preparat medicinam, proscriptum reducit ad patriam”. Così scriveva il monaco e teologo Alano di Lilla nel prologo del *Liber poenitentialis*, un compendio di orientamenti pastorali rivolto sia ai preti che ai fedeli alla fine del XII secolo. È il punto di arrivo del secolare processo di trasformazione delle forme sacramentali con cui le colpe si ritenevano rimesse, un processo che, tra il primo e il secondo millennio, ha visto il passaggio dalla penitenza antica, che si poteva ottenere solo una volta nella vita e che si chiedeva in punto di morte, a una prassi di confessione ed espiazione ripetuta più volte, lungo un cammino di progressiva conversione. [...] Le fonti dell’alto e del pieno Medioevo restituiscono, infatti, un quadro puntiforme e complesso di usi pastorali e liturgici, nel quale penitenza solenne *more antiquo*, penitenza pubblica (sotto forma di pellegrinaggio) e penitenza privata hanno coesistito a lungo, fino al prevalere della forma sacramentale individuale che conosciamo oggi, in una pluralità di prassi, riconosciute e mantenute in uso fino a tutto il XII secolo<sup>133</sup>.

<sup>131</sup> Sulla confessione che gli Umiliati viventi in comunità si rendevano l’un l’altro all’ora prima, cfr. Andrews 2006: 115 (cfr. anche p. 116: era ammessa anche una confessione a Dio, ai santi e alla Vergine, quest’ultima di ispirazione cistercense). Non sembrerebbero però essere mai stati autorizzati a ricevere le confessioni di qualunque fedele, come furono invece autorizzati gli ordini mendicanti intorno alla metà del secolo XIII (cfr. ivi: 224).

<sup>132</sup> Cfr. Lansing 2001: 92. Del resto, a Montailou, come in altri villaggi occitani, è cataro addirittura l’officiante della messa, e molti dei suoi parrocchiani filoeretici non rinunciano alla comunione, almeno per convenienza, cfr. Le Roy Ladurie 1977: 345-347.

<sup>133</sup> Salvarani 2012: 45, 51 e 52.

Si leggano ora queste due brevi citazioni dall'opera di Filippo (2.20, 3.3): «Et ja soit ce qu'il soit verais confés et commeniez, si fait li jones po de penitance ou siecle»; e poi «[...] car chascuns et chascune qui tant a vescu qu'il eschape de l'estalufrement de jovant se doit quenoistre et repantir vraiemment, et estre verais confés et faire penitance». In realtà anche i Catari credevano nel valore della penitenza, quanto e forse più dei Cattolici, vedi l'affermazione del cataro Pietro Garcias di Tolosa (1247), secondo la quale «nessuno si può salvare se non fa *piena penitenza* [corsivo mio] prima di morire»<sup>134</sup>. Dunque, le affermazioni del Novarese possono senz'altro essere considerate ortodosse, ma in verità anche un Filippo eretico (o sincretico) avrebbe potuto asserire la necessità della penitenza senza con questo rinnegare i propri principi religiosi<sup>135</sup>.

10.4. Parlando delle messe in suffragio il Novarese accenna (e non è questo l'unico caso del suo testo) alla credenza nel purgatorio: credenza che i movimenti ereticali, e tra costoro i Catari, rifiutavano decisamente<sup>136</sup>. Dice tra l'altro Filippo (3.22):

Mais trop lor couste chier [*sc.* ai peccatori] ce qu'il ne paieront a heure et a temps, car longuement en seront en purgatoire, et la plus petite poine qu'il ont en .j. jor sormonte toutes les penitances qu'il porroient avoir fait en cest siecle.

La dottrina del purgatorio, pur non essendo stata ancora sancita, da tempo era considerata alla stregua di un dogma dalla Chiesa di Roma, tanto che i Catari e i Valdesi erano identificati e condannati dall'Inquisizione perché la rifiutavano. Ma essa fu definita ufficialmente solo nel secondo Concilio di Lione del 1274. D'altra parte, proprio nel 1254 era giunta, a Cipro, un'ingiunzione papale rivolta alla Chiesa ortodossa dell'isola affinché quella la adottasse<sup>137</sup>. Filippo, parlandone con tanta insistenza, pare animato da zelo, che, al solito, proprio per la sua particolarità, e proprio alla luce della missiva del papa, potrebbe anche essere sospetto. Del resto, la credenza nel purgatorio era probabilmente un altro argomento 'sensibile' per gli Umiliati. Si pensi che il milanese Bonvesin da la Riva, terziario degli Umiliati, ancora nel 1274, l'anno del Concilio di Lione, non parla del purgatorio nel suo *Libro delle tre scritture*: tratta dell'inferno e del paradiso, ma al posto di una terza scrittura sul purgatorio ce ne offre una sulla passione di Cristo.

<sup>134</sup> Cit. in Duvernoy 2000: 85.

<sup>135</sup> La forma di penitenza più radicale praticata dai Catari in punto di morte (almeno dopo il 1244) era l'*endura*, il digiuno estremo rituale, cfr. Pales-Gobilliard 1976: 189.

<sup>136</sup> Cfr. Duvernoy 2000: 85 e 91. Ma forse non è del tutto superfluo ricordare che un concetto di 'purgazione' (benché ben diverso nelle modalità da quello cattolico) non è estraneo al Catarismo, cfr. Paolini 2013: 391 e n. 391, e p. 394.

<sup>137</sup> Cfr. Le Goff 1981: 379-383.

10.5. Filippo si sofferma diffusamente sulla messa ordinaria, forse anche troppo trattandosi di un laico che si dichiara incompetente di questioni teologiche (cfr. 3.30). Alla messa, secondo lui, bisogna andare ogni giorno:

Et puis, quant on se lieve, si doit on faire au matin les .iiij. choses qui sont generaument de chascun jor, [...] La premiere est d'aler au montier oïr le servise Nostre Seignor deligemment, et faire oroisons et proieres teles comme l'an soit ou doit de penitance.

La Chiesa si contentava invece della frequenza domenicale e in occasione delle feste principali (3.41)<sup>138</sup>. Inoltre (2.23):

S'an nos ne demeure, si l'an devons mercier et aorer devotement, et aler as eglises volantiers et oïr le servise, et veoir et saluer son saint vrai cors, que li prestres tient et lieve antre ses mains, por avoir plus grant remembrance de sa passion, et proier li debonairement qu'il nos sauve en jovent et toz jors, et nos conduite a bone fin.

Ed è quantomeno curioso ciò che dice a proposito di alcuni 'sciocchi cristiani' che lasciano la chiesa prima dell'*oratio secreta* e dell'elevazione dell'ostia (3.37):

Aprés orrez des nices crestiens qui nicement vont a la messe et nicement s'an partent; ce sont cil qui se partent dou monstier si tost comme l'euvangile est dite. Droiz est que on lor face entendre que il ne sevent que il font, car adonc commance la messe, quant li prestres dit les paroles sacrees antre ses denz, et quant il lieve le cors Nostre Seignor antre ses mains et le monstre aus genz. Adonc le doit on aorer et saluer, et estre devant lui tant comme il est en la place, c'est tant que la pais soit donee et que li prestres l'ait usé. Et lors ont sa pais, et part ont ou sagrament tuit cil qui i ont esté tant comme il doivent, tant que ce soit parfet, et après s'an puent partir. Et qui i demeure jusqu'a la fin que l'an dit: "Ite,

<sup>138</sup> Scrive Schmidt 1848-1849: II, 209: «Le paroissien d'ailleurs qui oubliait un dimanche d'assister à la messe, sans cause légitime, devait payer une amende de 12 deniers, moitié pour le seigneur, moitié pour l'église du lieu». Per quanto riguarda la confessione e la comunione, secondo il Concilio Laterano IV, ci si poteva limitare a una volta all'anno, in occasione della Pasqua. Secondo il Concilio di Narbona del 1233, invece, gli eretici pentiti dovevano confessarsi e comunicarsi tre volte all'anno; secondo quello di Beziers del 1247, dovevano addirittura assistere alla messa ogni giorno, o almeno ogni giorno andare in chiesa a pregare prima di pranzo (cfr. Mansi 1758-1798, t. XXIII, Venetiis, 1779, rispettivamente capitolo I, 356, e capitolo XXVI, 721). Strano, forse, il fatto che il concilio di Beziers parli della frequenza giornaliera in chiesa come di una misura penitenziale per gli eretici e che Filippo dica che ogni giorno si deve «aler au montier oïr le servise Nostre Seignor deligemment, et faire oroisons et proieres teles comme l'an soit ou doit de penitance». Nelli 1969:175, riferisce che il 'perfetto' Belibasta ammise con un credente di andare in chiesa per far finta di essere Cattolico, e che, d'altra parte, si poteva pregare bene il Padre Celeste là come in qualsiasi altro luogo. «Quelques auteurs leur [sc. ai Catari] ont reproché de feindre extérieurement d'être catholiques, de fréquenter les églises, d'assister aux messes, de respecter le clergé, de se confesser même et de payer les dîmes; on disait des prêtres qui avaient embrassé la secte, qu'ils conservaient leur poste dans l'Église, mais que lorsqu'ils devaient communier, ils jetaient en secret l'hostie derrière l'autel ou la laissaient tomber entre les feuillets de leur livre» (Schmidt 1848-1849: II, 159, con indicazione delle fonti).

missa est” adonc s’an va on par congié. Et l’an doit savoir que “messe” est atant a dire comme “mandee”, et quant l’an dit: “Ite, missa est”, c’est a dire: “Alez, que l’evre dou sacrement est mandee devant Dieu ou ciel”.

Chi potevano essere quei cristiani così ‘sciocchi’ da andarsene proprio quando la messa giungeva al suo momento più importante? La risposta non è sicura. Se non erano veramente persone illetterate e ignoranti, potevano essere mai degli eretici? Abbiamo in ogni caso, nel corso del medioevo, varie testimonianze su gente che, pur presenziando alla messa, si allontanava dalla chiesa prima della consacrazione del pane e del vino<sup>139</sup>. La spiegazione minuziosa che Filippo dà del sacramento dell’altare pare un’accurata e deliberata ostentazione di ortodossia<sup>140</sup>. Scrive Albert:

C’est au début du XIII<sup>e</sup> siècle, également, qu’est codifié le geste liturgique de l’élévation. La seule vue de l’hostie est, à cette époque, populairement tenue pour un équivalent de l’assistance à la messe, au grand dam du clergé. L’institution s’est pourtant ralliée à cette tendance en acceptant de situer la glorification de l’hostie sur le plan visuel: une fête du saint sacrement aurait aussi bien pu consister en une communion générale<sup>141</sup>.

Se intorno alla metà del secolo XIII bisognava almeno ‘vedere’ l’ostia per partecipare del sacramento, uscire di chiesa prima dell’elevazione era dunque un comportamento da eretici, o da ‘sciocchi’. O forse ancora, da poco avveduti nicodemitici. Per quella che può essere l’effettiva portata di tale informazione, Andrews da parte sua segnala una poco nota lettera di Pietro di Blois, degli anni intorno al 1190, in cui gli Umiliati erano inseriti in una lista di sette che non cre-

<sup>139</sup> Ricorda Jacques de Vitry, vescovo di Acrida dal 1214 al 1225: «Audivi de quodam milite, qui nunquam veritatem audiebat in predicatione nec bene instructus erat in fide, cum diceretur ei quare non libenter audiret missam que tante est dignitatis et virtutis quod Christus et angeli ejus semper veniant ad ipsam, ipse simpliciter respondit: “Istud ego nesciebam, sed putabam quod sacerdotes missam adimplevissent propter oblationes.” Postquam autem veritatem audivit deinceps libenter et devote missam audire cepit» (cit. in Crane 1890: 62). Difficile – credo – immaginare che il *miles* qui ricordato fosse semplicemente un tirchio, un ignorante o un sempliciotto. Un po’ come è difficile pensare che i fedeli di cui parla Filippo fossero veramente tutti degli ‘sciocchi’. Vero è d’altra parte che fin dai tempi di Cesario di Arles si ha notizia di fedeli che – seppur non tacciati per questo di eresia – lasciavano la chiesa subito dopo il sermone (cfr. Lecoy de la Marche 1868: 202), obbligando l’officiante a far chiudere le porte per trattenerli.

<sup>140</sup> Un testo greco segnalato da Duvernoy 2000: 307-308 (ma prima ancora da Schmidt 1848-1849) «spiega, in termini tanto banali quanto enfatici, [...] come ci si debba comportare nella Chiesa e quali siano gli elementi della liturgia della messa». Questo testo sembrerebbe essere «fatto ad uso di persone che ignoravano quasi tutto del rito ortodosso [...] probabilmente dei pagani giudaizzanti». Prodotto nelle stesse regioni in cui fiorì il bogomilismo, è considerato da Duvernoy un possibile antecedente (almeno per lo schema) dell’*Interrogatio Iohannis*, testo giunto dalla Slavonia in Italia e usato dai Catari locali. Nel caso si potesse ipotizzare un Filippo in qualche misura vicino ad ambienti eretici, potrebbe aver prodotto anch’egli un testo per istruire sul corretto comportamento da tenere in chiesa?

<sup>141</sup> Albert 2005: 373.

devano «in sacrificio altaris corporis»<sup>142</sup>. È vero che Schmidt ricorda come ancora durante il secolo XII la dottrina della Chiesa cattolica sul sacrificio dell'altare non era ben ferma. Ma dalle note dello stesso storico si evince che addirittura già nel secolo XI il non credervi era considerato – in base alle testimonianze delle cronache coeve – un tratto ereticale. Sul finire del secolo XII, poi, esso era diventato così importante sia per i teologi ortodossi sia per la massa dei credenti, tant'è che quest'ultima insorse allora apertamente contro i gruppi eretici rei di non credervi<sup>143</sup>. Insomma, sul finire del secolo XII, chi non credeva nel sacrificio dell'altare era percepito senz'altro come un eretico.

10.6. Filippo dice che credere nella Trinità è indispensabile per la salvezza. La Trinità è da lui così definita, in modo ortodosso (5.24): «Qui bien croit Sainte Trinité, | trois personnes en unité, | et toutes .iij. en deité». I Catari credevano alla Trinità<sup>144</sup>, ma in genere essi consideravano Dio Padre superiore agli altri suoi componenti<sup>145</sup>. Filippo spiega invece che tutte e tre le persone della Trinità partecipano della stessa natura divina: «toutes .iij. en deité».

10.7. Quanto all'incarnazione di Cristo, si sa che in genere i Catari la negavano<sup>146</sup>. Anche se Alessandra Greco ricorda che

Secondo Anselmo d'Alessandria, l'eresiarca Desiderio, in contrasto con Nazario, afferma che Cristo nacque con un vero corpo dalla Vergine Maria, morì col corpo e risorse, ma quando ascese al cielo lo depose nel paradiso terrestre, dove è Maria, che mai morì. Desiderio però ebbe pochi seguaci<sup>147</sup>.

Filippo, in una visione una volta tanto ottimista della creazione, dice che l'uomo ha ricavato profitto e onore dall'essere stato creato, perché almeno i buoni sono destinati al paradiso, dopo che Cristo, al fine di salvarli, si degnò di farsi uomo (3.32, 3.33, 3.334). Questo pare un concetto ortodosso.

<sup>142</sup> Cfr. Andrews 2006: 40.

<sup>143</sup> Cfr. Schmidt 1848-1849: II, 132 e nn. 2-3.

<sup>144</sup> Vedi per esempio l'invocazione alla Trinità con cui esordiscono (e si chiudono) il *Libro dei due principi* e altri testi catari (cfr. *Cena segreta*: 145, 301, 314, 334, 351) e vedi, *supra*, il par. 7.2.

<sup>145</sup> Quella del Figlio inferiore al Padre era una credenza dei Catari (si veda Duvernoy 2000: 74-76, il quale riassume i vari punti di vista del Catarismo su tale delicata questione teologica). Quanto allo Spirito Santo, «esiste meno in ragione del posto che occupa nell'economia divina che per la traccia che lascia nella Scrittura. Autorizza, tuttavia, l'uso di formule trinitarie, in particolare nel preambolo degli scritti teologici» (ivi: 65). Cfr. il *Liber de duobus principiis*, in *Cena segreta*: 145, dove si invoca l'aiuto del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

<sup>146</sup> Cfr. almeno Duvernoy 2000: 77-78.

<sup>147</sup> Greco 2000: 216.

10.8. Filippo, parlando dei santi (per i quali dice addirittura di aver composto poesie, così come per la Vergine, cfr., *supra*, n. 2), si contrappone nettamente a uno dei più qualificanti principi catari: l'avversione al loro culto<sup>148</sup>. A dire il vero, anche se i Catari non accettavano le forme cattoliche del culto dei santi, questi ultimi erano da loro tenuti in grande considerazione, soprattutto gli apostoli e i martiri (non solo quelli del passato, ma anche i martiri della loro setta), e ne conservavano talvolta le reliquie<sup>149</sup>. I Catari non negavano né irridevano la santità dei santi, ma negavano la realtà materiale dei miracoli loro attribuiti<sup>150</sup>. Tanto più la negavano se i miracoli erano attribuiti a un'immagine dipinta o scolpita. Ma, prescindendo da questo, Filippo dice comunque cose che i Catari, per quanto ne sappiamo, non avrebbero mai potuto accettare, a meno di non essere costretti. Egli cita infatti come uno degli attributi della santità l'essere venerati nel giorno della morte, talvolta anche con digiuni (1.14):

Car aus sains fait on chascun an feste dou jor que il partirent de cest siecle et alerent a Damedieu, et a plusors jeüne l'an la vegile: ce ne fait on pas as plus granz seignors terriens qui onques furent.

Inoltre, i santi avrebbero, secondo lui, proprio quel potere di operare miracoli che i Catari negavano loro (3.36): «Car en cestui siecle fait Nostre Sires, après lor mort, grant miracles por aux; et ce savons nos par les escritures des anciens, et de çax de nos tens par veüe et oïe»<sup>151</sup>.

10.9. Filippo raccomanda, per i giovani, il matrimonio. Abbiamo visto in precedenza che il desiderio delle cose materiali era la radice del peccato secondo i Catari. Dunque, peccato gravissimo era innanzitutto il desiderio carnale, tipico della gioventù (1.26):

Nature fume en anfance, et en jovent est li fex naturex espris et alumé, et la flame en saut si tres haut que plusors fois vient devant Nostre Seignor Jhesucrit en son hautisme siege la puör dou feu de luxure et de plusors autres granz pechiez que li jone font.

<sup>148</sup> Cfr. Duvernoy 2000: 79.

<sup>149</sup> Cfr. Duvernoy 2000: 178 (vi si trova una citazione dal Rituale di Lione in cui si ricordano «santi Apostoli» ed i «beati avi addormentati»). Secondo Anselmo d'Alessandria, i Catari non digiunavano per i Santi e per la Vergine, rifiutandone il culto, ma è certo che le loro tre quaresime annuali avevano come limite cronologico alcune importanti festività legate ai santi (cfr., per queste quaresime, *ivi*: 154).

<sup>150</sup> Sull'atteggiamento dei Catari nei confronti dei miracoli dei santi si veda Manselli 1976b.

<sup>151</sup> Non è fuori luogo ricordare che – sebbene si trattasse di personaggi ben poco istruiti e di bassa condizione – i contadini e i pastori di Montaillou, anche quelli di sentimenti catari, mantenevano vivo un culto agrario e taumaturgico dei santi, soprattutto per sant'Antonio abate, e celebravano inoltre la festa di Ognissanti (cfr. Le Roy Ladurie 1977: 354-358).

Secondo Belibasta, il già ricordato ‘perfetto’ cataro occitano, «Il fetore [*sc.* della lussuria] sale fino alla volta del cielo e si diffonde per il mondo intero»<sup>152</sup>. Sono quasi le stesse parole di Filippo. Il matrimonio però, secondo i catari più intransigenti, non purificava affatto l’atto sessuale, anzi era solo una fornicazione legalizzata, di gran lunga peggiore della promiscuità<sup>153</sup>. Leggiamo invece cosa scrive Filippo (2.39-40):

Et por ce que li feux est dou tout alumez en jovant, se la grace dou Saint Esperit ne s’estent en aucuns qui gardent lor virginité, ou soient astinant por doute de pechié, en religion ou au siecle, li autre jone se doivent moult volentiers marier au plus tost qu’il porront, puis qu’il sont home parfait. Car juste chose est et bone de loial mariage, et laiz pechiez, et perilleus au cors et a l’ame, est fornicacions, et plus avoutere. Et tout soit ce que li liens de mariage est mortex bataille, ou covient a morir l’un des .ij. ainz que loiaument departent dou champ, toutevoies en vienent li grant bien et la grignor joie que l’an ait au siecle; et mout d’anui en avient ausis, mais li bien passent les maus. Et se mariages n’estoit li siecles faudroit, ou toutes les genz vivroient en pechié. De mariage viennent li bel anfant et li loial, dont li bon pueent venir a granz choses et a haute dignité. Et de maux en i a, mais por les maus ne doit demorer que l’an n’ait fame espousee por avoir hoirs, qui puet. Car por les hoirs qui ont les sornons dou pere dure en cest siecle plus longuement la memoire de lui et de ces ancestres.

Une des plus granz richescs que l’an puist conquerre en si po de tens si est de fame espouser, a cui Diex a done grace de bone fame avoir et de bons anfanz engendrer; car dedanz .j. an puet ele porter tel anfant don li peres ne vorroit avoir en eschange la grignor richesc dou monde. Et puis que li peres l’aimme tant qu’il avroit despit de panre en eschange nule richesc por l’anfant, autant vaut a l’aise de son cuer et a sa volanté acomplir comme la richesc feroit, et tant plus comme il en refuseroit.

<sup>152</sup> Ivi: 63.

<sup>153</sup> Cfr. Duvernoy 2000: 156-157. Tuttavia, scrive Bueno 2009: «Se [...] in quasi tutti i movimenti ereticali dei secoli xi-xiii si registra la condanna del matrimonio ed il rifiuto di quelle norme che ne avevano fatto un istituto ecclesiastico, la matrice dualista del catarismo non poteva che approdare al rifiuto della visione tradizionale dell’unione coniugale: il senso del sacramento veniva indirizzato nella prospettiva dell’unione dell’anima con Dio, mentre ogni atto carnale, a partire da quello compiuto fra marito e moglie, veniva ricondotto a peccato giacché non faceva altro che propagare, attraverso il ciclo della metempsicosi, la prigionia dell’anima nel corpo, di origine diabolica. Ma la dottrina catara riguardava nella sua forma più rigorosa soltanto chi avesse scelto la forma di vita dei *boni homines*, poiché il rifiuto del matrimonio non si imponeva ai semplici *credentes* se non al momento in cui avessero scelto di ricevere il *consolamentum*, fatto che si verificava spesso soltanto in punto di morte. [...] Mentre normalmente le prediche dei “perfetti” vertono sulla decisa condanna di tutti i rapporti, molte sono in effetti le testimonianze nelle quali l’equiparazione di ogni peccato carnale, *cum quacumque muliere*, sconfina paradossalmente nell’assoluzione di tutte le unioni». A questo proposito Flöss 1999: 87, aggiunge: «La rigidità delle norme morali cui i “perfetti” erano vincolati non riguardavano [...] i semplici credenti. Essi erano liberi di condurre una vita familiare normale [...] senza le restrizioni imposte dalla dottrina e dalla metafisica catara. Ranieri Sacconi arriva a dire che i “perfetti” rimpiangevano il tempo in cui, da semplici credenti, potevano liberamente peccare». Pales-Gobilliard 1976: 198 n. 3, ricorda «En 1305, à Montaillou, on considérait que ce n’était pas pécher que de connaître une femme n’appartenant pas à la secte: J. Fournier, f° 94 c.». D’altronde, sempre a Montaillou si considerava in genere il matrimonio un sacramento di base (cfr. Le Roy Ladurie 1977: 362), forse, aggiungo io, per una sorta di portato della tradizione e delle antiche usanze.

Dopo questo lungo discorso sugli aspetti positivi e raccomandabili del matrimonio, Filippo aggiunge però in vari altri luoghi dell'opera dei commenti che sembrano togliere sostanza a quanto appena detto. Egli esalta infatti la superiorità di una vita di castità (cfr. 2.40, 2.47, 3.38, 3.44). Per lui l'unica vera condizione di purezza è quella di verginità, o in secondo luogo di continenza. Il che era anche quello che sostenevano gli Umiliati: spesso marito e moglie, giunti alla mezza età o alla vecchiaia, si ritiravano di comune accordo nelle 'case' di questi ultimi per vivervi insieme ma in castità<sup>154</sup>. Filippo, per parte sua, predica l'astinenza e il ritiro *en religions* er uomini e donne probabilmente sposati già a partire dalla mezza età (vedi 3.38, 3.44), e senz'altro una volta giunti alla vecchiaia, l'età in cui «tens et heure passe de hanter et abiter as fames» (4.8): un'età che comunque va vissuta castamente (4.4):

Moult est grant honte au viel de contrefaire le jone, et especiaument de fame panre espousee, car s'il la prant jone, toz jors doit cuidier que li jone home l'amportent, et se il la prant vielle, .ij. porretures en .j. lit ne sont mie afferables. Et se il est luxurieux de quelque fame que ce soit, trop i a vilain pechié et outrageus de volanté sanz besoig, car se la volantéz i est, li pooir n'i est mie, et moult est malereus li viax qui s'efforce de pechier la ou il se deüst efforcier d'amander, et qui ce fait il est honniz vers Dieu et vers le siecle.

10.10. D'altronde, il Novarese afferma in un passo del suo testo che il matrimonio è, talvolta, l'unico modo per incanalare onestamente l'eccesso di lussuria dei giovani (5.2):

L'an ne devroit ja volantier marier anfant malle tres qu'il eüst .xx. anz acompliz, se ce n'estoit por haste d'avoir hoirs, se il a aucun grant heritage, ou por avoir aucun riche mariage, ou pour doute de pechié, se il est trop par tens chaus de luxure; mais les filles doit l'an tost marier puis qu'eles ont .xiiij. anz.

Le donne, naturalmente, devono essere fatte sposare prima perché la loro lussuria, durante l'infanzia, può avere conseguenze più pericolose. Inoltre, il matrimonio,

<sup>154</sup> Cfr. Andrews 2006: 197-200. Jackson 1986: 21-23, mostra come, secondo il pensiero monastico cattolico, la donna può salvarsi solo se appartiene lealmente a tre *ordines*, disposti in una gerarchia di merito spirituale: verginità, vedovanza unita a continenza, matrimonio. Tuttavia, per bocca di alcuni teologi, la Chiesa si mostrava preoccupata della possibilità che, generalizzandosi la castità, la specie umana potesse estinguersi: si veda ad esempio quanto scrisse all'epoca di Filippo san Tommaso d'Aquino nella *Summa contra gentiles* (III, 138) e nella *Summa theologica* (II, ii, q. 153, 2-3). Quanto al matrimonio tra i Catari (tollerato abbondantemente anche dai 'perfetti' nei semplici credenti, e sostituito dalla continenza una volta raggiunta l'indifferenza nei confronti del mondo materiale) cfr. Flöss 1999: 82-83. Si veda anche quanto ricorda Pales-Gobilliard 1976: 198, n. 4, la quale dice che in epoca di persecuzione il matrimonio tra membri della setta era quasi da auspicare: «Le mariage entre croyants a pour effet de rendre possible l'accueil des parfaits sans crainte de dénonciation entre conjoints: J. Fournier, f° 94 b: "... dictus Bernardus eam non acciperet pro ea quia ipsa loquens non erat de fide, credencia et lege dicti Bernardi..."», Montailou, 1305».

per un Filippo che fu sposato e padre, è l'unico modo per avere figli legittimi. A questa preoccupazione di legittimità non era estranea l'altra, propria degli uomini che godevano di un certo *status* nel mondo (e Filippo era uno di quelli), di trasmettere in modo sicuro e incontestabile il nome, i titoli e il patrimonio. Certamente il Novarese pagava pegno all'*habitus* sociale del proprio tempo: all'epoca, al di là di ogni convinzione religiosa, sesso, matrimonio e figli erano la naturale vocazione dei laici, a cui era affidato il compito di perpetuare la specie (cfr. qui la n. 154). Anche tra i credenti catari (seppure non tra i 'perfetti') c'era l'accettazione, se non addirittura la preoccupazione, di generare una discendenza, e pertanto essi non si sentivano particolarmente in colpa sposandosi e mettendo al mondo figli<sup>155</sup>. Una cosa erano le convinzioni religiose, un'altra la vita quotidiana che si doveva condurre nel mondo<sup>156</sup>.

10.11. Per la donna Filippo sembra provare disprezzo e diffidenza. Risparmio i troppo numerosi luoghi del testo in cui questa sua misoginia si manifesta, sebbene vi siano esempi che potrebbero risultare quasi divertenti nella loro disinibita e direi 'innocente' virulenza<sup>157</sup>. Scrive Duvernoy:

[...] lungi dal conferire alla donna la parità dei diritti e la libertà sessuale, il catarismo, come d'altronde il valdismo, le proponeva, entro una società dai costumi molto rilassati, esclusivamente un ideale di puritanesimo e di doveri da compiere<sup>158</sup>.

<sup>155</sup> Come sintetizza Lansing 2001: 122, citando Duby, per i laici sostanzialmente «Marriage concerned children, property, and inheritance».

<sup>156</sup> Addirittura, Benelli 2015<sup>6</sup>: 177, scrive: «Molti dati sembrano [...] a prima vista contraddittori. Abbiamo già segnalato, per ciò che concerneva la comunità di Montailou, il contrasto apparente tra la dottrina ascetica e la realtà della vita sessuale, che si vorrebbe poter comprendere con la decadenza della vita religiosa: l'ultimo perfetto di questa comunità, Belibasta [...], non sembra brillare per virtù catare. Questo però non è il solo punto. È attendibile infatti ritenere che una delle ragioni dell'atteggiamento filocataro della piccola nobiltà provenzale, una nobiltà sempre più impoverita dallo sbriciolamento dei patrimoni, sia da ricercarsi nell'esigenza di una più libera prassi matrimoniale endogamica, fortemente osteggiata dalla Chiesa. Qui siamo dunque di fronte a una classe che, disprezzando o no il mondo malvagio opera del demonio, in *questo* mondo sembra intenzionata a propagarsi con tanto di patrimonio. Essa non ha nulla di ascetico, ma è vicina ai catari perché in collisione con gli interessi della Chiesa».

<sup>157</sup> Forse però è bene non tacere il fatto che Filippo era assolutamente contrario ad insegnare alle donne a leggere e a scrivere a meno che esse non dovessero diventare monache, perché queste due abilità potevano indurle ad un comportamento disonesto (cfr. 2.22). Ora, secondo Andrews 2006: 126, le suore del secondo ordine umiliato «were not expected to read, but were to have the rule read to them and to hear exhortations» e, a proposito della regola che si applicava ai due sessi, «the paucity of referencies to the women is indicative of the marginal role assigned to them».

<sup>158</sup> Duvernoy 2000: 228. Eppure, Benelli 2015<sup>6</sup>: 177, nota come col Catarismo «si schierarono tantissime donne, sesso ufficialmente spregiato dai Catari, in realtà promosso perché in condizione di accedere al grado di perfetto e di discutere di teologia in volgare, il latino essendo stato abolito dai testi sacri».

D'altronde, il domenicano Umberto di Romans, contemporaneo di Filippo da Novara, pur lodando la (relativa) indipendenza delle donne umiliate, sottolineava, non senza un particolare compiacimento, il fatto che esse fossero saldamente soggette al governo maschile<sup>159</sup>.

10.12. Filippo torna più di una volta sulla virtù dell'umiltà come via per seguire il Cristo (si vedano i paragrafi 1.4, 3.23, 3.28). È vero che secondo sant'Agostino, Cristo è *doctor humilitatis* (e si rifà con questa affermazione a Paolo, 1 *Corinzi*), ma osserva Michel Zink che nel medioevo l'umiltà, presso i Cattolici, è una virtù solo fino a un certo punto (non rientra neppure tra le sette virtù)<sup>160</sup>. Tuttavia, per gli Umiliati, come dice il loro stesso nome, essa era fondamentale. Anche per i Catari, del resto, sembra che fosse particolarmente importante<sup>161</sup>. La contemporanea spiritualità francescana esaltava l'umiltà, ma anche l'obbedienza, come modo di seguire il Cristo<sup>162</sup>. Ora, l'obbedienza è raccomandata da Filippo soprattutto alla donna (1.18). Tutti devono però, e comunque, obbedienza agli anziani (2.22) e ai superiori ecclesiastici (3.38). Ancora una volta, i maestri inarrivabili sono Cristo e la Vergine (1.3; 1.4); ancora una volta Filippo, parlando dell'obbedienza, sembra citare il *Propositum* dei terziari umiliati, che la poneva tra i capisaldi della vita spirituale e morale dei confratelli<sup>163</sup>.

10.13. Prescrive Filippo (3.39): «[...] comme l'an s'esvoille après la mienuit, a quele ore que ce soit, avant que l'an se lieve, on doit faire le signe de la croiz en sa chiere par .iiij. foiz ou nom de la Sainte Trinité». Questa privata abitudine devozionale mattutina o notturna che il Novarese raccomanda può apparire oggi singolare: da tempo i cristiani avevano iniziato a usare il grande segno della croce sulla fronte e sulle spalle, tipico ancora oggi della Chiesa cattolica<sup>164</sup>. Essa pare comunque incompatibile con un'appartenenza di Filippo al Catarismo, a meno di non volerla considerare un depistaggio. Il segno sulla faccia (o più frequentemente sulla fronte, col pollice) era in uso nel cristianesimo delle origini<sup>165</sup>. Tuttavia, nell'Occidente, si trova ancora nel secolo XIII: Luca di Tuy parla di un segno della croce – per lui perfettamente ortodosso – fatto sulla faccia (*faciem*

<sup>159</sup> Cfr. Andrews 2006: 151.

<sup>160</sup> Cfr. Zink 2010-2011: 575.

<sup>161</sup> Sull'umiltà presso i Catari e l'umiltà di Cristo, cfr. Brenon 2012: 198.

<sup>162</sup> Cfr. McGinn 1997: 50.

<sup>163</sup> Cfr. Alberzoni 1991: 222 e 225.

<sup>164</sup> Cfr. Martigny 1865: 189. Ma vedi anche le informazioni più dettagliate in Molinier [s.d.]: 8.

<sup>165</sup> Cfr. *ivi*: 188-189. Molinier [s.d.]: 5-6, dice: «Si la signation du front était la pratique générale des premiers chrétiens, elle ne fut pas cependant exclusive. En effet, au II<sup>ème</sup> siècle, les Odes de Salomon ainsi que Justin font allusion à un signe de croix sur le visage [il corsivo è mio]. Sans doute s'agit-il là d'une autre façon de faire mémoire du baptême».

*suam muniens*) in questo modo: «solleva le tre dita distese all'altezza della fronte dicendo *in nomine Patris*, abbassale poi fino al mento dicendo *et Filii*, portale quindi alla sinistra dicendo *et Spiritus Sancti*, ed infine alla destra dicendo *Amen*» (*De altera vita*, 2, 15)<sup>166</sup>. Luca de Tuy scrisse il *De altera vita fideique controversiis ad verus Albigensium errores* nel 1234, per combattere i Catari, e sappiamo che negli anni Trenta del Duecento egli fece un pellegrinaggio in Oltremare, toccando anche Cipro, dove non si può escludere che Filippo lo abbia conosciuto. Quanto ai Catari, sappiamo che disprezzavano la croce, poiché strumento della passione di Cristo, alla cui realtà fisica – ricordano sempre molte testimonianze – buona parte di loro peraltro non credeva. E per conseguenza non si facevano il segno della croce<sup>167</sup>.

10.14. Filippo aggiunge che, subito dopo esserci fatti tre volte il segno della croce, bisogna recitare la seguente preghiera (3.39):

Biax sire omnipotens, loez et graciez soiez vos, et beneoiz de vos meismes et de toutes voz creatures celestiaus et terriennes en touz voz commandemanz et en toutes voz oevres! Et je, pechierres non dignes, que vos daignastes creer et faire, et desferez quant vos plaira, vos ai trop mesfet, dont je me repent et promet amendement; et vous cri merci et requier pardon, et proi la glorieuse Virge Marie, nostre saintime mere, et touz sains et toutes saintes, que il vos prient que vous me pardonez mes mesfaitz et me deffandez de pechié, et me donez grace que je vueille et sache et puisse en cest siegle mortel desservir la vie pardurable de l'autre. Amen!

In un breve ma succoso contributo, Aldo Menichetti mette in rilievo il fatto che l'idea di un Dio che loda se stesso («loez et graciez soiez vos, et beneoiz de vos meismes», dice Filippo, affermazione corroborata anche da 5.15, dove è scritto che Dio «est honoré et glorefié de soi meismes sanz fin») sembra rimandare al concetto francescano di «una glorificazione insieme immanente a Dio e proprio

<sup>166</sup> Cfr. Oppenheim 1950, col. 952.

<sup>167</sup> Cfr. almeno Duvernoy 2000: 197-198. Nelli scrive che, al tempo della persecuzione, «[...] l'ingéniosité méridionale aidant, on ne pécha plus que par inadvertance. Fallait-il faire le signe de la croix, on disait gravement, en portant la main à son front: *Aici lo front*; au menton: *aici la barba*; en se touchant une oreille, puis l'autre: *Aici un'aurelha et aici l'autra!* Les Bonshommes eux-mêmes faisaient les gestes romains qu'il fallait» (Nelli 1969: 175). Pales-Gobilliard 1976: 198 n. 2, cita questa testimonianza dell'inquisitore Jacques Fournier (ricordata anche da Le Roy Ladurie 1977: 156): «frequenter comederent simul, dictus hereticus quando volebat comedere non faciebat signum crucis set quasi in circuitu movebat manum super victualia sua, licet Petrus Maurini et ipse loquens facerent super victualia sua signum crucis [...]». E Jacques de Vitry ricorda: «quidam ex nostris dixit beretico ut se crucis signo signaret. Vulpecula illa, volens amfractuose in apparentia ambulare, signum crucis inchoans non perficiebat, licet a principio facere videretur, quod advertentes milites christiani insurrexerunt in eos visibili et manifesto errore deprehensos», cit. da Crane 1890: 9, XXVI. Queste testimonianze confermano che il segno della croce non era un atto spontaneo per i Catari.

per questo (“por ce”) doverosa da parte dell’uomo»<sup>168</sup>. Tale nozione è espressa nel *Cantico di frate Sole*: «tue so’ le laude, la gloria e l’honore et onne benedictione. | Ad te solo, Altissimo, se konfano, | et nullu omo ène dignu te mentovare», ed era già stata notata da Giovanni Pozzi<sup>169</sup>. Essa compare, ricorda ancora Menichetti, anche nel capitolo XXIII della *Regula non bullata*, di circa tre-quattro anni precedente al *Cantico*. Nella *Regula non bullata* si dice infatti:

Omnipotens, sanctissime, altissime et summe Deus [...] propter temetipsum gratias agimus tibi [...]. Et quia nos omnes miseri et peccatores non sumus digni nominare te, suppliciter exoramus ut dominus noster Jesus Christus [...] una cum Spiritu Sancto Paraclito gratias agat tibi.

Menichetti ritiene che Filippo non fosse in grado di concepire da solo questa formulazione, peraltro troppo rara in termini così espliciti nella letteratura secondo lui accessibile al Novarese<sup>170</sup>. Pertanto, ipotizza che qualcuno cui era ben noto il pensiero di Francesco (forse uno dei frati francescani venuti in Oriente?) potesse averlo istruito<sup>171</sup>. Tuttavia, la preghiera di Filippo, a parte il concetto di un Dio che loda se stesso, non presenta, mi pare, altri punti di contatto con il testo del *Cantico*. Anzi, laddove, nonostante le tragiche circostanze in cui Francesco compose il suo testo, quest’ultimo è un’esaltazione della vita e del creato, la preghiera di Filippo (se si prescinde dalla lode di Dio da parte di se stesso e delle sue creature) mi pare invece insistere soprattutto sul concetto – al solito venato di pessimismo – dell’inevitabilità del peccato e dell’indegnità dell’uomo. Inoltre, non è affatto detto che Filippo recitasse una preghiera di sua invenzione. Non si può certo escludere che vi fosse qualcosa in comune tra il sentire degli Umiliati e quello del santo di Assisi. Anzi, a guardar bene ci sono alcune somiglianze: non per niente le due esperienze religiose si svilupparono nello stesso clima se non nella stessa area geografica, con gli Umiliati che precedettero di non moltissimo i Francescani<sup>172</sup>. Io ipotizzo però (e non si può, in questo

<sup>168</sup> Menichetti 2001: 308.

<sup>169</sup> Cfr. ivi: 303, per il riferimento bibliografico.

<sup>170</sup> Cfr. ivi: 307-308.

<sup>171</sup> Cfr. ivi: 308.

<sup>172</sup> Quando nel 1221, convocato il Capitolo delle stuoie, Francesco rinunciò al governo. Allora fu presentata una seconda regola in ventiquattro capitoli, che però non ebbe mai il rango di regola ufficiale, riconosciuta da una bolla papale. Papa Onorio III aveva, dal suo punto di vista, tutte le ragioni di diffidarne, in quanto essa esaltava uno stile di povertà assoluta che faceva pericolosamente eco al pauperismo di molti contemporanei movimenti in odore di eresia o quasi. Pertanto, non la ‘bollò’. In particolar modo, il capitolo secondo di quella regola prescriveva per i frati vesti umilissime. Il settimo impegnava invece i frati a lavorare (salvo l’esserne impossibilitati) senza ricevere per questo denaro ma solo il necessario in natura per vivere; e l’ottavo e il nono ribadivano il divieto di ricevere denaro (se non eccezionalmente, per farne altre elemosine ai bisognosi e agli ultimi) o di ricorrere alle elemosine, se non in caso di assoluta necessità. E nel

caso, non rimanere nel campo delle ipotesi) che il testo di Filippo possa essere una di quelle preghiere paraliturgiche che i laici e le laiche umiliati avevano composto per recitarle in casa o all'interno della loro comunità: «certas aliquas orationes habent, quas dicunt secundum modum laicalem». Quel *secundum modum laicalem* vuol dire presumibilmente che le recitavano in volgare<sup>173</sup>. La notizia relativa a queste preghiere ci è fornita dal domenicano Umberto di Romans, ed è cronologicamente collocabile alla metà del secolo XIII<sup>174</sup>. Peraltro, noi oggi non siamo meglio informati su tali preghiere. Del resto, anche gli Umiliati familiari con le Scritture (coloro che verosimilmente erano incaricati di comporre le preghiere) potevano attingere, come Francesco, a passi come quelli di Mt 11.25 e Lc 10.21, in cui Cristo dice: «Ti rendo lode Padre, Signore del cielo e della terra». E non era probabilmente loro sconosciuta la nozione secondo cui nell'uomo che profetizza o prega o rende sinceramente lode a Dio parla in realtà lo Spirito Santo, cfr. Mc 12.36, 13.11, Lc 1.67, Gd 20 («Vos autem, carissimi, supraedificantes vosmetipsos sanctissimae vestrae fidei, in Spiritu Sancto orantes»). Dello stesso Cristo si dice del resto (cfr. Lc 10.21) che, prima di rendere lode al Padre, «esultò nello Spirito Santo».

10.15. Ho già ricordato che l'unico vero sacramento cataro era il *consolamentum*, cioè il battesimo nello Spirito Santo per imposizione delle mani. Solo questo apriva la strada del ritorno al Padre Celeste, e non il battesimo nell'acqua di Giovanni, che non aveva alcun valore. Ebbene, di questo battesimo d'acqua non si parla in nessun modo nel nostro testo<sup>175</sup>. Non c'è da stupirsi – si può obiettare

*Testamentum* troviamo queste parole: «[...] et eramus idiotae et subditi omnibus. Et ego manibus meis laborabam, et uolo laborare; et omnes alii fratres firmiter uolo quod laborent de laboritio, quod pertinet ad honestatem. Qui nesciunt, discant, non propter cupiditatem recipiendi pretium laboris, sed propter exemplum et ad repellendam otiositatem. et quando non daretur nobis pretium laboris, recurramus ad mensam Domini, petendo eleemosynam ostiatim» (miei i corsivi). Insomma, se Francesco avesse potuto indirizzare a sua volontà l'ordine da lui fondato, questo si sarebbe basato sulla 'vita evangelica', sul lavoro e sull'umiltà, e sarebbe forse stato in questo abbastanza simile all'ordine umiliato, rispetto al quale avrebbe però accentuato i caratteri rigoristici. Quasi sicuramente non sarebbe stato un ordine in prevalenza mendicante.

<sup>173</sup> Filippo dice che occorre farsi il segno della croce e recitare tale preghiera «comme l'an s'esvoille après la mienuit, a quele ore que ce soit». Il *Propositum* obbligava i terziari umiliati alla recita delle sette ore canoniche: *matutinum, prima, tertia, sexta, nona, vespera, completorium* (cfr. Tiraboschi 1766-1768, vol. 2: 132-133). Il mattutino, presso le famiglie monastiche, si recitava a metà della notte.

<sup>174</sup> Cfr. Andrews 2006: 125 e n. 133.

<sup>175</sup> Così come non accenna minimamente, del resto, all'estrema unzione, pur avendo Filippo l'occasione di potervi almeno alludere (o addirittura di raccomandarla) quando parla del giovane in punto di morte. Le Roy Ladurie 1977: 362-363, definisce l'estrema unzione come 'grande assente' tra i sacramenti praticati dai Montalionesi. Tuttavia, questo non sembra stupirlo: l'estrema unzione è pochissimo o per niente praticata in buona parte delle regioni occidentali. 'Sacramento

–: si trattava di cosa scontata. Probabilmente Filippo non era un eretico. Ma il fatto è che egli non esita a parlare (anche diffusamente e in più luoghi) di altri sacramenti, mentre sembra quasi mettere una cura particolare nell'evitare di far riferimento al battesimo della Chiesa di Roma e al suo complemento, la confermazione<sup>176</sup>. Questo perché il discorso avrebbe potuto trascinarlo in ragionamenti compromettenti? La Chiesa del tempo, per parte sua, ammoniva o quantomeno invitava con particolare calore a impartire il battesimo ai bambini, sottolineando il rischio che le anime di quelli correvano data l'altissima mortalità infantile<sup>177</sup>. È forse strano, dunque, non trovare nessuna eco di questo fondamentale sacramento in un'opera come il nostro trattato. Un autore di poco precedente a Filippo e sicuramente cattolico come Guillaume le Clerc, parlando del bambino non si esime dal sottolineare la necessità e l'importanza del battesimo che rende il bambino stesso «le plus net del monde»<sup>178</sup>. Si potrebbe quasi sospettare che il “silenzio” di Filippo sul battesimo non sia casuale. Sappiamo peraltro, grazie alla già citata lettera di Pietro di Blois degli anni Novanta del secolo XII, che gli stessi Umiliati avevano, almeno in origine, dubbi a dir poco forti riguardo al battesimo dei bambini, così come li avevano i cosiddetti Publicani (cioè i Catari della Francia del nord) e i Patarini: «[...] nec in parvulis baptismum credunt»<sup>179</sup>. Vero è, d'altra parte, che lo stesso Filippo, nel suo *Premier livre*, riferisce che suo figlio Baliano si chiamava così perché Baliano d'Ibelin, *patronus* del Nostro, ne era stato il padrino<sup>180</sup>.

di lusso' lo definisce lo storico francese. «Le persone in pericolo di vita, salvo i casi di catarismo estremo, cercano di confessarsi. Il prete, accorso al capezzale d'agonia, affollato di amici e vicini, interroga il moribondo sugli articoli della fede e in particolare sulla presenza reale [*sc.* del Cristo nell'eucaristia]. In caso di risposta positiva, il malato riceve la comunione a mani giunte».

<sup>176</sup> Anche la confermazione o cresima (che porta a chi la riceve i doni dello Spirito Santo) era rarissima nei villaggi montani del Sabarthès tra i quali Montailou, ma per Le Roy Ladurie 1977: 362, questo non deve stupire: il vescovo di Pamiers, che avrebbe dovuto farlo, non abbandonava quasi mai la sua sede, dove era sommerso dai faldoni delle inchieste inquisitoriali. Tuttavia, che non ne parli Filippo è forse più sorprendente.

<sup>177</sup> Il Concilio Laterano IV (che, benché mai citato direttamente, per Filippo costituisce un riferimento fondamentale quando vuole presentare il punto di vista ortodosso su argomenti che concernono la fede) prescrive (canone I), sia pur non diffondendosi troppo, che il sacramento del battesimo, da chiunque conferito secondo le norme e la forma usata dalla Chiesa, giova alla salvezza sia dei bambini sia degli adulti. Dicono Denis - Paliard - Trebossen 1980: 24-25: «au XIII<sup>e</sup> siècle, c'est fait. Le baptême des petits enfants, précoce, généralisé et obligatoire s'est imposé et fait force de loi». Le Roy Ladurie 1977: 362, afferma che anche a Montailou (dove sono celebrati da un prete di sentimenti catari, che ne aveva una concezione ancor più dissacrante di quella di tanti eretici dichiarati) il battesimo, la prima comunione e le nozze «funzionano come riti di passaggio; tutti e tre inaugurano rispettivamente la prima infanzia, la prima adolescenza e l'età adulta».

<sup>178</sup> In un poemetto religioso-morale del 1226-1227 come il *Besant de Dieu*, vedi vv. 2090-2130 (il verso sopra riportato è il 2115).

<sup>179</sup> Cfr. Andrews 2006: 40.

<sup>180</sup> Cfr. *Guerra di Federico II*: 233. Prima di concludere questa parte, va ricordato ancora che spesso

11. *Conclusioni (provvisorie)*

11.1. Al termine di questa lunga ma forse ancora insufficiente disamina, credo che, sebbene non si possa probabilmente etichettare Filippo da Novara come un vero e proprio eretico, lo si possa senz'altro definire un cattolico inquieto, alla maniera di tanti che vivevano ai tempi suoi. Un'inquietudine storicamente comprensibile, se si pensa all'origine geografica del Nostro, in quella 'Lombardia' all'epoca così piena di fermenti religiosi più o meno eterodossi. Varie tappe della vicenda di un movimento religioso 'lombardo' per eccellenza come quello umiliato mi paiono esemplari. Nel 1194 essi sono condannati come eretici da papa Lucio III, e come tali sono considerati da numerosi cronisti ed autori ecclesiastici. Nel 1201 papa Innocenzo III deve usare tutta la sua diplomazia e il suo tatto per riabilitarli e riconoscerli. E se da una parte Jacques de Vitry, nel 1216, li lodò per l'impegno antieretico in una Milano altrimenti preda dell'eresia, ancora nel 1203 risultava che a Cerea, nel contado veronese, vivevano insieme Umiliati, Poveri di Lione e Catari. Nel 1206, lo stesso Innocenzo III dovette accettare che, a Faenza, alcuni individui che usavano il nome di Umiliati fossero condannati come eretici<sup>181</sup>. Inoltre, nei primi decenni del secolo XIII (*ante* 1231), Burcardo di Ursberg, nel suo *Chronicon*, scriveva:

In quel tempo [...], nella chiesa, quali aquile per rinnovarne la gioventù, sorsero due ordini religiosi, i frati Minori e i frati Predicatori, approvati dalla sede apostolica. Tali ordini religiosi furono approvati probabilmente per questa circostanza, cioè perché perduravano due sette sorte in precedenza in Italia, che si definiscono l'una degli Umiliati, l'altra dei Poveri di Lione: papa Lucio III aveva inserito entrambe tra gli eretici, perché in esse si individuavano dottrine e comportamenti devianti. Nelle predicazioni occulte, che tenevano per lo più in luoghi nascosti, screditavano la chiesa di dio e il sacerdozio<sup>182</sup>.

Ancora nel 1226 si continuava a vociferare di osservanze 'meno che cattoliche' nella loro casa di Brera (voci prese sul serio, benché trattate con moderazione, da papa Onorio III). Molti sono poi i documenti raccolti da Zanoni (almeno fino al 1236) nei quali gli Umiliati sono detti *patarini*<sup>183</sup>. Gli storici oggi tendono in genere a dare relativamente poco peso a indizi e notizie riguardo a contatti tra Umiliati e movimenti eretici dopo il 1201<sup>184</sup>, affermando che non si possono

i credenti catari battezzavano i loro figli secondo il rito cattolico, e volentieri si prestavano a fare da padrini, cfr. Le Roy Ladurie 1977: 359-360, Lansing 2001: 95, e *supra*, la n. 177.

<sup>181</sup> Cfr. Andrews 2006: 235.

<sup>182</sup> Traduzione di Merlo [s.d.], s.p. Cfr. anche Andrews 2006: 41-42, per il contesto in cui maturò la scrittura di Burcardo.

<sup>183</sup> Cfr. Zanoni 1911: 267-272 (vedi anche, sui presunti rapporti e affinità tra Catari e Umiliati, le: 34-50).

<sup>184</sup> Cfr. Merlo 1989: 57-58; Andrews 2006: 62, 69 e 235. Grundmann 2005: 272, contesta addirittura la fondatezza del sospetto di Zanoni riguardo all'eterodossia degli Umiliati prima del

imputare agli Umiliati errori in materia di dogma<sup>185</sup>. Questo, però, se le notizie fornite da Pietro di Blois riguardo al loro pensiero sul battesimo dei bambini e sul sacramento dell'altare fossero vere, non sarebbe esatto almeno per gli anni Novanta del secolo XII (e poco dopo quel periodo, Bernardo di Ursberg, addirittura invoca la necessità dell'esistenza di Francescani e Domenicani come baluardi contro Umiliati e Poveri di Lione, che in segreto continuavano a professare dottrine devianti e a denigrare la Chiesa e i suoi ministri). Malanimo? Gelosia? Ingnoranza dei fatti? Frettolosi malintesi? Certo, è possibile. Resta comunque che indizi e notizie più o meno frutto di vociferazioni riguardo a presunte pratiche e credenze eterodosse degli Umiliati si possono raccogliere ancora per alcuni decenni dopo il 1201. D'altronde, gli stessi storici che difendono l'ortodossia degli Umiliati ammettono che per lungo tempo, dopo il 1201, rimase all'interno della Chiesa una diffusa diffidenza nei loro riguardi. Una diffidenza che, al di là di ogni più o meno interessato pregiudizio, potrebbe anche avere avuto un qualche sia pur piccolo fondamento.

11.2. Avanzo, qui, un'ipotesi: Filippo da Novara potrebbe essere stato un Cattolico fortemente influenzato da una sensibilità spirituale e da una morale ancora imperfettamente conciliate col magistero della Chiesa. Una sensibilità e una morale che potrebbero essere avvicinate a quella di certe frange del movimento umiliato, forse ancora non del tutto lontane, nonostante la formale professione di obbedienza al Cattolicesimo e l'impegno formale contro l'eresia testimoniato da Jacques de Vitry, da posizioni che la Chiesa avrebbe potuto giudicare allora eterodosse<sup>186</sup>. Del resto, Catari italiani, Umiliati e altri movimenti spirituali eretici

1179. Insomma, secondo molti storici, per dirla con Merlo [s.d.], la loro sarebbe stata una «breve avventura ereticale», durata solo pochi anni, e legata sostanzialmente al loro rifiuto di astenersi da una predicazione non autorizzata.

<sup>185</sup> Cfr. Merlo 1989: 57-58; Andrews 2006: 62.

<sup>186</sup> Cfr. Alberzoni 1991: 198 e n. 30, e 200 e n. 36: mentre parte del movimento umiliato, nel 1199, al tempo della lettera di Innocenzo III *Licet in agro*, accettò la riconciliazione con la Chiesa, altri Umiliati esitarono e furono condannati, per conto del vescovo, dall'arciprete di Verona. Sia Zanoni 1911: 81, sia Ilarino da Milano 1943: 133, ritengono che all'epoca ci fossero, all'interno del movimento, divergenze di vedute e motivi di attrito che portarono a divisioni. Zanoni vede in questi attriti l'inizio dal quale avrebbero preso vita i Poveri Lombardi, che peraltro non sono da considerarsi una setta catara, ma i Valdesi italiani dopo la scissione dai Valdesi d'Oltralpe (ca. 1205). Scissione dovuta anche alla loro diversa considerazione del lavoro, che i Poveri Lombardi praticavano (come gli Umiliati) mentre i transalpini lo rifiutavano. I Poveri Lombardi avevano peraltro molto in comune con i Catari: in un convegno da loro tenuto a Brescia nel 1218 fu affermata la non validità dei riti cattolici, il rifiuto del culto delle immagini e dei santi, il rifiuto del purgatorio e delle indulgenze. Si potrebbe sospettare che, nel 1203, i Poveri di Lione (Valdesi), Catari e Umiliati di Cerea (cfr. *supra*, 11.1) stessero insieme sostanzialmente per mettere in comune le loro attività lavorative, ma che non vi fossero tra loro divergenze tali da rendere la convivenza impossibile. Credo altresì non si possa escludere che, tra gli Umiliati i quali accettarono

o no, si erano sviluppati, come più volte si è detto, nella stessa epoca, nella stessa area geografica, e come conseguenze (diverse, ma inevitabilmente in parte simili) di una comune sensibilità, di una comune tensione religiosa e morale. Con questo, non voglio (né posso) certamente mettere sullo stesso piano Catari e Umiliati. Che Filippo usi spesso cautela nell'esprimere certe idee lascia tuttavia pensare che egli fosse consapevole del fatto che la propria conciliazione con quanto la Chiesa esigeva ai suoi tempi era imperfetta. Eppure, egli non rinunciava a coltivare comunque certe differenze di vedute, anche su aspetti importanti. D'altronde, riprendo quello che ho scritto all'inizio di questo saggio: in mezzo a casi evidenti di eresia c'era, nel medioevo, un'ampia zona grigia di persone che più o meno consapevolmente esprimevano o addirittura adottavano alcuni principi e comportamenti eterodossi (a volte pochi, a volte molti), pur non riconoscendosi come oppositori del Cattolicesimo. In questa zona può darsi che si collocasse anche un certo numero di Umiliati, che pure avevano rinunciato allo scontro con la Chiesa, accettando l'occasione di una sia pur non sempre facile convivenza. Il movimento era stato d'altronde reintegrato nel Cattolicesimo non senza pena e non senza acrobazie verbali. L'inizio del Duecento fu indubbiamente un momento difficile per la Chiesa cattolica. Forse i pontefici – da Innocenzo III in poi alle prese con la manifesta e imponente ribellione albigese e con le correnti più irriducibili dei movimenti ereticali italiani – si adattarono ad approvare una fraternità (tricefala)<sup>187</sup> che fino ad allora non era certo stata al di sopra di ogni sospetto di

la riconciliazione, vi fosse qualche più o meno latente forma di nicodemismo. Innocenzo III, nella *Licet in agro*, raccomandava comunque al vescovo di Verona una condotta prudente: egli avrebbe dovuto convocare di nuovo alla sua presenza i riconciliati, per esaminarli riguardo alla loro ortodossia e, nel caso avesse riscontrato qualcosa che potesse far pensare agli errori degli eretici, avrebbe dovuto concedere loro l'assoluzione, ma solo dopo aver ottenuto il giuramento di obbedienza all'autorità ecclesiastica e la pubblica abiura dei precedenti errori. Sappiamo d'altra parte che il nome di Umiliato, alla fine del secolo XII, era considerato equivalente a quello di eretico. Gli stessi Umiliati riconciliati erano evitati dagli altri fedeli e tendevano per questo a rinnegare il nome (Umiliati) con cui erano d'abitudine designati. Perfino la documentazione pontificia, forse per ragioni di delicatezza, evitò di denominarli così fino al 1211 (fino cioè alla redazione di una lettera che il legato apostolico per l'Italia settentrionale, Gerardo da Sesso, inviò ai prelati delle Chiese interessate dalla sua legazione affinché questi ultimi assumessero un atteggiamento favorevole nei confronti della «Religio, quae Humiliatorum appellatur»). Lo stesso Innocenzo III, dopo aver reintegrato nella Chiesa (1201) gli Umiliati, nel 1206 non poté evitare di rivolgersi alle autorità di Faenza perché provvedessero ad allontanare dalla città «Humiliati, pauperes de Lugduno et seu quilibet pravitatis eretice sectatores». Il confronto con un'altra lettera pontificia dello stesso tenore, inviata a Faenza nello stesso anno, indusse lo stesso Grundmann a ritenere che per Innocenzo III all'epoca i termini Patari e Umiliati si equivalessero (cfr. Grundmann 2005: 28). Solo nel 1214 il papa si rivolse agli Umiliati chiamandoli col loro nome e definendoli «dilecti filii» (cfr. per tutto questo Grundmann 2005: 32-33, e Alberzoni 1991: 198, 200, 202 e n. 41).

<sup>187</sup> Persuasivamente la Alberzoni sostiene che la suddivisione degli Umiliati in tre ordini non fosse dovuta ad un'iniziativa di Innocenzo III, ma rispettasse una situazione preesistente, cfr. ivi: 229-230.

eterodossia e che forse con l'eterodossia non aveva ancora tagliato completamente i ponti, ma che almeno aveva accettato di professare formale obbedienza alla Chiesa e di non predicare l'errore<sup>188</sup>. Alla Chiesa, probabilmente, bastava proprio questo: che non si predicasse in pubblico e in maniera non autorizzata sulla teologia e sui dogmi, e che non si attaccasse direttamente e pubblicamente la gerarchia ecclesiastica. Gli Umiliati in qualche modo ottemperavano e, come dice Jacques de Vitry, almeno a Milano sembravano contrastare pubblicamente ed efficacemente il Catarismo<sup>189</sup>. Questo anche se nella sua bolla *Cum ab exordio* (13 dicembre 1226) Onorio III ci rivela che alcuni Umiliati «non solum in quibusdam predecessoris nostri regule obviabant, sed etiam quiddam minus catholicum sapiebant». Vero è che quel pontefice ritenne comunque prudente precisare che ciò era accaduto «ex simplicitate potius quam fastuose presumptionis malitia»<sup>190</sup>. Tuttavia, è un fatto che altri interventi di altri pontefici registrabili fino alla metà del secolo XIII sembrerebbero dimostrare le inquietudini dei papi riguardo ad una corretta osservanza, e il loro interesse ad una rimodulazione e ad un rafforzamento della regola<sup>191</sup>. Un rimedio ad una situazione che minacciava di diventare imbarazzante si pensò di trovarlo nel ricorso alle *visitationes* pontificie delle case degli Umiliati: quelle interne, fatte da autorità appartenenti all'ordine stesso, erano ormai, e forse *pour cause*, considerate insufficienti<sup>192</sup>. Quanto poi ad un punto che restava dolente e che riguardava il terzo ordine, si può ricordare che

<sup>188</sup> Non ci è dato però sapere con esattezza cosa potesse essere detto nelle loro riunioni private o semiprivato, cioè in quelle 'conventicole' che tanto continuavano ad inquietare alcuni ecclesiastici anche dopo il riconoscimento da parte di Innocenzo III, vedi di nuovo, *supra*, il brano di Burcardo di Ursberg (e cfr. Merlo 1989: 59). Sappiamo (cfr. Andrews 2006: 121 e n. 115) che nell'*Omnia boni principium*, la regola del 1227 comune agli Umiliati del primo e del secondo ordine, si dice (capitolo 44) che una o due volte al mese un superiore della confraternita, insieme con alcuni onorati fratelli, visitava le case delle consorelle, «ut eis aliquid legatur de regula vel legi faciat, sub qua vivere debent ac sermonem haberi faciat de celesti regno et vita beatorum». Il che, come si vede, è molto vago, e oltretutto non ci dice niente a proposito delle riunioni settimanali dei terziari umiliati. Va ricordato, tuttavia, che i primi due ordini degli Umiliati erano quelli più clericalizzati: il primo era composto di veri e propri chierici, e il secondo di laici soggetti ad una regola comunitaria (i primi avrebbero comunque potuto liberamente predicare; i secondi forse un po' meno, ma, come abbiamo visto *supra*, ricordando la lettera di Jacques de Vitry, se ne arrogarono comunque il diritto).

<sup>189</sup> Secondo Grundmann 2005: 40, la Curia dopo la riconciliazione non ebbe ulteriori problemi con gli Umiliati, il che potrebbe essere un'affermazione ottimista (si pensi agli interventi qui più volte ricordati di Innocenzo III, e a quelli di Onorio III e di Gregorio IX, di cui parleremo a breve).

<sup>190</sup> Cit. *ivi*: 278.

<sup>191</sup> Cfr. Andrews 2006: 207-217. Alberzoni 1991: 233, ricorda come la regola dei primi due ordini degli Umiliati era stata 'trattenuta' da papa Innocenzo III, probabilmente per apportarvi eventuali emendamenti (il *Propositum* dei terziari fu invece loro inviato subito nel 1201). Ma nel 1227 Gregorio IX la inviò, alla fine, forse – dice Alberzoni – nel tentativo di contrastare l'attaccamento ad usi particolari (e sospetti, mi chiedo?) delle singole comunità.

<sup>192</sup> Cfr. Andrews 2006: 203-207. Nelle *visitationes* interne avrebbero dovuto avvicinarsi annualmente i *propositi principales* delle case di Rondineto, Viboldone, Vialone e Lodi. Quando

nel 1228 papa Gregorio IX dovette inviare una lettera all'arcivescovo di Milano perché proibisse con decisione ai laici di esercitare il ministero della parola: secondo Rolf Zeffass si può ipotizzare che il bersaglio di tale divieto fosse la pubblica predicazione degli Umiliati laici, che avevano travalicato i limiti loro imposti da Innocenzo III e dai suoi successori<sup>193</sup>.

11.3. Filippo quando parla dei dogmi o dei sacramenti è talvolta reticente o ambiguo e si trincerava dietro la sua ignoranza di laico; e quanto al clero, si capisce che non ne ha, nel complesso, una buona opinione. Ma preferisce esprimersi con falso candore o ironia piuttosto che con un'accusa diretta. Certamente insospettisce il suo accumulare tante affermazioni poco chiare, tante fastidiose ripetizioni, tante piccole contraddizioni, nonché l'uso di uno stile spesso esitante, per non dire tortuoso, pieno di digressioni, di salti logici e al tempo stesso costellato qua e là di reticenze ed omissioni<sup>194</sup>. Si veda allora ciò che dice, a proposito di questo tipo di 'difetti', Leo Strauss<sup>195</sup>:

però, nel 1227, papa Gregorio IX avocò al pontefice il diritto di *visitatio*, egli si servì per questo dei Domenicani (non a caso i più intransigenti indagatori e persecutori dell'eresia), anche se per 'visitare' non solo gli Umiliati. Tra i Domenicani che svolsero l'ufficio vi fu anche quel Pietro martire, già cataro e poi implacabile persecutore degli ex-correligionari, ucciso alla fine in un agguato da questi ultimi. Pare tuttavia che i rapporti degli Umiliati coi Domenicani fossero buoni, tant'è che alcune case umiliate, vicine al convento domenicano milanese di S. Eustorgio chiesero e ottennero la direzione spirituale dei Frati Predicatori, cfr. Alberzoni 1991: 211 e 235-236. Si potrebbe però insinuare che coltivare l'amicizia dei Domenicani fornisce il vantaggio di un ottimo 'ombrello' contro i sospetti che probabilmente ancora gravavano sugli Umiliati. Questo non vuol dire che le *visitaciones*, anche quelle interne, fossero da tutti bene accette: quando Beltramo fu fatto nel 1246 Maestro Generale di tutti gli Umiliati (una carica nuova e contestata, ma confermata da papa Innocenzo IV), insorsero tra gli Umiliati stessi voci di dissenso, in gran parte legate alle sue politiche di clericalizzazione e di maggiore coinvolgimento in attività secolari. Alcuni provosti, prelati e confratelli si opposero inoltre alle sue *visitaciones*, in nome di una tradizionale autonomia. Beltramo, durante il suo magistero, tentò di introdurre uno stile di governo molto simile a quello dei Domenicani. Questi ultimi peraltro incombevano con il loro duplice incarico di *visitatores* pontifici e di inquisitori, e ancora alla metà del secolo XIII si impegnavano attivamente per scongiurare la concorrenza (vera o solo temuta) degli Umiliati nella predicazione (cfr. Andrews 2006: 207-219, 224-225, 242-244).

<sup>193</sup> Cfr. Zeffass 1974: 252-264, cit. in Alberzoni 1991: 222, n. 92.

<sup>194</sup> Cfr. Langlois 1908: 188-189, dice: «Dans le *Des .IIII. tenz d'aage d'ome*, le style du bon vieillard est encore agréable, vif et savoureux par endroits: mais il est aussi, parfois, embarrassé, très pénible. Les idées sont enfilées à la débandade, surtout à partir du chapitre III. [...] Il y a des redites fâcheuses, des oublis singuliers. Et que penser des trois post-scriptum accumulés à dessein pour "carrer" l'ouvrage de façon, comme l'auteur ne craint pas de s'en vanter dans son *explicit*, à ce que les "quatre temps d'aage" y soient "devisiez et affigurez de quatre en quatre par quatre foiz"? Lorsqu'il écrivit les dernières pages de son dernier livre le spirituel mémorialiste de *La guerre qui fu entre l'empereor Federic et monseigneur Jehan d'Ibelin, seignor de Baruth*, avoit seurement beaucoup baissé». Di avviso apparentemente contrario, però, Schultze-Busacker 2009: 106, la quale afferma che l'opera è ispirata ai trattati giuridici ed è costruita secondo la «*forma mentis* de ce jureconsulte et diplomate», per cui ne risulta un testo ordinatamente scandito, regolarmente argomentato e organizzato.

Si un maître de l'art d'écrire [e noi potremmo forse far credito a Filippo di essere un *petit maître*] fait des faux pas tels qu'ils feraient honte à un jeune lycéen intelligent, il est raisonnable de supposer qu'ils sont intentionnels, surtout si l'auteur envisage la possibilité de faux pas intentionnels dans l'écriture.

Proprio la possibilità di passi falsi è prospettata da Filippo allorquando confessa la sua reticenza (ma in realtà si tratta di una preterizione) a parlare di argomenti religiosi (3.30):

De touz le .iiij. pechiez devant diz, et de plusors autres manieres de mesfaiz que l'an fet, parlast volantiers cil qui fist cest conte, et des amandes que l'an dëust faire, au plus soutilment qu'il pōist et sëust. Mais il estoit hons lais, si se doutoit trop aler avant es choses devant dites, car de legier poïst faillir et estre repris. Et por ce ne fait mie a mervillier se il en parla grossement por avertir la simple gent laie.

E scrive ancora Leo Strauss<sup>196</sup>:

Voici maintenant un critère positif: si un écrivain habile, possédant une conscience claire et une connoissance parfaite de l'opinion orthodoxe et de toutes ses ramifications [Filippo pare aggiornato rispetto ai canoni principali del Concilio Laterano IV, così come è perfettamente al corrente del fatto che la fede nel purgatorio è richiesta ormai ad ogni credente ortodosso] contredit subrepticement, et pour ainsi dire en passant, l'une des présuppositions ou des conséquences nécessaires, de l'orthodoxie, qu'il admet explicitement et maintient partout ailleurs, nous pouvons raisonnablement soupçonner qu'il s'opposait au système orthodoxe en tant que tel, et nous devons étudier de nouveau tout son livre avec beaucoup plus de soin et beaucoup moins de naïveté que nous l'avons fait auparavant.

Dall'altra parte, un a volte inatteso vigore dell'espressione, un tono spesso risentito benché misurato, una certa efficacia argomentativa unita ad un'ironia non di rado amara e tagliente, mi fanno credere che le apparenti pecche dello stile e della scrittura di quest'opera siano state in gran parte introdotte deliberatamente da un Filippo il quale, nonostante le molte primavere, era ancora nel pieno delle sue facoltà mentali e del suo acume di consumato uomo di legge e di scrittore. I 'difetti' sarebbero stati allora da lui introdotti per richiamare l'attenzione su una 'scrittura tra le righe', come la definisce Leo Strauss? Oppure, proprio questo atteggiarsi (ancor più di quanto in realtà fosse), a laico illetterato, per definizione *stultus et ydiota*, poteva in realtà rappresentare per lui una potenziale assicurazione sulla vita? Poteva essere questa una carta utile da giocare per ritrattare 'onestamente', qualora certe affermazioni del libro lo avessero fatto comparire di fronte a un tribunale<sup>197</sup>?

<sup>195</sup> Strauss 2003: 61 (cfr. anche: 59-60).

<sup>196</sup> Ivi: 63-64.

<sup>197</sup> Cfr. quanto dice a proposito Strauss 2003: 56. D'altronde, se la Chiesa definiva ignoranti i laici che senza permesso pensavano di poter pubblicamente predicare, i movimenti ereticali o paraereticali spesso si facevano un vanto di questa presunta ignoranza, «affettando noncuranza e

11.4. Mi restano da dire alcune cose riguardo al pubblico nelle cui mani venne l'opera di Filippo. Innanzitutto, la grande maggioranza dei manoscritti di questa oggi conservati o di cui abbiamo notizie proviene dalla Francia orientale e nordorientale, terra religiosamente molto inquieta durante il Medioevo e proprio negli anni in cui visse Filippo<sup>198</sup>. Uno di questi manoscritti, lorenese, fu probabilmente prodotto a Metz (Metz BM 535, siglato a suo tempo E da Marcel de Fréville). Oggi esso è perduto ma ne rimangono le dettagliate descrizioni di Meyer e di Långfors<sup>199</sup>. Sulla base del tipo di opere copiate al suo interno, sembrava rimandare all'ambiente delle Beghine. Secondo Meyer, molte tra le poesie religiose trascritte nelle cc. 128-171 portavano l'impronta della spiritualità francescana<sup>200</sup>, ma in realtà erano più specificamente di ispirazione beghina. Questo lo si può evincere da vari elementi, come ad esempio dal primo verso (c. 153v) di *Qui vuet droit beguinage avoir*, poesia che pure Meyer giudica genericamente francescana solo perché vi è lodata la povertà<sup>201</sup>. Inserita tra le poesie religiose (c. 162v), vi era anche, in questo manoscritto, una canzone profana di Raoul de Soisson, *Quant voi la glaige meüre*, che forse si voleva allora intendere in modo spirituale: essa fu peraltro adattata per un soggetto pio da Jacques de

quasi disprezzo per la coltura: per la coltura degli altri, s'intende. [...] L'"ignoranza" di questi e d'altri eretici bisogna [...] intenderla nel suo vero senso. Essi non danno valore se non alle loro consuetudini di vita, alle loro idee ed aspirazioni; se non a ciò che scaturisce dalla fonte prima cui si abbeverano, dal Vangelo. Nella conoscenza del Vangelo essi sono profondi, in essa superano gli altri e se ne gloriano. Del resto, il moto ereticale tutto quanto [...] è moto di coltura, checché si possa pensare in contrario; è cioè indice ed insieme spinta di più vivo lavoro intellettuale» (Volpe 1961: 56).

<sup>198</sup> Cfr. Schmidt 1848-1849: I, 86-97 e 362-367, Haskins 1902, *passim*, e Duvernoy 1989: 119-128 e 137-147. Cfr. anche Beuzart 1912: 1-36. Vedi anche, *supra*, il par. 6.8 dove si ricorda l'origine nella Francia orientale di un apologo probabilmente cataro.

<sup>199</sup> Cfr. *Les quatre âges de l'homme*: XVII, Meyer 1886a e Långfors 1933. Sulle circostanze che portarono alla distruzione, nel 1944, di questo testimone si veda *Des .iiij. tenz d'aage d'ome*, par. 4.6, introduzione, e la scheda ad esso dedicata in *RIALFrI*.

<sup>200</sup> Cfr. Meyer 1886a: 42.

<sup>201</sup> Cfr. *ivi*: 61 (ma vedi anche: 72). Le Beghine, insieme coi Beghini, si ricollegavano, nella Francia del sud, al Francescanesimo rigorista di Pietro di Giovanni Olivi, e *terciaires* francescani li definisce Duvernoy 1994: 179. I moderni storiografi distinguono però tra le Beghine della Francia del sud e quelle della Francia nord-orientale e del Reno, cfr. Lambert 1977: 200, e Lerner 1994: 187. Nelle regioni renane i beghinaggi erano spesso sotto il controllo dei Frati Minori, o almeno in rapporti con quelli, cfr. Schmitt 1978: 115-125. Non mancavano però i casi in cui anche i Frati Predicatori ne controllavano: si trattava di beghinaggi in genere meno numerosi e più indipendenti di quelli diretti dai Minori (cfr. *ivi*: 125-126). Si può dire tuttavia che lo *status* delle Beghine e dei Begardi era (e soprattutto era percepito) come ambiguo e incerto. Sicuramente, secondo la maggioranza degli ecclesiastici, essi non potevano aspirare a definirsi *ordo* religioso, dunque col diritto di vivere del 'patrimonio del Cristo'. E poiché erano fisicamente integri, incombeva su di loro il dovere di sostentarsi col proprio lavoro, laddove molte Beghine e Begardi vivono di elemosine, o anche di elemosine (cfr., su tutto questo, *ivi*: 111-114).

Cambrai<sup>202</sup>. E vi erano anche le poesie *Diex d'amours, pour coi ne muir* (c. 161) e *Com cil qui est de bone amour esprins* (c. 161v), che parrebbero adattamenti a scopo religioso di testi profani. Lo stesso Meyer scrive che Metz, all'epoca della confezione di questo manoscritto, era caratterizzata da un movimento di letteratura mistica<sup>203</sup>. In quella città i Valdesi furono particolarmente impegnati nella traduzione della Bibbia, e forse anche di commentari religiosi; le Beghine, a quanto pare, furono attive anche nella produzione di testi paraliturgici e di morale<sup>204</sup>.

11.5. Le Beghine furono un movimento religioso femminile che si voleva cattolico, ma era sospettato spesso di eterodossia e di immoralità e per questo più volte condannato. Esse, come del resto gli Umiliati, incontrarono però l'approvazione e l'aiuto di Jacques de Vitry, e Folco, vescovo di Tolosa (meglio noto tra i provenzalisti come Folchetto di Marsiglia), pensò addirittura di impiegarle nella lotta contro il Catarismo<sup>205</sup>. Delle Beghine Zanoni fece a suo tempo notare alcune somiglianze (sia di caratteristiche organizzative, sia di obiettivi religiosi e morali) con gli Umiliati<sup>206</sup>. A Metz, dice Henri Tribout de Morembert<sup>207</sup>,

Le XIV<sup>e</sup> siècle sera marqué par la présence [...] de bégarde et de béguines, associations pieuses d'hommes et de femmes qu'on a voulu rattacher à Pierre de Jean Olivi, franciscain de Provence, qui prêchait la pauvreté absolue pour hâter l'arrivée de l'Esprit. Les conciles provinciaux de Cologne, Trêves et Mayence (1306-1310) avaient étudié le cas de ces bégarde, nombreux dans le Saint-Empire, et découvert dans les idées qu'ils véhiculaient des propositions hérétiques ou immorales. Le concile oecuménique de Vienne en 1312 en discuta à son tour et condamna le mouvement.

A questo si potrebbe aggiungere che le disposizioni del concilio di Vienne (dette 'Clementine' da papa Clemente V, sotto il cui pontificato si tenne il concilio) furono pubblicate nel 1317 – dopo che le ebbe rivedute di persona – da quel papa Giovanni XXII famoso per essere stato nemicissimo delle istanze pauperiste e gran persecutore dei Francescani Spirituali<sup>208</sup>. Secondo il padre gesuita Jozef van

<sup>202</sup> Cfr. Meyer 1886a: 65.

<sup>203</sup> Cfr. *ivi*: 42-43.

<sup>204</sup> Cfr., sulla situazione religiosa di Metz e sulle traduzioni medievali in volgare dei testi sacri e dei loro commentari, Berger 1884: 37-50, 64, 77, Beuzart 1912: 20-21, Tribout de Morembert 1973: 9-12 e Patschovsky 1994: 116.

<sup>205</sup> Cfr. Lambert 1977: 201 e note.

<sup>206</sup> Cfr. Zanoni 1911: 53-54. In particolare, le Beghine lavoravano (anche se non sempre, o anche se non solo, cfr. Lerner 1972: 36) per mantenersi. Southern 1970: 320, ricorda come il francescano Grosseteste in pubblico esaltava i suoi confratelli per la loro povertà che li faceva vivere di elemosine, ma in privato diceva a questi ultimi che le Beghine seguivano un ideale di povertà più perfetto perché non pesavano sulla società.

<sup>207</sup> Tribout de Morembert 1973: 11.

<sup>208</sup> Cfr. Lerner 1972: 47. Sui concili ricordati *supra*, nel testo, da Tribout de Morembert, cfr. *ivi*:

Mierlo, il nome 'Beghina' deriverebbe addirittura da una corruzione popolare, avvenuta nei Paesi Bassi e nelle terre fiamminghe, del termine *al-bigens-is* che designava i Catari in fuga dalle persecuzioni nel Midi francese. Questo esperto della mistica neerlandese medievale avvalorava la sua ipotesi citando la *Chronica regia coloniensis* del 1203-1213, dove i Catari della Linguadoca erano chiamati *beggini*<sup>209</sup>. In seguito, peraltro, le origini del nome (che sono ancora oggi oggetto di ipotesi, discussioni e disaccordo) andarono perdute. Parrebbe certo, comunque, che fino alla seconda metà del secolo XIII il nome Beghina conservasse un carattere ereticale, come dice Elisabeth T. Knuth: «Early defenders preferred to speak of “holy women” or “religious women.” Others used such circumlocutions as *mulieres vulgariter dictae beguinae*»<sup>210</sup>. Questo ci ricorda che anche gli Umiliati, poco dopo il loro reintegro nella Chiesa, preferivano essere chiamati in altro (e simile) modo, perché il loro vero nome sapeva di eresia. Riporto a questo proposito il riassunto della questione fatto dalla stessa Knuth, la quale, come gran parte degli storici moderni, si mostra anch'ella molto scettica riguardo alla possibilità che le Beghine fossero coinvolte in qualche modo con l'eresia catara<sup>211</sup>:

Were the Beguines heretical? I am inclined to conclude from my research that the vast majority were not. Despite the theory that “Beguine” derives from “Albigensian”, they certainly were not that. Albigensians were dualistic, claimed an esoteric doctrine of salvation, preached reincarnation, and spurned the sacraments [...]. The Beguines manifestly do not fit this description, and in fact firmly opposed the Albigensians, especially in the diocese of Liège [...]. Quite likely there were “good Beguines” and “bad Beguines.” However, I think it is too simplistic to draw the line between Italy and the north (as did John XXII), or say that the difference depends on whether they lived east or west of the Rhine [...] or to suggest that those who resisted enclaustration were thereby heretical [...]. I suppose it is possible that there is a vast mother lode of Beguine heresy that I have yet to uncover. Or it may be that I am unjustified in reading admittedly inflammatory texts as orthodox. But the contention that Beguines were heretical is far from compelling.

45-48. Giovanni XXII emise tuttavia una bolla chiarificatoria, in cui si distingueva tra 'cattive beghine' (da perseguire) e 'buone beghine' (da proteggere, anche se da tenere sotto continua vigilanza da parte delle autorità ecclesiastiche, cfr. Lerner 1972: 48-49).

<sup>209</sup> Cfr. van Mierlo 1939: 229. L'etimologia pare accettata da Southern 1970: 321, da Lerner 1972: 37 (con un rimando ad un articolo più ampio di van Mierlo del 1931, che non ho potuto reperire), e da Lambert 1977: 201. Ma questi ultimi studiosi non sembrano credere ad una affinità delle Beghine con gli Albigesi. Più articolata la posizione di Schmitt 1978: 64, il quale pensa che l'accostamento, tramite la parola *begginus* (beghino del Midi), degli eretici albigesi ai beghinaggi dei paesi renani, permise di affibbiare ai nomi 'Beghina' e 'Begardo' le due nozioni peggiorative di mendicizia ed eresia. Schmitt, in realtà, non crede ad un qualunque rapporto tra le Beghine e i Catari. Anzi (ivi: 83), egli sostiene che «les béguinages son restés le plus souvent des bastions de l'orthodoxie. Les béguines inculpées étaient l'infime minorité parmi les accusés» (e cfr. anche p. 94). Eppure, come lo stesso studioso ci mostra, le Beghine e i Begardi furono spesso avvicinati all'eresia valdese e del Libero Spirito.

<sup>210</sup> Knuth 1992.

<sup>211</sup> *Ibid.*

Anche Southern dice: «Their Albigensian affiliations, if they had ever existed, were soon forgotten»<sup>212</sup>. Nondimeno, nel 1236<sup>213</sup>,

[...] la béguine Aleydis est brûlée avec un groupe de femmes à Cambrai, sous l'épiscopat de Godefroid de Fontaines (1220-1237 ou 1238). La plupart sont des "vaudoises", terme générique désignant des hérétiques. Aleydis est condamnée pour "son jueste amour". L'inquisiteur responsable de sa mort est le tristement célèbre Robert le Bougre. Nous ne savons rien d'autre d'Aleydis. Cependant, ces quelques éléments permettent d'éclairer son parcours. Sa vie et sa mort s'inscrivent dans le mouvement béguinal né dans le diocèse de Cambrai en ce premier tiers du XIII<sup>ème</sup> siècle.

L'aspetto strano di questa tragica vicenda è che si svolse durante l'episcopato di Godefroid de Fontaines, il quale era noto per la sua simpatia per le Beghine<sup>214</sup>. Intorno al 1274, le Beghine furono inoltre accusate dal francescano Gilberto di Tournai di fare uso (proprio come i Valdesi e i Catari) di versioni in volgare non autorizzate della Bibbia, versioni in cui sarebbero state contrabbandate delle eresie: eresie che egli denunciò senza esorle<sup>215</sup>. Secondo i moderni storici, le condanne di vari concili e quelle private di singoli ecclesiastici parrebbero essere state in genere emesse sulla base di elementi inconsistenti e di pregiudizi<sup>216</sup>. Fatto sta che ve ne furono, e furono numerose, sia a livello individuale sia a livello collettivo.

<sup>212</sup> Southern 1970: 322. È noto tuttavia (ma si tratta di una beghina occitana, quindi, a quanto pare, qualcosa di diverso) il caso di Na Prous Boneta, arsa sul rogo nel 1328 per le sue idee mistiche eretiche ispirate al gioachimismo, al pensiero del Francescano spirituale Pietro di Giovanni Olivi e al dualismo cataro, e forse soprattutto per le violentissime critiche contro papa Giovanni XXII, paragonato a Caino, Erode e Caifa, cfr. McGinn 1997: 183-186. Un po' meno nota è invece un'altra vicenda: per ottenere informazioni sui 'perfetti' catari Pietro e Guglielmo Authié e venderli all'Inquisizione, un certo Guglielmo Dejean, nel 1304, si presentò come Beghino per entrare in confidenza coi loro fedeli. Scoperto grazie ad un Domenicano nipote degli Authié, il probabilmente falso Beghino fu assassinato (cfr. Duvernoy 1994: 194). Questo episodio mi sembra dimostri che i Beghini del sud potevano godere della fiducia dei credenti catari (Duvernoy dice che, sebbene i 'perfetti' a quel tempo ancora in circolazione considerassero i Beghini degli ipocriti, i loro credenti si confessavano volentieri a questi ultimi). Per altre somiglianze tra il pensiero (e perfino tra le lezioni dei testi sacri) dei Catari e dei Beghini del sud, e per le complicità di certo Francescanesimo col Catarismo, cfr. ancora ivi: 195.

<sup>213</sup> Duthoit 2015: 3.

<sup>214</sup> Nel 1231 era peraltro già stata arsa viva la beghina Lutgarda di Treviri. Aleydis fu, secondo Haskins 1902: 633, bruciata in quanto «a famous sorceress». Il che ci ricorda che, soprattutto a partire dal secolo XV, Beghine, Begardi e Valdesi furono spesso accusati di stregoneria (così come, del resto, le presunte streghe lo furono di eresia, cfr. Schmitt 1978: 195-204). Secondo la mistica Hadewijch di Brabante, invece (come dice nella sua *Lijst der volmaakten*), Aleydis morì per il suo «giusto amore di Dio».

<sup>215</sup> Cfr. Lambert 1977: 201, e Schmitt 1978: 58 (quest'ultimo studioso ricorda anche che, secondo Gilberto di Tournai, le Beghine si compiacevano di «nouveautés subtiles» e di praticare «la lecture en commun, sans respect, avec audace, dans des conventicules, des ateliers, et sur les places»).

<sup>216</sup> Cfr. Lambert 1977: 203-207. Ma secondo De Stefano «Le correnti mistiche, sprigionatesi dal francescanesimo e particolarmente dallo spiritualismo gioachimita, esercitarono, non meno di quelle ortodosse, un larghissimo influsso sulle comunità delle beghine, le quali scivolarono

11.6. Ritornando ai testi in francese del perduto manoscritto Metz BM 535, essi risultavano, a quanto pare, imparentati, quanto alle lezioni, con quelli copiati alle cc. 171-187v di un altro ms. andato distrutto nel corso della II Guerra Mondiale, il ms. Louvain BUC G 53<sup>217</sup>. Sappiamo che questo manoscritto riportava (cc. 174-185v) una trascrizione dei *.iiij. tenz d'aage d'ome* (sconosciuta al primo editore dell'opera, Marcel de Fréville), dal principio fino al par. 5.24. Il testo era dunque quasi completo: mancava solo il par. 5.25, cioè la nota bio-bibliografica in cui il Novarese descrive i suoi tre libri e parla delle circostanze alle quali ciascuno di quelli era storicamente legato. In Louvain BUC G 53, come in Metz BM 535, si trovavano interpolati due racconti in prosa certamente estranei all'opera di Filippo<sup>218</sup>. La nostra attenzione è però attirata da una canzone religiosa trascritta nel manoscritto lovaniense, *Quant li noveaus tens repaire* (c. 171). Essa è registrata nel repertorio di Långfors<sup>219</sup>, dove è definita «chanson franciscaine», ed è presente anche nel ms. della Staatsbibliothek di Monaco Gall. 32, c. 59<sup>220</sup>. Questa si trovava pure nel già menzionato ms. Metz BM 535, c. 168. Entrambi i codici (München Gall. 32 e Metz BM 535) furono esemplati a Metz. Abbiamo visto che Paul Meyer (cfr. qui n. 201 e relativo testo principale) considerava le poesie riportate tra le cc. 128-171 del ms. Metz BM 535 come testi di ispirazione francescana, e Långfors è d'accordo con lo studioso francese. In realtà le poesie di Metz BM 535 erano, si è detto, di ispirazione più propriamente beghina. Il fatto che i testi trascritti nel codice Louvain BUC G 53 alle cc. 171-187v fossero presenti anche nel ms. Metz BM 535 (con lezioni per quanto se ne sa imparentate), e che la canzone *Quant li noveaus tens repaire* si trovi (oltre che in Louvain BUC G 53 e in Metz BM 535) anche nel ms. München Gall. 32 (pure proveniente da Metz) ci fa sospettare che tutti e tre questi testimoni includessero raccolte allestite per (o in) un ambiente beghino.

nell'eresia, gettando il sospetto e il discredito su tutto il movimento e provocando reiterate condanne di sinodi e papi, cominciando da quella del concilio di Fritzlar del 1259. Il sinodo di Magonza, del 1261, prescrisse che non si accogliessero donne che non avessero raggiunti i 40 anni; quello di Béziers, del 1299, ne decretò la soppressione, come organizzazioni non riconosciute dalla Chiesa. Il concilio provinciale di Colonia del 1306 e quello ecumenico di Vienne del 1310 ne rinnovarono la condanna. Finalmente il concilio di Vienne del 1311, celebrato sotto Clemente V, le soppresse ufficialmente, come ereticali, e incaricò gl'inquisitori di ricercarne le affiliate e di punirle severamente. Tali decreti furono rigidamente applicati da papa Giovanni XXII, sebbene questi avesse distinto le beghine ortodosse da quelle eterodosse e lasciasse senza molestia le beghine dei Paesi Bassi» (De Stefano 1930).

<sup>217</sup> Cfr. *Le Poème moral*: XIX, e la scheda dedicata a questo manoscritto lovaniense in *RIALFrI*.

<sup>218</sup> Cfr. *Les quatre âges de l'homme*, parr. 101 e 117, e *Des .iiij. tenz d'aage d'ome*, Appendici I e II. Il primo di questi racconti (entrambi a carattere edificante) è una novella sul riccio (l'uomo) che, penetrato in un frutteto (il mondo) attraverso uno stretto varco del muro di cinta, perde, uscendovene, le mele (i beni terreni) che vi aveva raccolte. Il secondo racconta la storia di un cavaliere e del suo scudiero che, senza volerlo né saperlo, si puniscono a vicenda per gravi peccati che hanno commesso anni addietro.

<sup>219</sup> Långfors 1917: 303.

<sup>220</sup> Cfr. l'edizione in *Altlothringische geistliche Lieder*: 587-592.

11.7. In altri testimoni dell'opera di Filippo abbiamo poi nuovi indizi riguardo alle persone che le lessero. In uno, il ms. Montpellier BI 164 (anch'esso proveniente da Metz, ma oggi custodito a Montpellier)<sup>221</sup>, sono trascritti sotto l'indice i due distici di una *devise* che dicono: «Quant les vivans s'amanderont, | toutes mes trompes tromperont. | Ma trompe sonnera haulx ton | quant le monde devendra bon»<sup>222</sup>. Sarà solo casuale la somiglianza di questi versi a quanto dice un mito cataro secondo cui vi sarebbe stato il giudizio universale solo quando 'tutte' le anime figlie del Dio buono, portata a termine la penitenza nelle loro tuniche di carne, avessero recuperato l'originaria bontà («quant le monde devendra bon»)<sup>223</sup>? Per parte sua, Berger, scrivendo di un ms. del secolo XIII, Paris BA 2083, appartenuto come quello di Montpellier alla famiglia Esch (vi si legge una nota di possesso di Jacques d'Esch, m. 1489), ricorda che esso fu probabilmente prodotto in origine per i Valdesi, all'epoca numerosi nella città lorenese e là forse in parte commisti coi Catari<sup>224</sup>. Questo dato parrebbe rafforzare i dubbi sull'ortodossia degli Esch stessi. Nel ms. Montpellier BI 164 appartenuto agli Esch, e contenente l'estratto dall'opera di Filippo, si rileva anche un altro particolare, forse interessante: tra testi di morale, edificanti e pedagogici spicca la presenza inattesa di un brevissimo trattatello pseudo-ippocratico sulle virtù del vischio di quercia. E nella parte separata di questo stesso codice, che oggi si conserva a Parigi, è trascritto un consulto di Jehan Le Fèvre (medico originario di Metz ma esercitante a Montpellier) per il trattamento della gotta di Jean d'Esch. Questo ci ricorda che a Montailou i 'Buoni Uomini' catari erano considerati medici del corpo come dell'anima<sup>225</sup>. E secondo Gerolamo Miolo, i ministri

<sup>221</sup> Cfr. Meyer 1886b. Il manoscritto contiene peraltro solo un estratto adespoto dell'opera di Filippo, che corrisponde ai parr. 5.19-22. Cfr. anche la scheda su questo codice disponibile in *RIALFrI*. Per un accidente descritto in Meyer e nella scheda di *RIALFrI*, una parte di questo codice è oggi diventata il ms. Paris BNF Nal 2335.

<sup>222</sup> Era la *devise* della nobile famiglia dei d'Esch, ancor oggi leggibile in vari manoscritti conservati (cfr. Berger 1884: 41, 272, 300, 365, 379). Questa famiglia fu molto influente a Metz tra i secoli XIV e XVI, e, particolare da valutare con attenzione, «[...] s'est occupée de la Bible française pendant plusieurs générations» (ivi: 300) quando ciò poteva essere malvisto dalla Chiesa, soprattutto in una città 'infetta' come a molti sembrava, allora, Metz.

<sup>223</sup> Cfr. Duvernoy 2000: 121, che cita Moneta da Cremona.

<sup>224</sup> Cfr. Berger 1884: 40-42. Tribout de Morembert 1973: 10, dice: «Metz eut également son lot de Cathares, mais à une époque tardive, ce qui laisse à penser que certains d'entre eux avaient fui la persécution méridionale et avaient trouvé asile dans nos murs. Les bans de tréfonds signalent en 1251 un Pierron "le parfait" et en 1267 un Jehan "le parfait", en 1278 "l'Albigéois de Lessy" qui habite en Anglemur et plusieurs autres encore dans les dernières années du siècle. Metz avait connu aussi quelques Vaudois qu'on a volontiers confondu avec les précédents. Que faisaient-ils? Organisés à la façon d'un ordre religieux, ils prêchaient la pauvreté apostolique inscrite, disaient-ils, dans les Ecritures; pour se faire comprendre ils répandaient la Bible traduite en langue vulgaire, mais souvent mal traduite, pleine d'erreurs et de contre-sens, dont ils savaient par coeur des pages et des pages. Entre leur enseignement et celui des Cathares, il y avait de grandes ressemblances et l'on peut supposer qu'elles n'étaient pas l'effet du hasard».

<sup>225</sup> Cfr. Le Roy Ladurie 1977: 241 e n. 242. Cfr. anche Duvernoy 1994: 210, il quale, pur

valdesi, oltre a tradurre testi sacri e a scrivere libri sulla loro dottrina, producevano anche testi di medicina. Tuttavia, Luciana Borghi Cedrini, da cui attingo la notizia, notando che tra i testi di origine valdese o da loro posseduti solo uno (il Cambridge UL Dd XV 32) pare contenere un frammento di ricette a base di erbe ed altri medicamenti, si domanda se Miolo non abbia ‘abbellito’ o inventato<sup>226</sup>.

11.8. Infine, in un altro manoscritto dell’opera di Filippo da Novara, che si configura come una raccolta di testi di carattere morale, religioso e pedagogico, il Paris BNF fr. 17115<sup>227</sup>, anch’esso proveniente da Metz, nel racconto (4.4) della caduta degli angeli ribelli (narrato molto in breve da Filippo, ma uno dei miti principali della mitologia catara), il nome *Lucifer* è sostituito con *Luciabel*, nome di origine incerta ricondotto da alcuni studiosi al lessico del Catarismo, ma usato anche dai Beghini e, spesso, da autori ritenuti ortodossi<sup>228</sup>. Vero è che il copista introduce nel testo e nelle rubriche elementi che sembrano voler allontanare il sospetto di eresia. Ricorre infatti allo spregiativo termine *bougre* per attribuire senz’altro agli eretici (probabilmente catari, ma vedi anche il significato più generico, *Ungläubiger*)<sup>229</sup> la credenza nell’eternità del mondo sensibile, riferita e condannata da Filippo (3.29)<sup>230</sup>. Nelli respinge, ma forse affrettatamente, l’ipotesi d’un Catarismo che credeva all’eternità nel futuro della materia<sup>231</sup>. Sulla credenza nell’eternità del mondo si vedano infatti le testimonianze di alcuni paesani montalionesi trascritte in Le Roy Ladurie. Lo storico francese le rinvia però principalmente ad un’opinione comune, diffusa negli ambienti popolari del Sabarthès, e che si esprimeva anche in proverbio<sup>232</sup>. Ma tornando al testo del Novarese, il copista di P fa precedere quanto Filippo scrive sulla creazione dell’uomo (cfr. l’apparato critico di 3.31) dalla rubrica *dou bien de deu et contre lez bougres*<sup>233</sup>. Dunque, a parte il nome *Luciabel*, questo manoscritto non sembra contenere elementi che rimandano all’eterodossia. Anzi, il copista (di sua iniziativa

mettendo in guardia contro le generalizzazioni, ricorda che nel Lauragais ebbe un ruolo importante un medico diventato albigese, e aggiunge poi che molte ‘perfette’ svolgevano abitualmente pratiche di guaritrici.

<sup>226</sup> Cfr. Borghi Cedrini 1981: 9, n. 14. In verità, secondo Duvernoy 1994: 210, almeno i Valdesi del Quercy praticavano in modo sistematico la medicina, probabilmente per favorire il proprio apostolato.

<sup>227</sup> Cfr. la scheda ad esso dedicata in *RIALFrI*.

<sup>228</sup> Cfr. Schmidt 1848-1849: II, 12; Peyrat 1870-1872, vol. 3: 28; *Cahiers de Bernard de Caux*: 26-27; Duvernoy 2000: 310; Benelli 2015<sup>6</sup>: 172. Cfr. anche McGinn 1997: 185, là dove riferisce delle credenze dualiste di Na Prous Boneta.

<sup>229</sup> Che TL attribuisce all’uso della parola da parte di Rutebeuf.

<sup>230</sup> Cfr. anche, nell’apparato al testo di 3.39, la lezione singolare «*autres ABE*] *a. bougre P*».

<sup>231</sup> Cfr. Nelli 1964: 29, ma cfr. Melani 2016: 45.

<sup>232</sup> Cfr. Le Roy Ladurie 1977: 374-375.

<sup>233</sup> Si veda, *supra*, 11.5, quanto dice Knuth 1992 a proposito di Beghine che si opponevano, pare, ai Catari.

o per volontà del committente) se la prende più volte coi *bougres*. Si noti infine – ma questo in sé non significherebbe nulla, se non forse a titolo di curiosa coincidenza – che nel nostro codice è trascritta un'opera come la *Somme le Roi*, certo ortodossa ma che si ritrova anche in vari manoscritti dei Valdesi del Piemonte, vedi qui la n. 240.

11.9. Abbiamo dunque una circolazione dell'opera di Filippo o di estratti da essa provenienti realizzatasi in parte in manoscritti prodotti per (o appartenuti a) personaggi e congregazioni sospettabili a vario titolo e grado di dubbia ortodossia. Questo può avere, insieme con indizi o prove di altro genere, qualche significato: può costituire un elemento di valutazione aggiuntiva. Invece, se mancano altri consistenti indizi, è assai meno considerevole, in quanto nulla vieta che degli eterodossi leggessero anche opere di sicura ortodossia, e questo lo vedremo più avanti. C'è intanto da dire che un altro testimone parziale dell'opera del Novarese, anch'esso esemplato a Metz e oggi custodito a Cracovia (Krakow BJ Berol. Ms. Gall. Fol. 182), sembrerebbe provenire addirittura da un ambiente antieretico. Alle colonne cccci-ccciii vi si legge in effetti un estratto adespoto (contenente i parr. 3.39-43) proveniente dall'opera di Filippo, estratto che forma una specie di operetta a sé, rubricata come «*Coment li personne que vult vivre selonc l'estat dou siecle se doit chascu(n) jour gouv(er)ner*». Ma subito dopo questo estratto è trascritta (rubricata come «*Arguement de n(os)tre Signour co(n)tre les bougres mescreans*») un'opera breve contro una setta eretica (denominata *bougres*) che, a giudicare dalla credenza in essa condannata (l'illusorietà della crocifissione di Cristo), parrebbe catara<sup>234</sup>. Secondo Dominique Stutzmann e Piotr Tylus, che lo hanno studiato, il codice di Cracovia era rivolto, giudicando dalle opere là trascritte, ad un pubblico o ad un lettore interessato a testi di carattere religioso, agiografico ed edificante accessibili anche a chi non conosceva, o conosceva male, il latino. I due studiosi ipotizzano pertanto che sia stato prodotto in ambiente ecclesiastico, ma per un laico che doveva essere anche un personaggio importante, data la qualità materiale del manufatto<sup>235</sup>. Si veda però, *supra* (par. 11.5), quanto dice Knuth a proposito delle Beghine che si opponevano al Catarismo (benché questo in sé voglia forse dire poco quanto all'ortodossia dei destinatari del nostro manoscritto: anche i Valdesi, così numerosi a Metz, talvolta – soprattutto in origine – si opposero ai Catari, ma erano considerati essi stessi eretici). Può essere comunque interessante osservare che gran parte dei testi contenuti in questo manoscritto sembrano derivare, per le loro lezioni, da quelli del sopra citato codice parigino Paris BNF

<sup>234</sup> Cfr., per tale credenza, Duvernoy 2000: 79-80. Secondo Stutzmann - Tylus 2007: 82, che non si pronunciano sul nome dell'eresia, siamo in presenza di un «*Traité de théologie dont l'auteur prouve que Jésus-Christ est Dieu. Texte non identifié, peut-être traduction d'un texte latin. Il se peut qu'il soit à rattacher à une hérésie dans la région messine dans la 2<sup>e</sup> moitié du 14<sup>e</sup> siècle, ou un peu avant*».

<sup>235</sup> Cfr. *ivi*: 81.

fr. 17115<sup>236</sup>: codice in cui si incontra, al posto di *Lucifer*, quel nome *Lucibel* che, se non rimanda ai Catari, potrebbe rimandare proprio a quelle Beghine i cui rapporti con l'eresia in genere sono ancora oggi oggetto di discussione.

11.10. Altri manoscritti, pure provenienti da Metz o collegati in qualche modo con quella città, entrarono senz'altro a far parte delle biblioteche di istituti di perfezione cattolici. Tra questi il ms. Bern BB Cod 365, che contiene un altro estratto adespoto dall'opera di Filippo. Si tratta di un codice di fine secolo XIII o inizi XIV, dedicato a raccolte di precetti di morale e di pietà in lingua francese. Anch'esso parrebbe (per quanto riguarda l'estratto dall'opera di Filippo da Novara almeno) un *descriptus* di Paris BNF fr. 17115, e appartenne da una certa epoca in poi ai frati Celestini, ordine fondato da Pietro da Morrone (in seguito papa Celestino V): ordine insediatosi a Metz nel 1370<sup>237</sup>. Gli stessi mss. Louvain BUC G 53 e Metz BM 535 nacquero sì – a quanto pare – in ambiente beghino, ma furono poi proprietà rispettivamente dell'abbazia di Saint-Jacques di Liegi e dell'abbazia di Saint-Arnould di Metz<sup>238</sup>. Da tutto quanto detto finora, è difficile tirare somme definitive e senza un grande margine d'errore. Anche se il 'gradimento' incontrato dall'opera di Filippo (nella sua interezza o anche sotto forma di estratti) in una città particolare come Metz tra la fine del XIII e la seconda metà del XIV parrebbe un dato degno di considerazione: su tredici codici contenenti i *.iiij. tenz d'aage d'ome* o loro parti fino ad oggi conservati (o di cui ci resta notizia), ben cinque sicuramente provengono dalla città lorenese, e uno, il Louvain BUC G 53, sembrerebbe avere avuto con quella qualche rapporto. Aggiungo solo due ultime osservazioni, che aumenteranno forse i dubbi invece di risolverli. La prima concerne i mss. Metz BM 535, Louvain BUC G 53 e Bern BB Cod 365. Riguardo una loro possibile intrinseca ortodossia, la loro presenza in biblioteche monastiche non significa molto: si sa che tali biblioteche conservavano spesso testi sospetti oppure francamente eretici, allo scopo di studiarne e combatterne i caratteri devianti<sup>239</sup>. Quanto poi alla compresenza in uno stesso

<sup>236</sup> Cfr. *Des .iiij. tenz d'aage d'ome*, introduzione 6.6: l'estratto di Cracovia è riconosciuto come *descriptus* proprio di Paris BNF fr. 17115.

<sup>237</sup> Per Bern BB Cod 365 cfr. la scheda ad esso dedicata in *RIALFrI*, anche per la bibliografia sui Celestini a Metz. Cfr. inoltre *Des .iiij. tenz d'aage d'ome*, introduzione, 6.5.

<sup>238</sup> Cfr. rispettivamente *Poème moral*: XX, e Meyer 1886a: 43. Tanto Metz quanto Liegi furono, nel medioevo importanti centri valdesi di traduzione della Bibbia, oltre che città caratterizzate da una forte presenza beghina (a Liegi fu attivo quel Lambert le Bègue, cui alcuni attribuirono la remota fondazione del movimento beghino, cfr. Lambert 1977: 200). Intorno al 1200 manoscritti di traduzioni bibliche, dovute perlopiù ai Valdesi, sarebbero comparsi in quelle due città, cfr. Patschovsky 1994: 116.

<sup>239</sup> Ad esempio, la copia del cataro *Libro dei due principi*, o il secondo (quello in latino) dei due rituali catari oggi conosciuti, entrambi provenienti dal convento domenicano di San Marco a Firenze, cfr. *Cena segreta*: 127 e 291-292. Gli stessi Celestini, che a Metz si procurarono il ms.

codice di opere senz'altro ortodosse e di altre che non lo sono (o potrebbero non esserlo), niente vieta di pensare che il committente, qualora fosse stato eterodosso, avesse voluto documentarsi su certi aspetti dell'ortodossia, forse per confutarli o per simularli, se non per prenderne quanto, a suo giudizio, vi avesse trovato di buono<sup>240</sup>. Talvolta, addirittura, abbiamo dei casi di manoscritti che sappiamo con certezza essere appartenuti ad eretici, ma che né con le opere in essi contenute né con altri elementi paiono denunciare una loro originaria composizione o destinazione eterodossa<sup>241</sup>.

## Bibliografia

### I. Manoscritti

Bern BB Cod. 365 = Bern Burgerbibliothek Cod. 365  
Cambridge UL Dd XV 32 = Cambridge University Library Dd XV 32  
Cambridge UL Dd XV 33 = Cambridge University Library Dd XV 33  
Krakow Berol. Ms. Gall. Fol. 182 = Krakow Biblioteka Jagiellońska Berol. Ms.  
Gall. Fol. 182  
Louvain BUC G 53 = Louvain Bibliothèque Universitaire Catholique G 53  
Metz BM 535 = Metz Bibliothèque Municipale 535

Cod 365 di Berna, non furono altrove estranei ad attività inquisitoriali: negli anni Novanta del secolo XIV il loro Padre Provinciale, Peter Zwicker, fu inquisitore in Brandeburgo e in Austria, cfr. Patschovsky 1994: 125.

<sup>240</sup> Posso citare un esempio relativo ai libri provenienti dalle valli valdesi del Piemonte. Nel ms. Dd XV 30 di Cambridge è contenuta per intero (cc. 125-237) una versione abbreviata in occitano della *Somme le Roi* del frate domenicano Laurent d'Orleans, e parti di questa somma sono riprese in altri scritti degli stessi Valdesi, cfr. Brenon 1994: 152-153. Brenon (ivi: 158) nota, a proposito dei codici valdesi del Piemonte, che «Their contents, *often contradictory in substance*, are the final expression of a tangling and mixing of medieval and post-medieval texts» (mio il corsivo).

<sup>241</sup> Cfr. il manoscritto Cambridge UL Dd XV 33, studiato da Luciana Borghi Cedrini. Fu posseduto sicuramente dai Valdesi, ma le opere in quello trascritte non sembrano avere un intrinseco carattere di eterodossia (ed esso non è neppure scritto nella lingua caratteristica di altri codici sicuramente valdesi), cfr. Borghi Cedrini 1981: 215-218. Anche tra i Valdesi di Metz la traduzione di una *Expositio* dei Vangeli della Quindicina di Pasqua (dalla Domenica delle Palme a quella di Quasimodo), attribuita ad un certo Haimon probabilmente monaco a Savigny (Normandia), pare non avere in sé nulla di eretico, cfr. Berger 1884: 41-42.

Montpellier BI 164 = Montpellier Bibliothèque Interuniversitaire 164.  
München Gall. 32 = München Staatsbibliothek Gall. 32  
Paris BA 2083 = Paris Bibliothèque de l'Arsenal 2083  
Paris BNF fr. 17115 = Paris Bibliothèque Nationale de France fr. 17115  
Paris BNF Nal 2335 = Paris Bibliothèque Nationale de France Nouvelles  
acquisitions latines 2335

## II. Opere

### *Altlothringische geistliche Lieder*

Richard Otto, *Altlothringische geistliche Lieder. Abdruck nach einer Münchener Handschrift*, in «Romanische Forschungen», 5 (1890), pp. 583-618.

### *Besant de Dieu*

*Le besant de Dieu* von Guillaume le Clerc de Normandie mit einer Erleitung über den Dichter und seine sämtlichen Werke herausgegeben von Ernst Martin, Niemeyer, Halle, 1869.

### *Cahiers de Bernard de Caux*

*Cahiers de Bernard de Caux, Ms Doat XXII B.n. Paris - Agen, Cahors, Toulouse 1243-1247*, éd. par Jean Duvernoy, testo dattilografato e depositato presso il Centre d'Études Cathares-René Nelli di Carcassonne, 1988, in rete <http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/bdecaux.pdf>

### *Cena segreta*

*La cena segreta. Trattati e rituali catari*, a cura di Francesco Zambon, Milano, Adelphi, 1997.

### *Chronique d'Érnoul*

*Chronique d'Érnoul et de Bernard le Trésorier* [...], par Louis de Mas-Latrie, Paris, M<sup>me</sup> V<sup>e</sup> Jules Reynouard, 1871.

### *The Chronicle of Ernoul*

*The Chronicle of Ernoul and the Continuations of William of Tyre*, ed. Mary Ruth Morgan, Oxford, Oxford University Press, 1973.

## Filippo da Novara

### *Guerra di Federico II*

Filippo da Novara, *Guerra di Federico II in Oriente (1223-1242)*, a cura di Silvio Melani, Napoli, Liguori, 1994.

*Le Livre*

Philip of Novara, *Le Livre de Forme de Plait*, ed. by Peter W. Edbury, Nicosia, Cyprus Research Centre, 2009.

*Les quatre âges de l'homme*

*Les quatre âges de l'homme*, traité moral de Philippe de Navarre [sic] publié pour la première fois d'après les manuscrits de Paris, de Londres et de Metz par Marcel de Fréville, Paris, Firmin Didot pour la Société des anciens textes français, 1888.

Silvio Melani, *Des .iiij. tenz d'aage d'ome, un'edizione critica*, tesi di Dottorato, Università degli Studi di Udine, Scienze Linguistiche e Letterarie, XXVII ciclo, 2015, consultabile in rete all'indirizzo [https://dspace.uniud.cineca.it/bitstream/10990/626/1/Tesi%20Silvio%20Melani%20maggio%202015%20\(1\).pdf](https://dspace.uniud.cineca.it/bitstream/10990/626/1/Tesi%20Silvio%20Melani%20maggio%202015%20(1).pdf)

Mansi 1758-1798

Giovanni Domenico Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, 31 voll., Florentiae (voll. 1-13), expensis Antonii Zatta, 1758-1767 - Venetiis (voll. 14-31), 1769-1798.

Moneta, *Adversus catharos*

Moneta da Cremona, *Adversus catharos et valdenses*, Roma, ex typographia Palladis, 1743.

*Poème moral*

Alphonse Bayot, *Le Poème moral. Traité de vie chrétienne écrit dans la région wallonne vers l'an 1200*, Bruxelles, Académie royale de langue et de littérature françaises, 1929.

RHC

*Recueil des Historiens des Croisades*, 16 voll., Paris, Imprimerie Royale (poi Imprimerie Impériale, poi Imprimerie Nationale), 1841-1906 (rist. anastatica Farnborough, Gregg Press, 1967).

*Roman de la rose*

*Le roman de la Rose par Guillaume de Lorris et Jean de Meun*, publié d'après les manuscrits par Ernest Langlois, 5 voll., Paris, Firmin-Didot, 1914-1924.

III. Studi e strumenti

Albert 2005

Jean-Pierre Albert, *Qui croit à la transsubstantiation?*, in «L'Homme», 175-176 (2005), pp. 369-396.

Alberzoni 1991

Maria Pia Alberzoni, *Gli inizi degli Umiliati: una riconsiderazione*, in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*. Atti del XXVII Convegno Storico Internazionale (Todi, 14-17 ottobre 1990), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1991, pp. 187-237.

Andrews 2006

Frances Andrews, *The Early Humiliati*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Avalle 1971

d'Arco Silvio Avalle, Voce *Bonvesin da la Riva*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Treccani, vol. XII, 1971, disponibile in rete [http://www.treccani.it/enciclopedia/bonvesin-da-la-riva\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/bonvesin-da-la-riva_(Dizionario-Biografico)/)

Bascapè 1612

Carlo Bascapè, *Novaria, seu de ecclesia Novariensi libri duo: primus de locis, alter de episcopis*, Novariae, apud H. Sesallum, 1612.

Benelli 2015<sup>6</sup>

Giancarlo Benelli, *Storia di un altro Occidente*, sesta edizione *on line* accresciuta di una Rassegna bibliografica ragionata sulle origini dell'Islam e la loro importanza nel determinarne i successivi sviluppi, s.l., 2015<sup>6</sup>, [www.giancarlobenelli.com/?content=online&titolo=altrooccidente](http://www.giancarlobenelli.com/?content=online&titolo=altrooccidente)

Berger 1884

Samuel Berger, *La Bible française au Moyen Âge. Étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose de langue d'Oïl*, Paris, Imprimerie Nationale, 1884.

Beuzart 1912

Paul Beuzart, *Les hérésies pendant le Moyen Âge et la Réforme jusqu'à la mort de Philippe II, 1598, dans la région de Douai, d'Arras, et au Pays de l'Alieu*, Le Puy, Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon, 1912.

Biget 1991

Jean-Louis Biget, *I catari di fronte agli inquisitori in Languedoc, 1230-1310*,

in *La parola all'accusato*, a cura di Jean-Claude Maire Vigueur, Agostino Paravicini Bagliani, Palermo, Sellerio, 1991, pp. 235-251.

Bolton 1975

Brenda M. Bolton, *The Poverty of the Humiliati*, in *Poverty in the Middle Ages*, edited by David Flood, Werl, Dietrich-Coelde-Verlag, 1975, pp. 52-59.

Borghi Cedrini 1981

Luciana Borghi Cedrini, *Cultura 'provenzale' e cultura 'valdese' nei Mettra Ceneche ("Versi di Seneca") del ms. Dd XV 33 (Bibl. Univ. Di Cambridge)*, Torino, Giappichelli, 1981.

Bräm 1989

Toni Bräm, *La version provençale de Barlaam et Josaphat, une oeuvre cathare?*, Zürich, Hartung-Görre, 1989.

Brenon 1994

Anne Brenon, *The Waldensian books*, in *Heresy and literacy, 1000-1530*, ed. by Peter Biller & Anne Hudson, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 137-159 [si cita dall'edizione paperback 1996].

Brenon 1996

Anne Brenon, *Les cathares. Vie et mort d'une Église chrétienne*, Paris, Grancher, 1996.

Brenon 2003

Anne Brenon, *Les Archipels Cathares*, Luxembourg, L'Hydre, 2003.

Brenon 2012

Anne Brenon, *Les Cathares*, Paris, Albin Michel, 2012.

Brolis 1997

Maria Teresa Brolis, «*Quibus fuit remissum sacramentum*». *Il rifiuto di giurare presso gli Umiliati*, in *Sulle tracce degli Umiliati*, a cura di Maria Pia Alberzoni, Annamaria Ambrosioni, Alfredo Lucioni, Milano, Pubblicazioni dell'Università Cattolica, 1997, pp. 251-265.

Bruschi 2000

Caterina Bruschi, *Detur ergo Sathane. Il tema della vindicta nel Liber suprastella di Salvo Burci*, in «*Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge*», 112 (2000), pp. 149-182.

Bueno 2009

Irene Bueno, *Dal carnalis concubitus all'heretica pravitate. Sesso, matrimonio*

*ed eresia nel tribunale di Jacques Fournier (1318-1325)*, in *Femmes, irrégion et dissidences religieuses (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)* = «L'Atelier du Centre de recherches historiques. Revue électronique du CRH», 4 (2009), <https://journals.openedition.org/acrh/1205#entries>.

Cavaillé 2009

Jean-Pierre Cavaillé, *Pour une histoire de la dissimulation - Per una storia della dissimulazione*, in «Les Dossiers du Grhil», 2 (2009), <https://dossiersgrihl.revues.org/3666>

Cognasso 1971

Francesco Cognasso, *Storia di Novara*, Novara, Libreria Lazzarelli, 1971.

Crane 1890

Thomas Frederick Crane, *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry*, London, David Nutt, 1890.

Denis – Paliard – Trebossen 1980

Henri Denis – Charles Paliard – Paul-Gilles Trebossen, *Le baptême des petits enfants. Histoire, doctrine, pastorale*, Paris, Le Centurion, 1980.

De Stefano 1930

Antonino De Stefano, voce *Beghine e Begardi* in *Enciclopedia Italiana*, Roma, Treccani, 1930, in rete [http://www.treccani.it/enciclopedia/beghine-e-begardi\\_\(Enciclopedia-Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/beghine-e-begardi_(Enciclopedia-Italiana)/)

Duthoit 2015

Christine Duthoit, *Autour d'Aleydis, béguine brûlée à Cambrai en 1236*, in «Cambrésis Terre d'Histoire», 73 (Octobre 2015), pp. 3-13.

Duvernoy 1989

Jean Duvernoy, *L'histoire des cathares*, Toulouse, Privat, 1989.

Duvernoy 1994

Jean Duvernoy, *Cathares, Vaudois et Béguins, dissidents du pays d'Oc*, Toulouse, Privat, 1994.

Duvernoy 2000

Jean Duvernoy, *La religione dei catari. Fede, dottrine, riti*, Roma, Mediterranee, 2000.

Edbury 1994

Peter W. Edbury, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades 1191-1374*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

FEW

Walther von Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*, Bonn ecc., Schroeder ecc., 1922-1989, <https://apps.atilf.fr/lecteurFEW/>

Flöss 1999

Lidia Flöss, *I catari. Gli eretici del male*, Pavia, Xenia, 1999.

Geary 2001

Patrick J. Geary, *Peasant Religion in Medieval Europe*, in «Cahiers d'Extrême-Asie», 12 (2001), pp. 185-209.

Greco 2000

Alessandra Greco, *Mitologia catara. Il favoloso mondo delle origini*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2000.

Grundmann 2005

Herbert Grundmann, *Religious Movements in the Middle Ages*, Notre Dame [Indiana], University of Notre Dame Press, 2005.

Hasenohr 1986

Geneviève Hasenohr, *La vie quotidienne de la femme vue par l'Église: l'enseignement des «journées chrétiennes» de la fin du Moyen Âge*, in *Frau und spätmittelalterliche Alltag. Internationaler Kongress Krems an der Donau 2. bis 5. Oktober 1984*, Wien, Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1986, pp. 19-101.

Haskins 1902

Charles H. Haskins, *Robert Le Bougre and the Beginnings of the Inquisition in Northern France*, in «The American Historical Review», 7/3 (Apr., 1902), pp. 437-457, e 7/4 (Jul., 1902), pp. 631-652.

Hill 1940-1952,

George Francis Hill, *A History of Cyprus*, 4 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1940-1952, (si cita dall'ed. paperback Cambridge, Cambridge University Press, 2010, vol. II. *The Frankish Period 1192-1432*).

Ilarino da Milano 1943

Ilarino da Milano, *Il "Liber supra stella" del piacentino Salvo Burci contro i Catari e altre correnti ereticali*, in «Aevum», 17 (1943), pp. 90-146.

Jackson 1986

Peter Jackson, *The End of Hohenstaufen Rule in Syria*, in «Bulletin of the Institute of Historical Research», 59 (1986), pp. 20-36.

Knuth 1992

Elizabeth T. Knuth, *The Beguines*, December 1992, <http://www.users.csbsju.edu/~eknuth/xpxx/beguines.html>

Lambert 1977

Malcolm Lambert, *Medieval Heresy: Popular Movements from Bogomil to Hus*, London, Arnold, 1977 (poi *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation* Oxford (UK) - Cambridge MA (USA), Blackwell Publishers Ltd, 1992 e 2002: qui si cita dall'edizione 2002).

Långfors 1917

Arthur Långfors, *Les incipit des poèmes français antérieurs au XVI<sup>e</sup> siècle*, répertoire bibliographique, établi à l'aide de notes de M. Paul Meyer, Paris, Champion, 1917.

Långfors 1933

Arthur Långfors, *Notices des manuscrits 535 de la Bibliothèque de Metz et 10047 des Nouvelles acquisitions du fond français de la Bibliothèque Nationale*, in «Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques», 42 (1933), pp. 139-160.

Langlois 1908

Charles-Victor Langlois, *La vie en France au Moyen Âge d'après quelques moralistes du temps*, Paris, Hachette, 1908.

Lansing 2001

Carol Lansing, *Power & Purity. Cathar Heresy in Medieval Italy*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Lea 2012

Henry Charles Lea, *Inquisizione. Origini e organizzazione*, Milano, Res Gestae, 2012.

Lecoy de la Marche 1868

Albert Lecoy de la Marche, *La chaire française au Moyen Âge spécialement au XIII<sup>e</sup> siècle d'après les manuscrits contemporains*, Paris, Didier, 1868.

Le Goff 1981

Jacques Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Torino, Einaudi, 1981.

Lerner 1972

Robert T. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in Later Middle Ages*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1972, poi Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007<sup>2</sup> (da cui si cita).

Lerner 1994

Robert T. Lerner, *Writing and Resistance among Beguins of Languedoc and Catalonia*, in *Heresy and literacy, 1000-1530*, ed. by Peter Biller & Anne Hudson, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 (si cita dall'edizione paperback 1996, pp. 186-204).

Le Roy Ladurie 1977

Emmanuel Le Roy Ladurie, *Storia di un paese: Montaillou*, Milano, Rizzoli, 1977.

Levy 1887

Emil Levy, *Poésies religieuses provençales et françaises du Ms. Extravag. 268 de Wolfenbuettel*, publiées par Emil Levy, Paris, Maisonneuve et Charles Leclerc, 1887.

Manselli 1957

Raoul Manselli, *The Legend of Barlaam and Josaphat in Byzantium and in the Romance Europe*, in «East and West», 7 (1957), pp. 331-340; (trad. italiana in Id., *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma, Jouvence, 1995, pp. 195-208, da cui si cita).

Manselli 1967

Raoul Manselli, *Dolore e morte nell'esperienza religiosa catara*, in *Il dolore e la morte nella spiritualità nei secoli XII e XIII*. Atti del V Convegno (Todi, 7-10 ottobre 1962), Todi, presso l'Accademia Tudertina, 1967, pp. 235-259 (poi in Id., *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma, Jouvence, 1995, pp. 261-276, da cui si cita).

Manselli 1969

Raoul Manselli, *Evangelismo e Povertà*, in *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII*. Atti dell'VIII Convegno (Todi, 15-18 ottobre 1967), Todi, presso l'Accademia Tudertina, 1969, pp. 11-41 (poi in Id., *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma, Jouvence, 1995, pp. 47-66, da cui si cita).

Manselli 1976a

Raoul Manselli, *Gli Umiliati, lavoratori di lana*, in *Produzione, commercio e consumo dei panni di lana (nei secoli XII-XVIII)*. Atti della II<sup>a</sup> settimana di studio dell'Istituto internazionale di storia economica Francesco Datini, Firenze, Olschki, 1976, pp. 231-236.

Manselli 1976b

Raoul Manselli, *Il miracolo e i catari*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 140 (1976), pp. 15-19 (già in appendice del precedente *Ecberto di Schönau e l'eresia catara in Germania alla metà del secolo XII*, in *Arte e Storia*,

*Studi in onore di Lionello Vincenti*, Torino, Giappichelli, 1965, pp. 311-338, in Id., *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma, Jouvence, 1995, pp. 247-250, da cui si cita).

Martigny 1865

Joseph Alexandre Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, Hachette, 1865.

McGinn 1997

Bernard McGinn, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, 6 voll., New York, The Crossroad Publishing Company, vol. III. *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism 1200-1350*, 1997.

Melani 2014

Silvio Melani, *Nota sulla legislazione antiereticale negli stati latini d'Oltremare*, in «Settentrione», 26 (2014), pp. 71-85.

Melani 2016

Silvio Melani, *Origine e destino ultimo della materia e del mondo. Note minime sulle concezioni dei catari, di San Tommaso d'Aquino, di Raimondo Lullo e del Maestro del Testamento*, in «Humanista», 10 (2016), pp. 43-49.

Melani 2018

Silvio Melani, *Una nuova nota genealogica sulla famiglia di Filippo da Novara*, in «Studi Mediolatini e Volgari», 64 (2018), pp. 227-236.

Menichetti 2001

Aldo Menichetti, *Il Cantico di frate Sole e Filippo di Novara*, in *Italica - Raetica - Gallica. Studia linguarum, litterarum, artiumque in honorem Ricarda Liver*, hrsg. von Peter Wunderli, Iwar Werlen, Matthias Grünert, Tübingen - Basel, Francke, 2001, pp. 287-293.

Merlo [s.d.]

Grado Giovanni Merlo, *Profilo di storia degli Umiliati*, [s.d.], trascrizione di una conferenza tenuta all'Abbazia di Viboldone, [https://web.archive.org/web/20120414164046/http://www.viboldone.it/sto\\_profilo\\_umiliati.html](https://web.archive.org/web/20120414164046/http://www.viboldone.it/sto_profilo_umiliati.html) (senza numeri pagina).

Merlo 1989

Grado Giovanni Merlo, *Eretici ed eresie medioevali*, Bologna, il Mulino, 1989, pp. 57-61.

Meyer 1886a

Paul Meyer, *Notice du ms. 535 de la Bibliothéque Municipale de Metz*, in

«Bulletin de la Société des Anciens textes Français», 11 (1886), pp. 41-76.

Meyer 1886b

Paul Meyer, *Notice d'un ms. messin (Montpellier 164 et Libri 96)*, in «Romania», 15 (1886), pp. 161-191.

Molinier [s.d.]

Hiéromoine Nicolas (Molinier), *À propos de l'histoire du signe de la croix*, [pistevo.free.fr/files/signedelacroix.pdf](http://pistevo.free.fr/files/signedelacroix.pdf)

Moore 1991

Robert I. Moore, *La persécution. Sa formation en Europe, 950-1250*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

Morton Wood 1917

Mary Morton Wood, *The Spirit of Protest in Old French Literature*, New York, Columbia University Press, 1917.

Nelli 1964

Réné Nelli, *Le phénomène cathare. Perspectives philosophiques et morales*, Toulouse, Privat, 1964 (poi 1978, da cui si cita).

Nelli 1969

Réné Nelli, *La vie quotidienne des Cathares du Languedoc au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1969.

Oppenheim 1950

Filippo Oppenheim, voce *Croce* in *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano, Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, 1948-1954, vol. IV, 1950, coll. 951-956.

Pales-Gobilliard 1976

Annette Pales-Gobilliard, *Le catharisme dans le comté de Foix, des origines au début du XIV<sup>e</sup> siècle*, in «Revue de l'histoire des religions», 189/2 (1976), pp. 181-200.

Paolini 1983

Lorenzo Paolini, *Gli eretici e il lavoro: fra ideologia ed esistenzialità*, in *Lavorare nel Medio Evo. Rappresentazioni ed esempi dall'Italia dei secc. X-XVI*. Atti del XXI Convegno Storico Internazionale (Todi, 12-15 ottobre 1980), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1983, pp. 111-167.

Paolini 1991

Lorenzo Paolini, *Esiti ereticali della conversione alla povertà*, in *La conversione*

*alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*. Atti del XXVII Convegno Storico Internazionale (Todi, 14-17 ottobre 1990), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1991, pp. 127-186.

Paolini 1995

Lorenzo Paolini, *Il dualismo medievale*, in *Trattato di antropologia del sacro*, vol. IV. *Crisi, rotture e cambiamenti*, a cura di Julien Ries, Milano, Jaca Book, 1995.

Paolini 2013

Lorenzo Paolini, *Il «principe di questo mondo» nella demonologia catara*, in *Il diavolo nel medioevo*. Atti del XLIX Convegno Storico Internazionale (Todi, 14-17 ottobre 2012), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2013, pp. 363-394.

Paris 1890

Gaston Paris, *Philippe de Novare*, in «Romania», 19 (1890), pp. 99-102.

Paris 1902

Gaston Paris, *Les Mémoires de Philippe de Novare*, «Revue de l'Orient latin», 9 (1902), pp. 164-205.

Patschovsky 1994

Alexander Patschovsky, *The Literacy of Waldensianism from Valdes to c. 1400*, in *Heresy and literacy, 1000-1530*, ed. Peter Biller & Anne Hudson, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 112-136 (si cita dall'edizione paperback 1996).

Peyrat 1870-1872

Napoléon Peyrat, *Histoire des Albigeois: les Albigeois et l'Inquisition*, 3 voll., Paris, Librairie Internationale, 1870-1872.

RIALFrI

*Repertorio Informatizzato Antica Letteratura Franco-Italiana*, <http://www.rialfri.eu/rialfriWP/>

Roquebert 2003

Michel Roquebert, *I Catari. Eresia, crociata, Inquisizione dall'XI al XIV secolo*, Milano, San Paolo, 2003.

Salvarani 2012

Renata Salvarani, *Prassi penitenziali, vita e organizzazione della chiesa nelle città e nelle campagne*, in *La penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria Apostolica*, a cura di Manlio Sodi e Renata Salvarani, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, pp. 45-77.

Sanson 2011

Manuela Sanson, *Il corpo nell'opera di Francesco d'Assisi e di Iacopone da Todi*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Trento, Studi letterari, linguistici e filologici, XXIII ciclo, 2011, *online* [http://eprints-phd.biblio.unitn.it/496/1/TESI\\_FINALE\\_Sanson.pdf](http://eprints-phd.biblio.unitn.it/496/1/TESI_FINALE_Sanson.pdf)

Schmidt 1848-1849

Charles Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, 2 voll., Paris, Cherbuliez, 1848-1849.

Schmitt 1978

Jean-Claude Schmitt, *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris - La Haye - New York, Mouton, 1978.

Schultze-Busacker 2009

Elisabeth Christine Schultze-Busacker, *Philippe de Novare, les Quatre âges de l'homme*, in «Romania», 127 (2009), pp. 104-146.

Segre 1968

Cesare Segre, *Le forme e le tradizioni didattiche*, in *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, vol. VI/1, 1968, pp. 58-145.

Southern 1970

Richard William Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, London, Pelican Books, 1970 [ristampa London, Penguin Books, 1990, da cui si cita].

Strauss 2003

Leo Strauss, *La persécution et l'Art d'écrire*, Paris, Gallimard, 2003.

Stutzmann – Tylus 2007

Dominique Stutzmann – Piotr Tylus, *Les manuscrits médiévaux français et occitans de la Preussische Staatsbibliothek et de la Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2007.

Thouzellier 1968

Christine Thouzellier, *La Bible des cathares languedociens et son usage dans la controverse au début du XIII<sup>e</sup> siècle*, in *Cathares en Languedoc*, Toulouse, Privat, 1968 (= «Cahiers de Fanjeaux», 3), pp. 42-56 (nouvelle édition, 2000, da cui si cita).

Tiraboschi 1766-1768

Girolamo Tiraboschi, *Vetera Humiliatorum monumenta*, 3 voll., Mediolani, J. Galeatius, 1766-1768.

TL

*Altfranzösisches Wörterbuch*, Adolf Toblers nachgelassene Materialien, bearbeitet und herausgegeben von Erhard Lommatzsch, weitergeführt von H. H. Christmann, vollendet von R. Baum und W. Hirdt unter Mitwirkung von B. Rey, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, poi Wiesbaden, Steiner, 1925-2002, 11 voll.

Tribout de Morembert 1973

Henri Tribout de Morembert, *Eglises et sectes en Moselle. Discours de M. Tribout de Morembert, Président de l'Académie Nationale de Metz à la séance solennelle du 8 novembre 1973*, [Metz], [http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/34224/ANM\\_1973\\_5.pdf?sequence=1](http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/34224/ANM_1973_5.pdf?sequence=1)

van Mierlo 1939

Jozef van Mierlo, *De mystike minnellyrik*, in *Geschiedenis van de letterkunde der Nederlanden / 1, Algemeene inleiding de literatuur, haar historiographie en methods / door Frank Baur. De letterkunde van de middeleeuwen tot omstreeks 1300 / door Jozef van Mierlo*, s'Hertogenbosch, Teuling, 1939, pp. 228-237.

van Niekerk 2016

Dick van Niekerk, *The Cathar Version of the Legend of "Barlaam and Josaphat"*, [https://www.academia.edu/27677550/The\\_cathar\\_version\\_of\\_the\\_legend\\_of\\_Barlaam\\_and\\_Josaphat\\_Crossroads\\_of\\_bogomils\\_and\\_cathars\\_II\\_](https://www.academia.edu/27677550/The_cathar_version_of_the_legend_of_Barlaam_and_Josaphat_Crossroads_of_bogomils_and_cathars_II_)

Van Ruymbeke Stey 1997

Marie-Madeleine Van Ruymbeke Stey, *Au confluent du catharisme et du bogomilisme, le Barlam et Jozaphas occitan. Approche culturelle et sémiologique*, PhD thesis, Ohio State University, 1997.

Violante 1968

Cinzio Violante, *Hérésies urbaines et hérésies rurales en Italie du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, in *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle XI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris-La Haye, Mouton, 1968, pp. 171-197.

Volpe 1961

Gioacchino Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, Sansoni, Firenze, 1961, (ristampata con un'introduzione di Cinzio Violante, in Id., Roma, Donzelli, 2010, da cui si cita).

von Moos 1995-1996

Peter von Moos, *Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge (II)*, in «Médiévales», 29 (1995), pp. 131-140) e 30 (1996), pp. 117-137).

Zanella 2007

Gabriele Zanella, voce *Eretico chi?*, in *Enciclopedia del Medioevo*, Milano, Garzanti, 2007, pp. 591-592 (disponibile anche all'indirizzo [www.gabrielezanella.it/mieilavori.htm](http://www.gabrielezanella.it/mieilavori.htm), e in edizione Kindle, Milano, Garzanti 2007, posizioni 75959-76030, da cui si cita).

Zanoni 1911

Luigi Zanoni, *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i comuni nei secoli XII e XIII sulla scorta di documenti inediti*, Milano, Ulrico Hoepli, 1911.

Zerfass 1974

Rolf Zerfass, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert*, Freiburg i. B., Herder, 1974.

Zink 2010-2011

Michel Zink, *Humbles et humiliés. Récits médiévaux de l'abaissement*, corso di *Littératures de la France médiévale* tenuto al *Collège de France*, 2010-2011, [https://www.college-de-france.fr/media/michel-zink/UPL3890722698615697349\\_Zink.pdf](https://www.college-de-france.fr/media/michel-zink/UPL3890722698615697349_Zink.pdf)