



edioevo



uropeo

RIVISTA DI FILOLOGIA E ALTRA MEDIEVALISTICA



4/2 - 2020

DIREZIONE

Roberta Manetti (Università di Firenze), Letizia Vezzosi (Università di Firenze)
Saverio Lomartire (Università del Piemonte Orientale), Gerardo Larghi

COMITATO SCIENTIFICO

Mariña Arbor Aldea (Universidad de Santiago de Compostela)
Martin Aurell (Université de Poitiers - Centre d'Études Supérieures de Civilisation
Médiévale)
Alessandro Barbero (Università del Piemonte Orientale)
Luca Bianchi (Università di Milano)
Massimo Bonafin (Università di Genova)
Furio Brugnolo (Università di Padova)
Marina Buzzoni (Università Ca' Foscari, Venezia)
Anna Maria Compagna (Università di Napoli Federico II)
Germana Gandino (Università del Piemonte Orientale)
Marcello Garzaniti (Università di Firenze)
Saverio Guida (Università di Messina)
Wolfgang Haubrichs (Universität Saarland)
Marcin Krygier (Adam Mickiewicz University in Poznań, Polonia)
Pär Larson (ricercatore CNR)
Roger Lass (Cape Town University and Edinburgh University)
Chiara Piccinini (Université Bordeaux-Montaigne)
Wilhelm Pötters (Universität Würzburg und Köln)
Hans Sauer (Wyzsza Szkola Zarzadzania Marketingowego I Jezykow Obcych W
Katowicach - Universität München)
David Scott-Macnab (University of Johannesburg, SA)
Elisabetta Torselli (Conservatorio di Parma)
Paola Ventrone (Università Cattolica del Sacro Cuore)
Andrea Zorzi (Università di Firenze)

REDAZIONE

Silvio Melani, Silvia Pieroni, Chiara Semplicini

Medioevo Europeo is an International Peer-Reviewed Journal

ISSN 2532-6856

Dipartimento di Lingue, Letterature e Studi Interculturali
Via Santa Reparata, 93 - 50129 Firenze
redazione@medioevoeuropeo-uniupo.com

Libreria Editrice Alfani SNC, Via Degli Alfani 84/R, 50121 Firenze

progetto grafico: Gabriele Albertini
impaginazione e layout: Luciano Zella

INDICE

Valeria Brunelli, <i>Transmarinum hoc modo per pastillum afinatur. Transito di prescrizioni per la purificazione dell'azzurro dall'alchimia duecentesca di Michele Scoto e Paolo da Taranto ai ricettari di tecniche per l'arte: differenti contesti e finalità</i>	5
Silvio Melani, <i>Manfredi e Corradino di Svevia nel Roman de la rose</i>	35
Silvia Muzzin, <i>Il coltello eucaristico del cardinale Guala Bicchieri: una suppellettile di origine inglese nell'Italia del Duecento</i>	53
Carla Riviello, <i>Una nota sull'inglese antico āglæca: mostri e magia nella poesia anglosassone</i>	69
Recensioni:	
Nicole Bériou, <i>Religion et communication. Un autre regard sur la prédication au Moyen-Âge</i> , Genève, Droz, 2018, 563 pp. [Gerardo Larghi]	83
Jean-Louis Biget, <i>Église, dissidences et société dans l'Occitanie médiévale</i> , Paris, De Boccard, 2020 (Mondes médiévaux, 2). 960 pp. [Gerardo Larghi]	91

Recensioni

Nicole Bériou, *Religion et communication. Un autre regard sur la prédication au Moyen-Âge*, Genève, Droz, 2018, 563 pp.

Gli articoli che Nicole Bériou ha radunato in questo elegante volumetto edito per i tipi di Droz sono il frutto del pluridecennale impegno con cui l'autrice ha scavato in un campo, quello della predicazione, tanto fondamentale quanto sovente marginalizzato nell'interesse di letterati e storici. Eppure, si tratta di un settore dal quale, come si dirà, gli specialisti possono trarre materiali preziosi e fruttuose piste di ricerca. Lo dimostra proprio questo libro, nel quale la medievalista francese di fama internazionale ha riunito un nucleo di suoi articoli da cui emerge indiscutibilmente la fecondità della ricerca nel campo della storia della religione medievale quando essa sia realizzata con metodologie innovative e da prospettive differenti. I 16 studi qui raggruppati avevano trovato spazio tra il 1990 e il 2015 in pubblicazioni francesi, belghe, italiane, ma sono stati riorganizzati secondo linee di indagine omogenee tanto che la loro riproposizione perde ogni carattere celebrativo per offrire al lettore indicazioni originali.

Studiosa di temi storico-religiosi e culturali, nonché di pratiche di comunicazione, Nicole Bériou ha sviluppato nell'arco di quarant'anni di attività interessi diversi, che vanno dall'edizione critica delle prediche medievali alla loro valorizzazione come specola sulla socialità e comunque sempre nell'ottica secondo cui la predicazione era nel Medioevo il più diffuso sistema di comunicazione e che quindi esso andava esplorato e conosciuto anzitutto in tale veste.

In altri termini, Bériou usa del sermone come di uno scandaglio, una sonda nella vita sociale: è l'osservatorio da cui osservare un mondo intero. La studiosa non si limita a sfruttare tale fonte storica come miniera da cui cavare materiale da costruzione, ma la inquadra nel più largo panorama dei movimenti culturali, religiosi e sociali del XIII e XIV secolo. Nelle oltre 500 pagine che compongono il volume, sono tratteggiate piccole vedute di vita quotidiana e *au fil de la lecture* siamo condotti ad osservare il gesticolare, il tono, le pause, gli accenti più o meno alti, il repentino cambio di lingua, il brusco passaggio da un codice comunicativo alto ad una lingua più quotidiana usati dai predicatori nelle chiese medievali in occasione del loro esercizio pastorale.

Religion et communication si rivela dunque sovrabbondante di spunti, né potrebbe

essere altrimenti data la vastità degli interessi dell'autrice e avendo essa dissodato un terreno tanto fertile quanto incolto.

Difficile dunque dare conto di tutti gli spunti che le pagine di questo bel volumetto ci sottopongono, per cui ci limiteremo a parlare solo di alcuni, quelli che ci sembrano, con una valutazione del tutto soggettiva, di maggiore interesse.

La prima sezione del volume (dedicata a «La prédication dans le système de communication») è riservata alle tecniche della predicazione e si apre con un contributo che analizza i legami tra predica e liturgia, («Prédication et liturgie» [45-64]), nel quale si sottolineano i riflessi che le Riforme, a partire da quella gregoriana, ebbero sulla catechesi e l'impulso decisivo che da esse venne alla diffusione della predicazione e come tale spinta si rivelò decisiva nel favorire l'esplosione del fenomeno ma anche nello spingerlo sovente fuori dal controllo della gerarchia. La sua fortuna rispondeva certamente alla necessità, anzi all'imperativo, della *dilatatio christianitatis* quale fu pensata e organizzata dal papato lungo l'arco del XII secolo, ma proprio il fatto di essere stato concepito in origine come veicolo di diffusione del *Verbum Christi* e in vista dell'annientamento dei nemici della fede finì per originare una «prolifération ... de prises de paroles difficilement contrôlables» [51], a sua volta frutto inatteso dell'ansia di «retour spontané aux sources du modèle évangélique» [*ibid.*]. Non a caso, su tale punto, la ricercatrice evoca il ben noto accostamento tra i predicatori e i giullari che si rinviene in un sermone di Nicolas de Biard. I confessori della fede, vi si dice, sono come i giullari di Dio, che devono far divertire per mezzo di quel che dicono e di come lo dicono: uno legge in chiesa, un altro canta, altro ancora *enromiante*, cioè mette in lingua romanza per i laici il latino biblico [53-54]. Se l'immagine non è nuova (pur che si pensi a San Bernardo e al suo paragonarsi a un *joculator* e *saltator*), essa conferma la centralità della figura del *praedicator* nella socialità medievale. Nonostante le differenze, d'altronde, tanto gli uni quanto gli altri giocavano gran parte delle loro chances comunicative nel rapporto con tutti gli strati della popolazione, mettendosi sempre nella condizione di avvicinarsi ad un pubblico mai uguale a se stesso e quindi rivolgendoglisi in una lingua comprensibile, per mezzo di immagini, idee e paragoni che non fossero estranei a chi ascoltava e che al contempo fossero tanto sorprendenti e inattesi da tenerne avvinta l'attenzione. E poiché il fine ultimo del predicatore era la salvezza dell'anima del suo pubblico, tutta la sua attività doveva essere fatta non solo con sommo studio, ma anche con altrettanto ben coltivate *ars* e abilità tecniche.

Storicamente la necessità di predicare, la coscienza sempre più marcata che tra i compiti principali di chierici e monaci vi fosse quello di produrre *sermones* significò da subito di dover fare i conti con il ruolo della lingua e con la secolare separazione legata al bilinguismo, questione cui Bériou dedica infatti «Latin et langues vernaculaires dans les

traces écrites de la parole vive» [65-86], una riflessione nella quale il tema è analizzato non unicamente dal rispetto della scelta dell'idioma, ma lo sguardo della indagatrice è pluriprospectivo. Da un lato, infatti, vi è la questione di come effettuare le citazioni bibliche (se cioè convenisse usare il latino o il volgare) e del complesso rapporto intercorrente tra la fonte dell'esegesi, la dottrina che su di essa si era andata accumulando nel corso di secoli di pensiero, e l'esposizione agli astanti (o ai lettori) dell'elaborato: rapporto mai univoco e sempre invece flessibile e adattato alle esigenze del sermone e del pubblico (al punto che la Bériou non esita a parlare di code-switching [67]); a questo nodo si legano poi i temi della "traduzione" per gli ascoltatori della Parola di Dio e del ricorso al latino del Libro Sacro come "garanzia" circa l'importanza di un'immagine o di un concetto. Da questo dunque discende il ruolo tanto essenziale giocato dalla lingua: grazie ad essa il D'Avray mise in discussione la tesi fin allora predominante secondo la quale i chierici predicatori in ogni caso si rivolgevano al proprio pubblico, foss'anche a quello laico, sempre e comunque in latino; e sempre grazie ad essa a sua volta Gill Constable nel 1994 poté indicare nei sermoni maccaronici, predicati in entrambe le lingue (volgare e latino), un fenomeno non marginale; non solo quindi nel XIII secolo il sermone si teneva ormai definitivamente in volgare, ma noi ormai siamo sicuri che le *reportationes*, pur se composte ancora in latino, sono ben lungi dall'essere quei riassunti un po' abborracciati e approssimativi che a lungo furono credute e invece custodiscono ancora tanta parte della realtà della pratica sermocinatrice.¹

Dalle indagini della Bériou emerge d'altronde come fra le due lingue, quella colta clericale e quella quotidiana e "popolare" del pubblico, non sia esistita una linea di confine netta e definita, bensì come la comunicazione dei predicatori sia passata attraverso un sistema adattivo che non rinunciando a catturare l'attenzione (e quindi a favorire la conversione individuale) non voleva venir meno al rispetto del testo biblico e della sua latinità. Trovano così una ragione e acquistano nuova luce quei sermoni tramandati (e se del caso anche pronunciati) in lessico romanzo, ma la cui sintassi è palesemente latineggiante; e lo stesso dicasi per le prediche trapuntate di termini romanzi vestiti con desinenze latineggianti.

¹ Cfr. David D'Avray, *Death and the Prince. Memorial Preaching before 1350*, Oxford, Clarendon Press, 1994; Id., *Medieval marriage sermons: mass communication in a culture without print*, Oxford, Oxford University Press, 2001; Gill Constable, *The language of preaching in the twelfth century*, «Viator» 25, (1994), pp. 131-152; sulle *reportationes* cfr. Nicole Bériou, *La prédication de Ranulphe de la Houblonnière. Sermons aux clercs et aux simple gens à Paris au XIII^e siècle*, 2 voll, Tournhout, Brepols, 1987 (Études Augustiniennes), I, pp. 59-60; Ead., *Les sermons latins après 1200*, in *The sermon*, a cura di Beverly Mayne Kienzle, Turnhout, Brepols, 2000, pp. 363-448 (a p. 364); Jean Longère, *La prédication médiévale*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1983, p. 159. Sulle *reportationes* in volgare cfr. Carlo Delcorno, *Introduzione*, in *Bernardino da Siena, Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a cura di Carlo Delcorno, Milano, Rusconi, 1989, I, pp. 7-70.

Ma oltre alla lingua era necessario anche attingere al patrimonio di idee e metafore condiviso con il pubblico. Per questo si rivelano assai ricche e generose di stimoli le pagine in cui la Bériou conduce le sue analisi sulle immagini come veicolo di comunicazione («Les images et la communication de la Parole de Dieu» [87-122]), e da quelle sulla concezione della musica tra i predicatori («Les instruments de musique dans l’imaginaire des prédicateurs» [123-148]). Proprio quest’ultimo intervento (in origine pubblicato, con il medesimo titolo, in *Les représentations de la musique au Moyen Âge. Colloque international, Paris, Musée de la musique, 2-3 avril 2004*, Paris, Cité de la Musique, 2005, a cura di Martine Clouzot e Christine Laloue, pp. 108-119) è emblematico del metodo seguito dalla storica francese e dell’ampio spettro di elementi che intervengono a formare la tesi di volta in volta da lei sviluppata, laddove dati di ordine linguistico, storico, esegetico, ecdotico si fondono a sostenere la tesi dell’autrice.

La seconda parte del volume («Rendre présent l’invisible») descrive i modi per inculcare negli analfabeti alcune nozioni del catechismo di base: la figura e le funzioni dell’angelo, il Cristo pellegrino di Emmaus, l’Eucaristia e l’intercessione nelle prediche di Ognissanti.

La terza parte («Des Saints façonnés par la Parole») è più specificamente agiografica: evoca, su diverse scale, il culto e l’uso che i predicatori fecero di figure come San Michele in «Saint Michel dans la prédication» [417-435]; ovvero San Bartolomeo in «Pellem pro pelle (Job 2,4). Les sermons pour la fete de Saint Barthélemy» [393-416], o anche di santi specialmente legati a singole città: Santa Maria Maddalena in ambiente parigino all’epoca della dedicazione di una chiesa al suo nome («Sainte Marie Madeleine dans les sermons parisiens» [295-372]), o San Pietro come patrono della città di Pisa nel XIII secolo («Saint Pierre, patron spécial de Pise au XIII^e siècle» [373-392]).

Queste pagine ci aprono veri e propri quadri sulla vita medievale. Per fare solo alcuni esempi, apprendiamo dal sermone pronunciato il Venerdì Santo dell’anno 1272-1273 da Gilles du Val-des-Ecoliers, che il “trinciamento” era un rito di umiliazione (che consisteva nel portare un oggetto incongruo in pubblico) il quale conduceva a una morte simbolica [81] che era destinata a richiamare la Passione di Cristo, non a caso paragonata a questo sorprendente rituale; o che il maiale di Sant’Antonio si chiamava Carità [81]. Al di là dell’interesse aneddótico, tali dettagli sono spie preziose delle categorie del pensiero medievale, della loro immaginazione e si rivelano preziosi per le pratiche che essi ci svelano.

Uno dei nodi critici che questa raccolta di studi mette in luce è il complesso rapporto che esiste tra la realtà storica, cioè i sermoni così come essi furono pronunciati, e la realtà, altrettanto concreta, anzi per noi la sola davvero concreta, che ce li ha trasmessi, vale a dire le trascrizioni delle prediche. Le parole dei sermocinatori ci sono giunte, nessuno

ne dubita più, già abbondantemente filtrate da uno o più prismi che ne hanno deformato l'immagine. Da un lato, infatti, è del tutto credibile che chi si incaricò di trasportare su materiale scritto quelle che erano anzitutto parole, lo abbia fatto o prendendo note e appunti al momento della predica, o sfruttando la memoria di qualche astante o, altro caso possibile, mescolando questi due momenti e poi magari sottoponendo al predicatore stesso il materiale così assemblato. Ma lungo questo percorso, quanta parte della materia originaria, cioè di quanto avvenuto in quel preciso luogo e in quel determinato giorno, davanti a quelle persone, è stato poi adagiato sulle pergamene dopo essere stato sottoposto ad un processo di rilettura alla luce della cultura del raccoglitore o del copista che ne ha garantito la trasmissione? E lungo il percorso di fissazione, quanta parte dell'immediatezza comunicativa che sappiamo essere stata uno degli strumenti su cui i predicatori venivano formati è andata assumendo forme più rigide, diremmo più scolastiche? Quanto hanno inferito i modelli di prediche nella compilazione di un testo anzitutto orale? E poi: se i testi furono prima scritti per poi essere rappresentati in quegli spettacoli che dovevano (volevano?) essere le campagne di predicazione, cos'è successo, cos'è cambiato, tra il momento della loro ideazione e quello performativo? E quanta parte hanno avuto i modelli culturali e la formazione scolastica nell'indirizzare la memoria del raccoglitore e / o la mano del copista? Quanta parte del processo comunicativo è ancora visibile e percepibile in pagine che sembrano standardizzate? Per farcelo percepire Nicole Bériou prende in considerazione l'intero sistema di comunicazione sociale a cui i testi appartengono: la sua lezione metodologica si esplica nell'esercizio della ricerca. Si svolge sul campo e i testi ci rendono conto di ciò. D'altronde, se si voleva ascoltare ed essere ascoltati dalla gente comune, era necessario ricorrere a temi, immagini, suoni, posture, linguaggi corporali che risultassero unisoni con le liturgie in essere e con le immagini con cui gli astanti erano consueti: ogni predica era in fondo un concerto in cui il direttore doveva far interagire i vari strumenti e i diversi concertisti. Come intrattenere efficacemente su argomenti quali Dio, gli angeli, i santi, senza far ricorso a figure che parlano all'immaginazione o senza caricare le parole del quotidiano di significati diversi, inusuali, inattesi, in ogni caso altri dal loro significato immediato? Proprio l'impulso della studiosa ha incalzato la riflessione degli specialisti su questi problemi ed ormai la critica, può contare su una bibliografia salda, su fonti ben edite e riccamente documentate; eppure tutto ciò non rende meno complesso rispondere alle domande, pur decisive da tanti punti di vista, relativa all'accoglienza efficace. L'analisi risulterà certamente facilitata dalla certezza che in genere gli stessi riferimenti culturali accomunavano predicatori e ascoltatori e di questo beneficerà la ricerca storica: ma assolutizzare questo assioma significherebbe non fare i conti, ancora una volta, con il tema della ricezione del messaggio, ricezione che nel Medioevo, epoca del pensiero simbolico e analogico se ve ne è stata una, raramente poteva risultare privo

di reinterpretazioni e che dunque era normalmente sottoposto a un effetto distorsivo.

Dalle pagine del libro edito da Droz e di cui stiamo dando conto emerge con nettezza anche un'altra linea di indagine. Allorquando Raimondo Lullo affermò che «predicator debet esse theologus, ut sciat loqui de Deo», in qualche modo stava ripetendo quanto fin da subito i predicatori, tanto più quelli degli ordini mendicanti, sapevano e cioè che la predicazione doveva rispondere anzitutto a criteri di verità teologica: non a caso oggi si parla tranquillamente di teologia vernacolare (o, alla tedesca, *Frömmigkeisttheologie*). Ma essi avevano altrettanto chiaro che la sfida doveva contemperare la dottrina in quanto tale con l'*inventio*, retoricamente intesa, di un nuovo modo di parlarne, più adeguato alla necessità di un pubblico non inedito ma che non era mai stato così centrale negli interessi e negli obiettivi dell'azione pastorale della Chiesa romana. Fin lì, infatti, il centro politico, ed ecclesiale, erano state le corti: le parrocchie si erano certo imposte, ma con quanta lentezza e fatica, e seppure le città non avessero mai smesso di punteggiare il panorama europeo medievale, in nessun caso le *municipalitates* che le animavano ricoprirono quel ruolo decisivo che invece acquisirono nei secoli decisivi del Cento e Duecento. Tanto più poi che il loro pubblico era affatto diverso da quello che abitava le comunità monastiche, o anche da quello che affollava le aule universitarie e le stesse scuole dei frati. Per quei fedeli della città fu necessario fondare un nuovo tipo di letteratura religiosa.

Entro questo quadro largo, si inserisce una pista di ricerca sulla quale vorremmo soffermarci un po' più a lungo, anche perché essa coinvolge i tre testi su cui la raccolta qui esaminata si chiude e che sono dedicati appunto all'ambiente francescano. I primi due contributi trattano del fondatore stesso dell'ordine dei minori e cioè «Saint François, premier prophète de son ordre, d'après les sermons du XIII^e siècle» (precedentemente pubblicato in *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident, XII^e-XVI^e s., Colloque international, Chantilly, mai 1988*, Roma, École Française de Rome, 1990 [«Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge», 102/2], pp. 535-556); e di «Saint François dans la Légende dorée et dans les sermons de Jacques de Voragine» (apparso in *I Frati Minori nello specchio dell'Europa, Assisi, Ott. 2014, XLII Convegno internazionale*, Spoleto, CISAM, 2015, pp. 279-312). Il terzo invece riguarda Santa Chiara: «Sainte Claire: sermons dans l'espace français» [489-562], e che in origine aveva trovato spazio in *Sainte Claire d'Assise et sa postérité. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 8^e centenaire de la naissance de sainte Claire, U.N.E.S.C.O., (20 septembre-1^{er} octobre 1994)*, a cura di Geneviève Brunel Lobrichon, Dominique Dinet, Jacqueline Gréal, Paris - Nantes, Association Claire Aujourd'hui, 1995, pp. 119-154).

Il legame tra il santo e l'ordine da lui fondato viene analizzato attraverso san Francesco, il nuovo apostolo e profeta stigmatizzato del suo ordine, e santa Chiara d'Assisi, ancora poco conosciuta in Francia intorno al 1260.

Muovendosi con sicurezza tra le abbondantissime fonti di cui, fortunatamente verrebbe da dire pensando ad altri argomenti per i quali invece latitano i materiali, disponiamo, Bériou ricostruisce ambienti e profili concentrandosi soprattutto su soggetti e vicende che contrappuntarono il XIII secolo. Nelle pagine del volume si precisano i profili di Giacomo da Vitry o di quel Pietro Cantore che fu vero animatore del cerchio di intellettuali e chierici che, partendo dalle rive della Senna parigina, diedero un decisivo impulso al rinnovamento pastorale della Chiesa insegnando nuovi modi di predicazione e di esegesi biblica. La loro opera fu tesa a generare una nuova omiletica e non a caso essa incontrò l'immediato favore dei mendicanti, così generando innovative figure di predicatori specializzati. Lo stesso insegnamento teologico finì per essere finalizzato all'attività omiletica e dunque alla conversione morale e intellettuale dei laici: i canoni del Concilio Lateranense IV (1215), indiscussa fonte ispiratrice per le prime generazioni degli ordini mendicanti, si fecero portavoce e diedero forma canonica (e quindi forza giuridica) proprio a queste posizioni. La sfida era lanciata: francescani e domenicani risposero.

L'ampiezza e l'importanza di tale risposta emergono nettamente da quanto la ricerca sulla sermonistica ha potuto determinare negli ultimi decenni: basti qui ricordare la pubblicazione da parte di Johannes Baptist Schneyer del suo monumentale *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Munster, Aschendorff, 1971, il benemerito registro nel quale sono stati catalogati oltre 100.000 sermoni latini e che, al di là di tutti i limiti che recensori ed utilizzatori non hanno mancato di sottolineare, comunque rappresenta a tutt'oggi un indispensabile strumento di lavoro per chi voglia occuparsi anche di questi temi. Soprattutto quando esso sia integrato con i lavori con cui a partire dagli anni Settanta il padre Louis Jacques Bataillon aprì la strada a gran parte delle indagini attuali.² Non a caso il suo nome è tra quelli più citati negli studi della Bériou, accanto a quello di studiosi che, dopo i primi lavori pionieristici di cui si è detto, hanno fatto compiere alla storia dell'omiletica medievale un ulteriore passo avanti nella metodologia di indagine.³

Se grazie a tali classificazioni disponiamo ormai di un panorama generale che ci consente di esplorare terreni vergini, metodologicamente questi lavori si sono rivelati fruttuosi, perché ci hanno insegnato che, oltre ad usare i sermoni come fonte storica, per comprenderne la natura se ne deve valutare la funzione all'interno di una collezione, individuare il ruolo liturgico, anatomizzare le relazioni tra la forma orale che fu data, la registrazione scritta del discorso e la data, l'autore il pubblico cui era destinato. Per Bériou, ad esempio, sono stati una pista per esplorare atteggiamento e mentalità di una

² Molti dei quali hanno trovato posto nel volume Louis-Jacques Bataillon, *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie. Études et documents*, Aldershot - Brookfield, Variorum, 1993.

³ Cfr. per esempio i suevocati studi curati da Beverly Mayne Kienzle (cfr. nota 1).

serie di predicatori attivi nel periodo che intercorse tra la morte di Francesco d'Assisi (4 ottobre 1226) e il momento in cui nell'Ordine trovarono forma stabile le norme regolative della predicazione attraverso la regolamentazione del *cursus studiorum* dei frati (Capitolo di Narbona, 1260).

L'opera della Bériou si rivela dunque ricca di dati di prima mano, di solito tratti da manoscritti non ancora pubblicati; nei suoi articoli si muovono predicatori ben noti (Pietro di Limoges, Federico Visconti tra gli altri) accanto a una moltitudine di persone anonime le cui parole e talvolta i cui gesti sono stati raccolti in prima persona da quegli sconosciuti uditori senza i quali oggi tanta abbondanza di fonti non ci sarebbe giunta e che consentono a Nicole Bériou di mettere a profitto non solo sermoni modello o testi messi per iscritto dai loro stessi autori, ma anche e soprattutto note di ascoltatori che con nettezza di dettagli ci informano di come doveva andare la predicazione vera e propria, dei suoi fini e delle sue radici, dei mezzi utilizzati.

Non ci si può quindi che rallegrare della scelta della studiosa di raccogliere questi suoi articoli in un libro ben congegnato e reso facilmente maneggiabile dagli strumenti che ci vengono messi a disposizione: gli indici dei luoghi biblici [535-542], quello dei nomi di persona [543-550], quello degli autori contemporanei [551-556] e infine una tavola delle illustrazioni [557] rendono agevole il lavoro di chi voglia spostarsi nel volume secondo linee di lettura non sequenziali.

Se possiamo rimpiangere l'assenza di un indice tematico che avrebbe facilitato ulteriormente il lavoro di lettura, dobbiamo comunque sottolineare che la struttura del volume permette di individuare con facilità i temi che possono interessare ai lettori. Tale cura emerge anche dal fatto che le numerose immagini che illustrano e corredano il testo (sculture, vetrate, illuminazioni) sono ben sottotitolate e sempre pertinenti [557].

Con questo suo "sguardo sulla predicazione" la storica d'Oltralpe, oltre a confermarci la sua condizione di grande specialista di storia religiosa e culturale che ha saputo esplorare la predicazione nella sua funzione di mass media della società medievale, ci fornisce uno strumento prezioso, che sarà utile a chiunque, da qui in avanti, voglia condurre ricerche su un nodo capitale della società medievale.

Non si può dunque che consigliare la lettura di questo volume destinato a dissolvere i dubbi di chi ancora deve convincersi circa la ricchezza di informazioni che lo studio delle prediche può riservare per storici, linguisti e antropologi.

Gerardo Larghi

Jean-Louis Biget, *Église, dissidences et société dans l'Occitanie médiévale*, Paris, De Boccard, 2020 (Mondes médiévaux, 2), 960 pp.

«Si saint Pierre et saint Paul étaient devant les inquisiteurs, aussi bons chrétiens qu'ils fussent et qu'ils soient, les inquisiteurs les traiteraient assez mal pour leur faire confesser l'hérésie»: con queste parole, poste in apertura del retro di copertina del ponderoso volume contenente 34 articoli di Jean-Louis Biget e appena dato alle stampe per i tipi di Ciham-Éditions di Lyon, nel 1303 Bernard Délicieux, frate minore originario di Montpellier, presentava al re di Francia Filippo il Bello la situazione che si era creata in Linguadoca, laddove da almeno 150 anni era in corso una durissima lotta tra la Chiesa e coloro che si autodefinivano «boni homines».

L'aneddoto è emblematico, dal nostro punto di vista, di tutta la complessità e dell'articolazione nel vissuto storico di quel fenomeno, umano prima che religioso, sociale, economico o addirittura militare, che si ha la consuetudine di battezzare catarismo e che più correttamente vorremo invece denominare semplicemente eresia: è a tale contesto storico e sociale che Biget ha consacrato nel corso di diversi decenni le sue fatiche, di cui è testimonianza il volume che qui recensiamo.

Nel solco della migliore tradizione storica francese, attraverso indagini condotte su specifiche regioni geografiche o su periodi cronologici ben definiti, mediante l'esame accurato delle fonti, anche di quelle talora ritenute secondarie o di relativa importanza, partendo dall'analisi di casi singoli, l'autore, che è stato a lungo professore presso l'*École normale supérieure de lettres et sciences humaines* di Saint-Cloud e a cui generazioni di storici medievalisti francesi devono dunque la loro formazione, giunge a comporre un quadro generale in cui le singole tessere trovano un ordinamento coerente e puntuale.

Ovviamente la circostanza per cui gli articoli radunati nel volume furono originariamente pubblicati tra il 1971 e il 2017 non può non aver lasciato qua e là delle tracce, ma diciamo subito che questa circostanza, lungi dal diminuire il valore complessivo dell'opera, aiuta anzi a comprendere l'importanza delle posizioni assunte dal loro autore, nonché a misurare l'ampiezza dei mutamenti subiti dai paradigmi con cui gli storici hanno accostato le molteplici sfaccettature del fenomeno ereticale.

Se a tutti, infatti, è ben noto che tra XII e XIII secolo in alcune regioni europee si dovette scegliere tra il dichiararsi fedeli alla tradizione religiosa – e quindi anche ecclesiastica, culturale, spirituale, persino politica e sociale – del cristianesimo cattolico romano oppure abbracciare una nuova dimensione religiosa che si autoproclamava nudamente e radicalmente «il solo e vero cristianesimo», meno evidente è l'ampiezza e la differente entità dei problemi che tale evento porta con sé.

In questo senso Biget ha avuto un ruolo decisivo nella nascita e poi nello sviluppo

del dibattito sulla concezione di eresia, sul suo divenire da “semplice” dissidenza a “eresia catara e albigese”, sulla sua natura endogena o esogena rispetto alla dottrina cattolica: ed è un dibattito che è ancora lungi dall’essere concluso, pur dopo aver contrapposto, e diviso, da almeno un ventennio le diverse scuole storiografiche.

Il tema di fondo riguarda le narrazioni degli inizi e della storia delle dottrine ereticali: quanto le fonti, contrassegnate da intenti polemici o di origine inquisitoria, hanno contribuito a convincere gli storici di essere di fronte a descrizioni precise di una realtà certa? Quanto la nostra visione era (possiamo dirlo) debitoria di una interpretazione “letterale” di quelle stesse fonti? Quanto l’idea tradizionale, quella vincente per almeno due secoli, secondo cui le Chiese catare furono dotate di una precisa identità, di un’organizzazione speculare a quella della gerarchia cattolica (con propri vescovi, ecc.), che si diede un alto grado di continuità istituzionale, con dottrine e rituali assai specifici, rispecchiava la realtà concreta, fattuale? Merito indiscusso di quel gruppo di studiosi che poi qualcuno ha definito “della scuola decostruzionista”, di cui fa parte anche Jean-Louis Biget, fu certamente quello di ridiscutere le fonti e di individuarvi i debiti contratti verso le categorie mentali, le dottrine coeve, sottolineando il peso notevole che in esse è occupato dagli interessi immediati di chierici, monaci, politici e inquisitori, e quello di riconoscervi il lento affermarsi di una finzione basata sulla costruzione / invenzione ideologica dell’eresia.

Passaggio ineludibile, dal rispetto metodologico, di questo processo di revisione fu la domanda di quale sia stato l’effetto deformante del vocabolario nelle fonti ecclesiastiche: tra il *délaissement des dîmes* studiato da Biget [119-170], e la tradizionale *restitution des dîmes*, non passa solo una differenza terminologica, ma c’è una vera e propria evoluzione delle prospettive storiografiche.

Non si può dunque che apprezzare la scelta di consacrare l’intero secondo capitolo del volume a un argomento che ha fatto scorrere molto inchiostro e attorno al quale ancora molto lavoro resta da fare: le pagine dedicate a «La dîme et les investissement secclesiastiques» [93-219], raccolgono gli articoli su «La dîme en France (XII^e-XIV^e siècle)»; «Le délaissement des dîmes par les laïcs dans le diocèse d’Albi à la fin du XIII^e siècle. Contribution à l’étude des revenus de l’évêché et du chapitre de la cathédrale»; «Perception et revenu des dîmes dans le diocèse d’Albi (1334-1339)»; «Le financement des cathédrales du Midi au XIII^e siècle». Biget dimostra tutta la sua notevole padronanza metodologica nell’uso di fonti che riguardano geograficamente la situazione dell’intero *Héxagone* e che si distendono lungo l’arco di almeno 300 anni. La materia è tecnica, certo, ma a partire da una analisi dettagliata e localizzata dei processi che interessarono il sistema delle decime, dai cambiamenti intervenuti nella loro ripartizione, ai mutamenti nei diritti di percezione delle stesse, all’adeguamento dei sistemi di finanziamento di istituzioni che ancora si dovevano dotare di strumenti di controllo e di gestione, lo studioso

arriva a precisare per mezzo di tabelle, schemi, cartine la metamorfosi dei rapporti tra sistema economico, mondo religioso ed evoluzione politica. Secondo l'autore, infatti, i grandi cambiamenti intervenuti nella raccolta e nella distribuzione delle decime mutarono radicalmente equilibri sociali consolidati e con essi le condizioni di vita di larghe fette della popolazione, a partire dalla piccola aristocrazia meridionale.

Un secondo esempio di quanto un'attenzione al lessico delle fonti possa essere stata decisiva per la lettura del passato condotta dallo studioso d'Oltralpe ci è offerta dalla sua analisi dell'uso, tanto comune oggi quanto raro nel Medioevo, del lemma "cataro".

Il primo ad impiegarlo fu, come noto, il monaco Eckbert di Schönau (1164) e lentamente si impose nelle fonti inquisitoriali e tra i polemisti di parte cattolica. Esso poi è stato associato a partire dal XIX secolo a certi movimenti eretici: solo un opportuno ritorno alle fonti ha consentito di cambiare le nostre convinzioni e, a partire dalla metà degli anni Novanta del XX secolo, le indagini storiche ci hanno disvelato che gli eretici del Sud della Francia ignoravano quel dualismo teologico loro attribuito nei testi inquisitoriali, ma anche in quelli scolastici e prima monastici.

Biget, che è stato tra i protagonisti di questo drappello che ha saputo *faire la révolution*, ha puntualmente collegato le ipotetiche devianze dottrinali a singoli capitoli della storia delle contestazioni alla Chiesa romana e alla criminalizzazione di chi, di volta in volta, si oppose alla volontà romana, e ha collocato attorno al 1240 il momento in cui coloro che fin lì erano stati eretici divennero dualisti e "catari". La repressione ereticale, insomma, avrebbe avuto a che fare più con le forze che nella Chiesa contrastarono la spinta centralizzatrice nata dalla riforma gregoriana che con l'antica opposizione tra il principio del Bene e quello del Male: ciò che le autorità hanno combattuto tra gli eterodossi fu anzitutto il loro rifiuto del processo di istituzionalizzazione ecclesiastica e di quella trascendenza dei poteri centralizzati che non poteva che andare a scapito delle forme locali di organizzazione sociale e religiosa. In questo senso chiunque voglia andare oltre la banale ripetizione di cliché ormai datati sui *bons hommes* e sul loro profilo sociale, dovrà meditare gli articoli che Biget ha raccolto nel quinto capitolo del volume, intitolato «La dissidence des bons hommes. Caractères, sociologie, évolution» [603-884] e composto dai seguenti articoli: «La dissidence des "bons hommes". Approche synthétique»; «À propos de "l'hérésie" des "bons hommes". Un itinéraire d'approche»; «Les dissidents et la chair, selon leurs adversaires»; «Dissidents des pays de l'Agout (1200-1300)»; «Fortune des Albigeois condamnés par l'Inquisition»; «Aspects du crédit dans l'Albigeois à la fin du XIII^e siècle»; «Les Albigeois devant les inquisiteurs (1286-1287)»; «L'Inquisition médiévale en Occitanie, replacée dans son contexte»; «Un procès d'inquisition à Albi en 1300»; «Sépulture des enfants et patria potestas. Un procès devant l'officialité d'Albi en 1335».

Muovendosi con equilibrio tra *une apologetique excessive* e un *anticléricalisme peu réfléchi* [605], Biget disvela il lento trasformarsi della Chiesa e il contemporaneo emergere di un movimento interno di contestazione di questa metamorfosi. Le pagine qui in esame ci danno l'occasione di assistere, in un crescendo costante e parallelo, a un processo di irrigidimento delle posizioni e, insieme, alla costruzione nelle fonti ortodosse della Chiesa post-gregoriana da parte di intellettuali, monaci e del Papato stesso, di un'ideologia eretica. Dualismo, catarismo, obiezione al matrimonio, presenza reale di Cristo nell'Eucarestia, rigetto del giuramento sono punti critici e di discussione interni all'ortodossia di quei secoli, e sono però anche argomenti divisivi dell'ortodossia stessa rispetto alla dissidenza: a ragione, e sia pure con le necessarie precisazioni e con la dovuta prudenza, non si può più negare che una parte dei contenuti dell'eresia siano endogeni rispetto alla Chiesa più che esogeni da essa. Il monopolio clericale sul sacro comportò, infatti, l'espulsione dell'aristocrazia da un contesto su cui aveva esercitato fin lì il monopolio o quasi, e soprattutto significò minarne *ab imis* il potere secolare, come dimostra l'equilibratissima sintesi di Biget [605-616]. Facile a questo punto comprendere perché proprio la piccola aristocrazia e le nuove *élites* urbane, che erano in piena espansione culturale altrettanto che economica, si siano opposte fieramente a un simile processo unificante.

Ma ciò implica anche la presa d'atto che l'eresia non fu affatto un fenomeno popolare: laddove più forte essa si affermò, giunse al massimo a riguardare il 10% della popolazione; Biget dimostra anzi come essa abbia coinvolto poco più del 5% della popolazione occitana dell'epoca. D'altronde la sua natura «d'insincarnée, abstraite, 'froide'» ne faceva «une religion typiquement élitiste, car la piété populaire s'attache à des lieux, à des images, à des personnes, à la pompe et au mystère du rituel» [609]. La dissidenza fu un fenomeno sociale, un *must aristocratique* [671], un modo di coltivare la propria distanza da una deriva di cui non si poteva condividere il risultato ultimo, dato che esso coincideva con la propria rovina personale e, assai più, con la fine di una civiltà che si voleva a propria volta eterna. Corrispettivo di questo élitismo furono le origini e le fondamenta aristocratiche del principale strumento, almeno fino alla nascita degli ordini mendicanti, della lotta antieretica, e cioè quell'Ordine cistercense che oltre ad essere stato fondato da esponenti appartenenti alla aristocrazia, incorporò lungo i primi decenni del XII secolo una buona parte dei movimenti evangelici nati subito dopo il Mille:¹ «l'Église du temps n'est pas neutre socialement» [637]. La scissione dualista d'altronde fu, come dice Biget stesso citando le parole di Jean Jolivet, «une scission de l'universel» [658], o come spiegò, con un po' meno misticismo, Chiffolleau, «surtout (sinon exclusivement)

¹ Così è stato ad esempio, per i movimenti fondati da Stefano di Obazine, Gerardo di Sales, Roberto della Chaise-Dieu [637].

une construction [...] de la scholastique» [658, n. 43]. Dal momento che la religione e la società formavano nella mentalità dell'epoca un tutt'uno, ogni tentativo di opporsi a quanto ne rappresentava il pilastro fondativo non poteva che essere azione del Grande Nemico. L'opposizione alla crociata albigese fu quindi una opposizione di tipo politico ed economico assai più che non religioso: la costruzione di una *altérité dyabolique* [657] nella figura dell'eresia rispondeva alle necessità di una parte della collettività. Laddove, ed era questo il caso del Meridione francese, il giuramento era posto al fondamento di ogni legame sociale e laddove esso costituiva, anzi garantiva, ogni pratica feudale, il suo rifiuto, e per di più quand'esso fosse, come qui, fondato su una interpretazione letterale del dettato evangelico, non poteva che spingere i sostenitori di questa posizione fuori dal contesto cristiano e quindi, *ipso facto*, in territorio demoniaco [673, e n. 60].

Ma allora, se così fosse, come giustificare la quantità di giuramenti che si rinvencono nel *Cartulaire* dei Trencavel alla luce dell'indiscutibile presenza del fenomeno ereticale proprio nelle terre dominate dal lignaggio?² Certo, la storia evenemenziale ci ha insegnato che furono i conti di Tolosa, nella persona di Raimondo V, a indicare nei domini dei Trencavel il vero rifugio delle *vulpulae* dissidenti dandoli così in pasto alle forze politiche capetingie e papali. Ma il nefasto, almeno dal punto di vista del Meridione occitano, tentativo dei conti di Saint-Gilles non chiarisce come mai proprio laddove dominavano i visconti di Albi la dissidenza avrebbe trovato terreno fertile. La spiegazione che Biget propone sul punto ci sembra fondata e convincente: il giuramento rappresentava lo strumento istituzionale fondamentale nelle terre dei Trencavel soprattutto perché esso fu usato in misura massiccia per ridurre in condizione vassallatica una intera classe formata dai castellani allodiali, lignaggi che fin lì avevano potuto vantare un dominio assoluto, cioè libero da ogni peso fiscale o giuridico, sulle proprietà famigliari. Certo, col *fief de reprise*, essi si vedevano ritornare i beni appena ceduti, ma ormai la loro *potestas* su tali ricchezze e i diritti connessi non sarebbe stata più né piena né libera. Nel migliore dei casi erano obbligati al servizio cavalleresco, quando non fossero invece sottoposti a carichi di imposte e limitati nei loro privilegi. Simili campagne di centralizzazione feudale posero fine a un mondo, quello dei castellani allodiali, e comportarono contemporaneamente anche la rovina della cavalleria che di quel mondo era espressione [673-675]. I dati sociologici e quelli relativi al radicamento ereticale convergono e spiegano il perché del rifiuto: la dimensione dottrinale e teologica essendo costitutiva della dimensione

² Questo documento, di importanza capitale, è conservato presso la *Société archéologique de Montpellier*, ms. 10 ed attende ancora una edizione adeguata e moderna. Ad oggi si può solo fare riferimento al lavoro di Joseph Dovetto, *Cartulaire des Trencavel. Analyse détaillée des 617 actes (957-1214)*, Carcassonne, Centre de Recherches et d'Information historiques des conférenciers de la Cité, 1997.

economico-sociale, rifiutarne una comportava l'automatica contestazione dell'altra. Evocare il divieto evangelico di ogni giuramento significava affermare il proprio diritto ancestrale su terre e domini, ma insieme respingere ogni tentativo di costruire la piramide feudale. Nei territori in cui i legami orizzontali erano più forti e profondi più forte fu anche l'opposizione a ogni spinta centripeta e a ogni politica tesa a sostituire quei vincoli con una struttura feudale verticale.

Analogamente Biget rileva come le accuse di depravazione sessuale che coinvolsero, in un crescendo indubbio, i dissidenti di diversa estrazione e in diversi tempi e luoghi, corrispondano al progressivo sforzo della Chiesa romana di inquadramento della società attraverso il controllo del matrimonio e delle pratiche sessuali: il *topos* delle mostruosità commesse dagli eretici risale all'Antichità ma esso fu anche lo strumento culturale per "demonizzare" ogni dissidenza, in una commistione tra immagini tradizionali (il diavolo che compare sotto forma di gatto nelle assemblee degli eretici) e nuove perversioni: gli adepti di queste dottrine baciano il felino nelle parti intime e poi si accoppiano tra loro in funzioni orgiastiche [651-653].

Ci si scusi se ci soffermiamo su un ennesimo esempio del nesso tra la costruzione di una dimensione teologica ereticale e le metamorfosi che stavano scuotendo la società meridionale tra XII e XIII secolo.

Da più parti e da tempo ci si andava interrogando su quei casi, non limitati né marginali, in cui le carte ci parlano di donazioni sul letto di morte disposte in favore di fondazioni monastiche o religiose, mentre dalle fonti inquisitoriali apprendiamo che gli stessi personaggi avrebbero ricevuto il *consolamentum* appena prima del decesso. Come spiegare questo duplice atteggiamento? Biget avanza una spiegazione che potrebbe apparire a prima vista semplice quando non semplicistica: si trattava di spegnere ogni timore per il futuro e di assicurarsi, in qualunque modo, la vita eterna [685-686]. Ma appunto, nella propria coscienza non si percepiva il *consolamentum* come un *altrum*, come qualcosa di estraneo, di diverso, che era in contrasto o in opposizione rispetto alla normale dottrina. Era invece una pratica sentita, per lo meno in quel determinato contesto umano e sociale, come "interna" al cristianesimo e dunque pienamente e perfettamente ortodossa.

Quelli che abbiamo appena elencato sono alcuni degli esempi su cui si è esercitata l'acribia di Biget e che gli hanno consentito di sostenere la sua analisi del fenomeno ereticale.

Ormai quasi tutti gli specialisti riconoscono che le fonti sopravvalutano l'unità e il grado di organizzazione e di consapevolezza di sé dei gruppi ereticali. Con ciò il dibattito non si è ovviamente concluso posto che, eliminati i massimalismi e le posizioni teoriche cui la natura stessa dell'argomento presenta facilmente il fianco, gli studiosi si sono chiesti

se tutto nelle narrazioni è fittizio o se in esse vi siano comunque elementi storici.

Ripercorrere il volume con i contributi di Biget consente dunque non solo di riandare con la memoria ad una stagione storiografica feconda e stimolante, ma anche di ripensarne alcuni dei risultati alla luce dell'evoluzione subita dalla nostra conoscenza della storia del Midi francese medievale. Non a caso, Julien Théry nella sua Prefazione ha sottolineato quanto il metodo scientifico di Biget, fondato su una analisi rigorosa degli archivi e sulla analisi di problemi puntuali più che su ragionamenti generali quando non 'meta-storici', gli abbia consentito di ricostruire quelle dinamiche locali o regionali che fondarono poi i grandi movimenti epocali.

Per questo non si può non apprezzare la sapiente predisposizione degli articoli secondo criteri insieme storici, sociali e contenutistici. Ma soprattutto il fatto che lo stesso Jean-Louis Biget abbia rimesso mano ai suoi scritti, li abbia aggiornati e rielaborati, non solo in vista di una armonizzazione editoriale ma in funzione delle nuove prospettive storiografiche, fa di questo libro un caposaldo della bibliografia ereticale largamente intesa, per quanto la materia catara o albigea e ovviamente i territori linguadociani vi giochino il ruolo preponderante.

Data proprio la ricchezza degli argomenti affrontati, risulta davvero difficile presentare una analisi compiuta di tutti i temi toccati da Biget, per cui ci limiteremo a discuterne alcuni.

I testi sono divisi in sei capitoli, il primo dei quali è un «Aperçu du premier millénaire chrétien» [17-92], ed in esso trovano posto tre articoli consacrati alla storia monastica dell'Albigeois e del Rouergue nonché a quella delle Salvetat (questi i contributi: «Les premières fondations monastiques de l'Albigeois (VI^e-IX^e siècle)»; «L'épiscopat du Rouergue et de l'Albigeois (X^e-XI^e siècle)»; «La Sauveté de Vieux-en-Albigeois. Reconsidérations»). Nell'ultimo lavoro di questa triade attraverso una rimediazione delle fonti e un magistrale esercizio di critica storica, Biget non solo respinge il tentativo di retrodatazione dell'atto fondativo del territorio esente albigea, ma lo inquadra negli eventi sociali e religiosi dell'XI secolo. Si tratta di un esercizio magistrale, perché inserendo la storia religiosa rutena o linguadociana nella cornice del tempo lungo, ripercorrendone le relazioni con i lignaggi aristocratici e puntualizzandone le radici, lo studioso legge quanto avvenuto nel XII secolo non come un improvviso accendersi di una luce, ma entro il succedersi, ordinato quanto possono esserlo le cose umane, di eventi che portarono i vescovi a trasformare il loro dominio territoriale in una signoria feudale tesa verso l'indipendenza; modello peraltro dell'intero Midi.

Ma lo sguardo dello storico d'Oltralpe non si ferma al Medioevo, e invece arriva a leggere la modernità proprio attraverso lo sguardo che essa ha gettato su quell'epoca. E anche qui non mancano né le sorprese né le conclusioni che per essere provocatorie non

sono meno fondate sui fatti e sulle fonti. Il quarto capitolo, infatti, è intitolato «La croisade contre les Albigeois. Causes, développements, conséquences, mémoires» e vi si passano in rassegna quegli eventi tanto centrali e importanti che siamo soliti chiamare crociata albigese. In esso l'autore ha radunato precedenti studi (tra cui «La croisade contre les Albigeois. Contexte et premiers développements»; «Béziers, citadelle de l'hérésie?»; «Sur les violences de la croisade. Réflexions à propos de la prise de Béziers»; «Lavaur, l'hérésie et la croisade»; «Anthropologie de la bataille médiévale. Le cas de Muret»; «La croisade albigoise et les villes»; «La croisade des barons en Albigeois: un échec»; «La dépossession des seigneurs méridionaux. Modalités, limites, portée»; «Effets de la croisade : nouveaux seigneurs, nouvelle administration»), tra i quali spiccano, almeno dal punto di vista del tutto soggettivo di chi scrive queste linee, le pagine su «Imbert de Salles, défenseur de Montségur»; «Montségur dans quelques romans français du xx^e siècle»; «Albi, Toulouse, Béziers, trois villes et la croisade (1209-1229) : jeux du réel, de l'idéal et du souvenir». Tre articoli nei quali, muovendo dalla microstoria locale e dalla sovrabbondante produzione che ha inondato il ventesimo secolo di libri e romanzi su Montségur, il Graal, un catarismo ridisegnato sui bisogni della polemica contemporanea ed in cui i fatti storici sono riletti alla luce di una sociologia *à bon marché*, Biget individua i nodi e gli eventi che hanno contribuito al formarsi e all'affermarsi di una vera e propria leggenda del catarismo e dell'eresia albigese. Lo storico identifica negli ambienti intellettuali parigini prossimi all'occultismo i promotori di una lettura spiritualista degli eventi che portarono al trattato di Méaux e alla fine della stirpe dei conti di Tolosa. Il dramma di interi gruppi sociali che si sentivano pienamente e irrimediabilmente cattolici fu rivestito del manto di un'eresia che riguardava più una certa massoneria ottocentesca [555 sgg.] e quei circoli da cui fluì anche il felibrismo. La gnosi medievale fu impiegata per veicolare prodotti e idee che con essa poco o nulla avevano a che fare [557], nel quadro di un vasto fenomeno intellettuale e di sommovimenti che sul finire dell'Ottocento e i primi del Novecento stavano rivoluzionando la vecchia Europa. Per quanto lo spiritualismo del Tempio Solare fosse indubbiamente altro dalla dimensione disincarnata propria delle eresie medievali, nel corso del XIX e del XX secolo queste vennero arruolate per sostenere improbabili letture storiche che proiettavano indietro intuizioni tutte moderne. Proprio come in tanto Medioevo, in fondo e paradossalmente, in quegli ambienti urgeva il bisogno di collegarsi ad un passato letto come misterioso e quindi percepito come affine a sé. Biget sottolinea quanta parte di ogni lettura spiritualista del catarismo sia debitrice a circoli e ambienti pervasi di esoterismo, quanti adepti di tradizioni iperboree e di culti solari abbiano alimentato, con invenzioni e distorsioni, il mistero del catarismo, di Montségur, del Trésor dei catari, contribuendo a trasformare un evento storico, né più sanguinoso né meno drammatico di tanti altri, in un paradigma proprio a costruire una

identità nazionale, quella occitana. Sono pagine curiose e appassionanti che raggiungono e corroborano le conclusioni cui sono pervenuti anche altri filologi e studiosi: tra tutti si rinvia qui agli studi che Lucia Lazzerini ha recentemente dedicato a questo argomento.³

Concludiamo ricordando che il terzo capitolo, «Préliminaires de la croisade contre les Albigeois: origines des frères prêcheurs», formato da questi articoli: «Situation religieuse du Languedoc en 1206», «Face à l'hérésie albigeoise: prédication ou croisade ?», «Saint Dominique, la société de l'Occitanie, les bons hommes et les vaudois (1206-1217)», «Les Dominicains, les hérétiques et l'Inquisition en Languedoc», e il sesto capitolo «Spirituels et Béguins», in cui hanno trovato spazio i contributi «Autour de Bernard délicieux. Franciscanisme et société en Languedoc entre 1295 et 1330» e «Culte et rayonnement de Pierre Déjean-Olieu en Languedoc au début du xiv e siècle», sviluppano linee di indagine altrettanto interessanti e innovative, relative, come svelano i titoli stessi, agli ambienti dei frati francescani e domenicani. Il grande merito di Jean-Louis Biget è la sua capacità di collocare ogni dettaglio relativo alla nascita e allo sviluppo dell'eresia nel contesto largo dell'incompletezza dello Stato di Tolosa, della bramosia dei re di Francia, dei duchi d'Aquitania (e poi dei re d'Inghilterra), di quei conti di Barcellona che divennero re d'Aragona: endogena al cristianesimo, l'eresia fu facilmente strumentalizzata a fini politici e religiosi laddove anche la denuncia dell'alto clero meridionale ritenuto “troppo tiepido” verso gli eretici fu funzionale all'azione centralizzatrice affidata ai legati papali e a quella, assai meno morbida, dell'Inquisizione. L'azione degli ordini mendicanti sostenne certo la lotta contro le *vulpes* che minacciavano la sicurezza della vigna di Dio, ma nel contempo rivoluzionò la Chiesa stessa: tra XIII e primo XIV secolo l'opera dei figli di Domenico e dei seguaci di Francesco in Linguadoca, offrendo un posto d'onore tra il clero ai figli di quei mercanti e di quegli aristocratici che in precedenza se lo erano visto strappare con la forza, dissipò quel malessere materiale oltre che spirituale delle élite urbane che aveva generato l'opposizione alla riforma post-gregoriana. Le notizie che le fonti ci forniscono di inumazioni nei conventi mendicanti e dell'ingresso dei figli degli eretici tra le fila dei frati Predicatori confermano la nuova tendenza in atto tra le élite urbane meridionali: la possibilità di entrare al servizio del re spalancò davanti a loro nuovi orizzonti che li portarono alla rottura definitiva con il “catarismo”.

Il ponderoso volume è corredato da utili e precisi indici dei nomi, delle persone e dei luoghi (a cura di Pascal Collomb, Florian Gonnet e Laurence Moulinier-Brogi), che ne facilitano la lettura e ne agevolano la compulsazione da parte di studiosi e appassionati.

Padroneggiando perfettamente la sovrabbondante bibliografia che le questioni

³ In particolare, si veda il volume di Lucia Lazzerini, *La Fée et la diablesse. Histoire d'une hantise poétique et mondaine de Flamenca à Calendau et Pinocchio jusqu'à La Recherche du temps perdu*, Ventadour, Carrefour Ventadour, 2019.

affrontate sollevano, Jean-Louis Biget ci ha offerto una lezione di storia utile e magistrale. Attraverso di essa la questione dell'eresia e del "catarismo" divengono paradigmi per spiegare i nuovi tempi e i cambiamenti globali che sconvolsero la società del XII e XIII secolo.

L'osservazione attenta dei fatti e una indagine sempre rispettosa delle fonti lo guidano nel definire le istanze di coloro che stavano combattendo gli eretici tanto quanto quelle dei dissidenti. In conclusione, si tratta di un bel libro la cui lettura è indispensabile per chiunque desideri meglio conoscere un'epoca, quella tra Cento e Trecento, una società, quella dell'Occitania, e un fatto sociale, la dissidenza alle riforme centralizzatrici post-gregoriane.

Gerardo Larghi

www.medioevoeuropeo-unilupo.com



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DIPARTIMENTO DI
LINGUE, LETTERATURE E
STUDI INTERCULTURALI

